

**АКАДЕМІЯ ПЕДАГОГІЧНИХ НАУК УКРАЇНИ  
ІНСТИТУТ ВИЩОЇ ОСВІТИ**

**Т.В. ЦИМБАЛ**

**БУТТЄВІСНЕ УКОРІНЕННЯ ЛЮДИНИ  
ЯК СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА**

Київ 2005

**ББК 87.6**

**Ц 61**

**Цимбал Т.В. Буттєвісне укорінення людини як соціально-філософська проблема. – К.: НПУ імені М.П. Драгоманова, 2005. – 219 с.  
ISBN 966-660-214-8**

У монографії вперше в історії вітчизняної філософської думки обгрунтовано концепцію буттєвісного укорінення людини в інтенційній єдності онтології, філософської антропології, етики і культури. Здійснено науково-теоретичний та методологічний аналіз найбільш суттєвих підходів до проблеми буття людини в історії становлення та розвитку європейського та вітчизняного філософського дискурсів, розкрито сутність проблеми укорінення та зміст категорій “укорінення”-“знекорінення”, охарактеризовано такі інваріантні екзистенціали-цінності буття людини, як відповідальність, творчість, свобода, суверенність, “буття-для-себе”, “культура себе”.

Запропонована автором цілісна наукова концепція буттєвісного укорінення людини сприяє розширенню проблемно-дослідного поля сучасного етапу вітчизняних соціально-філософських та філософсько-антропологічних розвідок та може бути теоретичним підґрунтям практичної гуманізації людського буття, оскільки в дослідженні екзистенційно-особистісне буття визнається первинним, а все те, що впливає на нього – похідним, вторинним, таким, що обирається самою людиною як смисли і детермінанти особистісного життєвладштування.

Робота розрахована як на фахівців, так і на широке коло читачів, які цікавляться філософськими проблемами буття людини.

**Науковий редактор Я.В.Шрамко, доктор філософських наук**

**Рецензенти:**

**В.П.Бех, доктор філософських наук**

**В.Ф.Капіца, доктор філософських наук**

*Рекомендовано до друку Вченою радою Інституту вищої освіти АПН України  
Протокол №1 від 31.01.2005 р.*

## З М І С Т

<b>ВСТУП.....</b>	<b>4</b>
<b>РОЗДІЛ I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ</b>	
<b>ПРОБЛЕМИ БУТТЄВІСНОГО УКОРІНЕННЯ ЛЮДИНИ.....</b>	
<b>14</b>	
1.1. Європейський контекст та особливості вітчизняного філософського дискурсу .....	14
1.2. Укорінення як онтологічна категорія і проблема сучасної філософії.....	51
<b>РОЗДІЛ II. ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ВИМІРИ УКОРІНЕННЯ ЛЮДИНИ.....</b>	
<b>97</b>	
2.1. Укорінення як „буття-для-себе” і „культура себе”.....	97
2.2. Етноксиденційні аспекти укорінення людини у філософії „розстріляного відродження”.....	141
<b>ПІСЛЯМОВА.....</b>	<b>176</b>
<b>ЛІТЕРАТУРА.....</b>	<b>181</b>

## ВСТУП

Проблема людського буття як практична та теоретична завжди була наявною у філософії і стояла перед кожним з нас, особливо у певні моменти життя, а саме: коли ми усвідомлюємо його проблематичним, визначаємося з сенсом власного життя та життєвою стратегією. Сьогодні під впливом локальних „межових ситуацій” (К.Ясперс) та глобальних буттєвісних трансформацій життєві процеси все більше набувають характеру нелінійності та непередбачуваності, зростає варіативність життєвих стратегій, плюралізується стилістика соціокультурного життя людини. Філософія ж своїм теоретизуванням про бажане, можливе та належне життя повинна допомогти людині обрати саму себе, організувати власний ціннісний соціокультурний простір, визначитися з „системою координат” людськості та людяності. Останнє і є підставою для визнання та визначення проблеми буттєвісного укорінення людини як актуальної, оскільки ця проблема має об’єктивно-предметне світоглядне підґрунтя – „людина – світ”.

За свою багатовікову історію філософія накопичила безліч різних концепцій та підходів до проблеми буття людини. Однак, логіка філософської рефлексивної культури навколо соціально-антропологічної проблематики постійно виявляє певну несумісність полів її дослідження. Останнє, з одного боку, не сприяє досягненню порозуміння в поглядах на проблему буття людини, з іншого – робить все ще актуальною необхідність філософсько-антропологічного конценсусу як цілісного філософського осмислення фундаментальних вимірів та проблем людського буття, незважаючи на відомий філософсько-антропологічний поворот 20-30 років ХХ століття.

Однією з таких проблем, на нашу думку, є проблема буттєвісного укорінення сучасної людини. „Укорінення” як проблема і поняття було введено в соціально-філософський дискурс французькою мислителькою ХХ століття Сімоною Вейль (1909 – 1943). Концептуальне ж вивчення укорінення людини

С.Вейль мало скоріше соціально-політичне, а не буттєвісно-онтологічне спрямування, спроба обґрунтування якого передбачається даним дослідженням.

Актуальність дослідження проблеми буттєвісного укорінення людини полягає також у тому, що вирішити питання теоретичного обґрунтування „вживання” людини в буття есенційно-антропоцентричною, екзистенційно-ірраціоналістичною та постмодерністською парадигмами неможливо, оскільки ними недостатньо актуалізуються аспекти зв'язку і самоцінності двох природ людини: „зовнішньої” та „внутрішньої” (Г.Сковорода). Нерідко вони в означених парадигмах знаходяться у певній несумісності.

На наш погляд, таке рішення можливе на засадах соціокультурної інтерпретації людського буття з використанням синтезу новітніх філософських підходів і методів філософії як „живої душі культури” (К.Маркс). У межах подібного синтезу втрачає свою самоцінну вартість кожна з вищезначених парадигм, оскільки саме єдністю екзистенційно-ціннісного, онтологічного та соціокультурного підходів оприлюднюється вектор формування істини про буття людини, розуміння його як історії і культури, людськості і людяності, пізнання діалектичної взаємодії об'єктивного та суб'єктивного, особистісно-екзистенційного і соціального, взаємозв'язку можливого, суцього та належного. Саме такий підхід може бути теоретичним підґрунтям життєвої стратегії, життєвого „проекту” людини, в процесі реалізації яких виявляє себе її онтологічна спроможність до буттєвісного укорінення у екзистенціалах-цінностях розуму, „серця”, творчості, свободи, суверенності, духовності, відповідальності, „сродності” та ін..

Актуалізують дану проблему також сучасні кризові обставини людського та етнонаціонального буття, з якими людина ХХ-ХХІ століть намагається якось упоратися. По-перше, до таких нагальних проблем нашого життя, що потребують якнайскорішого вирішення, відносяться пануючі національна духовна інфляція, ціннісна девальвація та культурна інволюція, які посіли місце духовної свободи, суверенності та відповідальності особистості і суспільства. Успіх же подолання

сучасної духовної кризи нашого буття здебільшого залежить від теоретичного обґрунтування необхідної активності людини у новій стилістиці буття, перші кроки якої уже намітилися і пов'язані у нашому суспільстві з історично черговим, всебічним національним ренесансом. По-друге, національне відродження передбачає становлення „розумної дійсності”, яка можлива, на наш погляд, за умови реалізації спроможності людини до створення нової ціннісної картини світу за нових соціокультурних обставин, у центрі якої знаходиться „індивідуальна гіпотеза буття” особистості та загальнонаціональна ідея. Зміст останньої визначається єдністю інтересів та соціокультурних цінностей усіх верств населення, єдністю нових життєвих смислів, ліберальних та демократичних цінностей і свобод, які, зауважимо, маючи історичний та надісторичний характер, схильні до трансформацій, що дестабілізують людське життя. Такі трансформації відбуваються, у тому числі і в залежності від людської самості, до чого сучасній філософії варто „придивитися” щільніше, у всій повноті соціокультурних і сутнісних визначень, самодетермінант та детермінант буття людини.

У зв'язку з останнім, доречним є залучення в контекст дослідження проблеми буттєвісного укорінення людини як історичної спадщини, так і сучасної української філософської думки, оскільки вітчизняна філософія з самого початку свого становлення і розвитку мала екзистенційно-ціннісне спрямування. Тим самим дана робота має за побічну мету певною мірою торкнутися проблеми спростування існуючих до цього часу нігілістичних уявлень про місце вітчизняної філософської думки у контексті європейської філософії. Необхідність такого спростування пов'язана: 1) з факторами розчинення у російській філософії української філософської думки; 2) зі звинуваченнями останньої в абсолютних запозиченнях, або виключній інтерпретації ідей західних філософів. Наслідком такого спростування повинне стати відродження національної самобутньої філософської культури, що, у свою чергу, позитивно вплине на відродження духовності, національної культури в цілому.

Суттєвим недоліком багатьох філософських концепцій буття людини є якраз те, що одні з них ще не поставили у фокус своєї достатньої уваги індивідуальне життя як реальний процес та неперевершену екзистенційну цінність, інші ж – навпаки, вдалися до надмірної його суб'єктивізації, психологізації та ідеалізації.

Реальне життя, у тому числі і української людності, в рамках сучасної цивілізації помітно розходиться з існуючими гуманістичними цінностями і засвідчує існування людини „при-бутті” як „бутті-з-країв”, а не як самодостатнє існування, суверенне „буття-для-себе”. Численні кризи та трагедії ХХ століття не лише викликали зневіру людини щодо соціальних та культурних ідеалів і цінностей, а й залишили її наодинці зі своєю екзистенційною турботою, тотальною абсурдністю буття.

Таким чином, розробка концепції буттєвісного укорінення людини актуалізується ще й необхідністю посилення акцентів на діалектику, зв'язок та взаємодію індивідуальних форм життя з соціокультурним середовищем, об'єктивним світом, як поліваріантністю рівнів, форм, засобів, способів та детермінант стабілізації життя, перетворення його у „буття-для-себе”, у суверенне і самоцінне людське „буття-у-собі”, у „культуру себе”.

Основна мета дослідження полягає у розширенні проблемно-дослідного поля сучасного етапу вітчизняних соціально-філософських і філософсько-антропологічних розвідок концепцією буттєвісного укорінення сучасної людини, теоретичним обґрунтуванням творення нею „культури себе”, „буття-для-себе” як альтернативи екзистенційній безвиході, скепсису, „буттю-з-країв”, альтернативи сучасному духовному та соціокультурному відчуженню людської особистості.

Адекватно меті у роботі сформульовані такі завдання дослідження проблеми:

– Здійснити науково-теоретичний та методологічний аналіз найбільш суттєвих підходів до проблеми буття людини в історії становлення та розвитку

європейського соціально-філософського та філософсько-антропологічного дискурсів (есенційної та екзистенційної парадигм).

– Відслідкувати характерні особливості вітчизняного філософського дискурсу та обґрунтувати:

- що передтечею концепції укорінення людини в бутті слід вважати „філософію серця” та її екзистенційно-гуманістичну орієнтацію;
- що вітчизняний філософський дискурс є самобутнім етнокзистенційним дискурсом, корелюючи, водночас, з європейською соціальною та практичною філософією;
- що актуалізація соціально-філософських та філософсько-антропологічних пошуків у вітчизняній філософії відбувається під час національного духовного відродження.

– Розглянути проблему укорінення людини як духовно-практичного феномена в єдності онтологічного, екзистенційно-ціннісного та соціокультурного аспектів.

– Обґрунтувати зміст соціально-філософських категорій-екзистенціалів: буттєвісне „укорінення” – позбуттєвісне „знекорінення”, з метою визначення онтологічних та соціокультурних альтернатив соціального та екзистенціального буття людини як творення „культури себе”.

Виходячи з того, що теоретичними джерелами дослідження стали переважно праці філософів-екзистенціалістів, персоналістів, психоаналітиків, представників філософії життя, антропологічно спрямованої герменевтики, праці українських мислителів „розстріляного відродження” та „філософії серця”, методологічною основою роботи обрано інтегральну єдність екзистенційно-феноменологічної, культурологічної та діяльнісної методологій, доповнену методом антитетичної діалектики вітчизняної філософії, загально-філософськими та загально-науковими методами, що забезпечили теоретичний аналіз використаних джерел та створення концепції буттєвісного укорінення людини.

Такий синтез методологічних підходів до буття людини не претендує на створення єдиної „завершеної у собі” істини стосовно буття людини. Навпаки, він



дозволяє поєднати окремі „образи людини”, не сумісні, на перший погляд, між собою, однак такі, що виявляють складові концептуального розуміння способів переходу від „виживання” до дійсно гідного людини життя, від одного рівня її ввімкненості у буття до іншого.

У межах даного синтезу екзистенційно-феноменологічна методологія використовується у дисертаційному дослідженні переважно:

- а) як теоретична настанова свідомості на вияв „данності окремого людського життя” (Ф.Лазарев), розуміння людської іманентної спроможності до укорінення у бутті як смислу людського існування, життя, що орієнтує дане дослідження на розуміння суб’єктивної „самості”, суверенності, свободи і відповідальності у якості онтологічних сутностей та екзистенціалів;
- б) як розуміння смислу ввімкнення суверенної ідентичності особистості в комунікативні відношення і зв’язки з буттям „Іншого”, інтерсуб’єктивністю;
- в) як розуміння об’єктивації спроможності – смислу укорінення – у реальність власного життєвого світу, відповідно до особистих потреб та інтересів, загальнолюдських цінностей і смислів культури.

Як слушно зазначають А.Бичко та І.Бичко, така методологія є особливо ефективною для пізнання буття „українства, української історії та культури в силу близької „дотичності” цієї методології до змісту українського світоглядно-філософського менталітету” [18, 32-33].

Герменевтична інтерпретація використаних у роботі літературно-мистецьких творів діячів української культури забезпечила: 1) можливість відслідкувати логіку та смисли життєукорінення української „внутрішньої” та „зовнішньої” людини; 2) розуміння вектору реалізації людських потреб, інтересів, цілей і цінностей як єдино вірного шляху творення „культури себе”; 3) усвідомлення як ренесансового „традиціоналізму”, так і характерних

особливостей сучасної вітчизняної філософської культури та національної культури життєукорінення.

Діяльнісний підхід до проблеми укорінення забезпечує в дослідженні аналіз сукупності об'єктивних детермінант, потреб і інтересів, прояв специфіки і сутності людського в людині у системі соціальних відношень, у культурі, в системі форм, рівнів і засобів укорінення, вияв ролі, місця і значення останніх у бутті людини.

Нарешті, за допомогою означеного методологічного синтезу можливе встановлення таких понятійних конфігурацій, які дозволяють осмислити діалог „Я” з „Іншим” як людського взаєморозуміння та порозуміння, сумісність (несумісність) інтересів і цінностей особистості, соціуму, поколінь, людські компроміси та конценсуси, на чому особливо наполягає сучасна європейська та вітчизняна „практична філософія”.

Наукова новизна дослідження полягає у фактично першій спробі обґрунтування концепції буттєвісного укорінення людини як інтенційної єдності онтології, філософської антропології, етики і культури, що сприяє подальшій розробці соціокультурної парадигми буття людини у сучасній вітчизняній філософії.

Зміст концепції укорінення з'ясовується такими аргументами та положеннями:

- Людське буття не є завжди рівним самому собі існуванням. Воно є діалектичною єдністю об'єктивного та суб'єктивного, взаємодією та взаємопереходом стабільності і нестабільності, „глобального” і „локального”, безумовного і ситуативно-контекстуального на всіх рівнях: вітальному, предметно-практичному, соціокультурному, духовному.
- „При-сутністю людини в бутті” не вирішується проблема істинно-дійсного її буття, оскільки така „при-сутність” визначається дисертантом не як активне „осерднокореневе” буття (Г.Плеснер), не як таке, що

„безмежно являє все”, що „не-край” і „не-вік”, а „навіки” (М.Цветаєва), а як пасивне „буття-з-країв”.

- Провідною ідеєю концепції укорінення є розуміння альтернативної „прибуттю”, „буттю-з-країв” стилістики людського екзистування – усвідомлення і реалізація іманентно-онтологічної спроможності до укорінення, „вживання в середину буття” (Е.Гуссерль) як смислу існування, що одночасно є відповідним її особистісному життєвому світові і трьом рівням об’єктивного світу: природі, соціуму, системі загальнолюдських та етнонаціональних цінностей культури.
- Провідна ідея концепції обґрунтована системою таких категорій, понять, образів та екзистенціалів, як „укорінення” – „знекорінення”, „буттєвість” – „позбуттєвість”, „буття-для-себе”, „культура себе”, що і забезпечують розуміння буття особистості як суверенного, самодостатнього, вільного і відповідального.
- „Укорінення” як онтологічна і соціокультурна категорія та екзистенціал є:
  - а) розуміння „внутрішнього” духовного стрижня „зовнішньої” людини як смислоутворюючої константи буття та потреби особистісного самовизначення в умовах проблемного буття і „буття-з-країв”;
  - б) основа відмежування істинного буття як єдності бажаного, суцього та належного від „виживання”, імітації, профанації і конформістської формалізації життя, визначеного в дисертації поняттям „знекоріненості” – „позбуттєвості” як однієї з граней соціокультурного відчуження людини;
  - в) духовно-практичний феномен, що засвідчує необхідність вияву тенденцій, детермінант, форм, рівнів та способів екзистенційного самозбереження, співвідношення законо-, смисло- і ціледоцільного у субстанційній самоорганізації людського буття.

- „Укорінення” як „буття-для-себе” і „культура себе” – то максимальна повнота буття людини, самоактуалізація і самореалізація всіх її сутнісних сил, можливостей, здібностей, смислів культури, цілей та цінностей, горизонт особистісного темпорального простору для вияву екзистенціалів духовності, творчості, свободи, суверенності і відповідальності.
- Самобутнє вітчизняне етнокзистенційне та подекуди персоналістично-кордоцентричне філософування корелює зі змістом концепції буттєвісного укорінення когерентністю наступних смисложиттєвих екзистенціалів-цінностей української людності: національно-етнічна і особиста духовна суверенність, свобода, „сродність”, „відповідальне серце”, як такі онтологічні засади екзистування, поза якими людина опиняється у тенетах духовно-практичної інволюції.
- Суверенне творення самобутнього „буття-для-себе”, „культури себе” українською людиною мисленники „розстріляного відродження” розглядають не на ґрунті національно-етнічного індивідоцентризму, а у взаємодії з загальнолюдськими цінностями і смислами культури, інтерсуб’єктивністю.

Система висновків, аргументів та положень, сформульованих в монографії, – це перша спроба теоретичного обґрунтування вітчизняною соціально-філософською думкою питання укоріненості – знекоріненості, стабільності – нестабільності, максимальної повноти життя людини і „виживання” як профанації, імітації і конформістської формалізації останнього, підміни об’єктивного, законо- і смислодоцільного в ньому.

Запропонована в дослідженні концепція укорінення людини може бути теоретичним підґрунтям практичної гуманізації людського буття, оскільки нею визнається екзистенційно-особистісне буття первинним, а все те, що впливає на нього – похідним, вторинним і врешті-решт таким, що обирається самою екзистенцією як смисли і детермінанти особистого життєвлаштування.

Наголос в дослідженні буття людини на самоусвідомленні і самовияві тенденцій та екзистенціалів буттєвісного укорінення безпосередньо орієнтує на національне духовне відродження, формування зрілої національної самосвідомості, на суверенне творення самобутнього „буття-для-себе”, „культури себе”.

Практичне використання результатів дослідження можливе при розробці таких навчальних дисциплін та спецкурсів: „Філософія”, „Філософська антропологія”, „Соціальна філософія”, „Соціологія”, „Теорія особистості”, „Історія світової філософії”, „Історія української філософської думки”, „Етика” та інших, а також в педагогічно-виховній та викладацькій діяльності у закладах освіти і виховання.

# РОЗДІЛ I

## ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРОБЛЕМИ БУТТЄВІСНОГО УКОРІНЕННЯ ЛЮДИНИ

### 1.1. Європейський контекст та особливості вітчизняного філософського дискурсу

Філософія своїм вченням про світ та людину у світі, про відношення світу до людини і людини до світу налаштована запропонувати людині буттєвісні світоглядні орієнтири та імперативи, приймаючи тим самим, безпосередньо чи опосередковано, участь у її вдосконаленні, формуючи правильне відношення до буття. А „правильне відношення до буття, до Всесвіту, - вважає С.Рубінштейн, - це таке, що формує людину великого плану, утворює виважене, героїчне начало в житті людини” [141, 7], тим самим орієнтуючи її на правильне ставлення до інших людей та самої себе на засадах загальнолюдських та етнонаціональних цінностей і смислів культури. Але „питання стоїть не лише про відношення людини до світу, але й світу в співвідношенні з людиною як об’єктивне відношення” [141, 7]. І якщо суто філософська онтологія намагається відтворити світ таким, яким він є, то соціокультурна та антропологічна парадигми не обмежуються картиною людини, якою вона є. Вони ще й обґрунтовують те, якою повинна бути людина, яким повинне бути її життя. Не задовольняючись загальною сутністю людини, її існуванням „при-бутті”, „тут-і-тепер”, філософсько-антропологічні вчення намагаються створити певний ідеал людини, еталони, моделі істинного, гідного людини буття.

Сьогодні філософія, наука, політика і навіть релігія не можуть знайти порозуміння відносно питання: що ж слід мати на увазі, коли йдеться про життєдайне коріння буття людини і суспільства, що є стрижнем „вживання” людини у „серцевину” буття. Есенційно-антропологічна парадигма гарантувала

людині переважно „вітальне” та „розумове” коріння, існування як „перехід до того стану людського суспільства, коли люди не потерпають від голоду” [26, 5].

Усвідомлення та осмислення життєво-історичного досвіду людини і суспільства ХХ століття потребують не грубої сили натуралізму та антропоцентризму, а перегляду всієї філософсько-культурної парадигми доби модерну і Просвітництва, позаяк „демократія встановлена, а суверенності народу бракує”, - зауважує Сімона Вейль [26, 97]. Тобто, замість істинної суверенності, свободи і відповідальності, запропонованих просвітницькою парадигмою, людина ХХ століття опинилася у просторі псевдоцінностей, псевдобуття, при-бутті, а не в бутті, почуваячись гостем, тимчасовиком-билинкою в ньому. „...Цей „незрівнянний” зіпсутий розум (людини – Ц.Т.) зіпсував усе на світі”, – писав Б.Паскаль у „Думках” [130, 264].

Буттєвісне укорінення як життєво-практичний сенс та проблема філософії імпліцитно завжди були притаманними людині й історичному філософському пошуку безумовної основи, коренів існування індивідів і суспільства, культур і цивілізацій. Однак, поглиблення дегуманізації дійсності ХХ-XXI століть та теоретична „смерть людини” (М.Фуко) в проблемному полі есенційно-антропоцентричної і постмодерністської філософських парадигм ще більше підсилюють актуальність створення концепції буттєвісного укорінення сучасної людини, обґрунтування її життєдайних констант і повноти життя як „культури себе”.

Останнє передбачає таку пріоритетність сучасного соціально-філософського дискурсу, яка охопила б багатовимірність людського буття з його безумовністю і умовністю, сталістю і відносністю, стабільністю та нестабільністю, екзистенційною суверенністю і зв’язками з „Іншим”, духовністю і бездуховністю, цілепокладанням і цілереалізацією, творчою активністю і пасивним спогляданням, самореалізацією і соціалізацією, як такими, що можуть виявити життєдайне коріння не лише філософськими категоріями, а й системою культурологічних понять та понятійних опозицій.

Одним із намагань обґрунтувати корені буття сучасної людини та розвороту соціально-філософського мислення у вектор реалістичності, реальних потреб людини та їх переосмислення в умовах краху просвітницького гуманізму і його філософських авторитетів у поглядах на буття людини була спроба створення французькою мислителькою ХХ століття Сімоною Вейль (1909 – 1943) концепції укорінення людини у суспільному бутті.

Семантика поняття „укорінення” в соціально-філософських розмислах С.Вейль, очевидно, бере свій початок в античній філософії. Так, Емпедокл вважав, що природу творять чотири первісні матерії, або „корені”: земля, повітря, вогонь і вода. Зміни у Всесвіті, включаючи і мікрокосм, відбуваються розпадом та синтезом цих „коренів”, чим викликається оновлення суцього та нове існування, життя. Причиною (детермінантою) таких устремлінь до взаємодії чотирьох „коренів” є іманентна наявність двох „духовних сил” – любові і ненависті.

Подібний бінаризм розуміння „коренів” буття Емпедоклом, підвів, на нашу думку, Сімону Вейль до напрацювання семантичного ряду таких бінарних опозицій соціально-політичного аспекту людського буття як: „укорінення” - „знекорінення”, „піднесеність” - „приземленість”, „тягар” - „благодать”, „незграбність” - „витонченість”, „вагота” - „легкість”, „тяжіння” - „лет”, „невблаганність” - „милосердя”, що розкривають духовно-ціннісний аспект розуміння життєвого коріння людини як суспільної істоти.

„Укорінення – це, можливо, найважливіша та найменш визнана потреба людської душі, одна з тих, які найважче піддаються означенню”, - зазначає С.Вейль. „Людина має коріння через реальну, активну та природну участь в існуванні спільноти, яка зберігає живими деякі скарби минулого й деякі передчуття майбутнього. Ця участь природна – тобто вона викликана автоматично місцем, народженням, професією, оточенням. Кожна людина потребує багато коренів. Вона потребує сприйняття всієї сукупності морального, інтелектуального, духовного життя через посередництво тих кіл, у які вона



природно входить. Взаємовплив різноманітних кіл не менш необхідний, ніж укорінення у природному середовищі” [26, 36].

Такий зміст поняття „укорінення” заслуговує на визнання його соціально-філософською категорією, оскільки з її допомогою з’ясовується сутнісне, законо-, смисло- і ціледоцільне в поглядах на соціальну „буттєвісність” – „позбуттєвісність” людини.

Однак, на нашу думку, сутність „буттєвісності” людини не вичерпується лише соціально-політичним співбуттям індивідів і спільнот, вичерпний аналіз якого здійснює С.Вейль. Вона (сутність) потребує з’ясування екзистенціальних та соціокультурних передумов, детермінант, рівнів, форм, засобів самоактуалізації і самовияву людини. Такий синтез і передбачає розгляд проблеми „коренів буттєвісності” людини в єдності онтологічного, соціокультурного та екзистенційно-ціннісного аспектів.

Теоретико-методологічний аналіз джерел, що засвідчують рівень і ступінь розробки підходів до досліджуваної проблеми, завжди пов’язаний з певним (авторським) вибором, який, на нашу думку, повинен переслідувати не стільки персональне представництво, скільки, по-перше, розуміння того, що мислителі тієї або іншої доби стверджували відносно проблеми буття людини у контексті „укорінення”, і по-друге, з’ясування того, що із цих тверджень є найбільш суттєвим для розробки цілісної концепції буттєвісного укорінення людини. Вихідним пунктом такого аналізу буде східна та грецька філософія.

Першу спробу „метафізичного врятування людини” від бурхливості, нестабільності життя сприймає буддизм засобом досягнення нірвани, як зречення (а не укорінення) від всього, що пов’язує людину з буттям, світом; відмови від „волі до життя” (А.Шопенгауер) і песимістичного звільнення від будь-яких подальших життєвих мотивів і дій людини.

Однак, позитивним моментом, що наближує роздуми буддизму до даного дослідження, є його увага до „самості”, пропозиція уявлень про світ і людину як процесуальність.

У китайській філософсько-антропологічній традиції гідне людини буття опосередковане почуттям обов'язку та необхідності відповідати певному соціально-етичному ідеалу (конфуціанство).

Філософсько-антропологічні роздуми набувають певної окресленості в античній натурфілософії, за якою якісною ознакою світу і буття людини є „логос” - „світовий розум”. Саме ним повинні керуватися і люди у своєму бутті. І все ж Геракліт не виключає і суверенний розум людини в процесі „вічного становлення”, в контексті якого людське буття слід розглядати не як сталість, безумовність, укоріненість, а як плинну ситуативну адаптивність [Див.: 7].

Останнє, таким чином, залишало незмінною обставину звертання людини за визначенням своєї долі до оракулів, богів, жерців і т. ін., оскільки пристосовницький до буття космосу спосіб буття людини не налаштовує її на постановку і вирішення питання власної турботи про себе, укоріненості в бутті, а лише на можливість адаптації до контекстуально-ситуативного, плинного.

Софісти та Сократ одними з перших сприймають спробу налаштувати людину на усвідомлення себе „значимою” у власному бутті і бутті Всесвіту, запропонувавши принципи: „пізнай себе” та „людина – міра усіх речей”, відступивши тим самим від ранньогрецького натуралізму та космологізму.

Останні дослідження творчості софістів свідчать, що знаменита теза Протагора має крім гносеологічного і нормативний зміст, оскільки міра передбачає оцінку, цінність і значення речей для людини [Див.: 149]. Тобто, налаштованість філософії на раціональне розуміння норм, цінностей та ідеалів людського буття є пошуком відповіді на питання: що саме відіграє роль міри у житті людини і чи можна вважати вірною думку, що життя людини визначається лише належним, а не суцим. Таким чином, софісти поставили цілу низку проблемних питань буття людини, оприлюднених пізнішими етапами розвитку філософії та поняттями: об'єктивне, суб'єктивне; відносне, абсолютне; індивід, суспільство; егоїзм, альтруїзм; розум, почуття. Тим самим обмежувалося розуміння буття людини як залежного від фатальної невідворотності містичних

сил і намічалась тенденція пошуку істинно-ціннісних підстав людського життя, які і стали предметом осмислення у концепції укорінення.

Неоціненним внеском у створення концепції буттєвісного укорінення людини є філософські та етичні роздуми Сократа, які торкаються проблеми самості, самоусвідомлення власного „Я”, самоцінності та визначення життєвих смислів як духовних ціннісних детермінант життєвої стратегії людини. Значну роль серед них Сократ відводить способу практичної взаємодії людини з „Іншою” людиною, „іншими” феноменами буття Всесвіту, тобто, „діалогу” з буттям.

Розум, чесноти та спілкування, на яких наголошує Сократ, є тими чинниками, які допомагають людині сягнути гідного буття, укорінитися в ньому на засадах справедливості, мужності, добродійності. Добродійність же означає жити так, як належить, тобто керувачись цінностями і смислами, які потрібно усвідомити як добро, красу і вище благо, що лежать в основі людського життя як сенсожиттєві істини, корені розвитку та вдосконалення особистості, корені людської гідності.

Філософсько-антропологічні погляди Сократа на життя людини як практичний пошук знання про життєві моральні чесноти наштовхнули Платона, як вважає В.Віндельбанд, на необхідність перенесення розуміння буття людини на більш глибокий діалектико-онтологічний та ціннісний ґрунт [Див.: 30, 80-81].

Так, ідеї у вченні Платона мають не лише логічне, а й етичне значення. Вони до глибини зворушують душу людини, яка націлена на їх пізнання заради того, щоб втілити їх у життя. Тобто, фактично йдеться про об'єктивацію й опредметнення смислів, що засвідчують, з одного боку, органічний зв'язок істини з життям, з іншого – зміст всього соціокультурного життя людини і людства.

Весь життєвий процес людини, за Платоном, підкреслює В.Віндельбанд, визначається головною ідеєю-цінністю, у залежності від якої перебувають усі інші та смисл відношення між засобами і метою людського буття [Див.: 30, 98-104]. Це ідея добра, що репрезентована в красі та мірі, і є ниткою Аріадни, за допомогою якої людська душа прямує від хаосу буття до його сутності.

Не випадково, а саме завдяки вміщеній в неоплатонізмі платонівсько-сократівській ідеї любові та добра, вітчизняна філософсько-антропологічна думка засадничає на ньому. Платонові діалоги – „Філеб”, „Держава”, „Тімей” – присвячуються розгляду онтологічного змісту ідеї добра, яку філософ називає сонцем невидимого світу, джерелом всякого буття і „всього здійснюваного, що існує заради всього буття” [Див.: 136]. Ідея добра є причиною буття, пізнання, їх сутністю і змістом, життєвою і світовою метою, причиною всього того, що здійснюється як саме собою зрозуміле.

Світ і світ людей, наголошує Платон, лежать у суперечливості між розумним і необхідним, між добром і злом. Цю метафізичну двоїстість завжди потрібно мати на увазі у поясненні буття, світу, природи, життя людини. Але Платон застерігає, що простої відповіді на питання: що саме робить людину щасливою – немає. Відповідь на це питання обов’язково приведе до розуміння відношення людини до світу, буття, інших реальностей, що і створить певну систему благ, цінностей культури.

Так, підкреслює В.Горський, професори Києво-Могилянської академії говорять про „фізичну” і „моральну мету” людини. Ясне бачення Бога – то найвище блаженство, досконалість людини, сенс її життя і втілення найвищої і останньої (у фізичному значенні) мети [Див.: 41, 80-81]. Відповідно до обраної життєвої мети, в згоді між розумом, волею та серцем, формується, на думку могилянців, „внутрішня людина”. „Моральна” мета пов’язана із земним життям людини і реалізується через досягнення блага в реальному житті „зовнішньої людини”. Внутрішнє благо – це духовні добродієвості, здоров’я і сила людини. Зовнішнє, або уявне благо, є все те, що властиве не людському індивіду, екзистенції, а її оточенню (гроші, багатство, почесні та ін.).

Однак, за Платоном, можливість досягнення гармонійного способу земного життя людини – це пізнання добра-блага, яке оприлюднюється мірою, красою, істиною. „Така філософська етика Платона – один із самих чистих та найбільш цінних продуктів грецького духу”, – зауважує В.Віндельбанд [30, 104]. Крім того,

за Платоном, людське буття – це сфера, де пануючий принцип „іншого” у співвідношенні з „одним” (цілісним) самототожнім буттям, окреслює діалогічність та відповідальність першого по відношенню до другого як до себе. Проте, Платон не позбувся остаточно містифіковано-фаталістичних уявлень про людське життя, що визначається „законом долі”.

Арістотель, створюючи власну філософську систему, велику увагу приділяє етиці та політиці, головним завданням яких він вважав реальну можливість „виховання добродетності та формування звички жити добродетельно для досягнення індивідуального та суспільного щастя” [177, 31]. Таким чином, Арістотель заглиблюється в таїну соціально-політичних та моральних детермінант і цінностей, ґрунт яких живить людське буття. А розуміння Арістотелем „вмотивованих причин” людського самовияву та взаємодії і зв'язків з буттям природи і суспільства розкриває його уявлення про детермінанти та самодетермінанти буттєвісного ствердження людини, про єдність онтологічного та екзистенціального підходів до проблеми.

Мислитель не розділяє як крайнощі натурфілософів, так і абсолютизацію „духовно-мудрісного” в бутті людини, оскільки і те й інше є виразом, на наш погляд, не істинного, а викривленого, зімітованого життя. Істинність (кореневість) останнього полягає в свободі та відповідальності людини як громадянина та індивіда. Метою етичного пр�ксису, за Арістотелем, повинне бути забезпечення людини мудрісними та розумними судженнями, вчинками як підґрунтям актів дії, заснованих на етичній компетенції – різновиді духовно-інтелектуального досвіду, „персонального знання”, власної спроможності людини оцінювати життєві ситуації, колізії, проблеми та можливості здійснювати альтернативний життєвий вибір. Але для збереження гідності, людина повинна особисто реалізуватися у власному житті [Див.: 6].

Морально-антропологічною проблематикою переймаються стоїки, скептики, епікурейці та представники давньоримської філософії: Сенека, Марк Аврелій, Епіктет, Цицерон, для яких філософія людини – то, перш за все, етика як

головна людинознавча наука. Так моралісти-епікурійці більш послідовно, на відміну від Платона і Арістотеля, розглядають самоцінність індивідуального життя як такої цінності, що має за мету саму себе.

Життєдайним корінням та оптимізацією індивідуального буття людини Епікур визнає систему так званих „лікарських зел”, що відвертають людське життя від страху перед богами, смертю, та факт індивідуальної свободи, суб’єктивного воління людини і певного мінімуму соціальної автономії особи.

Стоїки-гуманісти людське життя також ставили в залежність від „закону долі”, а не від виконаного морального обов’язку та душевного спокою [Див.: 7]. Отже, тут ми маємо справу з розмежуванням „внутрішньої” і „зовнішньої” людини, об’єктивного і суб’єктивного, самоцінного і ціннісного, що не є адекватним процесу буттєвісного укорінення людини.

У неоплатонізмі людський індивід „вписаний” своєю душею у безмежний, вічний космологічний порядок, „божественну містерію” буття. Самовияв і самореалізація індивіда, укорінення в бутті можливі лише як містичне переживання єднання душі з „єдиним” – Богом.

Моральні аспекти буття людини є найважливішими і в середньовічній філософії, центральними категоріями якої є добро і зло. За визначенням сучасних українських філософів, саме „через релігійне світобачення мораль набуває онтологічного значення” у розумінні буття людини [177, 32]. Хоч основним принципом середньовічної філософії є теоцентризм, все ж людина стоїть поряд з Богом як абсолютною особистістю і розглядається, перш за все, як моральна та історична особистість. Вона не є іграшкою в руках провидіння саме завдяки своїй духовній і моральній сутності.

Таким чином, домінуючим підходом до усвідомлення істинного буття людини у середньовіччі є визнання її духовної сутності на основі морально-релігійних цінностей. Найбільш дотичними до досліджуваної теми є роздуми Августина Аврелія про абсолютну, моральну та історичну особистість, можливості її самореалізації і самозбереження засобом всебічного духовного

самовдосконалення, досягнення свободи і відповідальності за власне життя, правда, під „божественним наглядом” [Див.: 146].

Поворот розуміння людини від проблемного поля креаціонізму, одкровення, віри, гріха, каяття і т.ін. до зв'язків з об'єктивним світом спричиняє пізня схоластика, номіналістична традиція зі сформульованим нею принципом індивідуації та сприйняттям людини як „самості”, здатної до самореалізації і самоствердження у власному життєвому світі та бутті.

Гуманісти епохи Відродження сформулювали принцип антропоцентризму, залишаючи при цьому етику центральною наукою про людське буття. Етична проблематика значно поглиблюється та поширюється, включаючи у сферу своїх роздумів не лише загальнофілософський аспект моралі, але й соціальний, тобто, „громадянську етику”, інтерес до якої зростає внаслідок виникнення нових форм ствердження людини в суспільному бутті.

Психологічною та онтологічною передумовами антропоцентризму є сприйняття кожною людиною себе як суб'єкта та зосередження світовідношення на власному „Я”, на проблемах самозбереження. Так, Т.Кампанела впевнений у тому, що всім природним речам та явищам (у тому числі й людині) притаманне прагнення до самозбереження, яке є центральним законом буття та необхідною умовою культури гуманізму. Цей закон акцентує індивідуально-особистісне начало в людині та уможлиблює творення „буття-для-себе”.

„Людина ренесансу” вже не існувала лише заради Бога. Вона наважилася бути сама собою, суверенною і самодостатньою. Людський індивід – не лише гріховна істота, а й щось нескінченно величне, вартісне. Це відкрита світу й буттю особистість, наділена спроможністю до творчої самореалізації, творення культурних цінностей, до самовдосконалення і саморозвитку. Суб'єктивна (особистісна) самоцінність і творча активність людини у ставленні до світу і власного життя стають предметом оцінки й осмислення майже всіх ренесансових мислителів. Показовими у цьому контексті є роздуми М.Фічіно, Піко делла Мірандоли і, особливо, М.Кузанського, який підкреслює: „Людина наділена

силою розгортати із себе все у колі свого оточення, все творити із потенції свого центру”. Людині „властиве ще й ставити за кінцеву мету розгортання самої себе” у творчій діяльності [83, 260-261].

Таким чином, ренесансна філософська думка ставить наголос на творчій діяльності людини як онтологічному феномені, детермінанті та екзистенціалі життєвлаштування, творенні особистістю власного життєвого світу, у єдності зі світом.

Однак, принцип креативної богорівності людини, сформульований ренесансовими мисленниками, мав і зворотний (негативний) зміст, як виявилось в пізніші часи. Налаштованість „ренесансової людини” на безмежність можливостей у ставленні до буття і власного життя, на природну унікальність і універсальність врешті-решт увінчуються її крайнім індивідуалізмом та егоїзмом, непогамовним самопоклонінням та зневажливим ставленням до буття. Останнє не може бути сумісним ні з істинним гуманізмом – іншим принципом ренесансових поглядів на людину, ні з уявленням дисертанта про істинне життєдайне коріння людського буття.

Проблема свободи і суверенності визнавалися найважливішими феноменами людського буття і в добу реформації віри і церкви. Особистісно-суверенне ставлення людини до Бога мало більш важливіше значення, ніж ставлення до церкви як соціального інституту. Думка М.Лютера – „людина сама собі священник” – фактично засвідчувала і повагу до простої людини, і свободу віри, свободу особистості як самодетермінанту укорінення.

Новоєвропейська філософія сформулювала ідеї, які є принциповими та визначальними для розуміння укорінення людини. Це, перш за все, ідеї автономності, суверенності та індивідуальної свободи людини як онтологічних засад її буття, уявлення про розум як екзистенціал самореалізації, життєвлаштування особистості.

Креативний вплив людини Нового часу на культуру, суспільство, життєвий світ самої людини уможлилювали реалізацію її спроможності до стабільного



життя, оскільки відомо, що розвиток культури як зворотня детермінанта обумовлює розвиток індивідуальності, її свідомості, духовності, творчості, висуваючи нові вимоги до особистості.

Так Б.Спіноза в „Етиці” викладає принципи „мистецтва життя”, яких він пропонує людині дотримуватись, щоб досягти щастя. По-перше, це принцип злагоди з природою як Богом. По-друге, принцип співвіднесеності буття людини з вічністю, буттям як цілісністю. По-третє, принцип свободи як результат діяльності розуму у пізнанні необхідності, всього суцього [Див.: 158]. Останнє можна тлумачити як таке, що враховує єдність внутрішніх і зовнішніх причин і умов, які визначають реалізацію спроможності людини бути „у-бутті”, а не „при-бутті”, хоч сам Спіноза у дотриманні такої єдності не є послідовним, надаючи переваги „вродженим” (природним) здібностям і можливостям людини як умовам її вільного життя. „Згідно Спінозі, ми не в змозі зрозуміти нічого, навіть самих себе, якщо ми не розглядаємо все у контексті всезагального взаємозв’язку та з правильної точки зору. Розуміння того, що означає бути людиною, є розуміння того, як людина влаштована в природі. Зрозуміти самого себе – це завжди більше, ніж зрозуміти лише себе. Ми повинні при цьому вірно розуміти ситуацію, в якій ми живемо. Етика разом з вивільняючим саморозумінням, яке окреслює нашу ідентичність, вказує шлях до розуміння тотальності...” [149, 343].

Т.Гоббс і Д.Локк життєдайне коріння буття людини вбачають у самій людині, однак, перш за все, як суб’єкті соціальної дії, соціального буття. Людські індивіди, вважає Т.Гоббс, наділені такою важливою властивістю суб’єктивності, як турбота про самозбереження – природний закон (право) [Див.: 37]. Останнє і слід вважати основою розуміння характеру проявів людського: свободи, суверенності, рівності, справедливості, добра і зла, страху та оптимізму у всіх сферах життя особистості і суспільства.

В основі філософсько-антропологічних міркувань Д.Локка – окрема людська істота з її невід’ємними від природи, суспільства чи Бога правами на життя, свободу, здоров’я, володіння речами, власністю. Природну рівність людей,

нічим не обмежену свободу, окрім законів природи або того, що вище неї, природність людських дій привласнення, безумовність захисту людиною своєї самості від будь-яких посягань на природне право рівності фактично можна визначати природними формами укорінення у бутті [Див.: 100]. Індивід з його реальними життєвими потребами ввімкнений у систему культури та цивілізації і тому не може покладатися лише на сили своєї „самості”. Власну життєдайну силу індивід дістає і в процесі соціалізації, і в процесі комунікації. Однак, Локк не заперечує, що людський індивід повинен сам дійти до істини життя, відшукати відповіді на всі проблемні запитання на основі неоціненної вартості – розуму, як субстанції людськості.

Така думка раціоналістів у XVII столітті стає панівною і зводиться до такого завдання філософії, як створення підстав для панування істинних цінностей і норм моралі, які б узгоджувались з розумом. Всі негаразди, нестабільність життя ув'язуються ними з процвітаням марновірства і невігластва. Тільки розум може стабілізувати буття людини і забезпечити дотримання природних прав людини, де і знаходиться життєдайна константа екзистенціального існування.

Свободу духу та етичні правила поведінки і емпірики, і раціоналісти змушені визнавати інтуїтивно-демонстративними знаннями, вродженими природними ідеями і ознаками (правами) людини, які можуть бути, а можуть і не бути такими, оскільки змінюються від людини до людини, будучи залежними почергово то від розуму, то від чуттєвості. Тому їх збереження – це найважливіше етичне завдання виховання, суспільства, держави, оскільки лише за таких обставин людський індивід може почуватися сувереном власного життя, творчо впливати на культуру і суспільний прогрес.

Однак, з іншого боку, функціоналізм епохи модерну, з його прагненням до абсолютизації, універсалізації та уніфікації скоріше суперечив ідеям автономності та самодостатності людського „Я”, ніж однозначно його визнавав.

Антропологічною тенденцією XVIII століття стають уявлення про людину, що міняє свободу, як природну данність, на суспільні права та обов'язки, на новий спосіб діяльності в новій історичній ситуації – появі індустріального суспільства та впевненість у прагматичній орієнтації людини у світі. Саме тому просвітники корегують теорію „розумного егоїзму” філософії Нового часу за допомогою поняття „здоровий глузд”, який, на їх думку, дозволяє досягти компромісу між особистими інтересами та інтересами інших, без чого неможливо налагодити нормальне життя в усіх його рівнях та сферах. Так „батько” модерної антропології Ж.-Ж.Руссо вважає: для того, щоб людина побачила свій власний образ, відображений в інших людях, їй спочатку необхідно відсторонитися від свого власного уявлення про себе, визнати і себе „Іншим”, завдяки чому людське „Я”, суверенність не перетворюються на егоїстичну зарозумілість людини, власне самообожнення. Реальні суверенність, свобода і відповідальність стають основними цінностями життя і можливі, за Руссо, лише у просторі суспільної домовленості, ліберально-демократичних, плебісцитарних способів організації і управління людським буттям [Див.: 142; 143].

Здоровий глузд як засіб стабілізації життя є здатністю суджень, вмінь людини самостійно розмірковувати про актуальні ситуативні події свого життя, самостійно приймати рішення та нести відповідальність за них.

Спробу відійти від надмірної натуралізації і гносеологізації буття людини сприймають у XVIII столітті Д.Віко та І.Г.Гердер, намагаючись осмислити його як буття в історії, буття суспільства, націй, народів, культур [Див.: 36].

Їх думка зводиться до того, що люди більш-менш впевнено і ефективно можуть опанувати те, що створюють власними силами. А це, перш за все, власний життєвий світ, внутрішній духовний світ, культура, взагалі все те, що є продуктом людського духу, творчих дій людини, спрямованих на стабілізацію (укорінення) її в бутті, реалізацію людських потреб (мотивів), намірів, цілей, на розуміння буття людини із „гущини”, „середини” народного духу, духу нації.

Ідеї Віко та Гердера про стабільність життєвого світу людини у залежності від ментальності та ідеї про унікальність і неповторність національних культур, принцип індивідуалізації і суверенності національного духу слугують відповідним теоретичним підґрунтям даного дослідження екзистенціальної самотності української філософської культури та самотнього творення „культури себе”.

Зважаючи на викладене вище, є всі підстави означити внесок філософії Нового часу і Просвітництва у можливість створення концепції укорінення людини. Просвітницько-модерна філософська думка – то незвична онтологія і антропологія, що вважають людину, перш за все, природною істотою, однак наділеною розумом і здоровим глуздом, на засадах яких і можливі суб’єктивність, суверенність, особистість, самість. „Проводячи здоровий глузд через всі сфери життя людини, культивуючи цю спроможність, просвітники сприяли формуванню людини як автономного суб’єкта”, „дали світовій цивілізації те, що не дала ніяка інша епоха – ідею суверенної особистості” [65, 279], не дивлячись на інколи поверховий емпіризм, еkleктичність здорового глузду, подекуди – антиісторизм, певну нездатність як раціоналістів так і емпіриків-сенсуалістів з’ясувати і виразити буттєвісні константи екзистенції. Проте, саме роздуми просвітників про людську рівність, суверенність, свободу, справедливість, про злагоду людини з природою і Богом на засадах розуму і чуттів посприяли філософській рефлексії німецьких класиків поставити у центр уваги свого філософування не лише пізнавально-теоретичну активність духу, а і його суверенність у „практичних справах”: етиці, моралі, політиці.

Відомо, що розвиток філософії можливий двома шляхами: прагненням філософа відшукати власні відповіді на філософські питання та шляхом критичної „експертизи” існуючих інваріантів рішення філософських проблем. Німецька класична філософія є плідним поєднанням першого і другого варіантів розвитку філософії у XIX столітті.

Характерною особливістю німецької класичної філософії в поглядах на людське життя є те, що воно ніколи не було нею позбавленим всеохватності

буття, будучи ввімкненим у цілісність соціокультурного та природного буття. Саме в німецькій класичній філософії найдуть свій тісний зв'язок онтологія, гносеологія, антропологія з філософією історії, культурою, правом, політикою, мистецтвом, релігією – „абсолютним духом” людського „розумного” самоздійснення індивідуального „Я”.

Так, І.Кант вперше вибудував концепцію людського суб'єкта у цілісності з виявленням його універсально-трансцендентальних здібностей. До психологічного та логічного аспектів „Я” Кант додає ціннісно-особистісний вимір. Проблема „Я” переростає рамки гносеологічного співвідношення свідомості та самосвідомості, набуває ціннісного, соціально-морального забарвлення. Такий підхід до вирішуваного питання „Я” означає, що навіть в інтимній самосвідомості індивід не може не виходити за межі своєї одиниці. Вільно або примусово він повинен співвідносити свою поведінку з думкою інших та з абсолютним моральним законом. Кант наполягає, що людина стверджується в бутті як суб'єкт вільної дії. Основою волі є конструктивний, морально-автономний практичний розум. Людину змушує діяти моральний імператив – категоричний, не дивлячись ні на що, ні на які умови. Основа основ людського життя – це свобода. Відповідно, осмислення І.Кантом ідей та ідеальних збуджувальних мотивів у контексті „укорінення” може бути визнаним як вирішення проблеми самодетермінант людської життєдіяльності, „практичних постулатів” для „практичних цілей” [Див.: 72].

„Практичний розум” забезпечує людині свободу волі, свободу вчинків, свободу і право морального вибору, а значить і відповідальність, оскільки діє не у просторі необхідності і детермінованості, а у просторі „вільної причинності”. Отже, І.Кант шукає шлях можливості поєднання у життєдіяльності людини безумовного і умовного, об'єктивного і суб'єктивного, чуттєвого і раціонального, розведених до суперечливих крайностей емпіризмом та раціоналізмом, що і зашкоджають, за нашими уявленнями, цілісному буттєвісному укоріненню людини.

Інший представник німецької класичної філософії, Фіхте, підкреслює, що людську автономність, суверенність, як прояв самореалізації та самоствердження у бутті, забезпечують культура розуму та мораль серця, що спрямовані на урівноваження „Я” і „не-Я” та дають людині можливість залишатися самою собою.

На противагу англійському емпіризму, німецький класичний ідеалізм відновлює у правах поняття активно-діяльнісного, сутнісного „Я – у собі”. В І.Фіхте „Я” виступає як універсальний суб’єкт діяльності, який не тільки пізнає, але й створює із себе весь навколишній світ, що визначається як „не-Я”. Такий підхід підкреслює значення суб’єктивного начала діяльності, висвічуючи такі аспекти проблеми, як активність, творча роль „Я”, сутнісна універсальність індивіда.

Людське „Я”, за Фіхте, є „особистість серед багатьох особистостей”, „особливе і визначене”, „усвідомлююча” себе індивідуальність як така, що дотримується належного. Тобто буття людини визначається її призначенням. Людина повинна бути тим, чим вона є, оскільки вона хоче цим бути і повинна хотіти цим бути. Однак, Фіхте підкреслює, що така мета людини недосяжна, але прагнення до досягнення цієї мети засвідчує спроможність людини поступово наближатися до свого істинного призначення як „розумної”, „кінечної”, „вільної” істоти, що є „відповідним розумності дій і свідомості”, спроможності самоактуалізації і самореалізації як способів і самодетермінант укорінення у взаємодії з подібними собі „розумними істотами”, поза власними межами, тобто як інтерсуб’єктивна активність суб’єкта, „Я”. Рівень, до якого може піднятися людина у своєму бутті, за Фіхте, – то рівень її культури як системи знань, умінь, розумностей, з чітким постулюванням ідеалу соціального буття людини [Див.: 175].

Отже, конститутивність „Я”, за Фіхте, передбачає його спроможність до покладання своєї ідентичної самості, суверенності, до її вияву, забезпечуючи

народження, становлення, саморозвиток, розвиток та „належність” особистості, суспільства, культури.

Для Г.Гегеля життя „Я” – то діяльність розуму, в якій індивідуальне зливається із загальним так, що з’являється „Я”, яке одночасно є „Ми”, а „Ми” є „Я” [Див.: 35]. Головною метою вчення Г.Гегеля про буття людини є дослідження духовного розвитку індивіда у зв’язку з інтелектуальним розвитком всього людства. Будь-який предмет, що досліджується, перш за все визнається існуючим, оприлюдненим, причому існує він непередбачуваним чином. Це стосується і онтологічної буттєвості людини. Буття людини – це буття її свідомості, тому, за Гегелем, пізнати буття людини означає зрозуміти і описати, як виявляє себе свідомість у своїх об’єктиваціях, побутуваннях. З точки зору Гегеля, найбільш адекватним втіленням духу є моральність, що виступає у формах сім’ї, громадянського суспільства та держави, яка, будучи найвищою формою перебування об’єктивного духу, вирішує всі протиріччя та сприяє ствердженню людини у бутті.

Лише тоді, коли людина усвідомлює і максимально реалізує себе у всебічних інтерсуб’єктивних відношеннях, взаємодіях і зв’язках, вона набуває конкретних визначень у своїй сутності, позбавляється абстрактності.

Гегель дистанціюється як від індивідуалізму, так і від колективізму, оскільки індивідуалізм виходить із переоцінки суб’єктивної самодостатності, а колективізм повністю віддає людину на поталу спільнотам, нації, державі. Але ж людина, спільноти, держава внутрішньо пов’язані. Людина вперше стає тим, чим вона є – засобом актуалізації і самореалізації у соціально-ціннісному просторі, де панівною цінністю визнається свобода, яка органічно притаманна людській сутності.

Кожний індивід у певні моменти переживає потрясіння основ свого життя, потрапляє у фазу „позбуттєвості” (знекоріненості), втрати констант. В його свідомості існує внутрішня напруженість між тим, що ми думаємо про себе, та тим, чим ми „дійсно є”. Така напруженість і буде тією мотиваційною силою і

життєвою енергією людських індивідів, що одночасно і заперечує старий стан їх свідомості, і лежить в основі нової, більш адекватної спроможності розуміння буттєвісних–позбуттєвісних ситуацій.

Гегелівський „світовий дух” – то фактично людські думки, людське життя, людська історія і людська культура. „Світовий дух” розвивається до щораз більшого усвідомлення самого себе через людську культуру та життєдіяльність. У свою чергу, людська життєдіяльність як реальність змінюється, розвивається у напрямку до свободи, оскільки самопізнає себе, свої наміри і цілі завдяки розуму. А розумне, за Гегелем, є „життєздатним”, тобто таким, що має коріння.

Розум, „світовий дух” найбільше виявляється в стосунках між людьми. Результатом діяльності розуму є історичні умови, культура, які і виступають об’єктивними детермінантами людської буттєвісності, життєдайними силами екзистування.

У системі соціальних умов особливу увагу Гегель приділяє державі, історії, закону, праву, які стоять вище індивіда, особи, громадянина. Тому на рівні істини (кореневості) буття віднаходить себе не індивідуальність, а загальне, не особистість, не суб’єктивний розум, а „світовий дух”, суспільство, держава – „об’єктивний розум”.

Гегелівська схема залишається ідеалістичною та абстрактною, адже Г.Гегель не надає самостійного значення конкретній індивідуальності. Однак, ідея людської суб’єктивності у філософії німецьких класиків – Канта, Фіхте, Гегеля – дозволяє зробити висновок про те, що головними детермінантами людського екзистування є сукупність соціокультурних та моральних імперативів як онтологічних засад укорінення, а сутнісними характеристиками людини є розум, свобода, діяльність.

Соціально-антропологічні пошуки німецької класичної філософії завершуються людинознавчими роздумами Л.Фейєрбаха. Як підкреслюють сучасні українські філософи, „Фейєрбах намагався створити нову релігію,



принцип якої „людина людині – бог”, а їх головний зв’язок – любов” як єдиносущий спосіб істинно людського секуляризованого буття [177, 37].

Однак, для даного дослідження важливішою є незгода Фейєрбаха з Гегелем відносно того, що буття може бути актуалізованим лише в мисленні. Він пропонує іншу формулу актуалізації людського буття, дійсність якого може бути оприлюднена діалогом двох суб’єктів „Я” і „Ти”: „...окрема людина як дещо усамітнене, не містить людської сутності у собі ні як істота моральна, ні як мисляча. Людська сутність наочна лише у спілкуванні, у єдності людини з людиною” [171, 203]. Але у якості „Ти”, „Інший” Фейєрбахом не представлене „Я” як „не-Я”, „Я” як „Інший”, і тим самим особистість виявилась позбавленою ним внутрішньої свободи і, звичайно, перспектив творчої самореалізації. Осмислення відносин „Я” і „не-Я” випало на долю Фіхте, про що йшлося вище. Заперечення Фейєрбахом гегелівської ідеї актуалізації буття лише в мисленні мало і інші наслідки, а саме: визнання ним непотрійних, чуттєво-емоційних форм розуміння буття та взаємодії „уморозуміння” та „досвіду” як засобів ствердження людини у світі.

Спробу синтезу теоретичних уявлень про людське буття сприймає марксизм. З точки зору марксизму, як і за Гегелем, суспільство визначає сутність людського буття як універсальну сукупність можливостей, потреб та цілей людини. Автономність, суверенність і свобода особистості, за Марксом, перебувають в прямій залежності від суспільних відносин, у першу чергу, виробничих.

Погляди К.Маркса на проблему людського буття є предметом багатьох, часто протилежних інтерпретацій. Так російський філософ С.Булгаков вважає марксизм „похоронною піснею” особистості та особистісної життєтворчості [Див.: 22, 61-62]. Напроти, Ж.-П.Сартр вважає, що Маркс „ставить у центр своїх досліджень конкретну людину – ту людину, що визначається одночасно своїми потребами, матеріальними умовами свого існування та характером своєї праці...” [144, 16].

У дійсності марксистська філософія намагається зрозуміти та осмислити людину, виділивши та оцінивши індивідуальне у загальному і об'єктивне в суб'єктивному як „ансамблі соціальних відносин”, виділивши: відносно самостійне буття „універсальної” істоти; буття людини як конкретного носія, перш за все, трудової, практично-перетворюючої діяльності; буття людини як безпосереднього учасника історичного процесу та соціальних відносин. Отже, самоціллю людина стає лише як суб'єкт предметно-практичного перетворення природи та суспільних відносин, а не як самодостатня, духовна, мисляча і моральна істота, особа. Однак, діяльно перетворюючи природу і суспільство, людина перетворює і саму себе корегуванням особистісних властивостей. Людська спроможність до вільної творчої активності, за Марксом, має субстанційне онтологічне конститутивне значення і спрямована на подолання будь-якої наявної відчуженості від буття (знекоріненості), а значить і на знаходження його життєдайних основ, коріння.

Із трьох етапів марксової концепції подолання відчуження в даному дослідженні приділена увага всім трьом, оскільки вони торкаються осмислення Марксом проблеми „особистої залежності” в умовах передісторії, „особистої незалежності” в умовах універсальності соціальних відношень, а також проблеми перетворення „абстрактного індивіда” в індивіда „універсальних потенцій”, гармонійну людину зі всіма багатствами культури, вміннями, знаннями, талантами, як „вільної індивідуальності” [109, 100].

Слід відмітити також те, що марксизм мав наміри вийти за гносеологічні межі розуміння буття, а вістря філософських міркувань спрямувати на „негативність” безпосереднього буття людських індивідів, на пізнання всієї напруги буття людини і суспільства як знаряддя змін, оновлення буття філософським праксисом.

Саме звідси можна вивести найбільш цінні і плідні досягнення філософії марксизму: аналіз відчуження і свободи людини буржуазного суспільства; філософське переживання відкритості морально-ціннісних аспектів буття людини

і суспільства як соціального „зла” і „добра”. Попередня філософія – то, за Марксом, „хибна свідомість”, що веде до хибного, імітативного життя людини, а в контексті нашого дослідження – до позбуттєвості замість укоріненості. Таке відкриття „хибної свідомості” Марксом за іронією долі торкнулося самої філософії марксизму, оскільки як філософський праксис вона стала ідеологією, яка керується ідеями фетишизму, „перевернутими” цілями і цінностями.

Таким чином, філософсько-антропологічні пошуки Маркса торкаються фундаментальних проблем сутності та існування, відчуження і подолання відчуження, свободи і рабства, сенсу буття людини як суб’єкта історії. Він відкриває діалектику людського індивідуального буття і соціуму. Останній твориться індивідами, а індивідуальне буття детермінується соціальними обставинами людського існування. Ці обставини одночасно є і змінними, і сталими, виражають і стабільність, і відчуженість, кореневість і знекоріненість людського буття. Тому соціальна детермінація буття екзистенції завжди наявна, однак не завжди стовідсоткова як природно-фізична детермінація.

Останнє засвідчує, що Маркс залишає екзистенціальний ліфт людині, залишає простір випадковості, тобто свободі індивідуального вибору смислів і цінностей власного буття. Але висновок Маркса про те, що у разі надто сумнівного ствердження істинності буття окремого індивіда як моральної істоти, можна це зробити, визначивши характер та ціннісне спрямування епохи, суспільства, свідчить: наділення людського буття автономною суверенністю в марксизмі відбувається все ж на основі такої абсолютної онтологічної реальності-смыслу, як соціум.

Весь скептицизм і навіть песимізм відносно укорінення людини в бутті на підставі соціальних детермінант, розуму надзвичайно влучно був виражений прихильниками думки, що не розум, а серце, любов, „внутрішня” (духовна) людина є „вища, абсолютна сила та істина” буття (Л.Фейєрбах).

У постренесансній західно-європейській філософії до таких філософів, у першу чергу, належать Б.Паскаль та Л.Фейербах, у вітчизняній філософії – Г.Сковорода.

Український філософський кордоцентризм, будучи глибоко закоріненим в неоплатонічну, християнсько-богословську традицію, ранньохристиянський ісихастський принцип примата „внутрішньої” людини над „зовнішньою”, формується як результат осмислення сенсожиттєвої проблематики людини. Мудрість давньогрецького вислову „пізнай самого себе” зрозуміла вітчизняним філософам, для яких самопізнання, пізнання свого „Я”, своєї самості є осягненням глибин серця, оскільки саме в серці живе справжня цінність, душевна краса людини.

„Глибинами серця” як моральним осередком живе „внутрішня” людина Августина, Г.Сковороди, П.Юркевича, М.Гоголя, Т.Шевченка, українських філософів „розстріляного відродження” 20-30 років ХХ століття. Серцем здійснюється вибір життєвого шляху людини та переживається відповідальність за нього.

„Серце” стає однією з головних тем у роздумах французького мислителя Нового часу Блеза Паскаля. У бутті людини і пізнанні світу „логіці голови” (розуму), на думку філософа, передує „логіка” або „інтуїція серця”. „У серця свій розсудок, який розуму недоступний” [129, 189]. Саме серце може допомогти людині пізнати природу, збагнути своє місце у світі, знайти шлях до душевного спокою та рівноваги. Серце є вольовим центром людини та осередком віри, спираючись на які, людина стверджується у земному бутті та прямує до свого переображення як духовного самовдосконалення. Лише засадами серця, а не розуму, вважає Б.Паскаль, людина спроможна сягнути істини життя, здобути альтернативу песимізму, трагізму, хиткості та нестабільності свого існування. З розумом може бути пов’язане і неістинне, імітоване, формально-приспосовницьке життя людини. Тому філософія повинна допомогти людині відшукати духовні

альтернативи розуму, на підставі яких вона зможе усвідомити необхідність докладання власних зусиль до збереження та відтворення безпосередності буття.

Крім екзистенціальної віри та гносеології, серце, за Паскалем, є аксіологічною категорією та центральним поняттям етики, мірилом людської моральності. Добро і зло досягаються серцем, бо розум не може бути суддею в питаннях зрілості (укоріненості) та нікчемності (знецоріненості) людського буття. Більше того, людська нікчемність породжена надмірною раціоналізацією життя. Людина не спроможна взяти на себе всю відповідальність за створене і напрацьоване розумом, вона усамітнюється, втрачає онтологічний зв'язок з буттям, обмежується лише тимчасовою присутністю в ньому.

Таким чином, Б.Паскаль, протиставляючи філософію серця раціоцентризму Нового часу, започатковує „бароковий кордоцентризм” (І.Бичко), тісно пов'язаний з теоретично налаштованими формоутвореннями культури, що особливо притаманне мисленникам української культури XVI-XVII століть.

Традиції українського екзистенційно-кордоцентричного філософування розпочинаються ще за Києворуської доби та формуються у творчій взаємодії візантійського християнства та слов'янської міфоепіки. Духовна культура Київської Русі, зміст моральних настанов у відповідності з біблійним „палаючим” (небайдужим) серцем, означали розвиток ідей кордоцентризму.

Екзистенційно-кордоцентричне спрямування києворуського світовідношення людини знаходимо в Нестора, Іларіона, Никифора, які вважали серце точкою поєднання розуму, волі та почуттів людини, органом, що допомагає людині позбавитися гріха. „Серцем” Іларіон пов'язує віру і мораль, за допомогою яких людина, з одного боку, залучається до неземного буття, з іншого – вживається (укорінюється) в земне буття, стверджуючись у „духовній суверенності народу” (І.Г.Гердер).

Кордоцентризм української філософії був завжди нерозривно пов'язаним з осмисленням відповідального ставлення людини до буття. Її самоствердження у світі, засвідчує Володимир Мономах („Повчання”), потребує орієнтації на

особисту відповідальність перед Богом, сім'єю, народом, Батьківщиною, самим собою, яка зароджується та зосереджується в глибинах серця. На думку представників „філософії серця” XV-XVI століть (Ю.Дрогобича, П.Русина, С.Оріховського, І.Вишенського), осереддям відповідальності української людини, що утримує її у межах власного буття, є віра, а не розум. Визначаючи осереддям „внутрішньої людини” серце, українські гуманісти звертаються до розуміння найсуттєвіших рис людини: духовного „самовластя”, свободи волі та відповідальності як умов праведного життя та онтологічної необхідності перемоги духовності над тілесністю. Таке кордоцентричне ставлення людини до Бога, світу і самої себе є тим духовно-практичним феноменом, що допомагає людині проникнути у сутність буття та досягти стану життєвої узгодженості (укоріненості) з людськістю, позбавляє „Гніву Божого” та дарує „Милість Божу”.

Особливості осмислення ідей кордоцентризму на теренах української ментальності яскраво відображені у філософії Г.Сковороди. „Внутрішня людина” – „людина серця” стає центром мікросвіту в роздумах мислителя, а серце – основою життя людини. Іноді Сковорода ототожнює серце людини з Богом, думкою як поштовхом до дій. Однак, найважливішим аспектом тлумачення серця Сковородою є погляд на нього як на моральний центр життєдіяльності людини. Сердешна людина – то справжня людина: „Кожен є тим, чиє серце в ньому... Не з лиця судите, а з серця” [150, 64]. В цьому ж аспекті Сковорода розрізняє „досконале”, „нове” серце, серце людини, що очистилась від „тліну” і „тіні”, пізнала себе, та серце „старе”, яке належить людині, що не пізнала безодню душі, не відкрила в ній вогонь любові, власний сенс життя та єдність зі світом.

Згідно з цим, можна стверджувати, що в філософії Григорія Сковороди серце, будучи центральним онтологічним, етичним та екзистенційним поняттям, виступає духовною детермінантою буттєвісного укорінення людини.

Особливості філософії Г.Сковороди пов'язані з загальними особливостями формування української філософії взагалі. Однією з таких особливостей є те, що вона починається не з натурфілософії, а з антропології. А оскільки філософування

Г.Сковороди – це перш за все осмислення сукупності духовних процесів і людських стосунків, тобто духовності, завдяки якій забезпечується екзистенційна незалежність особистості, то його антропологія може визначатися, на наш погляд, екзистенціальною. «„Екзистенційна колиска” українського філософа колисала багатьох представників сучасної філософської антропології, персоналізму та екзистенціалізму» [198, 21]. А його антропологічна концепція та визначення шляхів, що ведуть до щастя, фактично можуть бути оцінені як наближеність до концепції укорінення людини в бутті.

Людина як мікрокосм в антропології Г.Сковороди є синтезом всієї дійсності. В екзистенційному акті Світ і Людина, Людина і Світ у Сковороди є незілляною єдністю, сродністю, як підкреслює І.Бичко, а значить незілляною єдністю онтології та антропології [Див.: 17]. Головним об’єктом філософування Г.Сковороди є духовний світ людини, пізнання природи та сутності людини, можливості, необхідності та шляхів досягнення щастя та свободи.

Загальнофілософською основою розуміння буття людини є вчення Г.Сковороди про дві натури та три світи, гносеологічний погляд мислителя на пізнання як самопізнання та його діалектика – антитетика.

Справжня буттєвісність людини, за Сковородою, постає тоді, коли вона осягає невидимість, стає не тільки тілесною, а й духовною людиною, коли вона пов’язана із своїм внутрішнім єством – Богом. Але духовне буття людини, на думку Сковороди, не може бути простим запереченням природного. Навпаки, потрібно з’ясувати, як може співіснувати і взаємодіяти природне буття з принципово несумірним з ним духовним буттям. І філософ відповідає, що „видима” і „невидима” природа людини є єдиними, але незілляними. Тобто, природне та духовне буття за своїми фундаментальними характеристиками (просторово-часовими) є взаємодоповнюючими. Тому екзистенційне, людське буття завжди корелює з природним буттям і виявляє себе як тілесно-духовне, в якому тілесність може розглядатися як необхідність, а духовність – як свобода, з такими її характерними ознаками, як свобода вибору та відповідальність за

реальні наслідки обраної дії, вчинку, поведінки. Останнє вказує на феномен особи, здатної в процесі самопізнання відрізнити себе від інших явищ світобудови і життя.

Особа, особистість, уособлення, оптимізація і стабілізація людини, за Сковородою, – це шлях надбання нею людяності та вищих вимірів екзистенції. Не випадково у його філософуванні так багато уваги приділено етичній рефлексії. Саме вона окреслює функціонування „внутрішньої” людини, внутрішнього духовного світу в його всебічних актах. Рефлексія внутрішнього світу людини, тобто духовність, набуває етичної форми людяності саме тому, що вона допомагає людині самовизначитися у своєму місці та призначенні у житті, обрати своє „Я”, з’ясувати зв’язок зі світом. Найголовнішим самовизначенням екзистенції особи, вважає Сковорода, є вибір між добром та злом, гріхом та благодаттю, сродною та несродною працею.

З екзистенційного погляду Сковороди, не людину взагалі, не людяність саму по собі, а розуміння їх заломлення в індивідуальних якостях особи слід вважати підставою людинолюбства. Сягнути такого уявлення про буття людини у світі Сковороді вдалося завдяки блискучому використанню специфічного діалектичного методу, який, за визначенням Д.Чижевського, називається антитетикою. Метод антитетичного пізнання світу є „характеристикою тієї абсолютної повноти буття, в якій сполучені, злиті протилежні ознаки”, - пише Д.Чижевський [204, 54]. Даний метод специфічний своєю пластичністю та універсальністю, оскільки він містить в собі „видимий” та „невидимий” зміст, дозволяючи людині здійснити екзистенційний акт самозаглиблення та дії. Результат такого самозаглиблення – становлення особистості як сутності екзистенції, що виявляє властиву їй здатність не лише страждати, але й долати труднощі, досягати мети, радіти.

Таким чином, екзистенційний вимір людської буттєвості у філософії Сковороди стає необхідною умовою розв’язання будь-якої антропологічної проблеми, в тому числі і проблеми „незілляної єдності”, сродності зовнішнього та



внутрішнього. Адже людина не лише живе в природному світі. Цей світ є складовою її потреб, життєвих інтересів, намірів, прагнень, сердечної наснаги. Сковорода закликає любити природний світ, боготворити його, оскільки він є вічною приналежністю людської екзистенції як способу самопокладання та буття.

Природне забарвлення екзистенції має особливе значення в Г.Сковороди, засвідчує його уявлення про органічну сродність людини з природою та її налаштованість на спорідненість з землею та рідним краєм.

Звертаючись до інтерпретації біблійних символів, алегорій, емблем, а інколи до міфології, Г.Сковорода в кожному поверхневому зображенні вбачає приховану справжню внутрішню дійсність, пізнаючи яку, людина набуває життєвої мудрості. Таким чином, Г.Сковорода може вважатися одним із засновників інтерпретативного (герменевтичного) методу людського екзистування.

Випереджаючи сучасну філософію майже на три століття, Г.Сковорода впевнений, що усі символи макрокосму та Біблії набувають сенсу, сходяться саме в людині як мікрокосмі, який можна досягнути лише через заглиблення у власне духовне існування, існування у світі позачасових цінностей, осереддям якого є серце.

Відштовхуючись від принципу самопізнання, філософ вважає, що в серці людини приховані особливі, постійні спрямування або тенденції, здібності чи потенції, за допомогою яких є можливість здійснювати ці тенденції як життєві акти. Згідно з вченням Г.Сковороди, така пов'язаність тенденцій та потенцій і називається „сродністю”, „спорідненістю” людини з її діяльністю. За Г.Сковородою, природна, „сродна” праця є одночасно потребою тіла та потребою духу, тому що приносить задоволення та насолоду. Природна „сродність” надихає на відшукання гідних людини шляхів та засобів задоволення потреб. Таким чином, найкращим серед інших шляхів та засобів життєвої укоріненості людської особистості можемо вважати „сродну працю”, що приносить людині насолоду не тільки своїми результатами, а і самим процесом діяльності. У такому розумінні

„сродна праця” є не лише засобом, а й метою та сенсом життя людини, духовно-практичним освоєнням світу, „духовною діяльністю, що протікає за алгоритмами практичних дій” [82, 72]; конструктивною силою, яка допомагає людині здобути та реалізувати сутнісні сили у процесі „ствердження спорідненості людини з усім сущим” [82, 73], самостояння індивідуальності, неповторності, свободи та суверенності особистості.

Саме в такій орієнтації людини проявляється „пре-персоналізм” Г.Сковороди (О.Кульчицький), його впевненість у тому, що шлях до щастя людини забезпечується моральним самовдосконаленням в процесі безперевного творення людиною самої себе. Тобто, саме буття людської особистості виступає як моральне діяння, обґрунтоване в концепції „сродної праці”, яка, на наш погляд, є духовно-практичним способом укорінення у бутті.

Таким чином, методологічними засадами сквородинського розуміння буття справжньої (укоріненої) людини можна вважати „незілляну єдність” буття та самопізнання, пізнання людських „сердець” з їх ніколи не вичерпними і не завершеними взаємодіями.

Вчення Г.Сковороди є певним підґрунтям філософування іншого видатного представника українського персоналістичного кордоцентризму ХІХ століття – П.Юркевича. Відправним пунктом роздумів мислителя є намагання з’ясувати залежність пізнання зовнішніх явищ буття світу і людини від „откровенень самосвідомості”, тобто від людської суб’єктивності. Піддаючи жорсткій критиці як позитивізм, так і чисто суб’єктивістський (німецький, у першу чергу) трансценденталізм, П.Юркевич не заперечує можливостей застосування методів точних наук до створення „моральних наук” та пізнання проявів людського. Він, як і В.Соловйов, традиції європейського раціоналізму, „метафізиці мислення” протиставив „метафізику серця”. „Очевидно, що та філософія, - пише В.Соловйов, - яка базується на тому, що сутність душі є мислення і нічого більше, повинна заперечувати все сутнісно-моральне в людині. Життєву заповідь любові, заповідь, яка так багатозначна для серця, – підміняє

відносним усвідомленням обов'язку, свідомістю, яка передбачає не одухотворення, не сердечне спрямування до добра, а просте позауважне розуміння явищ” [155, 25]. Отже, засобами істинного буття людини П.Юркевич вважає любов, „сердечний потяг до добра”, не лише зусилля ума, а й пориви серця [Див.: 217].

Духовне буття людини, за П.Юркевичем, у межах так званої „онтологічної гносеології” є тим, що С.Франк визначив як „недоступну запереченню і сумніву реальність”. П.Юркевичем відстоюється принцип автономної, вільної і активної особистості, а значить – ідея свободи, діалогу „Я” і „Ти”, „Я” і „Ми” як соціальної форми укорінення у бутті, замість індивідуалізму та егоїзму раціоналістичної європейської філософії. Кордоцентричне філософування Юркевича було новим філософським синтезом Істини, Добра, Краси, Любові, які і виявляють всі можливі суб'єктні характеристики ствердження людини у бутті, багатстві „божественності життя”, єдності безпосереднього досвіду сприйняття, „переживання” та „переживаючої” (С.Франк) власне життя людини як свого первинного смислу.

Отже, кордоцентрична персоналістична філософія виходить із примата плюрального „практичного розуму” над „теоретичним розумом” як більш істинним, наближеним до самої людини, надійним і ефективним способом її укорінення у бутті, не заперечуючи при цьому органічну єдність гносеології, онтології у синтезі з екзистенційно-персоналістичним, смисложиттєвим та релігійно-метафізичним підходами.

Громадський обов'язок, патріотизм та відповідальність людини перед рідним народом, відповідальність за долю Батьківщини, як основа і спосіб укорінення людини, складають основний глибинний зміст морально-етичної концепції „громадянського гуманізму” Т.Шевченка, М.Костомарова, П.Куліша та започаткованої ними філософії „відповідального серця”, що виходила на зв'язок з західноєвропейськими уявленнями про ліберальні та демократичні форми соціальної організації людського життя. Однак, лібералізм на вітчизняному ґрунті

дещо по-іншому уявляють собі мисленники філософії „відповідального серця”. Не сам по собі лібералізм, а толерантність та повага до прав і свобод людини-громадянина стоять у центрі їх міркувань, у зв’язку з фактом протистояння самодержавності, народу, нації, пересічної людини як реальності. Інтегративним виразом таких міркувань вітчизняних мислителів стає спроба обґрунтування національного буття і національної ідеї. Не залишають вони поза увагою і секуляризовану західноєвропейську духовну культуру XVIII-XIX століть, критикуючи егоїстично-індивідуалістичне світовідношення людини та її прагматичні цінності і духовну порожнечу, пророкуючи тим самим необхідність духовного переображення людини у традиціях християнської культури та метафізики.

Продовженням кордоцентрично-персоналістичного підходу до буття людини є думки провідних українських філософів сучасності, представників так званої Київської школи гуманізму, починаючи від М.Бердяєва та Л.Шестова і закінчуючи філософами шістдесятих-дев’яностих років XX століття на терені України, а також української філософської діаспори в постаті, перш за все, Ю.Кульчицького, Є.Маланюка, Т.Закидальського, Ю.Шереха, В.Яніва та інших, про що піде розмова у наступному розділі роботи.

Таким чином, здійснений у даному підрозділі аналіз розвитку основних етапів філософських поглядів на людське буття в історії світової та вітчизняної соціально-філософської думки до межі XIX-XX століть виявив неоднотайність та суперечливість провідних тенденцій, що передують постановці проблеми буттєвісного укорінення людини обґрунтуванням передумов, детермінант, шляхів та засобів життєвого самоздійснення людини.

В дохристиянському світосприйнятті співвідношення людини і світу оцінювалось через призму його тілесних характеристик. Однак, вже введення поняття „логос” підводить до розуміння смислів речей, які співпадають з самими речами. Екзистенційне буття, людське самопочування все-таки віддане фатуму, долі, а людський індивід не є ще самодостатньою особистістю, ввімкненою у

єдиний природно-суспільний порядок, смисл якого людині поки що не зовсім відомий.

Для античності найважливішим було визначитися з хаосом і підвести його до космічного порядку, порядку буття, відповівши тим самим на питання, що є буття як єдине суще, з метою підведення до нього власне людського буття, „мікрокосму”. Впорядкованість космосу уможлядно означала і впорядкованість (повноту) мікрокосмосу як носія властивостей космосу. Однак, екзистенційно-аксіологічні аспекти космополітизму в античності залишились недостатньо обгрунтованими. Свідчення тому – наявність поняття „індивід” і відсутність поняття „особистість”, незважаючи на те, що саме в античній філософії набуває актуальності розмаїта система ціннісно-антропологічних понять і дефініцій (свобода, гідність, краса (добро), мужність, розумність) як понять екзистенційно-феноменологічної методології розуміння буття людини XX століття.

У середньовіччі зрозуміти буття людини означало, перш за все, зрозуміти його у відношенні до абсолютного суб'єкта – Бога. Істинне буття – то буття Абсолюта, самобуття людини – нице буття. Тобто, буття людини розглядається як „при-буття”, лише дотичне до цілісності Всесвіту, Творця, воно екзистенційно не сутнісне, а „при-сутнісне”, не суще, як в античності, а „при-суще”, не самодостатнє, не суверенне. Середньовіччя налаштовувало людину повсюди бачити себе як суб'єкта, хоч і всемогутнього і благого у відношеннях зі світом, але лише у разі „причастя” до Абсолюту.

Християнська персоналістична традиція і раціонально-рефлексивна думка вперше в європейській філософії в поглядах на буття людини зацікавлена „моральною” і „історичною” (Августин) особистістю та її трансцендуванням до Абсолютної особистості. Трансценденція екзистенції забезпечується внутрішнім актом свідомості, свободою волі, скерованої на виконання обов'язку виповнити себе як вінець божественного творіння природи у земному життєвлаштуванні та сходженні до Абсолюту. Лише у єднанні з Богом і світом, створеним ним як „божественною містерією”, можливо сягнути душевного спокою і відчутти себе

тією ж „божественною містерією” (Й.Г.Гердер). Таким чином, проблема життєдайного коріння людини онтологічно переорієнтовується на особистість Бога, обмежуючи тим самим спроможність людини до суверенного автономного існування.

Однак, саме християнська парадигма, культура започатковує імперативи людськості, особистості, екзистенційний, рефлексивний, творчий і самобутній, морально-етичний аспекти її духовності, окресливши тим самим онтологічно-ціннісний ґрунт буттєвісності людини.

У поглядах на сутність людського буття раціональна рефлексія Ренесансної доби також концентрує увагу на креативних можливостях ствердження людини у бутті та правах особистості на розвиток своєї індивідуальності. Однак, ствержений антропоцентризм та його імператив розуму як найсуттєвішої ознаки людськості у реальності сягали індивідуалізму та егоїзму космічних (природних) масштабів, полишаючи на призволяще моральні цінності, висвічуючи „людську глупоту” (Е.Роттердамський) та псевдоукорінення у бутті.

Підмурки розуміння ствердження (укорінення) людини у бутті як вільної, суверенної істоти закладає Реформація. І незважаючи на те, що людина як суб'єкт світського буття поставлена у залежність від віри, Бога, Реформація пророкує також інваріанти світських форм життєдіяльності людини як вільнодіючої, суверенної і самодостатньої істоти.

Відповідаючи на питання, що є буття людини, філософія Нового часу, перш за все, намагалась з'ясувати, що є людська „щойність”, сутність, а не „хтойність”. Тобто, за аналогією з буттям інших сутностей як предметом і змістом есенційної парадигми, людське буття розглядається лише як явище „здорового глузду” та засіб практично-дієвого пізнання сутності речей.

Отже, есенційний підхід до буття людини не сягав проблеми сенсу людського життя, його екзистенційно-ціннісних, онтологічних засад. Весь гуманізм і життєдайне коріння людського буття філософія Нового часу розміщувала у такій, на перший погляд, оптимістичній схемі: „Я знаю суть речей,

отже я знаю дійсне власне життя”. Таким чином, суверенність, самодостатність людського буття залишилась поза увагою філософії. Але беззаперечною є налаштованість філософії Нового часу на розуміння певних детермінант екзистенційно-самоцінного буття людини. Ця налаштованість приймала більш-менш чітко означені суперечливі полюси: детермінація його у першу чергу соціоприродними умовами, їх усвідомлення людиною та етична імперативність відносно вчинків та поведінки людей як реальних свободи, толерантності, рівності, прав, обов’язків, відповідальності.

Загальний зміст і смисл концепції людського буття філософії Нового часу можна визначити таким чином: людина у порівнянні з природою – ніщо, однак вона здатна стати всім завдяки розуму. Однак, людська буттєвість не містить в собі самодостатньої людськості, світ є „позалюдським” і „несуб’єктним”, світом чистих об’єктів, сутностей. І не зважаючи на те, що просвітники висунули ідею суверенності особистості, втілену в ідеології лібералізму, проблема людської суб’єктивності, самодостатності, самоактуалізації, самодетермінації, самовдосконалення і саморозвитку як форм укорінення у бутті не була вирішена і навіть чітко поставлена.

Однак, в Нові часи з’являється концепція потенційного „Я”, яке може стати актуальним засобом переведення природних визначень в суб’єктні і навпаки – шляхом переведення всіх соціокультурних визначень в предмет розуміння і перетворення, в об’єктні визначення власне суб’єктних здібностей людини.

Отже, у антропологічно зорієнтованій філософії Відродження, Нового часу та Просвітництва свого остаточного вияву набула есенційно-антропоцентрична парадигма осмислення буття людини, яка і лежить в основі розуміння його як псевдоукорінення людини, оскільки споріднює її з буттям речей, річчю серед речей, а також завчасно ідеалізує, романтизує ту або іншу сутнісну силу, субстанцію людськості у відриві і протиставленні іншим. Однак, слід їй віддати і належне: адже поряд з надмірною натуралізацією, духовною субстанціалізацією буття людини, вона містить у собі і принципи гуманізації та індивідуалізації, що

підвищують увагу до людської екзистенції, суб'єктивності, самості та особистості. Крім того, саме філософія доби Просвітництва створила передумови розуміння буття людини у парадигмі логіки культури, парадигмі практичної філософії, оскільки, починаючи з доби Відродження, стала помітною інтеріоризація соціокультурних зв'язків і настанов особистості в предмет її внутрішньої вільної діяльності (свідомості). Таким чином, одночасно позначається і проблема суверенності особистості і проблема свободи, „жорстко заданою стає свобода від жорсткої заданості” сутностей [16, 87].

Найвагомішим внеском у напрацювання ідей, що сприяли створенню концепції буттєвісного укорінення, є доробок німецької класичної філософії, незважаючи на певну критику „суб'єктивістського трансценденталізму”, соціальним та моральним наслідком якого був індивідуалізм як суб'єктивне усвідомлення морального обов'язку.

До таких ідей відноситься кантівське налаштування філософії на розуміння моралі як методологічної настанови оцінки етичного релятивізму, спотворення моральних цінностей, що призводить людське існування до позбуттєвості, оскільки ігноруються етико-онтологічні засади буття. Саме такий висновок Канта про моральний обов'язок та його основу основ – свободу, на думку дисертанта, слугує підставою для С.Вейль у визначенні обов'язку, а не гегелівського права етико-онтологічною основою укорінення людини у бутті. Крім того, створенню концепції буттєвісного укорінення людини сприяли ідеї Гегеля про соціально-культурні детермінанти людського буття, включаючи процеси праці, соціальні акти та боротьбу, різноманітні людські потенції та їх втілення (перш за все як духу), серед яких виділяються панування людини над природним світом, перетворююча діяльність „реальної” „колективно-історичної” людини на засадах розуму, що і призводить її до істинного, вільного (укоріненого) життя як „чистого буття” у феноменологічному значенні.

Тому така етико-онтологічна цінність укорінення людини у бутті як свобода (у гегелівському трактуванні) – це досягнення розумом людини історичної



життєдіяльності спільнот і опосередкованої нею самореалізації життєдіяльності індивідів „громадянського суспільства”, ознаками якого є:

- самодіяльна активність всіх людських індивідів;
- життєдіяльність індивідів, що детермінується їх потребами, задоволення яких є завданням самих індивідів;
- спільність та несуперечливість інтересів всіх індивідів і спільнот, що лежать в основі соціальних відношень та функціонування соціальних інституцій;
- держава як виразник інтересів всіх верств населення, від якої (а не від індивідів) і залежить мир, злагода, свобода і суверенність людського існування.

Для марксистської філософії головною проблемою осмислення буття людини стає осмислення його відчуженості від світу, ситуацій, коли „власна дія людини стає для неї чужою, протиставленою їй силою, яка пригноблює її, замість того, щоб панувати над нею” [110, 20]. Це простір позбуттєвого існування людини, оскільки сутність людини спотворена хибними (перевернутими) цінностями та „не людськими” обставинами як детермінантами діяльнісних актів особистісно-екзистенціального буття.

Вітчизняна філософська думка з часів свого формування дотримується екзистенційного, гуманістичного розуміння людини та її буття, наголошуючи на неоднозначності людської сутності, унікальності та самоцінності кожної людини, переважно у дусі сучасної феноменологічної онтології та методології, для якої людське буття як кореневе розглядається крізь призму самодостатньої „хтойності” та її непризведеності до будь-якої сутності. Українська філософія виходить з того, що істинне (кореневе) людське буття – то не стільки зовнішні, скільки внутрішні дії людини, примат „внутрішньої” людини над „зовнішньою”, успадковуючи тим самим ранньохристиянську ідею людини. Однак лише „сродність” зі світом забезпечує укорінення, стабільність та гідність людського буття, рівневість та об’єктивовані форми якого можна умовно виразити таким чином:

- боротьба людини з власними потягами;

- здійснення контролю над своїми помислами;
- аскеза існування;
- розвиток самосвідомості та її вербалізованої форми існування, тобто мови;
- зведення ума, інтелекту до серця як духовного центру „внутрішньої людини”;
- переображення та обожнення людини;
- дотримання „сродності” зі світом, природою, соціумом, „Іншим”.

Отже, розпочатий попередніми, до межі XIX-XX століть, етапами розвитку філософії пошук метафізичної єдності в поглядах на буття людини як взаємодії об’єктивного і суб’єктивного, індивідуального і загального, сталого і ситуативного, онтологічного та аксіологічно-екзистенційного в їх взаємоконституюванні укорінення у бутті не мав і не міг мати свого завершення, оскільки була відсутня онтологія суто людського буття.

Крім того, „докорінна хвороба” (В.Соловйов), яка вразила західно-європейську філософію в поглядах на людське світовідношення, виявилася також у постійній абсолютизації „відсторонених начал”, протиставлених у кожному разі одне одному. Це стосується філософських побудов матеріалізму і ідеалізму, монізму і дуалізму, містицизму і раціоналізму, гносеологізму і онтологізму. Останнє потребувало свого подальшого філософського осмислення та переосмислення у подальші часи розвитку філософії, розгляду яких присвячений наступний етап даного дисертаційного дослідження.

## **1.2. Укорінення як онтологічна категорія і проблема сучасної філософії**

Як відзначалося вище, європейська філософія модерної доби впритул підійшла до осмислення проблеми людського буття у єдності онтологічного, екзистенційно-ціннісного та соціокультурного (діяльнісного) підходів. На нашу думку, саме така органічна єдність підходів і виявляє кореневість буття як взаємодію і зв'язок об'єктивного і суб'єктивного, загального (культурно-історичного) і екзистенціального, знімаючи однобічності емпіризму і раціоналізму, релятивізму і догматизму в розумінні онтологічних засад, детермінант та засобів людського укорінення у бутті, розумінні альтернатив екзистенційної марноти життя сучасної людини.

Сьогодні актуалізація соціально-філософських та філософсько-антропологічних досліджень проблеми буття людини зумовлена потребою особистості постійно розв'язувати нагальні життєві задачі.

Відомо, що такі важливі екзистенціальні цінності, як свобода та особистий інтерес людини, були сплюндровані вже у XVIII столітті. А XX століття – це час поглиблення тиранії та деспотизму, кризи ліберальних та гуманістичних цінностей, нівелювання і „девальвації” екзистенціального буття, які потребують не лише критичної оцінки їх ролі в історичній життєвій ситуації, а й нового теоретичного обґрунтування істинних цінностей та смислів людського життя. Тому, за думкою С.Вейль, і виникає потреба створення концепції укорінення людини у бутті як визначення детермінант, шляхів та засобів стабілізації життя людини, обґрунтування його докорінних ціннісних констант у соціокультурній онтології людини. Саме в наш час, як влучно зазначає П.Гуревич, людство озброєне знаннями, але „позбавлене землі під ногами” [Див.: 44, 5].

Тобто, сучасна філософсько-антропологічна думка сприймає спробу звернутися до „антропологічного реалізму” (Г.Коль), однак, абстрагуючись від

абсолютизації окремих рис людини та проявів життя, всемогутності розуму, відстоюючи при цьому головне – самоцінність людини та людського буття.

Вже у філософії А.Шопенгауера та Ф.Ніцше, що є підґрунтям екзистенціалізму, підкреслюється різка відмінність пізнання людського буття та буття світу, відчувається налаштованість філософії на створення онтології людини. Так за думкою Ф.Ніцше, основною категорією нової онтології повинна стати категорія „життя”.

Поняття „життя” у філософії Ніцше, як вважає сучасний французький філософ М.Фуко, символізує свободу, творчість та боротьбу людини зі світом. „Життя стає головною силою, яка виходить за межі всіх реальних можливих речей, одночасно і сприяє їх виявленню, і невпинно руйнує їх шаленістю смерті, протиставляючи себе буттю, як рух – непорушності, час – простору, приховане бажання – явному вираженню. Життя лежить в основі всякого існування, ...життя ...є одночасно основою і буття, і небуття” [187, 364]. Життя – то „воля до влади” над світом і собою. Однак, свобода, суверенітет і відповідальність людини, за Ніцше, перебуває „по той бік добра і зла”, оскільки вказані етичні ідеали розглядаються ним як релятивні, а не як загальнолюдські, загальнозначущі етико-онтологічні цінності. Останнє є свідченням внутрішньої суперечливості філософського підходу Ніцше до трактування основ людського буття та буттєвісного знекорінення, оприлюдненого у „нігілізмі” як проміжному стані людського буття. Нігілізм є одночасним вираженням і слабкості, і сили людини та суспільства і виявляється у втраті вищих цінностей та одночасній необхідності надбання нових. Людина ХХ століття – це дійсно „міра всіх речей”. „Вона створила ... ціле, щоб мати можливість вірити у власну цінність”, - пише Ніцше [119, 40].

Моральний нігілізм, або „імморалізм”, позбавляє людину особистої відповідальності, переносить її у світ загального за умови прагнення самозбереження життя. Таке самозбереження ґрунтується на слабкостях та нищій любові до „ближнього” і світу. Перехід же до творчої любові передбачає

переоцінку цінностей. Такий поворот змінює принципи життя, викликає відчуження від ближнього і, одночасно, стверджує любов до людського як ідеалу, тобто до належного. Моральний нігілізм підсилює напругу моральної свідомості людини, стимулюючи тим самим переоцінку відповідальності за себе і світ в цілому на зразок Ісуса Христа, який брав на себе відповідальність за життя всього людства. Отже, переоцінці слід піддати і християнське всепрощення, яке послаблює в людині почуття відповідальності та волю до життєтворчості. Ніцше вважає, що „найбільш спілим плодом” розвитку суспільства та історії є не лише відповідальні, а й „суверенні індивіди”, причому вільні як у виборі моральних, так і соціальних норм життя [Див.: 120, 437]. „У ньому (індивіді – Ц.Т.) покоїться горда, тремтлива у всіх своїх мускулах свідомість того, що накінець досягнута і втілена у ньому ... справжня свідомість сили та свободи”. Цей індивід – „суверен” та „людина, що звільнилась” [120, 438].

Три переображення, про які говорив Заратустра, є постійним переображенням людини шляхом самовтрати. Вона постійно повинна проходити шлях від „верблюда”, що несе тягар знань, крізь стан „лева” як тотального критицизму, до стану „дитини” – творця [Див.: 119]. Ніцше підкреслює, що процес становлення (укорінення) людини є безперевним, тобто стану буттєвісної укоріненості не можна досягти раз і назавжди.

З проблемою укорінення пов’язаний також інший аспект міфу довічного повернення – історичний. Ніцше впевнений, що той, хто вірить у силу історії мало вірить у себе, адже історія знімає з людини відповідальність за власні дії, веде знов до всепрощення та забуття. А життя, яке зникає назавжди, позбавляється сутнісних якостей буття, перетворюється на тінь. Всепрощення приводить людину до вседозволеності й безвідповідальності. Тому можна стверджувати, що моральнісний смисл символу вічного повернення полягає у визнанні свободи та відповідальності як необхідних характеристик людського буття.

Таким чином, Ніцше, приділивши більше уваги знекоріненому, знеціненому, аморальному буттю людини в умовах декадансу духу, цінностей,

культури, ніж буттєвісному укоріненню людини, все ж віддає належне таким важливим екзистенціалам людського існування як свобода, суверенність та відповідальність індивідів. У праці „До генеалогії моралі” Ніцше гаряче відстоює свободу, самостійність, самоцінність, активність індивіда [Див.: 120]. Філософ підкреслює, що свобода такого індивіда є і відповідальність – єдина привілея, яку бере на себе суверенний індивід. Така людина сама собі встановлює „мірило цінності”. „„Домінуючий інстинкт” такої людини – совість”, - пише Н.Мотрошилова [66, 32].

Завдання допомогти людині вистояти, знайти своє місце в світі поставили перед собою філософи-екзистенціалісти, які бачили проблему людського існування в реальній долі „маленьких” людей, що втратили власне „Я” та розчинилися в натовпі. Смысл екзистенціалізму полягає в розумінні того, що людина стоїть перед альтернативою вибору автентичного, справжнього існування, в якому вона обирає себе, укорінюється в бутті, та несправжнього, коли втрачається „Я” людини, коли особистість губиться в масі, тобто знекорінюється. Щоб протистояти такому існуванню, людина повинна діяти, спираючись на власні, самостійні рішення, повинна зважитися на вільний вибір та справжнє відповідальне суверенне існування.

Екзистенціалізм, починаючи від С.К’єркегора, піддав критиці всю історію західної метафізики, що віддавала перевагу загальним сутностям (есенції) над індивідуальним існуванням (екзистенцією).

Будучи озброєною феноменологічною методологією, екзистенціальна філософія, на відміну від класичної, яка онтологізувала розум, духовну активність людини, що реалізувалась в пізнавальній та науковій діяльності, підходить до проблеми людини з точки зору її власного обмеженого в часі життя та вирішення проблем індивідуального людського існування, тобто екзистенції.

Базове „поняття екзистенції, - підкреслює Н.Хамітов, - ...виражає єдність переживання реальності і життя в реальності – виражає повноту людського буття.

...Екзистенція є результатом граничного зусилля людини, коли їй відкривається її неповторна присутність у бутті” [177, 183].

Родоначальник екзистенційної філософії С.К’єркегор починає своє філософування з того, що акцентує: індивідуальному буттю людини немає місця в гегелівській філософії. Його унікальність, суверенність поглинається універсальністю, загальним, історією і державою. Така філософія буття людини визнається ним хибною, нещирою, такою, що веде до загибелі індивіда. Тому К’єркегор впевнений: філософія може бути тільки екзистенціальною. Заснований ним метод екзистенціально-антропологічної діалектики (що пізніше використовується в екзистенціалізмі, персоналізмі, філософії життя, психоаналізі, філософській антропології) налаштований розглядати повноту та істинність людського буття через розв’язання глибинних (духовних) суперечностей існування, як його істинних коренів.

Під екзистенцією філософ розуміє індивідуальне людське існування, що характеризується такими станами як свобода, можливість вибору, страх та відчай, що набувають онтологічного змісту. С.К’єркегор виділяє три основних форми людського існування та відповідні їм типи особистості. Фактично, у контексті нашого дослідження, вони виглядають онтологічними сутностями та екзистенціалами укорінення людини у бутті. Естетичний рівень, як найпростіша форма людського існування, є ілюзією свободи, краси та насолоди від життя. За таких умов розчиняється людська індивідуальність, втрачається почуття неповторності власного „Я”. Людське існування стає чимось незначним, естетик блукає в культурі, історії, пристрастях і відчуває лише страх та розгубленість. Тобто, людина ще не сягнула стабільності власного буття (укоріненості).

„Людина з етичним світоглядом, навпроти, своє життя засновує на істотному, на тому, що повинне бути” [88, 266]. У етичної людини, завдяки можливості вибору, виникає почуття провини та каяття. Етик „обирає себе” у горизонті відповідальності, яка і є ґрунтом розуміння провини та каяття, відчаю і жаху. Однак, при цьому вона також може впасти в ілюзію істинності буття.

Справжнє ж (укорінене) існування людини може виявитися та реалізуватися лише у поєднанні з всезагальним буттям – Богом. „...Окремий індивід, - пише С.К'єркегор, - у якості окремого стоїть вище всезагального та окремих індивід стоїть в абсолютному відношенні до всезагального” [89, 76]. Релігійний вибір небезпечний, але, на думку мислителя, він є єдино справжнім утвердженням людини у бутті.

Суспільство, історія, тобто загальне, протиставляється К'єркегором індивідуальному буттю людини, керованому глибинно-внутрішніми поривами віри, які роблять його недосяжним для будь-якої тоталізації, дегуманізаційних та руйнівних процесів, що відбуваються у світі. Єдина „тотальність”, яку визнає сферою життєдайності особистості К'єркегор – це її власне єднання з Богом як творцем людини, світу і моралі.

З визначення К'єркегором поняття екзистенції випливає важливий висновок для всіх інших поглядів філософів-екзистенціалістів: людина створює саму себе, трансформуючи своє існування у сутність. Останнє і означає, що тільки від самої людини залежить те, наскільки вона стає людиною, беручи відповідальність за все, що відбувається з нею та навколо неї. Тому великого значення у побудовах екзистенціалістів отримує воля як атрибут людського існування, завдяки якому є можливість забезпечити поліваріантність смислів, вчинків та поведінки особистості. Цей вибір здійснюється суб'єктивно, однак, в узгодженні з належним в уявленні людини.

Таким чином, екзистенціальна філософія – це, перш за все, „екзистенційна антропологія” і „онтологія людини, в якій центральним є вчення про сенс людського буття і можливості його о-сягнення та до-сягнення” [177, 184].

Головним завданням екзистенційно-антропологічної філософії ХХ століття стає створення онтології людського буття, з якою пов'язана потреба осмислити його в часовості, історії, культурі та перспективах людини у зв'язку з цілісністю буття, оскільки попередні етапи розвитку поглядів на буття людини, з одного боку, розчиняли діяльного суб'єкта в бутті природи, з іншого ж – відмежовували



від буття. Оточуючий світ був лише об'єктом, полем для людської діяльності. Таке розуміння людського буття призвело до експансії людської суб'єктивності назовні, до утопічних проектів та революційних настроїв, до технологізму та технократизму у житті людини, як засобів псевдоукорінення у бутті.

Більш радикальну спробу створення онтології людського буття та нового методологічного підходу до його розуміння сприймають М.Бердяєв, М.Гайдеггер, Н.Гартман, Е.Гуссерль, Ж.-П.Сартр, М.Шелер, К.Ясперс. Людське буття у нових концепціях не є чистим мисленням та замкненою в собі самістю, яка довільно вибудовує лише свій внутрішній світ. Воно є місцем зіткнення кінцевого і нескінченного, буття як такого та власного життя, трансцендентно-поза межового та людського світу. Однак, взаємозв'язок людського з трансцендентним, з буттям як цілісністю об'єктивується лише у формі його присутності „при-бутті”.

Онтологічний поворот, здійснений філософами ХХ століття, ґрунтується на феноменології Декарта, Юма, Канта, Фіхте, Гегеля, Гуссерля про світ як явища людської свідомості, внаслідок чого усвідомлення світу стає необхідністю, актом життєдіяльності індивідів, онтологічною конституентою буття. Есенційна парадигма „О – S” змінюється на парадигму „буття – суб'єкт”, у якій останній виступає активною, унікальною, вільною й відповідальною істотою. Така характеристика зв'язку суб'єкта з буттям набуває значення онтологічних констант екзистенційного буття.

Початки такої онтології людини укорінені в принципі: все, що „не-Я”, вважається ворожим по відношенню до „Я”, викликає занепокоєність, страх, відчай. Проте, на наш погляд, людина повинна заставити себе жити і творити саму себе, по-перше, долаючи повсякденність та „стандартність” свого побутування; по-друге, усвідомлюючи свою кінечність та відповідно сенс життя; по-третє, відшукавши альтернативу життю як „буттю-до-смерті”, песимістично-безальтернативному „буттю-до-ніщо”; по-четверте, стверджуючись у онтологічній спроможності трансцендування від буття як „ніщо”, існування „при-

бутті”, від власної суб’єктивності – у світ природи, соціальності, історії, культури, комунікацій.

Так К.Ясперс вважає, що саме у комунікації суб’єкта буття зі світом, з іншими людьми, історією остаточно вирішується питання екзистенціального існування як свободи – несвободи, суверенності – залежності, відповідальності – безвідповідальності, питання об’єктивації спроможності бути як сенсу життя. Головний засіб комунікації та її спрямування – то духовна комунікація, за допомогою якої одна людина може проникнутися життям іншої, наблизитись до „безумовного”, відповідального вибору, рішення, розуміння, до „самого буття”. Сьогодні і в житті індивідів, і житті людського роду потребується життєвий порив, критична рефлексія, зусилля розуму, активність та ініціатива всіх і кожного для того, щоб набути можливості усвідомити і об’єктивувати спроможність бути в історії світу, а не при ньому і не поза ним.

Отже, у К.Ясперса „ніщо” замінюється сенсом історії людського буття, культури, комунікації як виміру буття у всьому його розмаїтті та єдності, змістом якого є „пробуджений дух” „осьового часу”, „філософська віра”. Буття людини, за Ясперсом, - це, по-перше, духовна спроможність екзистенції подолати історичну замкненість, по-друге, безмежна екзистенціальна комунікація як об’єктивація „філософської віри”, що забезпечує людині усвідомлену свободу, суверенність від тиску соціальних відношень, з одного боку, з іншого – усвідомлену можливість історичного співжиття індивідів, інтерсуб’єктивність у формі буття доісторичного, історичного та всесвітньоісторичного.

Таким чином, реалізацію людиною спроможності бути, яка за К.Ясперсом, є вічним „буттям в дорозі”, вічним „понадпредметним” трансцендентуванням, ніколи не завершеним, однак можливим [Див.: 221], і слід, на наш погляд, вважати шляхом та процесом укорінення людини у бутті.

М.Гайдеггер знаходить життєдайне буттєвісне коріння людського існування у плинності та темпоральності життя, визначає „фактичність буття” через буттєвісний смисл, як об’єктивацію спроможності свідомості виявляти

актуальність людського життя запитами до буття (мовою). Інакше витлумачити людське буття, у зв'язку з буттям як данністю, за М.Гайдеггером, неможливо.

Така аналітика онтології людського існування обов'язково потребує „стягування”, „центрації”, синтезу „онтологічної можливості буття суцього” (людського), що і буде відповідним питанням про „смысл буття як такого” через певні кроки.

Перш за все, „Dasein” – це „завжди моє” суще, сутністю якого є бути наявністю та усвідомлювати себе як існуюче „тут-і-тепер” - „Da-sein”, через яке говорить саме буття – „Sein”. Однак, „Da-sein”, на наш погляд, – це всього лише буття людини при-сутності „Sein”, це „при-буття”, „буття-з-країв”, а не „осерднокореневе”. Таке буття є шляхом в ніщо, а не в серцевину буття. Воно безальтернативне з точки зору його повноти, „глобальності”, самодостатності, свободи, суверенності. Воно – завжди „окраїна” „Sein”. А звідси і безвідповідальність людини за все, що відбувається не в її час, і не на її „окраїнній буттєвісній території”. У цьому разі, звичайно, не йдеться про укоріненість людини у бутті.

Цікаво, що грецька семантика слово „корінь” визначає як першооснову. М.Гайдеггер же розуміє кореневість як осідлість, „стояння на ґрунті”, які забезпечують людині спокій, спроможність, дозвіл на дію, визволення і визволяння, свободу. Розмірковуючи про істинність, кореневість людського буття, Гайдеггер підкреслює, що ці роздуми повинні починатись з самого простого питання: „Чи є ще батьківщина, в ґрунті якої – коріння людини, в якому вона вкорінена?” „Зараз під загрозою знаходиться сама укоріненість сьогоднішньої людини. Більше того: втрата коренів не викликана лише зовнішніми обставинами та долею, вона не відбувається лише від неохайності та поверховості способу життя людини. Втрата вкоріненості походить із самого духу віку, в якому ми народжені” [191, 105-106]. А звідси, розмірковує далі Гайдеггер, і питання: чи зможе людина після втрати колишньої вкоріненості в ґрунт батьківщини, відшукати новий ґрунт для вкорінення і стояння? Попередня епоха

відповіла б „так”: засобом розуму, раціональності, прогресу, на якому будуть „по-новому квітнути сутність людини і всі її творіння” [191, 108-109]. Це відбудеться тоді, на думку самого Гайдеггера, коли людина остаточно відмовиться від абсолютизації калькуляційно-операціональної життєдіяльності і мислення та перейде до „усвідомлюючого мислення” як суб’єктивної можливості осмислити „вкоріненість витворів людини”, а фактично – філософську, культурну основу і ґрунт майбутньої укоріненості людини у бутті.

Однак, перш за все людина повинна усвідомити, що у всьому, що діється у світі, панує смисл, який нею не створений. Вона знаходиться лише у причетності до нього, оскільки буття, як смисл у його „серцевинності”, – недосяжна таїна для людини. І все ж людина, відкриваючись своїми діями (мисленням) вічності, „буттю – смислу”, стає суцим, смисл – життєвим смислом, „життєвим світом” (Е.Гуссерль). Але виключно технократичні дії сучасної людини можуть і не дістатися буття як смислу, внаслідок чого зазнає цієї „обезсмиленості” і сам „смысл – буття”. Тому відмова від подібного ставлення до буття як такого, по-перше, означає відмову від спотворення власного життя, по-друге – від його протиставлення світу як цілісності. Порятунком людиною себе і світу, за Гайдеггером, закодований у духовно-творчому ланцюгу: переспрямування технократичної свідомості, духу, мислення людини по відношенню до буття і власного існування та самопримус людини до утилітарно-прагматичної стриманості у бутті. „Якщо зреченість від речей та відкритість для таїни („буття – смислу” – Ц.Т.) прокинуться в нас, - пише Гайдеггер, - то ми вийдемо на шлях, що веде нас до нового ґрунту для укоріненості та стояння” [191, 111].

Створивши своє онтологічне вчення, М.Гайдеггер намагався подолати такий недолік екзистенціальної філософії, як уявлення про при-реченість людини бути у чужому їй світі, в який вона закинута. Однак, більшість її оцінок схиляється до того, що вона (онтологія), будучи внутрішньо суперечливою, егоцентричною та песимістичною, не зняла всіх однобічностей екзистенціалізму, тому що буття людини в ній все ж таки залишається існуванням „при-бутті”, хоч

„тут-і-тепер”, але безальтернативним „буттям-з-країв”, „буттям-до-смерті”. Аналіз онтології М.Гайдеггера показав, що єдино сушим, за допомогою якого ми можемо визнати наявність і смисл буття, є людське буття (Dasein), екзистенція з її спроможністю трансценденції від буття як „ніщо”. З цим важко погодитись, оскільки „ніщо” – це не шлях до укорінення, а шлях до небуття, який породжує страх та невпевненість у можливості досягнення нового ґрунту для вкоріненості у житті. Цей наш висновок і оприявлює внутрішню суперечливість онтології М.Гайдеггера.

З іншого боку, М.Гайдеггер визнає людину унікальною істотою, перетворювачем свого існування в сутнісне буття, якому притаманні відповідальність та свобода. Однак, у процесі спільного людського буття ця неповторність екзистенції втрачається, нівелюється і вона стає одиницею „натовпу”, яка нездатна об’єктивувати буттєвісні смисли, а значить і спроможність до укоріненості в бутті. І як наслідок – невпевненість, турбота, страх, марнота життя, безвідповідальність, втрата автономної суверенності, обрання „несправжнього буття” потраплянням під владу „das Man”.

Головна проблема в даній ситуації, вважає М.Гайдеггер, полягає в тому, що сучасне суспільство зацікавлене в існуванні саме таких, „безпроблемних”, нездатних до самореалізації людей. Проте, існує „справжнє буття”, детерміноване вільним вибором кожною людиною себе, свого власного шляху. Таке протиріччя між людиною та суспільством і виявляє масове знекорінення екзистенціального буття.

Досвід переходу до істинного (кореневого) екзистенціального буття потребував з’ясування проблеми часу в онтології людини як синтезу минулого, теперішнього та майбутнього. Між іншим, сучасний український персоналіст О.Кульчицький визначає онтологію людського буття Гайдеггера як „фінітичну”, яка, виходячи з осмислення часу, схиляється, на зразок софістів, до думки про неможливість виведення сталих імперативів, моральних орієнтирів та альтернатив людського буття. Час життєдієвих актів суб’єкта буття настільки суб’єктивується

Гайдеггером, що виглядає відокремленим від людської історії, суспільства, буття, а значить – це час знекорінення [Див.: 190].

Дещо іншого погляду на проблему часу дотримується К.Ясперс. Він вважає, що суб'єкт буття „тут-і-тепер” входить у своєрідний „містичний союз”, члени якого побутують не в якості попередників та послідовників, а в якості „вічних сучасників”.

Протилежною є позиція Е.Гуссерля, який визнає не простий життєдіяльнісний акт людини світу, а спадкоємну „культуру правдолюбства”. Втіленням такої культури є філософія, як вона розумілася ще з античності. Тобто, основним підґрунтям ствердження людини у бутті (або як ми вважаємо – укорінення), за думкою мислителя, є надбання індивідом філософської культури, за допомогою якої знаходиться загальнозначущий смисл, істина буття, не співвіднесена з повсякденністю та локальною традицією, істина, якій підкоряється життя та заради досягнення якої люди жертвують усім.

У філософському осягненні законів істинності буття Е.Гуссерль убачає залог етичного та соціального відродження людини як альтернативи сучасної реальності людського буття. Сутність морального (гуманістичного) прогресу, вважає він, полягає в досягненні такої істинності буття, яка буде оптимально відповідною „ідеї нескінченної задачі” перебудови знекоріненого буття. Наближаючись до такого буття, людина, що зосереджена на утилітарно-прагматичних проблемах, повинна буде поступитися місцем людині, яка визнає самоцільність життя та підпорядкує всі свої життєво-практичні дії максимуму самовідданості та автономії.

Однак, істинне (кореневе) буття, за Е.Гуссерлем, є ніщо інше як „чиста” свідомість, не зумовлена ні натуралізмом, ні історицизмом, тобто соціокультурними обставинами. Таким чином, сутність буття людини відокремлюється від будь-яких об'єктивних засад існування і являє собою виключно світ людських інтуїцій, переживань, споглядань та самоспоглядань. Отже, гносеологічна феноменологічна редукція, запропонована Гуссерлем для

розуміння буття людини як цілісності, стає єдино-науковим способом аналізу „чистої” свідомості як системи життєвих смислів, об’єктивованих у „життєвому світі”. Таким чином, „життєвий світ” – це лише світ смислів духу, свідомості, а не реально усвідомлених смислів та способів життєздійснення реальної людини, зануреної у систему не лише самодетермінант, а й зовнішніх об’єктивних детермінант. Тим самим, однозначної відповіді на питання, що є істинне (укорінене) людське буття, феноменологія не дає. Однак, феноменологічна методологічна налаштованість філософського знання на пошук буттєвісних коренів людського життя відіграла та продовжує відігравати у філософії значну роль, оскільки пошук останніх, подоланням відокремлених натуралізму, історизму та суб’єктивності, як те передбачав Гуссерль, не вдається. Хоч з самого початку Е.Гуссерль ставить завдання побудувати таку філософію, предметом якої був би розвиток культури, „поступова прогресуюча реалізація єдиної ідеї людства”, „наукове усвідомлення людства в його історичності та функції” [45, 49] засобами феноменологічної націленості усвідомлення смислу спроможності людини до самоствердження (укорінення) та їх об’єктивації у розумі, моральних, соціальних та екзистенціальних актах індивідів, тобто, в культурі та історії.

Надзвичайно важливим для нашого дослідження є і аналіз категорії екзистенційної „спроможності” людини в онтології Н.Гартмана [Див.: 33]. Головна характеристика людини як спроможності бути – це дієвість. Значить, „спроможність” визначає не лише людські дії, а й буттєвісну дійсність, реальне існування людини, яке може характеризуватись по-різному: невпевненістю, ризиком, надією, протистоянням, непередбачуваністю наслідків та водночас такими ознаками буття, які актуалізуватимуть й оприявлюватимуть спроможність бути упорядкуванням різних форм та смислових меж буття людини у світі.

Таким чином, онтологія Гартмана, по-перше, пов’язана з сучасною практичною філософією, з етикою, з моральним ядром практичного розуму, адже „вияснення онтологічного підґрунтя моральних засад – ось ... головна інтенція

філософсько-антропологічних штудій”, а „онтологія чогось варта для антропології, коли вона досягає моральних обґрунтувань”, коли „онтологічні імплікації” „вивершуються етичними імплікаціями” [99, 15-16]; по-друге, вона є онтологією ієрархізованого (структурованого) людського буття по аналогії з ієрархізованим буттям світу, що і означатиме наявність запобігання онтологічній суб’єктивізації людського буття.

Так М.Гайдеггер підкреслює, що буття людини у світі, виявляючи себе засобом „діяння”, перш за все, виявляє „турботу” про себе в умовах деструктивних тенденцій світу соціальності. Однак, турбота про себе, як вважає Гайдеггер, не може не врівноважуватись турботою про буття як таке. Саме тоді врівноважується людське буття та починають діяти свобода і моральна відповідальність, коли людина переймається „питанням про сенс буття загалом”, спрямовуючи свою активність поза межі „екзистенційно-апріорної антропології” [190, 183]. Але ідея буття як „буття-до-смерті”, де істинно виявляє себе свобода як онтологічна об’єктивація „Dasein”, залишає людину без відповіді: де ж те життєдайне коріння її як суцього („Dasein”) та яким чином можливе єднання (укорінення) у бутті, сходження суцього до цілісності буття.

Зміст онтології Ж.-П.Сартра розкривається такими основними категоріями-образами, як „ніщо”, „буття-для-себе”, „буття-у-собі”, „буття-для-іншого” „щойність” та ін., і передбачає, по-перше, неминучий її зв’язок з феноменологією, по-друге, обов’язкове врахування онтологічної першості буття перед „непороджуючим” світ буттям свідомості, їх суперечливості і нерозривності. Завдання філософії – знайти корені цієї єдності буття людини і світу. У контексті даного дослідження, провідною категорією онтології Сартра слід визнати категорію „буття-для-себе”. „Буття-у-собі”, за Сартром, то є повнота, „щільність”, непрозорість світу, що існує незалежно від людини. „Буття-для-себе” – це буття людини, яке за своєю суттю є суперечливим зв’язком природи і людини, індивіда і суспільства, необхідності і свободи, відповідальності і вибору. Таким чином, людське буття, на думку філософа, ввімкнене у поле об’єктивної реальності, воно



„сучасне світові”, що не завадило йому при цьому визнавати матеріальний світ виключно таким, що знекорінює людське буття.

За допомогою категорії „ніщо” в онтології Сартра можна визначати основу знекоріненого буття людини, її позбуттєвість. Тобто, життя у відчуженні від світу, відразу до світу. „Ніщо” пов’язане з „буттям-для-себе” та „буттям–разом з іншими”. „Людське буття – не лише таке буття, завдяки якому негативність розкриває себе у світі, однак яке може застосувати негативний підхід по відношенню до самого себе...” [Цит. за: 67, 72]. „Ніщо” – то гірка частина людської сутності, за що людина повинна відповідати і перед собою, і перед іншими у випадку, коли вона вільно обирає себе саму як „ніщо”. Отже, відповідно до останнього, набуває змін і втрати певної рівноваги „буття-для-себе”. Воно, за нашою думкою, стає ущемленим процесуально-історично, оскільки зникає діалектика „буття” і „ніщо”. Повернення рівноваги „буття-для-себе” можливе було б у разі вільного вибору себе поза „ніщо” та перетворення „буття-для-себе” у „буття-в-собі”, буття без крайнощів, обмежень, „буття-без-країв”, таке, що „безмежно являє все”, що „не-край” і „не-вік”, а „навіки” (М.Цветаєва). Тобто, таке людське самовизначення у світі, яке відновило б „внутрішні” духовні стрижні як свої смислоутворюючі константи, і яке можна було б визначати як буттєвісне укорінення людини. Однак, такого висновку ми не знаходимо ні у Сартра, ні у екзистенціалістів взагалі, оскільки людина все-таки „приречена” на свободу (фактично – несвободу), а не діє вільно, покинута, забута світом, іншими, її існуванню протистоїть безліч „однак”.

Онтологічні засади укорінення людини у бутті можна розглядати й у філософії А.Камю. Так, за Камю, підґрунтям подолання протиріччя між людиною та світом є „бунт”, що набуває етико-онтологічної цінності у процесі виходу із життєвого абсурду та здійсненні акту самоствердження вільним вибором і визначенням сенсу життя.

Це відбувається тоді, коли людина починає усвідомлювати ту межу, до якої вона ще дозволяє іншим нехтувати собою та зневажати себе як особистість.

Позитивність бунту, як ґрунту буттєвісного укорінення людини у тому, вважає А.Камю, що він „відкриває в людині те, за що завжди треба боротися” [70, 132]. Без такого онтологічного ґрунту як бунт, на думку філософа, у світі буде панувати свавілля та людська позбуттєвість.

У зв’язку з цим неможливо не погодитись з М.Бердяєвим відносно того, що сучасність „не хоче знати особистість. Вона вимагає активності людини, але не хоче, щоб вона була особистістю” [14, 149].

Бунт же, як протест проти нівелювання особистості, передує формуванню суспільства з оптимальним устроєм. Розмірковуючи над моделлю майбутнього суспільства, А.Камю приходить до висновку про необхідність його побудови за принципом узгодження загальних інтересів та інтересів окремої людини, уваги не тільки до результатів праці, а й до праці як процесу та до її безпосередніх виконавців. Лише в цьому випадку суспільство визнає за кожною людиною гідність, сенси життя людини, наміри і реалізацію її творчих сил, сприятиме оприявленню людської спроможності бути.

Отже, визнання А.Камю найголовнішою буттєвісною цінністю екзистенції особистості передбачає її конценсус з „Іншим”, зі світом, етико-онтологічні об’єктивації сенсу життя, які забезпечать вірогідність укорінення у бутті. Але „бунтарський” спосіб подолання марноти життя, на наш погляд, містить у собі більше руйнівної енергії людини, ніж творчої.

Роздуми Х.Ортеги-і-Гассета є певним продовженням екзистенційного філософування М.Гайдеггера про протилежність справжнього існування людини та безособового „das Man” в умовах кризи світу та культури попередніх поколінь, що втратили свою значущість для сучасної людини, яка лишилась „життєвого світу”, тобто коріння, і стала людиною „маси”, „без особливих позитивних якостей”.

„...Маса – це середня пересічна людина. ...Це той, ...хто відчуває, що він – такий самий як всі інші, і при цьому зовсім не засмучений цим, навпроти, щасливий відчувати себе таким як усі” [124, 120-121]. „Людина-маси” не

укорінена у бутті, оскільки це людина без обличчя, без індивідуальності, але індивідуаліст, з її інтересом до буття як кількості, вона не хоче „бути”, вона бажає „мати” світ як „один великий об’єкт для задоволення ... апетиту” [184, 155]. Їй притаманні „герметизм” свідомості та „герметизм” духовності, які й оприявлюють імітацію, ницість, а не творення істинно людського життя у єдності зі світом.

Знекорінене буття сучасної „людини-маси”, що сягнула моральної неприємності, Х.Ортега-і-Гассет протиставляє буттю творчої „людини-індивідуальності” з її духовною вищістю та опертям на ґрунт культури, на правду, свободу, суверенність, відповідальність, творчість, а не на силу. Саме на цьому і ґрунтується кореневе буття людини, справжня демократія, та відступає свавілля, як найстрашніша ознака знекоріненого людського буття, „знекоріненої культури”.

В історії екзистенціальної філософії чи не найбільше уваги такій детермінанті та екзистенціалу укорінення людини як творчість приділив російський релігійний філософ М.Бердяєв. У своїй так званій „антроподіцеї” філософ неодноразово підкреслював, що жах, розгубленість, невпевненість сучасної людини з її нечітко визначеним місцем у світі („при-бутті”), можуть бути подолані життєтворчістю. Однак, це не проста життєтворчість, а етика життєтворчості, оскільки остання не мислиться поза такими гуманістичними та етико-культурними цінностями і ідеалами, як свобода та гідність людської особистості.

Таким чином, М.Бердяєв фактично протиставляє свій екзистенціалізм екзистенціалізму К’єркегора, Камю, Гайдеггера та ін. з їх суб’єктивістським песимізмом та безвихіддю. Однак, для цього потрібна духовна людина, яка буде відсторонена від „царства об’єктивацій”, що і призводять людське буття до есенціалістської налаштованості, до поглинання його екзистенціальних особливостей безособово-універсальним, до нахилу людського буття у світ причин та необхідностей, а не „вільної інтимності” людини.

Особистісне життєтворення буття – начало і джерело єднання людини, природи і Бога. І саме тому, за Бердяєвим, воно повинне знаходитись у центрі буття, бути його осередком. Позацентрове буття – то буття раба, а не особистості, вважає Бердяєв. „Рабство при-бутті є первинне рабство людини” [13, 129].

Незважаючи на неодноразові зауваження філософа, що творчість – це таїна, все ж, будь-яка творчість (у тому числі і життєтворчість) – то „завжди приріст, додавання, творення нового, небувало”, „прорив із нічого, з небуття, із свободи у буття і світ”. Цілісний світ стає „ареною творчості” людини, у якому вона реалізує „свободу” та „елементи дару” (М.Бердяєв), виразивши „творчим актом” своє покликання та призначення у світі. В цьому покликанні й полягає суть людського творення нового та небувало в акті свободи, завдяки якому людина і постає перед світом і людьми у всій повноті своєї високості або ницості, як буттєвісно укорінена або знекорінена.

Отже, творчість – це іманентна онтологічна сутність людини, що реалізується у творенні „продуктів культури” на героїчному шляху „здійснення повноти людського життя”, „індивідуального рішення моральних завдань життя”, як подолання негативності духу та життєвого егоїзму, стверджуючись тим самим у ставленні до світу, до „Іншого” як особистість та індивідуальність. „Бути до кінця особистістю й особистість не зраджувати, бути індивідуальністю та індивідуальним у всіх актах свого життя є абсолютний моральний імператив” людського буття, - підкреслює М.Бердяєв [12, 123].

У ХХ столітті відбувається суттєва переорієнтація традиційної релігійної філософії, яка ґрунтується на принципі теоцентризму. Філософсько-антропологічна лінія сучасної релігійної філософії, близької екзистенціалізму та феноменологічній методології, зароджується в першій половині ХХ століття і репрезентована іменами М.Шелера, Ж.Марітена, Г.Марселя, П.Тейяра де Шардена та ін.

Новий погляд релігійно-персоналістичної філософії, лібералізуючись у порівнянні з традиційним томізом, залишає значний простір для саморозвитку

всього суцього, включаючи і людське буття. Так, за Ж.Марітемом, „бог не створює сутності, не надає їм остаточного виду буття, щоб потім примусити їх існувати” [106, 231]. Він створює лише підстави, а реальне індивідуальне існування складається без його участі, спонтанно. Людська ж свобода є найвище виявлення спонтанності світу, вважає Марітен. „...З появою людини свобода спонтанності стає свободою автономності, стає – цілим, яке побутує та існує в силу самого буття та існування душі, саме ставить собі мету, є самостійним універсумом...” [106, 232]. Але дійсна свобода властива не кожній людині, а лише особистості, оскільки вона має суб’єктивність та внутрішній духовний світ.

Однак, свобода, автономність людського буття є не лише позитивним ґрунтом її існування, а й трагічною антиномічністю, адже, з одного боку, буття людини може бути вільним, автономним, унікальним, а з іншого – подібне до існування всього іншого, що і не дозволяє людині бути у центрі світу. Така ситуація, за Ж.Марітемом, відповідає двом відношенням, або двом станам напруженості людини: стану „пошуку причин”, або відмови від власної суверенності, та стану „спасіння своєї унікальності”, драматичної своєрідності, боротьби за власне спасіння [Див.: 107, 37]. Останнє можливе лише в релігійному інтелектуальному русі до „людини віри”. Так урятувати власну душу (тобто укорінитися у бутті) можна тільки за допомогою віри, Бога як осереддя світу. Саме за цієї умови людська унікальність не переростає в егоїзм та гординю, спростовується есенціалістський антропоцентризм та стверджується теоцентризм.

У центрі уваги Г.Марселя (іншого релігійного філософа ХХ століття) – „онтологічна таїна” існування індивіда, відчайдушний пошук сталості (укоріненості) його сподівань, гарантій власної цінності в чомусь такому, що не піддається визначенню в поняттях, а в неприйдешньому „почутті онтологічного, почутті буття”. У сучасної людини онтологічна потреба бути згасає настільки, наскільки знівельовується її особистість. Якщо й існує в ній названа потреба, то лише у вигляді нечітких поривань. У той же час, онтологічна потреба бути лежить в основі оптимізму і песимізму людини, оскільки поза буттям вона вважає себе,

своє „Я” як „ніщо”. Тому першою онтологічною обставиною людського існування Г.Марсель висуває необхідність „зустрічі з буттям”, яка б „іманентно” сприяла розвитку й існуванню людини, як її „внутрішній принцип”. Однак, за Г.Марселем, ця зустріч не завжди надійна, а частіше абсолютно безнадійна, така, що переходить у відчай, який не може бути „коренем” людського самоствердження у бутті [Див.: 112].

Філософський підхід до буття людини, започаткований М.Шелером, сприйняв спробу „визначити основи та сфери „власне людського” буття, людської індивідуальності, суб’єктивно творчих можливостей людини, зробити її „мірою всіх речей”, з неї та через неї пояснити як її власну природу, так і смисл та значення навколишнього світу. ...Виділити у якості спеціального предмета філософського пізнання також і окремого людського індивідуума в найрізноманітніших вимірах та характеризуючих його природу специфічних якостях” [42, 7].

Тобто, для подолання есенційної парадигми розуміння буття людини, філософська антропологія ХХ століття вважає за необхідне: по-перше, поставити людину у центр буття, по-друге, спростувати антитетичність її сутності та існування, у залежності від чого і знаходяться гідне – негідне буття людини. Визначені М.Шелером п’ять ідеальних типів буття людини і відповідних їм типів особистості: людина-християнин, *homo sapiens*, *homo faber*, здеградована людина та людина „постуляторного атеїзму серйозності та відповідальності”, можна вважати, на наш погляд, модусами вкоріненості, або знекоріненості людського буття [Див.: 206; 208]. Підґрунтям знекоріненого буття людини при цьому вважається абсолютизація розуму (раціоналізм, ідеалізм), діяльності (натуралізм, позитивізм, прагматизм) та надмірна психологізація людського буття.

У пошуках сутнісної відповіді на питання, що є буття людини, М.Шелер приходить до висновку, що слід керуватися „принципом, протилежним усьому життю в цілому”, незведеному до його „природної еволюції”. „Якщо його до чогось і можна звести, то тільки до вищої основи речей – до тієї основи,

особливою маніфестацією якої і є „життя”. Вже греки знали такий принцип і називали його „розумом”. Ми хотіли б взяти більш широке за змістом слово, яке включає в себе поняття розуму, але поряд із мисленням в ідеях охоплює і певний рід споглядання, споглядання першофеноменів або сутнісних змістів, також певний клас емоційних і вольових актів, наприклад, доброту, любов, каяття, шанування тощо, – слово *дух*” [206, 53].

Таким чином, сутнісним поняттям людського буття, за М.Шелером, стає поняття духу, який і визначає специфічне становище людини у цілісності буття. Головними характеристиками духу є його екзистенційність, автономність, суверенність, свобода, відкритість світу, а також об’єктивність як неупереджене ставлення людини до світу. Отже, визначення Шелером свободи і суверенності особистості слід вважати провідними екзистенціалами ствердження людини у цілісності буття, необхідною умовою власного життя.

Інший представник сучасної філософської антропології, Г.Плеснер, знекоріненість буття людини повністю покладає не на бездуховність, а на життєвий ексцентризм, завдяки чому людина не здатна самоідентифікувати себе, втрачає життєві опори, а тому змушена вести довічний пошук нетрадиційних шляхів повернення до буття. Саме ексцентричність життєвих ситуацій підштовхує людину до пошуку більш сталих екзистенціальних станів, потребує зміни існуючого положення речей, перетворення суспільства, культурних орієнтирів, горизонту всього життєвого простору.

Проблема „осереднокореневості” буття людини як альтернативи буттю „з-країв”, існуванню „при-бутті”, чітко позначилася й у філософських та наукових концепціях ноокосмогенезу. Людське буття невідворотно та об’єктивно у ХХ-ХХІ століттях стає „центром перспективи” буття, центром культури „еволюційного неогуманізму” на противагу „хворобі глухого кута”, „почуттю безперспективності” та „контингентності” (випадковості) існування, вважають Тейяр де Шарден та наш співвітчизник В.Вернадський [Див.: 161; 25].

До розуміння буттєвісних суперечностей між типом суспільства, культури, соціальної структури та змістом глибинних диспозицій особистості, її реального екзистування звертаються представники Франкфуртської школи (Т.Адорно, Е.Фромм, Г.Маркузе, М.Хоркхаймер та ін.). У центрі уваги – і „авторитарна особистість” Т.Адорно та М.Хоркхаймера, і людина, що „втікає від свободи”, і „людина-споживач” Е.Фромма, і „однобічна” людина Г.Маркузе. Вони є сучасними свідками знекоріненого буття, втрати суверенності, свідками людської безвідповідальності у ставленні до світу, природи, культури.

Сучасна людина, на думку Е.Фромма, все більше працює, змагається, але водночас розуміє марність своїх зусиль, відчуває себе збентеженою та спантеличеною. Вона підноситься над матеріальним світом, створює нові засоби оволодіння природою, але в той же час втрачає ґрунт доцільності, яка і надає людським діям відповідний сенс та виправдання.

Така життєва орієнтація людини лежить в основі „ринкової людини”, провідним екзистенціалом якої, на погляд Е.Фромма, є „купівля – продаж”, сукупність вартостей. Людський життєвий „успіх, - пише Е.Фромм, - залежить переважно від того, наскільки вигідно вдається людям подати себе як „особистість”, наскільки красива їхня „упаковка”, наскільки вони „життерадісні”, „здорові”, „агресивні”, „надійні”, „честолюбні” [185, 170].

Отже, постановка Е.Фроммом питання „мати чи бути?” фактично і є постановкою питання про укорінення у бутті засобом так званої „біофілії” як любові до життя та його перспектив на противагу „некрофілії”, яка асоціюється з небуттям.

Соціальним підґрунтям укорінення людини у бутті Е.Фромм вважає моральне перевиховання людини за допомогою „гуманістичного психоаналізу”, „нової етики”, що змінили б „ринкову орієнтацію” продуктивною культурною життєвою орієнтацією людини. Змістом нової етики повинна стати відома вимога: людина – не засіб, а лише мета та самоціль. Ця концепція життя та свободи розумної, духовної людини отримала назву „гуманістичний соціалізм” і



розділялась багатьма відомими філософами 60-х років ХХ століття (Бертран Рассел, Ернст Блох та інші).

Знекорінене буття „однобічної” людини Г.Маркузе – це загублений у соціумі „атом” з примітивованою структурою прагнень, з хибними потребами, з некритичним ставленням до себе і світу. Онтологічним ґрунтом такого спотворення людського життя є існуючі типи суспільства та культури, що девальвували розум та совість людини. „Велика відмова” від індустріального суспільства, капіталізму, тоталітаризму, розкріпачення всіх (а не лише розуму) екзистенціальних здібностей індивідів за допомогою масової культури та мистецтва й повинні стати детермінантами, засобами та формами стабілізації людського життя, за Маркузе.

Однак, елімінація соціального рівня буття людини робить абстрактною ідею Г.Маркузе про свободу та досягнення гідного людини буття. Проте, цінність розглянутого соціально-психологічного підходу франкфуртців до проблеми буття людини полягає в тому, що він, спираючись на думку К.Маркса про те, що суспільство формує людину, намагається встановити глибинні суперечливості ствердження людини у бутті, коріння патології людини, причини її знекорінення.

Як зазначалося вище, першою спробою постановки і концептуального обґрунтування життєвого укорінення людини як проблеми філософії ХХ століття є філософування французької мислительки Сімони Вейль. У ході аналізу її однойменної праці - „Укорінення” - з’ясовано, що ідея „вживання” людини в „середину”, „гущину” суспільно-політичного буття впливає, по-перше, з реальної ситуації людини 30-40-х років ХХ століття, її безальтернативності та невизначеності, її душевних та фізичних мук від тоталітарного насильства. По-друге, із метафізичної неодностайності стосовно онтологічних альтернатив буття людини, запропонованих есенційно-антропоцентричною та екзистенціально-феноменологічною парадигмами.

Що ж розуміє під укоріненням людини С.Вейль?

Укорінення людини є єдністю „підкорення світу” та „звільнення світу” від безладу; встановлення порядку як ідеї, смислу, „найпершої потреби душі”, найближчої „до вічного призначення” „тканини соціальних стосунків, за якої ніхто не змушений порушувати одні суворі обов’язки для того, щоб виконати інші” [26, 8].

Отже, вже зі змісту поняття укорінення можна помітити, що С.Вейль намагається поєднати об’єктивне і суб’єктивне, загальноісторичне, соціальне та екзистенціальне, буттєвісне та позбуттєвісне в житті людини ХХ століття. Саме тому вона, перш за все, звертається до з’ясування об’єктивних засад людського буття: потреб і інтересів, на яких ґрунтуються людські права і обов’язки, як різновид екзистенціальних потреб. Серед головних людських потреб С.Вейль виділяє потреби тіла, як то: голод, спрага, втома, та чотирнадцять найважливіших духовно-етичних потреб: порядок, свобода, послух, відповідальність, рівність, ієрархія, честь, покарання, свобода думки, безпека, ризик, приватна власність, колективна власність, правда.

Укорінення ж є найважливішою та найменш визнаною і в теорії, і в реальності потребою людської душі, вважає С.Вейль, однією з тих, які найважче визначити [Див.: 26, 36]. Вона інтегрує, на наш погляд, всі потреби і оприявлює їх цілісно, як обов’язок людини виповнитися у спроможності бути людиною, бути „хтойністю”, особистістю, а не „щойністю”, тобто, укорінитися у бутті. Тому обов’язки є первинними умовами буття людини відносно прав та інших потреб, бо навіть „одинок у всесвіті людина не мала б ніяких прав, проте, мала б обов’язки” [26, 3], навіть якщо вони і не визнані людьми.

Однак вияв цих обов’язків потребує всебічних взаємодій „Я” та „Іншого”, об’єкта і суб’єкта, в результаті яких в суб’єкта з’являються, окрім обов’язків, і права, які є обов’язками інших по відношенню до „Я” і водночас правом, з огляду „Інших” на „Я”. Поза межами взаємодії „Я” і „Іншого” людина не змогла б реалізуватися у виконанні будь-яких обов’язків і по відношенню до самої себе. Отже, обов’язок – то онтологічно безумовна детермінанта, смисл існування

суб'єкта, „Я”, однак такий, що визначається як трансцендентність. Обов'язок знаходиться у сфері, вищій за всі умови, оскільки вона є вищою за цей світ [Див.: 26, 3]. Проте, обов'язок укорінення об'єктивується, виявляє себе у конкретних актах, діях, справах і ситуаціях, реальних умовах людського існування, у праві та цілісній життєвій стратегії людини.

Таким чином, обов'язок укорінення як онтологічна сутність людського існування може бути оприлюдненим, об'єктивованим лише у людській інтрасуб'єктивності. Людські спільноти обов'язків не мають. Вони лише є засобом оприлюднення безумовного обов'язку індивідів. Тільки так можливо виправдати безвідповідальну позицію суспільства, держави по відношенню до людини, вважає С.Вейль, оскільки вони мають лише право, а не обов'язки. Нерівність, злочинність і інші неподобства, як явища марноти буття, – то результат неусвідомлення і невиконання будь-яких обов'язків людьми, їх неспроможність онтологічно ідентифікувати себе з потребою обов'язку укорінення.

Людський обов'язок як онтологічна данність існує ніби попереду самої людини, як смисл буття, як вічний закон, який приписує людині бути укоріненою у світі, а не його гостею. Отже обов'язок, на нашу думку, можна розглядати як іманентну данність, спроможність людини існувати саме людським способом.

Найперший вияв обов'язку людини бути укоріненою, за думкою С.Вейль, – це її духовно-душевний вияв у формі поваги до себе, „дієво-реального, а не фіктивного” задоволення своїх „земних потреб”.

За допомогою поняття „укорінення” С.Вейль аналізує форми знекорінення буття сучасної людини та обґрунтовує шляхи його подолання. По-перше, як вважає С.Вейль, глобальне знекорінення відбувається під час загарбницьких війн. У цьому разі „позбавлення коріння стає майже смертельною хворобою для поневолених народів” [26, 36]. Однак, і самі завойовники, знекорінюючи інших, „підрізають власні корені”. По-друге, до позбавлення коріння може призвести економічне панування одних людей над іншими. При цьому, головною „отрутою”

знекорінення є гроші та наймана праця, як соціальне явище повністю залежне від грошей. Робітник, хоч і не втрачає географічних, національних коренів, але екзистенційно, морально позбавлений коріння, бо сутність його буття складають не його життєва мета, не духовні, особистісні сили, а здатність бути „робочим матеріалом”, „людським фактором” у розряді знекорінених „економічних аутсайдерів”. По-третє, до знекорінення людського буття залучені сучасні освіта і культура, орієнтовані переважно на прагматизм, вкрай роздроблені спеціалізацією, цілком позбавлені „відкритості” до світу, до „Іншого” [Див.: 26, 38]. Освіта стала нічим іншим як нав’язуванням штучної культури людині. Потяг до неї йде не від серця, не є наслідком духовних прагнень, а стає умовою хибного „соціального престижу”. С.Вейль впевнена, що культура, яка не спирається на зв’язок з національними буттєвісними традиціями, втрачає підґрунтя, живлення, руйнуючи тим самим минуле і майбутнє, зчиняючи „найтяжчий злочин”. По-четверте, суспільно-політичне знекорінення – найстрашніша форма знекорінення буття людини, за думкою С.Вейль, „полягає у своєрідному завоюванні, його здійснюють державні власті над народами, відповідальність за які вони несуть... Держава поїдає моральну субстанцію країни, годується нею, товщає від неї, доки пожива не починає вичерпуватися, і це приводить державу до голодного знемагання...” [26, 103]. Така форма знекорінення є „найнебезпечнішою хворобою людських спільнот”, тому що занурює людину „в стан інерції душі, ... або ... у діяльність, що завжди спрямована на позбавлення коренів тих, хто ще їх не втратив чи з ким це відбулося лише частково”, - вважає С.Вейль [26, 39-40]. Мислителька переконана, що ця ситуація набуває виразу хижацького „самопоїдання” людей.

Визначаючись зі шляхами та засобами подолання знекоріненого буття, С.Вейль підкреслює головний недолік есенційно-антропоцентричної парадигми буття людини, яка гарантувала людині лише її сите існування. Але чуттєво-предметний рівень людського буття (вітальний життєвий пр�ксис) – то

„безкінечна дрібнота”, хоч „у деяких умовах справляє вирішальний вплив” [26, 226].

„Сьогодні наука, історія, політика, ...навіть релігія ... надають думці людей лише грубу силу. Такою є наша цивілізація”, – підкреслює С.Вейль. „Якби науки про людину ...не поривали зв'язків із вірою ..., то єдність порядку, встановленого в цьому світі, виявилась би у своїй найвищій ясності” [26, 227-228]. Збереження порядку світу, за думкою С.Вейль, залежить від людської поваги один до одного, до соціальності, уваги до безумовного, вічного, „від того, чи ми намагаємось осягти необхідні відношення, які його складають, чи лише споглядаємо його сьайво” [26, 228]. Повага і увага до буття, світу – то обов'язки людини як її „досконале служіння”, усвідомлення любові, добра, краси, справедливості, рівності як зрівноважено необхідних відносин людських індивідів, суспільства, що протистоять грубій силі, будь-якій чуттєвості, з якими пов'язане все умовно-об'єктивне. „Чуттєвий світ, у якому ми перебуваємо, не має іншої реальності, окрім необхідності, а необхідність є поєднанням відносин, які зникають, як тільки піднесена й чиста увага більше їх не підтримує” [26, 226]. Укорінення неможливе на вітальному життєвому рівні. Сама чуттєвість набуває більшого значення в бутті людини, коли вона опосередковується символами і смислами культури, свободою, суверенністю, відповідальністю, творчістю і духовністю. Крім того, це природно для людського буття, як автоматична зумовленість місцем народження, професією, оточенням. „Кожна людина потребує багато коренів. Вона потребує того, щоб сприймати майже всю сукупність морального, інтелектуального, духовного життя через посередництво тих кіл, у які вона природно входить” [26, 36], і які є „стимулами”, що роблять її життя наповненим, інтенсивним, гідним людини.

Важливою „рушійною силою” подолання знекорінення є освіта та самоосвіта особистостей. „Ніяка дія, – пише Сімона Вейль, – не відбувається за відсутності рушійних сил, спроможних постачати необхідну енергію” [26, 150] та життєвого досвіду людини, рідного народу, що забезпечують найбільш суттєву

особистісну, етнічну або культурну самоідентифікацію, відкриваючи тим самим шлях до самопізнання й уможливлуючи укорінення людини у світ загальнолюдської та національної культури, а значить – у буття, позаяк, буття людини неможливе за межами культури, бо втрата культури – то „велика людська трагедія” [26, 43].

Інший засіб і основу життєвого укорінення людини С.Вейль бачить у новій організації праці, що повинна бути „духовним центром” упорядкованого громадського життя. Сприятти укоріненню людини може лише суспільство, що сповідує духовність праці, а не насильництво. Як на диво, ці роздуми Сімони Вейль співзвучні з думками класика вітчизняної філософії Григорія Сковороди про „сродність” та „сродну працю” як мету та сенс людського життя.

Таким чином, Сімона Вейль – одна з перших, хто піддав жорсткій критиці „теплохолодність” західно-європейського гуманізму з його ідеалами внутрішнього і, переважно, зовнішнього комфорту, онтологічно протиставивши Декларації прав людини Декларацію обов’язків, окресливши тим самим контури основ буттєвісного укорінення людини, перш за все, на соціально-політичному рівні. Мислительку бентежило принизливе „оречевлення” людського особистісного буття під тиском історії, сили просвітницького прогресизму, природи, обставин і т. ін., що призвело людину ХХ століття до втрати спроможності „укорінюватись” у бутті, відновлення якої можливе досвідом причетності, а не протиставленості буттю, духовною працею та силою пробудження від оманливої величі життя. Віддана на поталу силі правда життя – то знекорінене життя, то розірвана єдність між світом, словом, думкою та діями людини. Останнє і спричиняє необхідність створення концепції укорінення людини в бутті як теорії екзистенційного „самозавоювання” людиною себе зсередини. Отже, духовно-сміслового детермінанта укорінення людини в бутті – провідна, з огляду С.Вейль та авторки монографії.

З меж критики і оцінки „зарозумілості” раціоналізму, суб’єктивізму сучасної людини народжується і постмодерна парадигма філософського

розуміння людського буття в сучасній соціокультурній ситуації. Остання є демонстрацією не лише технологічно-прогресивних, але й регресивних тенденцій по відношенню до доби модерну в різних сферах буття, які не забезпечують усю повноту простору для людського екзистування. На ґрунті цих суперечностей і зростають постмодерні уявлення про неможливість подібного до розглядуваного в даному дослідженні підходу до проблем суб'єктивної діяльності та здійснення вільних і відповідальних актів, учинків, які відповідали б певній системі смислів, цінностей, закономірностей, що забезпечують укорінення людини в бутті.

Дійсно, паразитуючий прагматизм, споживацьке суспільство й адекватна йому масова культура, локальні конфлікти та глобальні проблеми все більше й більше знекорінюють буття людини, відсторонюючи її від істинних цінностей, вільного, творчого самовиразу, поглиблюючи знекоріненість буття споживача-конформіста, пасивного об'єкта політико-ідеологічного маніпулювання. Духовні абсолюти Істини, Краси і Добра, поняття суцього і належного, в значній мірі, не прийнятні для сучасної людини і сприймаються нею як архаїчні критерії оцінок суспільного, культурного та екзистенційного буття. Тому культура розглядається в постмодерні лише як факт залежності свідомості індивіда від соціальних та психофізичних структур, а не феномен, що забезпечує укорінення людини в бутті, оскільки вказані структури існують поза актами людських дій. Як підкреслює З.Бауман, постмодерна доба – то дисбаланс і нестабільність, “Unsicherheit” – „комплексний дискомфорт, що включає в себе, крім відчуття небезпеки, невпевненість та незахищеність” людини [223, 44]. Невизначеність, непевність, ненадійність людського буття – „це не питання вибору, це – доля” сучасної людини [223, 154].

Не випадково, а саме на фоні такої соціально-культурної ситуації, на фоні масової культури у постмодернізмі з'являється гомогенна масовидна суб'єктивність замість ідентичної індивідуальності, соціокультурного суб'єкта. З іншого боку, девальвація цінностей та культурно-цивілізаційних установок сучасної людини слугує підставою для поділу світу на цивілізований та

нецивілізований. Відповідно, буттєвісне коріння може мати лише людина цивілізованого (постіндустріального) суспільства, незважаючи навіть на те, що війну вона може визнавати добром.

Але буттєвісне укорінення експлікується у єдності (діалектиці) життя і буття як єдності багатоманіття та багатоманіття єдності, представленої у тенденціях до утворення глобальної світової культури, всезагального діалогу культур та збереження етнокультурної самобутності народів. Тобто, йдеться про нескінченність культурного (діяльного) діалогу людини – „творця” і „творіння” як суттєвих характеристик людського „Я”, оприявлених у культурі, історії, природі. Подібна іманентна ситуація буття людської самості – бути „незавершеною завершеністю”, „локальною глобальністю”, передбачає не лише вибір нових можливостей, смислів і цінностей самореалізації особистості, а й відмову від колишніх, які заважають утіленню нових у процесі міжлюдської комунікації та призводять до втрати людськості. З іншого боку, знекорінення людського буття може відбутися й за умови занадтого перенасичення „Я” всебічними „Ми” (за постмодерністською парадигмою – суб’єктністю соціальних спільнот), що заважають ідентифікації „Я”, призводять до втрати самості, коли індивід перестає бути творцем власного буття і знекорінюється. Таким чином, необмежене зростання можливостей вибору, як ідеал епохи модерну, в постмодерні стає негативним, перетворюючи „індивіда на людину з антенами (з огляду на множинність можливостей та велику кількість цінностей, які йому пропонує сучасне суспільство)” [133, 14]. За таких обставин людина відчувається розгубленою, невизначеною, блукаючою в аксіологічному поміжсвіті, адже диференціація людського „Я” уможлиблюється не кількістю варіантів вибору, а лише зростанням моральної культури особистості.

У зв’язку з останнім та з нестабільністю світу, передчуттям „зіткнення цивілізацій” як рис сучасного соціального буття та „кінця історії” настає потреба в корекції традиційної системи цінностей і смислів буття. Сьогодні на перший план висуваються цінності життя, переглядається традиційне відношення до



природи, людини, духовних основ цивілізацій та нових ідеалів людськості та людяності. Однак при цьому різні модальності цінностей та смислів людського буття, викладені в духовно-культурних спектрах Сходу, Заходу, середньовіччя, доби Модерну, не зникають безслідно, а зберігають себе, відтворюються в актуальній культурі як основа сучасного культурного буття людського індивіда. Сучасна соціокультурна ситуація така, що провідними ідеалами і смислами повинні бути визнані гуманістичні ідеали як основа і критерії етичної оцінки вчинків, поведінки, діяльності людини, експлікація яких може бути представлена цінностями і ідеалами Передмодерну, Модерну та Постмодерну, національними, етнічними та соціальними ідеалами і цінностями: свобода, відповідальність (модерн), комунікація (постмодерн).

Якщо виходити з того, що постмодерністська парадигма змішує сутність і явище, сутнісні зв'язки взагалі, заперечує можливість об'єктивної дійсності, заснованої на реальних відносинах світу і людини, то буттєвісне укорінення останньої неможливе. Людський індивід, за постмодерною методологією, не ідентифікується: він є одночасно трохи маргіналом, трохи обивателем, трохи інтелектом, тобто „мозаїчною” людиною. Як писав Ж.Дельоз, „нам потрібно ...бути трохи алкоголіком, трохи божевільним, трохи самогубцем, трохи партизаном-терористом” [Цит. за: 201, 61], поєднуючи таким чином в собі безглуздя та практику трансгресії як граничні форми екзистенційного самовияву сучасної людини, що засвідчується, перш за все, постмодерністським мистецтвом. При цьому спостерігається факт значного зниження творчої та життєбудівничої енергії суб'єктів соціокультурної діяльності і підвищується значимість імітації буття як світу тотальної умовності, що найчастіше виражається в парадигмі карнавала та віртуалізації всіх різновидів культурної діяльності.

У постмодерністській парадигмі взагалі, як відомо, відбувається деантропологізація світовідношення і світопізнання, найповніше втілена в лінгвістиці та літературо- і мовознавстві як різновидах гуманітарної культури. А уявлення про елімінацію суб'єкта, врешті-решт, означають зміну уявлень про

цінності і смисли культури, зміну уявлень про об'єктивну реальність, історію, тобто, деконструкцію онтології, буття. Постмодерністська методологія ніби „виймає” людину із серцевини буття, життя і культури, позбавляє її біосоціальної субстанційності та спроможності до самозбереження засобом укорінення у світі. Тим самим про буттєвісне укорінення людини не може йти мова, адже конституювання та реконституювання буття здійснюється в умовах невідповідності до соціально-культурних норм і цінностей та поза суб'єктом. Отже, людину не можна визначити як особистість і, відповідно, її вчинки, діяльність, поведінка зводяться до маріонеткових, оскільки в індивіда відсутні особистісні якості, творчість, свобода, відповідальність. Така методологія працює не на індивідуальність, особистість, а на людину-„актора”, розчинену в ієрархічних соціальних структурах, на людину-„агента”, підпорядковану корпоративним інтересам. Її буття не налаштоване на цілісність, глобальність, кореневість. Таке несуб'єктне буття насправді є буттям обивателя, для якого найкращий вихід – принципово не визнавати можливості і необхідності впливати на дійсність, змінювати її. Опинившись позасуб'єктною, людина не здатна на свідому, відповідальну, вільну і творчу діяльність. Цим зумовлене її неоднозначне відношення до цінностей сучасного цивілізованого світу: або їх ігнорування, або зневажання, або прояв консерватизму при появі нових цінностей, що і відбивається на якісній глобальній зміні буття світу, природи, соціуму, культури, на позитивності зрушень у питаннях свободи і відповідальності людини.

Саме ці аспекти буття людини стали предметом сучасних етико-гуманістичних та комунікативних концептів розуміння буття людини як „практичної філософії”, головною ідеєю якої є ідея зміни індивідуалізму колективізмом, але таким, що не пригнічує особистість, екзистенціальне існування, не таким, що соціологізує людське життя до рівня „гвинтика” та конформіста, а навпаки, надає можливостей та стимулів для її саморозкриття.

Так у 80-ті роки ХХ століття німецьким мислителем К.-О.Апелем запропоноване „останнє обґрунтування” теоретичної і практичної філософії.

Підкреслюючи кризу та протиставленість раціоналізму та екзистенціалізму в поглядах на буття людини, суспільства та природи, філософ висуває їх альтернативу – трансцендентальну універсальну прагматику [Див.: 4]. В центрі такого підходу – людське порозуміння зі світом, „Іншим”, соціумом, культурою як онтологічною основою істинного буття. У відповідності до останнього, тобто комунікативних актів (порозуміння), інтерсуб’єктивності, онтологічного значення набувають такі етичні цінності, як свобода, суверенність, відповідальність та „етика відповідальності” загалом.

Біля витоків комунікативного підходу до проблеми буття людини стояли Е.Гуссерль, М.Шелер, думки яких стали методологічним ґрунтом для автора „етики переконань” та „етики відповідальності” – М.Вебера, автора теорії трансцендентування і комунікації – К.Ясперса, автора ідеї діалогіки відношень „Я” і „Ти” як способу буття людини – М.Бубера, автора такого принципу розуміння людського буття, як „*amore ergo sum*” (люблю, значить існую) – Е.Муньє, автора „феноменологічної етики” – Е.Левінаса, та, певним чином, прихильників „філософії діалогіки” радянської доби – Г.Батіщева, М.Бахтіна, В.Біблера, Є.Бистрицького, М.Мамардашвілі та ін..

Змістом сучасної комунікативної практичної філософії є проблема узгодження висхідних принципів буття людини у світі з принципами буття самого світу на засадах етики спільної відповідальності, узгодження необхідності, доцільності, мети, цінностей і смислів буття людини і світу, „рівноправності та співпраці різних культур та традиційних етносів” [3, 355]. Головними завданнями планетарної етики відповідальності є усвідомлення людиною необхідності подолання невідповідності між її нестримною раціональною діяльністю і „конвенціональною мораллю” та створення нового нормативно-етичного комплексу відповідальності людини, як гуманістичної засади укорінення людини у бутті, „життєвому світі”, „світі дій” (Ю.Габермас), комунікацій, світі інтерсуб’єктивності. Таким чином, укорінення людини в бутті засобом комунікативних дій передбачає таку скоординованість екзистенціальних та

соціальних актів, які спрямовані на досягнення порозуміння на засадах етики відповідальності, цінностей і смислів культури.

Діалогічна „етика відповідальності” Е.Левінаса, як різновид комунікативного дискурсу, ґрунтується на ідеї, що онтологічна можливість людини бути, сенс її життя та буття взагалі, забезпечуються „буттям-для-Іншого”. Звідси, відповідальність за збереження буття набуває ознаки онтологічної, сутнісної ознаки об’єктивної та суб’єктивної реальності, „принципу індивідуації” людського буття, ознакою його обраності, яка „не є привілеєм; це ґрунтовна характеристика людини як морально відповідальної” істоти [Див.: 95, 314]. Філософія Е.Левінаса – найбільш популярна та визнана етична модель сьогодення, бо саме зустріч „Я” та „Іншого” стає сутнісною основою людського буття, а її принципи спростовують обмеження індивідуалізму, егоцентризму та стверджують порозуміння людини зі світом, а значить і її онтологічну спроможність до буттєвісного укорінення.

Отже, на наш погляд, діалогічна етика відповідальності як етика дискурсу може бути представлена як сучасна альтернативна етико-гуманістична онтологія людського буття, яка і повинна стати життєздатною альтернативою і прогресизму, і безвиході, страху, суб’єктивізму і релігійно-етичній та політико-правовій покорі, постструктуралістському нігілізму і „смерті людини”. Таким чином, етика стає основою життя людини, „першою філософією”, адже в які етичні фарби забарвлена „зустріч Я і Ти” – таке і життя людей.

Поворот філософії до етичного діалогу людей, окреслений Б.Паскалем, І.Кантом, здійснений Л.Фейєрбахом у ХІХ столітті та філософією ХХ століття, був пошуком буттєвісної альтернативи сучасної людини. Однак нерідко абсолютизація „вростання” людини в буття на підставі якоїсь однієї (нехай навіть надто значимої) сторони, сфери людського буття, її „тоталізація” (В.Малахов) призводить до втрати всеохоплюваності погляду на нескінченність можливих соціокультурних практик і світів, втрати об’єктивно-безумовного в бутті людини. Не уникнув такої „тоталізації” і Е.Левінас, коли підніс мораль до Єдиного

Абсолюту людського буття, хоч сам заперечував подібну „тотальність” будь-якої філософії.

Однак, у феноменологічній етиці Е.Левінаса „відповідь – відповідальність” стає онтологічною етично-моральною основою життя людини та у той же час морально-світоглядною цінністю, ввімкненою в духовно-емоційне життя людини як феноменологічної суверенності. „За Левінасом, - пише В.Малахов, - ...визначальний заклик (допомоги людині – Ц.Т.) спонукає нас до відповідальності” [104, 297]. Тим самим він намагається довести недостатню обґрунтованість концепцій буттєвості етичними основами, їх етичну хибність, вводячи парадоксальне поняття „інакше ніж бути”, за допомогою якого робить спробу „врятувати” людську особистісну гідність у буттєвісному ланцюжку: від існування до існуючого, від існуючого до „Іншого”. Саме ж існування, за Левінасом, як і за Гайдеггером, „одухотворяється першопочатковим онтологічним смыслом небуття”, „ніщо” [67, 89].

Сукупний „духовний горизонт” особистості Е.Левінас визначає поняттям суб’єктивного життєвого досвіду у площині інтерсуб’єктивності, що й забезпечить істинну цінність буття людини, буття у відповідності до реальних смислів „транзитивності” існування суб’єкта, як нескінченної спроможності виходу за межі данності, досягнутості. Однак, на відміну від класичного (онтологічного) екзистенціалізму, Левінас має на увазі зовсім іншу спрямованість людини на світ – не усвідомлення зовнішнього, предметного світу (хоч це і не виключається), а таку цілеспрямованість, яка завершується досвідом відшукання „Іншого”, іншої суб’єктивності, „справою людською і виключно людською”, досвідом „цінностей”, досвідом „захопленості” і „відповідальності” за „Іншого”. „Буття-для-себе” як „буття-для-Іншого” та „буття-Іншого” перериває позасмыслову буття, а відповідальність стає його первинною, суттєвою, фундаментальною характеристикою, самою структурою буття людини. Отже, буттєвісність людського існування, за Левінасом, конститується онтологічним

принципом „людина-для-людини”, „один-заради-Іншого”, тим самим заради себе самого. Етичні відношення людей – то їх „саме життя” [Див.: 95].

Етика відповідальності відомого гуманіста А.Швейцера, побудована на основі принципів „любові”, „єдності з буттям”, „благоговіння перед життям” та „відповідальності” за нього, також є вченням про етико-онтологічні основи та засоби укорінення людини в бутті. Етичні принципи любові та благоговіння є самоочевидними феноменами, що мотивують дії та вчинки людей, не потребуючи посередників, норм, чи будь-чиїх приписів, окрім загальнолюдських цінностей, цінностей культури. Саме цю простоту А.Швейцер вважав найбільшою вартістю відкритого ним принципу „благоговіння перед життям”, зрозумілого кожній людині в його „елементарності”.

Принцип „благоговіння перед життям” може бути реалізованим тільки в індивідуальному, особистісному, відповідальному виборі. Відповідальність за власні вчинки та етичні норми повинна нести сама людина, оскільки навіть „загибель культури відбувається внаслідок того, що створення етики передоручається державі”, - вважає А.Швейцер [205, 229]. Зона ж відповідальності тим ширше, чим ширші межі свободи людини. „Безмежна відповідальність за все, що живе, - пише А.Швейцер, - і є істинна етика” [205, 218]. Таке визначення відповідальності людини через призму ставлення до власного життя і до буття в цілому як „благоговіння” є єдиним і основним, на думку мислителя, детермінуючим засобом усіх проявів істинності (укоріненості) життя.

Принцип „благоговіння перед життям” А.Швейцера є своєрідним передвісником етики відповідальності німецького мислителя Ганса Йонаса, що створена на основі поєднання етики та екології, на основі переосмислення об’єктивних онтологічних засад буття людини. У відповідності з цим Г.Йонас формулює категоричний етико-онтологічний імператив відповідальності: „Чини так, щоб наслідки твоїх дій відповідали завданню безперервності власне людського життя на Землі”. Тобто, відповідальність виступає в даному випадку

саме як онтологічна категорія, за допомогою якої усвідомлюються альтернативи, перспективи збереження і розвитку буття людини як вищої цінності.

Своєрідне бачення проблем людського буття представлене у екзистенціально-феноменологічній герменевтиці М.Фуко. Істинне буття людини, за М.Фуко, – то „буття-для-себе”, оприявлене екзистенціалом „культура себе”, в якому підсилений та переоцінений внутрішній зв’язок індивіда з самим собою та підвищена значущість відношення до себе. Загальне уявлення про „культуру себе”, будучи пов’язаним з екзистенціальним принципом „турботи про себе”, своїм змістом має мистецтво впорядкованого існування людини в різноманітних сферах, формах, рівнях та способи творення цілісного горизонту „культурної практики”.

Необхідність піклування про себе визначає характер дії, стає манерою поведінки, рисою різних стилів життя та соціальної практики в цілому. Цей принцип є основою міжособистісних зв’язків, комунікацій та особливого способу ставлення людини до світу і передбачає, за М.Фуко, турботу про душу, тіло та здоров’я, процедурний, часовий та просторовий аспекти турботи про себе, а також турботу про себе як набуття досвіду володіння собою та соціальною ситуацією.

Найголовнішим аспектом турботи людини про себе у процесі укорінення в бутті є турбота про власну душу, духовність. Саме в цьому головна відмінність людського буття від існування інших живих істот, непризначених „турбуватися про себе” [Див.: 186, 55]. Таким чином, турбота про себе є і привілеєм, і обов’язком, дарунком і повинністю людини, що забезпечує свободу, примушує всіх людей удосконалювати свою душу, приймати самих себе як предмет діяльності протягом усього життя. Як зауважував ще Сенека, вчитися все життя – це значить перетворювати своє існування в безперервні справи, і якщо важливо рано розпочати, то ще важливіше – ніколи не розслаблятися [Див.: 147].

Принцип турботи про себе як спосіб укорінення в бутті творенням „культури себе” містить не лише загальні розмисли про добродієність та пороки,

про щастя та душевні негаразди, але й настанови з приводу того, як себе поводити в тій чи іншій ситуації, як зберегти здоров'я, запобігти фізичним розладам, моральній розпусті та знайти засоби її „лікування”. Творення „культури себе” вимагає від людини визнання недосконалості духу та необхідності його „виправлення”, вимагає розуміння, праці й часу, інтерсуб’єктивної практики, як почуття необхідного обов’язку інтенсифікації соціальних відносин, пов’язаних зі „службою душі”, всілякими обмінами з „Іншим” та системою взаємних зобов’язань людей [Див.: 186, 61-62].

Таким чином, соціальний та особистісний зміст практики творення „культури себе”, на наш погляд, і буде процесом укорінення людини в бутті, включаючи і різноманітні форми її суб’єктивності: самоусвідомлення, самоаналіз, самовипробування, самооцінка та ін.. Вони допомагають удосконалюватися в добродійності, оцінити свій духовний рівень, ствердити міру своєї незалежності від того, що не можна вважати необхідним, підготуватися до можливих негараздів за допомогою самообмежень, самоконтролю, тобто, укорінитися в бутті.

Як засіб екзистенційного укорінення в бутті, „контроль – це випробування меж можливого та гарантія свободи; це спосіб назавжди переконати людину, що вона здатна уникнути схильності до того, над чим не владна” [186, 73], умова відповідальності та суверенності суб’єкта, умова звільнення від страху перед майбутнім.

Певна „сродність” європейської екзистенційно налаштованої та сучасної української філософії намітилась як вітчизняний філософсько-антропологічний ренесанс 60-х років ХХ століття. Тематично і методологічно він корелює з філософсько-антропологічним поворотом світової філософії (70-80 роки ХХ ст.) від ірраціоналізму та надмірної екзистенціально-суб’єктивістської заангажованості до нової онтології та філософської антропології, започаткованої М.Шелером.

Незважаючи на ідеологічну „відлигу”, життя української людини у 60-ті роки ХХ століття не позбулося трагіко-драматичної тональності, а значить і не



зникла необхідність пошуків теоретичного обґрунтування „зняття” цієї життєвої напруги. Останнє знайшло відображення і в оновленні філософської проблематики, у повороті від знелюдненої тоталітаризмом філософської думки до філософії людини та способів її самоствердження в бутті, головним змістом якої стає необхідність інтегрованого осягнення єдності всіх підходів до буття людини, ввімкнених у цілісність соціокультурного контексту.

Особливе місце в цьому процесі посідає і філософія української діаспори. Так, на відміну від європейського екзистенціалізму, екзистенціально-персоналістична кардіогносія О.Кульчицького не зводиться до розуміння буття людини лише як переживання світу. Ним аналізується сам спосіб існування людини на основі синтезу онтології, гносеології, аксіології, синтезу феноменології, екзистенціалізму, філософії життя, герменевтики, синтезу історіософії та психології, з урахуванням ментальних особливостей відношення людини до світу, самобутності культури, звичаїв, традицій суб'єктів-репрезентантів етносу, народу. Але ХХ століття знекорінило буття людини. „Стехнізована цивілізація, - зауважує О.Кульчицький, - заволоділа персональною надбудовою і, з одного боку, витіснила з неї культуротворчі вартості, а з іншого – затисла ендотимну підвалину, перервала природно-життєвий зв'язок людини з первісною природою, конче необхідний для її виживання. ...Цивілізація, послуگуючись визволеними агресивними силами (наприклад, атомною енергією) і втративши зв'язок із психічною та духовною культуротворчістю, може завадити не лише поступові, а й самому існуванню людства взагалі. Ця ситуація, сповнена небезпек для людини й розвитку культури, дає нові спонуки для їх усебічного філософсько-антропологічного осмислення” [86, 140]. У такому синтезі людське життя та діяльність постають одночасно як данність і проблема освоєння світу природи та соціального світу, а всі суттєві ознаки людини – як визначені конкретною культурно-історичною ситуацією, як ґрунт і горизонт „культури себе”.

Названа парадигма розуміння буття людини притаманна працям В.Андрущенка, В.Беха, А.Бичко, І.Бичка, Є.Бистрицького, В.Іванова, С.Кримського, М.Михальченка, Б.Новікова, М.Поповича, А.Ручки, В.Табачковського, М.Тарасенка, Т.Хорольської, В.Шинкарука, О.Яценка та багатьох інших вітчизняних філософів, які орієнтують на цілісне розуміння життєствердження людини, завдяки чому буття людини постає не як відчуження та опредметнення абсолютного духу, не просто як єдність теоретичного та практичного відношень до дійсності, а як цілісний процес духовно-практичного ставлення людини до світу. На перший план вітчизняних філософських досліджень виходить проблема духовно-практичного опанування світу як сутнісна визначеність людини. Сучасна вітчизняна філософія передбачає не лише пізнання найбільш загальних законів розвитку природи, суспільства й мислення, не виключно загальні закони буття та взаємодії людини з дійсністю, а головним чином, загальні принципи ставлення людини до світу, тобто проблеми людського світовідношення. Світ у такому розумінні виступає не як тотожність об'єктивній реальності, а як світ людини, як сфера людського буття. За такого підходу можна зрозуміти, що щастя людини залежить від знаходження кожним свого власного місця у світі, можливості самоідентифікації та всебічного розкриття своєї суті. Першим кроком до самоідентифікації, на думку названих вітчизняних філософів, є не саме по собі відношення до світу, а духовно-практичне його освоєння, як акт власного самотворення, а на нашу думку – укорінення в бутті.

Звичайно, цей поворот відповідає тенденціям, що ствердились у середині ХХ століття в європейській філософії феноменологією, новою фундаментальною онтологією людини, персоналізмом, екзистенціалізмом, герменевтикою, „практичною філософією” в цілому. Але, з іншого боку, він є продовженням гуманістичної кордоцентричної традиції вітчизняної філософії, започаткованої ще києворуськими мисленниками. Тобто, людина та людське буття постають у ній не у вузькому значенні, не однобічно, з точки зору психології чи соціології, а як загальнозначуща онтологічно-культурна категорія. Як підкреслює засновник

Київської світоглядно-антропологічної школи В.Шинкарук, „в окресленім контексті актуалізувалася низка світоглядно-методологічних завдань, пов'язаних із з'ясуванням культурно-історичної визначеності сутнісних ознак людини, структури її діяльності, взаємодії наріжних регулятивів цієї діяльності, а в ширшій перспективі – регулятивів людського світовідношення” [211, 3].

Вітчизняні філософи-шістдесятники замислюються над проблемами неоднозначності та нелінійності проявів людини в бутті, в сутнісних ознаках якої переплітаються різні, іноді протилежні інтенції, що веде до амбівалентності людського світовідношення, до укорінення або знекорінення. Так, у роздумах О.Яценка людське буття подане як беззупинне становлення, самозаперечення та самооновлення. „Одвічною сутністю людини є суперечність, котра постійно себе розв'язує й, водночас, поновлює на іншому рівні” (укорінення у бутті – Ц.Т.) [177, 219].

У цілому сучасна українська філософська думка має своєю передтечею самобутнє екзистенційно спрямоване пізнання буття людини і традиційно спирається на когерентність провідних смисложиттєвих цінностей як онтологічних засад укорінення людини в бутті на будь-якому етапі його розвитку. Один із найбільш трагічних етапів розвитку етноментального філософування в його особливостях буде предметом розгляду в четвертому підрозділі роботи.

Таким чином, із здійсненого у даному підрозділі історико-філософського екскурсу випливає, що до 40-х років ХХ століття (коли Сімона Вейль зробила першу спробу створення концепції екзистенціального укорінення людини у суспільно-політичній сфері буття) в соціально-філософських дослідженнях поняття „укорінення” не вживається в значенні філософської, а тим більше онтологічної категорії. „Однак всі основні екзистенціальні феномени – не лише суттєві моменти людського буття, але також і джерело розуміння буття, не лише онтологічні структури людини, а й смисловий горизонт людської онтології”, - зауважує сучасний німецький феноменологічний культурантрополог Е.Фінк [174, 358].

Останнє і є певною методологічною підставою для визначення нами „укорінення” людини в бутті в контексті соціокультурної парадигми як інтенційної єдності онтології, філософської антропології, етики та культури.

„Укорінення” як онтологічна та соціокультурна категорія та екзистенціал є:

- розуміння „внутрішнього” духовного стрижня „зовнішньої” людини як смислоутворюючої константи буття та потреби особистісного самовизначення в умовах проблемного буття і „буття-з-країв”;
- основа відмежування істинного буття як єдності бажаного, суцього та належного від „виживання”, імітації, профанації і конформістської формалізації життя, визначеного в монографії поняттям „позбуттєвості” - „знекоріненості” як однієї з граней соціокультурного відчуження людини;
- духовно-практичний феномен, що засвідчує необхідність вияву тенденцій, детермінант, форм, рівнів та способів екзистенційного самозбереження, співвідношення законо-, смисло- і ціледоцільного в субстанційній самоорганізації власного буття.

Об’єктивним підґрунтям необхідності створення концепції укорінення стали, на думку С.Вейль, абсолютно спаплюжені тоталітаризмом та фашизмом права людини ХХ століття, особливо людини-мігранта у роки Другої світової війни. В залежності від можливості реалізації прав і перебувають життєвий оптимізм та світовідношення людини.

Дійсно, людське буття не є завжди рівним самому собі існуванням. Воно, як надто складний феномен, може бути умоглядно представлене діалектичною єдністю об’єктивного та суб’єктивного, взаємодією та взаємопереходом стабільності і нестабільності, „глобальності” та „локальності”, безумовного та ситуативно-контекстуального на всіх рівнях: вітальному, предметно-практичному, соціокультурному та духовному (екзистенціальному).

Неукорінена людина не може самоідентифікуватися у своєму бутті, вона безперервно змінює свої маски. Її суть та існування важко вловити та схожі

скоріше не на „життя-творчість”, а на „життя-гру” (Й.Гейзінга), в якому немає місця істинному драматизму й життєвій напрузі людини у її відношенні зі світом.

Теоретичною та методологічною настановою створення С.Вейль концепції екзистенційного укорінення людини в бутті було завдання: покладаючись на філософський, соціально-культурний та духовно-екзистенціальний досвід людини, відшукати грані протистояння, дотику та єднання реальності та ілюзій, мудрості, істини та безумства людського буття.

Теоретико-методологічний доробок європейської та вітчизняної філософської думки ХХ століття, як свідчить його вивчення та аналіз, з одного боку, надає певні можливості для поглиблення уявлень про буттєвісність людини, з іншого ж, містить у собі те, що підсилює й актуалізує необхідність подальшої розробки концепції укорінення.

До першого узагальнення слід віднести певною мірою оптимістичні та актуальні й сьогодні доробки німецьких класиків і марксизму про людську активність, діяльність, самодіяльність, цілепокладання та цілереалізацію людських потреб та інтересів, про свободу, необхідність, суверенність, відповідальність та сенс людського життя, як детермінанти та засоби буттєвісного укорінення людини.

Філософія ж ХІХ-ХХ століть, „оплакуючи” (О.Шпенглер) реальне життя людини, духовності, культури та віддаючи провідне місце в пізнанні знекоріненому буттю і „amor fati” („любові до далі”), однак, репрезентує і людину, що наснажена бажанням і готовністю захистити своє життя від механічно-споживацької цивілізації способами, відмінними від раціоналістично-прогресистських. Такі ідеї „філософії життя” розділяє і розвиває екзистенційно-антропологічна філософська думка ХХ століття як атеїстичного, так і релігійного кшталту та сучасна „практична філософія”.

Філософія класичного екзистенціалізму, переважно у своїх к’єркегорівських починаннях, виступала саме як здобуток рефлексії над ураженою формою духовного самоздійснення індивіда. Екзистенціалізм став рефлексією над

духовністю того „жалюгідного продукту”, на який, на думку відомого французького філософа Ж.Марітена, перетворилася сучасна людина, ставши досвідом „буття, відірваного від свого онтологічного кореня і трансцендентальних об’єктів, буття, в якому людина в пошуках центру в середині самої себе, за словами Германа Гессе, залишилась вовкулакою, що виє у відчаї і кличе у нескінченність” [107, 159].

Проте, важливість екзистенціально-антропологічної філософії для даного дослідження полягає у тому, що: 1) вона сприяла і сама намагалась осмислити всю ефемерність, безнадію, трагізм, абсурдність, нестабільність людського життя як його знекоріненість та відчуженість, гостро поставила питання пошуку альтернативи останньому; 2) проявила живий інтерес до сутності та існування людини; 3) загострила проблему сенсу життя, розуміння свободи, суверенності, відповідальності як онтологічно-іманентних сутностей людського існування, на відміну від попередньої філософії, яка не торкалася болючого питання безсensemості буття; 4) висунула проблему зв’язку етико-моральних цінностей з реальним існуванням людини як екзистенції і суб’єктивної самості в процесі надбання нею своєї сутності засобом трансцендентування в зовнішній світ та усвідомлення своєї самоцінності як творця власного життя „тут-і-тепер”; 5) вона поставила індивідуальне буття людини в його суб’єктивній духовній формі, яка визначає внутрішній вибір людиною самої себе, у фундамент сучасної онтології людини.

У цьому контексті найбільшим здобутком екзистенціальної філософії слід вважати обґрунтування нової онтології – онтології людського буття (М.Бердяєв, М.Гайдеггер, Н.Гартман, Ж.-П.Сартр, К.Ясперс та ін.). Осереддя її змісту стають самоцінність, „буття-для-себе”, життєвий світ людини, її актуальне існування „при-бутті” „тут-і-тепер”. Релігійний та подекуди атеїстичний екзистенціалізм сприйняли спробу обґрунтувати надійність людського існування, спираючись на аналіз сучасної ситуації, спробу надати смисли людському стражданню, провині, смерті, страху, свободі та відповідальності. Однак, найчастіше цей життєвий

оптимізм пов'язується з трансцендентним, позамежовим емпіричному, реальному світові, з абсолютною ізоляцією та непідпорядкованістю буття людини будь-чому: природі, суспільству, культурі, історії. Така онтологія віддалена від реальних людських практик, зв'язку і взаємодії засобів і результатів діяльності, людина знаходиться „з-країв” буття як цілісності. Існування людини в цьому разі нами оцінюється як ситуативна „подієвість”, а не коренева буттєвість. А надмірна екзальтація, якої припустилася і сама С.Вейль, суб'єктивізація та ірраціоналізм екзистенціалістів, що оголили нестійкість, крихкість не лише індивідуального, а й родового та історичного існування людини, фактично змалювавши його як безальтернативну реальність.

Постмодерною парадигмою укорінення людини в бутті передбачалось лише як усвідомлення та вираження у мовних конструктах суб'єктивно значимих для індивіда можливостей, на відміну від модерної парадигми, де йшлося про можливість вибору суб'єкта, завдяки якому забезпечувалась стійкість його ціннісних орієнтацій, ідеалів і смислів. Але це не відповідає реаліям сучасної соціокультурної ситуації, і за думкою постмодерністів, подібне буття людини – сьогоденна утопія. А звідси – необхідна радикальна зміна ідеалів і цінностей, зростання моральності людини в цілому, яке забезпечується плюралістичністю всіх форм опанування світу та їх пізнавальною рівноправністю. Тим самим на передній ціннісний план у постмодерній парадигмі буття людини виходить ідеал людського порозуміння, комунікації, як буттєвий позитив, що засвідчує особливість становища людини в сучасній соціокультурній ситуації.

Останнє є підставою для загального висновку другого підрозділу монографії, а саме: необхідною та актуальною є подальша розробка цілісної концепції буттєвісного укорінення людини в єдності онтологічного, екзистенційно-ціннісного та соціокультурного аспектів, оскільки буття людини засвідчує свою фактичність (предметність) не лише із „середини”, а й „зовні”. Ще більшої актуальності дослідженню означеної проблеми додає думка О.Больнова, що людське буття – то питання, яке завжди „відкрите для нових неочікуваних,

незавбачуваних відповідей” [20, 110]. Таким чином, буттєвісне укорінення людини можна розглядати процесом принципової незавершеності та темпорально зорієнтованої самореалізації людини як прямування до належного та бажаного буття через можливе у єдності минулого, майбутнього і буття „тут-і-тепер”.

Граничною смисловою можливістю виходу із безальтернативної реальності людського існування екзистенційно-герменевтична методологія та сучасна „практична філософія” вважають „збирання” та „зібрання” (М.Мамардашвілі) людиною самої себе, свого „Dasein” за допомогою і на основі різнобічних „вражень” від буття та комунікативно-пізнавального дискурсу (інтерсуб’єктивності).

Провідною ж ідеєю запропонованої в роботі концепції укорінення є розуміння альтернативної „при-буттю”, „буттю-з-країв” стилістики людського екзистування – усвідомлення та реалізація іманентно-онтологічної спроможності людини до укорінення, „вживання в середину буття” (Е.Гуссерль) як смислу існування, що одночасно відповідає її особистісному життєвому світові і трьом рівням об’єктивного світу: природі, соціуму, системі цінностей культури.

„При-сутністю людини у бутті” (М.Гайдеггер) не вирішується проблема істинно-дійсного її буття, оскільки воно оцінене в роботі як пасивне „буття-з-країв”, а не як активне „осерднокореневе”, не те, що „безмежно являє все”, що „не-край” і „не-вік”, а „навіки” (М.Цветаєва).

Зміст цієї провідної ідеї концепції викладений системою таких категорій, понять, образів та екзистенціалів, як: „укорінення” - „знецорінення”, „буттєвість” - „позбуттєвість”, „буття-для-себе”, „культура себе”, що і забезпечують розуміння буття особистості як суверенного, самодостатнього, творчого, вільного і відповідального.

Останнє і стане предметом детального обґрунтування у першому підрозділі другого розділу роботи як амбівалентного, внутрішньо суперечливого процесу творення „буття-для-себе”, мистецтва впорядкування (укорінення) існування людини в цілісному горизонті культурних практик.



## РОЗДІЛ II

### ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ВИМІРИ УКОРІНЕННЯ ЛЮДИНИ

#### 2.1. Укорінення як „буття – для – себе” і „культура себе”

Пошук відповіді на питання: як людині реально позбавитись імітативності, профанації та пристосовництва „буття-з-країв”, існування „при-бутті”, не впавши при цьому у крайнощі суб’єктивізму, індивідуалізму та егоїзму, слід пов’язувати, на нашу думку, з перспективами подальшої розробки соціокультурної парадигми буття людини. Теоретико-методологічний аналіз існуючих філософських напрямків та концепції соціально-політичного укорінення людини С.Вейль у попередньому розділі дисертації забезпечив висновок про те, що укорінення – то і потреба, і життєвий смисл людини.

Завданням II розділу роботи і буде спроба обґрунтувати спроможність до укорінення людини в горизонті інтегративної єдності об’єктивного і суб’єктивного, безумовного і подієвого, глобального і локального, стабільного і нестабільного, в єдності актуально суцього, бажаного, можливого та належного, як оприявлення (об’єктивації) й реалізації життєвого смислу екзистенції до укорінення у системі соціокультурних практик.

Система ж соціокультурних практик як творення „буття-для-себе” і „культури себе” розглядатиметься за допомогою з’ясування змісту й значення таких важливих понять та ідей сучасної європейської і вітчизняної філософії різної метафізичної приналежності як: „буття-для-себе”, „буття-у-собі”, „буття-для-іншого” (Ж.-П.Сартр), „Я –Ти” (М.Бубер), „людина для себе”, „якість себе” (Е.Фромм), „необхідність себе” та „збирання себе” (М.Мамардашвілі, Е.Ілленков, В.Іванов, О.Кульчицький, Т.Хорольська та ін.), „буття в культурі” (В.Біблер, Є.Бистрицький, В.Табачковський, В.Шинкарук, О.Яценко), „воля до культури” та етика творчості і свободи (М.Бердяєв, І.Бичко, П.Гайденко), „відповідальне серце” (мисленники українського „розстріляного відродження”), етико-духовна і

соціальна комунікація (К.-О.Апель, Е.Левінас, Ю.Габермас), етичний та ноосферний космогенез (Т. де Шарден, В.Вернадський, Г.Йонас).

Про що б не розмірковувала людина, намагаючись пізнати таємниці навколишнього світу, врешті-решт, рано чи пізно вона спрямовує свій погляд на саму себе. Осмислення проблем власного буття людини – це ключ до розуміння багатьох важливих аспектів глобальної проблематики, починаючи з кризових ситуацій та протиріч між людиною та природою і закінчуючи формуванням ціннісних настанов людей, що орієнтуються у своїй діяльності на зняття протиріч, розгортання внутрішнього багатства та творчих потенцій людини як суб'єкта культури, історії, власного життя.

Одним з найбільш поціновуваних сподівань і надій людини є її бажання сягнути повноти життя, повноти „продуктивного”, „докорінного” самовиповнення в бутті, особливо, коли йдеться про його короткочасність і невідворотну кінечність. Життя людини як „самоспроможність” і „самоприсутність” у предметності життєвого світу є екзистенційною субстанціальністю, яку важко пояснити, на відміну від поняття субстанції у традиційному розумінні. І все ж, сучасна філософсько-антропологічна рефлексія, розглядаючи проблему людського буття, зосереджується у системі понять „Я”, „самість”, „ідентичність”, індивідуальність, особистість.

У контексті даного дослідження поняття „самість” буде вживатися для означення суб'єкта свідомості та самосвідомості; суб'єкта діяльності та самодіяльності; „інтраіндивідуального” (притаманного особистості), інтерсуб'єктивності, а найголовніше – буттєвісної екзистенційної реальності. Така буттєвісність самості як людської ідентичності виявляє себе на чотирьох рівнях: вітальному, як єдності та спадкоємності фізіологічних та біологічних структур; психологічному, як єдності психічних процесів; соціально-культурному, як співжиття та взаємодії з соціумом, засвоєння соціальних ідеалів і норм; духовно-особистісному, як єдності життєдіяльності, екзистенційних цілей, мотивів, цінностей та настанов особистості, що усвідомлює свою самість [Див.: 77, 39].

Не дивлячись на багатозначність філософської категорії „самість”, вона завжди включає в себе суб’єктивне, активно-творче, діяльнісне, свідоме, вільне, унікальне начало. А сам статус суб’єкта не є природною данністю, він завжди знаходиться та підтримується певними зусиллями людських індивідів.

Укорінення людини у житті передбачає також існування у індивіда певної інформації про самого себе. Як зауважував І.Кант, свідоме сприйняття самого себе вже включає в себе двобічне „Я”: по-перше, „Я” як суб’єкт мислення, яке означає рефлекторне „Я”, по-друге, „Я” як об’єкт сприйняття внутрішнього почуття, що в єдності уможливорює внутрішній досвід – наявність інформації про самого себе. „Образ Я” добудовує ідентичність та суб’єктивність особистості та одночасно корегує її поведінку.

Укорінена самість, цілісність суб’єктивної реальності виступає, перш за все, як її персональність, її „Я”, що містить у собі весь змістовний горизонт активної взаємодії „Я” з об’єктивною реальністю, буттям, що з одного боку передбачає багатоманіття „не-Я”, а з іншого – модальність „Я”.

Відомий український „кордоцентричний персоналіст”, діаспорець О.Кульчицький з цього приводу зауважує, що індивідом є кожний живий організм як відмінна від інших одиниця. Але коли в психіку на вищих щаблях розвитку вставлена нова вісь відношення – почуття „Я”, індивід стає особою. Почуття „Я” має така життєва одиниця, що складається з душі та тіла і залежить від духу – вищих психічних функцій хотіння і мислення. Людина стає особою тільки на вищих щаблях свого розвитку, за умови виявлення персональної ініціативи. Відсутність же останньої або її послаблення є загрозою знеособлення, деперсоналізації, позбуттєвості самості [Див.: 85; 86].

Основою, осередям цілісності „Я”, особливо після німецької класики, визнається діалектична єдність і взаємодія протилежностей „Я” – „не-Я”. Саме ця модальність забезпечує такі характеристики суб’єкта, як динамічність, багатовимірність, самоорганізація, самоактуалізація, що відображають весь смисловий каркас зв’язку „Я” і „не-Я”. Тобто, модальність „Я” і „не-Я” змістовно

передбачає відображення і об'єктивної реальності, і пізнання, і оцінки себе у формі „не-Я”. Саме такий прояв модальності „Я” і „не-Я” можна розглядати як теоретичне і практичне підґрунтя для широких можливостей створення проектів, стратегій буттєвісного укорінення людини та їх творчої реалізації.

Відношення людини до об'єктивної реальності, до власної тілесності, до самої себе як „Я”, до „Іншого” (і не лише іншої людини), до „ми”, соціуму, до культури, до „вони” – є відношенням „Я” до „не-Я”, що формує нове „Я”. „Саме ці відносини, - пише Д.Дубровський, - утворюють головні ціннісно-сміслові вузли змісту нашого „Я”” [54, 84].

Таким чином, спираючись на достатній соціально-філософський і філософсько-антропологічний теоретичний ґрунт, структуру самості можна представити як таку ієрархізовану єдність. Вона – а) носій суб'єктивності; б) центр, осереддя власного „Я”; в) сукупність онтологічних іманентних самодетермінант-принципів: індивідуації, суверенності, свободи, відповідальності, що забезпечують можливість самодостатнього екзистенціального буття, самореалізації та самоідентифікації особистості. Отже, ставлення людини до буття, яке характеризується такою її багатовимірною організацією, і проявляє її динамізм, спроможність до укорінення в бутті як реального багатоманіття образів „Я”, їх взаємодії, узгодженості та протистояння знекоріненню самості, як впаданню її в чистий індивідуалізм, егоїзм та егоцентризм. Знекорінення ж самості – шлях до знекорінення буття.

Поняття „індивідуалізму”, притаманне різним епохам та культурам, у сучасній філософії увібрало в себе всі культурно-змістовні напластування. У поглядах на феномен індивідуалізму, зауважує М.Фуко, потрібно розрізнити три речі: по-перше, індивідуалістичну позицію, що наділяє індивіда його абсолютною неповторністю та самоцінністю, незалежністю від колективу, членом якого він є, чи соціальних інститутів, яким він підпорядкований; по-друге, підвищену оцінку індивідом свого приватного життя, сімейних та патримоніальних відносин; по-третє, інтенсивність відношення індивіда до себе, внутрішніх зв'язків з самим

собою, або тих форм, в яких індивідум повинен сприймати себе як суб'єкта самодіяльності, з метою ствердження (укорінення) у власному бутті [Див.: 186, 50-51]. Відзначимо, що, дійсно, всі ці моменти співвідносяться між собою, але не обов'язково присутні разом у конкретній ситуації. Існують суспільства та соціальні групи, в яких індивід повинен стверджувати свою цінність, вивищуючись над іншими, але при цьому приватному життю та відношенню до самого себе не надається суттєвого значення. В інших суспільствах, навпаки, приватне життя оцінюється занадто високо, його спрямовують та охороняють, воно складає центр референцій поведінки, виступає одним з принципів його оцінки, але саме через перераховані причини індивідуалізм у таких суспільствах слабкий, а відношення до себе не сформоване.

За Г.С.Батіщевим, індивідуалізм – це „суб'єктивістський активізм”, що покладає людську самодіяльність та творчість у відриві від змісту соціокультурного та природного буття, наділяючи останню необмеженою могутністю та здатністю спрямовувати себе на світ і на себе в якості „всевизначаючої практики”, практики суб'єктивного свавілля [Див.: 8, 23].

Суперечливість соціокультурного значення індивідуалізму дуже чітко відобразив Е.Фромм, який розрізняв індивідуалізм у позитивному значенні, як визволення від соціальних пут, та в негативному значенні, як „право власності на самого себе, тобто, право – і обов'язок – присвятити всю свою енергію досягненню власних успіхів” [185, 97].

Індивідуалізм як позитивний феномен укорінення людини в бутті, що склався в досвіді духовної культури, є дещо інша тріада: 1) індивідуалізм як протилежність стадності; 2) індивідуалізм як протиставленість конформізму в поведінці індивідів; 3) індивідуалізм „як погляд, що не визнає підкорення інтересів особистості інтересам загального та виступає проти етатизму, оскільки держава повинна служити людині, а не людина державі” [126, 70-71].

Суперечливість індивідуалізму виявляється не лише в різноманітних визначеннях його змісту, але й у різних поглядах на час виникнення цього

феномену, який супроводжує буттевість – позбуттевість людини. Окремі філософи (наприклад, М.Бубер) вважають, що індивідуалізм як явище і поняття з'являється у давньоіндійській та античній філософії, але більш-менш обгрунтована індивідуалістична парадигма життя людини – то „позитивне” надбання Нового часу, з його головним предикатом особистісної свободи, творчості на засадах здорового глузду і розуму. Такий індивідуалістичний раціоналізм залишив поза увагою моральні, ціннісні аспекти людського співбуття, що і слід вважати підґрунтям егоїзму та егоцентризму, які засвідчують неоднозначність поведінки та вчинків індивідів у процесі ствердження в бутті.

Принаймні, це усвідомлював вже Ж.-Ж.Руссо, говорячи про те, що одна лише моральна свобода підносить людське буття до громадянського стану й одночасно робить людину господарем самої себе у відповідності до моральної настанови (закону), приписаного людиною самій собі. Те, що дістає „внутрішнє схвалення”, потрібно визнавати вірним і доцільним. Все інше – то „метафізичні виверти та тонкощі, що не мають ніякої ваги в порівнянні з основними принципами, що сприйняті моїм розумом та ухвалені моїм серцем” [143, 592].

Отже, необхідність піклування людини про себе повинна узгоджуватися з характером дій, цінностями, ідеалами, нормами, рисами різних стилів життя як соціально-культурної практики, інтерсуб'єктивного аспекту укорінення в бутті. Він реалізується як усвідомлення й відчуття необхідного, обов'язку по відношенню до „Іншого”. Тобто, „турбота про себе ... інтенсифікує соціальні відносини” та пов'язується „зі „службою душі”, що припускає можливість ... обмінів з „Іншим” та систему взаємних зобов'язань” [186, 61-62].

Людське „Я”, самість, є втіленням в окремій людині її соціальної сутності, самореалізацією в процесі життєздійснення від індивіда до особистості. Отже, укорінена в бутті людська самість – то особистість.

На наш погляд, особистість – це людина, що характеризується з боку цілісності усвідомлених нею власних волевиявлень. У цьому розумінні зміст поняття „особистість” розкривається в таких об'єктиваціях, як суверенність,

відповідальність, свобода, творчість, самосвідомість та саморозвиток, що набувають онтологічно-ціннісного значення. Вивчення особистості дає нам дійсне знання про те, що існує інший світ, крім фізичного, що є інше буття, крім суто природного та умовного, і те, що людина належить до цього розмаїтого справжнього світу. Унікальність людини полягає в тому, що вона може не лише наслідувати та сприймати ту систему зв'язків та цінностей, у якій опинилася після народження, але й активно, відповідально та адекватно змінювати їх „в певних межах основних характеристик суб'єктивованого потенційного соціального світу з подальшою трансформацією його у нову якість – об'єктивовану соціальну природу” [15, 28], оприявлюючи тим самим іманентну спроможність індивіда до укорінення в соціальному бутті.

З іншого боку, певні конкретні історичні умови життя людини, суспільство, культура детермінують укорінення індивідів як особистостей. Однак, процес укорінення так чи інакше співвідноситься і з самодетермінантами, тобто з уявленнями індивідів про самих себе та про те, якими вони повинні чи хочуть бути. У міру розвитку людське „Я” збагачується багатьма новими якостями, що змінюються у системі самооцінок та в усвідомленні своєї індивідуальності. Причому „образ Я” завжди співвідноситься з „Ми” та включає множину індивідуальних та соціальних характеристик. Праця та культура дозволяють людині об'єктивувати, визначати свої сили та здібності, а моральна самосвідомість, совість відкривають їй межі створеного, примушуючи йти далі та вище, перетворюючи егоїстичне людське „Я” у творчу, суверенну, моральну та відповідальну індивідуальність і особистість.

Таким чином, особистість – це екзистенційно-буттєвісна самотність, „буття-для-себе” як самодостатнє „буття-у-собі”, в якому співпадають сутність і існування. Істинність „буття-для-себе” як укоріненої самості, особистості – то не пасивна „при-сутність” у світі, не „буття-з-країв”, а „осерднокореневе”, занурене у гущину буття існування, вираз альтернативної „при-буттю” стилістики екзистування людини – усвідомлення і реалізація іманентно-онтологічної

спроможності до укорінення як смислу існування в об'єктиваціях суверенності, свободи, відповідальності та у відповідних їм актах, діях, вчинках, поведінці.

Отже, людина в пошуках „себе” може перебувати в стані сумніву по відношенню до будь-чого, окрім факту свого буття як суверенної, автономної данності та спроможності її виявити. Однак, сучасна технократична цивілізація не бажає робити акценти на екзистенційному вимірі буття. Вона намагається загнати в тінь невідкладні кардинальні проблеми людського існування, зробити вигляд, що вони не існують. Тому головними „стратегемами” буття сучасної людини і визнаються споживацтво, тіньовий бізнес, наркоманія, попкультура, одним словом, все те, що робить людину однобокою, одномірною, людиною, яка не має життєвого коріння й оптимізму життя, яка знекорінюється за межами горизонту „культурних практик”.

Екзистенційне буття людини як „буття-для-себе” може виявити себе як „глобально”, так і „локально” (Ф.Лазарєв), на зразок речей.

Традиційна позиція екзистенційно-антропологічної феноменології дійсно робить людину одномірною, коли розглядає її буття як існування „при-сутності”, „при-бутті”. Її „локальне” існування – річ беззаперечна. Однак, на наш погляд, ця „локальність” повинна бути „глобальною” (у значенні повноцінного „буття-для-себе” як суверенного, самодостатнього „буття-у-собі”, вільного і відповідального).

Не вдаючись у достеменний аналіз феномена глобалізації, зауважимо, що під „глобалізацією” буття людини, як формою укорінення, ми розуміємо такий процес зосередженості у „бутті-для-себе”, „зібрання”, „стягнення в один вузол себе” (М.Мамардашвілі), внаслідок якого людина буде почувати себе не гостем у світі і житті, а самоідентичним „Я” – захищеним від всіляких інваріантів спотворення його життєвих смислів та ідеалів.

Такий глобальний простір істинного життя людини, як „буття-для-себе”, можливий як „буття в культурі”, в умовах не деформацій, переродження та



„відведення” соціокультурних цінностей від індивідів, а навпаки, їх „стягнення”, „глобалізації” в горизонті екзистенції, особистості.

Отже, культура є одночасно і глобально-інтегральною, соціально-діяльною, і локальною, національно-етнічною та екзистенціальною, основоположною характеристикою людського буття.

Однак явище контркультури, яке з’являється у соціально-культурній ситуації 60-х років ХХ століття, орієнтує не на самовияв людини в системі смислів і цінностей культури як детермінант, рівнів, форм та засобів буттєвісного укорінення, що забезпечують людині перехід від „побутування” до максимальної повноти буття, а на протиставлення культурі. Серед найбільш ворожих (знекорінюючих) феноменів культури по відношенню до людини прибічники контркультури називають раціональну організацію людської діяльності, місце людини в соціальній ієрархії та її індивідуальну відповідальність за буття світу. Так представники Франкфуртської філософської школи (перш за все – Г.Маркузе) вважають, що світ культури, звільняючи людину від диктату природи, занурює її у ще більшу залежність від правил, норм, традицій, тобто від тиску загального. Щоб зберегти свою індивідуальність, людина повинна позбавитись світу культури, як культурної реальності, що містить у собі і виконує репресивну функцію, пригнічуючи індивідуальність людини [Див.: 111, 111-113], а також призводить до порушення стабільності і оптимізму життя індивідів і соціума.

Спростуванням даних поглядів, певною мірою, може бути змістовний, сутнісний та функціональний аналіз „культурних практик”, як системи детермінант, рівнів, розмаїття форм, засобів та сфер укорінення людини в бутті, як то: вітального, чуттєво-предметного, соціального, духовного та власне культурного рівнів; самоідентифікації, самореалізації, самодіяльності, діяльності, творчості, культурації як форм укорінення; систем освіти і виховання, науки, мистецтва, систем спілкування та комунікацій, системи етико-онтологічних (духовних) засад та екзистенціалів „вростання” людини у гушину буття.

Кожен рівень буттєвісного укорінення має свою внутрішню логіку функціонування і розвитку, свою цінність та вартість адекватного відображення в соціально-філософських дослідженнях. Наші пріоритети в подальших міркуваннях не будуть визначатися детальним розглядом всіх рівнів людського екзистування, які достатньо відрефлектовані в історії філософії і не потребують додаткової раціональної реіфікації в даному дослідженні.

Філософське осмислення буття людини в соціокультурній парадигмі потребує з'ясування поняття „культури” як центру зосередженості всіх проявів життя особистості. Такий зсув буттєвісних проблем людини ХХ століття в горизонт культури торкається, перш за все, розгляду проблеми буттєвісних смислів людського існування.

Буттєвісні смисли, визначені попередніми філософськими парадигмами, містять у собі одночасно і взаємопокладання, і взаємовиключення один одного, викликаючи тим самим нестабільність, напруженість людського буття, нерідко – надмірну зосередженість людини на „*momento mori*”. Перші спроби філософського пошуку смислових „рецептів” порятунку людини від знекорінення в бутті, як відмічалось вище, були здійснені антропологічно налаштованою філософією ХІХ-початку ХХ століття, особливе місце серед яких зайняла екзистенційна філософія та феноменологічна методологія.

Однак, такий крок філософії звівся до пошуку єдиносущого смислу серед безлічі смислів, з одного боку, а з другого – до співмірності або абсолютної суперечливої розведеності буттєвісних смислів, на засадах яких неможливе людське порозуміння. Таку напругу людського буття, вважають сучасні філософи, можливо зняти засобом наближення смислів повсякденного та істинного буття до центру „бути чи не бути?” як „культурного горизонту” і „сутнісного корелята конституювання світу” (Е.Гуссерль) та життєвого світу людини.

Культура є умовою становлення й розвитку людини, створення об'єктивних і суб'єктивних її можливостей для перетворення дійсності та самої себе, формування ціннісних та цільових настанов. Не випадково, слово „культура”

походить від латинського кореня „cultura” і означає турботу, а перш за все, „cultura animi” (Цицерон) – „турботу душі”.

Культура, таким чином, як детермінанта людського буття, допомагає йому розгорнутись у всьому тому, що прагне стати закоріненим у дійсності, бажає втілитись у власний образ. Дбайливий підхід культури до дійсності означає формування цілісності взаємовідносин між людьми та світом, відтворення їх певного смислообразу як „культури себе”, піклування про те, чим люди можуть бути.

Ціннісні акценти у людинотворенні як культуротворенні з часу античності визнаються найголовнішими в розумінні людського буття, його істинної гідності. Однак, наступна середньовічна доба виносить цінності за межі суто людської компетенції. Культуротворчою силою, що змінює світ і людину, її духовний світ, стає деміург, а на місці поняття „культура” з’являється термін „культ”, загальновідомий, особливо нашій добі, феномен, що запобігає буттєвісному укоріненню індивідів, сприяє імітації, формалізації та конформізації вчинків і поведінки індивідів.

Принцип „культу” стає провідним регулятивним принципом життєдіяльності людей, принципом їх ставлення до світу й „Іншого”, ставлення людини до самої себе. Однак, саме в середньовіччі постають і способи „втечі” людини від авторитарного тиску лжеавторитетів. Людина шляхом надмірної суб’єктивізації та ірраціоналізації намагається осягнути істину буття як передумовлену духовну конструкцію буття, відшукавши і своє місце в ній. Крім того, живим струменем людського „культуротворення себе” стає народна культура, місце, роль і значення якої на всі віки влучно виразив М.Бахтін, підкресливши, що народна культура „завжди, на всіх етапах свого розвитку протистояла офіційній культурі й виробляла свою точку зору на світ і особливі форми його відображення” [9, 484]. Це і забезпечувало побутування власне індивідуальних прагнень людини до культуротворення, вияву духовної свободи та

уникнення духовної диктатури та ідеологічної заангажованості, притаманних і існуванню людини ХХ століття.

Особливість ціннісних матриць і смислів культури доби Відродження, перш за все, в тому, що вона спрямовує вектор людинотворення в найкращі гуманістичні взірці минулого, бо „всяка сучасність у сьогодні є спів-існування часів, кінці й початки, живий вузол” [203, 58], така, врешті-решт, невгамовна альтернатива, перед якою і в наші дні опиняється не лише індивід, а й нація, народ, суспільство.

Екзистенціальні аспекти культуротворення доби Відродження певним чином корелюють і з думкою доби Модерну, і з вітчизняною філософською думкою, які опікуються проблемою необмеженості людських можливостей (особливо розуму і „серця”) у перетворенні як зовнішнього, так і свого внутрішнього світу. Всебічно розвинена особистість – це людина, що міцно „стоїть на власних ногах” у бутті, тобто відчуває життєвий оптимізм, стабільність і повноту життя, ідеал універсально діючої, по відношенню до світу і самої себе, людини.

З часом ідеал універсальної і всебічно розвиненої людини (як укоріненої в бутті особистості) увійшов у суспільну свідомість наступних етапів її розвитку. Сягнув він і в ХХ століття, оприлюднивши себе, перш за все, в ідеях „зрілого” і „незрілого” марксизму (Е.Ілленков) (хоч розгорнутої концепції людського індивіда в ньому й не існує) та у філософсько-антропологічних пріоритетах пізнання проблеми особистості, індивідуальності, людини як суб’єкта культури та історії. І все ж „не потрібно втішатися надією на те, що ідеал чи граничну модель людської досконалості нам коли-небудь вдасться сконструювати „науковими методами”. Філософ повинен розуміти, що ця тема не піддається однозначному і авторитетному рішенню, а належить акту „вільного вибору”, - підкреслює Е.Ілленков [63, 187]. До цього додамо: конституйованого постулатами раціональності, активної творчості, екзистенційно-ціннісної та онтологічно-феноменологічної орієнтації.

Однак, поняття ідеалу людини і її буття зберігається в духовній культурі з часу Відродження як вершини її досконалості, свідомо, вільно діючої істоти у злагоді з універсальною, всезагальною метою та цінностями культури.

І все ж творча життєдіяльність людини відхиляється від абстрактно-всезагального, оскільки корегується не лише умовами, місцем, часом, характером здійснення цілепокладання, потребами та інтересами, а й особливостями індивідів, їх суб'єктивністю та системою екзистенціальних ідеалів та цінностей. Однак, така ситуація сягає рівня знекоріненості буття людини лише у випадку абсолютної неузгодженості екзистенційних та соціальних (всезагальних) цінностей. І навпаки – шлях до укоріненості людини як „культуротворення себе” є взаємодією всезагального, особливого та індивідуального.

„Головною культуруотворюючою ідеєю напередодні ХХІ століття є ідея безкінечноможливого буття” як, на наш погляд, актуальної спроможності людини до укорінення в бутті. „Це буття, яке розуміється не як дещо, тільки те, що може бути, стати дійсністю, але й як буття, яке є актуальним у формі можливого” [16, 139].

Культура є самодетермінантою і конституентною людської діяльності, волі, свідомості, мислення, буття, зосередженням в екзистенції життєдайних смислів (коренів) всіх часів, що й робить людських індивідів максимально відповідальними за долю буття.

Отже, культура (як феномен самодетермінації людського буття) – то, перш за все, самоспрямованість людини на власні можливості завбачувати вільно своє життя, вчинки, поведінку, узгоджуючи їх з силами зовнішньої детермінації та, у певній мірі, посилюючи можливості своєї самобуттєвості і відповідальності, можливості творення „культури себе”.

„... У житті й свідомості ... людей ХХ століття спостерігається неминучість розузгодженості, жорсткого зіткнення між основними регуляторами людської поведінки, діяльності: між мораллю і мистецтвом; наукою і філософією; розумом і розсудком; пам'яттю і уявою, накінець, хаосом стихійних сил і впорядкованістю,

гармонійністю душевного життя. У цьому розпаді ... буття людського духу вже не може злитися з повсякденним самозаспокоєним само-собою розумінням... Щоб чинити свідомо, необхідно заново, першопочатково вирішувати і перевіряти питання буття. Необхідно заново (кожному – для себе) винаходити висхідні моральні, мисленнєві та естетичні” вибори смислів і цінностей [16, 267].

Отже, світ людини є цілісним світом культури. У відповідності до останнього, особа розглядає своє життя предметом вільної самодіяльності, що спрямована на створення „діапазону суб’єктивного задоволення” життям (Т.Хорольська), самим собою, „своїм обличчям” як інтегральним зовнішнім виявом цінності екзистенційного життя. Особистість самостверджується в бутті або сприйняттям і слідуванням смислам і цінностям культури, або протидіянням і опором даному культурному середовищу, стаючи носієм реальної суперечливості. З одного боку, вона – продукт і феномен соціокультурного середовища, з другого – вона репродукує та змінює його, долає його опір принципу індивідуалізації. Ця суперечливість робить особистість гнучкою, поєднуючи у собі зміни, новизну зі сталістю та консерватизмом (традицією). Вона, знаходячись у залежності від факторів детермінації, соціокультурних умов життя, все ж налаштована на вияв спроможності до збереження своєї суб’єктивності, самодостатності, свободи, автономності і суверенності. „Це і лише це забезпечує можливість „екзистенційного соло” (Г.Шпет), можливість „Я” залишатися самим собою, функціонувати у якості суб’єкта” творчості власного життя і цінностей культури [199, 36].

Умовно першою екзистенційною сходинкою культурації людини як творення „буття-для-себе” і „культури себе” є визволення людиною самої себе від вітальної, органічної залежності від власної життєдіяльності. „В культурі людина створює свій образ, спосіб життя і діяльності, як дещо окреме і відокремлене ... як своє буття поза собою” [16, 85]. Весь смисл буття людини в культурі полягає на цьому етапі у тому, щоб мати можливість впливати на власну життєдіяльність,

оскільки це єдиний вірний шлях і джерело формування себе як особистості й індивідуальності, шлях укорінення в бутті.

Культура – це актуалізація нескінченно можливих форм людського буття і означення безпосередніх суверенних цілей та намагань особистості, самості та їх кореляції і співвіднесеності з соціальними. Однак, універсальний зміст культури не нівелює індивідуально-особистісні форми й аспекти здобуття „культурних реалій”. Йдеться про те, що останні „кодують” світовідношення лише окремої особистості, виступаючи детермінантами та самодетермінантами (у горизонті особистості) вільного і відповідального рішення і вибору індивідами їх способу буття у світі, творення особистісного „світу вперше”, авторського „витвору” власного буття (у значенні неповторності і самотності), способу самореалізації вищих цінностей і ідеалів, сенсу свого життя.

Отже, засобом набуття своєї світоглядної і ціннісної культури суб'єкт укорінення (особистість) самовизначається у спрямуванні та буттєвісному просторі свого існування та розвитку. Останнє засвідчує, по-перше, світоглядно-духовну суверенність особистості як її творчий вибір смислів і цінностей в системі культури і творення на їх основі власної життєвої стратегії, проекту, вільної від тиску „зовнішньої” детермінації, від факторів тиску на самість, що можуть позбавити її реалізації спроможності до укорінення. По-друге, з точки зору істинного гуманізму, неминуче розуміння того, що особистісне (екзистенційне) буття повинне визнаватися самоцінним, первинним, самотнім, суверенним буттям, „життєвим світом” (Е.Гуссерль) як онтологічно-феноменологічною данністю, світом „культури себе”. Все ж інше, що тим або іншим чином впливає на „вживання” людини в буття як цілісність, – то похідне, вторинне і, врешті-решт, обирається самою особистістю як смисли та умови її життєукорінення.

Отже, „людина культури” є укоріненою в бутті особистістю. Вона не пристосовується до культури, не робить її засобом для досягнення своїх вітальних життєвих потреб. Культура для неї – не тільки символи, норми, цінності, а саме

життя. Саме в культурі людина реалізує свою онтологічну спроможність до укорінення. у свою чергу культура живе завдяки укоріненим людям. Знекорінена людина – то „людина-при-культурі”, яка шукає в ній лише те, що забезпечить виправдовування, „алібі” її безвідповідальності.

Окремі екзистенційні діяльні акти, отже, спрямовані на трансформацію та засвоєння особистістю нових культурних взірців, смислів та ідеалів. Однак, не можна завбачити остаточно, що нові взірці культури не виявляться імперативно-офіційним світом загального, несумісного зі світом екзистенції. Що у цьому випадку відбувається з нею? Екзистенція, щоб забезпечити свою індивідуальність, повинна постійно налаштовувати себе на спроможність засвоєння нових цінностей способом індивідуального вибору та ввімкнення в них. Тим самим життя індивіда в культурі збагатить, закріпить культурний горизонт шляхом подолання власних старих культурних смислів і взірців, вільно визнає останні такими, що гальмують самовиповнення та самореалізацію особистості, смислами, в яких не співпадають ціле і загальне, потреби, інтереси та цілі екзистенції і соціуму, не відчувається цілісність та повнота буття і свободи.

Однак, навіть ввімкненість особистості у потік культурного буття ще не гарантує його наближення до укоріненості, до людської автентичності, оскільки сама культура внутрішньо суперечлива, їй протистоїть, як підкреслювалось вище, контркультура, поп-культура, масова культура як бездуховні та антигуманні.

Тому попереднє потребує індивідуальних ціледоцільних та цілепокладаючих дій, таких дій, що знаходяться поза контекстом буденності, звичаєвих смислів, позбавлених евристичної, творчої спрямованості. Така екзистенційна діяльність завжди конструктивна і конститує альтернативність буття, інший власний світ, певну „іншість”, „інобуттєвісність” у всіх рівнях і спектрах. Інколи така „іншість” виглядає неоднозначною, відчуттям „ірреальності буття”, навіть псевдоальтернативою буття, псевдоукоріненістю екзистенції в ньому.



Вихід один – ствердження життєвих смислів індивіда як соціокультурних смислів, які, набувши значення всезагального, не виключають екзистенційні смисли. Останні якраз у цьому контексті розглядаються як людська усвідомленість світу, набувають значення належного, можливого буття. А чи не занурить у цьому випадку людина себе лише в ілюзорну, віддалену перспективу, якої, може, і не дочекається? Від часу І.Канта є підстави більш-менш оптимістично і гуманно підійти до відповіді на це сенсожиттєве питання: ідеали і цінності належного буття завжди є адекватними людській сутності і справляють позитивний вплив на людину у „виборі себе”, інваріантів власного буття.

Отже, екзистенція, особистість реалізує свою онтологічну спроможність до укорінення в бутті, перш за все, у вигляді нових смислових структур культури, ввімкнених у власний життєвий світ, які, набуваючи сталості, і забезпечують смисложиттєвий соціокультурний горизонт особистості, відображуючись у її самосвідомості.

З іншого боку, самосвідомість, виконуючи функцію світоглядної орієнтації людини, визначає її місце у цілісності світу засобом співставлення суцього, можливого, дійсного і належного. Тобто, самопізнання зводиться до усвідомлення свого буття як буття морального, суверенного суб'єкта, а його вміння самовизначатися означає набуття життєвого досвіду, що і є критерієм успішності буттєвісного укорінення.

Життєво-культурний досвід укорінення передбачає, як відмічалось раніше, вміння людини відповідально обирати „саму себе” „для себе”, вдосконалення в добродійності, критичну оцінку свого духовного рівня, розвитку, ствердження у мірі здібностей для укорінення, відповідність того, що ти робиш і того, що міг би зробити. Необхідними при цьому є всі культурні практики й акти, за допомогою яких можливо здійснювати „надійний самоконтроль” (М.Фуко), самооцінку і самоаналіз, встановлювати повне панування над собою, та які ведуть до можливості одержати задоволення від життя, на основі усвідомлення

співвідношення між суцим і належним, об'єктивним і суб'єктивним, з метою сприйняття себе як суб'єкта вільного вибору.

Отже, буттєвісне укорінення людини як творення „культури себе” – то максимальна повнота життя, актуалізація всіх сутнісних сил, можливостей, здібностей, смислів, цілей та цінностей індивідів, горизонт особистісного простору для вияву свободи, суверенності і відповідальності, що залежні від уявлень людини про суще, можливе і належне, від уявлень про вищі духовні цінності людського існування, від її духовної самоідентифікації.

Духовне життя людини обіймає все безмежжя „людського світопорядку, постаючи як своєрідна внутрішня дійсність” (В.Табачковський), екзистенційний духовний Всесвіт з відповідним „каркасом” світоглядних і культурно-сміслових констант, конституюючих спрямування й зміст розвитку та вдосконалення подальших етапів екзистенціального та соціального буття.

Духовність – це справжній розквіт культури власного „Я”, це спрямування людиною погляду усередину себе, це, перш за все, її турбота про себе. Така турбота про себе передбачає здатність до духовної концентрації, здатність любити істину, абстрагуватися від усього другорядного, здатність до аскези та зречення, до самоконтролю, контролю та управління власним буттям.

Духовність є досвідом пошуку, завдяки якому людина перетворює себе задля осягнення істини та повноти буття, того, що знаходиться поруч з людиною, що дозволяє людині самоздійснитися як неповторній особистості з усвідомленням її найвищого покликання. Розквіт людського духу, творчих зусиль і сил людини, її самоактуалізація та самореалізація спроможності до життя і означає життєвлаштування людиною „буття-для-себе”, творення „культури себе”. У той же час, візьмемо до уваги і застереження М.Бердяєва про „надмірну волю до життя”, „могутність життя”, „насолоду життям”, про „панування над життям”, що зберігають свою актуальність і в сьогоденні, засвідчуючи, скоріше, псевдобуттєвісність та псевдоукоріненість людини в бутті. Подібний інваріант

життя знищує духовну мету „культури себе”, є екзистенційним надбанням життєвої „кількості”, а не „якості” і цінності [Див.: 11, 73-84].

Духовність постає засобом „самовибудовування” людської особистості й стверджується у вигляді онтологічного покликання свого носія та пов’язується з вибором особистістю своєї власної подоби, долі, ролей, із зустріччю людини з самою собою [Див.: 81, 21]. Тобто, духовність є однією з найважливіших передумов спроможності людини до буттєвісного укорінення, з одного боку, з іншого – вона є втіленою характеристикою внутрішнього духовного світу особистості, змістом і сутністю якої є її постійна інтенційна спрямованість на вищі духовні гуманістичні цінності людського буття.

Перешкодою на шляху духовно-ціннісного укорінення людини стає соціальна аномія як найбільш типовий результат руйнування старих цінностей без своєчасного запровадження нових. Стосовно духовної ситуації вітчизняного сьогодення можна стверджувати, що після руйнації колективістських духовних цінностей не сформовано достатнього продуктивного ґрунту для існування автономного, відповідального індивіда, що призвело до негативного індивідуалізму, який відкидає всіх „інших” та вищі цінності, обираючи власну сваволю. Тобто, намагання радикально змінити ціннісно-смісловий зміст життя призводить у багатьох випадках до аномії як руйнування ціннісного світу особистості, а значить до духовного знекорінення.

Аномія, як форма прояву духовного знекорінення, – це стан глобальної втрати смислів, що в соціальному відношенні, за Е.Дюркгеймом, передбачає ціннісно-нормативний вакуум, який з’являється при трансформації традиційного суспільства в сучасне [Див.: 56].

Аномія призводить до протиріч у світі цінностей, до втрати базових цінностей, що в свою чергу веде до плутанини норм та ідеалів, належного та суцього, законного та протизаконного. Проявляється аномія в зростанні злочинності, хиткості моральних основ суспільства, поглибленні конфліктів між поколіннями, у відсутності порозуміння між різними соціальними групами.

Аномія позбавляє особистість можливості повноцінного екзистенціального і суспільного життя, залишаючи їй ціннісно-смысловий вакуум. Вона позбавляє людину здатності розуміти інтереси іншого, атомізує тим самим буття, створюючи замість автономного індивіда – негативного індивіда [Див.: 169, 27-51].

На відміну від автономного, як позитивного (укоріненого) індивіда, негативний індивід є порожньою атомарністю, яка виникає внаслідок негативного розуміння свободи та не визнає ні своєї відповідальності, ні суспільних зв'язків, ні прав та інтересів інших людей.

Аномія виникає як спроба „докорінної” рекультуризації та приводить до відсутності духовної мети та етичних цінностей, до дезорганізації буття. Ціннісні зміни, що відбуваються в радикальній формі, руйнують духовні, моральні орієнтири особистості, соціальних груп та суспільства в цілому. В умовах глобалізації такі зміни можуть дійти до міжнародних масштабів та проявитися у вигляді відчуження, зростання кримінальних структур та тероризму.

Відновити ніби-то перерваний процес духовного укорінення можна, на наш погляд, в першу чергу, шляхом та засобом відновлення самосвідомості суб'єктів укорінення, яка забезпечить їм не лише самопізнання та шляхи самооцінки, а й міститиме в собі еталони соціальної самооцінки, „атрибути” духовності (М.Холін) та екзистенціали укорінення, достатньо обгрунтовані у філософській традиції, починаючи від С.К'єркегора до Е.Фінка [Див.: 174, 358]. До таких відносяться свобода, відповідальність, суверенність, сенс життя і ін.. З'ясуємо власне розуміння змісту деяких з них, оскільки це має принципове значення для даного дослідження.

Так до розуміння свободи варто додати, що це такий екзистенціально-метафізичний феномен, що передбачає, по-перше, визначення людської спроможності до самобутньої вільної творчої об'єктивації (укорінення) у вчинках і поведінці індивідів; по-друге, гносеологічну незалежність людини від „зовнішніх” сил природи, світу, „Іншого” та забезпечення тим самим

обґрунтування мети й засобів досягнення повної екзистенціальної незалежності; і, по-третє, екзистенціальний вибір внутрішніх імперативів життєдіяльності, сенсу життя.

Потреба в усвідомленні людиною власного життя не як серії випадкових роз'єднаних подій, а як єдиного процесу, що має визначений напрямок, спадкоємність та сенс – це ще одна з найважливіших ціннісно-онтологічних засад і потреб укорінення особистості в бутті. Чим активніше та глибше включається індивід у таку діяльність, тим важливіше для нього усвідомлення її сенсу.

В основу розуміння сенсу життя А.Камю та Ж.-П.Сартр покладають „онтологічний конфлікт двох видів буття” (С.Семенова): „буття-у-собі” та „буття-для-себе”. Однак, світ „буття-у-собі”, на їх погляд, не здатен на порозуміння з „буттям-для-себе”. А тому світ постає абсурдом, що і проблематизує укорінення людини у ньому.

На наш погляд, сенс людського життя потрібно шукати не лише в „ретроспекції” есенційних вимірів людської сутності, а в „проспекції”, яка дасть нам уявлення про те, від чого і до чого ми йдемо в нашому житті, і відповідно в становленні, в людській духовній самоідентифікації та людському усвідомленні власного буття.

Саме таке розуміння свободи і сенсу життя нам здається найбільш вдалим у духовній самоідентифікації та самореалізації особистості, її духовній суверенній укоріненості в бутті.

Характер взаємовідношень особистості та суспільства у процесі укорінення людини в бутті з'ясовується екзистенціалом відповідальності, який у сучасній „етиці відповідальності” та комунікативній філософії набуває (як і свобода та творчість) онтологічного значення як смислу істинного людського буття. Відповідальність як екзистенціал і смисл людського буття передбачає: зв'язок зі свободою; поєднання суб'єктивного (екзистенціального), об'єктивного та соціокультурного змісту буття людини і світу; чітке врахування психологічних аспектів здійснення акту вибору індивідів: відповідальність – безвідповідальність

(на користь першої); зняття будь-яких містифікацій, надмірної соціалізації та суб'єктивації поняття і проблеми відповідальності. Саме за таких умов людина, як відповідальна особа, і забезпечує збереження своєї власної свободи і суверенності.

До обґрунтування „етики відповідальності” остання розглядалась з позиції соціоприродного детермінізму. Наголос ставився на відповідальність як підзвітність, підконтрольність одного індивіда іншому, або колективу, на виконавчу сумлінність та регулятивну функцію феномену відповідальності, тобто, на речі зовнішні по відношенню до людської особистості, які можуть бути і нав'язаними, і насадженими людині, а не вільно обраними нею в процесі укорінення в бутті.

Такі соціоприродні детерміністські установки в розумінні відповідальності яскраво проглядались у філософії Нового часу, де відповідальність розглядалась як підзвітність держави перед громадянином, яка, привласнюючи собі частину його прав, свободи, відповідає за безпеку його життя. У такому випадку людина в її власному житті повністю залежала від держави, позбавлялась свободи волі, вільного вибору вчинків, життєвих шляхів, що врешті-решт повинне було призвести до втрати відчуття і розуміння особистої відповідальності. Відповідальність, таким чином, зводилась лише до систем правових цінностей та регламентації стосунків людини як юридичної особи з іншими представниками людського роду, залишаючи поза увагою відповідальне самовизначення людини в бутті.

Людині для реалізації акту відповідальності потрібна свобода як умова цієї відповідальності. З іншого боку – свобода зумовлена відповідальним вибором людини самої себе як вільної істоти. Але відповідальність не можна розглядати лише як суб'єктивний феномен, індивідуалізацію та покладання кордонів самому собі (така думка етики відповідальності). Адже не можна уявити собі зведення відповідальності лише до здатності свідомо самовиявляти, вибирати себе людиною. Вдосконалення стосунків зі світом, іншими людьми, соціумом повинне

спиратися й на етику обов'язку, яка при цьому сповідує не бюрократичний егоїзм, а принцип любові до іншої людини, природи, світу в цілому.

„Етика відповідальності” передбачає розуміння відповідальності як обов'язку людини до самообмеження, що забезпечується власним вільним рішенням на підставі вищих цінностей та сенсів життя, прийнятих та визначених самою людиною як власних, а не нав'язаних їй будь-ким.

Ціннісно-моральні проблеми людського буття обмірковувалися першими філософами саме в рамках „культури себе” за допомогою принципу турботи про себе. У такому ж контексті належить оцінювати й існування, акти дії сучасної людини як морального суб'єкта. „Розвиток культури виявив себе не в примноженні факторів, що перешкоджають здійсненню бажань, але в деякій модифікації конститутивних елементів моральної суб'єктивності” [186, 76]. Тобто, йдеться не про акцентацію форм недозволеного, не про підсилення заборон, а про розвиток „мистецтва існування”, турботи про себе, що є центральним питанням проблеми суверенності людини.

Сьогодні в ситуації розквіту насильства, протистояння, крайнощів, надмірного споживацтва акцентується слабкість людини, хиткість її становища, необхідність у захисті. Мораль спонукає індивіда піднятися над цією позбуттєвістю, підпорядкувати себе „мистецтву життя”, обрати етичні та культурні критерії існування, наближаючись у цьому мистецтві до універсальних принципів буття природи, людини, культури і суспільства.

На жаль, аксіологічно-телеологічний погляд на проблему духовної самоідентифікації суверенної людини, підкреслюють В.Шинкарук та О.Яценко, тривалий час у нашій філософії був „серйозною методологічною проблемою”, за якою тягнуться значні недоліки в практиці духовного виховання особистості, як неврахування при цьому діалектичної єдності об'єктивних та суб'єктивних детермінант [Див.: 213]. Вирішення проблеми духовної суверенності, духовної чистоти людини можливе на засадах культури, оскільки в культурі відсутні

незначимі для суб'єкта будь-якої доби смисли і значення, а лише такі, що можуть скласти об'єктивно реальні та суб'єктивно бажані основи життєвого вибору.

З іншого боку, культура дозволяє уникнути абсолютизації ціннісного аспекту детермінації реалізації людиною спроможності укорінення. Культура має реальне буття, оскільки створюється „фактичним буттям людини” та історії. Однак вона у першу чергу є „самотворенням людини себе та свого світу” (Н.Чавчавадзе).

Осередням духовної суверенності людини як онтологічно-екзистенційного феномена буття є її світогляд – „інтегративна та цілеспрямовуюча форма індивідуальної свідомості” та духовної культури народу, нації, людства. „Вирішальним у цій справі є: а) оволодіння індивідом світоглядними знаннями; б) трансформація останніх у переконання; в) активної життєвої позиції – в реальну практичну діяльність особистості” [213, 199-200].

Таке етико-гуманістичне спрямування особистості в соціокультурній парадигмі буття людини та екзистенційно-феноменологічній онтології вважається її іманентною характеристикою, відповідно і такі атрибути духовної спрямованості людини на буття, як свобода, відповідальність, суверенність, добро, істина та ін., набувають онтологічного статусу.

Відсутність етико-гуманістичної спрямованості докорінно переорієнтовує й саму духовність і, що найприкріше, виконання нею функції соціального й екзистенціального забезпечення безкризовості духовних основ буття, духовної самоідентифікації індивідуальностей та інших індивідуалізованих суб'єктів життєдіяльності.

Духовна самоідентифікація індивідів передбачає, перш за все, самопізнання, однак цим вона не вичерпується. Наступними кроками духовної самоідентифікації особистості, на думку М.Холіна та В.Пісчикова (що імпонує і дисертанту), є перехід від образу „Я” в системі цінностей до перевірки їх на адекватність та істинність, що і забезпечить критичне ставлення особистості до самої себе, до інших, до самооцінки своєї життєдіяльності [Див.: 197, 136-147].



Отже, духовне буття людини як „внутрішнє” буття не є чистою суб’єктивністю, чистою свідомістю. Свій самобутній, творчий та морально-етичний характер духовність (екзистенція) виявляє у трансцендентуванні, актах дії, відкритих як по відношенню до інших індивідів, так і до соціального буття та буття в цілому.

Об’єктивація духовності екзистенції – це її невідворотна необхідність виходу за власні (духовні) межі й вияв себе в характері та спрямованості конкретних актів, вчинків, поведінки. У цьому контексті трансцендування екзистенції (духовності) розглядається нами як онтологічно-необхідний спосіб її самоздійснення в соціально-культурному просторі. У протилежному випадку може йтися про духовність, екзистування як потенційні, а не реальні феномени. Реальністю ж трансценденції духовності є її втілення в архетипи та артефакти культури, які у свою чергу потребують нового осмислення, герменевтичного аналізу й оцінки на предмет достеменної відповідності сучасності та виконання функції ґрунту творення „буття-для-себе”, творення „культури себе”, самоідентифікації індивідуальності та особистості. „Індивідуальність є те, - писав Г.Гегель, - що є її світ, як світ їй приналежний”, „вона сама є коло своєї дієвості, в якій вона виявилась як дійсність” [34, 164].

Інтенційна онтологічна спроможність людини до укорінення в бутті об’єктивується у свободі, суверенності, відповідальності „Я” та „культури себе”, що відіграють роль детермінант, форм і засобів самоідентифікації особистості, та вищих духовних цінностей як етико-онтологічних сутностей. Останнє і свідчить про те, що саме вони й складають, одночасно з життєвими цілями та інтересами індивідів, ядро особистості, яке завжди є предметом самооцінки особистості та соціальної оцінки. Від такої оцінки і самооцінки знаходяться в залежності, як зазначалося вище, такі вияви особистості, як егоїзм, егоцентризм і колективізм, з одного боку, з іншого – тенденція до розчинення її суверенної самобутності в процесі міжособистісних комунікацій, взаємодій.

Суверенність людського буття – це і самість, і самодостатність, і готовність діяти за власним рішенням та відповідати за свої дії. Осереддя суверенності – це духовна, моральна суверенність людини, яка передбачає автономне, легітимне, ціннісне самостояння особистості. Тобто, духовна суверенність, автономність є основою морального вибору людини та передумовою розвитку моральнісної свідомості. Суверенність передбачає здатність людини виступати джерелом цілепокладання, нести відповідальність за своє минуле, творити самостійно у теперішньому та проектувати майбуття. Саме в суверенності, самототожності індивідів сконцентрована стійкість духовності, духу, що виражає момент постійності в потоці думок та переживань особистості про світ та саму себе. Людське „Я” – це сукупність самозасвідчуючих актів, що виступає як активне ствердження себе, збереження себе як особистості, це активне самовиявлення людини в процесі буттєвісного укорінення. Наскільки буттєвісна людина, настільки вона здатна відстояти себе перед іншими людьми, перед чужими думками, настільки вона значуща для інших.

Отже, справжнім укоріненням у бутті є не стільки зовнішні факти, об’єкти, ситуації, скільки вчинки, що суверенно і відповідально обираються нами в акті діяльності, творчості, як вільні.

Крім власної суверенності, людина повинна сприймати та розуміти інших у їх власному автономному бутті, проїнятися їх суверенністю. Проявом такого розуміння та умовою співжиття людей є антропологічна толерантність як один із засобів буттєвісного укорінення людини.

Толерантність, терпимість пов’язані, перш за все, з визнанням недоторканості індивідуальних прав і свобод, принципів рівності, справедливості, віротерпимості, обґрунтованих класичним лібералізмом.

Однак, сучасні уявлення про толерантність намагаються абстрагуватися від утилітаризму та емпіризму класичного лібералізму й спрямовуються у вектор моральності, у ціннісний вектор, вектор „взаємодоповнювальності права і моралі” (Р.Дворкін). Тобто, без розуміння того, що кожний громадянин суспільства має

право набувати свою власну систему цінностей, право на повагу і порозуміння до цього вибору, як і до обраного ним способу життя, а не нав'язаного йому як переважний (конформістський) варіант, не може йтися про визнання індивідуальних прав і свобод, про визнання суверенності людської особистості без визнання таких прав і свобод за іншими.

Людина лише тоді буде мати моральні цінності підґрунтям свого неегоїстичного практичного світогляду, коли підпорядкує „безпосередні настанови свого „Я”... на рівноцінні з ними... суб'єктивні інтереси „ти”... як обов'язок самозаперечення”, альтруїзму та гуманізму, як духовних життєвих ідеалів людини та культури [Див.: 179, 174].

Звідси, завдання індивіда, особистості – не лише осягнути своє „Я”, але й зберегти його, ствердитися, укорінитися в ньому засобом оптимізації опору та обмеження впливу інших самобутніх ідентичностей. І саме самобутність, суверенність, свобода і відповідальність, онтологічні моральні цінності сприяють, одночасно, як збереженню власного „Я”, так і обмеженню прагматизації та егоцентрації буття особистості, проявів бездуховності та псевдодуховності буття. Наслідком негативних трансформацій етико-онтологічних засад є шлях екзистенції до позбуттєвості, знекоріненості, втрати свого істинного „Я” та підміни його псевдо „Я” (безліччю масок людини), шлях до комформної імітації та профанації істинності буття, „гри в бісер”.

Підґрунтям духовного знекорінення людини І.Іллін та А.Швейцер вважають протиставлення розуму – вірі, віри – знанням, чуттів та почуттів – розсудку, світської культури і духовності – християнству. Це викликає хворобу духу, а значить – і вчинків людини: її досягнення зовсім не є такими, перед якими потрібно схилити голову. Вони є зовнішнім, тимчасовим щастям, навіть у випадку, коли людині нібито все в житті вдається, збуваються всі її бажання. Людина залишається нещасною, нігілістично налаштованою до буття. Проблеми добра, блага, любові, справедливості підмінені користю, утилітаризмом, включаючи ставлення до буття, до себе й інших, до батьківщини, народу. Проте,

вся глибина та енергія, особливо національного духу, походить з родового почуття людини і означає почуття патріотизму, яке можна розглядати як онтологічний феномен цілісного духу, екзистенції. Роздвоєність внутрішнього життя людини, її внутрішнього духовного світу, свідомості засвідчує культура.

Однак, як не дивно, таке знекорінення духу людини, знекорінення в культурі, схоже, подобається сучасній людині, підкреслює І.Іллін. Духовні цінності та взірці культури підміняються їх сурогатами, внаслідок чого людину не можна звинувачувати в підступництві, безвідповідальності, самозакоханості та т.ін.. [Див.: 64]. Вона опиняється в умовах квазі-укоріненості.

Проблема бездуховності людини (духовного знекорінення) обумовлена хибним уявленням про духовну культуру як сукупність науково-технічних і мистецьких досягнень та мінімізацією ролі духовності та етики. Такий стан веде до порушення відносин між людиною та суспільством, до втрати людської індивідуальності та знекорінення. Можливість відродження культури та створення умов для укорінення людини пов'язується нами з необхідністю пробудження „етичної енергії” (А.Швейцер) та творчих сил особистості, відродженням укорінюючої активності людини шляхом відновлення, перш за все, „граничних підвалин духу”, віри, розуму, „серця”.

У зв'язку з останнім виникає проблема екзистенціального засвоєння констант, парадигм, смислів та взірців культури, яка може бути вирішеною на шляху самовдосконалення особистості завдяки власним зусиллям, а також на шляху вдосконалення систем просвіти, виховання, освіти, комунікації і спілкування. Сила екзистенціальної інтенції, отже, в стійкості буття духовності. Духовна зрілість особистості як максимальний інтенсивний процес її самовдосконалення і самореалізації природним чином переводить духовність із потенційного стану в актуальний, повертає її до екзистенційних феноменів життя як „буття-для-себе”, „буття-у-собі” та „культуру себе”.

Істинне буття людини „є її дія”, за Г.Гегелем, [Див.: 34, 172], предметно-практична діяльність людини як суспільної істоти, за К.Марксом, або специфічний суб’єктивний життєвий досвід особистості, за В.Івановим.

Відтак, зв’язок людини з об’єктивною дійсністю опосередковує принцип діяльності як всезагальний та універсальний онтологічний феномен, сутнісна характеристика самої людини, її суб’єктивності.

Зі сказаного вище неважко зробити висновок про те, що „діяльність” (найбільш вживане поняття соціальної філософії) позначає феномен людського життя як такого, що є самодостатнім розвитком людини.

Діяльність – це людський спосіб буття у світі, спрямованість людини на присвоєння та перетворення реальності й творення себе, пов’язаний з загальною характеристикою буття світу – рухом, безвідносно до природи та визначеності об’єктів, що рухаються. Однак, такий погляд не стосується феномена життя, який не може бути сутнісно визначеним лише поняттям руху, без урахування іманентної онтологічної організації суб’єктивності та спроможності її вияву в мислєдіяльності, свідомості і культурі.

Діяльнісний спосіб буття людини потребує з’ясування поняття активності та пасивності, оскільки людська буттєвісність процесуально є єдністю активності та пасивності, „укоріненості” та „знекоріненості”, життєвої стабільності та нестабільності.

Активність людського буття передбачає саморух живої системи, змістом якого є якісна характеристика життя, існування як самоорганізація і доцільний смисл. Такий доцільний саморух людського життя можна визначити, вслід за Арістотелем, як життя „заради самого себе”, що засвідчує не лише якісну визначеність такої активності людини, а й її автономну суверенність у порівнянні з іншими формами активності.

Пасивність же обмежується лише кількісними вимірами життєдіяльності людини та спонтанною стихійністю замість доцільності, спрямованої на „порядок”, буттєвісну укоріненість, а не на „хаос” – позбуттєвість.

Діяльність людини – це, перш за все, іманентна онтологічна спроможність індивіда до самореалізації в життєвому світі, а також доцільна активність людини „заради себе”, „Іншого”, світу. Доцільна діяльність людини дозволяє їй не лише висувати цілі і досягати їх, а й вибірково (вільно) ставитися до умов життя, цінностей і смислів культури, співвідносити бажане з можливим і дійсним, суще з належним.

Соціокультурним „вживанням” людини у світ є олюднення природного середовища, „зовнішньої” природи та творення світу артефактів культури, зміни стилів життя на підставі власних життєвих проєктів, стратегій і програм, цілепокладання та цілереалізації. Тобто, людина, виступаючи творчо-діяльною істотою та реалізуючи свої цілі, здібності і потреби, спроможна надати нових форм предметному світові і водночас своїм сутнісним силам, способам і засобам самореалізації в опредметнюючій діяльності. Саме останнє і є основою для виникнення ціннісного сприйняття людиною її предметно-практичної діяльності, тобто, як складової культури взагалі і „культури себе” зокрема.

Предметні форми культури, як показав у своїх економічних працях К.Маркс, виступають у двох формах: 1) предметність як результат практичної переробки неорганічної природи та створення предметного „життєвого світу” людини; 2) предметність як спосіб людської комунікації, внаслідок якої предмети наповнюються соціальними смислами і значеннями та стають предметами культури. І та й інша форми мають важливе значення для творення „культури себе”, оскільки суб’єкт культуротворення перебуває „в середині” цього процесу, а не зовні, обабіч, хоч, на перший погляд, предметну діяльність можна визначати як зовнішню по відношенню до суб’єктивності. Її ж дійсним змістом завжди є розвиток, самоактуалізація і самореалізація людини як активної, творчо-діяльної істоти. У предметних формах культури і відбивається вся суб’єктивність екзистенції: життєвий та професійний досвід, знання, навички, здібності, потреби та інтереси людини, її творчість. Поза межами творчої діяльності людини, як суттєвої проблеми, предмети та феномени матеріального світу не можуть

вважатися предметами культури. З іншого боку, сама предметна діяльність людини може бути визнана культуротворчою лише тоді, коли вона вільна, законо-, смисло- та ціледоцільна, коли вона забезпечує предметно-культурну суверенність людини.

Смисло- і ціледоцільна предметно-практична діяльність людини знімає стан байдужості до мети практики і праці, до зміни людиною самої себе, перетворюючись із форми чисто суб'єктивної самореалізації людини в онтологічну форму наявного „буття-для-себе” та форму буття суспільної предметності.

Звинувачення марксизму в розчинені „Я”, самості, яке нерідко зустрічається у філософських дослідженнях, на наш погляд, може бути зняте думкою про те, що соціальну активність людини слід пов'язувати не лише із засобом реалізації суспільно-значимих цілей, потреб та інтересів. Ця категорія має і екзистенційно-антропологічний зміст, що чітко проявляє „спрямований векторний характер діяльності”, „міру реалізації, актуалізації особистістю своїх сутнісних сил”, „міру здійснення людиною своєї свободи” [Див.: 122, 140].

Ввімкнена у власне життя людини предметна діяльність стає для неї дійсністю її суттєвих сил, опредметненням самої себе, ствердженням та самореалізацією своєї індивідуальності. Таке предметне, олюднене буття К.Маркс в „Економічно-філософських рукописах 1844 року” називав „розкритою книгою людських сутнісних сил, чуттєво явленої перед нами людської психології” [108, 123].

Таким чином, у діяльнісному відношенні до речей людина самоздійснює себе, привласнює собі свою екзистенційну дійсність та визначає, одночасно, міру олюднення зовнішнього світу, значимість його для власного існування. Олюднені речі (соціальність) стають об'єктом людської суб'єктивності, будучи створеними людиною для людини. Самі речі, таким чином, набувають екзистенційно-антропологічного виміру, виступають формою відношення людини до самої себе і

інших людей, опредметненою формою сутнісних сил людських індивідів, носієм соціокультурних відношень.

Такий життєвий оптимізм людини, вважав Маркс, забезпечується подоланням критичного стану буття суспільства, в якому протиборство альтернативних тенденцій досягло великої гостроти та назрів, став необхідним вибір такої можливості соціального статусу людини, який, втілюючись у дійсність, дозволяє вирішити головні завдання, поставлені життям, існуванням та розвитком людського індивіда. Іншими словами – це вирішення проблеми альтернатив з урахуванням об'єктивних детермінант і соціальних умов, що відкривають чи перешкоджають реальним можливостям саморозвитку та розвитку, реалізації людської можливості вибору себе як „Іншого”. Тобто, альтернативами буття людини та суспільства будуть граничні точки об'єктивно існуючого поля суб'єктивних можливостей типу: „бути чи не бути?”; „бути або мати?”.

Процес творення „культури себе” передбачає суб'єктивно-діяльну (особистісну) та об'єктивно-предметну форми культури як взаємозумовлюючі та взаємоперехідні моменти цілого (діяльності) і різні способи існування людини та розвитку її сутнісних сил. Отже, екзистенційна змістовність буттєвокореневої діяльності зумовлена, перш за все, такою рушійною силою як необхідність вираження внутрішньої потреби, смислу людини (особистості) до активності, як відповіді на обставини буття, реальності, тобто, самодіяльністю, головною ланкою якої є навіть не процес творення смисло- і ціледоцільного самих по собі, а результат їх втілення, оскільки саме він засвідчує конкретність укорінення в житті. В основі діяльнісного укорінення лежать потреби та інтереси людини, включаючи і потребу в укоріненні як її онтологічно-екзистенційну налаштованість на самоактуалізацію і самореалізацію. Адже, ніхто не хоче бути гостем у житті, а навпаки, кожен хоче бути господарем у світі та творцем своєї долі.

Зважаючи на те, що проблема потреб та інтересів достатньо досліджена в соціальній філософії, ми в наших пошуках обмежимося загальним зауваженням



про те, що відносно проблеми потреб існує більш-менш філософська однастайність, яка склалась на засадах принципу сходження від наступного до попереднього. Відповідно, систему потреб можна представити як: 1) потребу людини у активному самоздійсненні; 2) потребу в спеціалізовано людській активності – процесі праці; 3) потребу бути соціокультурним суб'єктом (особистістю); 4) матеріальні і 5) духовні потреби; 6) пізнавальні і 7) естетичні потреби; 8) потреби збереження здоров'я і життя та 9) продовження роду; 10) комунікативні та 11) морально-етичні потреби як потреби визнання екзистенційної цінності, самоповаги і поваги, креативні потреби.

Потреба укорінення людини в бутті, на наш погляд, буде інтегральною формою виразу єдності всіх потреб в екзистенціальному аспекті й репрезентуватиме людську особистість, а не індивід. І, звичайно, при цьому не йдеться про певні диспропорції потреб та цілей, бо саме вони порушують цілісність буття людини, цілісність її самодіяльності і діяльності, ведуть до знекорінення. З цього приводу дуже влучно зауважує О.Г.Дробницький, що вирішення проблеми полягає не в тому, щоб зрікатися, наприклад, матеріально-утилітарних потреб людини і їх задоволення, а в тому, щоб „перетворити ці потреби із зовнішньої необхідності в засіб саморозвитку людини”, „у творення самої себе” [Див.: 53, 267].

Таким чином, творчість як екзистенціал-потреба посідає особливе місце в системі екзистенціалів особистості. Поняття творчого акту дає можливість через його призму розглядати всі основні рівні, форми, сфери та засоби укорінення людини: соціум, сім'ю, культуру, мистецтво, духовність, мораль, людську особистість та індивідуальність. У вітчизняній філософській літературі радянської і теперішньої доби традиція дослідження проблеми творчості досить ґрунтовно подана працями М.Бахтіна, Є.Бистрицького, С.Кримського, М.Мамардашвілі, Б.Новікова, С.Рубінштейна, В.Шинкарука, О.Яценка та ін.

Укорінена в бутті людина – то діюча особистість, для якої важливими є зміст та ціннісний вимір її діяльності, форми та характер, що засвідчують логіку

процесу творчості як укорінювального екзистенціалу, міру персоніфікованої соціокультурної самодіяльності.

Отже, творчість – це такий спосіб укорінення людини в бутті, коли, перш за все, вона сама „є принципом” (К.Маркс), метою, самодіяльністю як творення „культурою культури”, як творення „культури себе”, своєї самості у всіх аспектах життєвияву.

Найбільш адекватно загальну життєдайну креативність людини виявляє розумова діяльність, яка, починаючи від стародавньої людини, стала переважаючим „фільтром” (М.Фуко), що безперервно діє. Раціональна діяльність означає появу можливості виходу людини за межі буденних форм життя і поведінки та подолання всього негативного, пов’язаного з їх впливом на розвиток особистості. Однак, гносеологічна традиція, яка тривалий час побутувала у філософському пізнанні людини у співвідношенні: „буття – свідомість – розум”, у сучасній філософії хоч і не зникла зовсім, але й не є авторитетною. Людське існування, буття, індивідуальний акт, дія – це не лише чуттєвість чи раціональність у гносеологічному розумінні, а й екзистенційний і соціокультурний досвід особистості.

Дійсно, людина у своєму бутті постає як нескінченність зв’язків і взаємодій з об’єктивною реальністю, але обмежитись її спогляданням – означає знівелювати активність, творчість, цілепокладання, свободу волі, суверенність і відповідальність суб’єкта, суверенність функцій двох аргументів: об’єкта і суб’єкта. Однак, беззаперечним є те, що будь-яка діяльність – то самореалізація суб’єкта діяльності, яка дійсно перебуває в прямій залежності від світоглядної свідомості особистості, а остання – від рівня загальноосвітнього культурного розвитку людини, надійним джерелом якого є освіченість та „мужність власного розуму” (І.Кант).

Отже, розум – це засіб та форма духовного опанування зовнішнього світу людиною, раціонального усвідомлення дійсності, алгоритм становлення і розвитку суб’єкта укорінення – особистості, необхідний алгоритм освітньо-

виховного процесу особистості. У цьому зв'язку абсолютно справедливим є зауваження В.Біблера, що в ХХ столітті відбувається не зовсім виправданий процес елімінації з поняття „культури себе” елементів, які в усі часи становили характерні ознаки культурності: освіта, освіченість, вихованість і т. ін..

Сприйняття й осмислення в процесі навчання і виховання цінностей культури сприяє розумінню механізмів відродження культури, відновленню істинних смислів та ідеалів людського співжиття, а значить і відверненню людини від псевдоціннісного укорінення в бутті.

Таким чином, ліквідувати масу „больових точок” знекоріненого існування сучасної людини можна, заручившись при цьому доцільними й гуманними системами освіти, спрямованої на розвиток самосвідомості особистості, що існує, перш за все, таким відомим способом, як „знання” (К.Маркс).

У розширенні знань і освіти вбачав порятунок держави і наш співвітчизник В.І.Вернадський. „Той народ, - писав він, - який зуміє якомога повно, якомога швидко, якомога досконало оволодіти знанням, що відкривається в людському житті, досконало розвинути й застосувати його до свого життя, здобуде ту могутність, досягнення якої й спрямування якої на загальне благо є основним завданням усякої розумної державної політики” [25, 190].

Відносно сучасної вітчизняної освітянської політики можна стверджувати: вона містить у собі момент розуміння того, що напівосвіченість індивідів криє в собі гримучу суміш самозакоханої пихатості, тупого невігластва, дрімучих пересудів, які мають величезний потенціал деструктивної енергії, працюючи тим самим на користь псевдоукоріненості в бутті.

Взірці успішного втілення в життя індивідів освітніх програм містяться в добі Відродження та Модерну. У цих програмах ставилося завдання „навчатися навчатись” не лише „для користі, а й для гідності людини” (Ф.Бекон), здобувати знання не лише як „силу”, а й для справи розвитку людської індивідуальності, здатної до саморозвитку й буття в культурі, яка і встановлює верхню планку, передусім, людського духу, „височінь душі” (А.Платонов).

У процесі навчання і виховання особистість повинна пройти й актуалізувати, „привласнити” та засвоїти всю історію культури, перевівши її із безособової форми в особистісну, у форму суб’єктивного духу, в індивідуальне життя в культурі.

Освіта і освіченість – то відправна точка укорінення, і за С.Вейль, відправна точка „культури себе”, за М.Фуко. Кожний наступний щабель у самореалізації особистості, її укорінення в бутті засобом освіти означає сходження по щаблях „прогресу”, вбирання у свою свідомість і внутрішній духовний світ всього позитивного, що було досягнуто на попередньому щаблі, „перемотування” його у „свій ум та у своє вміння” (В.Біблер).

Однак, головним завданням освіти і науки XX-XXI століть (особливо гуманітарної) повинне бути не стільки узагальнення різних форм розуміння і пояснення, скільки спілкування різних форм розуміння на предмет істини як порозуміння суб’єктів, поколінь, епох, співвіднесеність істини з цінностями. Така позиція в основному притаманна сучасній комунікативній практичній філософії та „етиці відповідальності”.

Спробу відповісти на питання: чи спотворює (знекорінює) наукова діяльність буття людини, сприйняв відомий французький методолог науки, критичний раціоналіст Г.Башляр: „Допоки ми не визнаємо, що глибинам людської душі притаманна налаштованість до пізнання, що розуміється як обов’язок, ми завжди будемо схильні розчиняти цю налаштованість у ніщовій „волі до влади”. І далі. „Покладати на науку відповідальність за жорстокість сучасної людини – означає перекладати тяжкість злочину з вбивці на знаряддя злочину” [10, 328-329]. Збіднілість людського цілісного духу, екзистенції, вважає Г.Башляр, перебуває в безпосередній залежності від стану наукового духу, який, безперечно, передбачає „розширення людської душі”. Отже, перед філософією стоїть задача створення такої „феноменології людини”, яка б налаштовувала людину на об’єктивацію її іманентної спроможності до пізнання світу і самої себе у феномені „свідомості власної присутності в культурі” в цілому, й науковій

культури, зокрема. Наукова культура примітна тим, що є одним із „організуючих начал” людської життєдіяльності. „Вона спрямована на збереження, на повторне знаходження, на постійне оновлення, на виправлення, на перегляд результатів діяльності”, - вважає Г.Башляр [10, 334] . Таким чином, йдеться не про звичайну „адаптацію людини до світу” (М.Шелер), а про високий дух людини, що „відчула становлення”, дух людини, що „стала”, і, одночасно, людини, що шукає шляхи самоствердження (укорінюється) у своєму бутті.

Немає сумніву, що передача знань є буттєвісним обов’язком людини, її онтологічно притаманною данністю. „Знання є фактором життя”, - підкреслює Г.Башляр [Див.: 10]. Однак ми вважаємо, дійсно в чому можна звинувачувати науку, пізнання, так це в тому, що науковий дух не завжди є вільним від догматизму, софістики, еkleктики, що звичайно не сприяє динаміці людського життєвого самовизначення. Наука – один з найбільш яскравих проявів життєвої сили людини, завдяки якій людська душа отримує „філософську віру” (К.Ясперс), „духовну перспективу культури”, „наукову культуру”, „світ олюдненої природи” і свій власний суверенний світ, „укорінене становлення” і „володіння свободою мислення”, „раціональний тонус” життя, який не дозволяє індивіду занурити себе у псевдожиття, „спритно ухилитися” від можливості піднятися на сходинку вище над вітальним та предметно-чуттєвим буттям.

Крім того, наукова культура сприяє формуванню ідеї „інтергуманізму” (Г.Башляр) на противагу ідеї людського „універсалізму” просвітницької філософії, наголошуючи, що саме в цьому пункті долається егоїзм та індивідуалізм людини та стверджуються цінності та ідеї філософської антропології, права і обов’язки людини, її суверенність, екзистенціальна та соціальна свобода і відповідальність.

Звідси стає зрозумілим, чому Сімона Вейль звертається до освіти як засобу та детермінанти укорінення людини в бутті. Освіта – то засіб інтелектуально-духовного зв’язку поколінь при творенні певної форми організації соціально-історичного досвіду людей, тобто культури, яка і є змістом цієї організації. Саме в

цьому проявляються екзистування індивідів, репродуктивна і комунікативна функція культури, механізм і продукт соціокультурного відтворення функціонування суб'єктивності.

Водночас, певні (неіноваційні) системи культури та освіти можуть бути і особливим інструментом соціального та екзистенціального знекорінення, призводячи людське буття в стан „вічного конформіста” та імітатора істинного буття.

Задля чого особистість користується таким засобом укорінення в бутті як освіта? Сьогодні це питання з площини теоретизування перейшло в практичну площину. А саме: освічена людина спроможна усвідомити сукупність таких особистісних компетенцій та переваг, які допоможуть їй більш-менш чітко визначити своє місце в соціокультурному середовищі, принципову невідчужуваність від її особи змісту соціальних норм і цінностей у випадку, коли вони, як духовний потенціал, набувають персоніфікованого змісту. Останнє можливе через цілеспрямовані системи освіти та виховання, які і повинні забезпечувати рівність „культурного споживання”, фактично, спроможності до укорінення людини в культурі, спроможності творення „культури себе”. В іншому випадку може спостерігатись відчуженість між певними соціальними верствами, відчуженість особи від культури, породження культурно-ідеологічного, політичного та інших форм тиску на людину. „Чим освіченіша людина, тим менше виступає в її поведінці дещо лише властиве їй і саме тому випадкове” [Див.: 35].

Однак, системи освіти можуть сприяти й утворенню та самоствердженню панівного (елітарного) типу культури, що призводить до зверхності та недооцінки іншої, найчастіше народної культури, панівною культурою. Людина, індивід відчуває при цьому втрату своєї ідентичності, самодостатності й суверенності. У неї виникає комплекс меншовартості, неповноцінності, зневіра у своїх силах, вона знекорінюється у своєму бутті.

Творення „культури себе” засобом освіти, на нашу думку, означає вміння людини використовувати мисленнєвий апарат по відношенню до культури з метою відшукати в ній такі одиничні смисли, значення, які слід розглядати як результат граничного узагальнення; з іншого боку – ці граничні узагальнення повинні бути законом розуміння виникнення одиничного. Той, хто опанує цю школу думки, розуміння, не просто споглядає світ, а набуває культури мислення, на засадах якої базуються принципи опанування та творення дійсності, свого власного життя та відношення до буття. Носієм культури думки є людське особистісне „Я”, через призму якого і відображається відношення до світу і самого себе як відношення „Я” і „не-Я”, відношення „Я” і „Іншого”. Таке відношення здійснюється тільки в горизонті культури, тобто, коли „Я” є суб’єктом культури, метою якого є перетворення будь-якого „не-Я”, істинним суб’єктом „культури себе”, особливе місце в якій посідає філософська (світоглядна) культура.

„Засобом розуму душі людини наданий дух (*mens, nous*), - пише І.Кант, - для того, щоб вона (людина) жила життям, співмірним ... також спонтанності свободи та її морально-практичним законам”... „морально-категоричному імперативу, який вперше проголошує для нас свободу та таким чином обґрунтовує (практичну – Ц.Т.) філософію” [74, 543]. Таким чином, філософська культура, за Кантом, є найбільшою потребою людини в порівнянні з іншими потребами розуму, оскільки співвідносна з вищими цінностями індивідів: свободою, суверенністю, моральним обов’язком і відповідальністю.

Саме філософська культура сприяє пошуку найбільш адекватних відповідей на проблему людського існування, проблему „збирання себе” в хаотичному „потіці” існування (М.Мамардашвілі). Неусвідомлений життєвий „потік” – то логіка „дурної нескінченності” (Г.Гегель), „животіння – виживання” (Т.Хорольська), пристосовництво, імітація істинності буття. Таке життя – це „перебування” людини у світі, що є прямою протилежністю „розумному буттю” (М.Мамардашвілі), „істинному життю, як вільній здатності самочинно починати

причинний ряд не тільки емпіричного світу, а й здатності робити себе самою суб'єктом свободи, тобто здатності, як найвищого сенсу і блага людини" [Див.: 200]. „Розумне буття” людини у співвіднесеності з „поточним” є завжди відповідальним життям особистості. Вона відчуває і розуміє свої права і обов'язки, протистоїть наступу соціальних інституцій, які „не дозволяють” їй бути вільною у своєму життєвладстві, розузгоджують взаємозв'язок між актуалізацією сутнісних сил індивіда та їх опосередкуванням соціокультурними умовами.

Світоглядна культура особистості, отже, сприяє появі шансів її переходу з буття як „дурної нескінченності” до „розумного буття”, оскільки зміна свідомості, суб'єктивності опирається на єдину органічну цілісність – картину світу, яка містить у собі одночасно знання як про зовнішній світ, так і про наш життєвий і внутрішній духовний досвід як дві сторони діалектичної цілісності.

Відтак і завдання суспільства, його системи освіти і виховання: зробити все необхідне для того, щоб „публіка освічувалась” (Кант), навчалася мислити самостійно, вільно, в ім'я розвитку свого духу та поваги до власної гідності. „Для такого просвітництва не потрібно нічого, окрім свободи, причому самої невинної серед всього того, що може називатися свободою, а саме свободи у всіх випадках публічно користуватись власним розумом”, - вважає І.Кант [73, 131].

Отже, „культура розуму” – це здатність людини пов'язувати знання про буття з найвищими цілями і цінностями, що, як осереддя світоглядної культури, виступають самодетермінантами та екзистенціалами її самореалізації в житті, забезпечують її ідентичність і самість, стійкість та цілеспрямованість, суверенність і свободу від можливості опинитися у буттєвому хаосі.

Таким чином, розмисли кульмінаційного пункту дослідження можуть бути підсумовані такими судженнями:

- питання: „бути чи не бути” людині вкоріненою в буття, у найповнішій мірі залежить від активної діяльності людини, але такої, що не розколює усталений життєвий світ як культурне поле людського буття, не



протиставляє, а навпаки, інтегрує модальності культурного простору, спрямовуючи свої зусилля на пошук шляхів „доповнення світу до гармонії” (П.Козловський);

- актуалізація особистістю себе в культурі виводить її і на рівень всезагальності буття, його істинності і цінності засобом усвідомлення та реалізації індивідами багатоманіття смислів, цілей, потреб та інтересів, самодетермінацій і детермінацій, багатоманіття культурних практик як рівнів, форм, шляхів та засобів буттєвісного укорінення людини.

Розглянуте вище творче та самоактуалізуюче екзистування людської особистості у сфері предметно-практичних форм культури, освіти і науки, духовності і свідомості дає підставу зробити висновок про нескінченність „можливих світів” екзистенції як таких, що складають стратегічну проєктивність суверенного життєвого простору індивідів, вільного від тиску будь-яких зовнішніх детермінацій. Важливим є при цьому не упустити із особистісного поля зору те, що буде визначати „глобальність” людського „буття-у-світі” як безмежного, самодостатнього, повного оптимізму „буття-у-собі”, „для-себе”, свободу вибору життєвого світу, рівня буття в контексті культури як „культури себе”. Однак, укорінення у життєвому світі культури не дає повних підстав судити про людське „буття-для-себе” як виключно про акти самовідчування та самозвітування лише перед собою. Буття людини в культурі є діалектичним процесом творення „буття-для-себе”, що виступає в єдності об’єктивно існуючих потреб, інтересів, цінностей та людських способів їх перетворення в особисті мотиви вчинків і поведінки. Тобто, культура одночасно конституює соціально-діяльне та екзистенційно-духовне буттєвісне самовизначення людини. І все ж у контексті даного дослідження екзистенціальне „буття-для-себе” розглядається як „керівне”, первинне.

Спроба вирішити проблему вкорінення людини в буття можлива лише „входженням” у світ культури з метою творення „культури себе”. Адже культура – це не лише система смислів, значень, символів, цінностей, ідеалів, культура – це

ще й самодетермінанта і спосіб людського буття, основа втілення спроможності людини відповісти самій собі своїми актами свідомості й дії на питання про „інобуття”, „буття в інших світах”, культурах, у цілісності універсуму, на питання про найбільш адекватну форму екзистенціального буття, особистісного життєздійснення і життєвого досвіду. Такий культурний життєвий досвід людини – це самовитвір буття як самоактуалізованої спроможності до самореалізації і укорінення.

Останнє уможлиблюється активною, вільною, самоціледоцільною, цілеспрямованою, творчою діяльністю індивідів, наслідком якої буде творення „культури себе”, відінтегрованої в екзистенціалі „буттєвісне укорінення” та таких екзистенціалах та способах самоактуалізації і самореалізації особистості як: свобода, творчість, відповідальність, суверенність. Таким чином, свобода, відповідальність, творчість, суверенність є об’єктивованими, „ви-ставляючими” „ек-зистентними” (М.Гайдеггер) формами людського існування у всьому збиранні та „розмаїтті змін присутності” (М.Гайдеггер) як предметності, самопокладання, волі і розуму.

Людське екзистування у тенденції до вкоріненості у буття – то діалектична єдність безумовного і умовного, об’єктивного і суб’єктивного, активного, творчого і пасивного, рівноваги між стабільним і нестабільним, повноцінним і неповноцінним, „глобальними” (у значенні повноти, оптимальності, істинності і адекватності смислам культури та сенсам життя) і „локальними” (у значенні неадекватності, неповноти) його проявами як сущого.

Укорінення людини в бутті детермінується зовнішніми об’єктивними умовами (всіма видами і формами соціокультурних практик та природою) і самодетермінується людською суб’єктивністю в її іманентно-онтологічній спроможності духу в „просуванні до дійсності” (Ф.Шеллінг) як руху суб’єктивного до об’єктивного, об’єктивного до суб’єктивного. Оскільки ж просування до дійсності (буття як цілісності) є, перш за все, нескінченна потенція смислів (свідомості, пізнання), то тим самим відповідною їй буде нескінченна

потенція буття як нескінченна можливість „життєвих світів”, „мандрів до країв можливостей людини” (Ж.Батай).

Буттєвісне укорінення людини може бути представлене як самостворена власним культурно-життєвим простором „культура себе”, яка ввімкнена у культурну спів-діяльність, спів-творчість інших суб’єктів, інтерсуб’єктів, розмаїття (варіабельність) соціокультурних практик, що і оприлюднять „глобально-локальне” існування людини як укоріненої в бутті істоти, її „взаємовідношення з іншою людиною”, де вона „змушена буде стати особистістю” [Див.: 63, 369-387], яка спроможна бути індивідуальністю в „бутті-для-себе”, і в той же час індивідуально виявляти загальнолюдські смисли буття: свободу, творчість, суверенність, відповідальність.

Буття людини „тут-і-тепер” як „буття-для-себе” є така теперішність, актуалізація буття, яка засвідчує „входження-в-перебування-назустріч-до-нас”, „до-нас-людей” (М.Гайдеггер), тобто, в нову темпорально-буттєвісну стилістику відношення людини до самої себе через призму цілісності і вічності буття як альтернативи песимізму, нестабільності її існування.

Соціокультурний контекст буттєвісного укорінення людини як „буття-для-себе” і „культури себе” виступає максимальною повнотою буття людини, самоактуалізацією та самореалізацією всіх її сутнісних сил, можливостей, здібностей, смислів культури, цілей та цінностей, горизонтом особистісного темпорального простору для вияву екзистенціалів духовності, свободи, суверенності, відповідальності.

„Буття-для-себе” – це особливий спосіб існування людини, який, за Сартром, дозволяє людині бути тим, чим вона „не є”, і не бути тим, „чим є”. Людина завжди утримує усередині свого буття онтологічну спроможність укорінення. Однак, ця спроможність виявляє себе лише у випадку зв’язку з соціумом, культурою на засадах свободи, суверенності, відповідальності, творчості, які лише і роблять реальним вияв спроможності людини до укорінення.

Адже „єдиною можливістю для ...гідності життя людини ... є потенційне засвідчення цієї неминучої свободи в історичній діяльності” [218, 203].

Отже, питання про буття людини як „буття-для-себе” передбачає буття екзистенції, відмінне від самої себе, не повний збіг з самою собою, а підпорядкування самої себе як суб'єкта власного буття, але не на ґрунті індивідоцентричності та егоїзму, а на ґрунті культури, „культури себе” та інтерсуб'єктивності. Тому наступний етап дослідження і буде присвячений розгляду самобутності екзистенційного культурного буттєвісного укорінення української людини на основі творчості діячів культури 20-30 років ХХ століття, мисленників „розстріляного відродження”.

## 2.2. Етноксизистенційні аспекти укорінення людини у філософії „розстріляного відродження”

Сучасна людина, як зазначалося вище, – то людина без характеру, підпорядкована виключно логічному началу, не здатна впоратися з тотальністю опредметненої культури та встановити єдність культурного змісту і свого „Я”. Однак, трагічний розрив сучасної людини та об’єктивної культури, на нашу думку, можливо подолати творчим ставленням до життя як „буття в культурі”. Отже, соціокультурний ґрунт буттєвісного укорінення людини, розглянутий у першому підрозділі, буде основою вирішення поставлених завдань і другого підрозділу. Однак, якщо в першому підрозділі розглядалося буттєвісне укорінення переважно як самоактуалізація та самореалізація в єдності з соціалізацією, то в другому підрозділі більше уваги буде приділено укоріненню як етноксизистенціальній ідентифікації особистості на прикладі філософії українських мисленників „розстріляного відродження”.

У дійсності буття „Я”, самості є ніщо інше як розмаїття ідентичностей. Якщо виходити з етимології поняття, то „identifico” з латині означає „ототожнення”, „уподібнення”. У соціально-філософських дослідженнях це поняття вживається, перш за все, у значенні самоототожнення, ототожнення з „Іншим” та певною соціальною групою. Однак, найбільш суттєвою, на нашу думку, є етнічна або національно-культурна ідентифікація, що вирішує проблеми утвердження особистої гідності через колективне конститування у світі різних націй і народів „людини культури”, яка і забезпечує реалізацію гуманістичних цінностей та етико-онтологічних смислів буття людини як одиниці етносу, народу, нації. Саме таке конститування, з іншого боку, забезпечує складання людей у цілісні народи.

Втрата ідентичності веде за собою ціннісну деструкцію, неузгодженість цінностей або їх повну втрату – аномію, що особливо небезпечно в масштабах нації, суспільства, оскільки такий стан є ґрунтом і соціальних деструкцій. Втрата

ідентичності відкидає нашу здатність розуміти та знаходити істинні буттєвісні смисли, не припускаючись прийняття повної індивідуалізації людини та, одночасно, безсилля суспільства. Як підкреслює В.Хьосле, „будь-хто, хто хоче зрозуміти сучасний світ, навряд чи досягне своєї мети, не зрозумівши логіки кризи ідентичності” [196, 112].

Культурна ідентифікація особистості, за С.Кримським, перш за все повинна конституювати „міру людськості, творчого саморозвитку і свободи” [82, 160]. Така ідентифікація може бути визнана способом укорінення людини в бутті, складним, багатоманітним, суперечливим процесом взаємодії об’єктивного і суб’єктивного, нормативного та дескриптивного, загальнолюдського та національно-культурного, а також процесом взаємовпливу певних соціальних умов „входження” особистості в культуру, тобто, пануючих цінностей, смислів та ідеалів, що стимулюють духовність, гідні і гуманні вчинки індивідів, або їх „ідіосинкразію” (С.Кримський). Процес ідентифікації більш помітний у феномені національного культурного буття, як індивідуально-неповторного і самобутнього.

У процесі соціокультурної національної ідентифікації суб’єкта укорінення індивідуально-неповторне, самобутнє, виражає себе у ментальності, як світоглядно-психологічних особливостях ставлення до власного буття і буття світу. Поняття „ментальність” (від лат. - mens) означає ум, спосіб мислення або дух, духовний склад. Вперше його вживає американський філософ Р.Емерсон, використавши у значенні „спосіб мислення”, „якість розуму”. Однак, широко застосовуватись у гуманітарному пізнанні зазначене поняття починає у ХХ столітті з ініціативи істориків школи „Анналів” (М.Блок, Ж.Дюбі, Ж.Лефевр, М.Ферро, Л.Февр, Р.Шартъє) та французьких гуманітаріїв (Е.Дюркгейм, Л.Леві-Брюль), що визначають ментальність як невідрефлектований прошарок соціальної психіки, що міститься між несвідомим та свідомим і є передумовою суспільної дії.

Дослідження ментальності в українській соціальній філософії обумовлене необхідністю формування соціально-психічного підґрунтя духовного

самовизначення, національної самосвідомості українців, на основі чого і відбувається буттєвісне укорінення людини.

Сьогодні поняття „ментальність” використовується в етнологічних, культурологічних, релігієзнавчих, соціопсихологічних, історіософських поняттєвосмислових контекстах для визначення поведінки „людини, соціальної групи, суспільства, внаслідок чого суб’єктивний „зріз” суспільної динаміки органічно включається до об’єктивного історичного процесу” [202, 4].

Тобто, ментальність постає як цілісне духовне утворення, що пронизує усі сфери життєдіяльності людей та виявляється в домінуючих життєвих настроях, у характерних особливостях світосприйняття, у системі моральних вимог, норм, цінностей і принципів виховання, у формах взаємин між людьми на родинних засадах, у ставленні до праці, в національному характері та темпераменті, в різних компонентах культури етносу. Менталітет нації або „національний характер тотожний із своєрідним способом життя, комплексом культурних вартостей, правилами поведінки та системою інституцій, які притаманні даному народові”, - зауважує І.Лисяк-Рудницький [98, 511].

Менталітет українця сформувався під впливом специфічних обставин історичної долі, географічного розташування (між Сходом і Заходом), витоків із автохтонної землеробної цивілізації. Поодинокі спостереження рис характеру української людини відомі з давніх часів. Перші спроби цілісно охопити національний характер робились у ХІХ сторіччі українськими мислителями: М.Костомаровим, І.Нечуй-Левицьким, М.Максимовичем, П.Кулішем. У ХХ сторіччі український менталітет стає предметом дослідження В.Липинського, М.Шлемкевича, Д.Чижевського, Є.Маланюка, І.Мірчука, П.Феденко, М.Грушевського, Б.Цимбалістого, Я.Яреми, О.Рудакевича, А.Бичко, І.Бичка, Н.Хамітова та влучно систематизується у так званій характерології О.Кульчицького.

Практично всі названі мислителі зазначають, що головними особливостями української ментальності є інтроверсивність вищих психічних функцій у

сприйнятті світу, зосередженість людини на фактах і проблемах внутрішнього, особистісно-індивідуального світу; кордоцентричність, що проявляється в сентименталізмі, чутливості, любові до природи, естетизмі народного життя, культуротворчості, перевазі емоційного, почуттєвого над волею та інтелектом, морального буття над інтелектуальним. Однак, українцям бракує ясних цілей, достатньої стійкості, дисципліни й організованості.

„На світоглядно-ментальному рівні український національний характер виявляється у домінуванні в ньому екзистенціальних ... мотивів, у плюралістичному баченні навколишнього світу, у діалогічному спілкуванні з природним і людським оточенням”, - вважають сучасні українські філософи А.К.Бичко та І.В.Бичко [18, 36]. Важливими вважаються і такі риси ментальності українців, як індивідуалізм, повага до людини та її свободи, демократичність, рівність у відносинах, шанобливе ставлення до землі, до природи, працелюбність, антеїзм, екзистенційна емоційність, толерантність, життєлюбність, пісенність, ліричність, поетичність світосприйняття і світопереживання та кордоцентризм як пріоритет „серця” над розумом.

Особливого значення з огляду на проблему формування ментальності українців набувають історичні та соціально-культурні фактори, відмічає більшість вітчизняних філософів. „Українська душа стоїть нагая, без „прикрас”, на роздоріжжі, тривожна, непевна в собі... Які були б ми щасливі, коли б сьогодні, в час негоди, ми могли увійти під високе скрепіння нашого „Гамлета” чи нашого „Фавста”, коли б могли шукати доріг духа, заглиблюючись в наших Кантів, Шопенгауерів, Ніцше, Бергсонів. Маємо великих просвітників у Шевченкові, Франкові, Лесі Українці, але не завершителів духа. Тож не під склепінням своїх палат, але серед дороги, битий вітрами, стоїть український дух-скиталець без теплої одежі, мислі, образу” [214, 135].

Проте, впродовж жорстоких часів неволі, випробувань, негараздів пробивались паростки віри в майбутнє відродження нації: „Цей дух воскресне. Там, де він діє, де він незримо вітає коло малих і великих льохів, коло



зруйнованих церков, коло могил, у домовинах „воїнів христових”. Коло відкритих печер, де зароджується невидиме, що має вийти на видимий світ” [51, 56].

Сьогодні таке пророцтво зміцнює надію на подальший розвиток державності, культури, процвітання нації. Для успішного просування в цьому напрямку, вважаємо, потрібно глибоко усвідомити джерела, ґрунт вітчизняної культури і філософії, які визначають головні напрямки розвитку. В цьому нам допомагає дослідження ментальності в межах „матриці ментальностей”, запропонованої французькими вченими, де, мабуть, однією з найважливіших складових виступає віра. Для українців – це православна християнська віра, що споконвіку була чи не найважливішим елементом „матриці” та ґрунтом для формування найкращих рис національного характеру.

Так представник української діаспори В.Янів зазначає, що українцям притаманне „міцне почуття Божої всеприсутності, душевна скрута, внутрішня розмова з Богом, тайне думання про Божу волю над собою, сердечний порив у світ несвідомого, таємничого, радісного” [219, 12].

Ментальність, національний характер реалізуються в мові, яка є виявленням відкритості буття людини, „оселею буття” (М.Гайдеггер) і забезпечує можливість людині, народу зберегти самобутність та самототожність. Тому зрозуміла важливість збереження національної мови як вияву світоглядних глибин культури народу, його творчого духу. Особливу повагу, любов, шану до рідної мови пояснює українська інтровертовність, спрямованість психічної активності українця на власний світ, на „Я”, що завершується, як вважає О.Кульчицький, своєрідним „кордоцентричним персоналізмом, націленим на експансію особи не у світ, а у власне ество” [86, 160]. Тобто, український національний характер постає своєрідним персоналістично-кордоцентричним феноменом.

Розглянуті особливості характерології українців, що зумовлені різними чинниками, приводять до думки про існування певного ідеалу людини в українській культурі. Українська людина – це не занадто „раціональна” західна

людина, не тиран або вічний раб зі Сходу, а людина віруюча, духовно багата, добра, суверенна і толерантна, тобто гуманна.

Гуманізм передбачає певний тип відношень індивідів один до одного. Найбільш адекватною формою таких відношень є особистий контакт, засобом якого люди діляться знаннями, почуттями, настроєм. Це задає парадигму духовно-емоційної єдності людей на підставі комунікації та взаєморозуміння. Тому в сучасній вітчизняній філософії, як і у світовій, проблеми гуманного соціально-антропологічного порядку пов'язані з вирішенням питань комунікації, проблемами смислів і значень, розуміння та порозуміння, проблемами мовно-символічних форм укорінення, вироблення та сприйняття морально-практичних нормативів, принципів лібералізму та демократизму. Таке розуміння й місце гуманізму в українській філософській думці корелює з тими вимогами до гуманістичної свідомості, які пропонує сучасна філософія. „З погляду екзистенціального та соціокультурного досвіду сучасності, не ідея людини взагалі, не її рольові структури та людяність сама по собі, але їх заломлення в індивідуальних якостях особи визначають дієвість гуманістичної свідомості”, - пише С.Кримський [79, 38]. Співробітництво, етнічне єднання, співтворчість нації і народу стверджують соціально-історичний і національно-культурний вимір гуманізму.

Однак, людське суспільство є не лише соціально диференційованим, а й культурно різноманітним – мультикультуральним, у якому можуть існувати культурні розбіжності та суперечності, навіть гостріші, ніж соціальні та політичні, аж до глобального „зіткнення цивілізацій” (за С.Хантінгтоном). Отанне, на наш погляд, можна подолати внутрішньокультурною (субкультурною) взаємодією, якщо мати на увазі в тому числі й етнічний критерій буття культури, її розвитку як саморуху. Тим не менше, у будь-якому разі (розвитку чи руйнації, укорінення чи знекорінення) вирішальним чинником буття культури залишається особистість як суб'єкт соціокультурної і етнічнокультурної взаємодії в умовах плюральності національних культурних світів. Головне при цьому мати на увазі дію принципу

толерантності різних етнокультур, у відповідності до буття яких і виникає феномен мультикультуралізму як сучасної соціокультурної реальності. Саме він, як ми вважаємо, і забезпечує можливість буття культури як цілісної об'єктивної реальності людськості, пов'язаної з процесом інтеграції або ж з опозиціюванням та маргіналізацією субкультур як елементів цілісності, тобто зі знекоріненням етнокультурної самобутності.

Українська філософська думка передбачає таке особистісно-самісне ментальне буття, яке не усуває смислу взаємної терпимості до вияву, реалізації кожним індивідом власної спроможності укорінення в бутті, онтологічно-екзистенційної відкритості власного буття – „Іншому”. Українську ментальність відрізняє „сродність”, єднання суб'єктів буття, що врешті-решт засвідчує екзистенціально-персоналістичний та ціннісний аспекти укорінення української людини в бутті.

Для українського філософування 20-х років ХХ століття, яке є, за великим рахунком, персоналістичною антропологією, важливою була, перш за все, суб'єктивно сприйнята будь-яка життєва ситуація, буттєвісність, не лише як філософська істина, а як філософська правда, життя в істині, оскільки філософія вивершує себе в проблемі сенсу життя та істинності буття.

Виходячи з ментальності українців, традиційно виділяють два протилежні типи української людини – „гоголівську” та „шевченківську” людину. Українська людина, за М.Гоголем, - то „мертва душа”, а значить знекорінена людина. То здеградоване колишнє панство, що уособлює собою проблему національного життя та смерті, підмічену М.Гоголем. „Наслідком затрати духу і омертвіння душі – людина Гоголя стає калікою, потворою, карикатурою людини”, - підкреслює Є.Маланюк [103, 139]. Українська людина, за Т.Шевченком, - то укорінена в бутті людина, це „образ Божий”. Вона „ніколи не скалічена” ні в „добрі”, ні в „злі”, вона „справді повна, багата внутрішнім змістом, „поліфонічна”, і, коли вже не гармонічна, то „контрапунктична” [103, 140].

Соціальним же ідеалом укоріненої української людини є запорізьке козацтво, що виявляло „максимальне націотворче напруження цілого народу, цілої Батьківщини. Це була тотальна мобілізація всіх її духовних і матеріальних, моральних і соціальних, культурних і політичних ресурсів” [103, 118], „соціальний стан” „меча” і „плуга” як культури „у державотворчій значенні цього слова” [Див.: 96].

Нічого спільного з таким ідеалом людини не має теорія волюнтаризму та абсолютизованого елітарного егоїзму Д.Донцова. Не випадково вона потрапляє під різку критику М.Шлемкевича, який підкреслив, що в її основі лежить ніцшеанська ідея понадлюдини, котра нехтує толерантністю, любов'ю та шаную до людини. Понадлюдина і Ніцше, і Донцова, зауважує Шлемкевич, то людина, що заперечує життя, іманентно утримує у собі „інстинкт знищення”, „принцип занепаду”, „початок кінця”, а не укорінюється в бутті [Див.: 214].

Значення ментальності для укорінення в бутті української людини не можна розглядати як сталу непорушну схему, бо культурне та психічне життя українства, як і людини взагалі, є процесом динамічним. Воно включає в себе не набір канонічних, незмінних рис, а тенденції або першообрази, які залежно від історичного часу мають різноманітне наповнення, що утворює певний національний культурний світ. Ментальна „самість”, автономність, суверенність української людини формує автономне поле філософсько-антропологічної думки – етноантропологію „як розділ філософської антропології, що вивчає світоглядні особливості етно-національних спільнот, а також умови та принципи комунікації між ними” [177, 299]. Взагалі, „філософська антропологія, - підкреслює М.Бубер, - повинна знати, що є не тільки людський рід, але й різні народи, не тільки людська душа, але й різні типи та характери людей, ...і лише завдячуючи систематичному розглядові ... розбіжностей ...та ...постійному прагненню відкривати єдине в різноманітному вона зможе побачити людину в її цілісності” та духовній суверенності [21, 162].

Осереддям духовної суверенності людини є її світогляд як найзагальніше розуміння навколишнього світу, свого місця в ньому, свого ставлення до світу загалом, до інших людей і до себе. У свою чергу, осереддя світогляду – світоглядні цінності, переконання та воля особистості, що виступають самодетермінантами її самореалізації в житті, забезпечують її ідентичність і самість, стійкість та цілеспрямованість, суверенність і свободу від можливості опинитися в буттєвісному та життєвому хаосі. А як відомо, сфера самодетермінації, сфера моралі, сфера духовної культури пов'язані зі світом людського розуму, почуттів та емоцій („сердешності”), людськими потребами та інтересами, спрямованими на реалізацію спроможності до суб'єктивного укорінення у власному життєвому світі та об'єктивній дійсності.

Вирішення проблеми свободи, духовної суверенності можливе на засадах культури (особливо національної), адже в ній присутні лише значимі смисли та значення, що і складають основу самовизначення людини. З іншого боку, культура дозволяє уникнути абсолютизації ціннісного аспекту детермінації реалізації людиною спроможності укорінення. Культура має реальне буття, оскільки створюється „фактичним буттям людини” та історії. Однак, вона в першу чергу є „самотворенням людиною себе та свого світу” (Н.Чавчавадзе).

Філософування ж вітчизняних мисленників 20-30 років ХХ століття пов'язане не стільки з поясненням світу взагалі, скільки з розумінням буття людини, виходячи з народної культури, звичаїв, традицій тощо. Для них характерним є, перш за все, те, що думки про істинне буття „приходять з серця”, роздуми про нього укорінюються в серці. Любов до світу, до буття – то сердечна моральна вимога та „сердечна думка”, поза якими слід боятися думати про світ, Бога, самого себе, тобто, треба боятися думати „без участі серця”.

Кордоцентричну традицію української філософської думки одним з перших у ХХ столітті відслідковує Дмитро Чижевський, називаючи типовими представниками „філософії серця” Г.Сковороду, М.Гоголя, П.Куліша, П.Юркевича, Т.Шевченка [Див.: 204]. Зміст філософії Г.Сковороди та

П.Юркевича було розглянуто в попередньому розділі, кириломефодіївці ж (Т.Шевченко, П.Куліш, М.Костомаров), викладають свою „філософію серця” в історіософському та національно-культурному аспекті, надаючи серцю як духовно-практичному феномену буття людини виразного емоційного забарвлення та пов’язуючи його з проблемою відповідальності в процесі укорінення.

Ідея відповідальності у вітчизняній „філософії серця” акцентується наприкінці ХІХ та продовж всього ХХ сторіччя, оскільки відчувається чергова історична втрата українством національної та особистісної ідентичності, що стає ґрунтом для особистої безвідповідальності, національного знекорінення. Проголошену ж у європейському світі відповідальність як принцип людського буття неможливо було сприймати в чистому вигляді, тому що панування індивідуалізму та егоцентризму, спотворених та хибних цінностей оприявлювало всю її формальність.

Така ситуація означає вихід на передній план вітчизняної філософської культури персоналістичного підходу до проблеми буття людини, орієнтованого на екзистенцію, особистість, її автономне існування, свободу волі, вибір та відповідальність. Буття індивідуального людського „Я” стає основою його онтологічної значущості по відношенню до буття як такого і в мисленників „розстріляного відродження”. У той же час вони намагаються вивести українську людину із онтологічної уособленості, самотності за допомогою „відповідального серця”, екзистенційного мотиву любові до буття, до „Іншого”, що зумовлений саме „серцем” та підсилений духом моральної відповідальності.

Проблема „відповідального серця” – провідна тема роздумів діячів української культури, інтелігенції 20-х років ХХ сторіччя, особливо діячів так званого „розстріляного відродження”, а саме: П.Тичини, М.Хвильового, В.Винниченка, О.Довженка та інших.

Відродження 20-х років є своєрідним запереченням ментальної людинобуттєвісної порожнечі, пошуком аксіологічного ідеалу життя та самоідентифікацією, де найкращими засобами визнаються народні традиції,

народний епос, рідна мова, як утримувачі „абсолютної можливості прояву людськості” (С.Кримський). І тут надто важливими є не лише слово розуму, а й слово серця, які, долучаючись до глибини людського буття, виступають засобами його сприйняття та укорінення. Їх єдність в традиціях української філософії виражає себе у понятті „душа” етносу, нації, народу та ідентифікованій з нею душі особистості як втіленої людської духовної суверенності.

Тому проблема духовної суверенності, відповідальності й стає однією з найважливіших проблем етнонаціонального відродження та засобом-екзистенціалом буттєвісного укорінення особистості на всіх історичних віхах буття української людності. Між іншим, уявлення про перспективи буття людини у філософській думці „розстріляного відродження” ґрунтувались на символізмі, змістом якого була „...не лише мова культури, але й стан життєдіяльності людини та її свідомості” [82, 165], який і дозволяє певним чином пов’язати різні рівні укорінення людини в бутті: високу духовність з вітальністю та опредметнюючою діяльністю, людське „буття-можливість” як частину вічності і часу. Подібний символізм у поглядах на буття людини був потрібний вітчизняній філософії 20-х років ХХ століття ще й для виразного відтворення найбільш трагічного етапу відродження „людинобуттєвісної” повноти в історії буття українства.

Філософія „відповідального серця” як символу особливого, гармонійного, оптимістичного світобуття стає наскрізною темою ранньої творчості Павла Тичини, пов’язаної з виходом збірки „Сонячні кларнети”, від якої бере початок так званий „кларнетизм” 20-х років.

Так П.Тичина вводить в поетичні розмисли поняття „світлоритм” як гармонію буття, божественність світу, що, проникаючи в серце людини, переміщує в нього весь всесвіт, наповнює серце життям та силою, стає умовою ствердження людини в бутті. Лише сердечне життя є істинним життям, діалогом-звітом „Я”, звітом „відповідального серця” перед світом, людьми та самим собою.

„Серце” – один з багатьох символів у поезії П.Тичини, що виступають у вигляді згорнутих метафор, які, відтворюючи зміст комунікативного акту,

відсилають нас до розмаїття празмістів, до контексту. Відтак, символ – не лише сталий зміст, а й буттєвісний рух, дія, процес. „Серце” в поезіях П.Тичини співає, дзвонить, тепло сяє, тужить. Воно мажорне, ясне, чисте, наповнене „цвітом-первоцвітом” [162, 40]. Тобто, „серце” – це цілий світ, у „серці” відбивається існування світу, „у внутрішньому просторі серця” оприсутнюється суще, створюючи „внутрішній простір світу” (М.Гайдеггер).

Але кларнетизм не відкидає існування в „серці” людини й негативних, темних первнів („...людське серце до краю обідніло”), які потребують людського усвідомлення, звітування та необхідності морального очищення, росту, вдосконалення, визволення від внутрішнього рабства, необхідності духовного відродження, свободи та відповідальності.

Людина освічена світлоритмом – це людина з небайдужим, „відповідальним серцем”, суверенна та вітаїстична, що вільно взаємодіє зі світом, зберігаючи свою автономність і суверенність, тобто, перебуває у стані укоріненості в бутті.

Дійсно „відповідальне серце” має винахідник поняття „вітаїзм” – Микола Хвильовий, що демонструє в своїх творах справді ренесансове світовідчуття, культуротворчу одухотвореність життям. „Вітаїзм”, як вважає дослідник філософських роздумів „розстріляного відродження” Ю.Лаврінєнко, - це „активно-творча” і „відродженська (ренесансова) одушевленість життям” [Див.: 91]. Однак, особливість „вітаїзму” в передчутті короткого часу свободи та в розумінні трагічності „відповідального серця”, що розривається від напруги, вболівань за долю культури й народу.

На думку М.Хвильового, необхідною умовою національного духовного відродження України є „відповідальне серце” кожного українця. Бо тільки за умови відповідального ставлення до культурної спадщини минулого своєї країни, до європейських коренів вітчизняної культури, можна зберегти національний дух українства та віднайти шляхи подальшого ствердження, „вживання” в буття, яке не виключає свободи та трагічності „відповідального серця”, намагання „зробити



якомога більше, перш ніж прийде трагічна розплата за вирвану радість творчості” [91, 950].

В.Винниченко ж поєднує категорію „відповідальне серце” з цілою низкою етичних категорій: свободи, гармонії, щастя, що з’ясовують і висвітлюють „відповідальність”, збагачуючи її соціальним змістом, значущістю соціальної визначеності людини як „чесності з собою”. Останнє вигідно відрізняє спрямованість української історичної антропології та екзистенціалізму від західноєвропейського, в якому індивідуальні свобода і відповідальність людини за все, що відбувається з нею – випуклі, а соціальність – дещо розмита.

Укорінення людини в бутті в роздумах мисленників „розстріляного відродження” в цілому, та у В.Винниченка, зокрема, – то перш за все духовна діяльність людини. Однак, діалектичний дух людини ґрунтується на реальній соціально-культурній дійсності як об’єктивації людської свободи і діяльності. Прояви людських „інстинктів громадськості” до взаємної узгодженості та злагоди на засадах принципу „чесності з собою”, за В.Винниченком, орієнтують філософську думку на розуміння етики колективної відповідальності. Форма колективного існування набирає значної ваги для самоствердження, саморозвитку людини, тому особисте життя ставиться ним у певну залежність від соціокультурної діяльності громади. Усвідомлення сенсу власного життя та особистої відповідальності за нього і світ культури потребують поєднання власних потреб з потребами інших людей, потребами громадськості. Але, на жаль, така логіка В.Винниченка межує з еклектичністю та непослідовністю, які, можна припустити, базуються на відсутності чіткої світоглядної та філософської ідентичності.

Уся духовно-філософська біографія іншого представника культури „розстріляного відродження” – Олександра Довженка – є певною налаштованістю на подолання хиткості та роздвоєності людського буття і свідомості, налаштованістю на сприйняття буття як цілісності та національно-культурної автентичності. Образи-символи у творах О.Довженка вивещені до рівня

філософських категорій. Головні з них – це земля як лінія, що розділяє буття і небуття; зерно як генетичний код життя; корінь, який підтримує глибинні традиції народу; хата як осереддя людського буття та всього світу; дощ як передвісник національного духовного відродження. Категорія-образ „серця” втілює смислову єдність світу, зумовлює моральну відповідальність, суверенність, обов’язок та сумління людини. „Серце” є центром безмежної душі людини як земної та небесної істоти. Від неба „серце” має здатність давати оцінки з точки зору найвищих ідеалів блага, добра, правди, краси, любові та спонукати людину до високого. Земля дає „серцю” людини досвід, глибинний зв’язок з родом, передчуття та здатність до прийняття важливих рішень. Як і в інших філософів (кирило-мефодієвців, Сковороди, Юркевича), у О.Довженка „серце” – це орган моральності, совісті, це „внутрішня людина”, яка пізнала сенс буття. „Серце” – аксіологічний центр світу, що об’єднує минуле та майбутнє в нинішньому. Звичайно, „серце” не може бути холодним, байдужим, бо воно „відповідальне” за життя людини та за буття як таке. Особливим завданням людини з „відповідальним серцем” стає вимога подолати зло, дисгармонію, узгодити своє життя зі світом, прийти до рівноваги та душевної злагоди. „Відповідальне серце” з його діалогічністю (інтерсуб’єктивністю) має змогу ототожнювати себе з „Іншим”, радіти та страждати від цього, вболівати за „Іншого” як за власне „Я”. Така можливість злиття-діалогу з іншою людиною, з усім світом є можливістю визначити своє місце та призначення у світі. „Серце” як орган пізнання синтезує підсвідоме та розумне начала в людині, надаючи тим самим аксіологічного змісту відношенням з „Іншим” та з буттям взагалі.

Традиційно в українській культурі та філософії „серце” слугує основою одухотворення: тільки очима „серця” ми можемо побачити в „Іншому” смисл власного буття. Особливо чутливим, з точки зору О.Довженка, є „серце” митця, що своєю творчістю, всім своїм існуванням освічується в любові рідній хаті, землі, річці, небу, жінці, вбачаючи в кожному з персонажів-символів загальний сенс [Див.: 50, 294], несучи відповідальність за долю країни, буття в цілому,

палаючи високими ідеалами та освітлюючи шлях іншим. Якщо, говорячи про людську душу, ми найчастіше вдаємося до характеристики „широти душевної”, то, на думку О.Довженка, для „серця” більш придатною буде характеристика глибини і висоти. Глибина дозволяє „серцю” проникати в найпотаємніші куточки душі, пізнавати сутність речей, а висота надихає людину до душевного росту, дозволяє піднятися людині до вищих ідеалів, рятуючи себе від життєвої ницості (знецоріненості): „Треба правду життя підносити до рівня серця, а серце нести високо” [49, 263]. Людина „серцем”, а не розумом відповідає за світ і мусить здійснити головне покликання свого життя – знайти своє місце в бутті і тим самим гармонізуватися зі світом, укорінитися в ньому.

Але ситуація, в якій жив і працював О.Довженко, була дуже далека від гармонійної. Тому митець змушений був в глибинах свого серця приховувати справжні думки та почуття, протиставляючи непримиренності сьогодення симфонію всеєдності та всепрощення, що породжується „м’яким” християнським серцем, для якого узгодження та гармонія цілого найвищі. Вершиною ж „осердеченого” відношення до світу, вважає О.Довженко, є досягнення діалектичної антиномічної тотожності людського „Я” та всесвіту як частини та цілого, або, за нашим визначенням, досягнення стану буттєвісної укоріненості людини.

20-ті роки ХХ століття стали ренесансовою спробою розробки проблеми національного самоствердження (укорінення) української людини. Цього вимагало знецорінене національне життя, що, як вважає український філософ М.Шлемкевич, веде до глобального знецорінення людини, до відчуження людини від власної сутності та від світу. Втративши національне коріння, людина відчуває свою „загубленість” у світі, а народ стає „своєрідною спільнотою болю”, українська душа опускається у стан „горя” [Див.: 214, 90-97]. Знецорінена українська людина прагне повернутися до себе самої, шукає відповідні шляхи подолання знецоріненості та відчуженості, тобто, прагне укорінитися в житті та бутті. Саме в національному бутті філософ убачає ту ланку, що об’єднує

одиничне та загальне, існування людини та її суть, людину і людство. Причому, етнічний тип людини, за М.Шлемкевичем, є багатшим за змістом ніж тип людини як такої, оскільки містить у своїй свідомості, цінностях і загальнолюдське, і самотньо-неповторне.

Українське філософування 20-х років спрямоване до більш міцного та дієво-безпосереднього впливу філософії на буття людини і суспільства, перебільшуючи тим самим значимість та політичну ефективність філософського знання і наближаючи його до ототожнення з ідеологією та політикою. У цих пошуках очевидним є вплив марксистської філософії та атеїзму, оскільки вони то звертаються до критики християнських цінностей і надбань світової філософії, то залучають їх до сфери духовного життя людини і суспільства, то проголошують одночасно з песимістичними настроями оптимістичні ідеї простору для розгортання нових життєвопрактичних орієнтацій, моральних та соціальних дій людини, що і оприявлює непослідовність поглядів мисленників „розстріляного відродження” на укорінення в бутті.

Крім такої непослідовності оптимізму та песимізму в поглядах на буття людини, слід підкреслити важливу особливість розвитку української філософської думки XIX-XX століть: філософія цього періоду „на дві третини збігається з історією української літератури – тим самим ... збігаючись із магістральною інтенцією світової культури XX століття” [59, 122-123]. Як відомо, французькі філософи-екзистенціалісти Ж.-П.Сартр, А.Камю, Г.Марсель неодноразово викладали свої ідеї не у вигляді чисто філософських роздумів, а в прозових та драматичних творах. Таке філософування набуває форми антропологічної рефлексії як різновиду розміркувань, котрі не є виключно теоретико-концептуальними, а здійснюються також у художньо-образній, символічно-алегорійній формі.

На роль поезії в історичному розвитку філософії звернув увагу Шеллінг: „...Як філософія в дитячому віці науки була народжена та вигодувана поезією, так вона, а з нею й всі інші науки, досягнувши досконалості, знов

вливаються у вигляді відповідного числа окремих потоків в загальний океан поезії, звідки вони взяли початок” [Цит. за: 75, 49]. Філософське в поезії виявляється в її людинознавчій спрямованості, націленості на пошук істини буття та правди. Поетичне ж у філософії виражає себе в образно-інтуїтивній складовій пізнання людського буття, в душевному та емоційному компонентах, в уяві та в „серці”, особливо характерних для української філософії та літератури 20-х років ХХ століття. Подібна діалектика виправдовує тезу Б.Паскаля про співпадання порядку „серця” (*ordre du colur*) та порядку любові (*ordre amoris*), засвідчуючи „її (літератури – Т.Ц.) оригінальність”, „буйне суцвіття талантів”, „виразну її спрямованість до світоглядно-філософської тематики, її гострий інтерес до філософських проблем”. Останнє і „створювало неповторну атмосферу творчої співпраці української художньої та філософської інтелігенції, ту атмосферу, яка становила один з істотніших моментів того культурного феномена, котрий називають українським відродженням 20-х років”, - підкреслює В.Г.Табачковський [17, 391].

Однак, феномен українського національного відродження 20-х років виглядав чимось штучним, випадковим на фоні панування тоталітаризму, і виявлявся у парадоксальній налаштованості та намаганні української культури завершити своє „структурне” укомплектування (О.Забужко), як об’єктивацію спроможності та смислу національного буття народу і людини. Більше того, такий стан в українській національній культурі корелює з тим, що відбувалось у 30-ті роки ХХ століття у культурі (зокрема, літературі) Франції.

Наступ на українство в 1917-20-х роках викликав активну протидію в середовищі українських ітелігентів, тому програма „коренізації” української людини є, на нашу думку, переважно умовою та способом її духовної суверенізації.

Політичне рішення про духовну суверенізацію та культурний розвиток України було схвалене у травні 1923 року резолюцією XII з’їзду РКП(б) з національного питання, яке передбачало, по-перше, вивчення української мови

партійно-державним апаратом, по-друге, широке залучення до роботи у сфері культури й освіти саме українського національного кадрового потенціалу. Однак змістом такого політичного вирішення проблеми духовної суверенізації було, на жаль, унесення у суспільну свідомість думки про існування в національній культурі двох протилежних типів культур – міської та сільської, що провокувало соціально-політичне протистояння селян, робітників, інтелігенції та призводило до суперечливості в політичній культурі, свідомості українства.

Етнополітичний ренесанс 20-х років передбачав з'ясування питання: чому „зденационалізувалась” міська верства населення та еліта, а сільське населення України залишилось не асимільованим. Питання це, як неодноразово відзначалось у роздумах українських мислителів (Див. праці П.Куліша, Т.Шевченка, В.Липинського, Д.Донцова, О.Кульчицького та ін.), надто складне та багатозначне (у вітчизняну етноантропологію воно ввійшло як теми „*minima*” і „*hegoika*” екзистенціювання української людності), щоб можна було через призму його вирішення як лише етнополітичної проблеми, вирішити питання духовної суверенізації та національно-культурного відродження.

Шлях до духовної суверенізації та національного відродження – то порозуміння перших, других і третіх, що знаходиться, на думку „відродженців”, у просторі взаємодії, порівняння можливостей громади та можливостей особи. З одного боку, особа – носій реальної свободи, з іншого – вона кінечна, смертна. Громада ж є „динамічним поставанням” (Х.Янарас) людських відношень, особистостей, що утворюють громаду. Отже, і громада, і особа взаємозалежні одна від одної в разі реалізації спроможності до духовного самостояння як способу укорінення. Однак, особистість у цьому контексті є суб'єктом становлення громадських відношень, а громада стає невичерпним джерелом цих відношень, соціокультурним горизонтом інтерсуб'єктивності.

Соціокультурна інтерсуб'єктивність надає процесу укорінення не лише динамічності, синхронічності, але й діахронічності, завдяки чому і простежується досвід окремих людських індивідів. Такий діалектичний зв'язок громади і особи,

що творять життя і буття, є абсолютною необмеженою можливістю формування й тривання особи і колективності. А те, що кожна „вивільнена” – вільна від будь-яких обмежень людина реалізує ці можливості” [218, 21], засвідчує її суб’єктивний життєвий та соціально-культурний за змістом досвід. Людина ж виступає одночасно і його власником, і вільним творцем. Така рівнодія двох творчих сторін надає і суспільному, й екзистенціальному буттю змістовної відмінності, вираженої власною культурою народу, нації, епохи, часу, як таких, за І.Франком, що є єдністю „правдивої живої людини”, „людської одиниці” та „людської громади” [Див.: 182, 44]. Саме тому в тоталітарних режимах репресії спрямовуються в першу чергу проти культури та її вербального носія – мови, з метою знищення „самісного”, вільного духу, онтологічного осереддя духовності як укорінення, найсуттєвішого засобу та екзистенціалу людського існування та порозуміння. А слово митця, мислителя, несучи на собі ознаки доби, виплекане палким його серцем, мало і має надзвичайний вплив на читача і слухача: воно могло постати збудником свідомості і творчості, мотивацією долучення індивідів як до реалій буттєвості, так і до екзистенціальної дії та взаємодії з іншими. Слово (мова), як відомо, закликає людину не лише на барикади, а й до вічного духовно-екзистенційного боріння – духовного ґрунту її буттєвісного укорінення. Останнє в повній мірі слід віднести і на рахунок діячів культури „розстріляного відродження”.

Проблема духовно-культурної суверенізації українства у 20-х роках ХХ століття як політична та філософсько-культурологічна проблема, а також уявлення про шляхи її розв’язання зумовили потужний зріст національної самосвідомості, українського вільного духу і „серця”, сформували нову українську інтелігенцію (П.Тичина, М.Рильський, М.Зеров, В.Сосюра, М.Хвильовий та інші), що у 1925 році започаткувала гостру літературну дискусію, в центрі якої стояли не лише проблеми розвитку українського мистецтва, а й проблема повернення суспільної свідомості до філософського обґрунтування і викладу перспектив та альтернатив національного буття

українства у вигляді української національної ідеї. Це покоління українських інтелігентів було першим, що „вдихнуло кисню свободи” (О.Забужко), і за що згодом жорстоко поплатилося. Ситуація сприяння керівництва процесам культурного відродження була нетривкою, і вже наприкінці 20-х років піднялася хвиля репресій проти „вільного духу” і „відповідального серця” української інтелігенції. Але і за цей короткий час митці зуміли створити оригінальні персоналістично-екзистенціальні філософсько-літературні твори, що відображають їх особливий погляд на буття в цілому, на українську людину, альтернативи і перспективи її життя.

Оцінюючи новаторство творців „молодої прози” початку ХХ століття, І.Франко писав: „Для них головна річ – людська душа, її стан, її рухи в таких чи інших обставинах, усі ті світла і тіні, які вона кидає на ціле своє оточення...” [181, 108]. Ці слова є доречними і по відношенню до діячів „розстріляного відродження”, головним об’єктом філософсько-літературних роздумів яких є світ людини, духовна суверенність та „відповідальне серце” української людини в умовах національно-духовного знекорінення.

Так В.Винниченко зазначає, що кожна людина „закорінена” в своїй землі, природному ландшафті, в культурному середовищі, серед „своїх” людей, на „оцій” землі – в цьому корінь і основа національного чуття. „Через це національна свідомість і любов до своєї нації не знає ні класу, ні партій, ні віку, ні полу. І визискуваний пролетарій, і визискувач – буржуа однаково люблять себе й все те, що дає їм підтримує в них владну, могутню силу” [27, 60-62]. Національні почуття не знають класового поділу, вони „невідчужувані”. Це прояв інстинкту до життя у кожній людині, незалежно від її суспільного статусу. Відчуження від свого рідного, національного вказує на розклад особистості, на втрату нею людяності, духовності, людської сутності, на буттєвісне знекорінення людини, оскільки втрачений зв’язок з джерелами творчості і людина відокремлена від рідного самобутнього культурного простору. Останнє викривляє людську душу, свідомість, спотворює вчинки і поведінку людини.



Грунтом для укорінення людини, на думку В.Винниченка, є село як осередок сталості, традиційності, краси, моральності. Місто ж є символом відмінного від сільського типу свідомості, сформованої не природою, а книжками, символом іншої людини, що пізнала сумніви, самотність, розчарування, дисгармонію. Вимушено переселяючись в місто, сільська людина потрапляє в критичну ситуацію, знекорінюється і стає агресивною, бо протиставлення „ми” (сільські люди) – „вони” (міські) засноване на побоюванні невідомого та веде до ненависті до нього, до втрати толерантності.

Таким чином, змістом філософського пошуку В.Винниченка можна вважати екзистенційну проблему збереження внутрішньої цілісності людини в межових ситуаціях, підсилених кризою доби, в які постійно потрапляє людина. Головною метою мислителя стає намагання допомогти людині оцінити свої можливості, зрозуміти свій внутрішній світ, подолати протистояння спотвореного суспільного та індивідуального життя, досягнути гармонію буття і тим самим, на нашу думку, досягти стану укоріненості. З іншого боку, саме в такій межовій, катастрофічній ситуації людина здатна відчути гостроту особистої відповідальності за свою власну долю, за долю Батьківщини та, перевершуючи саму себе, зібрати всі сили і внести у світ „прасили історії” (Ю.Лавріненко), міжчасовий зв’язок, що не дозволить людині втратити порозуміння між поколіннями як засіб укорінення у бутті. Прикладом останнього і є проза В.Винниченка як філософсько-психологічна, екзистенційна література, в якій митець скеровує своїх героїв на досягнення вищої глибини переживань у найважчих обставинах життя, на межі існування („Контрасти”, „На пристані”, „Голод” та інш.), в ідейному хаосі доби („Божки”, „По – свій!”). Автор гостро ставить проблему наслідків конфлікту волі особи, котра почуває себе „надлюдиною” („Закон”), проблему конфлікту суспільно-абстрактної ідеї та індивідуального буття („Базар”, „Дисгармонія”, „Гріх”), проблему життя і смерті („Дрібниця”, „Чорна пантера”). У таких ситуаціях посилюються негативні екзистенціали людського існування: самота,

зневіра, жах, відчай, що є ознаками знекорінення людини, та гостро відчувається необхідність пошуку сталості, гармонії, тобто, укорінення в бутті.

Аналізуючи різні аспекти існування людини, В.Винниченко виявляє глибинні джерела самоти, відчуження, дисгармонії між раціональним та ірраціональним у свідомості людини, суспільним та індивідуальним, обов'язком та почуттям, суспільною мораллю та власним „Я”. Філософською основою розкриття суперечностей життя людини є розуміння її духовної природи як сукупності екзистенціалів: „Людина – це рух переживання, це думка, радість, печаль, мрія, страждання, надія” [28, 628].

На відміну від французьких філософів-екзистенціалістів, В.Винниченко вважає, що альтернатива спустошеності, абсурдності та безглуздю існування людини все ж таки існує. „Треба життя змінити, – радить один із героїв В.Винниченка. – Коли життя не допоможе, ну, тоді ... тоді зостається ... мені не хочеться тобі говорити, але краще свою думку чесно висловити ... тоді я на твоєму місці окінчив би свідомою смертю! Але стривай!.. Треба боротись!.. Що справді так коритись?! Ти кажеш, що ти нічого не любиш, що ти не знаєш? Ти не живеш тепер, ти пливеш за життям: куди несуть тебе його потоки, туди ти й просуваєшся, не пробуючи плисти самому... не вмієш плавати? Вчись!” [29, 73].

Таким чином, головний акцент у філософських пошуках шляхів та способів укорінення людини в бутті В.Винниченко ставить на духовній суверенності та діяльнісній активності, на творчому, відповідальному підході до життя. Однак, „відповідальність” не може існувати лише як етична категорія обов'язку та справедливості, вона є більш складним феноменом і пов'язана з цілепокладанням, мотивацією та цілісністю людської суб'єктивності, передбачає вольові та емоційні її компоненти. Саме суб'єктивно-екзистенціальні виміри „відповідальності” надають цінності вчинкам людини, поєднують людину зі світом, з іншими людьми, сприяють укоріненню в бутті. Відповідальна людина – то вільна людина, а значить – щаслива. Відтак, „відповідальність” одночасно є і етичною та онтологічною категорією, і екзистенціалом буттєвісної укоріненості людини,

умовою і засобом щасливого людського життя. Тому й головним завданням свого філософування В.Винниченко вважає необхідність осмислення шляхів до людського щастя, способів ствердження (укорінення) людини в бутті. Щастя людини – екзистенційно неодмінне і повинне бути не лише ситуативним, а й тривким і сталим феноменом, вважає він. А отже і категорія „щастя” також не може розглядатися лише як етична вартість, оскільки може тлумачитись софістично, позбавляючись свого істинного змісту як онтологічного феномена. Окрім цього, немає сенсу шукати абсолютних понять „щастя” і „відповідальності” у дієвості (нормативності) етичних, моральних цінностей як відносних феноменів. Цю суперечливу позицію Винниченка можна сприйняти як виправдання відповідності ідеї національного (уособленого) духовного відродження поточного моменту.

Найбільш ґрунтовною умовою „вживання” (укорінення) людини в буття у вченні В.Винниченка можна вважати закон погодженого взаємовідношення елементів буття. Людина нещасна, коли позбавлена коренів життя, коли неузгоджені між собою здоров’я, слава, багатство, кохання та ін.. Для відшукування життєвого коріння потрібна онтологічно-іманентна відповідальність людини за постійну дотриманість рівноваги, узгодження між різними її потребами, смислами і цінностями, тобто „конкордизм” (від лат. *concordia* – погодження, згода, консенсус) у процесі життєдіяльності й у відношенні до світу, а не просте задоволення якоїсь певної, або кількох потреб. Які б зміни не відбувались у системах цінностей людини певної культури, конкордичне взаємовідношення між ними залишається постійним. Ця дійова рівновага цінностей людини, їх узгодженість передбачають гармонійність і з зовнішніми, і з соціально-культурними діями людей, що і буде виявом людської соборної врівноваженості потреб та інтересів, наближенням людини до щастя як вершини, ознаки укоріненості в бутті. В.Винниченко впевнений, що дієве зрівноваження потреб, інтересів і цінностей – об’єктивно-онтологічна умова рівноваги внутрішнього духовного світу людини, її буттєвісної сталості, стійкості і, одночасно, умова її

перманентного саморозвитку, самоідентифікації, вияву форм буттєвісної укоріненості людини.

Не менш яскравий культурний діяч та етнокзистенційний мисленник „розстріляного відродження” Павло Тичина, „інтуїцією і почуттям приведений до традиції Г.Сковороди” (Ю.Шерех), поет буттєвого розмислу, спонтанного, суб’єктивного світовідчуття, що у своїй творчості виражає та розкриває „індивідуальну гіпотезу буття”, шукає істину та вирішує проблеми відношення „між думкою про світ та світом як таким” (В.Мусатов).

„Індивідуальна гіпотеза буття” не є завершеним, цілісним, істинним буттям людини. Така „гіпотеза буття” може містити і різні припущення, вірогідності та порівняння, що випробовуються у процесі безпосереднього укорінення людини в бутті. Однак, „індивідуальна гіпотеза буття” відображає життєву позицію, окреслює динаміку внутрішнього, душевного життя, напрямок шляхів пошуку людиною істинного життя, а головне – розкриває уявлення П.Тичини про налаштування свідомості людини на розуміння власного життя в універсальному, буттєвому, соціально-культурному середовищі. Таким чином, „індивідуальна гіпотеза буття” людини – це її „ліричне переживання піднесене до рівня світорозуміння” [154, 36].

Тема будови цілісного буття людини вперше постає у вірші П.Тичини „Я люблю казки чудові...” (1913), де він зберігає традиційні для українського філософування пантеїстичні форми укорінення людини в бутті. Так, на його думку, природне ніколи не може бути аморальним, неправедним, оскільки має ознаки божественного. Людина ж споконвічно ввімкнена (укорінена) в природне буття, а знекорінюється вона тільки штучно, внаслідок нерозумного, бездуховного та недоцільного відношення до природи і світу. Повернути природні, земні корені власного „самостояння” людина повинна, на думку П.Тичини, самопізнанням та осягненням єдності зі світом, життям як діянням пронизливої „сердешності”. Така онтологізація людської діяльності є свідченням відсутності чіткої диференціації матеріального та ідеального, природного та

надприродного в розмислах поета. Однак, більш вартісним при цьому слід визнати не певну еклектичність та дуалізм П.Тичини, а спробу наближення ним проблем онтології та етики.

Так філософсько-поетичні пошуки П.Тичини спрямовані на оспівування досягнення єдності людини і природи в антеїстичних традиціях національної духовної культури і світогляду української людини. Передвічна імморальність всесвіту ним заперечується, а значить природний світ не може бути ворожим по відношенню до людини та сприяти її знекоріненню. На відміну від характерних для XIX – початку XX століття пошуків етико-онтологічних засад гармонійного узгодження людини з природою, Тичина вважає, що існуючі дисонанси, які оприявлюють суперечності всесвіту та людини, виступають невід’ємною іманентною логікою буття, чинниками його розгортання. Долаючи ці дисонанси, людина і може укорінюватись у земному бутті, не пориваючи зв’язку зі світом та не протиставляючи себе йому.

Такі думки П.Тичини є відповідними українському космізму В.Вернадського та М.Холодного, де, на нашу думку, фактично йдеться про укорінення у бутті людини як космічної істоти, що усвідомлює відповідальність „за всіх і за все”. Разом з останніми, мислитель проголошує анафему антропоцентризму як головному „першородному” гріху людини. Внутрішній іманентний зв’язок життя людини з життям природи виховує, плекає в кожній особі „космічне почуття”, почуття живого єднання людини зі всією світоспородою і людством. У той же час, український антропокосмізм передбачає реальну основу людської активності та творчості, основу її укорінення як космічної істоти. Такі „ноосферні” роздуми українських антропонатуралістів – то заклик до сердечного, розумного та відповідального відношення до всього живого та неживого, до „Іншого”. Саме в такому горнілі, вважають вони, у вільному та відповідальному екзистенціальному вчинкові формується особистість та складається її життєва стратегія [Див.: 25].

В основі концепції ноосферного буття лежить ідея порядку та ідея становлення різних форм упорядкування людського життя, його співвіднесеності, зв'язку і взаємодії з Всесвітом, ідея гармонії буття людини і природи як загальнокультурного і філософського принципу буття людини. В умовах ноосфери людство опиниться в такому стані, коли наукова думка і людська діяльність, набувши планетарного характеру, стануть співмірними геологічним силам землі і створять можливість досягти глобальної гармонії у стосунках між людьми, а також у ставленні людини до природи. Але ХХ століття продемонструвало якраз навпаки, не зазначену антропокосмістами гармонію, а суперечності глобального характеру та масштабів, замість наукової логіки – життєву алогічність, та діяльність людини, яка має не лише позитивні, а й негативні можливості та наслідки. Подібне у повній мірі стосується і життєвої та буттєвісної алогічності українства ХХ століття.

Одним із аспектів прояву такої алогічності буття українства є, за П.Тичиною, втрата національної ідентичності. Національні пріоритети слід шукати в уроках минулого („Кого ж нам на Україну ждуть?”), а „українську душу”, „культуру себе” – у вимірах вселюдського космосу („Я – негасимий вогонь Прекрасний, Одвічний Дух”), що і забезпечить людині відсутність родової зреченості, хитання над безоднею фізичного та духовного існування та стане основою її буттєвісного укорінення. Тобто, особистість опиниться в стані повсякчасного становлення як істота моральна, родова, укорінена працею, плачем, сміхом, відчуттям єдності зі світом всіма своїми творчими осяяннями.

Найбільш гостро проблема укорінення-знекорінення людини постає під час буттєвісних потрясінь соціально-культурного спрямування. З точки зору П.Тичини, в житті майже все можна виправдати великою метою, та тільки не зло, насильство, які породжуються порожньою душею: „Прокляття всім, хто звірем став”. Протилежністю жорстокості є, на думку мислителя, „кларнетизм” – світле (музичне) світовідношення людини.

Музика і поезія, за П.Тичиною, є добрим, сонячним світовим началом, яке допомагає українській людині в пошуках вічних ритмів космічного і природного життя, створює єдину гармонію „космічного оркестру”: ріка „горить, тремтить ... як музика”, за частоколом – „зелений гомін” і „метеликів дуєти”, увечері – „колихалося флейтами там, де сонце зайшло”, весняним ранком над містом „величезний рояль грає”, і навіть „біжать світи музичною рікою”, „акордяться планети”. Такий „кларнетизм”, синтез символічної антропології та української ментальності у філософуванні П.Тичини дав підстави Ю.Лавріненку стверджувати, що поет – „наче новатор-модерніст у західному розумінні, але з другого боку – це модернізм нетиповий для Заходу, ренесансовий – а не декадансовий, сповнений радості і світла, відтіненого тьмою у многості нюансів і переходів” [91, 16]. Тичинівський „кларнетизм” природно виводиться з національного соціально-культурного контексту, що і слугує підставою у розумінні останніх як детермінант буттєвісного укорінення людини.

Кращі традиції екзистенціально-кордоцентричного спрямування вітчизняної філософської думки знаходимо і в творчості В.Підмогильного, якого турбує проблема ввічкненості-виключеності українства із контексту загальнолюдських проблем: урбанізації, індустріалізації, поглиблення абсурдності буття людини доби науково-технічних та соціальних революцій на національному терені, що осмислювались і європейською філософією (М.Гайдеггер, А.Камю, Х.Ортега-і-Гассет, Ж.-П.Сартр).

Життя людини як урбаністична метушня, вважає В.Підмогильний („Старець”), деформує звичні ритми буття українства, усереднює і спустошує її, замінює характеристики національної вдачі протилежними, призводячи тим самим до буттєвісного знекорінення. Безглузде життя міста веде до втрати духовних цінностей; індустріалізація спричиняє одноманітне, „рослинне” життя, сіре існування („В епідемічному бараці”). У такому житті починає панувати „некрофілія” (Е.Фромм), тобто, смерть перетворюється на щось не страшне, навіть бажане, розглядається щасливим моментом завершення життя: „Смерть –

дрібниця. Родився – помер. А проміжок між цими бігунами – життя. Це формула. Підставиш цю формулу людині – кінець, помре” [135, 51]. Тобто, місто для українця не стало рідним, життя в ньому позбавлене сенсу, веде до відчуження від духовності, від власної сутності. І все ж таки герої Підмогильного не стороняться абсолютно стихії міста, його інтелектуального дихання, його, хоч і суперечливого, але багатогранного життя, просування до якого не може зупинити традиціоналізм та архаїка життя українства.

Саме таку суперечливу ситуацію буття української людини початку ХХ століття змальовує В.Підмогильний у „Повісті без назви”. З одного боку, це життя української людини з гострим відчуттям абсурдності буття та обмеженості людського розуму, з хаотичним світосприйняттям та поглядом на людське життя як безвихідь. З іншого боку постає індивід – крайній раціоналіст, безтурботний „радісний осел”. І те й інше не має, на наш погляд, ніякого відношення до „кореневого” життя, адже перша позиція – песимістична безальтернативність, друга – людська раціоналістична обмеженість. І перша, і друга людина – нещасні люди, оскільки вони „одномірні” в пошуку власної відповіді на питання про граничні підвалини життя, тобто його сенс.

Осмислюючи різні життєві позиції героїв своїх творів, розмірковуючи над проблемами людського буття, В.Підмогильний приходять до висновку: „Гармонійність „Я”, тобто певна рівновага всередині людини, є нерухомість, загальмування на певному духовному стані. І естетика гармонії в нашому разі є щастя непрагнення, щастя погодження з життям, підлягання йому, тобто щастя раба. Воно єсть, воно щастя, але нікчемний ступінь його” [135, 489].

Таким чином, апелюючи до морально-духовної природи людини, В.Підмогильний підносить діяльнісне начало над бездіяльним, підкреслюючи, що шляхи та засоби ствердження людини у бутті – не у втечі від життєвих проблем (бо не можна втекти від життя в усій його складності, від нерозв’язноподвійної природи самої людини, не порушивши найважливіших зв’язків між людиною та світом), а у діяльній активності людини, в її любові до



рідної землі, рідного народу, почутті доброти і сердечності, які допомагають подолати нівелюючий колективістський напір, одномірний раціоналізм, абсурдність буття, обмеженість розуму.

Однак, для всіх „відродженців” характерним є те, що Г.Гегель називав „духовним пригодництвом”, тому що багато чого такого висувалось ними в бутті людини, нації, суспільства, що ніколи не може бути досягненим. Тобто, їх пошук ідеалів буття людини, нації, суспільства відбувався переважно на засадах романтизму, і тим самим скоріше віддалявся від буття, ніж наближався до нього. Так, наприклад, нерідко свобода людини, нації, як етико-онтологічна детермінанта та екзистенціал укорінення, розуміється ним абстрактно як співпадання того, що є, з тим, що повинно бути. І корінь буття визначається у цьому контексті в залежності від того, що або хто визначає: що ж „повинно бути”. Найчастіше в бутті української людини, на їх погляд, – це традиціоналізм та Бог.

Символом національно-духовного відродження 20-х років є і літературно-філософська творчість М.Хвильового. Сама постать письменника і його творчість – це суперечливі феномени, як суперечливе саме життя української людини цієї пори. Уособлюючи україноментальний характер: індивідуальність, психологізм, інтелект, любов до всього рідного, музичність, колоритність, романтичність, бурхливість та ін., – М.Хвильовий запропонував у літературно-філософській дискусії 20-х років концепції „азіатського ренесансу” та „романтичного вітаїзму” як філософське осмислення української національної ідеї, єдино вірний ґрунт укорінення української людини в національній культурі.

У цих концепціях М.Хвильовий намагається вибудувати гармонію буття української людності на засадах поєднання любові до традиційного буття українського села і до нового буття міської України, де можливо зберегти неповторну українську душу, індивідуальність, культ людини, а не на засадах протистояння, як те спостерігається у В.Винниченка та В.Підмогильного.

Революційне насильство пошматувало душу та серце української людини, утворивши прірву між її дореволюційним життям та пореволюційним, розірвало

соціокультурні зв'язки, що єднають покоління, забезпечуючи передачу досвіду життєвого укорінення. Погляди М.Хвильового – це прояв екзистенційного бунту знекоріненої української людини. Така людина, знелюднена та посередня, позбавлена можливості сягнути рівня „внутрішньої” людини, рівня переображення, саморозвитку і самовдосконалення, оскільки їй притаманні внутрішній розлад душі, відсутність етичних первнів та цінностей. Така людина почувається жахливо: „Підеш направо – загризе вовк. Підеш наліво – уб'єшся в ярку. Це правда. Це дійсність”, - пише Микола Хвильовий („Я”, „Синій листопад”). Ця людина здатна на матеревбивство, на „безгрунття” самознищення, на згубу „самого життя в його найістотнішому, найглибшому первні” [90, 26].

Поняття „грунт”, „безгрунття”, „підгрунття” вживаються у вітчизняній філософії ще мислителями Київської Русі та кирило-мефодієвцями. Укорінене ж буття людини потребує діалектичної взаємодії людини, „грунту” та „підгрунття”, де грунт буде символізувати сталість, корені його основи як цілісну тотальність життя етносу, народу, нації; підгрунття – локальність екзистенціального репрезентування останніх [Див.: 134]. Тому перетворення української культури на провінційну, „позадницьку”, ізольовану від світового культуротворчого процесу може зумовити знекорінення української людини. Звісно, що культура в кожного народу повинна бути своя, інша. Саме у своїй національній культурі кожен народ найяскравіше виявляє свою індивідуальність, вливаючись при цьому в загальнолюдську культурну тональність. Не зникне ж народ до тієї пори, поки живе на своїй землі, мовить своєю мовою, береже свою культуру. Цей обов'язок народу, нації та особистостей, що їх уособлюють, можна виразити словами Г.Сковороди: „Пізнай самого себе” та „будь самим собою”. Однак всі наші біди в тому, що укорінення в національному бутті не в останню чергу залежить від розбуженого особистісного начала, що дасть змогу разом зі всім світом, інтерсуб'єктивно творити „єдиним серцем та єдиним духом” „вселенську справу” (В.Ерн). Тому одним з найголовніших засобів укорінення, за М.Хвильовим, є

українське національне, перш за все духовно-культурне, відродження, але не в дусі виключного націоналізму, а в універсалістському розумінні.

Національно-культурне відродження необхідне не лише Україні, а й іншим поневоленим народам. Тому М.Хвильовий упевнений у необхідності так званого „азійського ренесансу”, який передбачає посередництво нашої Батьківщини між Європою та залежними націями Сходу. У процесі такого ренесансу Україна повинна буде, орієнтуючись на „психологічну Європу”, на Європу Гете і Байрона, осягнути світовий досвід, за допомогою якого можна виповнити себе повноцінною нацією, повноцінною національною культурою. Тобто, вважає М.Хвильовий, „...європейськість осягається не переспівами чужих майстрів, а вмінням говорити власним, українським голосом” [209, 71]. До цієї думки варто прислухатися сучасному українству, що шукає альтернативи свого буття.

І тим не менше, погляди М.Хвильового на проблему перспектив національного відродження як буттєвісного укорінення української людини неоднозначні. Вони одночасно і песимістичні, і оптимістичні та романтичні. „Я вірю, – пише М.Хвильовий, – що в темних очах моєї буйної неспокійної республіки нарешті заграє голубий промінь, і вона найде те, чого так довго шукає” [194, 582]. Тобто, М.Хвильовий, будучи „прапорноносцем українського відродження 20-х років”, був водночас типовим романтичним слов’янським „шукачем істини” [97, 63-69].

Розуміння буття людини та проблем, що стосуються концептів укорінення людини, мислителями 20-х років взагалі, М.Хвильовим зокрема, на наш погляд, ґрунтується на пограниччі онтології (філософії) та гуманітарного знання, літератури та поезії. Найсуттєвішим внеском М.Хвильового у проблему укорінення людини в національне буття слід вважати розроблений ним поліфонічний підхід до розуміння цієї проблеми як єдності філософії та інших форм духовно-практичного опанування буттєвісного світу людини. Філософія як „мудрість” та „спосіб життя” немислима у відриві від художньої творчості, мистецтва. Саме художній стиль філософування, як вважає М.Хвильовий, не

виносить ніяких рамок, обмежень, як не можна обмежити, на наш погляд, ніякими настановами будь-якого режиму і саме життя людини у факті оприлюднення його спроможності до укорінення. Його не можна регламентувати ні законами, ні декретами, не позбавляючи при цьому людину свободи реалізації онтологічної спроможності до укорінення як „поривання до правди, до добра, до кращого побуту” [195, 522].

У цілому „...культура Розстріляного Відродження, до якої раз у раз звертаємося в пошуках модельних взірців, – слушно зауважує О.Забужко, – повчальна для нас не тому, що в ній працювали Ікс, Ігрек і Зет, – таланти, в тому числі й немалі, народжуються в усі епохи, духовний же простір для їх самореалізації детермінується, на жаль, суспільно-історично, – а головне тому, що це культура саме притомна: є в ній і самосвідомість, і саморефлексія, і проза й поезія відкритих питань, і інтерпретаторство всіх форм і жанрів, що чуйно на ті питання реагує, і вертикальний розгін мови, в котрому змогли, нарешті, обізнатись по-українському Кант і Гельвецій, і критична філософія, і промовляє і завжди буде промовляти до поколінь ця культура – сама за себе: вона ще адекватна ходові історії” [60, 146-147].

Трагічна спроба 20-х років створити неповторну „мажоритарну” (Забужко О.) культуру скінчилася трагічно, але залишила по собі таке розуміння людського буття, таку філософію, яка допомагає українцям не розчинитися, а зберігати власну національну ідентичність як один із суттєвих засобів та екзистенціалів буттєвісного укорінення людини.

Людське „Я” українства, відірвавшись від традицій своєї власної культури, способу буття, тимчасово опинилося ніби у „культурному поміжсвіті” (В.Біблер). Культурна невизначеність і свідчить про певну знекоріненість народу, нації, відстороненість індивіда від звичних, сталих життєвих зв’язків і смислів, від заданості соціально-культурних матриць. Однак нові смисли культури, навіть „чужої”, сприяють об’єктивації спроможності особистості відкрити нову сторінку власного буття через діалог культур, „Я” і „Ти” після історичних зламів та

культурних асиміляцій. „Чим більше Я є сприйнятним до чужих культур, до інших форм творчості, тим більше сповзає з мене власна культурна оболонка” [16, 86], що стала гальмом розвитку і самовдосконалення особистості. Головне при цьому залишатись поза межами нівелюючих власну культуру смислів і форм іншої, що і означатиме самозбереження свободи, суверенності, соціокультурної самодостатності індивідів шляхом вивільнення сил самодетермінації та адекватного перетворення „зовнішніх” детермінант. Звідси і беруть початок свобода та відповідальність особистості як екзистенціали та засоби її укорінення в бутті.

Самі ж філософи „розстріляного відродження”, творивши в характерному для національної української ментальності екзистенційно-софійному стилі, були прикладом особистої і громадської „відповідальності серця”. Їх творчість пропонує альтернативу людського духу і діянь, заперечує незворушність, страх, розпач та невпевненість людини, надихаючи її на діяльність, творчість, любов до життя, духовне вдосконалення, працю, як засоби і форми укорінення в бутті.

Нинішнє українське відродження – спроба повернути собі зруйновану та знекорінену людську сутність і об’єднатися з людством після тривалої соціокультурної ізоляції. Але об’єднатися в єдине з людством можуть лише народи у якості індивідуалізованих цілісностей. Тільки через осібне, індивідуальне, самобутнє та неповторне, через множинність окремих форм (народів, етносів, націй, культур, особистостей) можливе існування людства загалом, існування всього того багатства, яке утримує в собі загальнолюдська культура і людство взагалі.

Людське життя не належить цілком ні природі, ні суспільству, ні культурі. Воно синтезує в собі всі ці осередки. Середовище, де здійснюється цей синтез, – це етнонаціональна ідентифікація. Між етносом і особистістю існує глибокий двобічний зв’язок: прагнучи до самозбереження, етноспільнота відтворює себе в окремому емпіричному „Я”, передаючи йому все, що необхідно для життя. Особистість у свою чергу потребує етноспільноту, бо людина – це система

потреб, ядро якої складають потреби фундаментального плану: у творчості, в спілкуванні, у відчутті коренів, що гарантували б міцність та безпечність людського життя. Тобто, індивідуальне потребує системи організації, яка дала б йому можливість ототожнити себе у світі з деяким визначеним зв'язком – іманентною спроможністю укорінення в бутті як онтологічним феноменом та смыслом людського співіснування зі світом як цілісністю..

Отже, доробок філософів „розстріляного відродження”, на наш погляд, може бути визначеним як внесок у розробку сучасної практичної філософії та етики відповідальності обґрунтуванням змісту екзистенціалів „відповідальне серце” і „духовна суверенність” як таких, що уможливають альтернативність людського буття взагалі та українства зокрема.

Екзистенціал „відповідальне серце” – це той смисловий орієнтир буття людини, особистості, етносу, де свобода думки, почуттів, „серця” співпадають з поведінкою і вчинками. Змістом цієї категорії є інтерсуб’єктивність, порозуміння, антропологічний вимір буття на засадах загальнолюдських та національних цінностей культури, які особистість визнає такими, що забезпечують її духовну суверенність та життєве укорінення, ідентифікацію власного „Я”, не припускаючи при цьому думки про несуверенність буття як цілісності, несуверенність „Іншого”, несуверенність „ми” і „вони”.

Етноекзистенційний зміст екзистенціалу „духовна суверенність” передбачає наявність здорового глузду, вибудованого на архетипах національної культури, її ідеалах, нормах, цінностях, звичаях та традиціях, смислового виразу змісту самоусвідомлення, самовияву тенденцій та принципів людського існування у світі, власного екзистування та вдосконалення на рівні законів буття, природи, соціуму, культури.

Таким чином, самобутність вітчизняних мислителів у вирішенні проблеми буття людини визначається переважно як етноекзистенційне та подекуди персоналістично-кордоцентричне філософування, яке корелює зі змістом концепції буттєвісного укорінення людини когерентністю таких провідних

традиційних смисложиттєвих екзистенціалів-цінностей українців: національна, етнічна та особиста духовна суверенність, свобода, „відповідальне серце”, як таких онтологічних засад екзистування, поза якими людина опиняється в тенетах духовно-практичної інволюції (знекорінення). Крім того, суверенне творення самобутнього „буття-для-себе”, „культури себе” українською людиною мисленники „розстріляного відродження” розглядають не на ґрунті національного індивідоцентризму, а у взаємодії з загальнолюдськими цінностями і смислами культури та інтерсуб’єктивністю.

Отже, розуміння укорінення людини в бутті у вітчизняній філософсько-антропологічній думці поступово змінювалось і на сучасному етапі наближається до достатнього рівня дидактично-логічного обґрунтування, раціональної дискурсивності. Однак, останнє не зменшує собою важливість і значимість морально-практичного аспекту ставлення людини до світу і власного життя, тому що саме він репрезентує гуманізм переживання людського щастя як повноти буття, пов’язаного з самоздійсненням особистості, та є альтернативою життєвої безвиході сучасної людини.

## ПІСЛЯМОВА

Система висновків, аргументів та положень, сформульованих в монографії, – це перша спроба теоретичного обґрунтування вітчизняною соціально-філософською думкою питання укоріненості – знекоріненості, стабільності – нестабільності, максимальної повноти життя людини і „виживання” як профанації, імітації та конформістської формалізації останнього, підміни об’єктивного, законо- і смислодоцільного в ньому.

Основною метою дисертаційного дослідження передбачалось розгортання проблемно-дослідного поля сучасного етапу вітчизняних соціально-філософських та філософсько-антропологічних розвідок спробою створення концепції буттєвісного укорінення людини як екзистенційної альтернативи „буттю-з-країв”, альтернативи безвиході, при-стосовництву, духовному та соціокультурному відчуженню особистості.

Вирішення відповідних меті завдань дозволило автору роботи одержати такі результати.

По-перше, виявлення провідних тенденцій та протиріч в історії філософського осмислення буття людини, аналіз основних смислових та екзистенційно-ціннісних параметрів сучасного етапу її існування показали, що головні життєві цінності та екзистенціали людського буття відповідають певним етапам розвитку культури.

По-друге, поняття „корені життя”, „кореневість” вживаються у філософському пізнанні людського буття здавна саме у випадку, коли є необхідність акцентувати істинність, глибинність, стабільність і „глобальну локальність” існування людини.

По-третє, першою спробою подати поняття „укорінення” як філософську категорію була спроба С.Вейль при обґрунтуванні соціально-політичного укорінення людини-мігранта та емігранта напередодні та під час світових війн, тоталітаризації суспільного буття.



По-четверте, змістовна співвіднесеність есенційної та екзистенційної філософських парадигм пізнання буття людини виявила що:

- починаючи з філософії Ренесансу, Реформації і Нового часу, беруть початок активні пошуки підмурків буття людини як вільної, творчої, суверенної і відповідальної істоти, тобто провідних екзистенціалів і способів її буттєвісного укорінення;
- незважаючи на те, що у Нові часи і добу Просвітництва, включаючи і німецьке, з'являється концепція потенційного „Я”, яке актуалізує інтеріоризацію соціокультурних зв'язків, настанов, смислів і значень у предмет своєї внутрішньої вільної діяльності, свободи та суверенності, звільняє від „жорсткої заданості” сутностей, остаточного виходу за межі есенційної парадигми буття людини на даному етапі розвитку філософії не відбулося;
- німецькою класичною філософією, філософією марксизму та філософією XIX-XX століть формується теоретико-методологічний ґрунт для створення концепції укорінення людини в бутті, оскільки стає помітним дослідницький поворот до метафізичної єдності та взаємоконституювання об'єктивного і суб'єктивного, онтологічного та екзистенційно-аксіологічного в поглядах на буття людини, з'являється нова онтологія – онтологія людського буття;
- вітчизняна філософська думка з самого початку свого виникнення дотримується екзистенційно-гуманістичного та персоналістично-кордоцентричного поглядів на буття людини як самодостатньої „хтойності” та непризведеності її буття до будь-якої (певної) сутності;
- „докорінна хвороба” розглядати людське світовідношення через призму тенденцій до абсолютизації „відсторонених начал” притаманна сучасній постмодерністській філософії (окрім сучасної комунікативної філософії), що заперечує будь-яку визначеність та буттєвісну укоріненість людини.

Дійсно, „при-сутнісним” існуванням не вирішується проблема істинності, кореневості людського буття, оскільки таке існування, на наш погляд, є пасивним „буттям-з-країв”.

У запропонованій концепції буттєвісного укорінення людини творче та самоактуалізуюче екзистування людської особистості в соціокультурному горизонті розглядається як нескінченність можливих світів, що складають стратегічну проєктивність суверенного життєвого простору індивідів.

Укорінене людське буття розглядається в дослідженні не в якості завжди рівного самому собі існування, а як діалектичний процес творення „буття-для-себе” у єдності об’єктивно існуючих потреб, інтересів, цінностей культури та людських способів їх перетворення в особисті мотиви, вчинки і поведінку, без зведення останніх лише до самовідчування та самозвітування. Отже, екзистенційне укорінення людини в буття можливе як „входження” у цілісний світ культури з метою творення „культури себе”. Такий життєвий культурний досвід людини – це самовитвір буття, актуалізація і самореалізація онтологічної спроможності до укорінення.

Творення „культури себе” концептуально відінтегроване екзистенціалом „укорінення”, що і дозволяє зрозуміти питання про найбільш адекватну, з огляду на людськість та людяність, форму екзистенціального буття, особистісного життєздійснення людини як творчої, суверенної, вільної і відповідальної істоти.

Укорінююча діяльність особистості ввімкнена у культурну спів-діяльність, спів-творчість, розмаїття (варіативність) соціокультурних практик, чим і оприлюднюється „глобально-локальне” існування людини у світі, де вона змушена стати особистістю на засадах предметності, самопокладання, волі, чуттів і розуму.

Соціокультурне буття людини як укорінене екзистування виступає максимальною повнотою буття, самоактуалізацією, самореалізацією та культурацією всіх її сутнісних сил, можливостей, здібностей, смислів, цілей і

цінностей, горизонтом особистісного темпорального простору для вияву екзистенціалів духовності, творчості, свободи, суверенності, відповідальності.

Укорінення як духовно-практичний феномен – це свідома налаштованість і практичне втручання людини у зміст хаотичних життєвих ситуацій; аналіз, оцінка і співвіднесеність суперечливого, випадкового з законодоцільним та екзистенційно-, смисло- та ціледоцільним як життєвонеобхідних зв'язків і відношень до буття, націленість людини на свою субстанційну самоорганізацію; розуміння „внутрішнього” духовного стрижня „зовнішньої” людини як смислоутворюючої константи буття та потреби особистісного самовизначення.

Особливості укорінення української людності корелюють зі змістом концепції буттєвісного укорінення когерентністю таких провідних традиційних смисложиттєвих екзистенціалів цінностей: національно-етнічна і особиста духовна суверенність, свобода, „сродність”, сердечність, відповідальність, як таких онтологічних засад екзистування, поза якими людина опиняється у тенетах духовно-практичної інволюції.

Суверенне творення самобутнього „буття-для-себе”, „культури себе” українською людиною мисленники „розстріляного відродження” розглядають не на ґрунті національно-етнічного індивідоцентризму, а у взаємодії з загальнолюдськими цінностями і смислами культури та інтерсуб'єктивністю. Практичною ж формою укорінення української людини є, на нашу думку, всебічні національні духовні та культурні ренесанси.

Розуміння укорінення людини в бутті у вітчизняній філософсько-антропологічній думці наближається до достатнього рівня дидактично-логічного обґрунтування та раціональної дискурсивності. Однак останнє не зменшує важливість і значимість морально-практичного аспекту ставлення людини до світу і власного життя.

І саме така філософія, яка репрезентує себе як життєву мудрість, як „життя у істині”, може бути виразником антитетичної взаємодії буттєвісної абсолютної спроможності людини до укорінення та її особистої реалізації як свободи і

відповідальності. Такою філософією з самого початку свого виникнення намагалась бути українська філософія.

Таким чином, запропонована у дослідженні концепція буттєвісного укорінення людини як інтенційна єдність онтології, філософської антропології, етики та культури може бути теоретичним підґрунтям практичної гуманізації людського життя, оскільки нею визнається екзистенційно-особистісне буття первинним, а все те, що впливає на нього, – похідним, вторинним і врешті-решт таким, що обирається самою екзистенцією як смисли і детермінанти особистого життєвлаштування. Онтологічна спроможність людини до укорінення у бутті – то іманентний буттєвісний абсолют, що оприявлюється лише її вільним, відповідальним, суверенним і творчим особистісним існуванням.

Важливо підкреслити, що проблема буттєвісного укорінення людини відзначається потенційним багатством смислів та можливостей вирішення, а тому відкриває необмежений шлях свого теоретичного осмислення та практичного дослідження філософському полідисциплінарному науковому пошуку.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Абульханова-Славская К.А. Стратегия жизни. – М.: Мысль, 1991. – 299 с.
2. Андрущенко В.П., Михальченко М.І. Сучасна соціальна філософія. Курс лекцій. – К.: Генеза, 1996. – 286 с.
3. Апель К.-О. Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність: Пер. з нім. // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. – С. 355-371.
4. Апель К.-О. Обґрунтування етики відповідальності: Пер. з нім. // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С. 46-60.
5. Арндт Г. Становище людини: Пер. з нім. – Львів: Літопис, 1999. – 256 с.
6. Аристотель. О душе // Сочинения: В 4-х т. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – С. 369-451.
7. Асмус В.Ф. Античная философия. – М.: Высшая школа, 1998. – 400 с.
8. Батищев Г.С. Общественно-историческая, деятельная сущность человека // Вопросы философии. – 1967. – № 3. – С. 20-29.
9. Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. – М.: Художественная литература, 1975. – 504 с.
10. Башляр Г. Новый рационализм. – М.: Прогресс, 1987. – 376 с.
11. Бердяев Н.А. Воля к жизни и воля к культуре // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / Составитель П.В.Алексеев. – М.: Политиздат, 1990. – С. 73-84.
12. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
13. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии). – Париж, 1939. – 222 с.

14. Бердяев Н.А. Человек и машина // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 147-162.
15. Бех В.П. Человек и Вселенная. – Запорожье: РА „Тандем-У”, 1998. – 144 с.
16. Библер В. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. – М.: Политиздат, 1990. – 413 с.
17. Бичко А.К., Бичко І.В., Табачковський В.Г. Історія філософії: Підручник. – К.: Либідь, 2001. – 408 с.
18. Бичко А., Бичко І. Феномен української інтелігенції (спроба екзистенціального дослідження). – Київ: Друкарня ПЗЗ, 1995. – 136 с.
19. Бичко І.В. Український національний характер: персоналістський підхід // Філософсько-антропологічні читання'96. – К.: Інститут філософії НАН України, 1996. – Вип.2 – С. 20-26.
20. Больнов О.Ф. Філософська антропологія та її методичні принципи: Переклад з нім. // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія: Навчальний посібник / Упорядники В.В.Лях, В.С.Пазенок. – К.: Ваклер, 1996. – С. 96-111.
21. Бубер М. Два образа веры: Пер. с нем. – М.: Республика, 1995. – 463 с.
22. Булгаков С. Героизм и подвижничество. (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Из глубины. – М.: Издательство „Правда”, 1991. – С. 31-72.
23. Быстрицкий Е.К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. – Киев: Наукова думка, 1991. – 200 с.
24. Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем./ Сост., общ. ред. и послеслов. Ю.Н.Давыдова, предислов. П.П.Гайденко. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
25. Вернадский В.И. Начало и вечность жизни. – М.: Сов. Россия, 1989. – 702 с.

26. Вейль Сімона. Укорінення. Лист до клірика: Пер. з фр. – К.: „Д.Л.”, 1998. – 298 с.
27. Винниченко В. Відродження нації: В 3-х т. – К.: Політвидав. України, 1990. – Т. 1. – 348 с.
28. Винниченко В. Краса і сила. – К.: Дніпро, 1989. – 752 с.
29. Винниченко В. Твори. – Київ, Відень, 1919. – Т.4. – 217 с.
30. Віндельбанд В. Платон. – К.: Зовнішторг-видав. України, 1993. – 176 с.
31. Габермас Ю. Мораль і моральність. Чи стосуються гегелівські заперечення Канта також і дискурсивної етики? // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. – С.325-345.
32. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1988. – 700 с.
33. Гартман Н. Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник'88. – М.: Наука, 1988. – С. 320-324.
34. Гегель Г. Феноменология духа. Система наук. Ч. 1: Пер. с нем. // Собрание соч.: В 14 т. – М.: Изд-во социально-политической литературы, 1959. – Т.4. – 440 с.
35. Гегель Г. Энциклопедия философских наук: Пер. с нем.: В 3 т. – М.: Мысль, 1977. – Т. 3: Философия духа. – 471 с.
36. Гердер И. Идеи к философии истории человечества: Пер. и примечания А.В.Михайлова. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
37. Гоббс Т. Избранные произведения: Пер. с англ.: В 2 т. – М.: Мысль, 1964. – Т. 2. – 747 с.
38. Гоголь Н.В. Сочинения: В 2 т. – М.: Художественная литература, 1965. – Т. 1. – 654 с.
39. Головки Б.А. Філософська антропологія: Навчальний посібник. – К.: ІЗМН, 1997. – 240 с.
40. Голубенко П. Україна і Росія у світлі культурних взаємин. – К.: Дніпро, 1993. – 447 с.

41. Горський В.С. Історія української філософії: Курс лекцій. – К.: Наукова думка, 1997. – 288 с.
42. Григорьян Б.Т. Философская антропология: (Критический очерк). – М.: Мысль, 1982. – 188 с.
43. Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть. – К.: Т-во „Знання України”, 1991. – 240 с.
44. Гуревич П. Философская антропология: Учебное пособие. – М.: Вестник, 1997. – 448 с.
45. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск: Агенство „Сагуна”, 1994. – С. 49-99.
46. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск: Агенство „Сагуна”, 1994. – С. 101-126.
47. Гьосле В. Трансцендентальна прагматика як фіхтеанство інтерсуб’єктивності // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. – С. 455-478.
48. Декарт Р. Сочинения: В 2-х т.: Пер. с лат. и фр.– М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – 656 с.
49. Довженко О. Твори: В 5 т. – К.: Дніпро, 1965. – Т.4. Публіцистичні статті та виступи. – 355 с.
50. Довженко О. Твори: В 5 т. – К.: Дніпро, 1966. – Т.5. Записні книжки. Щоденник. Листи. – 542 с.
51. Донцов Д. Незримі Скрижалі Кобзаря. – Торонто: Гомін України, 1961. – 230 с.
52. Драгоманов М.П. Что такое украинофильство? // Драгоманов М.П. Вибрані твори. – К.: Либідь, 1991. – С. 430-456.
53. Дробницкий О.Г. Проблемы нравственности. – М.: Наука, 1977. – 333 с.
54. Дубровский Д.И. Проблема идеального. – М.: Мысль, 1983. – 228 с.



55. Духовне оновлення суспільства / В.П.Андрущенко, Є.М.Бабосов, Л.В.Губерський та ін. – К.: Либідь, 1990. – 200 с.
56. Дюркгейм Э. Социология. Её предмет, метод, предназначение: Пер. с фр. А.Б.Гофмана. – М.: Канон, 1995. – 352 с.
57. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. – 488 с.
58. Жизненный путь личности (вопросы теории и методологии социально-психологического исследования) / Редкол.: Сохань Л.В. (отв. ред.) и др. – К.: Наукова думка, 1987. – 279 с.
59. Забужко О. Філософія і культурна притомність нації // Сучасність. – 1994. - № 3. – С. 117-127.
60. Забужко О. Хроніки від Фортінбраса. Вибрана есеїстика 90-х. – К.: Факт, 1999. – 340 с.
61. Закидальський Т.Д. Поняття серця в українській філософській думці // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 8. – С. 127-138.
62. Зеров М. Твори: В 2 т. – К.:Дніпро, 1990. – Т.2: Історико-літературні та літературознавчі праці. – 601с.
63. Ильенков Э.В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – 464 с.
64. Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – 431 с.
65. История философии: Запад – Россия – Восток (книга вторая: Философия XV-XIX вв.) / Под ред. Н.В.Мотрошиловой и А.М.Руткевича. – М.: „Греко-латинский кабинет” Ю.А.Шичалина, 1996. – 557 с.
66. История философии: Запад – Россия – Восток (книга третья: Философия XIX-XX в.) / Под ред. Н.В.Мотрошиловой и А.М.Руткевича. – М.: „Греко-латинский кабинет” Ю.А.Шичалина, 1998. – 448 с.
67. История философии: Запад – Россия – Восток (книга четвертая: Философия XX века) / Под ред. Н.В.Мотрошиловой и А.М.Руткевича. – М.: „Греко-латинский кабинет” Ю.А.Шичалина, 1999. – 488 с.

68. Іванов В.П. „Життєвий світ” особи: Виступ на „круглому столі” філософів, психологів та соціологів „Життєвий шлях особи” // Філософська думка. – 1982. - № 1. – С. 15-17.

69. Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать // Історія філософії України. Хрестоматія: Навч. посібник / Упорядники М.Ф.Тарасенко, М.Ю.Русин, А.К.Бичко та ін. – К.: Либідь, 1993. – С. 8-22.

70. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.

71. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов / Пер. с фр./ Сост. и общ. ред. А.А.Яковлева. – М.: Политиздат, 1990. – С. 222-318.

72. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения: Пер. с нем. // Кант И. Соч.: В 6 т. / Под общ. ред. В.Ф.Асмус и др. – М.: Мысль, 1966. – Т.6. – 743 с.

73. Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение?: Пер. с нем. // Кант И. Сочинения: В 4-х т. на нем. и русск. языках. – М.: Издат. Фирма АО „Ками”, 1993. – Т. 1. – С. 125-147.

74. Кант И. Провозглашение близкого заключения соглашения о вечном мире в философии: Пер. с нем. // Кант И. Сочинения: В 4-х т. на нем. и русск. языках. – М.: Издат. Фирма АО „Ками”, 1993. – Т.1. – С. 531-557.

75. Коган Л.А. „Самостоянье человека”: философское кредо Пушкина // Вопросы философии. – 1999. – № 7. – С. 47-59.

76. Козловски Петер. Культура постмодерна. – М.: Республика, 1997. – 239 с.

77. Кон И.С. В поисках себя: Личность и её самосознание. – М.: Политиздат, 1984. – 335 с.

78. Костомаров М.И. Две русские народности. – Харьков: Майдан, 1991. – 72 с.

79. Кримський С. Уособлення як шлях самотворення людини // Філософсько-антропологічні читання'95. – Київ: Інститут філософії НАН України, 1996. – Вип. 1. – С. 37-46.
80. Кримський С.Б. Ціннісно-смісловий універсум як предметне поле філософії // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – № 3-4. – С. 102-116.
81. Крымский С.Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации// Вопросы философии. – 1992. - № 12. – С. 21-28.
82. Крымский С.Б. Философия как путь человечности и надежды. – Київ: Курс, 2000. – 308 с.
83. Кузанский Н. Сочинения: В 2-х т. – М.: Мысль, 1979. – Т. 1. – 488 с.
84. Культура духовных запросов личности / Под общ. ред. В.А.Кудина. – К.: Вища школа, 1986. – 206 с.
85. Кульчицький О. Людина за філософією Г.Сковороди – антитеза марксівсько-ленінської людини // Кульчицький О. Український персоналізм. Філософська й етнопсихологічна синтеза. – Мюнхен; Париж: УВУ, 1985. – С. 37-48.
86. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. – Мюнхен, Львів: УВУ, 1995. – 164 с.
87. Кууси П. Этот человеческий мир: Пер. с англ. / Общ. ред. Э.А.Араб-Оглы. – М.: Прогресс, 1988. – 368 с.
88. Кьеркегор С. Или – или: Пер. с дат. – М.: Историко-религиозное общество „Арктогея”, 1991. – 420 с.
89. Кьеркегор С. Страх и трепет: Пер. с дат. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
90. Лавріненко Ю. Зруб і парости: Літературно-критичні статті, есеї, рефлексії. – Мюнхен: Сучасність, 1971. – 334 с.
91. Лавріненко Ю. Розстріляне відродження: Антологія 1917-1933: Поезія, проза, драма, есей. – Париж, 1959. – 955 с.

92. Лазарев Ф.В., Брюс А. Литтл. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию. – Симферополь: СОНАТ, 2001. – 264 с.
93. Лебедев А. Фрагменты ранних греческих философов. – М.: Наука, 1989. – 575 с.
94. Леонтьев Д.А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. – М.: Смысл, 1999. – 487 с.
95. Левінас Е. Філософія, справедливість і любов // Дух і літера. – К.: ФАКТ, 1997. - № 1-2. – С. 309-328.
96. Липинський В. Листи до братів-хліборобів: про ідею і організацію українського монархізму. – Нью-Йорк, 1954. – 470 с.
97. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. В 2 т. – К.: Основи, 1994. – Т. 1. – 554 с.
98. Лисяк-Рудницький І. Україна між Сходом і Заходом // Історія філософії України. Хрестоматія: Навч. посібник / Упорядники М.Ф.Тарасенко, М.Ю.Русин, А.К.Бичко та ін. – К.: Либідь, 1993. – С. 511-520.
99. Лой А.М. Онтологічні підвалини філософсько-антропологічної концепції Олександра Кульчицького // Філософсько-антропологічні читання'95. – К.: Інститут філософії НАН України, 1996. – Випуск 2. – С. 15-19.
100. Локк Дж. Сочинения: В 3-х т. / Ред. И.С.Нарский; Пер. с англ. А.Н.Савина. – М.: Мысль, 1985. – Т.1. – 621 с.
101. Лосев А. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. – М.: Советский писатель, 1990. – 320 с.
102. Лук'янець В.С., Соболев О.М. Філософський постмодерн: Навчальний посібник. – К.: Абріс, 1998. – 352 с.
103. Маланюк Є. Книга спостережень: Фрагменти. – К.: АТІКА, 1996. – 236 с.
104. Малахов В. Емануель Левінас: погляд із Києва // Дух і Літера. – К.: ФАКТ, 1997. - № 1-2. – С. 292-307.

105. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
106. Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии: Переводы / Общ. ред. Ю.Н.Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 229-260.
107. Маритен Ж. Философ в мире: Пер. с фр. – М.: Высшая школа, 1994. – 192 с.
108. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – М.: Изд-во политической литературы, 1975. – Т. 42. – С. 43-174.
109. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1857-1859 г.г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – М.: Изд-во политической литературы, 1969. – Т. 46, ч.2. – С. 5-392.
110. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Сочинения. – 2-е изд. – М.: Изд-во политической литературы, 1975. – Т. 3. – С. 7-544.
111. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества: Пер. с англ. – М.: Refl-book, 1994. – 341 с.
112. Марсель Г. К трагической мудрости и за её пределы // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П.С.Гуревича; Общ. ред. Ю.Н.Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 404-419.
113. Масуда Й. Гіпотеза про генезис Homo intelligens // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. – К.: Либідь, 1996. – С. 335-361.
114. Махаров Е.М. Проблема человека в истории философской мысли // Новое в жизни, науке, технике. Сер. № 3. (Философия). – М.: Знание, 1986. – 64 с.
115. Мидоуз Д., Мидоуз Д., Рандерс Й. За пределами допустимого: глобальная катастрофа или стабильное будущее? // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под ред. В.Л.Иноземцева. – М.: Academia, 1999. – С. 572-595.

116. Михайловська Н. Трагічні оптимісти: Екзистенційне філософування в українській літературі XIX – першої половини XX ст. – Львів: Світ, 1998. – 215 с.
117. Мірчук І. Світогляд українського народу (спроба характеристики). – Прага, 1942. – 22 с.
118. Налимов В.В. В поисках иных смыслов. – М.: Прогресс, 1993. – 280 с.
119. Ницше Ф. Воля к власти: Пер. с нем. Е.Герцык. – М.: Изд-во „REFL-book”, 1994. – 457 с.
120. Ницше Ф. К генеалогии морали: Пер. с нем. // Ницше Ф. Сочинения. – СПб.: Кристалл, 1998. – С. 405-522.
121. Ничик В. Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII в. – К.: Наукова думка, 1978. – 298 с.
122. Новиков Б.В. Творчество и философия. – К.: Изд-во при Киевском университете, 1989. – 168 с.
123. Нэсбитт Д., Эбурдин П. Что нас ждёт в 90-е годы. Мегатенденции: Год 2000. Десять новых направлений на 90-е годы: Пер. с англ. – М.: „Республика”, 1992. – 415 с.
124. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. – 1989. – № 3. – С. 119-154.
125. Ортега-и-Гассет Х. „Дегуманизация искусства” и другие работы // Эссе о литературе и искусстве: Сборник / Пер. с исп. – М.: Радуга, 1991. – 639 с.
126. Оссовская М. Рыцарь и буржуа: Исследования по истории морали / Пер. с пол. К.В.Даушенко, Общ. ред. А.А.Гусейнова. – М.: Прогресс, 1987. – 527 с.
127. Павличко С. Дискурс модернізму в українській літературі: Монографія. – К.:Либідь, 1999. – 447 с.
128. Паскаль Б. Думки про релігію: Пер. з фр. – Львів: Місіонер, 1995. – 170 с.

129. Паскаль Б. Мысли: Пер. с фр. / Сост. и общ. ред. А.Жаровского. – М.: Refl-book, 1994. – 528 с.
130. Паскаль Б. Про справедливість // Дух і Літера. – К., ФАКТ, 1997. – № 1-2. – С. 263-279.
131. Печчеи А. Человеческие качества: Пер.с англ. – М.: Прогресс, 1980. – 302 с.
132. Пелех У. Від розстріляного до замученого відродження. – Торонто, 1988. – 266 с.
133. Перотті А. Виступ на захист полікультурності. – Львів: Кальварія, 2001. – 128 с.
134. Петров В. Без ґрунту: Повісті. – К.: Гелікон, 2000. – 518 с.
135. Підмогильний В. Оповідання. Повість. Романи. – К.: Наукова думка, 1991. – 800 с.
136. Платон. Государство // Сочинения: В 3-х т. – М.: Мысль, 1971. – Т. 3. – Ч. 1. – С. 89-455.
137. Попов В.Ю. Поняття „менталітет” в пострадянському суспільстві // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Відп. ред. В.В.Лях. – К.: Укр. Центр духовної культури, 1999. – Вип. 9. – С. 80-91.
138. Попович М.В. Нарис історії культури України. – К.: „АртЕк”, 1999. – 728 с.
139. Пролеєв С. Духовность и бытие человека. – К.: Наукова думка, 1992. – 108 с.
140. Рікер П. Навколо політики: Пер. з фр. – К.: Дух і Літера, 1995. – 335 с.
141. Рубинштейн С.Л. Человек и мир. – М.: Наука, 1997. – 191 с.
142. Руссо Ж.-Ж. Избр. соч.: В 3 т.: Пер. с фр. – М.: Гослитиздат, 1961. – Т.1. – 851 с.
143. Руссо Ж.-Ж. Избр. соч.: В 3 т. : Пер. с фр. – М.: Гослитиздат, 1961. – Т. 3. – 727 с.

144. Сартр Ж.-П. Проблемы метода: Пер. с фр. – М.: ИГ „Прогресс”, 1994. – 235 с.
145. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов: Пер. с фр. / Сост. и общ. ред. А.А.Яковлева. – М.: Политиздат, 1990. – С. 319-344.
146. Святий Августин. Сповідь / Пер. з латин. Ю.Мушака; Післямова С.Здіорука. – К.: Основи, 1999. – 319 с.
147. Сенека. Нравственные письма к Луцилию. Трагедии / Пер. с лат. С.Ошерова. – М.: Художественная литература, 1986. – 543 с.
148. Семчишин М. Тисяча років української культури: Історичний огляд культурного процесу. – К.: АТ „Друга рука”: МП „Фенікс”, 1993. – 550 с.
149. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии / Пер. с англ. В.И.Кузнецова; Под ред. С.Б.Крымского. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2001. – 800 с.
150. Сковорода Г. Нарцис. Розмови про те: пізнай себе // Сковорода Г. Пізнай в собі людину / Пер. М.Кашуба; Пер. поезії В.Войтович. – Львів: Світ, 1995. – С. 63-104.
151. Сковорода Г. Симфонія, названа книга Асхань, про пізнання самого себе // Сковорода Г. Пізнай в собі людину / Пер. М.Кашуба; Пер. поезії В.Войтович. – Львів: Світ, 1995. – С. 105-164.
152. Сковорода Г. Твори: У 2-х т. – Київ: АТ „Обереги”, 1994. – Т.1. – 528 с.
153. Сковорода Г. Твори: У 2-х т. – Київ: АТ „Обереги”, 1994. – Т.2. – 480 с.
154. Соловей Е. Українська філософська лірика. – Київ: Юніверс, 1998. – 368 с.
155. Соловьёв В. Сочинения: В 2-х т. / Общ. ред. А.В.Гулыги, А.Ф.Лосева. – М.: Мысль, 1990. – Т. II. – 824 с.
156. Соловьёв Э.Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). – М.: Политиздат, 1991. – 432 с.
157. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество: Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.



158. Спиноза Б. Этика: Пер. с голланд. – М.; Л.: Гос. соц.-экон. изд-во, 1933. – 224 с.
159. Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. – М.: Республика, 1994. – 495 с.
160. Табачковський В.Г. Вивчення проблеми духовності сьогодні: розрив традиції чи спадкоємність? // Актуальні проблеми духовності: Збірка наукових матеріалів / Гол. ред. Т.А.Хорольська. – Київ – Кривий Ріг, 1997. – Вип. II. – С. 7-19.
161. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М.: Наука, 1987. – 240 с.
162. Тичина П. Ранні збірки поезії. – Львів: Літопис, 2000. – 432 с.
163. Тойнби А.Дж. Постижение истории: Пер. с англ. / Сост. А.П.Огурцов. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.
164. Тоффлер О. „Третя хвиля” // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія. – К.: Либідь, 1996. – С. 275-334.
165. Трубников Н.Н. Проспект книги о смысле жизни / Квинтэссенция. Филос. альманах // Сост.: В.И.Мудрагей, В.И.Усанов. – М.: Политиздат, 1990. – С. 425-446.
166. Українська душа: Збірник. – К.: Фенікс, 1992. – 128 с.
167. Українське слово: Хрестоматія української літератури та літературної критики ХХ ст.: У 3 кн. – К.: Рось, 1994. – Кн. 1. – 701 с.
168. Февр Л. Бои за историю: Пер. с фр. – М.: Наука, 1991. – 632 с.
169. Федотова В.Г. Анархия и порядок. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – 142 с.
170. Федотова В.Г. Классическое и неклассическое в социальном познании // Общественные науки и современность. – 1992. – № 4. – С. 45-54.
171. Фейербах Л. Сочинения: В 2-х т. / Пер. с нем. – М.: Наука, 1995. – Т. 1. – 676 с.
172. Философская энциклопедия / Гл. ред. Ф.В.Константинов – М.: Сов. энциклопедия, 1970. – Т.5. – 740 с.

173. Философский словарь / Под ред. И.Т.Фролова. – 6-е изд., перераб. и доп. – М.: Политиздат, 1991. – 560 с.

174. Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии.: Переводы / Сост. и послесл. П.С.Гуревича; Общ. ред. Ю.Н.Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 357-403.

175. Фихте И. Основы общего наукоучения: Пер. с нем. // Соч.: В 2-х т. – СПб.: Мифрил, 1993. – Т. 1. – 482 с.

176. Філософія політики: Короткий енцикл. словник. – К.: Знання України, 2002. – 670 с.

177. Філософія. Світ людини. Курс лекцій. – К.: Стилос, 1999. – 310 с.

178. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511с.

179. Франк С. Этика нигилизма // Вехи. Из глубины. – М.: Правда, 1991. – С. 167-199.

180. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник: Пер. с англ. и нем. / Общ. ред. Л.Я.Гозмана и Д.А.Леонтьева; вст. ст. Д.А.Леонтьева. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.

181. Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – Київ: Наукова думка, 1982. – Т.35. – 596 с.

182. Франко І. Твори у 20 т. – Київ: ДВХЛ, 1955. – Т.16. – 619 с.

183. Фромм Э. Бегство от свободы; Человек для себя / Пер. с англ. Д.Н.Дудинский; Худ. обл. М.В.Драко. – Минск: ООО „Попурри”, 1998. – 672 с.

184. Фромм Э. Душа человека: Пер. с англ. – М.: Республика, 1992. – 429 с.

185. Фромм Э. Иметь или быть?: Пер. с англ. / Общ. ред. В.И.Добренкова. – М.: Прогресс, 1986. – 238 с.

186. Фуко М. История сексуальности – III: Забота о себе / Пер. с фр. – Киев: Дух и литера; Грунт; М.: Рефл-бук, 1998. – 288 с.

187. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. – М.: Прогресс, 1977. – 488 с.

188. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 134-148.
189. Хабермас Ю. Комунікативна дія і дискурс: Пер. з нім. // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С. 84-90.
190. Хайдеггер М. Бытие и время: Пер. с нем. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
191. Хайдеггер М. Опустошение // Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге: Сборник: Пер. с нем. // Под ред. А.А.Доброхотова. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 102-111.
192. Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге: Сборник: Пер. с нем. / Под ред. А.А.Доброхотова. – М.: Высшая школа, 1991. – 192 с.
193. Хамітов Н.В., Гармаш Л.Н., Крилова С.А. Історія філософії. Проблема людини та її меж. – Київ: „Наукова думка”, 2000. – 272 с.
194. Хвильовий М.Г. Твори: У 2 т. – К.: Дніпро, 1990. – Т.1: Поезія. Оповідання. Новели. Повісті. – 650 с.
195. Хвильовий М.Г. Твори: У 2 т. – К.: Дніпро, 1990. – Т. 2: Повість. Оповідання. Незакінчені твори. Нариси. Памфлети. Листи. – 925 с.
196. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. – 1994. - № 10. – С. 112-123.
197. Холин М., Писчиков В. Духовность как форма самоидентификации личности // Актуальні проблеми духовності. – Зб. наукових праць. – Кривий Ріг: Мінерал, 2000. – Вип. III. – С. 136-148.
198. Хорольська Т. Про деякі аспекти загальнокультурного та гуманістичного потенціалу сквородинського вчення про людину // Філософська, педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г.С.Сковороди і сучасність. – Кривий Ріг, 1994. – С. 18-21.
199. Хорольская Т. Экзистенция. Культура. Духовность // Актуальні проблеми духовності. – Зб. наукових праць. – Кривий Ріг: Вид-во „І.В.І”, 2002. – Вип. 4 (1). – С. 35-42.

200. Хорольський А., Хорольська Т. Екзистенціальні контури соціокультурного впорядкування нашого життя // Актуальні проблеми духовності. – Зб. наукових праць. – Кривий Ріг: Мінерал, 2000. – Вип. III. – С. 253-260.
201. Хоружий С.С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта // Вопросы философии. – 2003. - № 1. – С. 38-62.
202. Храмова В. До проблеми української ментальності // Українська душа. – Київ: Фенікс, 1992. – С. 3-36.
203. Цветаева М. Поэт и время // Цветаева М.И. Об искусстве. – М.: Искусство, 1991. – С. 54-71.
204. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К.: Орій, 1992. – 230 с.
205. Швейцер А. Благоговение перед жизнью: Пер. с нем. / Сост. и посл. А.А.Гусейнова; Общ. ред. А.А.Гусейнова и М.Г.Селезнёва. – М.: Прогресс, 1992. – 576 с.
206. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П.С.Гуревич; Общ. ред. Ю.Н.Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31-96.
207. Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). – М.: Прогресс – Гнозис, 1992. – XVI, 304 с.
208. Шелер М. Сутність моральної особистості // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія: Навчальний посібник. – Київ: Ваклер, 1996. – С. 10-30.
209. Шерех Ю. Друга черга. – Мюнхен: Сучасність, 1978. – 392 с.
210. Шерех Ю. Третя сторожа: Література. Мистецтво. Ідеології. – К.: Дніпро, 1993. – 590 с.
211. Шинкарук В.І. Вступне слово // Філософсько-антропологічні читання'95. – Київ, 1996. – Вип. 1. – С. 3-4.

212. Шинкарук В.І. Поняття культури. Філософські аспекти // Феномен української культури: методологічні засади осмислення: Збірка наукових праць / Відповід. ред. В.Шинкарук, Є.Бистрицький. – К.: Фенікс, 1996. – С. 8-61.

213. Шинкарук В., Яценко А. Гуманізм діалектико-матеріалістического мировоззрення. – К.: Політиздат України, 1984. – 255 с.

214. Шлемкевич М. Загублена українська людина. – Нью-Йорк: Життя і мислі, 1954. – 160 с.

215. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность: Пер. с нем. / Общ. ред.; сост.; вступ. ст. А.А.Гусейнова и А.П.Скрипника. – М.: Республика, 1992. – 448 с.

216. Шпенглер О. Закат Европы / Авт. вступ. статьи А.П.Дубнов, авт. комментариев Ю.П.Бубенков и А.П.Дубнов. – Новосибирск: ВО „Наука”. Сибирская издательская фирма, 1993. – 592 с.

217. Юркевич П. Серце і його значення в духовному житті людини за вченням слова Божого // Історія філософії України. Хрестоматія: Навч. посібник/ Упорядник М.Ф.Тарасенко, М.Ю.Русин, А.К.Бичко та інші. – К.: Либідь, 1993. – С. 341-348.

218. Янарас Х. Нерозривна філософія: Нариси вступу до філософії / Пер. з новогр. А.Чердаклі та Н.Клименко. – К.: Основи, 2000. – 314 с.

219. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології. – Мюнхен: УВУ, 1993. – 217 с.

220. Ясперс К. Комунікація // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С. 132-148.

221. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с. – (Мыслители XX века).

222. Яценко А.И. Целеполагание и идеалы. – К.: Наукова думка, 1977. – 275 с.

223. Bauman Z. The Individualized Society. – Cambridge, Polity Press, 2001. – VII + 259 p.

224. Huizinga J. Homo Ludens: A Study of the Playelement in Culture. – London: Routledge and Keagan, 1980. – 220 p.

225. Jaspers Karl. Psychologie der Weltanschauungen. 2, durchgesehene Aufl. Berlin, Julins Springer – 1922. – XII + 486 s.

226. Lersch Ph. Das Bedeutung des Abhandlung von Herrn Dr. v.Kultschytzkyi uber die Zusammenhange zwischen dem geographischen Lebensraum der Ukraine und der Wesenart seiner Menschen. Munchen, 1945: Abschrift, 1996.

227. Maslow A.H. Toward a Phychology of Being. 2-nd ed N.Y.: Van Nosterond, 1968. – XVI + 240 p.

228. Sartre Jean Paul. Die Mauer. – Munchen: Langen – Muller, 1955. – 58 s.

229. Scheler Max. Pisma z antropologii filozoficzny i teorii isiedzy. – Paustuouse isyd'aisnictiso noukouse, 1987. – Warszawa. – 520 c.