

Бабушка Л. Д., канд. філос. наук,
доцент кафедри філософії НУХТ

**Людиномірність як система координат
в гуманітарному поступі нації**

*Демократія тим і добра,
що при демократії не держава руйнує людину,
а людина будує державу.*

І саму себе, і своє гідне життя, і гуманітарну ауру своєї нації.

Ліна Костенко

Сучасна філософська ситуація характеризується своєрідною кризою традиційної проблеми людини, яка обумовлена, з одного боку, визнанням неможливості створення цілісної моделі людини, здатної синтезувати основні філософські й наукові досягнення (остання подібна спроба була здійснена в межах філософської антропології). Показово, що розчарування в конструктивних можливостях філософії здійснюється на фоні достатньо бурхливого розвитку більш прикладних наук про людину (психології, соціології, культурології, етнографії, лінгвістики). З іншого боку, одним з гасел філософії постмодерна стала ідея «смерті суб'єкта», розчинення людини в технічних, вітальних, семантичних та інших процесах. Водночас складно припустити існування філософії без її центральної проблеми, котрою і постає проблема людини.

Очевидно, що сучасна кризова ситуація викликає нові варіанти осягнення природи й сутності людини, відповідно розробку філософії *нового гуманізму*. Проте при подібній постановці останнього варто бути досить обережними за кількома причинами. По-перше, сам термін «новий», який набув негативного значення на рівні буденної свідомості, викликає, м'яко кажучи, недовіру. Цей парадокс, який поставав на європейському підґрунті не вперше, можна спостерігати і в епоху Відродження, коли бажання гуманістів примирити небо й землю, моральність й чуттєвість привело до

створення нового типу особистості, гармонійної, у якій чуттєвість піднята до неба, а духовність не відірвана від землі, у якій натомість середньовічної плоті – ідеалізовані почуття, а замість божественного морального закону – закон людський. Однак, під дією того ж парадоксу, гуманісти й оглянутись не встигли, як «цілісний індивід» повернувся з одного боку, своєрідним «декадентством», майже гофманським естетизмом, який виразився в маньєризмі, а з іншого – буржуа, який, замість того, щоб без натиску, радісно, граючись і насолоджуючись, слідувати «розумним законам добра», не затримався ототожнити добро з користю, а свою розумну природу – з природою чуттєвою. Саме І. Кант і виступив проти Гоббса, загалом всієї тієї традиції Відродження, яка за кінцевим рахунком породила натуралістичне тлумачення людини. Щось схоже спостерігаємо і сьогодні.

Можливо варто говорити не про «нові», «нео» підходи, що ведуть часто-густо до підміни смислів та смислових аберацій, а все ж звернутися до істинної сутності, онтологічної буттєвості самого поняття людяності, гуманності. Шкода, але часто-густо нечітка позиція розмежувань та різниця між поняттями спрощують та викривляють їх змісти. До прикладу, поняття «людський» та «людяний» не одне й теж саме. Перше відбиває приналежність до роду людського, себто родова ознака. Друге, відтворює ту антропологічну характерну ознаку, що визначає людину людиною, адже не все людське є людяним. Існування «людського» можливе і поза межами «людяного», однак останнє існувати без першого ніяк не в змозі. Іншими словами, людиноподібне аж ніяк не є тотожним людиномірному. Незаперечним, з огляду на нижчевказані посилання, залишається той факт, що як поняття «людський», так і «людяний» мають прямий зв'язок з поняттям «гуманізму», а точніше для останнього вони і є життєво онтологічним, ключовим смислом.

Для об'єктивного, коректного розгляду та уникнення термінологічних розбіжностей варто звернути увагу на певну динаміку визначення даного поняття в «Новітньому філософському словнику» за видавництвом А.А.

Грицанова, де «гуманізм є світоглядом антропоцентризму (характерного ще для думки та соціальної практики античності у версіях Цицерону, котрий іменував «гуманістичним» стан естетично завершеної культурної та моральнісної еволюції «істинно людяного» індивіда, та Гаї Юлія Цезаря, котрий здійснював політику «милосердя»), перманентно підлягаючого осмисленню й рефлексії в канонах ціннісних підходів Ренесансу та більш пізніх філософських систем. Також слушно згадати про термін «гуманізму», введений в науково-просвітницький обіг німецьким педагогом Ф. Нітхаммером в 1808 році, який постулює вищу самодостатню та самоусвідомлюючу значимість людини; проголошує поза- і антилюдським все, що сприяє її відчуженню та самовідчуженню; відкидає ідею пріоритету ідей та істин «надлюдського» виникнення в ряді феноменів поцестороннього світу. Вступ авангардних ліберальних держав ХХ століття в стадію розвитку, близької до канонів «постіндустріального», «інформаційного» суспільства, актуалізувала проблему оптимізації функціонування людського фактору в соціальному житті [5, 186]. Гуманізм набув при цьому праксеологічного зрізу «олюднення» і наближеної тематики всієї сукупності загальнокультурних, освітянських, просвітницьких і «соціалізаторських» стандартів. Поряд з цим в ХХ столітті ідеологія та теорія прагматизму, центруючись в кінцевому результаті на ідеї багатомірної обумовленості нашого пізнання природою людини, також виступає як одна з версій філософського гуманізму.

На мій погляд, основна проблема у підході вирішення даного питання полягає у філософському аспекті її осягнення. А саме, зверненні уваги на реальний процес виникнення філософії, що можна змоделювати таким чином. Добре відомим є той факт, що історично першою формою суспільної свідомості є міфічна свідомість. Міфічна, синкретично-родова свідомість розпадається на ряд формоутворень – форм суспільної свідомості. А саме: міфологічна, наукова, художня, релігійна, містична, моральна, політична, правова. Останні, досягаючи рівня самоусвідомлення, і переростають в філософію.

Самоусвідомлення названих духовних формоутворень і є філософським рівнем розвитку людської свідомості, а саме – рівнем самоусвідомлення. Оскільки філософія є не що інше, як самоусвідомлення людиною самої себе, себе у світі тощо, то виникнення філософії – це багатоваріативний процес, головним моментом якого є *самоусвідомлення* різнопланових формоутворень духу [2, 8]. В різні історичні епохи і в різних народів цей процес має свої особливості. Будь-яка сфера чи то форма суспільної свідомості: наука, політика, мораль, релігія тощо викликаються до життя через людину, і через неї починаються. Звідси зрозумілим стає протагорівське розуміння «людини як міри всіх речей», тобто речі самі собою ніяких якостей не мають, а набувають їх в залежності від відношення до людини. Адже людина, усвідомлюючи себе істотою віруючою чи то політичною і визначає свою причетність до релігії, політики. Проте шкода, що попри, здавалося б, очевидну та й всім зрозумілу модель, на перший погляд, сьогодні, зокрема, в сфері освіти, дедалі відчутним стає так званий вплив «з боку», під девізом спекуляцій «актуальних, престижних професій» відбувається нівеляція самоусвідомлення та самокритикуючої рефлексії духу. При такому підході й виникає симптом розузгодженості, про який писав соціолог Р. Мертон, між культурно прописаними прагненнями й соціально структурованими засобами їх реалізації, що ведуть до руйнації суспільства – до неефективності соціальних інститутів, до масової апатії, до відчуття людиною екзистенційного дискомфорту та невіри у свої сили. Тут пригадується і сковородівська «сродна праця», поза якою людина неминуче, в кращому випадку, стає просто усередненою, а в гіршому, й поготив. Згадуються в цьому ключі й слова Ж.-П. Сартра, котрий говорив, що гуманізм – це «інтенція людини на усвідомлення, своєрідне декодування свого істинного потенціалу, і тим самим, створенням самого себе». Історичного часу на вибір завжди обмаль. Тому лише свідомо людська воля може стати детонатором енергії майбутнього. «Жити – це насамперед вибирати», – говорив С. Кьєркегор. Однак саме через катарсис етичного

вибору пролягає шлях до реального пізнання буття, до відповідальності, до свободи, до істини. Духовним матеріалом для розвитку майбутнього стає лише той вибір, у якому керується моральною свідомістю, кантіанським «моральним імперативом». Той, хто вибирає подібний шлях, знає драматичну ціну справжньої незалежності, ціну протистояння будь-яким формам диктатури. Але саме з цього вибору, з «вибору Сократа», з «цієї суб'єктивної незалежності починається реальна свобода культури і реальна суверенність держави» [6, 48].

Думаю, ще не одне покоління збереже вражаючу вірність темі – феномену людини, модусів її існування. Ренесансу антропологічного мислення нашого століття величезною мірою варто завдячувати працям Еріха Фромма. До чого б не звертався у своїх розвідках Е. Фромм, до проблем буття, влади, держави, деспотій, культури, нації тощо – власне міркування він починає з людини. Індивід в певній ситуації історичній, соціальній, психологічній, екзистенціальній – початковий пункт його філософування. Індивід в «хворому» суспільстві – це досліджувана реальність, в яку «закинута» особа, і об'єкт соціальної критики Е. Фромма. Зрештою, «кодове» призначення його досліджень – пошуки шляхів до «оновлення», «відродження», «самовиявлення» і «самореалізації» людини. Філософ перетворює людину в міру всіх речей в тому розумінні, що відкидає всі спроби підпорядкувати її якійсь іншій сутності. Автор у своїх розмірковуваннях пояснює, що у відношенні до індивіда суспільство може виконувати різні функції: сприяти розкриттю потенційних здібностей людини, її потреб або деформувати ці внутрішні намагання, надавати їм спотвореної форми. По-перше, людина втрачає контакт з самою собою, внаслідок чого виникає феномен деперсоналізації. По-друге, її відносини з іншими людьми набувають функціонального характеру. Картина «загальної відчуженості», розгорнена Е. Фроммом, не представляється в наші дні ані абстрактною, ані утопічною, ані перебільшеною. Людина, на думку Фромма, підлегла не лише речовому світу, оскільки суспільні й політичні обставини,

які створює людина підпорядковують її собі. Відчужена людина, яка вірить, що вона панує над природою, стає рабом речей і обставин, беспорядним додатком в світі, яка сама є не що інше, як застиглий вираз власних сил. «Сьогодні, – за словами Е. Фромма, залякане людство зі страхом чекає, чи вдасться йому врятуватися чи потрапить під ярмо створеної ним бюрократії» [7, 89]. Складно не вдуматися в застереження філософа про те, що в інформаційному суспільстві може взагалі зникнути проблема свободи людини, її відповідальності, бо цей світ, якщо буде викроєний за мірками технократичного мислення, перестане бути людським... А що людяним, то вже поза сумнівом.

Ліна Костенко у своїй лекції «Гуманітарна аура нації, або Дефект головного дзеркала» зауважувала, що ще Гельвецій помітив рятівну властивість людства, коли писав, що «ім'я Конфуція більш відоме й шановане в Європі, ніж ім'я будь-якого з китайських імператорів». Ще в античному світі знали цю силу мистецтва й науки. І найрозумніші з тодішніх державних мужів дбали не лише про свій політичний авторитет, а й про своє, так би мовити, культурно-політичне реноме. Вони знали, що саме література й мистецтво дарують безсмертя, бо тривають у часі. Гуманісти розробили ідею історичного безсмертя. Де вже ті давні греки, де римляни, а історичне безсмертя їм гарантоване на віки 3, 9]. [3, 9].

Доречно звернути увагу в цій розвідці на наступні слова сучасної поетеси: «коли мова йде про Іспанію, іспанців, – які це у нас викликає асоціації? Ну, звичайно ж, Лопе де Вега, Кальдерон, Сервантес, Гойя, музей Прадо, Федеріко Гарсія Лорка... <...>. Або німці. Нація філософів і композиторів, хіба не так. Хто дав світові Бетховена, Гете, Шіллера, Гегеля, Канта, Ніцше? І хоч Бухенвальд недалеко від дуба Гете, і дуб той спиляний, і солдати вермахту відкривали на тому пні бляшанки, – все одно, не Гітлер визначає образ нації з його Геббельсом, що хапався за пістолет при слові культура, і не Ельза Кох, а доктор Фауст і Лорелай над Рейном....<...>. Бо хоч декабристів і запроторили у Сибір, хоч російські поети стрілялись і

вішались, хоч Толстому оголосили анафему, а Сахарова висилали у Нижній Новгород, – саме вони створили ауру нації, а не її дикі та підступні правителі [3, 8-9].

Отже, поза сумнівом нагальним викликом, потребою сучасності є розроблення гуманітарної політики нації, фіксування її пріоритетів, культурних цінностей та здобутків, не замовчування своєї історії (а в кого вона краща?), відкритості для світу. Адже ефективно не те, що заперечує чуже, а те, що утверджує своє. В початках творення світу було Слово. В початках творення нації теж повинно бути Слово, Логос. Наріжним каменем у цивілізованих народів завжди була Книга, культура. Рим переміг Грецію мілітарно, але вона його підкорила культурою, продовживши себе в античному інваріанті і подарувавши йому історичне безсмертя. В епоху Відродження навіть данину з переможених брали книгами [3, 25].

Однак варто зробити певні уточнення і застереження, адже слово як носій смислу не завжди рівний самому собі, «воно, – за словами С. Аверинцева, – подібно хамелеону може міняти різні відтінки» [1, 19]. Природа слова не лише радує полісемантичними проєкціями, а й смисловими розбіжностями, часто-густо драматичними. Такий драматизм слова був відчутним в процесі лоботомізації суспільства. Основною функцією мови влади або ж «радянської мови» було відчуження сенсу від реальної дійсності й відтак перетворення останньої на фантазмагоричну фікцію. «Радянська мова», згідно з М. Геллером, становить собою «перманентний обман», тобто «суміш фікції, яку Слово називає реальністю, з реальністю, яку Слово називає обманом» [6, 40]. Задовго до західних учених Ліна Костенко про це сказала: «Із правдою розлучені слова / кудись біжать по сірому перону» [4, 173]. Або ж «Душа моя обпалена, / і як ти ще жива?» / Шукаєш, мов копалини, – / слова, слова, слова! // Оголеними нервами / угадуєш словам / нестачу мікрвольта / і зайвий міліграм» [4, 194]. Фактично в гуманітарній сфері ще остаточно не здійснився перехід від несвободи до свободи, хоча нерухома позаісторична мова режиму, мова мертвого світу поступилася

місцем мові живої мінливої реальності. Навпаки, звичка до диктатури зумовила пошук нової диктатури зі знаком «анти». О. Пахльовська в розвідці «Етичний вибір і естетичний вибір: конфлікт і синтез» зауважує, що у «суспільному бутті площинний світ «реального соціалізму» без перспективи роками виявлявся в невротичній «багатовекторності», поверховій емблемі, чия внутрішня суть – політична дезорієнтація, інституційний хаос, а загалом – громадянська незрілість і моральна безвідповідальність. Кінцевий результат – «неоцинізм», як передбачила поетеса ще на початку 90-х років. Попередивши, до речі, про своє категоричне неприйняття цієї інволюції: «Гряде неоцинізм. Я в ньому не існую» [6, 42].

На завершення варто сказати про те, що блюзнірство говорити про те, що духовне життя залежить від економіки і добробуту, коли перед очима долі замучених, переслідуваних, репресованих письменників. Чомусь в історичне безсмертя увійшли саме вони, а не ті, що процвітали за всіх режимів. Так що все це – злиденство духу, популістські дурниці, той самий дефект головного дзеркала [3, 19]. Зрештою, економіку розвалюють одні, а культуру створюють інші. Для демократії в цьому її посттоталітарному варіанті характерна втрата шляхетності в почуттях, у критеріях, у полеміці, а все тому, що «не треба думати мізерно»... І тоді буде «Україна для людей», і починатися буде з конкретної, звичайної людини, з особистості, тоді й демократія, за словами Ліни Костенко, тим і добра, що при демократії не держава руйнує людину, а людина будує державу. І саму себе, і своє гідне життя, і гуманітарну ауру своєї нації [3, 31].

Література:

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: “CODA”, 1997. – С. 19.
2. Кітов М.Г. Філософія як особлива форма суспільної свідомості: Текст лекції для студ. усіх спец. денної і заочної форм навч. та аспірантів. – К.: НУХТ, 2003. – 18 с.

3. Костенко, Ліна. Гуманітарна аура нації, або Дефект головного дзеркала: Лекція, прочит. в Нац. ун-ті «Києво-Могилянська акад.», 1 верес, 1999 р. – 2-ге вид. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська акад.», 2005. – С.31.
4. Костенко Л.В. Вибране. – К.: Дніпро, 1989. – 559 с.
5. Новейший философский словарь // Сост. Грицанов А.А. – Мн.: Изд. В.М.Скакун, 1998. – С. 185.
6. Пахльовська О. Етичний вибір і естетичний вибір: конфлікт і синтез // Поезія Ліни Костенко в часах перехідних і вічних: Матеріали круглого столу. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2005.– С. 37 – 48.
7. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для самого себя. – М.: Изида, 2004. – 111 с.