

**НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ**

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди

**ІДЕНТИЧНІСТЬ ЛЮДИНИ:  
ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ  
АНАЛІЗ**

Монографія

Київ – 2023

**ISBN 978-617-14-0163-1 (електронне видання)**

**Ідентичність людини: філософсько-антропологічний  
аналіз.** Монографія. К., 2023.–296 с.

У монографії здійснено детальний і комплексний аналіз ідентичності людини з точки зору філософської антропології. Виявлено основні методологічні підходи до проблеми ідентичності у світовій літературі, показано місце і роль філософської антропології у дослідженні даної проблеми, зокрема у її взаємозв'язку з іншими філософськими дисциплінами такими як: соціальна філософія, практична філософія, герменевтика, феноменологія, встановлено суперечливий взаємозв'язок усталеності і трансформації людини, її ідентичності і трансценденції, обґрунтовано ідентичність людини у контексті проблеми «Я – інший», показана роль трансперсонального досвіду щодо ідентифікації людини, з'ясовані передумови свободи вибору ідентичності у бутті сучасної людини, здійснена філософська рефлексія над правовими і науковими засобами ідентифікації людини, показаний колапс ідентичності і самореалізації людини. Книга розрахована на підготовленого читача, втім вона може бути корисною усім тим, хто цікавиться сучасними розвідками у царині філософської антропології.

**Автори:** В.П. Загороднюк, Г.І. Шалашенко, В.В. Козачинська, Т.В. Лютий, Н.В. Хамітов, Г.П. Ковадло, Л.А. Солонько, А.М. Дондюк, С.Д. Вишинський, К.С. Малєєв

**Відповідальний редактор:** доктор філософських наук, професор  
В.П.Загороднюк

**Рецензенти:** доктор філософських наук, професор Я.В.Любимий  
доктор філософських наук, професор В.А.Рижко

**Рекомендовано до друку:** Вченою Радою Інституту філософії імені  
Г.С.Сковороди НАН України (протокол № 11 від 27 грудня 2022)

Адреса редакції:  
01001, м.Київ, вул. Трьохсвятительська 4.  
Е-mail: if-ukr@kiev.ua  
<http://www.filosof.com.ua>

© Загороднюк В.П.  
©Шалашенко Г. І.  
©Козачинська В.В.  
©Лютий Т.В.  
©Ковадло Г.П.  
©Хамітов Н.В.  
©Дондюк А.М.  
©Солонько Л.А.  
©Вишинський С.Д.  
©Малєєв К.С.  
© Інститут філософії імені  
Г.С. Сковороди НАН України

## **ЗМІСТ**

|                                                                                                                                     |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Переднє слово (В.П. Загороднюк).....                                                                                                | 4   |
| <b>Розділ I.</b> Ідентичність людини: даність чи проблема<br>(В.П. Загороднюк).....                                                 | 8   |
| <b>Розділ II.</b> Проблема ідентифікації людини на межі<br>філософської антропології та соціальної теорії<br>(Г.І. Шалашенко). .... | 34  |
| <b>Розділ III.</b> Ідентичність людини у феноменологічній<br>перспективі (В.В. Козачинська). ....                                   | 58  |
| <b>Розділ IV.</b> Двійництво як множинна ідентичність<br>(Т.В. Лютий). ....                                                         | 88  |
| <b>Розділ V.</b> Трансформації ідентичності у бутті<br>сучасної людини: проблема світоглядного вибору<br>(Н.В. Хамітов). ....       | 109 |
| <b>Розділ VI.</b> Трансперсональний досвід<br>у феноменологічних дослідженнях<br>та пошуки ідентичності (Г.П. Ковадло). ....        | 134 |
| <b>Розділ VII.</b> Колапс ідентичності і самореалізація<br>людини (Л.А. Солонько). ....                                             | 173 |
| <b>Розділ VIII.</b> Творча самореалізація особистості<br>як розвиток культурних традицій. (А.М. Дондюк). ....                       | 200 |
| <b>Розділ IX.</b> Виклики і трансформації людської<br>ідентичності в постантропогенному світі<br>(С.Д. Вишинський). ....            | 222 |
| <b>Розділ X.</b> Правові і соціологічні аспекти<br>ідентичності людини (К.С. Малєєв). ....                                          | 239 |

## ПЕРЕДНЄ СЛОВО

Проблема людини – це одна з найбільш гострих і актуальних проблем усієї філософії. Найбільш інтерес до цієї проблеми виникає у переламні етапи людської історії, коли проблематика ідентичності людини, її відношення до світу, до іншої людини виходить на передній план філософських досліджень. «Хто Я є?», « Хто Ми такі?», «Куди прямуємо?», «Що нас очікує?» – ці питання завжди цікавили філософів і не лише філософів.

Особливо дані питання є вкрай важливими у контексті російсько-української війни, коли під загрозою існування опинилась не лише українська ідентичність, але і майбутнє всього людства.

Актуальність дослідження обумовлена необхідністю концептуально врахувати ті виклики, які ставить перед людиною стрімкий розвиток сучасної науки й техніки, зокрема у царині штучного інтелекту, генетики тощо. Вона також зумовлена необхідністю проведення комплексного, систематичного дослідження проблеми ідентичності людини як визначальної проблеми сучасного філософсько-антропологічного знання в Україні.

Основною ідеєю наукової розвідки є розкриття ідентичності людини крізь призму філософської антропології. Новітня антропологічна парадигма вимагає ґрунтовного переосмислення й корегування модерного розуміння ідентичності, можливих на засадах полівекторності та множинності образу людини. Досвід сьогодення спростовує образ універсальної людини, радикалізованої сьогодні в партикулярних іпостасях свого існування. Особливості концептуалізації буттєвих засад людини полягають у невичерпності палітри усіх можливих визначень антропологічного. Важливість дослідження ідентичності визначено передусім проблемою домінант та меж людського трансцендування. Обґрунтування варіативності антропологічних образів, що є підґрунтям плюральності сучасної моделі людини, сприятиме перспективі осягнення людської самості, ідентичності й суб'єктивності. Дане дослідження передбачає концептуалізацію ідентичності в сучасній світовій філософії,

умотивування способів збереження людиною своєї власної самості, обґрунтування суперечливого взаємозв'язку ідентичності і трансценденції людини, аналіз можливості свободи вибору ідентичності в бутті сучасної людини та роль трансперсонального досвіду людини в цьому процесі, виявлення ідентичності людини у контексті проблеми Я – Інший, зокрема у феноменологічній перспективі, реалізацію філософської рефлексії над правовими й науковими засобами ідентифікації людини, аналіз викликів і трансформацій людської ідентичності в постантропогенному

Дане дослідження є дотичним та до певної міри продовжує і поглиблює попередні напрацювання авторів, які протягом останнього часу здійснювались колективом науковців відділу філософської антропології Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, і оприлюднені зокрема, у колективних монографіях: «Антропокультурні чинники європейського вибору України», «Специфіка та визначальні виміри сучасного філософсько-антропологічного знання», «Філософська антропологія в контексті сучасної епохи», «Людина в есенційних та екзистенційних вимірах», «Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного», «Проблема людини в українських реаліях: есенційні та екзистенційні виміри» тощо.

Прикметна особливість даного дослідження полягає в тому, що в ньому здійснено детальний і комплексний аналіз ідентичності людини з позицій філософської антропології у єдності і взаємозв'язку з іншими філософськими дисциплінами, зокрема соціальної філософії, історії філософії, феноменології, герменевтики, у чому власне і полягає принципова новизна дослідження. У концептуальному плані дослідження насамперед було спрямоване на поєднання аналізу проблеми ідентичності людини в українській історії та сьогоденні, осягненні ключових рис українського менталітету, висвітлені сучасних глобальних проблем людства і їх української специфіки.

Аналізуючи проблему ідентичності людини, ми спирались на сучасні розробки теми такими авторитетними дослідниками новітньої філософії, як: М.Анрі, К.-О.Апель, З.Бауман, У.Бек,

Б.Вальденфельс, Ю.Габермас, М.Гайдегер, Е.Гусерль, В.Декомб, Ж.Дельоз, Ж.Деріда, С.Жижек, Е. Еріксон, М.Кастельс, Ю.Крістева, Ж.Лакан, П.Рікер, А.Рено, С.Шов'є, К.Ясперс та ін.

У вітчизняній філософській літературі існує чимало праць з розглядом окремих аспектів даної проблеми. Зазначу, що осмислення проблеми ідентичності людини у різних її аспектах: як власне філософському, так і соціологічному, правовому, політологічному, історичному здійснюється у провідних Інститутах НАН України та ВНЗ України. Цій проблемі були присвячені і розвідки, здійснені колегами з нашого Інституту, зокрема «Глобалізація і культурна ідентичність: український вимір. – К. : Наукова думка, 2018», «Національна ідентичність і громадянське суспільство . – К. Дух і літера, 2018», «Криза ідентичності: історико-філософський контекст. – К., Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, 2021».

Проте комплексне системне дослідження проблеми ідентичності людини здійснене вперше. Наскільки вдалося авторам реалізувати свою дослідницьку стратегію судити читачеві.

Методологія дослідження ґрунтувалась на вже існуючих у сучасній філософії методах дослідження ідентичності людини: філософська антропологія, історія філософії. феноменологія, герменевтика, практична філософія тощо. Авторський колектив опирався на філософсько-антропологічний підхід до аналізу феномену ідентичності людини, який розвивається відділом філософської антропології Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України в останні роки.

Дослідницька стратегія, цілі і завдання зумовили композицію монографії, яка виглядає наступним чином:

Переднє слово (В.П. Загороднюк).

Розділ I. Ідентичність людини: даність чи проблема (В.П. Загороднюк).

Розділ II. Проблема ідентифікації людини на межі філософської антропології та соціальної теорії (Г.І. Шалашенко).

Розділ III. Ідентичність людини у феноменологічній перспективі (В.В. Козачинська).

Розділ IV. Двійництво як множинна ідентичність (Т.В. Лютий).

Розділ V. Трансформації ідентичності у бутті сучасної людини: проблема світоглядного вибору (Н.В. Хамітов).

Розділ VI. Трансперсональний досвід людини та пошуки ідентичності (Г.П. Ковадло).

Розділ VII. Колапс ідентичності і самореалізація людини (Л.А. Солонько).

Розділ VIII. Творча самореалізація особистості як розвиток культурних традицій. (А.М. Дондюк).

Розділ IX. Виклики і трансформації людської ідентичності в постантропогенному світі (С.Д. Вишинський).

Розділ X. Правові і соціологічні аспекти ідентичності людини (К.С. Малєєв).

## **ІДЕНТИЧНІСТЬ ЛЮДИНИ: ДАНІСТЬ ЧИ ПРОБЛЕМА**

Людина – це істота, яка здатна до трансценденції, до виходу за межі власного досвіду. Але які ці межі? Куди саме може виходити людина і, власне, що ідентифікує її самість – свідомість, тілесність, мова? Чи не заторкують змінені стани свідомості сутність самої людини? Чи не призведуть врешті-решт спроби створення надпотужного «штучного інтелекту» до девальвації людської свідомості? Чи не втрачається людське Я в пост-тілесності? Чи вдасться людині зберегти своє еґо під тиском генної інженерії? Яким чином поєднуються і переплітаються трансцендентні та іманентні характеристики буття людини? Як тематизується людська ідентичність у різних типах суспільства? Як взаємопов'язані індивідуальні та колективні рівні ідентичності людини? Ідентичність притаманна людині від народження, а чи вона набуває її у процесі своєї життєдіяльності? - перелік цих та дотичних до них питань може бути розширений, але й артикульованих вище досить для того, щоб зрозуміти, що виклики сьогодення кинуто самій людині, існуванню її тожсамості. і що ідентичність людини є радше проблемою, ніж даністю. Тому, мабуть, не випадково ці питання є своєрідним методологічним фокусом, у якому заломлюються сучасні філософські дискусії.

Ця проблема ще більш загострюється у контексті російсько-української війни, у якій росія прагне фізично знищити українську ідентичність.

Наразі можливо виокремити два, на перший погляд, протилежні підходи до ідентичності людини: трансцендентний (трансцендентальний) і комунікативний. Перший виходить з того, що ідентичність людини існує завдяки трансценденції через шереґ постійних змін, через вихід за власні межі. Другий наголошує на ідентичності людини шляхом її комунікації. Проте зазначені підходи не суперечать, а радше доповнюють один одного. Справа в тому, що на відміну від модерної традиції,



новітня філософія, полишає поле класичної філософії свідомості, й місце класичного суб'єкта пізнання заступає спілкування, що є домівкою інтерсуб'єктивності і "життєвим світом" людини. Перефразувавши К.Ясперса, можна сказати, що комунікація і є трансценденцією. Тому індивідуальна ідентичність, на якій акцентує перший підхід, доповнюється колективною ідентичністю, яка перебуває у центрі уваги другого підходу, адже розкрити іманентну сутність людини можна лише через її спілкування з іншим людьми.

Нині бінарна опозиція трансцендентне – іманентне розширилась до своєрідної тріади: іманентне – трансцендентне – трансцендентне-в-іманентному (А.Рено), а саме: в шерегові іманентне – трансцендентне – трансцендентне-в-іманентному розімкнута іманентність Я набуває тожсамості у спрямовані до Іншого.

Розглянемо ці підходи до проблеми ідентичності людини більш детально. Трансцендентальна (від лат. *transcendens* — той, що виходить за межі) традиція сягає філософії Платона. Згідно з його відомою притчею, людство нагадує в'язнів, які все своє життя закуті у печері спиною до виходу і про реальне життя можуть судити лише за своєрідним театром тіней, який вони спостерігають на стіні печери. Єдиним справжнім буттям, на думку Платона, є саме трансцендентний, потойбічний світ вічних і незмінних ідей, який протистоїть небуттю, ототожнюваному з матерією. Саме онтологія трансцендентного світу ідей — у центрі уваги Платона. Гносеологічний зріз вивчення трансцендентного підпорядкований і є вторинним щодо онтологічного.

Такий пріоритет онтологічних характеристик трансцендентного над його гносеологічними характеристиками ми подибуємо і в середньовічній схоластиці, де, власне, вперше і з'явився сам термін "трансцендентальний". Поняттям трансценденталії позначали вищі універсальні роди буття, які виходили за сферу обмеженого існування людини, за межі кінцевого, емпіричного світу. До таких трансценденталій належали поняття: сущого, єдиного, благого, істинного. Мета пізнання полягала не у вивченні речей самих по собі, а у розкритті їх трансцендентного, божественного сенсу.

Прикметною особливістю епохи Модерну є зміщення уваги філософів від царини онтології у сферу гносеології. І одним з центральних тут було питання про достовірність, обґрунтованість і межі людського знання, у кінцевому підсумку, про основи власного утвердження людини у світі. *Cogito ergo sum* (мислю, отже існую) — ця знаменита теза Р. Декарта є яскравим свідченням гносеологічного повороту у філософії в цілому, і в дослідженні проблеми трансцендентного зокрема. Проте маніфестацією цього принципу суть справи не вичерпується. Якщо ми зрікаємося будь-яких традицій і авторитетів на користь власного "Я", то на підставі чого можна розраховувати на досягнення аподиктичного, тобто всезагального і необхідного знання? . Відповідь на це запитання полягає, на думку Декарта, в здатності людини до трансцендування меж власного досвіду. Прорив людини у царину об'єктивного всезагального, істинного можливий завдяки існуванню більш досконалої, ніж людина, істоти, якою є Бог. Саме природжена апріорна трансцендентальна ідея Бога і виступає гарантом істинності пізнавального досвіду людини.

Попри цю обставину, слід підкреслити, що саме Декарт перший явно звернувся до теми людини як істоти, здатної до трансцендування. Така здатність людини виходити за межі власного досвіду передбачала існування трансцендентної Істоти Бога, який і уможлиблював здатність людини до трансценденції.

Дальшого розвитку ця тема набуває в німецькій класичній філософії, зокрема у І. Канта. І в цьому плані трансценденталізм, апріоризм Канта як умова і запорука пізнання є не чим іншим, як прихованою апеляцією до соціальної природи пізнання, до соціальної пам'яті людства, яка виступає гарантом неперервності пізнавального досвіду. Дійсно, подолати недолугості дилеми емпіризм-раціоналізм у пізнанні можна було лише шляхом виходу за межі кінцевого індивідуального суб'єкта пізнання, дійшовши висновку про існування апріорних трансцендентальних форм споглядання і мислення. Зазначимо, що стосовно індивідуального суб'єкта пізнання категорійні структури мислення є насправді апріорними, тобто вони передують індивідові, існують до і незалежно від нього

Активний суб'єкт пізнання за допомогою трансцендентальних апіорних форм розсудку будує свій власний світ. Все, що перебуває поза сферою його активності, є річчю в собі. За такого гносеологічного витлумачення речі-у-собі як певної межі нашого знання світу потрібно критично ставитися до звинувачень Канта в агностицизмі. Адже завжди існує якась частина об'єк-тивної реальності, яка ще не втягнута у горнило людської практичної і пізнавальної діяльності, тобто яка ще не стала об'єктом і про яку ми дійсно нічого не можемо

Водночас обмеження компетенції розуму вивільняє місце для віри. До речі, на цій підставі Кант прагнув виокремити поняття трансцендентальний і трансцендентний, розуміючи під останнім те, перед чим безсиле теоретичне пізнання, і що є предметом віри (Бог, душа, безсмертя тощо). Проте нерідко Кант вживав ці поняття і як синоніми, витлумачуючи їх як апіорні умови пізнання.

Отже, трансценденталізм кантівського стибу не зміг до кінця вирішити проблему обґрунтування знання, його істинності. Великий крок у цьому напрямі робить Гегель. У його філософії трансцендентальний суб'єкт стає абсолютним суб'єктом, який не лише пізнає світ, але й творить його. Тому знання про світ як продукт власного творіння для такого суб'єкта є абсолютно легітимним, достовірним, прозорим та істинним. Індивідуальний суб'єкт міг пізнавати світ завдяки трансценденції, тобто виходу за межі власного досвіду, шляхом наближення до трансцендентального, абсолютного суб'єкта.

На відміну від модерної традиції, сучасна філософія, на думку Ю. Габермаса, залишає царину класичної філософії свідомості, й місце суб'єкта пізнання, який усе робить предметом своєї рефлексії, заступає спілкування, що є домівкою інтерсуб'єктивності і "життєвим світом" людини. Виокремлюючи когнітивний, мотиваційний та комунікаційний аспекти ідентичності, Ю. Габермас вважає, що ідентичність має визначатися саме інтерсуб'єктивно шляхом фіксації належності індивіда до символічної реальності групи [4, 80]

Перефразувавши К. Ясперса, можна сказати, що комунікація і є трансценденцією. До речі, ідентичність німецький філософ витлумачує як одну з чотирьох формальних ознак свідомості

людини: перша – це відчуття діяльності, що уможливило усвідомлення себе як активного суб'єкта, друга – це відчуття власної єдності, третя – усвідомлення власної тожсамості, четверта – осягнення власної нетотожності іншим людям, своєї відмінності від світу [16].

З поворотом до інтерсуб'єктивності трансцендентальна філософія, на думку В. Гюсле, сприймає один з основних мотивів післягегелівської філософії, адже тема інтерсуб'єктивності об'єднує представників різних багатьох в чому протилежних течій XIX—XX століть, а саме: антропологію Фейєрбаха, прагматизм Пірса, діалогічну філософію від Ебнера до Бубера, феноменологію Гуссерля, екзистенціалізм Гайдеггера, Ясперса й Сартра, філософію мови пізнього Вітгенштейна, герменевтику Гадамера тощо. Отже, ми маємо справу з новою філософською парадигмою для вивчення трансцендентального. На місце класичних структур свідомості приходять неklasичні інтерсуб'єктивні структури і мовленнєво-комунікативні опосередкування практичної діяльності й мислення; а глибинні смисло- і нормотвірні функції засадничі не трансцендентальним суб'єктом, а трансцендентальною комунікацією. Цю нову філософську парадигму називають трансцендентальною прагматикою [6, 85].

Трансцендентально-прагматична рефлексія, на думку її прихильників, дає змогу встановити всезагальність і достовірність наукових ідеалів та етичних норм. За її допомогою можливе завершене обґрунтування моральних норм і вартостей, тобто виявлення таких засновників, які не потребують подальшого обґрунтування. І якщо такі засновки у трансценденталізмі класичної філософії відшукувались у царині свідомості, то в трансцендентальній прагматичній вони виявляються дискурсивно, шляхом експлікації ідеалу комунікативної спільноти.

Таким чином, представники новітньої філософії багатьох в чому відтворюють ту саму схему, яка була притаманна класичному трансценденталізмові. Тільки місце свідомості мислення як гаранта достовірності знання тут обіймає комунікація як запорака універсальності етичних норм. Трансцендентальна,

ідеальна комунікація Апеля не виводиться з реальної комунікації, а існує апріорно, виконуючи функцію регулятивного принципу (на кшталт трансцендентальної єдності самосвідомості Канта). Тому, як і Кант, Апель зрештою змушений звертатися до віри.

Проте існує й суттєва відмінність між класичною та некласичною трансцендентальною філософією. Остання не є трансцендентальною філософією у традиційному спекулятивно-ідеалістичному сенсі. Вона має реальний емпіричний зміст, який полягає у вивченні міжлюдських стосунків. Тому, мабуть, не випадково Габермас визначає трансцендентальну прагматику як універсальну або формальну, надаючи їй певного "поцейбічного" виміру, на відміну від "потойбічної" природи трансцендентального у класичній філософії. Тим самим представники трансцендентальної прагматики приєднуються до традиції некласичного вивчення "поцейбічної" (за влучним висловом А. Гелена) природи трансцендентального, яка у самого Гелена відображена в концепції "соціальних інститутів". Спробу поєднати вказані вище традиції дослідження трансцендентального, надати більш універсального змісту трансценденції як комунікації між людьми зробили представники філософського персоналізму, зокрема лідер французького персоналізму Е. Муньє. Колізія, на яку наштовхнулися персоналісти у витлумаченні трансценденції, полягає у тому, що остання зображувалась як щось безособове, чи то у вигляді апріорних цінностей (М. Шелер), знеособленого Бога (релігійна філософія), або зводилася до "суми детермінізмів", безособових законів історії.

Е. Муньє робить наголос на трансценденцію, котра існує поміж людьми. У цьому плані його філософія була предтечею новітньої комунікативної філософії. Проте акцентом на комунікативній природі трансцендентального справа не вичерпується. Як уже зазначалося вітчизняними дослідниками, у Муньє трансценденція, котра існує поміж людьми, не обмежується лише людськими інтерсуб'єктивними стосунками. Вона наснажується трансценденцією більш універсального характеру, яка виходить за межі даних стосунків і навіть за межі

світу. Саме так розглядав людську здатність до трансценденції засновник філософської антропології М. Шелер.

Отже, трансцендентне, з погляду персоналістів, існує лише через іманентне, через людську діяльність і міжлюдські відносини. Визнання трансцендентального не означає, що існує якась "потойбічна" цілком завершена історія, яку люди як маріонетки розігрують згідно з Вищим замислом. Навпаки, історія має сенс завдяки здатності людини до трансценденції. Вона є витвором людини і цей витвір містить щось священне, бо він виходить за межі самого себе, в ньому є щось більше, ніж він сам.

Завдяки людській здатності до трансценденції твориться не лише історія. Ця здатність уможливорює існування справжніх міжлюдських стосунків, сприяє становленню власного "Я". Адже рух мого особистого буття до "іншого" виявляється також і рухом до самого себе. Таким чином, "трансцендентне, до якого рухається кожна особистість — воно і поза нею, воно і "поміж" різними особистостями, воно також і всередині кожного з нас".

Враховуючи цю обставину, а також загальну тенденцію витлумачення трансцендентного в історії філософії, яка ознаменувалась поворотом від його "потойбічного" до "поцейбічного" виміру, зазначимо, що бінарна опозиція трансцендентне — іманентне нині розширилась до своєрідної тріади: іманентне —трансцендентне —трансцендентне-в-іманентному [13].

На думку А.Рено, те, що можливо є основною філософською проблематикою нашого часу радше за все можна висловити наступним чином: як усередині іманентності у собі, що визначає суб'єктивність, можна мислити і ще й трансцендентність нормативності, яка здатна обмежувати індивідуальність. Або у термінології феноменології Гуссерля, як мислити трансцендентність усередині іманентності. Коли для вирішення проблеми інтерсуб'єктивності фундатор феноменології, вводить поняття «життєвого світу», то мова йде про «аналогізуючу аперцепцію», завдяки якій я маю змогу поставити себе на місце іншого. Інший тут не є трансценденцією, а моєю власною конструкцією [13, 85].

Проте нині, як слушно зазначає В.Козачинська, сум'ятна протейчна сув'язь специфічно людського у світі передвизначає, унов-віднайдення суб'єктивності/самості як трансцендентне-в-іманентному, а саме: в шерегові іманентне – трансцендентне – трансцендентне-в-іманентному розімкнута іманентність Я набуває тожсамості у спрямовані до Іншого. Суб'єктивність як розімкнена повнотність гетерогенних обширів, розімкнута в ситуації антропологічної панорамності її граней до граничних якостей, увиразнюється у тремливо хисткому (безпідставному – як свобода) набутковій пошукуваної єдності, подибуваної в шерезі іманентне – трансцендентне – трансцендентне-в-іманентному [8].

Звісно зазначені вище підходи не вичерпують усю палітру дослідження ідентичності. Не претендуючи на повноту розглянемо деякі знакові способи постановки і вирішення цієї проблеми.

Відомий американський філософ Ф.Фукуяма у статті “Ідентичність: запит на гідність і політика ресентименту” [20] наголошує, що політика ідентичності стала головною концепцією для нашого часу.

Втім занепад індустріального суспільства з його чітко визначеною ідентичністю призводить до розпаду загальновизнаної ідентичності. Більш того, на думку М. Кастельса, складається враження, що новий світ взагалі не потребує жодної ідентичності [18, 420]. Попри подібне песимістичне твердження, як відзначає даний автор, ідентичність все ж стає головним джерелом смислів. Люди дедалі частіше організують свої смисли не навколо того, що вони роблять, а на основі того, ким вони є у дійсності, або у своїх уявленнях про себе [18, с. 27]. Ця думка перегукується з відомим визначенням тожсамості Ч. Тейлором: «ідентичність – це хто ми, «звідки ми є». Власне, це те підґрунтя, на якому наші смаки та бажання, думки та прагнення набувають сенсу» [14, 36].] М.Кастельс пропонує розрізняти три формами і відповідно три способи побудови ідентичностей: 1) ідентичності легітимації; 2) ідентичності спротиву; 3) проєктивні ідентичності (тобто ті, які зорієнтовані на побудову нової ідентичності). На його думку, сучасні екологічні, феміністичні

та інші рухи вресіті-ресіт зможуть сформувати глобальні ідентичності, які відомий дослідник У. Бек назвав космополітичними. Зокрема, він стверджував про маніфестацію космополітичної ідентичності, оскільки глобалізація проявляється як процес, не лише зумовлений ззовні, а і як такий, що відбувається у середині національних суспільств. Даний процес космополітизації, «внутрішня глобалізація» значною мірою трансформує суспільну свідомість та ідентичність. З його точки зору, подібний «методологічний космополітизм» зумовлює переосмислення попередніх понять і категорій, сформованих у парадигмі «методологічного націоналізму». Втім космополітична ідентичність не означає, що ми всі станемо космополітами. Навпаки, йдеться про те, що втрачається попередня гомогенність особистості, вона стає гетерогенною, і у ній зростає множина ідентичностей [17, 25].

Сучасний індивід є одночасно членом різних угруповань, проживає у різних національних і територіальних спільнотах, а “світове суспільство здійснюється в мікрокосмі простору власного досвіду”. Тому “різні ідентичності в різноманітності своїх домагань не детермінують індивіда, а через конфлікти несуть йому звільнення”. Він просто змушений навчитися “наведенню мостів” [2, 350].

Раніше ідентичність поставала як щось, притаманне людям від народження, як щось таке, що від нас не залежить, що дісталось нам у процесі первинної соціалізації. Тому для того, щоб зрозуміти, чим є наша ідентичність, слід було б дати відповіді на питання: «Хто ми? Звідки ми? До якої спільноти ми належимо?» Проте вже за доби Модерну ідентичність постає як те, чого слід досягати, за що потрібно боротися. Як відзначав З. Бауман, у цей час відбувається «трансформація людської ідентичності з «даності» у «завдання», і з'являється відповідальність діючих осіб як за виконання цього обов'язку, так і за його наслідки» [1, 116]. Відбувається перетворення, яке Бауман позначив як процес індивідуалізації людини, коли йдеться про встановлення автономії індивіда. Завдання самовизначення і пошуку ідентичності наразі покладається на саму людину. Попередня станова належність поступається місцем завданню



боротися за своє належне місце у суспільстві. На сьогодні ситуація змінилася, і ми вже схильні обирати, до якої спільноти хотіли б належати.

Подібну настанову поділяє і відомий французький філософ В.Декомб. На його думку, «людина сьогодення використовує ідіому ідентичності як крок для примирення зі своєю власною людяністю. Поняття ідентичності, взяте у моральному сенсі, дійсно дозволяє цьому індивідові віднайти себе поза ним самим» [ 7, 267-268].

Він вважає, що колективна ідентичність визначається спільною історією та спільними цінностями тієї чи іншої групи людей; водночас ці спільні цінності є певною фікцією або мовною конвенцією відповідної групи людей. Важливим аспектом ідентичності є усвідомлення власної самототожності, неперервності та когерентності своєї пам'яті, тобто індивід має бути свідомим себе самого. На думку В. Декомба, ідентичність має бути «екзистенційною, або практичною» і сучасна людина дедалі більшою мірою «конструює власну ідентичність незалежну від суспільних зв'язків». Сучасна ідентичність є певною роботою над собою; вона має бути практичною ідентичністю, свідомим вибором на основі ціннісного судження та спрямованою у майбутнє [7, 130 - 179].

Ідентичність особи, вважає Е.Гіденс, нині постає не як визначена та остаточно сформована, а як “незавершений проект” у процесі становлення та розвитку людини.

Іншими словами, якщо раніше належність до певного стану в суспільстві була вродженою, то в класовому суспільстві доби капіталізму потрібно було досягати і підтримувати певний соціальний статус. Таким чином, у модерному суспільстві індивід відділяє себе від усіх соціальних груп, яким він фактично належить внаслідок свого народження й виховання, щоб сконструювати власну ідентичність. Право на суб'єктивність перетворюється на обов'язок суб'єктивності: людина сама повинна дати відповідь на питання про власну ідентичність, на питання «Ким я є?», визначити саму себе і свою долю. [Детальніше див. [10, 3-6, 14-26, 234].

Ідентичність – це амбівалентний процес, де людина ототожнює себе з певною спільнотою і водночас відокремлює

себе від інших колективів. Наприклад, якщо я кажу, що я – киянин, то тим самим я не лише ототожнюю себе з мешканцями Києва, а і відокремлюю себе від жителів інших міст. Цей процес самоідентифікації людини можна продовжувати і за іншими демографічними ознаками.. Якщо я позиціоную себе як науковець, то тим самим відмежовуюсь від робітників і селян тощо. Проте члени одого і того ж колективу – це все ж таки зовсім різні люди зі своєю історією, своїм сприйняттям світу.

Як слушно зауважив Е.Еріксон, формування ідентичності розпочинається там, де корисність ототожнень закінчується [19, 159]. Аналізуючи стан молодих солдат, які повернулись з Тихоокеанського театру бойових дій, він зазначав, що вони знали , хто вони є, тобто об'єктивно вони зберегли свою ідентичність. Проте суб'єктивно вони втратили своє еґо, як здатність сприйняття своєї особи (self) як чогось неперервного і тотожнього , себто втратили сенс життя. Саме цю втрату Еріксон і назвав «кризою ідентичності». Якщо розуміти ідентичність у сенсі Еріксона, то вона є певною структурою особистості, яку індивід творить все своє життя. Якщо ж витлумачувати дане поняття у термінах інтеракціонізму, то ідентичність є радше ролью або персонажем на суспільній сцені, причому ці ролі можуть легко змінюватись. Отже, у першому випадку множинність ідентич-ностей є деякою паталогією, що призводить до дезорієнтації особи, у другому випадку, дана множинність є доволі три-віальним фактом і здатність лише до якогось одного визначення себе самого унеможлиблює здатність до суспільного життя.

Втім постійна зміна ролей, а ще більше використання різних масок, за якими індивід прагне приховати свою справжню сутність, може призвести до втрати ідентчності. Але якою є ця власна сутність, адже суб'єктивна та об'єктивна ідентичність це далеко не одне і те ж саме. Моя власна думка про себе може не співпадати з думкою інших. Наприклад, я можу вважати себе генієм, але інші чомусь так не вважають. Отже, на питання «Хто Я» може бути дві відповіді: моя ті інших.

Розрізнення менталістської й експресивістської перспектив, які по-різному уявляють сенс ідентичності дає змогу уникнути

зведення суб'єктивної ідентичності, людської самості до внутрішнього первня особи, невидимого self. Подібна редукція зумовлює концентрацію людини на своєму внутрішньому світі й унеможлиблює застосування до особи об'єктивного критерію ідентичності. Натомість, експресивістська перспектива суб'єктивної ідентичності припускає, що можна знайти власну ідентичність поза собою, тобто у діях і рішеннях людини, в яких відбувається її самоідентифікація. Проблема особистої ідентичності стає невід'ємною від проблеми колективної ідентичності, а з'ясування питання «хто я є?» потребує відповіді на питання «хто ми є?» Людина знаходить себе не лише в результатах своєї діяльності, а також у соціальному світі, в різноманітних колективних ідентичностях [10, 260-261].

У цьому контексті можна згадати К.Маркса, який визначав сутність людини як ансамбль суспільних відносин. Не можна оминати і сучасні дослідження проблеми Я – Інший, які є надзвичайно популярні у філософській літературі, адже ідентичність людини розкривається через відношення до іншого, до самого себе як іншого і навіть чужого самому собі [3; 9].

Отже, якщо у традиційному суспільстві тожсамість людині була дана від народження, то у сучасному суспільстві людина має досягти, сконструювати, зреалізувати свою ідентичність. Механізмом, способом людської самореалізації є цілепокладання. Людина у своїх цілях протистоїть зовнішньому світові. Реальний світ не вдовольняє людину. І, здійснюючи свої цілі, людина виходить за межі даного, змінює своє довкілля, саму себе, свою сутність і свою ідентичність.

Але відомо, що поставлених цілей досягають не завжди. Про що це свідчить: про неадекватність засобів, про некоректну постановку цілей чи про недосконалість самого механізму цілепокладання? Зазвичай основною причиною недосягнення мети вважають першу з названих вище. Гадаємо, справа набагато складніша: й уточнення і переосмислення потребує весь механізм цілепокладання. Розглянемо його у єдності та взаємозв'язку явних і неявних характеристик.

Отже, що ж таке явне і неявне цілепокладання? Можна було б обмежитися інтуїтивною чіткістю цих понять; можна побудувати певний асоціативний ряд, де явне цілепокладання

корелюватиме з раціональним, логічним, екзистенційним, свідомим, а неявне — з ірраціональним, алогічним, несвідомим, есенційним.

Явне і неявне цілепокладання не існують у чистому вигляді. В кожному акті явного цілепокладання присутні неявні моменти, тому точніше буде говорити не про явне і неявне цілепокладання, а про явні та неявні компоненти або (із гносеологічного погляду) характеристики цілепокладання.

Існують різні "іпостасі" неявного цілепокладання. Воно може бути принаймні передумовою, засобом і результатом явного цілепокладання. Неявне цілепокладання як передумова індивідуальних і колективних актів людської трансценденції є їхньою невербалізованою, неекспліційованою характеристикою. У знанні, на ґрунті якого розгортається діяльність, поряд з актуальним його змістом, існує і неявне тло неусвідомлюваного знання. Сама модель цілепокладальної діяльності існує у вигляді неявної передумови пізнавального акту. Якщо зобразити спектр явних цілей як такий, що перебуває в центрі уваги суб'єкта цілепокладання, а спектр неявних цілей — як периферію, нетематизовану в актуальному процесі цілепокладання, то в такій моделі "ядро" буде предметом їх покладання чи аналізу, а периферія — утворюватиме його засоби. В основі такого положення, як неявна передумова, міститься твердження, що самореалізація людини не зводиться до однієї простої мети, а зумовлена спектром цільових установок.

Неявне цілепокладання може формуватися в результаті дії багатьох суб'єктів індивідуального або групового цілепокладання і/або "за спиною" свідомої цілепокладаючої діяльності. При-міром, ніхто не ставить за мету своєї діяльності вироблення культури як такої, а проте цей феномен виникає і реально існує.

Постає закономірне запитання: чи можливо (і якщо так, то наскільки?) експлікувати неявні передумови цілепокладання? М. Поляні, визначивши й зафіксувавши співвідношення явного і неявного рівнів у людському пізнанні, на цьому й зупинився і по суті схилявся до того, що неявне знання принципово не піддається експлікації [12].

Дійсно, існують такі глибинні шари неявного цілепокладання, які не піддаються експлікації, та й взагалі їх і не потрібно намагатися до кінця прояснити. Скажімо, чуттєво-емоційний зріз цілепокладання. Не всі почуття можна, та й чи треба, висловлювати раціональною мовою. В загальному вигляді тут мають бути дві рівноправні позиції: раціоналістично-оптимістична, згідно з якою можна експлікувати все, враховуючи обмеження, що накладаються розвиненістю практики й пізнання, і песимістична, або більш реалістична, згідно з якою існують такі шари неявного цілепокладання (ірраціональні моменти в людській діяльності і самому людському бутті), які не піддаються експлікації. Вибір однієї з цих двох позицій — справа смаку дослідника. В цілому в окремому цільовому акті є і явні, й неявні компоненти. В процесі ж цілепокладання як способу самореалізації людини неявні передумови і засоби цілепокладання стають явними.

Сказане стосується не тільки одного боку процесу цілепокладання — цілереалізації (ціль — засіб — результат), але й іншого — цілеформування (потреба — мотив — інтерес). Потреби, мотиви, інтереси діяльності людей також можуть не завжди усвідомлюватися. За всезагальний інтерес може видаватися інтерес тієї чи іншої соціальної групи. Істинні мотиви під час формулювання цілей можуть ретельно приховуватися. Наприклад, жоден політик не виголошує метою своєї діяльності особисте збагачення. Проте, попри красиві декларації про добробут всього народу, саме свій корисний інтерес в першу чергу часто-густо сповідують «слуги народу».

На загал у цілепокладанні існує своя "граматика висловлення" і "граматика умовчання", причому остання не повинна обертатися перспективою к'єркегорівської "безмовності". Якщо ж продовжити історико-філософські екскурси, то для прояснення поняття "явне цілепокладання" доцільно звернутися до поняття "цілераціональної дії" М. Вебера. Під останньою він розумів дію, спрямовану на досягнення чітко усвідомлюваної мети самим діючим індивідом, і використання адекватних засобів для її досягнення. На противагу цьому приховані, неусвідомлені моменти у процесі формування й реалізації мети становитимуть сферу неявного цілепокладання.

Неявне цілепокладання передує явному. Це, до речі, одна з причин того, чому слід говорити про два різновиди або типи цілепокладання. На ранніх етапах людської історії цілепокладання існувало неявно і мало цілком соціально-онтологічну природу. Тільки з появою індивідуального суб'єкта цілепокладання відбувається поляризація онтологічних і гносеологічних характеристик цілепокладання, сам феномен цілепокладання стає предметом осмислення і тим самим — явним і з'являється можливість самореалізації людини, досягнення своєї ідентичності через механізм досягнення цілей.

Оскільки первинні форми соціальності існують як соціально-комунікативний спосіб життєдіяльності індивідів, то історично першою формою цілепокладання є колективне неявне цілепокладання первісною роду. Тут цілі виступають як всезагальна потреба, безпосередній спільний інтерес, які не мають чіткого визначення, обґрунтування й усвідомлення. Цілепокладання має безпосередньо суспільний характер. Воно вплетене у трудову діяльність, у мову людською спілкування і не існує поза суспільною практикою людини, повністю зливаючись з нею. Тут людина повністю ідентифікує себе з тим родом, до якого вона належить. І найбільшою карою для людини є вигнання її з даного колективу.

Слід зазначити, що неявне цілепокладання як історично перша форма цілепокладання відіграє важливу роль і на наступних етапах людської історії. У знятому вигляді вона іманентно присутня в раціональних формах цілепокладання, причому не тільки в практичній діяльності людини, а й у спеціалізованих теоретичних формах духовного освоєння світу.

Для того, щоб з'явилося індивідуальне, явне цілепокладання, потрібний розрив природних уз, які єднують людину з природою та іншими людьми. Такий розрив пов'язаний не просто з трудовою діяльністю, а з її різномірністю, тобто з поділом праці. Саме останній створює об'єктивні умови наявності у різних індивідів різного змісту свідомості. Суб'єктивною умовою цієї відмінності стає здатність уявлення, наявність у свідомості репродуктивних образів, які вперше створюють психологічну можливість самостійного цілепокладання, тобто прагнення до

мети, недоступної для прямого, безпосереднього сприйняття "чужої" свідомості.

Становлення індивідуального суб'єкта цілепокладання пов'язане з виникненням класового суспільства. Це досить тривалий процес і у різних регіонах світу він відбувався по-різному, що й привело до різних форм ідентифікації людини.

З виникненням індивідуальної, особистісної форми цілепокладання виникає питання про соціальну природу такої форми. Якщо раніше цілепокладання було безпосередньо тотожним колективній формі життєдіяльності первісного роду, то чи не зникає соціально-комунікативна основа цілепокладання з появою індивідуального суб'єкта?

Соціальна природа цілепокладання пов'язана з тією обставиною, що категоріальна структура цілепокладання (як на етапі формування цілей, так і на стадії їх реалізації) є ніщо інше, як відкрystalізовані способи і результати суспільної діяльності, що акумулювали весь досвід попередніх поколінь. Завдяки механізмам опредмечування і розпредмечування, соціалізації та індивідуалізації, інтеріоризації та екстеріоризації соціальний досвід стає надбанням особистості. Більше того, те, що раніше було реальними соціальними відносинами між людьми, в інтеріоризованому, знятому вигляді існує як відносини між психічними феноменами особистості.

Таким чином, з виникненням особистісного суб'єкта діяльності соціальна природа цілепокладання зберігається, проте зазнає суттєвої модифікації. Якщо початково цілепокладання існувало неявним чином і було безпосередньо тотожним практичній діяльності первісного колективу, то після появи свідомого цілепокладання індивідуального суб'єкта його суспільні передумови і підстави стають предметом осмислення. Інакше кажучи, коли на ранніх етапах людської історії цілепокладання мало повністю соціально-онтологічну природу, то згодом відбувається поляризація його онтологічних і гносеологічних аспектів. Уперше з'являється можливість зробити свою життєдіяльність предметом свідомого цілепокладання тим самим зреалізувавши себе як людину та досягти своєї вибудованої ідентичності.

Втім у антагоністичних формаціях стосунки між індивідами підпорядковані утилітарній доцільності, де мета досягається через іншого як через засіб. Відбувається інверсія цілей і засобів, де цілі зводяться до ролі простого засобу, засоби ж перетворюються на самоціль. Разом з відчуженням праці від людини відчувається і здатність до цілепокладання.

Відомо, що в суспільстві, на відміну від природи, ніщо не робиться без свідомого наміру, бажаної мети. Проте людина усвідомлює свою мету далеко не завжди. Вона може існувати як неусвідомлений інтерес і як із зовні поставлене завдання, недоступне розумінню окремого індивіда. Впродовж тисячоліть людської історії об'єктивні умови існування людини, незбіжність суспільної сутності людини і умов її існування породжували приватно-егоїстичний характер цілей окремих індивідів, неможливість досягнути об'єктивні наслідки своїх дій. Кожен з них прагнув того, до чого його тягли фізична конституція та зовнішні, в кінцевому підсумку — економічні, обставини. Кінцевий результат взаємодії безлічі свідомих воľ виникає як їх спільна рівнодійна і може бути розглянутий як продукт однієї сили, що діє як єдине ціле, несвідомо й безвільно. Сутність суспільного розвитку полягає в тому, що інтеграція окремих свідомих людських дій в підсумку породжує несвідомий хід людської історії. Це свідчить про те, що поряд зі свідомим, явним цілепокладанням у суспільному розвитку існує неявне цілепокладання, яке виникає в результаті дії багатьох індивідуальних свідомостей. Під знаком цього неявного цілепокладання проходить значна частина історичного процесу. Цілепокладання як спільна рівнодійна індивідуальних воľ і прагнень не є єдиним видом неявного цілепокладання в суспільному розвитку.

Іншим його видом є соціальні ідеї, що виникають стихійно на рівні буденної свідомості. Вони можуть існувати подвійним чином: і як спроби осмислення тієї чи тієї соціальної реалії на до теоретичному рівні, і внаслідок неадекватного переведення науково обґрунтованих цілей на рівень масової свідомості.

Аналіз цілепокладання як способу досягнення людиною своєї ідентичності необхідно продовжити й на категоріальному рівні.



Такий аналіз передбачає розгляд категорій не лише як форм пізнання і самосвідомості, а насамперед, як форм цілепокладання. Головними функціями категорій, які дозволяють відрізнити їх від понять, є розчленування і синтезування світу. Ці функції є доцільними. Отже, в основі будь-якої категорії лежить та чи та ціль.

Вочевидь можна стверджувати, що людина має уявлення про ціль до формування категорії “ціль”. Більш того, сама категорія ціль виникає не як форма мислення, а як певна схема діяльності, первісно не відокремлена від тієї чи іншої конкретної дії. Тому знання на ранніх етапах розвитку людства ототожнюється зі знанням доцільного.

Своєрідну модифікацію подібного пріоритету доцільно-функціональних характеристик об'єктів пізнання подибуємо у такій розвиненій філософській концепції як концепція Аристотеля. Згідно Стагіриту, визначити суть предмету – означає дати його функціональне (теологічне) визначення. Дійсному буттю речі як єдності матерії і форми, на думку Аристотеля, іманентно притаманна певна ціль. Таким чином, модель людської діяльності (перетворення можливості у дійсність у результаті досягнення людиною поставлених цілей) переноситься Аристотелем на пояснення об'єктивного світу. Тут Стагірітом вперше виявлена принципова можливість дослідження категорій як форм цілепокладаючої діяльності людини.

Виникає закономірне питання про статус подібної можливості: чи реалізується вона лише в античному способі світосприйняття чи тут виявлений один з визначальних способів вивчення категоріальних структур взагалі? На перший погляд здається вірним перше припущення. Так, якщо звернутись до світоглядних засад Нового часу, то однією з найбільш прикметних його особливостей є елімінація залишків антропоморфізму телеологізму з пояснення природи і суспільства. Філософи цього історичного періоду відмовляються від цільової і формальної причини, апеляції до прихованих сутностей, ентелехії тощо. Проте такий тип світогляду також є історично минулим.

Більш детальний аналіз показує, що цілепокладання як предметна канва категоризації дійсності зумовлено не відсутністю розвинених форм практики в античний період, а є однією з визначальних характеристик способів буття людини у світі. Збіг суб'єктивного і об'єктивного, виявлення того об'єктивного змісту, який містився у цілі як суб'єктивному образі, від-бувається у результаті. Втім об'єктивація цілі – це лише одна сторона цілепокладання. Існує й інша, яка полягає у тому, що первісно чужа людині дійсність, яка пройшла крізь горнило предметно-практичної діяльності, набуває доцільного характеру і у якості “олюдненої природи” здатна слугувати людині. І у цьому сенсі цілі дійсно виступають по відношенню до матерії як форми, по міркам яких оформляється матерія.

Втім світ не задовольняє людину і вона прагне змінити його. Ці зміни також відбуваються згідно цілям людини. В останніх він виступає не як суцільний, дійсний світ, а як можливий, такий, яким має бути. Як бачимо, цілепокладання лежить в основі модальних категоріальних структур можливе – дійсне. Це коло категорій може бути значно розширене. Причому до них відносяться не лише категорії, тісно пов'язані з людською діяльністю (до таких категорій можна віднести соціальний простір і час як всезагальних форм цілепокладання), але і ті категорії, при дослідження яких зазвичай підкреслюється їх онтологічний статус. Так, наприклад, кінцеве- безконечне - це не лише всезагальне відношення дійсності, але і кінцеве – це те, що втягнуто в орбіту цілепокладаючої діяльності людини, безконечне – все те, що протистоїть “розумній ойкумені”. Ця категоріальна пара тісно пов'язана з усвідомленням смисложитових проблем смерті-безсмертя, її світоглядний пафос полягає в усвідомленні цілей, ідеалів та сенсу буття людини у світі. На цьому прикладі відзначу наступну важливу обставину. Як відомо, граничною підставою світогляду є відношення людини до світу. Ця підстава визначається історичним типом цілепокладаючої людської діяльності. Тому вивчення світо-глядного змісту категорій необхідно доводити до їх дослідження як форм цілепокладання. Водночас вивчення

категорій як форм цілепокладання є експлікація світоглядного змісту категорій філософії і культури.

Попри ту обставину, що цілепокладання є всезагальною передумовою категоризації дійсності, воно відіграє неоднакову роль у різних її типах. Всі категорії є засобами пізнання дійсності, проте при виявленні цілі, задля якої вони застосовуються, помітна тенденція її не експлікованості по мірі ускладнення типу категоризації. Цілепокладання допомагає прояснити не лише історичне становлення і розвиток категорій, різні типи категоризації дійсності, але і способи систематизації категорій, зокрема філософських.

Необхідно зазначити, що цілепокладання відіграє важливу роль не лише при формуванні категорій, але і при їх історичному освоєнні. Як показують дані генетичної психології, розвиток індивідуальної свідомості, набуття власної ідентичності відбувається в результаті діяльнісного засвоєння дитиною цільового призначення створених людиною предметів у процесі соціалізації.

Аналіз цілепокладання як способу самореалізації людини буде неповним, якщо не дослідити питання про сенс життя. Отже, чи має життя людини сенс саме по собі — чи є він трансцендентним, а чи іманентним?

Перш ніж відповісти на це питання доцільно здійснити типологічний аналіз проблеми сенсу буття людини. У найзагальнішому вигляді можна виокремити три підходи до розв'язання цієї проблеми.

Перший підхід: життя не має сенсу. У межах цього підходу є онтологічна й гносеологічна версії. Перша репрезентована позицією французького екзистенціаліста А. Камю: життя безглузде й треба приймати його як безглузде. Друга версія запропонована у працях прагматиста Джеймса та екзистенціаліста К. Ясперса. Її суть полягає в тому, що сенс, може, і є, проте він неясний. Так, на думку В. Джеймса, ми — як кішки й собаки у бібліотеках.

Другий підхід: життя людини має сенс, який полягає у чомусь зовнішньому стосовно людини. У релігійних концепціях це зовнішнє тлумачиться як потойбічний світ. Життя людини на Землі — лише підготовка до загробного життя. З релігійними

концепціями сенсу життя багато в чому зникаються ідеалістичні концепції. Наприклад, для російських філософів — ідеалістів типовим є висловлювання М. О. Бердяєва, що сенс життя не може виринути із самого процесу життя, він повинен підноситися над життям. У західноєвропейській філософській традиції ця думка сягає Платона: людина — це іграшка в руках Бога, саме він являє собою найвище призначення людини. Отже, обґрунтування сенсу буття людини пов'язане у Платона з його онтологією, ототожненням достеменного буття і блага. Кожна істота прагне блага. Благо, згідно з Платоном, і надає життю сенс. Позаяк різні верстви суспільства прагнуть різних видів благ, то й сенс життя у них різний. В онтології вкорінені витoki розв'язання проблеми сенсу життя і в Аристотеля. Він погоджується з Платоном, що благо наснажує сенс життя. Оскільки ж "благо" конкретизується у Аристотеля в ученні про державу й моральність, а часткове має підпорядковуватися загальному, то сенс людського буття полягає у підпорядкуванні державі. У домарксистській філософії ця лінія аналізу проблеми сенсу життя простежується аж до Гегеля.

Підмурком третього підходу є теза, згідно з якою сенс життя людини полягає в самому житті. У рамках цього, мабуть, найбільш поширеного типу розв'язання проблеми можна виокремити кілька підтипів.

Сенс життя полягає в самому факті життя, який є самодостатньою умовою його осмисленості, що фактично веде до знесмислювання людського життя.

Таке витлумачення сенсу життя спрямована проти його релігійного розуміння, яке позбавляє людину свободи, позаяк сенс її буття був наперед визначений Богом і в кращому разі людина має свободу в реалізації сенсу життя, а не в його виборі. Проте, звільнивши людину від Бога, матеріалізм впадає в іншу крайність — натуралістичний редукціонізм.

З першого погляду, альтернативою (як релігійного, так і натуралістичного тлумачення сенсу життя) є підхід, узасадничений принципом безмежної свободи. "Якщо Бога немає, то я сам Бог", — каже герой роману Ф. М. Достоевського "Біси". Людина Бог може довільно визначати сенс свого буття.

За ціну "великої відмови" від будь-яких обов'язків вона прагне сягнути "ідентичності", "достеменності" свого існування. Обмеженість такого підходу (Штірнер, Ніцше, Сартр), засадниченого інтерпретацією свободи як "свободи від", була одразу виявлена християнськими мислителями. Вільна особистість може вільно творити себе, але вона позбавлена смисложиттєвого орієнтиру. Таке творіння є, по суті, "осмислене творіння ніщо" (Сартр), докласти свою свободу людині немає до чого.

Отже, крайності збігаються. Якщо у натуралістично-антропологічному варіанті сенс життя вбачається у слідуванні біологічно закодованій програмі, в очищенні від несправжніх потреб і благ цивілізації, то в антропологічно-екзистенціалістському варіанті вважається, що сенс життя виринає з глибин людського "Я" ("екзистенція" Сартра, "метафізична совість" Гайдеггера, "голос трансцендентного буття" Ясперса) й спонукає людину на "автентичне" буття. Як життєве завдання індивіда висувається збереження внутрішньої незалежності, унікальності перед лицем нівелювального впливу соціального. І в тому, і в іншому варіанті очищення від соціального позбавляє людину її достеменного людського змісту.

Враховуючи цей типологічний аналіз, повернемося до питання про те, чи є сенс людського життя чимсь внутрішнім або ж зовнішнім стосовно людини? Якщо поняття "смісл" передбачає віднесеність до чогось іншого, то чи не є людське життя у цьому разі безглуздом? У пошуках відповіді на це запитання на дослідника чатують дві небезпеки: антропологічний натуралізм і абстрактний історизм. Уникнути їх можна за умови розуміння того, що сенс людського буття й сенс людської історії — дві сторони однієї проблеми. Сенс людського життя реалізується лише через суспільне ставлення до світу, а сенс історії — через діяльність людини. Хибним є шукати сенс життя поодинокого, ізольованого індивіда. Водночас і вказівки лише на суспільні відносини недостатньо під час аналізу сенсу життя конкретної особистості.

Проблема сенсу життя — це не лише теоретична, але й практична проблема. У філософській літературі проблема сенсу життя досліджується здебільшого як категорія свідомості, як

етична категорія. Очевидно, що такий підхід є недостатнім. Попри те, що сенс життя може усвідомлюватися людиною, але, як показують дослідження психологів та соціологів, більшість людей не можуть сформулювати сенс свого життя. У зв'язку з цим, закономірним є питання: чи має сенс той, хто його не усвідомлює?

У реальній життєдіяльності реалізація сенсу життя людини часто відбувається неявно, несвідомо. Людина у своєму повсякденному житті не завжди зв'язується зі своїм смисложиттєвим орієнтиром. Питання про сенс життя починає більше хвилювати її або тоді, коли цей сенс уже загублений, або ж у переломні періоди в житті суспільства. Думка А. Камю про те, що питання про сенс життя виникає в контексті самогубства, не видається такою вже екстравагантною. На це зауважував і З. Фрейд в одному зі своїх листів: «Коли людина ставить питання про смисл і цінність життя, то вона хвора, оскільки ні того, ні іншого об'єктивно не існує».

Отже, життєдіяльність кожної людини має сенс незалежно від того, чи усвідомлює вона його, чи ні. Цілепокладання — це не тільки суб'єктивний бік реалізації сенсу життя, але й об'єктивний. Як зазначає Адорно, поняття смислу включає у себе об'єктивність, яка не зводиться до діяльності. Процес реалізації мети - це єдність суб'єктивного та об'єктивного. Тут мається на увазі не тільки те, що цілі об'єктивно зумовлені, але й те, що вони можуть існувати неявно. Людина об'єктивно, тобто незалежно від своєї волі й свідомості, ставиться до світу, й у цьому ставленні полягає об'єктивний сенс її буття. Проте життя людини — це ще не сенс, а тільки умова реалізації сенсу. Достеменний сенс буття людини полягає в усвідомленні й слідуванні суспільно значущим цілям, у реалізації загальнолюдських гуманних цілей та ідеалів. І навпаки чи не полягає єдиний шанс людства на виживання в єдиний для всіх задачі, в єдиному спільному прагненні до єдиного спільного сенсу?

В.Франкл, характеризуючи глибинне почуття втрати сенсу життя сучасною людиною говорить про певний екзистенційний вакуум. Я вважаю, пише австрійський психолог, специфічним

людським проявом не лише піднімати питання про сенс життя, але і ставити під питання існування цього смислу. Прагнення до смислу є мотивом *sui generis*, який не зводиться до інших потреб і не виводиться з них. У явному чи неявному вигляді це питання притаманне самій природі людини. Сумніви у сенсі життя у значно більшій мірі відображають справжні людські переживання, вони є ознакою людського у людині.

Реалізуючи сенс, людина реалізує саму себе. Проте самоактуалізація, на думку В.Франкла, – це не кінцеве призначення людини. Це навіть не його первинне прагнення. Якщо перетворити самоактуалізацію у самоціль, вона вступить у суперечність з самотрансцендентністю людського існування. Аналогічно щастю, самоактуалізація є лише результатом, наслідком здійснення сенсу. Лише у тій мірі, у якій людині вдається здійснити смисл, який вона знаходить у зовнішньому світі, вона реалізує себе. Якщо ж вона прагне актуалізувати себе замість здійснення смислу, сенс самоактуалізації тут же втрачається.

Так, уповні можливо уявити собі високоорганізованих тварин навіть серед комах, які у організації своїх спільнот не поступаються людині. Проте неможливо уявити, щоб подібні творіння замислювались про сенс свого існування, таким чином, сумні-ваючись у ньому. Лише людині дано віднайти проблемність свого буття і відчувати всю неоднозначність буття. Ця здатність сумніватися у значимості власного існування значно більше виокремлює людину від тварин ніж пряма хода, мова чи понятійне мислення. Людське існування, на відміну від тварин, завше включено в історичний простір. І цією системою завжди керує смисл, хоча він може і не бути явно виражений (15, с.106-107).

Для людини світ існує як певний історичний горизонт смислів і значень . Світ –це все те, що оточує людину, і те, що знаходиться усередині неї; універсальна предметність, у межах якої людина вирізняє себе з поміж інших предметів. Завдяки практичній і пізнавальній діяльності людина усвідомлює себе як суб'єкт, що створює свій власний світ (світ людини), що протистоїть зовнішньому світові, який оточує її. Специфіка філософського вивчення світу полягає у теоретичній відповіді на

центральне питання відношення людини до світу, людини до іншої людини і людини до світу людини. Прикметна особливість саме філософського погляду на світ полягає у його вивченні крізь призму людини.

Отже, якщо у традиційному суспільстві ідентичність людині була притамана від її народження, то у сучасному суспільстві людина має досягти, сконструювати, зреалізувати свою ідентичність. Механізмом, способом людської самореалізації є цілепокладання. Здійснюючи свої цілі, людина виходить за межі даного, змінює своє довкілля, саму себе, свою сутність і свою ідентичність.

Таким чином, у вивченні проблеми ідентичності людини можливо виокремити два, на перший погляд, протилежні підходи: трансцендентний (трансцендентальний) і комунікативний. Перший ґрунтується на тому, що ідентичність людини існує завдяки трансценденції, через постійний вихід індивіда за власні межі. Другий акцентує на ідентичності людини шляхом її комунікації. Втім більш детальний аналіз показує, що дані підходи до людської ідентичності не суперечать, а радше доповнюють один одного. Справа полягає у тому, що спілкування є домішкою інтерсуб'єктивності і "життєвим світом" людини. Іншими словами, комунікація і є трансценденцією. Саме тому індивідуальна ідентичність, на якій наголошує перший підхід, доповнюється колективною ідентичністю, яка перебуває у фокусі уваги другого підходу, адже розкрити іманентну сутність людини можна лише через її спілкування з іншим людьми.

Наразі контроверза трансцендентне – іманентне трансформувалась у своєрідну тріаду: іманентне – трансцендентне – трансцендентне-в-іманентному, у якій іманентність людського Я набуває власної ідентичності у спрямованні до Іншого.

### Література

1. Бауман З. Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства. К., 2008
2. Бек У. Влада і контрвлада у добу глобалізації. Київ: Ніка-Центр, 2011.



3. *Вандельфенс Б.* Наш постмодерний модерн. – Київ, Альтерпрес, 2014. – 328 с.
4. *Габермас Ю.* До реконструкції історичного матеріалізму. Київ: Дух і Літера, 2014. 320 с
5. Глобалізація і культурна ідентичність: український вимір. - К.: Наукова думка, 2018. - 280 с.
6. *Гьосле В.* Трансцендентальна прагматика як фіхтеанство інтерсуб'єктивності. –Філософська і соціологічна думка, 1992, №2.
7. *Декомб В.* Клопоти з ідентичністю. - Київ : Стилос, 2015.
8. *Козачинська В.* Суб'єктивність: розмикання гетерогенних обширів. – Київ: Вид-во НПУ імені М.П.Драгоманова, 2016. – С. 298.
9. *Крістева Ю.* Самі собі чужі. – Київ, Основи. 2004. – 263 с.
10. Криза ідентичності: історико-філософський контекст К., Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України 2021. - 401 с.
11. Національна ідентичність і громадянське суспільство . - К. : Дух і літера, 2018. - 464 с.
12. *Полани М.* Личностное знание. - М.:Прогресс,1985.
13. *Рено А.* Эра индивида. К истории субъективности. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 474 с.
14. *Тейлор Ч.* Мультикультуралізм і «Політика визнання». К., 2004
15. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М.:Прогресс,1990.
16. *Ясперс К.* Общая психопатология / Пер. с нем. Л. О. Акопяна. М.: Практика, 1997. 1056 с.
17. *Beck U.* The Analysis of Global Inequalities: From National to Cosmopolitan Perspective. Global Civil Society / M. Kaldor, H. Anheier and M. Glasius (Eds.). Oxford : University Press, 2003.
18. *Castells M.* The Power of Identity. Malden (Ma.) – Oxford, 1997
19. *Erikson E.* Idennity: Youth and Crisis. – N.Y., Norton,1968.
20. *Fukuyama F.* (2019). Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment. The New York Times, 11.09.2019.

## Розділ II

Геннадій Шалашенко

### **ПРОБЛЕМА ІДЕНТИФІКАЦІЇ ЛЮДИНИ НА МЕЖІ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ТА СОЦІАЛЬНОЇ ТЕОРІЇ**

Кінець 20-го і початок 21-го століть для теоретичних утворень суспільно-соціальної спрямованості ознаменовані тим, що в них починають відроджуватися антропологічні питання, що відбувається не в останню чергу завдяки технічним досягненням наук про життя – як от, розкодування спадковості та зростання технічних можливостей репродукування живої істоти – а також завдяки пізнавальним претензіям когнітивних нейрологічних наук. Ці досягнення не могли не потягти за собою у певному сенсі зворотного процесу, – далеко не завжди відрефлексованого, але помітного занурення соціальної теорії у вир антропологічних проблем, а отже і перетворення соціальних феноменів на предмет філософсько-антропологічного аналізу, – ба навіть подекуди природничо-наукових пояснювальних досліджень (наприклад, досліджень мозку).

І чільне місце серед подібних досліджень посідає питання ідентифікації людини на тій межі філософсько-антропологічної рефлексії, де остання лише через соціально сконструйовану та суспільно опосередковану дійсність здатна виконувати свою функцію: формувати адекватну сучасним вимогам *запитувальну доміную* людського самоусвідомлення, тобто конструювати питання про те, *що* таке людина крізь призму аналізу того, *ким* вона є тут і зараз. Більш того, саме оскільки всі різноманітні перспективи парадигмального та методичного ядра філософської антропології так чи інакше орієнтуються саме на такі два головні питання: «Чим є людина?» і «Ким є людина?» та питання про їх взаємини, можна з певним правом говорити про те, що проблема ідентичності людини є ледь не єдиною проблемою філософської антропології.

Таким підходом зумовлена і головна мета пропонованого тексту, яка полягає в тому, щоб внести ясність у питання, як слід мислити нині взаємостосунки, розподіл функцій і ролей між антропологією і соціальною та суспільною теорією в перебігу їх взаємних зусиль по утриманню людинозберігаючої ідентичності як балансу між принциповою відкритістю і запитувальною домінантою людської природи, з одного боку, та нагальною потребою людської істоти давати притомні і адекватні відповіді на свій власний запит тут і зараз, – з іншого. Це може посприяти певній конкретизації загальновідомої філософсько-антропологічної настанови, яка виявляє внутрішні межі самої «ідентифікаційної тематизації», а саме: настанови, згідно з якою людина є істотою «безпідставною» і що водночас вона сама, своєю природою призначена на те, аби конституювати саму себе і власне відношення до свого оточення. Світоглядно-настановче співвіднесення себе з Універсумом, співконститутивність людини світові в цілому, спричинені її свободою як осереддям всіх вимірів її буття, – все це, з одного боку, створює фундаментальні труднощі (майже тотожні неможливості) для створення «теорії людини», безперервно випромінюючи з провалля принципової людської невизначеності шквал критичної рефлексії. Проте, з іншого боку, за певних теоретико-методологічних обставин, за умов мобілізації самокритичного, а відтак, плідного, «антропомислення», відкриваються можливості для дефінітивно-диференційованого «вимірювання» світу людського буття, для науково-теоретичного виконання і подальшої суспільно-практичної реалізації якого антропологічна діалектика спроможна виконувати опосередковуючу роль.

### **1. Теоретичний екскурс у безодню людської природи: нормативність чи конститутивність – два полюси ідентифікаційних практик**

Таким чином, заявлена у передньому слові мета прояснити вищезначені стосунки між антропологією і соціальною теорією у їх ідентифікаційній зусиллях визначає і завдання, в свою чергу, націлене насамперед на пошук пізнавально-методологічних меж людської «безпідставності» і невизначеності.

Втім, було б прикрою помилкою вважати, що означений аспект питання про ідентичність людини становить виключно теоретичний інтерес. Не в останню чергу потреба у написанні даного тексту спровокована тією обставиною, що досвід, якого ми набуваємо останній час, в період революції і війни, свідчить поміж іншим і про те, що для перемоги у національно-визвольному змаганні треба не лише добре знати ворога (з чим у нас також, як виявилося, не все гаразд), але також і відносно самого себе мати якомога менше ілюзій. Та потужна енергетика, яку продемонстрували прихильники національного відродження під час революційних подій і на ранніх етапах війни Росії проти України, здебільшого спиралася на переконання, що ми маємо більш-менш задовільну, принаймні на даному етапі історії, відповідь на питання: а хто ж ми, українці, *такі*?

Проте подальші події, масштаб світоглядно-орієнтаційних розшарувань всередині *нас*, показали нам, що на це питання не так просто отримати адекватну відповідь, якщо не попередити його іншим питанням, яке являє собою «виворіт» першого: а хто такі, власне кажучи, *ми* у своєму конкретно-історичному, безпосередньо емпіричному, навантаженому суспільною гостро-актуальною значимістю виконанні?

Іншими словами, доволі часто ми у пошуках своєї (національної) ідентичності занурюємося у «свою» історію, шукаючи коренів, «грунту», витоків тощо, відправляючись у ретроспективну подорож без запобіжника самокритики, відштовхуючись від начебто вже готового, сталого висхідного сучасного суб'єкта, з яким вже все більш-менш зрозуміло. Проте сам перебіг життя в останні роки змусив українців звернутися із запитом до самих себе про те, ким насправді ми є нині. І при цьому виявилося, що ми настільки різні і настільки змінні – здатні максимально швидкоплинно пережити такий потужний шквал цілої низки «архетипів» –, що ця обставина може вплинути на напрямок подальшого розгортання долі народу і країни дуже несподівано і просто у радикальний спосіб.

Крім того, вважаємо, що не варто приховувати і тієї обставини, що завдання віднайти філософсько-антропологічні засади вкрай загостреного сучасністю самозапиту української спільноти, імпліцитно пов'язане з більш «внутрішньовідомчим»

тестуванням: якою мірою справедливими є закиди на адресу філософської антропології як певного інтелігібельного явища з завершеним циклом перебігу і відповідно вичерпаною тематикою. Багато в чому справедливі критичні атаки на її адресу були викликані насамперед тим, що сам історико-філософський процес її формування в цілому, тобто разом із становленням, розквітом і певним «занепадом», завжди відбувався в полі *максимально загальної інтерпретації людини*. Це була вервечка історико-інтелектуальних спроб духовно-практичного використання абсолютного масштабу людяності. Дещо забігаючи наперед, хочеться відзначити, що справедливість цієї критики є також обмеженою, і що спекулятивність мислення свідчить також і про момент певної натуральної, природної приреченості людини на долю спекулятивної, або навіть містеріозної істоти, «втаємничення» якої відбувається виключно шляхом пере-відкриття природою самої себе у соціокультурних реаліях, і місце якої у світі, відтак, має залишатися невизначеним. Нехтування цією «спекулятивною природою» людини може призвести до того, що смисловий потенціал відомої сентенції про те, що «гуманісти – найстрашніші люди», може зіграти з людством злий жарт, якщо не замислитися вчасно над тим, що людина, в такому разі, взагалі «найстрашніша» істота з тих, що нам відомі. І до цього слід бути готовим завжди. Зойк жаху і розпачу з приводу неможливості говорити про гуманізм, і взагалі, філософувати після Аушвіцу та Майданеку, Бучі та Ізюму, не повинен вбити в нас почуття обов'язку пильно вдивлятися в безодню людського єства, і саме в ті моменти його виконання-у-світ, коли посилюється загроза руйнації «безпідставності» людської істоти, або «вигаданих» моральних засад людського співіснування, як це, на жаль, відбувається зараз.

Для такого «екскурсу в безодню людської природи» ми обрали той шлях, на якому методологічна значущість філософської антропології Г.Плеснера(а саме цей класик «філософської антропології» заслуговує на найбільший інтерес, на думку переважної більшості сучасних дослідників цієї філософської школи), для ідентифікаційної спроможності соціально-теоретичних досліджень і разом з тим її

провокативно-загрозливий потенціал подаються у певному діалектичному протистоянні до антропологічних припущень і міркувань, які, хоча й узагальнено і навіть дещо умовно, тим не менш, вже були об'єднані і поіменовані в сучасних дослідженнях стосунків між антропологією та соціальною теорією як *нормативістський* підхід [2, 42], і схильність до яких характерний, наприклад, для антропологічних міркувань Ю.Габермаса про природу людини і особливості її виконання у соціокультурному просторі.

Звичайно, ми не можемо стверджувати, що Ю. Габермас у своєму спадку має таку собі власну новітню натурфілософію, яка б відправлялась від певних сталих і незмінних уявлень про «природу людини». Разом з тим, не можна оминати увагою й «нормативістські» мотиви, якими фактично просякнута вся його робота «Майбутнє людської природи», яка, внаслідок цього, могла б з повним правом претендувати на звання деонтологічного маніфесту нормативного підходу в антропології.

Адже сама спроба ввести технологічний прогрес в галузі генної інженерії у русло нормативно-регуляторного перебігу, морально мотивованої спрямованості є не чим іншим як демонстрацією глибокого переконання у, нехай і сучасному, тобто поліфонічному, надзвичайно лабільному, з урахуванням надзвичайної швидкості перманентної перебудови *Grenzregime* соціальних структур, спільнот, суспільства в цілому, – та все ж таки переконання у *даності*, як *незмінності* людської природи, яка накладає, зрештою, певні межі на означену динаміку і яку *ми не маємо права не зберегти*.

Знову ж таки, Ю.Габермас не є автором певного варіанту «позитивної антропології». Але у згадуваній його праці рефреном звучить питання про те, «чи припустимо, що ми використовуємо людське життя у селекційних цілях?» – питання, в якому явно відлунює турбота щодо небезпеки *антиприродності* деяких напрямків людської активності і втрати здатності до *розрізнення природних та протиприродних* способів самовизначення і практичної самоідентифікації людини, багаторазово і неоднозначно помножених сучасною технологічною епохою. За занепокоєністю щодо того, чи не зникне на певному етапі прогресуючого, все більш широкого і

безконтрольного втручання у людський ген відчуття меж такого втручання, або, іншими словами, за турботою з приводу загрози розвитку в людині нечутливості до «нормативних і природних основ життя» [3, 27] легко розгледіти означену нормативістську позицію: Людське життя, котре, здавалось би є «найближчим до нас», тобто тим, чим ми є самі, насправді не належить нам, – принаймні, у такий самий спосіб, як належить нам решта елементів світу. Воно «поза» нами і в ньому міститься залишок трансцендентального аргументу, який виконує регулятивну функцію.

Надаючи таку характеристику «нормативності» ставлення Ю.Габермаса до родової сутності людини, слід, безперечно, внести певні уточнення щодо вже згадуваної її умовності. Під останньою тут ми маємо на увазі перш за все той момент, що коректніше було б говорити скоріше про співставлення, аніж протиставлення так званої конститутивної спрямованості розуміння і теоретичної інтерпретації людини як родової істоти з також так званою нормативною. Достатньо вагомим аргументом на користь їх спорідненості є вже їх обопільна глибока вкоріненість у соціально-теоретичній проблематиці. Що стосується Ю.Габермаса, це є очевидним фактом. При цьому йдеться не лише про те, що погляд на особистісний вимір як визначальний чинник здійснення ідентифікації людини в процесі зростаючої динаміки «режиму меж» суспільства є точкою перетину такого обопільного інтересу до соціальної сфери як сутнісного виміру людського буття. Тут можна також говорити і про певне зближення позицій, – про деякі «конститутивні» мотиви («підозри») соціоантропології Ю. Габермаса, коли останній здійснює критичний аналіз сучасного суспільного буття людини як такого, в якому людині через різке зростання темпу змін у структурованості соціокультурного життя все важче вдається ототожнювати себе з будь-якими його більш-менш сталими визначеностями – інституціями, спільнотами, традиціями тощо. Це приводить його до висновку, що на даному етапі суспільного життя практично єдиним чинником на який може опиратися здійснення самоідентифікації суспільного індивіда залишається абстрактна тотожність людського Я: «Об'єднанням у суспільство індивідам залишається лише

можливість *ризикованого* самокерування за посередництва максимально абстрактної тотожності Я».[4, 87] Можна, звичайно, дискутувати з приводу того, чи змістовно є ця «абстрактна тотожність» ідентичною «принциповій невизначеності» живої істоти людина, але спільні корені означених двох полюсів інтерпретації людської природи тут є очевидними.

Отже протилежність означених підходів є певним діалектичним моментом їх соціоантропологічної основи, який не може стверджуватися – формалізуватися – у своїй виключно однобічній змістовності, «затримуючись» у дослідницькій рефлексії лише у їх взаємоперебігу, взаємоперетіканні.

З одного боку, на відміну від протилежного – так званого конститутивного – полюсу ставлення до людини як до родової істоти, яке зосереджується майже виключно на розробці та теоретичному обґрунтуванні *принципової відкритості* людської соціалізації (усуспільнення), котра включає також *технічне перетворення тіл живих істот (включно з тілом людини)* на кожній ступені їх розвитку, нормативне, власне кажучи, відзначається *невипадковим уникненням* як обґрунтування, так і прямого заперечення такої відкритості людського образу, – уникненням зумовленим і обмежуючим. Намагаючись встановити межі технічних можливостей образотворення людини, вона, свідомо чи ні, перетворює природу людини на нормативну точку відліку.

Проте з іншого боку, об'єктивна, тобто зумовлена реальністю, модальність якої є максимально стійкою і максимально «байдужою» як до механізмів нашої пізнавальної діяльності, так і до наших нормативно-регуляторних уподобань і намірів – така діалектика унормування всередині самого сучасного – технологізованого – соціокультурного процесу не може не вносити свої корективи у нормативістський підхід до людини як родової істоти, дошкульно нагадуючи останньому про його «контрабандний» характер. Адже норма, тісно пов'язана з встановленням свідомого контролю за «природністю», «натуральністю» соціокультурного процесу, події, діяльнісного акту тощо, тобто регулюючи їх, сама повинна мати певні орієнтири і «норми», і причому саме з максимально



стійкою модальністю її реальності, що в умовах нестримної технологізації «всього і вся» стає надзвичайно підозрілим і провокативним: про які норми може йти мова, коли технологічна ера максимально оголює «архефакт» людської безпідставності, коли природа «зникає» в технології, і людина може зробити (і робить!) з собою все, що їй заманеться? Міркування на зразок того, що жодна дія не була б, наприклад, моральною чи аморальною, якби не існували живі істоти, які є носіями умовних (ситуативних, контингентних) ціннісних суджень, навряд чи можуть вгамувати наш екзистенційний дискомфорт і теоретичний «неспокій». Інтелектуальна мужність і розважливість, демонстрована дискурсом максимально можливих засад і нормативних формоутворень збереження людського співіснування, а отже людини як такої, звичайно, не просто заслуговують на повагу, вони дійсно є засадничими чинниками людяності – мужністю бути людиною «попри все». Однак, слід визнати й те, що нормативізація за умов такого стрімкого розвитку і поширення новітніх технологій і карколомної швидкості зміни суспільного «режиму меж» створює надзвичайно великі спокуси для прихованого натуралістичного редукціонізму в методологічних засадах соціально-наукового дискурсу і відповідних соціально-конструктивістських експлікаціях. Можливо, саме антропологічна критика, яка не керується якоюсь готовою і сталою концепцією людини, і водночас не збирається ховатися за нехай і обґрунтований скептицизм соціального конструктивізму спроможна розробити бодай якісь елементи критичного і теоретично обґрунтованого обмеження щодо останнього? Відтак діалектично-антропологічні зусилля щодо того, що становить собою «виворіт» людської природи, тобто в контексті даної тематизації, робота над принциповою відкритістю і невизначеністю людської природи як конститутивними чинниками її ідентифікаційної спроможності, є також інтелектуальним обов'язком філософської рефлексії.

І справа тут не в формально усталених методологічних вимогах знову ж таки формально зрозумілої (по суті псевдо-) діалектики, яка, мовляв, потребує всебічного розгляду, вивчення протилежних тенденцій тощо. Справа в тому, що якраз

некритичне запровадження нормативістських інтуїцій, заповнивши науку наприкінці 20-го ст., насправді, спричинили настільки масштабну деконструкцію людської природи як у біології, так і у філософії і соціології, що всередині науково-теоретичного дискурсу виникає зовні парадоксальний наполегливий запит на таке обмеження редукціоністськи-релятивістських форм мислення, котрі у парадоксальний же спосіб виростають зі, здавалось би, цілком праведного прагнення нормативізму відмовитися від есенціалістичних інтерпретацій та неісторичних дискурсів про людину. Діалектична антропологія могла би виконати тут роль критики, яка у такий безпосередньо негативний спосіб здатна збалансувати базис засадничих інтуїцій орієнтацією їх у бік визнання *неосяжності і принципової неінтерпретованості життя як такого*.

З іншого боку, яким чином, або послуговуючись якими можливостями філософської антропології, що були недооцінені, або й просто не поміченими у свій час, можна було б в принципі розробити таке критичне і теоретично обґрунтоване обмеження релятивістського мислення, яке нормативізм запровадив у науковий дискурс у якості несподіваного для самого себе наслідку своєї теоретичної активності? Адже ми не можемо в пізнавальній діяльності категорично відмовлятися від нормативної основи взагалі, як такої. Як не можемо ми й знову повернутися до прямих пошуків основ такої нормативності в «природі людини»: «Будь-яке позитивне встановлення нездоланної межі викликало б підозру в догматиці і позбавляло б існування людини технологічних можливостей для розвитку. Так само і повернення до філософської антропології, яке не враховувало б історичної різниці для теорії і критики між початком 20-го ст. і наприкінці його, було б само по собі абстрактною і суперечило б намірам рефлексивної інтерпретації та оновлення антрополого-технічних можливостей»[5, 7-8].

## **2. Соціально-наукові провокації теорії ексцентричної позиціональності. Не-ідентичність людини.**

Було б надзвичайною зухвалістю претендувати на те, щоб у наступному підрозділі пропонованого тексту викласти

однозначні відповіді на наведені вище питання. Ми далекі також від того, щоб стверджувати, що теорія ексцентричної позиціональності Плеснера, якою, можна сказати, і започатковується конститутивістська тенденція розуміння людської природи, містить у собі повноцінні відповіді на ці питання. А з огляду на те, як різнонаправлено і суперечливо витлумачують нині дослідники спадщини Г.Плеснера теоретичне і методологічне значення його теорії ексцентричної позиціональності, «двоаспектності» підходу до живого, принципового розділення людської тілесності на тіло-Körper та тіло-Leib для започаткування і провадження самокритики соціальної теорії, – і поготів важко дати якісь однозначні відповіді. Якщо, наприклад, А. Манцаї вважає, що теорія ексцентричної позиціональності прямо заохочує соціологічні науково-теоретичні концепції розширити свій зміст антропологічними інтерпретаціями, то Г. Ліндеман, навпаки, вважає, що «Етапи» Г.Плеснера, по суті, містять доволі енергійний заклик до деантропологізації соціальних теорій, і що його теорію позиціональності слід розуміти не як антропологію, а як теорію особистісної соціалізації. Адже вона принципово не надає якогось певного «набору антропологічних ознак» для визначення, ким (або чим) є людина, не містить, тобто, концепту людини, – «людина», таким чином, лише звужує коло живих істот, в принципі, в можливості, потенційно здатних бути носіями ексцентричної позиціональності.

Якщо Ф. Шюрман, наприклад, вбачає у філософській антропології Плеснера діалектичну системність протилежно спрямованих мисленевих рухів (співставляючи для цього його «Етапи органічного та людину» з його ж «Владою та людською природою»), то М. Вайнгартен схильний у діалектичній антропології Г.Плеснера вбачати насамперед систематичну невизначеність та необов'язковість теоретичних результатів, ба більше – недбалість та зверхньо-поблажливе ставлення до формально-логічних протиріч взагалі.[5, 15-98,]

Однак, слід відзначити тут і те, що навіть критично налаштовані щодо теорії живого Г.Плеснера – здебільшого через його «мікросоціологічну» перспективу – сучасні дослідники його спадку не наважуються заперечувати її певний творчий

потенціал, зокрема її здатність спонукати соціально-теоретичне наукове знання до певної самокритики і перегляду своїх засадничих положень. З одного боку, ця теорія живого, не вступаючи у конфлікт з науково-об'єктивним поглядом на реальну природу, тобто примудряючись зберегти диференційований підхід до аналізу царини всього живого, водночас не створює якоїсь концепції людини, котру можна було б без будь-якого сумніву зараховувати до позитивної антропології, яка дає більш-менш певну відповідь на питання про те, чим є людина. Інакше кажучи, ця теорія на свій оригінальний манер застосовує діалектичний метод, який дає їй можливість так «виокремлювати» людську живу істоту з поміж «решти» світових формоутворень, що виникає квазі-теоретична симуляція повного «зникнення» останньої у безкінечній перспективі її необмеженого самодіяльного переконструювання. Відтак провокація такої «втрати» ідентифікаційної спроможності створює певний науковий позитив у формі внутрішньої потреби у переосмисленні соціальною теорією власних, часто некритично засвоєних з досвідно-емпіричного знання припущень та передумов.

Щодо такої, можна сказати, квазі-діалектичної характеристики теорії життя Г.Плеснера одразу ж може виникнути методологічно важливе питання про те, яким чином, за рахунок чого вона намагається прослізнити між Сцилою еволюційно-біологічної парадигми, в котрій зрештою перемагає принцип еволютивної континуальності живого, та Харибдою винесення людини на «верхівку» розгортання феномену життя з подальшою провокацією її інтелектуально-духовного «усамітнення». Формулюючи відповідь на це питання, в першу чергу, мабуть що, слід звернути увагу на ту обставину, що плеснерова теорія ексцентричної позиціональності побудована зрештою на дещо специфічному застосуванні ідеї трансцендентності, або, скоріше, трансцендування. В цьому питанні Плеснер виступає, звісно, як спадкоємець і продовжувач феноменологічної традиції Гусерля з її надзвичайно загостреним відчуттям і витонченою, деталізовано вибудованою аргументацією щодо виключно досвідного походження трансценденції. Навряд чи варто наголошувати на певній

провокації ідеалістичної інтерпретації буття, коли Гусерль говорить, що нас не повинні «вводити в оману міркування про те, що річ трансцендентна свідомості, або ж, що вона є «буття-у-собі».[6, 31] Адже йдеться про гносеологічно-методологічну плідність певного абстрагування від протиставлення свідомості і речі у собі, тобто про його обмеженість, а за певних пізнавальних обставин, і про глухий кут такого протиставлення. Для феноменології одним з базових є положення Гусерля про те, що «... саме справжнє поняття трансценденції речового...почерпнути немає звідки, окрім самого ж сутнісного змісту або сприйняття, або ж так чи інакше влаштованих взаємозв'язків, які ми іменуємо підтверджуючим досвідом»[6, 31]. Плеснер розвиває цю позицію і запроваджує так звану «подвійну аспектність», і спрямовує тим самим принцип трансценденції у плідне русло такого «флангового» підходу новітньої «натурфілософії» до питання про безпосередньо-опосередковану сутність життя, який би більш гарантовано забезпечував *об'єктивність* досвідного перебігу різних етапів органічного.

Інакше кажучи, «подвійна аспектність» означає, що чисто натуралістична інтерпретація існування за Плеснером є неможливою вже на рівні неживої природи: не якась досвідно-емпірична *поява* репрезентує спостерігачеві предмет навіть неживої природи, – її появлення вимагає певного висхідного пункту, зумовленого наявністю знань, і причому знань не природничого походження. І таким чином сформульований всередині діалектичної антропології антиредукціоністський принцип орієнтує наукового дослідника, по-перше, на методологічне «визнання» важливості неприродничих наукових знань для наукових визначень взагалі. А по-друге, трансценденція, присутня в інтерпретації Плеснером сутності живого у такий антире-дукціоністський спосіб, так би мовити, з самого початку, висхідним чином, реалізується, принаймні, як потенціал, або уможливлення соціо-органічного підходу, що відкриває перспективу уникати обмеженого, однобічно-ієрархічного тлумачення навіть тих же «ступенів органічного», які у Плеснера, у фінальному підсумку виступають скоріше просто різновидами природних спроб і досвідів самореалізації

живого, ніж такими ступенями, кожна з яких мала б достатні підстави ретроспективно розглядати попередню, як власну «недорозвинену» форму, і «свідомість», «дух», «мислення», і т. п., отримуючи свою «міру уособлення», не набувають в той же час тут якихось надзвичайних преференцій і привілейованого статусу. Для Плеснера само собою зрозумілим і очевидним є безпосередній і водночас такий, що відбувається «всередині», вихід кожної такої «ступені» на зустріч із безмежними просторами Всесвіту, адже феномен відкритості не втрачає своєї напруженості і повноти на жодному етапі органічного, він залишається цілковито актуальним навіть для номінально «закритої» форми, яка на емпіричному рівні експлікована тваринним існуванням. В цьому сенсі різні рівні складності стосунків з навколишнім середовищем, які Плеснер маркує як позиціональності, хоча зовнішнім чином і нагадує «розвиток», але з боку системно-теоретичного не мотивує запровадження в його теорії ідеї розвитку живого в сенсі вищого чи нижчого етапу розгортання природної реальності — ускладнення стосунків з оточенням у процесі виокремлення ще аж ніяк не означає вивершення на кшталт того, яке, хоча здебільшого й позасвідомо, міститься у абстрактно-екзистенціалістських підходах, що абстрагуються від матеріальних основ людини: «...Якщо повинна бути наука, яка осягає досвідне сприйняття людиною самої себе, як вона живе та історично фіксує своє життя на пам'ять собі і нащадкам, то така наука не може і не має права обмежуватися людиною як особистістю, як суб'єктом духовної творчості, моральної відповідальності, релігійної відданості, але має включати розуміння всього кола існування і природи, що перебуває на тій же висоті, що й особисте життя, в сутнісній кореляції з ним»[1, 99]

Така принципово «горизонтальна» перспектива живого єства відкриває цілком реальні можливості не просто для уникнення натуралістичної редукції самих лише антропологічних припущень, але й для того, щоб закласти базис критики натуралізації наукових знань взагалі і соціологічного знання насамперед, оскільки така перспектива наполегливо заохочує інтерпретативний потенціал підходів до живої царини в цілому, в котрій особливий концепції людини, власне, немає місця і

міркування про її «духовну вищість» або анатомічно-органічну «недоско-налість», відповідно, втрачають сенс. Розглядаючи питання про людину в тому ж «горизонті», що й питання появи інших живих істот як питання організації їх конкретного відношення до себе і до навколишнього середовища, що дозволяє йому робити «денатуралізуючі», антиредукціоністські розрізнення між «відкритими» і «закритими формами», а всередині закритих – ще раз розрізнити, між «центричними» і «ексцентричною формою організації», Плеснер орієнтує подальше дослідження життя на феноменологічне виявлення цих різних форм позиціональності в реальності. Як висловлюється щодо такої націленості, наприклад, Александра Манцаї, «Методологічно цей другий, феноменологічний крок можна розуміти як «принцип тестування теорії позиціональності» (Lindemann 2002a): теорія дійсна, лише якщо з'являються явища, які відповідають різним формам позиціональності. Тобто, які сутності можна вважати живими, встановлюється на основі інтерпретації емпіричних фактів»[7, 69].

Важливим (неоднозначним і навіть суперечливим, про що йтиметься нижче) у методологічному плані наслідком такого «флангового» підходу, який за рахунок ускладнення взаємостосунків живої істоти з оточенням виводить їх «у бік» ексцентричної позиціональності, є загальне переспрямування діалектичної антропології Плеснера на запит людини щодо власного місця у світі як домінанту її ідентифікаційної орієнтації. Принаймні для сучасних тенденцій філософської антропології, характерним є те, що вони значно більшою мірою опікуються самим *запитом* щодо людяності як такої, *ніж* конкретними і чисельними *відповідями*, як реакціями на таку запитувальну домінанту людської орієнтації у світі. Відповідно і проблема ідентифікації людини потрапляє тут скоріше у перетин променів критичного освітлення антропологічних припущень так званих прикладних антропологій, які переважно позасвідомо потрапляють до підвалин наукового пізнання, в тому числі і знання про суспільство.

Такий тип рефлексії щодо самовизначення людини сформувався не одразу, остаточно склався у так званий класичний

філософській антропології як реакція на ту тенденцію в історії ідентифікаційних практик людини, яка зрештою була спрямована майже виключно у *абстрагуюче* русло безперечно необхідних, але недостатніх, для ідентифікації дефініцій – *персони, суб'єкта, члена родини, громадянина* (Гегель), що неодмінно провокує потужну ідеалістично-дуалістичну тенденцію людського самовизначення. Відриває і навіть протиставляє соціальне як штучне, рукотворне – природному, як такому, що відбувається само по собі. Що ж стосується єдності цих моментів, то вона значно більшою мірою декларується ніж розглядається на концептуальному рівні. Причому за такою декларативною єдністю може приховуватися конче небезпечна загроза не лише у вигляді якогось ментального феномену на зразок прихованого за технізовано-конструктивістським типом мислення його насправді натуралістичний характер, але й надзвичайно руйнівні наслідки практичного порядку, на кшталт того знелюднення, жахливі зразки якого ми відчуваємо на собі сьогодні. А відтак ми не можемо не поділяти тієї тривоги, яку Г.Плеснер висловлював ще у 1946 році з приводу парадоксального статусу людської самоідентифікації у своїй праці «Людина і тварина»: «Залишається дивним явищем (щодо якого ставляться все ще недостатньо відповідально), що велика довіра, яку ми маємо до людей, і яка постійно зростає з кінця Середньовіччя, проходить паралельно з дедалі меншим поняттям особливого становища людей у природі. Чим більше людина підноситься думкою про себе як про істоту, яка має владу, яка може те, що хоче, як про істоту, яка, на жаль, також хоче те, що може, тим нижче опускається оцінка її суті, тим сильніше стирається межа між людиною і твариною».[8, 52]

Це поєднання людської зухвалості з відсутністю чітко осмисленого саморозуміння, підсилене додатковим нехтуванням щодо усвідомлення самої цієї диспропорції між розміром людської впевненості в собі та рівнем визначення людського характеру, безумовно викликає, за словами самого Плеснера, перманентний протест інтелектуального, теоретичного і, особливо, філософського плану.

Ця обставина дозволяє вважати, що Плеснерові розвідки в галузі самовизначення людини залишаються недооціненими і



актуальними до сьогодні. Саме як систематично (теоретично) релевантна до історії проблеми *перепостановка* питання: Як когерентний у собі концептуально-понятійний диференціал (тобто, який беззаперечно тяжіє до замикання у власній інтелігібельній сфері, і водночас, до розмикання, переривання, і навіть руйнації життєвого циклу) може бути розвинутий в середині самого найширшого почуття життя, тобто як життєдайний для людини зв'язок?

Тобто підхід Плеснера залишається актуальним як спроба *категоріального просування* погляду на життя тіла-у-його-довкіллі, що уникає як телеологічної редукції живого до духу, так і зведення останнього до еволютивної континуальності живого, як це робиться у еволюційно-біологічній парадигмі. Щодо визнання філософською антропологією Плеснера духу як специфічної ознаки людського слід, мабуть що, насамперед відзначити наступне. Принциповим і надзвичайно переконливим доказом такого визнання можна вважати висунутий Плеснером у праці «Людина і тварина» критичний аргумент проти еволюціоністсько-інтелектуалістичного погляду на життя і людину, тобто фундаментальну тезу про те, що найвищий ступінь розвитку інтелекту у людини ще не виводить останню з ряду тварин, позаяк інтелект залишається біологічною категорією. Саме дух, попри всю специфіку його розуміння Плеснером у якості «життя життя», слід вважати специфічною «ознакою» людини, яка лише просторово є *homo faber* і розумом своїм підкоряється речам. Однак, незважаючи на те, що вона є і хребетною і антропоїдом, тобто ззовні рухається начеб то тим же шляхом, що й вони, було б великою помилкою вважати, що вона підпадає під дію закону біологічного інтелекту у той же самий спосіб. В цьому положенні знову можемо відстежити відлуння основної інтенції діалектичної антропології Плеснера, згідно якої особливість положення людини у світі шукати конче потрібно, але шукати її слід не у напрямку натуралістично редукovanого розуміння відмінності від тварини, або «решти» світу, а скоріше у її особливій тотальній єдності, унікальній тотожності зі світом – природній універсальності. Рух шляхом накопичення інтелектуальної потуги, так некритично сприймаємий редукціоністськи налаштованим мисленням,

жодним чином не «усамітнює» її, не відрізає від інших взаємостосунків із світом: «Обчислювальний розум використовується лише для практики, не є органом для реальності, як інтуїція, пов'язана з часом як справжньою суттю всього життя. В інтуїції, яка повертається назад у зворотному напрямку до інтелектуально-практичного оволодіння речами, людина згадує нерозривний імпульс життя. Ось чому вона виведена з ряду тварин, чому життя в ній як би ще раз потенціоє, ось чому це життя життя: дух»[8, 58].

Це спроба *історичного(емпіричного)* «розмикання» *теоретичного (логічного)* погляду (як і навпаки), в якому рефлексивний рух по досягненню суб'єктивності спрямовується не з царини беззаперечно визнаваного філософською антропологією духу, а у досяжному для досвідного пізнання живому. Цілепокла-дальний (тут, на мові методології, скоріше, *телеологічний*) інтенціал залученої Плеснером методики, за умов такого «розмикання» немов би піддається певній аберації, а модус його реальності набуває характерні ознаки «квазі-теоретичності».

Через це Плеснерова філософська антропологія наражається на неминучу критику, адже з її фундаментальним принципом ексцентричної позиціональності прекрасно кореспондує системно-теоретична *необов'язковість* її результатів. Це стає каталізатором ланцюгової реакції методологічних проблем, які з боку своєї форми набувають надзвичайно гострого апористичного забарвлення. А з огляду на здійснений Г. Плеснером масштабний крок від філософської антропології у позитивному сенсі до *теорії осуспільненої особистості* з принциповою невизначеністю її антропологічних критеріїв, складається і зовсім небезпечна пізнавально-теоретична ситуація, і насамперед для соціальної теорії.

Адже автор «Етапів органічного», по суті відмовляючись від «антропологізму», проблематизує невідрефлексовані антропологічні передумови соціології, котра як правило некритично надає людям-акторам сутнісні якості (дух, розум, мова, особистісність тощо). «Єдине припущення, яке він повинен зробити, — це не антропологічне, а епістемологічне: він в основному припускає, що сутності — живі чи ні — виділяються зі свого середовища,

повинні відрізнятися від нього, щоб сприйматися як незалежні та відмінні. Цей методологічний підхід відрізняє теорію Плесснера від класичних філософських антропологій, які переважно передбачають концепцію людини»[6, 67-68]. І це *кидає тінь на логіку ідентичності*, на якій, зрештою започатковується «розмежувальна спроможність» і структурно-конструктивістський потенціал соціальних теорій. Ця проблематизація – провокація «не-ідентичності» людини як такої – , в свою чергу, провокує розширення основних соціальних концепцій за рахунок включення в їх вміст антропологічних інтерпретацій. І водночас, парадоксальним чином, надає підстави для деантропологізації Плесснерової філософії, в якій слід вбачати скоріше *теорію особистісної соціалізації*, аніж філософську антропологію.

Звідки виникає така амбівалентність Плесснерового методу? Скоріше за все вона обумовлена тим, що в «Етапах» Плесснера метод природним чином формується у самому процесі розгляду предмета. Важко позбутися враження, що сама суб'єктивність потрапляє в поле зору дослідника немов би ненавмисне, непомітно для нього «видибає» як *лише можлива* модифікація об'єкту – природних формоутворень – у процесі нарощування ними складності своєї організації, і відтак «момент» такого переходу об'єктивного у суб'єктивне і сам факт їх протиставленості ніби втрачають нав'язаний картезіанський статус «принциповості». Біологічна компетенція Г.Плесснера тут стає цілком у пригоді для його філософської рефлексії: на «диво» духовності з її «ніщойним» статусом він намагається подивитися «зсередини» емпіричного досвіду, як на цілком природну, «завжди вже свою», «безперервно належну» живій істоті «людина» річ. Через те вся краса і сила герменевтично-феноменологічно-екзистенціальної картини світу, немов би втрачає свій пафос і ореол, свій блиск і привабливість, а разом з тим і тягар своєї катастрофічності. Запропоноване «поцейбічністю духовного» зниження градусу нормативної зарядженості проти «голого виживання» (напр. гайдегерівська пізня філософія буття) сприяє тому, що «втаємниченість» феномену свідомості більше не відлякує, а інтенсивність єдності світу, сконцентрована в філософії свідомості у суб'єкті, немов

би розподіляється на всі етапи становлення живої людської істоти, – «розчиняється» у процесуальному характері свого природно-історичного виконання. Для біологічно освіченого філософа Плеснера трансцендування не асоціюється з чимось надприродним (або квазі-природним), а пріоритет об'єднавчої домінанти меж, що виникають у зміні природних форм, по відношенню до функції роз'єднання є самозрозумілою річчю.

Отже, саме через цю свою «слабкість» (з точки зору класичної, або позитивної філософської антропології), тобто через те, що ексцентрична позиціональність не надає «концепції людини» і не претендує на ієрархічну картину розвитку живого «від нижчого до вищого», ставлячи можливість демаркації в живому середовищі виключно в залежність від складності організації відносин його носіїв з самими собою та довкіллям, вона й уможливорює диференційоване тлумачення людини та інших живих істоти *в залежності від контексту та інтерпретації*. І ця обставина є надзвичайно важливою як для соціальної теорії в цілому, так і для самокритичної рефлексії ідентифікаційних практик різного рівню.

Щодо прикладів доволі плідної реалізації такого потенціалу теорії живого Г.Плеснера, то до таких, безперечно, можна віднести дослідження Г. Ліндеман, присвячені загалом стосункам «між антропологією і соціальною та суспільною теорією», і зокрема, розгляду питань, що мають прямий стосунок до ідентифікаційних практик у сучасному суспільстві: питань про відношення рефлексивної антропології персонального осуспільнення до аналізу суспільного режиму меж. В цих дослідженнях Г. Ліндеман відштовхується від того положення, що, починаючи з Плеснера, власне, з його ексцентричної позиціональності, антропологія вже не може бути «позитивною», – вона може бути лише рефлексивною, адже теорія позиціональності перетворюється скоріше на варіант, або методологічний «заспів» теорії персонального осуспільнення.

З точки зору формально-логічної ця теорія, відтак, мала би виглядати (власне, і виглядає, через що вона і наразилася на жорстку критику спочатку Йозефа Кеніга, а потім Міхаеля Вайнгартена [9, 15-31] та інших) як парадоксальна, тобто як теорія, в якій через припущення про безпідставність людської

істоти має місце *чітко визначене коло суб'єктів, котрі, як безпідставність, позбавляються будь-якого остаточного визначення*. Однак діалектична антропологія Плеснера, насправді, розриває замкнене коло парадоксу, адже вона «всерйоз» говорить про цілковиту безпідставність людини, розриваючи тим самим рамки антропології зсередини. Не антропологічність як комплекс певних природних ознак визначає коло осуспільнених персон і наявність суб'єктності. Так, формою позиціональності людини є ексцентричність, але питання про те з ким можуть входити у людсько-персональні буттєві відношення істоти, для позиціонування яких притаманна ексцентричність, залишається відкритим: «коло людей відрізняється ексцентрично персональною формою буття і водночас персонально усупільнені істоти не можуть апріорно обмежити персональне буття колом тілесно визначених юридичних осіб, наприклад, людей»[2, 45]

Отже, треба дещо сказати і щодо закидів на адресу теорії ексцентричної позиціональності, що, мовляв, не можна залишати поза увагою вже згадувану її хибу – її переважно мікросоціологічну перспективу, тобто обмеженість розгляду суспільного буття людини майже виключно крізь призму особистісних інтеракцій, – виключно у особистісному вимірі взаємних зустрічей і очікувань. Справді, без врахування якісної специфіки, особливих властивостей і закономірностей діяльності тих же інституцій, колективних утворень і цілої низки власне соціальних формоутворень, наділених власною суб'єктністю, стає максимально обтяженою, або навіть і неможливою будь-яка ефективна евристично-прогностична діяльність, а отже і здійснення ідентифікаційного акту соціальної групи чи індивіда. Однак, не слід забувати, що Плеснер і його теорія не претендують на те, щоб створити соціальну теорію. Більше того, – і це головне – рефлексивна антропологія Плеснера не претендує навіть на те, щоб бути «базою» соціальної теорії. На думку Г. Ліндеман, критично-методологічний потенціал теорії Плеснера полягає в тому, щоб екстраполювати створені в ній концепти на поле соціальної і суспільної теорії з метою удосконалення ідентифікаційної спроможності соціальної теорії – сприяти розумінню та емпіричному дослідженню процесів

самообмеження персонального осуспільнення. Заохочуючи водночас введення у зміст соціального як такого і потенційну відкритість персонального осуспільнення, і необхідність проведення кордонів, позаяк останнє, тобто розмежування всередині спільноти, суспільства, є необхідним, адже істота ексцентричної позиціональності має бути введена у певну стійку форму просто для того, щоб відбутися, – рефлексивна антропологія Плеснера уможлиблює розгляд ситуації з реалізацією таких кордонів у якості принципової ідентифікаційної проблеми соціальної теорії. «При аналізі живої істоти у центрі уваги стояло відмежування живого тіла від його оточення. При аналізі персонального осуспільнення самообмеження області суспільного стає висхідною теоретичною проблемою, і внаслідок цього – завданням систематичного теоретично здійснюваного емпіричного дослідження» [2, 56] Отже, інтерпретація методологічного потенціалу теорії живого Плеснера, здійснювана Г. Ліндеман, дозволяє припустити, що теза про те, що специфіка соціального як особливої області реальності залишилась повністю поза увагою Г.Плеснера, потребує суттєвої корекції.

І тут надзвичайно важливо відзначити наступний момент, на який звертає увагу Ліндеман, і який свідчить про можливості плеснерової теорії персонального осуспільнення розширити соціально-наукову методологію шляхом проблематизації її звичного ідентифікаційного алгоритму. Оскільки антропологія Г.Плеснера є рефлексивною, тобто такою, що не містить в собі в якості основи певного концепту людини, методологічно провокуючи соціальну теорію на визнання принципової «не-ідентичності» людини, то безпосереднім чином методологічний арсенал соціальних теорій «збагачується» руйнацією довіри, або принаймні сумнівом щодо традиційно сповідуваної в них практики інтерпретації. Ця остання передбачає, що соціальні персони мусять взаємообразно тлумачити активні прояви свого візаві, аби таким чином взаємно узгодити свою діяльність, координувати свої вчинки. Якщо скористатися запропонованим прикладом Г. Ліндеман і застосувати поняття «очікування», то таке тлумачення відбивається у концепті «очікування очікування» і отримує у Ліндеман назву комунікативного. Але

методологічно воно відповідає скоріше центричній позиціональності теорії Г. Плеснера. Чи можна на цьому рівні говорити про соціальність як таку? Напевне, що так, соціально конститутивним є такий зв'язок між принаймні двома сутностями, котрий становить собою дієве плетиво з очікувань очікувань у якості опосередковуючого третього. Залучений у таку ситуацію момент контингентності створює, звичайно, певні підстави для тривоги, адже Ego очікує, що Alter очікує, що Ego робить свою поведінку залежною від поведінки Alter. Таким шляхом у стосунки обох вже внесено елемент непередбачуваності – для Ego як поведінка Alter, так і своя власна, стають такими, що «не зовсім піддаються» вимірюванню, адже Ego робить свою власну активність залежною від очікуваних очікувань Alter і ця небезпека існує для Ego як практично дієвий стан речей.

Однак ідея ексцентричної позиціональності вимагає подальшого нарощування комплексності описаного типу зв'язку, який, можливо і є *соціально конститутивним*, проте не є *соціологічно релевантним*, оскільки якраз питання ідентифікації і залишається поза увагою. Своєю теорією живого Плеснер, отже, актуалізує критику описаного вище типу інтерпретації, який традиційно застосовує соціальна теорія, саме за те, що поза увагою залишається проблемність ідентифікаційної спроможності соціально-наукового дискурсу. Якщо спиратися не на позитивну, а на рефлексивну антропологію, для соціологічного аналізу стає неможливим апіорно гарантовано розглядати, про кого саме запитує Я як про свого Іншого. Тлумачення щодо того, що «в голові» у Іншого, – це одне. Тобто інтерпретація, котра «методологічним оком» охоплює ситуацію, коли «Ego очікує, що Alter очікує, що Ego робить свою поведінку залежною від поведінки Alter», мало того, що вже потенційно містить у собі загрозу дурної нескінченності «очікувань очікувань...». Воно ще може приховувати некритичне прийняття редукціоністських, «натуралістично запламованих» антропологічних припущень. Адже тлумачення щодо того, чи візаві взагалі має і, відповідно, сприймає певні очікування, а відтак може бути віднесений до кола осуспільнених персон, тобто засадниче, як називає його

Ліндемман, тлумачення, напряму пов'язане з ідентифікаційною діяльністю, – це дещо інше тлумачення, ніж комунікативне. «Залучення до уваги оцієї двоступінчатості тлумачення встановлює одну важливу методичну новачію для соціально-наукового аналізу, оскільки тут ідеться більшою мірою не про те, щоб через тлумачення і розуміння досягти гарантію того, як слід розуміти іншого і як можна досягти діяльнісної координації, але йдеться також і про процеси тлумачення, через які встановлюється, з ким взагалі це є можливим» [2, 59]

Що ж до тієї небезпеки, яку несе в собі невизначеність людської природи у плеснеровій теорії, погрожуючи принциповою «не-ідентичністю» людини, то тут варто звернути увагу на те, що пропозиційний, тобто «лише уможлиwiająчий», характер всіх принципів її положень дозволяє розвернути безодню людської природи у бік нескінченності розгортання варіацій її втілення, з застосуванням необмеженого прогресу у галузі технологічних засобів. Так формулюється єдина вимога саме *рефлексивної* антропології до соціально-наукового дискурсу: здійснювати постійний так званий «аналіз суспільного режиму меж», тобто враховуючи технологічні новачі у різних галузях суспільного життя, вчиняти перманентний ідентифікаційний моніторинг соціально значущих актуальних кордонів між живим і неживим, між поколіннями, гендерами, спільнотами тощо. Звичайно при цьому буде відповідно наростати гострота і актуальність проблеми гуманістичної експертизи, нормативістськи орієнтованого контролю за впливом технологічно-конструктивістської активності на долю людини, перспективу її виживання і т.п. питання. Але це говорить, мабуть що, про те, що лише у взаємодоповненні конститутивний та нормативний підходи до питання про людину як родову істоту можуть ефективно сприяти реалізації ідентифікаційної спроможності соціальних теорій.

### Література

1. Х. Плеснер Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию// Проблема человека в западной философии: Переводы/Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова.—М.: Прогресс, 1988—552 с.



2. Gesa Lindemann. Soziologie – Anthropologie und die Analyse gesellschaftlicher Grenzregimes // Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert//Philosophische Anthropologie, Band 1, Herausgegeben von Hans-Peter Krüger und Gesa Lindeman – Akademie Verlag GmbH, Berlin 2006.
3. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. Пер. с нем. – М. Издательство «Весь Мир», 2002 – 144 с.
4. Юрген Хабермас, Ханс-Петер Крюгер. Производительная сила коммуникации. Ю. Хабермас отвечает на вопросы Ханса-Петера Крюгера// Юрген Хабермас. Демократический разум. Нравственность. – М. Издательство Academia, 1995.
5. Gerhard Gamm, Mathias Gutmann, Alexandra Manzei (Hg.). Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmut Plessners in Kontext der modernen Lebenswissenschaften. – 2005 transcript Verlag, Bielefeld.
6. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии.// <https://booksonline.com.ua/view.php?book=170933&page=31>
7. Alexandra Manzei. Umkämpfte Deutungen – Zur Kritik der szientifischer Bestimmungen menschlicher Existenz in der biotechnologischen Medizin// Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmut Plessners in Kontext der modernen Lebenswissenschaften. – 2005 transcript Verlag, Bielefeld.
8. Helmuth Plessner. Mensch und Tier (1946)// Helmuth Plessner. Conditio humana. Gesammelte Schriften VIII. – 4. Aufgabe, 2019.
9. Michael Weingarten. Philosophische Anthropologie als systematische Philosophie – Anspruch und Grenzen eines gegenwärtigen Denkens// Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmut Plessners in Kontext der modernen Lebenswissenschaften. – 2005 transcript Verlag, Bielefeld.

## ІДЕНТИЧНІСТЬ ЛЮДИНИ У ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ

– *Гермес прийшов.*

(«Нехай мене звать Гантенбайн», М.Фріш)

Перверсії форм описовості як процесу *гіпотетичної множинності* (Ж.Дельоз) в сучасному дискурсі соціальності релевантні оберненню форм суб'єктивності й ідеї людини. Сум'ятну *робінзонаду* мінливих образів *Я* втілює поняття трансгресивної ідентичності як феномену радикального ви(пере-)ходу за межі будь-якої сталості: «Суб'єктивність – це особливого роду спосіб існування... – фікція, [що] вказує... на автономію й автентичність, позначає саморозуміння суб'єктивності нової історії як етимологічно висловлене покладання законів самому собі» [13, с. 513].

Якщо донедавна процес ідентифікації не був проблемою, то сьогодні спорадичні форми ідентичності з симультанно-гетерогенною суб'єкт-об'єктною розбіжністю є «перехрестям» (М.Гайдегер), «модусом» (М.Фуко), а фінал *епохи волі* (Ж.Ліповецькі) – ерою *індиферентності* дивідних «атомів... байдужих, з недосить сильною волею просякнутих інформацією “Я”» [19, с. 89-90]. Утім, багатолика і аутично «нічия» суб'єктивність у стилі *cool* відчайдушно і спрагло шукає своєї *спів-причетності*, хоче бути покликаною, «поіменованою».

«Нехай мене звать Гантенбайн» М.Фріша (1964) – яскрава філософська рефлексія про пошуки свого *Я*, розгорнута увсебіч як карти у пасьянсі. Як герої П.Гандке («Каспар», «Жінка-шульга»), Г.Бьоля («Груповий портрет з дамою»), Гантенбайн «розіграє» життя з метою віднайти себе. До слова, *гру* як *правило* сучасна філософія стверджує, осягаючи ідею трансгресії. Для Ж.Батая релігійний екстаз є «пекучим досвідом» трансгресивного виходу за межі норми, М.Бланшо визнає трансгресію *доланням нездоланного*, що розкриває обрії

можливості «після всіх можливостей» [5, с. 63-77], а за М.Фуко, перехід від заперечення до трансгресивного акту як жесту, що руйнує презумпцію лінійної послідовності, в zasadничує сучасний досвід [12, с. 1036].

У Ж.Деріда трансгресія є вільним від заперечення твердженням, що виходить за межі зняття, викриваючи ентропійність усякої парадигми, обертаючи принцип панування на один з *імовірних* [9, с. 133-173]. Суб'єкт, *що ковзає, Інший, Чужий* розсувають уявлення про інтрасуб'єктивний зміст ідеї *Я*. Для сучасної антропологічної рефлексії властивий аналіз трансгресивних ракурсів людини. Асоціюючись з дельозівською ідеєю *ухилення* (від влади, присутності), образ ідентичності, що «ковзає», сягає ніцшеанської волі до *думки* (становлення), безнастанно відновлюваної *іншою*. Адже включена до *гри* думка, набувши креативності, долає реактивну волю до *влади*, що, включаючи *ressentiment*, діє з позиції слабкості.

Стратегії культури, що «ковзає», розкрито в «Логіці смислу» Ж.Дельоза (1969), за якою елімінація зі світової топології ієрархічного виміру вивільняє *поверхню* як простір різновекторних рівноправних подій [6]. У *Трактаті про номадологію* з «Тисяча плато» Ж.Дельоза-Ф.Гваттарі («Mille plateaux», 1980) осмислено проект неономадизму, що, елімінуючи різномірності, вивіщує *вічне становлення* й ідею розвитку в різновекторних обшарах, у поліваріантності форм поєднання суперечностей.

З огляду на суголосність ідеї змінного *Я* сучасному дискурсу ідентичності евристичним виглядає ресурс зняття опозицій *Я*, інструментами якого є: ідея трансгресії як іманентного філософії простору зняття суперечностей, суголосна палітрі «відхилень» («примх») мінливого рельєфу некласичної образу людини; концепт трікстера – оповідача-медіатора, що знімає опозиції *Я* в оповіді (історії) як засобі зняття контрверз; феноменологічна ідея досвіду, що травмує. *Мета* розділу – осягнення ідентичності у феноменологічній перспективі, методологічне підґрунтя – принципи аналітичної психології, феноменологічного і постструктуралістського аналізу і герменевтичне розуміння.

Світосприйняття в оповідній формі закладено у підвалинах мислення, прикладом чого є логіка міфооповіді як засобу зняття

фундаментальних опозицій буття через медіатора-оповідача. Його часто наділено двоїстою природою *трікстера*, що уможливлює узгодження ним через наративну функцію крайніх значень опозиційної сполуки (такими є *Пан, Гермес, Локі, Крішна, Лис, Ворон* та інші архетипові образи). (Пере)оповідаючи про ще невиокремлений простір зі спорадичними опозиціями, медіатор-трікстер, вирізьбивши їх, загострює і знімає, переорганізовуючи хаос на космос, дотичний до трансцендентного.

В міфології трікстери зображуються блазнями, пустунами, порушниками правил, «мудрими дурнями». У психології це пустотливі архетипи колективного несвідомого, що «руйнують старі парадигми й радісно тицяють палицями в наші святенницькі переконання й жорсткі претензії» [22]. Трікстери – «тролі життя: ...будучи *руйнівниками подвійності* (виділено мною, – В.К.), архетипи трікстера викривають ілюзії, кидають виклик мирським правилам та прославляють священне божевілья. Для кожної привабливої риси у них є схожа бридка, для кожної форми провокації – прихований урок... Вони приносять з собою дари просвітлення, грайливості, одкровення, правди й рівноваги» [там само].

За К.Г.Юнгом, трікстер – «предтеча Спасителя, і, подібно до останнього, є Богом, людиною і твариною в одній особі» [34, с. 348]. Юнг пов'язує з трікстером давній звичай сатурналії: «В період раннього середньовіччя з'явилися в зв'язку з цим дивні церковні звичаї, засновані на спогадах про стародавні сатурналії» [34, с. 340], убачаючи спорідненість карнавалу й архетипу трікстера: «Я був дуже здивований європейським аналогом трікстера – середньовічним церковним карнавалом з його перевернутим ієрархічним порядком, що й сьогодні спостерігається у святкових дійствах такого роду» [34, с. 340].

М.Фріш у романі зіштовхує «кращу» і «гіршу» внутрішні складові персонажа, який є виразним трікстером, провокуючи нашу свідомість. Удаючи сліпого, Гантенбайн *мовчить*, дозволяючи *злому* здійснюватись, бути поряд. Непрямо, але він стає співучасником *не людського*, перетинаючи межу, за якою втрачається людськість. Але як трікстер, він провокує до «зсуву»

морально неоднозначних оцінок, спрагло прагнучи в такий спосіб сягнути власного єства. Сам Фріш писав про нього: «Мораль суспільства, мораль індивідуума повинна полягати в тому, щоб не мовчати, не надягати маску байдужості, коли довкола здійснюється зло. Саме це я вкладав у свого “Гантенбайна”, адже “гантенбайнізм” доволі поширене захворювання, що призвело до ракової пухлини нацизму, злочинам колонізаторів у Алжирі, війні США проти в’єтнамського народу» [27, с. 277]

Утім, драстичне питання перетину «людської» межі украй загострено і за транзитивного *поза-буття* сучасної людини. Опосередкованість численними медіатехнологіями як складовими пам’яті, емоцій, комунікації, віртуальністю «знеочевиднює» нашу ідентичність. Симулякри, міфи, фейкові наративи, меми є складовими складного процесу ідеологічної містифікації масової свідомості. Ілюзія цілковитої самостійності ідей, а згодом – с(по)творення нової реальності зумовлює вивищення оберненої картини «Z-світу», з якої неминуче впливатиме й ідеологія на кшталт «*русского мира*»...

До слова, якщо постмодернізм елімінує розуміння межі як зужитого поняття, то сучасна рефлексія акцентує на *проліферації меж*, ніби припасовуючи палітру маргінесів до придатної до безконечного дроблення ідентичності. Утім, до якої межі може подрібнюватись людина-«складка» («зборка» – Ж.Дельоз), аби не втратити власного «образу»? На наш погляд, вона залишатиметься людиною, допоки буде наділена вразливою тілесністю. Тобто, людьми нас робить здатність сприймати не витончену музику (згадаймо образ гауптштурмфюрера СС Амона Гьота – нацистського злочинця, визнаного винним у вбивстві десятків тисяч ув’язнених у концтаборі полонених, зі «Списку Шиндлера»), а біль *Іншого* як свій.

Інакше світ буде не світом людей, а світом «без *Іншого*» (М.Турньє – Ж.Дельоз). Утім, європейський роман ще від Рабле, Сервантеса й Дідро прагнув, як стверджує М.Кундера, «зрозуміти істини, відмінні від тих, які сповідував сам» [16, с. 14]. Проблему «меж» украй загострює те, що сьогодні можливість бути собою – одна з альтернатив, і актуальності

набуває зауважена Г.Плеснером феноменологічна розбіжність між «бути тілом» (Leib sein) і «мати тілесну оболонку» (Körper haben). Обстоюючи ідею неогоїстичної особистості, вбудованої в діалогічну спільноту, Ю.Габермас наголошує, що питання ідентичності загострюється, коли нові технології змушують нас вести публічний дискурс про правильне розуміння культурної форми життя як такої [29, p.26].

Виструнчуються принади програмування *Я*, тіла, іміджу відповідно до уподобань, а природа людини стає предметом вольових дизайнів, коли ціла life-story підлягає переписуванню. Виходом, за Габермасом, може бути звернення до постметафізичної етики «Хвороби до смерті» К'єркегора, в якій образу загнаної в себе, скутої задоволенням і миттєвістю рефлексії егоцентрично-граючої екзистенції протиставлено відкритий моральний провід життя, що вимагає звільнитися від нав'язуваних середовищем залежностей, що пригнічують індивіда, свідомого своєї свободи й індивідуальності [29, p.16].

Слушним є і те, що трансгуманістичне прагнення універсальної свободи змінювати образ тіла й оповідь про себе відповідно до уподобань кожного може обернутись руйнацією життєсвіту й унеможливленням емпатичного зв'язку з істотами на кшталт посланців *руського міра*. Здолати моральну індиферентність «гантенбайнізму» спроможні висхідний (від іманентного до трансцендентного) чи нисхідний (від антропоцентризму до постгуманістичного деконструктивізму) шляхи. «Третій» шлях Фріша є доланням «сліпого вибору» героя через звернення до інтерсуб'єктивності культури: кожен має стати *пильним* реципієнтом.

Якщо у філософській рефлексії зняття суперечностей здійснюється в межах оповідних теорій, то в культурі формою (де)вуалювання «образів» *Я*, що втілює контрверсійну єдність «людського» в усій екзистенційній складності, є *Маска*. Герой роману «Нехай мене зовуть Гантенбайн» М.Фріша як образ-трікстер поліідентичного *Я* уособлює ідею проблематичності досягнення єдності самотуття. Гуманістична спроможність твору є, отже, досить потужною, адже саме онтологічна нестача

суб'єкта є підставою його формування і, зрештою, – набуття *людськості*.

Відтак Фріш розкриває шлях людини до *Людини* через... трікстера Гермеса у масці блазня (окуляри для сліпих, палиця й жовта пов'язка на рукаві): замість сліпого героя *мовить* Гермес: « – Гермес прийшов. Оце й усе, що тямив тепер сказати Ендерлін, античну приказку, яка точно передавала збентеженість тієї миті. Але це ще не все, Гермес – тема праці, яка стала причиною його запрошення до Гарварда...» [28].

Показовою є і стаття М.Фріша про Гермеса – бога крадіїв, тлумачів та корчмарів, спорідненого зі хтонічним божеством Протеєм. Утім, Гермес складніший за Протея, а трікстер – за Гермеса. Скільки насправді ликів у Гекати? Скільки втілень у Сарасваті? Яким є і може бути моє *Я*? Чи є Сократ таким собі трікстером, що знімає суперечності учасників у діалозі? (Утім, за Дельозом, Сократ – ворог дискусії, що віддає перевагу *агону*, а його «друг» – *концепт*: Дельоз і Гваттарі спростовують творчу автентичність «культури думок», що приховує ресентимент і цинізм капіталізму, створюючи не концепт, а консенсус [7]).

«*Без історії немає божевілля*», – спадають на думку слова чеховського доктора Рагіна. Тож, для відповіді на ці запитання потрібна **історія** – оповідь про подію. Будь-який справжній сценарій вимагає історії. М.Фріш, відкидаючи конкретну «історію», створює в романі оберації *Іншого* Гантенбайна – істоти, від імені якої ведеться оповідь, своєрідного «духу оповіді» (Т.Манн) [14]. Автор доводить, що якщо в історії ми є цілим, а життя розщеплене кожної миті, то слід відхилити «історію» й розповісти про цінні миттєвості життєвої гри ролей, які обираються відповідно до ситуації.

Цю рефлексію події у феноменологічному ключі відтворює А.Мальдіне, осмислюючи надпатичність (*transpassibilité*) суб'єкта як хворобу-випробування того, хто терпить (від *passible* – пристрасний і разом той, хто зазнає страждань): «Надпристрасність передбачає розкриття, вільне від будь-якого начерку. Приймаючи подію, що розкриває щоразу інший світ, ось-буття перетворюється. Однак унаслідок перетворення ось-буття прірва [події] зникає у виразності розкритого, а запаморочення – у ритмі. Тут-буття постає перед собою, проте

під новим кутом. І цей кут – не той бік, яким повернуті до нас речі, а обрій, що перевершує всяке очікування, з якого все приходить, той обшир, до існування якого приходимо ми самі» [20, р.203].

Усталена для французьких феноменологів, зосереджених на питанні «що з суб'єктом відбувається», ідея «(над)пристрасного» не збігається з «*пасивним*»: «“Пристрасний” значить “здатний страждати [pâtir], зазнавати”, і ця спроможність передбачає іманентну випробуванню активність» суб'єктивності [20, р.154]. Мальдіне тлумачить її як можливість «набуття власного обличчя», віднайдення себе у події зустрічі, і значить, відповідь передуює поклику та розмикає його, адже «нездатність прийняти [іншого] походить від замкненості щодо події. Розкритість першовитоку [originaire] (а не первинному [originel]), сприйнятливості до події, що перетворює існуюче, становить його надпристрасність» [20, р.202].

Пережити подію означає, за Мальдіне, вижити і сформуватись як Самості, яка усвідомлює себе тут і тепер у власній індивідуальності й повноті. При цьому спроможність відчувати непередбачуване може зазнати поразки, як у психотичній кризі, а отже хвороба для людини – це «передовсі випробовування, осягнути яке можна лише визначивши, що значить “бути людиною”» [20, р.151]. У кожній ситуації життя існування людини утримує, за Мальдіне, свою патичну складову: всі живі істоти мають патичний модус існування, котре радше «зазнається», відчувається, ніж покладається.

Ця ситуація живої істоти неоднозначна: з одного боку, терпіти – це пасивно зазнавати, з іншого боку, витримка передбачає «опір (або згоду), що є певною активністю» [20, р.168]. Оскільки патичне не належить до устрою сущого і має особистісний характер, то живе створіння зазнає власного аспекту життя: «Існування трапляється з кимось особисто – ці два характерні виміри становлять патичну складову існування. Їх сполучення визначає сприйнятливості до події... Подія зазнається, а не створюється, ...виникає з непередбачуваного і ...є особистою» [20, р.201].



Справжня подія-наступ, що ставить перед небезпекою стати-іншим, є непередбачуваною. Вона – зустріч з інакшістю, неозначувана значущість якої виявляє мою власну значущість. Як подія, ось-буття є буттям «заради іншого», а як ось-буття-з, – притаманне ось-буттю іншого, «наскільки звільняється, завдяки власному світу, для спів-буття» [20, р.182]. Ця подія зустрічі, за Мальдіне стається за певних умов: «ось-буття може зустріти щось виключно у світі, ...на реєстр якого воно налаштовано... При цьому розімкнутий саме так світ – це не світ узагалі, а світ, якимсь налаштований» [20, р.178]. Тож, налаштованість – універсальна, тобто, є екзистенціалом.

У гайдегерівських термінах це – рішучість, подієвість (*das Ereignis*) існування, яке досягає себе як тут-буття, що, тож, існує трансцендуючи. Розгорнута А.Мальдіне філософія події з конотаціями непередбачуваності, незворотності й, водночас, спів-буття з іншим, висвітлює існування як фундаментальні для *Я* стосунки, експлікуючи ідею становлення суб'єктивності в шерезі травм (криз), складених з етапів *розщеплення і відновлення* ідентичності *Я*. Надпатичність як здатність зазнавати – це сприйнятливість непередбачуваної, тому неможливої події зустрічі, що гранично перевершує можливості суб'єкта.

Доцентрове і відцентрове ототожнення суб'єкта з іншим чи ототожнення іншого з собою, розрізняє й сучасний психоаналіз. В одному індивіді можуть співіснувати відмінні одне від одного (само)ототожнення у прямому сенсі множинного втілення особистостей. Суб'єктивність розщеплено надособистими прагненнями суб'єкта, передусім – до життя і смерті. Так, у *Начерку* Фрейда зіткнення з іншим як Близьким (*Nebenmensch*) виявляє непідвладний судженню об'єкт, означений тут Річчю (*das Ding*), що відокремлюється як «чуже» (*Fremde*) за своєю природою.

Річ завжди стороння, *Fremde*. Цей втрачений об'єкт «як абсолютно Інше суб'єкта потрібно віднайти знову» [21, с. 88], утім в найкращому випадку можна знайти не його, а його місце у системі задовольень. Створення особистості відбувається, тож, у шерезі (само)ототожнень як дій ототожнення індивіда з іншим чи ототожнення двох індивідів одне з одним (в думках чи

насправді, цілком або частково). Прикметний епіграф з Платона в есе про Фрейда С.Цвейга: «Індивіду, що складається з єдиного і множинного й несе у собі визначене та невизначене, ми дамо розтектися в безмежності не раніше, ніж розглянемо весь ланцюг його уявлень, що пов'язують єдине з множинним» [31, с. 80].

Натомість К.Г.Юнг обстоює ідею символічності інстинктивного. Як і Фрейд, Юнг виходить з уявлень про жорстке протистояння свідомого і несвідомого, взаємодія яких є співіснуванням кількох особистостей в людині. Причому раціональна *Я*-свідомість спроможна лише віддалити суб'єкта від символічного: «Раціоналізм, знищивши здатність людини до сприймання символів, ...віддав її під владу психічного “пекла”» [36, с. 91]. В сучасній людині, як стверджує Юнг, роздвоєння особистості є звичним явищем: «Людина, одна рука якої не знає, що чинить інша, – не просто невротик. Це ускладнення є симптомом загальної неусвідомленості поведінки, безсумнівно успадкованої людством... Ніколи душа не сприймалась як щось ціле» [36, с. 18-19].

Людина захищається від розщеплення через систему ізолюваних ділянок, де розміщує подій, що відбулися з нею. Основою уявлень про особистість є, за Юнгом, несвідомі формальні ідеї, в яких міститься досвід колективного несвідомого: «у несвідомому... знаходимо апріорні вроджені форми “інтуїції”, а саме – архетипи сприйняття й розуміння, що є апріорними детермінантами усіх психічних процесів» [36, с. 333]. На свідомому рівні ці форми набувають конкретного наповнення, архетип же «дрімає в несвідомому, доки обставини доби не збудять його» [там само]. Колективні архетипи – праобрази (Матері, Тіні, Війни тощо), які акумулюють силу соціально-активних комплексів масової свідомості й особистісних переконань.

Сформовані тисячоліттями архетипові уявлення розміщено багатозарово, за рівнями: нагорі, під індивідуальною свідомістю, – несвідомі архетипи особистості, глибше – родинне, національне, расове несвідоме, ще глибше – архетипи, спільні для людей і тварин, і зрештою генетичні й молекулярні

підмурівки життя. Тобто, у несвідомому, за уявленнями Юнга, містяться рівні соціальної культури, рівні, релевантні персональний ідентичності (родина, субкультури, етнос, раса) й етапи організації живого – від біологічних до генетичних та хімічних. При цьому особистість або персону, є фрагментом колективної психіки [33].

Можна прийняти несвідоме, віддавшись плінові його сили, що буває при шизофренії чи параної, або увірувати його образами, як це властиво візіонерам, або насамкінець відкинути його, що, втім, загрожує розладами психіки. Найоптимальнішим, за уявленнями Юнга, є шлях індивідуації як розширення свідомого *Я*, що інтегрує суперечливі образи несвідомого, синтезуючи свідоме і несвідоме. Цей шлях, за Юнгом, є процесом здійснення Самості як осердя психіки й досягнення своєї унікальної сутності («Індивідуація полягає в тому, щоб ...стати своєю власною Самістю. Тому “індивідуацію” можна було б витлумачити і як “самовідновлення” чи “самоздійснення”» [35, с. 235]).

Першим у цьому є розкриття персони як «личини», що приховує самість і несвідоме, завдяки якому ми якось ставимося до інших, презентуємо світові. Наступною є «зустріч з Тінню» як особистим несвідомим. Так, «через сновидіння людина знайомиться з аспектами особистості, яким воліла не надавати належної уваги. Цей процес... є усвідомленням Тіні як невідомих чи малознаних ознак его, ...що належать до особистісної царини і могли б бути усвідомленими» [35, с. 165]. Тією мірою, наскільки індивід визнає реальність «Тіні» й відрізняє себе від неї, він звільняється від її впливу на *Я*.

Утім, замість діалогу з несвідомим при індивідуації свідоме *Я* жорстко протистоїть несвідомому. Напруження психіки загрожує емоційними спалахами, посиленням психічної нетривкості і призводить до патологій. Осягнення Самості зумовлює при цьому єдність психіки, інтегруючи свідоме і несвідоме, коли *Я* після здійсненої інтеграції вже не є згніченим осердям особистості. В індивідуації вивіщено ті обшири свідомості, що є не егоїстичним спрямуванням амбіцій чи латентних страхів, а чинниками інтеграції з буттям. Отже,

процес індивідуації є реалізацією цілісності особистості, що не переходить, утім, меж родової природи людини.

Якщо індивід не ототожнюватиме себе з частиною особистості, то несвідоме постане у формі Самості – найглибшого ядра психіки. Оскільки вищий ступінь життя здатний виокремитися з крайнощів, антиномії характеру є не розщепленням суб'єктивності, а передумовою ідеї доповнюваності Самості. Так, особливої значущості набув для юнгіанців *принцип Н.Бора*, адже зв'язок розсудкового й підсвідомого утворює взаємо-доповняльну пару протилежностей.

Якщо в юнгіанстві розрізнення екстра- й інтравертних орієнтацій уможливорює розгляд типів особистості, то за логікою номадизму вихідною для «слайдової» ідентичності Гантенбайна буде форма *ексцентричності* в межах гладкого простору, на противагу рифленого осілого. Герой Фріша, як і номад, належить *пласкій площині* – плато – безособистому й доіндивідуальному простору, причому ця площа міститься в ньому, оскільки перебування всередині «Шляху Дао» вимагає привласнення простору. Історі(ї) героя – по-ризоматичному *незавершене* поза-буття, вкорінене тією мірою, наскільки привласнило собі ці події.

Справжню людину співвіднесено з її свободою. Якщо я вільна істота, то я – справжній, тобто той, хто не залежить від соціальних *ролей*, які граю, що їх встановило для мене суспільство. Але *поза* суспільством мене немає, стверджує Сартр, оскільки *Інший* конститує мене. Отже, я – су-спільна з *Іншим* істота. Де тоді моя свобода? Свобода є в мені, внутрішньою, – соціальна «занедбаність» того, хто не має суспільної ніші, такого собі Діогена сьогодення чи *громадянина Всесвіту*, його неприлаштованість, ба й неупокореність (у рос. *неприкаянный* від дієсл. «прикаять» значить знайти речі місце, застосування, пристосовати до чогось, приховати до часу»).

Ідентичність героя Фріша розпорошено між «Я» архітектора Свободи, Ельдерліном, що тікає з лікарні голим, й оповідачем, який називається Гантенбайном й удає сліпого. Згідно з «Тисяча плато», обживаючи гладкий простір, номад привласнює його

собі та пересувається *«сидячи»*. Він застосовує інтенсивність *швидкості* глибинної мандрівки, здійснюваної без відносного руху. Споріднюючись з поверхнею пустелі, він породжує її тою мірою, якою сам породжений нею (зрощений з пустелею, *«бедуїн у галопі сидить, підібгавши під себе ступні ніг»* [8], перебуваючи у стаціонарному процесі). *«Ковзаючи»* ідентичність Гантенбайна теж наділено якістю *«тіла, що заповнює поверхню як вихор, і може з'явитися в будь-якому пункті»*.

Необхідність нової раціональності для дескрипції буття номада як *«складки»* (*«зборки»*), спрямованого на контакт з нероз-пізнаним у вічному становленні, зумовлює відхід від структурних відношень матерії – форми до ризоматичної системи матеріалу – сили. Якщо Компарс як *осіла* модель *«науки королів»* відповідає гілеоморфічному принципу змінності матерії і сталості форми, то Диспарс, відтворюючи миттєвості й сингулярні особливості матерії – подію індивідуальності – формує спосіб кочового мислення. Ідею іманентного перебування-*поза* втілює й теза шизоаналізу про поверхневий щодо тіл принцип організації мови, яка *«промовляє на поверхні, охоплюючи запаморочливу гру поверхневих сутностей і утримуючись від занурення у глибини аліментарного змішання тіл»* [11, с. 105].

Мультиплікований персонаж Фріша є, тож, означником без означуваного, *порожнім* місцем, яке неможливо звести до жодної структурно заданої схеми. Його конфігурація – конфігурація *«тіла без органів»* (термін А.Арто), суб'єкта-номада з нелокалізованим у задані структури ідентичності бажанням Він відкидає будь-яку спробу зведення своєї суб'єктивності до *фіксованості* ідентичності, заперечуючи есенційність смислу абсолютного суб'єкта. Структура його суб'єктивності відповідає складноструктурованому модусу *Я* з невичерпною у формальному дискурсі структурою означуваного.

Проекція за ознаками загального на унікальний досвід суб'єктивності тут неможлива, обертаючись семантично *позапонятійною*. Отже, *мобілістичне* мислення суб'єкта-номада, за Дельозом-Гваттарі, що полягає в *«переміщенні перспектив»*

(Ф.Ніцше), є *проблемним*, а не сутнісним, і здійснюється завдяки інтеграції різних дискурсів. *Жива* думка неоднозначна, а не закарбована у застиглий каркас понятійних конструктів, передбачаючи здатність до нескінченних метаморфоз – відновлення себе-«іншої», як і саме *вічне повернення...*

В межах номадології зринає проблема іншого осягнення часу. За П.Вірілію, світу контролю над швидкістю через знерухомлення протистоїть світ контролю над швидкістю через супершвидкість. Якщо стосунки міських цивілізацій розкреслення простору щодо суверенітету з осілими цивілізаціями – геополітичні, то стосунки в межах глобального номадизму як відношення щодо ритмізації зупинок у світі гладких поверхонь – хронополітичні. У кочовому світі контролюється ритм пересування, суверенність тривалості зупинок і в цьому сенсі – *час* у бергсонівському смислі як конкретна тривалість, визначувана «диханням коня, запасом води, криком дружин, рухом зірок»[8].

З надшвидкісним через масовість компактних портативних технозасобів пересуванням пов'язує надможливості геоекономічного міжкультурного неономадизму й Жак Атталі, який розвиває ідею уніформної електронно-неономадичної цивілізації як «дев'ятої соціоформи» гіперіндустріального устрою початку третього тисячоліття, існування якої у глобалізованому світі визначатимуть єдина ліберально-демократична ідеологія і ринкова система споживання гіперпромислового виробництва, зокрема специфічних об'єктів індустрії інформатики, дозвілля, медицини й бізнесу.

Актуалізуючи час і нівелюючи простір, кочові предмети, здійснюючи надшвидкісний обмін інформацією, становитимуть осердя життя й цінностей власника, який здобуватиме, за Атталі, не завжди усвідомлювані граничні смисложиттєві обрії. Це визначить необхідність створення «Себе на вівтарі Нарциса» і подібних собі за генетичним дизайном. Процеси мікромініатюризації послуг зв'язку призведуть до перверсії почуття прихильності до близьких, родини, країни як «місця, котре породжувало всі культури в минулому, – лише на слабкий, гідний співчуття спогад» [2].

Обернений на атомізованого індивіда, електронний кочівник, за передчуттям Ж.Атталі, залишатиметься при цьому приреченим на самотність, бо нові нестабільні співтовариства не задовільняють тугу за умовами «дому», людською приязню, співтовариством, які зникатимуть, оскільки їх функції застаріватимуть у світі негатовних трансформацій. Замінивши усе мінімікропроцесорами, що розв'язуватимуть проблеми здоров'я, освіти й особистої безпеки, індивід буде людиною-кочівником, якій «доведеться працювати повсякчас, оскільки у неї зникнуть уявлення про природний розподіл доби..., як, у цілому, і всяке поняття про час» [2].

Оскільки свобода вибору за цих умов вимагатиме нової культури вибору, саме ідеологія плюралізму «підриватиме засадничу вимогу цивілізацій: необхідність вижити», – зауважує Атталі [2]. Інтеграція культури вибору й ринкової логіки відтак «виокремить... засоби досягнення безпрецедентного ступеню особистої автономії... Як колись язичник набирався сил від споживання тих предметів, які, як він вважав, містять у собі життєдайний дух, людина прийдешнього тисячоліття дозволить споживати себе шматок за шматком у ринковому сенсі слова. Отже, вона долучиться до того, що зрештою сходить до культу індус-тріального канібалізму...» [2].

Отже, якщо в архаїчному світі мандрівний блудний син простував на пошуки щастя у світ чужинницький, за доби надшвидкостей людина знову відкриває свою кочову природу, – ця суголосо Марселевій про істотно авантюрну природу *homo viator* думка сьогодні очевидна. Збурливий проект західно-європейської культури, яким є негатовна спрага до пізнання, розмістив людину всередині Всесвіту, де поряд з висловами Геракліта – ідеї змагальності, синергетичного ефекту Г.Хакена, флуктуації І.Пригожина. Дедалі набуваючи розголосу, суперечливі проекти міжкультурного неокочівництва у рамках моделей надсупільних «світів-систем», «світів-економік» (Ф.Бродель, І.Валлерстайн), «соціоформ» (Ж.Атталі) змальовують як принадні обрії особистісного самоздійснення, так і психологію посереднього «човника» надіндустріального торговельного устрою.

У мистецтві фотографії є правило: щоб об'єкт став *подією*, необхідно, щоб суб'єкт зник. Якщо ж, натомість, сценарна оповідь вимагає історії – тобто *подієвості*, значить, вона вимагає *присутності* суб'єкта, його суб'єктивної оповіді. І ми можемо дати собі з цим раду – у романі. Проте не в екзистенційному романі, де герой у граничній ситуації за правом власної волі обирає перебувати одразу в кількох проявах. Наскільки адекватним собі й наскільки *справжнім* є моє існування – запитання цього роману. Тоді подією мого життя буде передовсім пам'ять про неї – пам'ять, яка дозволяє вірогідно розповісти те, як само я перебуваю в житті.

Й лише «умовність» мовчання може пробачити «сліпий вибір» Гантенбайна – умовність, з якою він *не до кінця*, не насправді – удає з себе Сліпця. Адже насправді він хоче одного: о-сягнути «себе справжнього», позаяк сліпий, закриваючи очі назовні, відкриває певним чином Шлях усередину себе, занурюючись у власне «море всередині» (згадаймо героя фільму з такою назвою, або «душевно хворих» героїв чеховської «Палати № 6»). До слова, оповідь є пропедевтикою до етики у філософії П.Рікера, який розглядає формування особистості як властиву оповідній ідентичності діалектику тотожності-самості, коли інтригу завершено єдністю розрізнених фактів життя, викладених як умоглядна історія з внутрішньою логікою.

В цілому, теорія літературних практик виокремлює семіотичну нарацію Ю.Крістєвої, літературу як «волю до влади й трансгресію» М.Бланшо, «літературний шизоаналіз» Ж.Дельоза, дискурс *Іншого* як «нарацію опору» у Ж.-П.Сартра [26, с. 328]. За П.Рікером, художній твір як «лабораторія форм», оповідання історії промовляє про «хто?» діяльності, й ідентичність цього «хто?» є оповідною ідентичністю. Водночас оповідна ідентичність коливається між нижньою з двох меж, де перманентність у часі відображає поєднання *idem* і *ipse*, та вищою, де *ipse* ставить питання про свою ідентичність, не спираючись на *idem* і не шукаючи у нього допомоги [23, с. 200-201]. Хоча оповідна ідентичність є несталою, вона ніколи не позбавлена нормативного, оцінного, наказового характеру, не є



етично нейтральною, оскільки оповідь належить до етичної царини, виявляючись *пропедевтикою щодо етики*.

«В ірреальному просторі вигадки ми не припиняємо вивчати нові засоби оцінки дій та персонажів. Умоглядні досліди, які ми проводимо у великій лабораторії уяви, є також досвідами, що проводяться у світі добра і зла» [23, с. 199]. У такий спосіб, до наративної природи самості додається самість етичного та морального гатунку. Причому засадничою ознакою самості-*ipse* є, на думку Рікера, підтримання себе, свого Я. На відміну від субстанційної усталеності характеру, самість підтримує своє Я сама, що засвідчує її етичну площину. Водночас самість є способом поведження особистості, коли особистість є відповідальною перед *Іншим* за свої дії.

Отже, самість виявляє себе перед *Іншим* і для *Іншого*, будучи ознакою суб'єкта, «здатного позначати себе як автора своїх слів і дій, – не субстанційно застиглою, а відповідальною за свої слова і справи» [23, с. 8]. Керуючись у проблематикою етосу, Рікер обстоює виправдане, на його погляд, як в особистісному, так і в інституційному аспектах розрізнення між мораллю й етикою: «я називатиму етикою прагнення досконалого життя, а мораллю – поєднання цього прагнення з нормами, яким водночас властива вимога універсальності й примусовості» [23, с. 205].

Йдеться, отже, про розмежування цілепокладання (Аристотель) та норми (І.Кант), тобто телеологічної й деонтологічної традицій. Мораль при цьому, за Рікером, уможливорює тільки обмежене, хоча й правомірне і навіть обов'язкове здійснення етичного наміру, а значить, «етика включає в себе мораль» [23, с. 206]. Якщо деонтологічні предикати моралі обов'язку нав'язуються зовні, а засновком моралі є пов'язана з існуванням зла примусовість, то етика ґрунтується на прагненні доброчесного життя (Аристотель), і тому вивисується над мораллю, як «ціль» домінує над «нормою».

Саме етика включає в себе ставлення до іншого, який конститує смисл самості, перебуваючи в її осерді (означення мовця як *Я* свідчить про його залученість до спільної розмови з іншим, завдяки чому кожний з її учасників перебуває під

впливом звернених до нього слів). Зв'язок телеологічного й деонто-логічного надає Рікерові підстав убачання в самоті ознак самооцінки та самоповаги. Якщо перша відповідає етичному («благому», доброчесному) наміру, то самоповага – деонтологічному моменту. Разом риси презентують вихідні позиції експлікування і стадії зростання самоті.

Причому самооцінка є більш засадничою, ніж самоповага, як аспект, якого набуває самооцінка в режимі норми, оскільки іноді апорії обов'язку створюють ситуації, де жодна з норм не є «вірним поводитирем» [23, с. 206]. Якщо життя з іншим визначається моделлю дружби (у персоналізмі Е.Муньє), життя у справедливих інституційних установленнях покладає іншого як усякого, з яким *Я* формує відношення за інституційними каналами. Особистість іншого тут не має обличчя, він – будь-який, хто вимагає справедливості. Тому Рікер критикує позицію Левінаса як неспроможну при ставленні до «третього» (хоча Левінас вводить проблему «третього», парадигмою міжособистісних відносин у нього залишається відношення *Я – Інший* [23, с. 226]).

Осмислюючи онтологічний смисл розрізнення людського характеру і самоті – *memete* і *ipseite*, П.Рікер розглядає й діалектику самоті – інакшості (*alterite*). Засадничим є при цьому поняття атестації як відмінної від тотожності самоті, що перебуває в діалектичному зв'язку з інакшістю [23, с. 354]. Розгортаючись в означеному Рікером як *a-topos* щодо пізнання *Cogito* місці, дослідження самоті завершується експлікацією ідеї атестації як свідчення чи довіри, віри без гарантії – як підстави буття *Я-сам*, що діє й зазнає впливу. Від початку прагненням знайомого з аналітичною традицією Рікера було вивищення етичного обґрунтування особистості.

Тлом цих уподобань є рецепція англо-американської філософії у Франції, що зумовила розмежування науко- й літературоцентричного сприйняттям суб'єкта, де орієнтирами є Е.Гусерль і Л.Вітгенштайн. У багатьох дослідженнях Рікер обстоює необхідність своєрідного «щеплення» етичного виміру до практичного й лінгвістичного – семантики і прагматики, що розв'яже «упертий» парадокс, який зринає разом з

приписуванням *Я* епістемологічного статусу: «оскільки Его мовця не належить до царини змісту його висловлювання, ми зобов'язані сказати – услід за Вітгенштайном, – що Его як центр одиничної перспективи світосприйняття задає межі світу, саме не будучи частиною його змісту» [24, с. 44].

Саме це, за думкою Рікера, забезпечує внутрішню когерентність системи висловлювань, що структурують філософський дискурс про людину, в якому поняття фундаментальних конкретностей, дії, підсудності, відповідальності є трансцендентальними умовами гуманітарних наук. При цьому герменевтика є методологією прояснення опосередкованого статусу *Я* в аналітичній філософії, яка, не виключаючи суб'єктивного, обстоє його непевність для аналізу. «Третій» шлях між уявленням про безпосередність самосприйняття *cogito*, ...де “я” відсилає до інфралогічних допредикативних операцій, та ...no-owner theory Стросона, в якій самість або ідентичність “я” є лише лінгвістичним ефектом, упередженням або ж звичкою, за якою сховано особливі соціальні практики» [10] запропоновано у «Я-сам як інший» (1990), де сформульовано ідею людини спроможної як «більш значної ідеї особистості» [23, с. 5].

Суб'єктивність, за Рікером, конститується діалектикою *Я - Іншого*, а самість – етичним принципом волі «суб'єкта спроможного». Розрізнення *idem* (тожсамості) й *ipse* (самості) полягає в тому, що значущим для самості-*ipse* є підтримання свого *Я*, що засвідчує її моральну природу. Як спосіб поводження суб'єкта «не субстанційно застиглою, а відповідальною за слова і дії» [23, с. 8], самість відповідальна перед *Іншим*. Саме у феноменологічній герменевтиці *Я-сам* виявляє доцентрове спрямування самості, що засвідчує інтенції цілісності *Я* в обширах *іманентного – трансцендентного – трансцендентного-в-іманентному*.

Самобуття людини передбачає її «заголеність» перед іншим і передусім – Собою (роман починається зі сцени про Адама – Ердерліна, що втікає з лікарні голим...) Викриваючи проблематичність покладання на *власний розум*, А.Чехов у 1892 році, як М.Фріш у 1964, уподібнив Росію «Палаті № 6» – «тюрмі, “обнесеній кам'яною стіною”» (недарма повість

написано після мандрівних вражень Чехова від каторжного «Острова Сахаліна»).

А втім, хто така цивілізована людина? П.Гоген у картині «Звідки ми? Хто ми? Куди ми йдемо?» (1898 р.) зобразив «віхи» розвитку людства, де разом з «дітьми природи»-таїтянами – пригнічена постать білого, що зриває плід пізнання. А 1939 року Н.Еліас обґрунтовує теорію цивілізації, за якою людина долає закорінене в ній «варварство» через опанування інстинктів і регуляцію афективності, що витісняються за лаштунки цивілізованості. Обидва бачать процес цивілізації у відході людини від інстинктів. Проте якщо Гоген убачає в цьому найогиднішу «ваду» європейця, означену Дж.Віко новим «варварством рефлексії», то Еліас, порівнюючи європейця з греком, що до смерті забиває супротивника в популярному олімпійсь-кому бою – панкратіоні, розглядає цивілізованість як процес «олюднення» суспільства.

У «(Пер)версіях любові й ненависті» Р.Салецл, посилаючись на Фрейда, розмірковує про те, що разом з вертикальним положенням людини «жертвою» органічного витіснення став анальний еротизм і сексуальність загалом. Тобто, у процесі обернення на суб'єкта-мовеця людина зазнає впливу символічної кастрації, що вводить конститутивну «нестачу», розщеплює й підкорює людину логіці бажання, назавжди позбавляючи тваринної орга-нічної цілісності. Утім, завдяки символічній кастрації стосунки між людьми набувають *людського* характеру: «Кастрація дозволяє суб'єкту приймати інших за інших, а не за тих самих..., [оскільки] тільки після символічної кастрації суб'єкт запитує “чого хоче інший?”, “що я для іншого?” ...і якою є моя символічна ідентичність (тобто хто я у символічній мережі?) та який об'єкт мене доповнює?» [ 25, с. 121].

Саме зумовлена символічним порядком нестача робить з суб'єкта *людину*, здатну впоратися з «глухими кутами» генетично керованого суспільства майбутнього, оскільки є розщепленою: «нестача, що її позначає, – не завада, а умова творчого характеру людини [25, с. 180]. Свідок болісних процесів на теренах колишньої Югославії, Р.Салецл зауважує, що права людини і свобода з'явилися тієї миті, коли суб'єкт

втрапив укоріненість у традиції і його позбавлена субстантивності суб'єктивність позначилася «нестачею»: «Універсальне – частина моєї ідентичності, оскільки я пронизаний конститутивною нестачею, оскільки моя відмінна ідентичність зазнала втрати у процесі свого конструювання» [25, с. 142].

Услід за С.Жижеком затверджуючи структурну подібність особистісного й соціального суб'єктів, Салецл міркує про символічне підґрунтя будівельної активності Чаушеску, коли почуття пристрасної прихильності обертається «пекельною мукою для цілого народу». У світлі лаканівського аналізу Салецл розв'язує проблему мовного насильства і ролі в ньому «*Великого Іншого*». Бажаючи визначити місце мовця, суб'єкт промови-ненависті до *Іншого* має на увазі власну ідентичність, ідентифікуючи себе через соціальну символічну структуру *Великого Іншого*: «Коли хтось промовляє расистські промови, він шукає іншого, який підтвердив би його ідентичність і наділив би владою... Створення небезпечних інших (чорношкірих, євреїв) діє як осердя головного означника, що об'єднує розрізнені елементи і проблеми складного суспільства, надаючи їм зв'язного значення» [25, с. 130-131].

Проблематичність комунікації відтворює і Фріш: під час розмови «у невеличкому дружньому товаристві» герой тільки й спроможний, що подумки згадати античну приказку про появу Гермеса, що передала «збентеженість тієї миті» [28]. За Р.Бернетом, досвід суб'єктивності часто є витоком *невимовного*, зокрема у Ж.Лакана і Е.Левінаса – джерелом неуявлюваного сум'яття, що уможливлює самопізнання, і *про-мовляючись* для *Іншого* – маяченням [4, р.270]. За А.Бадью, саме французька у наполегливому запитуванні докопуючись до суті, після чого суб'єкту «в мерехтінні слів... немає чого сказати», сприяла скасуванню суб'єкта: «французькою завжди говоритимуть, що “людина є марною пристрастю”, “несвідоме є структурованим як мова (langage)” (Лакан), “шиза (schize) отримує існування завдяки бажанню без мети й причини, яке її прокреслює і з нею сполучається»» [3, р. 53-54].

Думка про те, що суб'єктивність осягається у відношенні суб'єкта до *неуявлюваної* інакшості *Іншого*, який є поза

уявленням, зближує, за Бернетом, Лакана і Левінаса: і у першого, і у другого це відношення набуває форми «*досвіду, що травмує*». Відтак їх прагненням є відтворення неспівчасної діакронії інтенційної свідомості *Я* і події травми, насолоди і страждання *Іншого*. До слова, саме автомобільна аварія дозволяє герою начепити Маску *Іншого* – назватися Гантенбайном й удати сліпого...

Лакан відсуває *травму*, що «дірчає тканину символічного, з якої зіткано історію суб'єкта» [4, р.274]. до травматичного «несимволізованого залишку» Реального як сублімованих недиференційованих потреб. Рушієм психічного є при цьому *нестача* існування дивідної тожсамості *Я*, прагнення заповнити яку є його потребою. За Левінасом, означення *Іншого* як *ближнього*, співрозмовника стається у *зверненні*, виявляючи моральну складову, отриману від *Іншого* в його діакронічному відношенні близькості, що не об'єктивує. Остання як тактильна діткливість – «відчуття шкіри» визначає контакт з *Іншим*. Утілено сушу, з «зідраною шкірою» суб'єктивність, яка «всупереч собі» відчуває мізерність *Іншого* як власну, обтяжено спроможністю бажати, любити, страждати Levinas [17].

Схильність суб'єкта до *травми*, що конститує, «сприяючи народженню суб'єкта, який перевершує свій нарцисизм» [4, р.270], – невід'ємна для суб'єктивності, підкореної чуттєвості як *схованому* над-феномену тактильної вразливості. Така тілесна чутливість травмованого *Я* формує відкритість суб'єктивності до *Іншого* на нетеоретичному рівні насолоди чи страждання, а трансцендентність як «стихія», в яку насолоду занурено, є ознакою інакшого й екстеріорного «...в самих глибинах іманентного» [4, р.282].

Попри те, що суб'єкт розімкнений назустріч інакшості (*Іншому*) у своїй насолоді, він, утім, змушений нею пожертвувати – активність предметної свідомості стосовно до *Іншого* неминуче повинна обернутись пасивністю. Пов'язуючи *Я* з вихідною пасивністю як перед-первинною метафізичною структурою суб'єктивності, Е.Левінас наголошує, що пасивність не є об'єктом активності зі сторони *Іншого*, який переслідує та

домагається її, – йдеться власне про іманентну структуру суб'єктивності.

Самодостатнє *Я* виявляється, тож, тільки химерою, адже за насолодою життям стоїть страждання. Непозбувний обов'язок *Я* перед *Іншим* передує будь-якій можливості вибору суб'єктивності як винуватиці, «заручниці», «боржниці». Така відкритість до *Іншого* обертається її глибинним неспокоєм, а «близькість» як пряме відношення двох суб'єктивностей – метаонтологічною пристрастю – власне «патичністю», що виникає природно і цілком пасивно.

За висновком Р.Бернета, *Інший* у Левінаса та несвідоме у Лакана маніфестують, власне, володарювання *феномену* над суб'єктом, так що феномен чужого й нав'язаного свідомості відношення, що травмує і зруйновує, заперечує усталені уявлення про суб'єкта, а значить і суб'єкта в цілому. Попри усе це, травмований суб'єкт знову відновлюється – але наперекір, всупереч собі: «Без цього відчуття [власної збуреності] ...не могло б бути ні нарцисизму, ні самовіддачі, ні подоланої травми, ні підданості травмі, з якою примирюєшся через любов до іншого, ні поклику, ні відповіді» [4, р. 295].

Отже, про-мовляючись для *Іншого*, досвід конституювання суб'єкта в модусі травми визначається структурами гетероафіціювання. Гетероафіційована суб'єктивність у Ж.Лака-на і Е.Левінаса є при цьому радше *пасивністю*, адже експлікуючись у психоаналітичній перспективі, досвід пасивного терпіння як стерпність, що *не обирається свідомо*, стається «проти волі» *Я*. Причому саме цей досвід пасивного «знесення» необорно переображує *Я*: зрушуючи нарцисичні уявлення суб'єкта, він його конститує.

Виразною рисою (пост)феноменологічної суб'єктивності є суголосний пасивності «патос» як «досвід страждання, в якому переплетено уразливість зовні і моя власна чутливість [38, с. 239]. Свого часу зваємопов'язаність онтологічної й етичної рефлексії зумовила вищість «активного» начала як безпристрасного над тим, що «зазнає (терпить)», – «пасивним» як пристрасним. Так, обстоюючи засадовість афективних станів для спасіння, Святий Августин експлікує афективне у

конотаціях *affectus* – впливу, що провокує налаштованість душевного життя [38, с. 229].

На думку М.Анрі, традиційна феноменологія, зводячи феноменалізацію до способу, яким з'являються речі світу, випускає з уваги явище життя як підставу будь-якого явища предметності. В інтенційних переживаннях явище *Я* собі опосередковано явищем інтенційного предмета, а отже – вторинне щодо самовиявлення *Я* у неінтенційних переживаннях. Предмет *неінтенційної* феноменології – те, що передує інтенційності, – явище як спосіб, яким речі дані свідомості: «Визнати фено-менальність, притаманну лише життю, визнати пристрасну самоафективність, що уможливило життя як життя в його радикальній чужорідності щодо інтенційного акту бачення – ось завдання неінтенційної феноменології» [1, р.56].

За феноменологією життя М.Анрі, завдяки афективним структурам *Я* здійснюється та первинна щодо досвіду пасивна перед-даність, що вражає *Я*. Вихідною структурою, що забезпечує можливість впливу, є фундаментальна структура, в якій *Dasein*, або самість заторкнута своїм позасвітовим життям, а саме: ек-зистування *Dasein* можливе тільки на засадах іманентного буття-вже-афіційованим – власне *автоафективності*. Прямий доступ до світу відтак опосередковано самовідчуттям як умовою споглядання, без якого останнє не було б даним. У цьому самовідчутті немає місця для світу, однак саме в ньому думку дано самій собі.

Самовідчуття як те, що відчуваєть-ся саме, будучи прикладом пасивності, є патосом, в якому те, що спричинює страждання, співпадає з тим, що страждає. Ця суб'єкт-об'єктна тотожність патичного утворює, за Анрі, осереддя суб'єктивності – Самість (*ipséité*). Самовідчуття як патос означено потужністю, що полягає в абсолютній достеменності, якою наділено явленість *Я* собі у патосі почуття. Там, де є будь-яка інакшість у собі, будь-яке «розщеплення» Самості – на феноменологічного спостерігача і конститууюче *Я*, або на «*Я*, яким я був» і «*Я*, яким я став» – уже передбачається, за Анрі, опредметнення самості і тим самим її помилкове ототожнення з речами світу.



Отже, Самість є місцем неопосередкованості афективних станів, де відчуття страждання чи насолоди збігаються з відчуттям самого життя. Я сам даний собі через «патос», як життя є безпосереднім патичним самоставленням: саме патос як пристрасна само-вразливість утворює тожсамість Самості, яка дозволяє людині промовити, за Анрі, те, що належить самому Богові: «Я є Я» [1, р.251]. Тому Живий Бог, за Анрі, – це Життя, й наявність цього життя у людині робить її справжньою Самістю [1].

Такі інтуїції М.Анрі експлікують, за його власним означенням, християнське *cogito*, осердям якого є самовипробування, отож, *cogito* має всередині себе феноменологічне життя, бо «творить феноменальність». Коли живе відчуває життя у страднанні, ця мить є витком здатності виявляти явища як такі. Оскільки більшим за все живе є саме життя, Страсті Христові як пристрасть, *cogitatio* є «...фундаментальною афективною налаштованістю, в якій життя торкається своєї власної Основи» [1, р.187]. Сила Самості впливає відтак з його граничної пасивності, адже я – той, хто здійснює цю здатність, джерелом же всякої влади є, за Анрі, Живий Бог.

Отже, якщо гетероафіційована суб'єктивність у Ж.Лакана й Е.Левінаса є радше пасивністю, оскільки травматичний досвід пасивного «знесення», зрушуючи нарцисичні уявлення суб'єкта, конститує останнього «проти волі», то у (пост)феноменологічних уявленнях (М.Анрі – А.Мальдіне) експлікована між травмою та (над)пристрасністю, суб'єктивність набувається у структурах автоафіційовання, що сполучає пасивне прийняття афекту з активною респонзивністю – відповіддю на афект.

За К.Леві-Стросом, можливе на ґрунті свого відображення в *Іншому* пізнання себе вимагає спершу відсторонитися від уявлень про себе і безпристрасним споглядачем здійснити входження у власну суб'єктивність [18, с. 22]. За культурологічними розвідками «відсторонених» форм феномену споглядання, «спів-наглядач» усередині себе, – й тут об'єктивна логіка спроб знайти правильну самооцінку «структурно», від Набокова до Леві-Строса, збігається, – неспроможний надати справжніх уявлень про себе.

Думка *Іншого* є, отже, умовою самопізнаваності. Тому персонаж М.Фріша радше мовчить – замість нього «промовляє» екзистенційний смисл обраної ним *личини Сліпця*, що транслює наполегливо-гнітючі, проте марні сподівання зробити невимушеними інших (які вважають, що поруч – сліпий, перед яким можна не *робити вигляд*), і узгодити сум'ятні голоси власного сумління («історія вбивства, якого не сталося») розтрошеного «фасаду» в буквальному сенсі *лицемірної* свідомості героя.

З ідеї особистості як того, «що вона міркує про те, ким є» [32, с. 124], – тобто, з ідеї *Я*, що дає мені відношення до себе. Тоді ми отримуємо винятково просту концепцію особистості як істоти, яка володіє певною ідеєю себе, має якесь *Я*, виходить прихильник «епістемології від першої особи» С.Шов'є. Тож, особистістю є індивід, узятий разом зі своєю *Я-ідеєю*, і якщо змінювати її зміст, матимемо нову особистість. Тобто, у разі зміни змісту *Я-ідеї* (при послабленні пам'яті), виникатиме особистість не нова, але інакша, змінена [32, с. 125].

Надихаючись концепцією особистості Д.Лока у II книзі «Досліджень про людське розуміння», Шов'є стверджує, що досить прийняти «1) що суб'єкт – це передусім свідома істота, яка пізнає, здатна фіксувати плинний зміст своєї свідомості в поняттях чи ідеях; 2) але недостатньо бути таким, щоб бути суб'єктом: свідомість може бути безособистою; 3) свідомим та таким, що пізнає, є суб'єкт, або істота, наділена суб'єктивністю, якщо вона має, серед інших своїх ідей або понять, також і ідею себе; 4) й ця ідея себе, ідея *de se*, не є ідеєю, що презентує самосвідомого індивіда, але ідеєю, що уявляється йому самому й іншим. Відношення до себе не передує ідеї самості, але, навпаки, ідея «я» (*le moi*) дає мені ставлення до себе» [32, с. 127].

Адже для Лока Едип, свідомий того, що убив батька Лая, й Едип, який не пам'ятає моменту вбивства і визнав факт убивства зі свідчень інших, – «один і той самий індивід, що є багатьма особистостями: достатньо того, щоб Самість, – французькою *le Moi*, – яку індивід усвідомлює, змінювалась... Особистість індивідуалізується через свою Самість. Якщо можна уявити повну зміну цієї Самості, тоді, хоча індивід залишається тим

само, особистість буде вже іншою» [32, с. 123]. Тоді, за Шов'є, концепт особистості буде визначено «когнітивістськи, у протиставленні субстанціалістській концепції», оскільки ідентичність особистості не є ідентичністю субстанції, але ідентичністю ідеї: «...Я, що складає особистість, не є чимось внутрішнім і сталим. Це динамічна ідея, що наповнюється й порожніє із плином часу і властивостей пам'яті» [32, с. 125].

Ця теорія особистості, відмінної від субстанційної й біологічної ідентичності індивіда, дозволяє, за Шов'є, пояснити схильність вірити в історії на кшталт історії Джекіла та Хайда Р.Стівенсона чи «Людини без минулого» А.Каурісмаякі. До речі, такі історії пояснюватиме і метафора самості як «центру наративної гравітації» (Д.Денет), визначаючи ідею множинної самості. Так, відповідаючи на питання, скільки у людини самостей, Д.Денет і Н.Хемфрі з огляду на дослідження ряду аномальних явищ стверджують про помилковість уявлень про існування однієї самості у людини. Адже висновки досліджень синдрому множинної особистості (MPD), пацієнтів з розсіченими півкулями мозку чи ж людей, у яких відсутні відчуття тощо змушують сумніватися в думці про існування однієї самості, прив'язаної до тіла (мозку).

Ті, хто переніс психологічну травму, нібито «витікають» в інші уявні особистості, створюючи інші «самості». Багато суперечок виникло у зв'язку з операціями з розсічення мозку (зокрема, при захворюваннях епілепсією). Насправді, за Денетом і Хемфрі, фізичне вторгнення у мозок людини змінило вербальні умови оповідності цими суб'єктами своїх історій. Так само хибним, за переконанням Д.Денета, є уявлення про тожсамість і тривалість самості. Адже вважається, ніби пам'ять людини як найбільш характерна риса ментального життя передбачає, що у особистості протягом життя зберігається активне відчуття сталості, незмінності самості.

До концепції ідентичності Д.Лока звертається й Дж.Уайтінг, виявляючи специфіку розв'язання проблематики у сучасній аналітичній філософії [37]. Своєрідність проблеми ідентичності впливає, за Уайтінг, з тієї обставини, що особистості розглядають своє існування й перебування у часі з двох перспектив. Від аристотелівського тлумачення нами нашого

буття відрізняється розгляд себе «зсередини». Якщо сконцентруватись на суб'єктності, то видається можливим, що ми якимось чином здатні думати, мати досвід і навіть діяти, перебуваючи в різних часах та місцях (тілах).

Уайтінг наголошує, що Д.Лок вважав тривалість психологічного життя необхідною умовою стабільного існування особистості, як тривале біологічне життя необхідне для існування тварини. Лок наводить паралельні аргументи проти ототожнення особистостей з аристотелівськими тваринами й картезіанськими душами. Отже, як простого існування тварини, у якої відсутнє належне психологічне життя, недостатньо для її існування, так існування картезіанської душі, у якої немає належного психологічного життя, недостатньо для існування психологічного суб'єкта [37].

**Таким чином**, специфіку сучасної ідентичності у феноменологічному дискурсі уособлює поняття трансгресивної ідентичності як феномену крайнього виходу за межі усталеності чи психічної «норми». Евристичним у світлі цього є ресурс «зсуву» і зняття крайностей антиномічного *Я*, інструментом якого є постмодерністське поняття трансгресії як іманентного філософії обширу зняття суперечностей, суголосьне некласичному образу суб'єкта, схопленого в усій палітрі «примх», образ трікстера, що втілює людське і тваринне в одній особі, і феноменологічна ідея досвіду, що травмує.

Асоціюючись з дельозівською ідеєю ухилення (влади, присутності), образ ідентичності, що «ковзає», сягає ніцшеанської волі до думки (становлення), безнастанно відновлюваної іншою. В сучасних (пост)феноменологічних теоріях формування суб'єкта збурено виключним досвідом, який, заперечуючи підстави існування суб'єкта, «всупереч йому» конститує його в модусах афективності (від пасивності до «травми» і «надпристрасності»), що умотивовує вагомість афективності для формування суб'єкта.

Якщо у філософській рефлексії зняття суперечностей здійснюється в межах оповідних теорій, то в культурі саме Маска як форма (де)вуалювання «образів» *Я* втілює ідею контро-версійної єдності людини, відтворюючи її образ в усій

екзистенційній складності. Герой роману «Нехай мене звать Гантенбайн» М.Фріша як образ-трікстер поліідентичного *Я* втілює ідею проблематичності досягнення людиною єдності самобуття. Гуманістична спроможність твору є, отже, досить потужною, адже саме онтологічна «нестача» суб'єкта є підставою його формування і зрештою – набуття людськості.

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Анри М.* Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего / Мишель Анри // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. – М.: Академический проект, 2014. – С.43-57.
2. *Аттали Ж.* На пороге нового тысячелетия [Электронный ресурс] / Жак Аттали; [пер. с англ.]. – М.: Международные отношения, 1993. – 135 с. – [http://www.patriotica.ru/enemy/attali\\_porog\\_.html](http://www.patriotica.ru/enemy/attali_porog_.html)
3. *Бадью А.* Французька мова. Про французьку мову як очищення / Ален Бадью; [переклад А.Рябчук та В.Артюха] // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Т.1. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – С.48-54.
4. *Bernet R.* Le sujet traumatisé / Bernet Rudolf // Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques. – Paris: PUF, collection «Epiméthée», 2004. – P.269-295.
5. *Блانشо М.* Опыт-предел / Морис Бланшо; [пер. с франц.] // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: Мифрил, 1994. – С.63-77.
6. *Делёз Ж.* Логика смысла / Жиль Делез; [пер. с франц.]. – М.: Академический Проект, 2011. – 472 с.
7. *Делёз Ж.* Различие и повторение / Жиль Делез; [пер. с франц.]. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.
8. *Делёз Ж.* Машина войны. Трактат о номадологии [Электронный ресурс] / Жиль Делез; [пер. с фр.]. – Режим доступа: <http://prometa.ru/lib/13>.
9. *Деррида Ж.* Невоздержанное гегельянство / Жак Деррида; [пер. с франц.] // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: Мифрил, 1994. – С. 133-173.
10. *Дуденкова И.* Грамматика субъективности и отсутствие субъекта [Электронный ресурс] / Ирина Дуденкова // НЛЮ. – 2010. – № 103. – <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/103/du32.html>

11. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / И.П. Ильин. – М.: Интрада, 1996. – 253 с.
12. История философии: Энциклопедия. Сост. А.А. Грицанов. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2002. –1376 с.
13. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Мануэль Кастельс; [пер. с англ.]. – М.: ГУВШЕ, 2000. – 608 с.
14. Кранк Э.О. Проблема иконического языка в контексте феноменологического исследования фотографии. К постановке проблемы // Научно-методический электронный журнал «Концепт», 2015. – Т. 24. – С.51-55. URL: - <http://e-koncept.ru/2015/95277.htm>.
15. Кузин И.В. Герой-трикстер в романе М. Фриша «Назову себя Гантенбайн» // *Studia Litterarum*. 2021. Т. 6, № 2. С.74–95. - <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2021-6-2-74-95>
16. Кундера М. Нарушенные завещания: Эссе / Милан Кундера; [пер. с франц.]. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – 288 с.
17. Levinas, E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence / E. Levinas. – La Haye: Nijhoff, 1974. – 239 p.
18. Леви-Строс К. Первобытное мышление / Клод Леви-Строс; [пер., вступ. ст. и прим. А.Б. Островского]. – М.: Республика, 1994. – 384 с.
19. Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / Жиль Липовецки; [пер. с франц.]. – СПб.: Владимир Даль, 2001. – 336 с.
20. Мальдине А. О сверхстрастности / Анри Мальдине // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. и пер. с фр. С.А.Шолохова, А.В.Ямпольская. – М.: Академический проект, 2014. – С.151-203.
21. Мазин В.А. Лу Андреас-Саломе и Жак Лакан смотрят «Стыд» Стива Маккуина / В.А. Мазин. – Ижевск: ERGO, 2014. – 160 с.
22. The Trickster. [Online], available at: <https://lonerwolf.com/trickster-archetypes> (Accessed 10 October 2022).
23. Рикёр П. Я-сам как другой / Поль Рикер; [пер. с фр.]. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. – 416 с.
24. Рикёр П. Человек как предмет философии / Поль Рикер // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С.41-50.
25. Салецл Р. (Из)вращения любви и ненависти / Рената Салецл; [пер. с англ.]. –М.: Художественный журнал, 1999. – 206 с.
26. Суковатая В.А. Лицо другого: телесные образы другого в культурной антропологии: Монография / В.А. Суковатая. – Х.: ХНУ имени В.Н. Каразина, 2009. – 520 с.

27. *Фриш М.* Начни с себя // Фриш М. Листки из вещевого мешка (Художественная публицистика). М.: Прогресс, 1987. – С.277.
28. *Фріш М.* Нехай мене звать Гантенбайн / Макс Фриш; [пер. з нім.]. – Харків: «Фоліо», 2010. – 305 с.
29. *Хабермас Ю.* Будущее природы человека. На пути к либеральной евгенике? / Ю.Хабермас; [пер. с нем.]. – М.: Весь мир, 2002. – 144 с.
30. Henry, M. Incarnation: une philosophie de la chair / Michel Henry. – Paris: Seuil, 2000. – 373p.
31. *Цвейг С.* Зигмунд Фрейд / Стефан Цвейг; [пер. с нем.]. – М.: Интерпракс, 1990. – 88с.
32. *Шовье С.* Субъективность, личность и идея самости / Стефан Шовье; [пер. с фр.] // Субъективность и идентичность [сборник] / Отв. ред. А.В. Михайловский. – М.: Высшая школа экономики, 2012. – С.118-127.
33. *Юнг К.* Архетип и символ / К.Юнг; [пер. с нем.]. – М.: Ренессанс, 1991. – 403 с.
34. *Юнг К.Г.* Душа и миф. Шесть архетипов / Карл Густав Юнг – М.: АСТ, 2005. – 399с.
35. *Юнг К.Г.* Психология бессознательного / К. Г. Юнг; [пер. с нем.]. – М.: АСТ – ЛТД, Канон +, 1998. – 400с.
36. Юнг К. Г., фон Франц М.-Л., Хендерсон Дж.Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы / К.Г. Юнг, М.-Л. фон Франц, Дж.Л. Хендерсон, И.Якоби, А.Яффе; [пер. с нем.]. – М.: Серебряные нити, 1997. – 368 с.
37. *Whiting J.E.* Personal Identity: The non-branching form of «What Matters» / Jennifer E.Whiting // The Blackwell Guide to Metaphysics / Ed. by Gale R.M. – Oxford: Blackwell, 2002. – P.190-218.
38. *Ямпольская А.В.* От пассивности к аффективности / Анна Ямпольская // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. – М.: Академический проект, 2014. – С.229-240.

### ДВІЙНИЦТВО ЯК МНОЖИННА ІДЕНТИЧНІСТЬ

Людське буття, байдуже особисте чи колективне, ніколи не минається без криз. А коли б розмова не зайшла про кризи, хтось неодмінно називатиме їх періодичними. Почасти це слушно. Не те щоб розлади приходили й проминали небавом — просто до їхньої мінливості слід поставитися уважніше. А передовсім розрізняти локальні та глобальні кризи. Перші непомітні й трапляються більш-менш регулярно — такі, зокрема, вікові, психологічні, фізіологічні, духовні, особисті, світоглядні, естетичні й однотипні кардинальні перетворення. Другі набагато примітніші — принаймні для зовнішнього ока. До них зараховують трансформації в колективі, суспільстві, культурі та загалом у світі. Порівнюючи кризи, наголошують на їхній схожості або ж унікальності. Деякі люди затято твердять, що розрух трапляється лише з ними, зате є й такі, хто настирливо вишукує достотні випадки в історії чи бодай у сторонньому персональному досвіді. Зрештою, чим же вирізняються ці виразні стани на зламі? Перш за все, втратою попереднього статусу й поступовим набуттям нового. Людина безупинно перероджується, опиняється в нових умовах, усякчас до них звикає й освоюється. Декого не беруть ніякі думки про колишні чи майбутні зміни. Інші навмисно їх прагнуть, кидаються у вир можливого, нехай це часом і доволі болісний процес. Зауважмо, кожній особистості властиво, умовно кажучи, розмножуватися на силу-силенну власних *двійників* (до речі, не обов'язково тотожних між собою) — однаке якесь осердя після такого розмноження таки зберігається. Спостерігаючи за своїми світлинами й уявленнями, тобто порівнюючи образи себе в минулому і тепер, іноді вдається схоплювати схоже та розбіжне.

Але що робити тому, хто опинився в карколомних поворотних пунктах життя? Будьмо щирі, замало стверджувати, що криза нагадує ситуацію, де конче зазнаєш чогось приголомшливого. Криза — це ще той шок і випробування.



Злами дуже впливають на людське буття. Безперечно, доцільніше було б перечекати, набравшись витерпу, проте пасивно пересиджувати якісь епізоди зовсім не годиться. Пройшовши порогові стани, кажуть: «Відтепер ми точно не будемо тими, ким були колись!». Поки щось безповоротно проминає, все одно доводиться знову і знову рухатися до перемін — не навмання чи навропаки, а осмислюючи зазнане і почуте й збагнувши, що кризи мають потенційну природу, оскільки з одного боку актуалізують певні можливості, а з другого — щось безповоротно унеможливають. У перехідному періоді важливо не привчатися нехитро змінювати маски чи вправно грати завчені ролі, а спробувати остаточно не загубитися в круговерті подій. Так само неможливо раз і назавжди переродитися, навибиравши собі вигідних іпостасей. Без сумніву, комусь вдається намічати шляхи до розвою й нестримно нестися в очікуванні подальших переломних моментів, не встигаючи затямити, що ж, власне, коїться.

Людина неспроможна передбачити все. В цьому водночас небезпека і цікавість. Звідси й вибудовуються її парадоксальні стратегії: з одного боку, страх не дає наважитися на рішучі перевтілення, переродження, переоформлення, а з другого — несподівано допомагає звичка перелаштовуватися. Деколи ми знаємо, чого прагнемо, й уникаємо набридливого, а інколи навіть гадки не маємо, чому робимо такий вибір. Ще б пак, доволі клопітно постійно вибудовувати реляції до себе, фіксує поштовхи і зрушення, що з нами відбулися. Цих порухів не уникнеш, як не відцураєшся й того, що в нас раз у раз пробуджується Інший, а то й Чужий. Отак ми стаємо непередбачувані навіть самі для себе. У кожному разі, наші уявлення про себе почергово приносять то постійне, а то мінливе.

Дивна річ — ідентичності. Нагадуючи сукупність маркерів, якими позначається наша самість, вони раптом застигають у непорушну матрицю, котру, здається, годі скоригувати, — однак окремі відчайдухи намагаються безуспішно доводити, що корелюються не лише національні, релігійні чи культурні особливості, ба навіть стать. Звісно, часом нам таки вдається сконструювати якийсь постійний образ себе — нерідко

підлаштовуючись під реальність, але подекуди й перетворюючи її. Зміна обставин і реалій може спричинитися до цілковито несподіваного проєктування тожсамості. Поговорімо про її вужчі та ширші виміри. В межах однієї особи вужча ідентичність фігурує в рамках ширшої — так національна чи культурна ідентичності містять у собі низку індивідуальних проявів особи, пов'язаних із гендерними чи професійними ролями. Нерідко складові ідентичності не припасовані одна до одної. Через це стаються війни, конфлікти або кризові ситуації й доводиться наново вибудовувати містки, які б поєднали невідповідності, хоч це й не завжди вдається.

Зовнішні причини теж впливають на невнормовані ідентичності. Виховання, освіта, медіа, ідеології, пропаганда — ось тільки невеликий перелік чинників, під чиїм впливом ми здаємось піддатливим для ліплення різнопланових форм матеріалом. Питання в тому, наскільки свідомо ми погоджуємося на це, а не в тому, чи здатні ми використовувати ці спроби внадитися в свій простір для творення самих себе в співіснуванні з іншими. Тож будемо порівнювати ідентичності з підходящими для входження у світ специфічними оболонками, що дають нам змогу існувати як цілком самобутнім істотам і вживатися в надіндивідуальні структури. Уявімо собі шафу з одягом, де вбрання не просто комфортне чи красиве, а спеціально розроблене для виконання певних функцій, взаємодії, ба навіть осягання ключових моментів. Наша самість передбачає наявність різних модусів Я, таких собі двійників, «ідентичностей», утворень із безліччю налаштувань, які допоможуть нам нарешті відбутись як особистостям, котрі самочинно проходять шлях від самоусвідомлення до презентації себе на вищому рівні.

У зв'язку з цим важливо дати відповідь на одне з вагомих запитань: «А що важливіше — існувати поодинокі чи всім разом?». Хай там як, первісне формування ідентичності відбувається на локальному рівні — однак залишатися всуціль відокремленою одиницею не можна ніяк. Щоправда, як колективна, так і індивідуальна ідентичність — не раз і назавжди встановлена сутність. Про це свідчать регулярні збурення в суспільствах останніх десятиліть, що ведуть до

революцій або й запеклих збройних протистоянь. Таким чином, єдиної ідентичності на все життя бути не може, й тому-то в соціумі мусить ніби постійно укладатися нова суспільна угода, що дозволяє кожному переглядати свою окрему тожсамість на рівні індивіда і громадянина.

Окрім біологічних чинників, вряди-годи даються взнаки непрості цивілізаційні умови. Напруги чи навіть війни виростають із середовищ, котрі норовлять заявити про себе на макрорівні, накидаючи свою позицію. Зовнішні втручання виглядають несправедливими, коли зникає повага й толерування Іншого. Війна може ставати додатковим чинником формування або й виборювання своєї ідентичності, і тоді змагання тожсамостей у вужчих рамках хоч і не щезає цілковито, але відступає на задній план, аби увиразнити щось загальніше, без чого врешті-решт не вийде прослідковувати свою унікальність на тлі більших формацій. Одначе на цьому рівні ще треба зрозуміти, що виглядатиме краще: стратегія незалежних індивідів, які вміють домовлятися, чи формування об'єднаної сили одно-думців. Важко пристати до думки про відмову від локальної ідентичності на користь якоїсь загальнішої. Визнаймо, конфлікти між такими формуваннями виникатимуть і далі, але це зайвий раз доводить, що ідентичності — не застигли назавсім оболонки. Їхній природі притаманно вступати в протистояння, позаяк остаточної стійкості їм усе одно не набути. Ідентичності пов'язані з постійними ваганнями, а точніше, зважуванням, примірянням і обмірковуванням свого статусу в соціумі чи в цілому бутті.

Хай що там буде далі, мусимо визнати: хоч кризові явища й не надто приємні, вони допомагають виявляти причини невдоволеності собою, бо ми всякчас потребуємо відповідей на численні запитання. Чому ми не завжди вчиняємо обачливо, буваємо агресивними та нетерпимими до іншості, нарочито відокремлюємо себе від усього чужого й намагаємося окреслювати свої горизонти? Чому воліємо змінюватися, хоч уважаємо себе доконечно сформованими створіннями, чому відкриті до новацій, але часом уперті й не годні поступитися ні на йоту нікому і ні в чому, легко зачудовуємося тим, чого не вміємо, але не завжди визнаємо здобутки ближніх, наслідуюмо

стільки, хоч відбавляй, але наполягаємо на власній правоті, захищаємо скривджених, та не хочемо дати ради собі? В оцих багатозначних подвійностях ми й намагаємося знаходити себе.

У людини вряди-годи спостерігається унікальна ситуація, коли чуже та інше нею освоюється, стає своїм. Одначе стороннє приймається, либонь, через можливість розкритися йому. Себто, коли чомусь іншому (предметові, явищу, особі тощо) даровано шанс подіяти, вплинути на нас. Схожу властивість годі обмежити винятково психологічним або фізіологічним механізмом. Вірогідно, йдеться про певну екзистенційну відкритість. Згідно з багатьма антропологічними вченнями, в усякий момент свого існування людина є незавершеною істотою. Проте спосіб її буття зорієнтований на багатоманітні форми самовираження. З огляду на це, подальший розгляд пов'язуватиметься з можливостями виходу за межі егоцентричного мислення і відкритістю до світу. Мусимо показати, як традиційна філософська Я-центрична модель людської особистості, що характеризується монолітністю й абсолютністю, трансформується під впливом рефлексій і етичних актів. Тобто виникає потреба з'ясувати: а як на зміну пізнавальному суб'єкту, що бере початок від картезіанства, приходить розуміння діалогічного Я, значущість якого розкривається через комунікацію й зміну перспективи дивитися на себе? Інакше кажучи: як Я змінюється завдяки врахуванню погляду Іншого та Чужого?

Погляньмо на два моменти. Спочатку варто окреслити інтелектуальне тло розвитку проблеми Я. А потім означити узвичаєне, ба навіть упереджене сприйняття «іншості» й «чужості». Яко гіпотезу припустімо: пізнання чужого як своєї інакшості є основою самопізнання. Хоч би як ми підносили себе, збирали докупі всі доцентрові сили, які створюють осередок нашого Я, але незнання власної периферії раз по раз дається взнаки. Може, удавана чистота самості тоді й стає звабливим міфом?

### **До множинного Я**

Всяка осмислена реакція людини на світ відбувається з позиції Я. Позаяк, якщо бодай із цікавості вдати, що ніякого Я взагалі не існує — то кому ж тоді належатиме це заперечливе

твердження? В цьому разі під Я варто розуміти стрижень людської ідентичності. Декарт чи не першим назвав Я безсумнівним чинником мислячого суб'єкта: «положення Я є, Я існую — неодмінно правильне щоразу, як я його вимовляю або осягаю розумом» [5, с. 28]. Але звідки взялося це Я? Для Канта природа Я хоч і прихована від нас, але дозволяє пізнавати: «всі предикати внутрішнього чуття відносяться до Я як суб'єкта, а він не може бути мислимий як предикат якогось іншого суб'єкта... Я в положенні *Я є* означає не тільки предмет внутрішнього споглядання (в часі), а й суб'єкт свідомості» [7, с. 65, 68]. Однак не треба забувати, що окрім Я пізнавального існує ще й емпіричне Я, або ж індивідуальне. Як поєднуються ці рівні Я залишається загадкою, оскільки раціонально-ідеалістична традиція не подає чітких пояснень. Фіхте взагалі перетворює Я на креативну властивість, спроможну до конструювання реальності. Я він пов'язує з принципом, який водночас поєднує знання і пізнання й нічим не зумовлюється, виникає внаслідок вільного розвою життя й конструє світ через уяву [18, с. 407]. Тотожна самосвідомість ніби існує від початку, орієнтуючись на себе, ніби на певну ціль [17, с. 15–24]. Ситуація суттєво не змінюється навіть коли Гусерль заговорює про інтерсуб'єктивне Я через закиди в соліпсизмі (абстрактному й знеособленому зображенні суб'єкта). Нехай Гусерлю і йшлося про зміни, що стаються з суб'єктом, пов'язані з його активністю, і що поряд є інші трансцендентальні суб'єкти, зате у вищезгаданих вихідних пунктах ми бачимо ще спекулятивну природу Я, зображену надто умоглядно: єдина, самоочевидна, відокремлена від світу інстанція, що нагадує специфічну матрицю, хоч і властиву будь-кому [3].

Авжеж, у філософії щодо основ Я не бракувало скептичних думок. Достатньо згадати Г'юма. Він казав про неможливість підтвердити існування Я за допомогою певного вражіння: «Якщо ідея Я породжується якимось враженням, то воно повинно залишатися незмінно тотожним упродовж усього життя... Але немає такого враження... Отож, ідея нашого Я не може походити ні від цих, ні від будь-яких інших вражень, значить, такої ідеї немає зовсім» [4, с. 244–245]. Насамперед ідеться не так про неможливість Я як такого, а про трудність

його обґрунтування. Коли ж у філософському осмисленні починають рахуватися не лише з когнітивними особливостями, а й соціокультурною реальністю, постає запитання про різноплановий зв'язок Я зі світом, приміром, обумовлений тілом або здатністю до комунікації [6, с. 25–30]. На думку Сартра, людині ніби вдається поглянути на себе збоку, адже її Я «володіє глибинами, які спонукають себе відкривати» [15, с. 170]. І що це як не спроможність постійно змінювати своє Я так, аби мати можливість ширше дивитися на світ? Не виключено, що подібні погляди міститимуть і хиби, та важливо творчо й критично формувати своє місце в ньому. Тому Гайдегер наполягає на покликові до автентичного існування, який «має дати власне розуміння *здатності бути собою*» [22, с. 267]. Тимчасом Мерло-Понті розкриває роль тіла в появі іншості: «Першим культурним об'єктом, завдяки якому існують всі інші, є тіло іншого як носій його поведінки» [12, с. 403–404].

Важливим внеском психологічних і поведінкових теорій стала заувага про неабияку складність людського Я [17, с. 53–57, 69, 81–83]. Так, Фройд запропонував розподіл на Я, Над-Я і Воно. А згідно з Юнгом, Я є свідомою частиною, яка поряд із несвідомим належить до Самості: «Я підрядне самості і відноситься до неї як частина до цілого» [19, с. 18]. Дещо з інших позицій Джордж Мід говорить про здатність людини грати інші ролі. Це нагадує дитячу рольову (або комп'ютерну) гру, коли ми перевтілюємося в когось: «малі діти граються у батька чи учителя — незрозумілих персонажів, які є довкола них, впливають на них, і від котрих вони залежать... Ми отримуємо в такому випадку “іншого”, який є системою намірів всіх залучених до одного з ним процесу» [13, с. 139–140].

Свою чергою Лакан [9] наполягає на тому, що в ранньому дитинстві (мало не в 6 місяців) самоідентифікація дитини відбувається шляхом розпізнавання свого тілесного відображення в дзеркалі. Це подвійне сприйняття, в якому спостерігається водночас Я та Інший. Оцей Хтось у моменти позирання в люстро (можна додати, що це, певно, стосується і впізнавання себе на фото чи відео) і розпізнається як Я. Цікаво, що дехто може не любити спостерігати своє зображення чи слухати записи з собою. Кожного разу здається, ніби це Хтось,

але не Ти. Тому Лакан радикалізує: остаточної єдності не відбувається — ми розриваємося між образом Я та Іншого [17, с. 81–83]. Відповідаючи на подібну трудність Рікер запроваджує діалектику *самого* в якості *іншого*? Він називає картезіанське *cogito* безособовим, а тому ця проблема для нього порушується з огляду на декілька запитань: хто говорить? хто діє? хто розповідає? хто є моральним суб'єктом? «Основна якість такої діалектики полягає в забороні *само*му посідати місце основи» [14, с. 379]. Іншість поєднується з самотністю в багатоманітності досвідів тим самим конститууючи її сенс.

Отже, тільки подивившись на себе збоку, з позиції Іншого, ми докладніше вивчаємо себе. Це означає, що існує декілька наших Я-образів, а також, що ми в жодному разі не можемо обійтися без досвіду Іншого. Долаючи звабу залишатися в полоні жорсткого осереддя Я, ми відкриваємо множинність Я. Звісно, в медичній літературі описаний феномен химородного, або розщепленого Я [23]. Роздвоєння чи страх втрати Я може призводити до протистояння всередині особистості, коли годі зібрати до купи всі образи Я [17, с. 108–110]. Хай там як, а людина ще змалку, не витворивши домінантного образу Я, відштовхується від декількох позірних, аби потім обрати якийсь із головних. Не в останню чергу цей образ виникає під впливом оточення. Відомо, щойно дитина починає опановувати мову, то використовує конструкції в третій особі, кажучи про себе «він/вона». Згодом вона стає в позицію Іншого. Коли в дитинстві нас запитують «Ким ти хочеш стати?», це означає, що від нас очікують посідання певної соціальної функції, яку ми маємо собі обрати. Крім того, іноді людина отримує не одне ім'я, а декілька, і тільки згодом ідентифікується лише з якимось одним із них. Словом, варто зазначити, що постійно граючи соціальні ролі, часом доводиться приймати певні невластиві собі ідентичності. Це може закінчитися внутрішнім конфліктом особистості [17, с. 123, 126].

Чарльз Тейлор приділяє величезну увагу питанню формування ідентичності, яка зумовлена зобов'язаннями, отождоженнями, значущостями, кризами, межами, орієнтаціями. При тому, що «самість не є нейтральним, точковим об'єктом», адже «ми — істоти із внутрішньою глибиною, із почасті

недослідженим і темним внутрішнім змістом» [16, с. 73, 155]. Ми можемо навіть втрачати ідентичність чи поступатися нею. На неї впливає походження, соціум, географічні особливості, моральні та духовні орієнтири, спілкуванні з близькими, співвіднесення з іншими, якими б дивними чи несподіваними вони не виглядали. «Проте насправді, — каже він, — наша ідентичність за своєю глибиною та різнобічністю перевершує всі наші можливості її висловлення» [16, с. 46].

Визнаймо, в нашому житті ми послуговуємося різними Я. Головна проблема полягає в тому, як їх утримати й уникнути криз ідентичності. Сучасна ідентичність нагадує давньогрецьке божество Протея, здатного змінювати свою подобу, в залежності від того, в оточенні кого воно перебуває. Звісно, неможливо набути подоби одночасно всіх образів Я. Однак не варто зводити собі на думку, що має запанувати якийсь один із них. Важливо не піддаватися диктові певного Я, ніби єдино можливого й досконалого. Потрібне мистецтво узгодження всіх образів, яке нагадувало б внутрішню гармонію людини. Тобто, ми приходимо до розуміння необхідності рахуватися з тим, що в нашій ідентичності знайдеться місце й для Іншого. Ясно, що будь-які позиції без розбору толеруватися не можуть. Адже Інший може переродитися в хижого Чужого, а це становитиме посутню проблему для нашої самості. Діалог різних Я виглядав би як пошук суголосності. Ба де то вийде віднайти вдалу конфігурацію, щоби раз і гаразд. Не виключено, що реконфігурації доводитиметься робити постійно, в залежності від зміни реальності й нашого персонального самотворення [17, с. 19, 196–197, 226–230, 244–245].

### Стосунок Я — Ти

Вивчення культурного контексту в ставленні до чужого/іншого дає змогу стверджувати таке: коли-не-коли нам зненацька таки спадає на думку, що ми є сповна неподільними й самодостатніми створіннями, а наше життя виглядає всуціль неперевершеним і досконалим. Тоді з якого дива вряди-годи так кортить звертатися до когось/чогось Іншого? І, погодьмося, не тільки весь час казати слово «Я», а й вимовляти слово «Ти». Але Мартин Бубер у своєму найвідомішому творі «Я і Ти» стверджує, що ми є цілісним єством тільки тоді, коли знаємо, як



впоратися з ситуацією, коли потрапляємо в особливу царину стосунків «Я — Ти — Воно» (Ich-Du und Ich-Es). Та, передовсім, ким же є той загадковий Ти? І що нам від нього потрібно? Чи, може, ми приміряємося його інтерпретувати як якусь предметність? Як би навчитися розуміти та вловлювати внутрішній стан того Ти? Бубер слушно вказує, що не існує жодного Я самого собою, а лише стосунок між Я, Ти і Воно [21, с. 4].

У стосунку «Я — Ти» він знаходить два визначальних ставлення людини, два способи, якими кожен спроможний підступити до підвалин власного існування. Одне з них — взаємини «Я — Ти», інше — «Я — Воно». Та не всякий зв'язок між людьми зводиться до стосунків «Я — Ти». Так само не будь-які відносини зі світом живих істот або речей вичерпуються взаєминами «Я — Воно». Відмінність, схоже, полягає в актуалізації відкритості, прямолінійності та взаємності. Це може статися не лише між людиною та людиною, а й між людиною та деревом, кішкою, витвором мистецтва, власне кажучи, всім тим, що окреслюється словосполученням «вічне Ти». І навпаки, стосунки «Я — Воно» є достеменним взірцем суб'єкт-об'єктних відносин, коли хтось зацікавлено використовує інших, не важливо, особи це чи речі, й не дозволяє їм постати в усій повноті унікальності.

Тобто Я-центрична модель явно виглядає замкненою на самій собі. Неважко помітити, що взаємини «Я — Ти» і «Я — Воно» перебувають у незмінному чергуванні. Людина не здатна простою силою волі чи настирливістю зродити стосунки «Я — Ти». Їй доводиться безперестанку прагнути знову й знову вишукувати близькість та довірливість із кожним Ти й таким чином надавати світові й собі сенсу. Бубер зазначає: «...З волі й милості zarazом може ставатися і так, що я, спостерігаючи дерево, захоплююся у стосунок до нього, і тепер воно не є жодним Воно. Сила винятковості охопила мене», або: «Коли я стою навпроти якоїсь людини як свого Ти, промовляю до неї засадниче слово Я-Ти, вона не є жодною річчю з-поміж речей і не складається з речей» [1, с. 32–33].

Отже, сам світ постає перед нами у двоїстості (zwiefältig). Так само двоїстим є й наше ставлення до нього. Важливе місце в

цьому світі посідають кардинальні слова (Grundworts) або навіть цілі словесні пари: «Я — Ти», «Я — Воно (Він, Вона)». Бо ж не існує жодного відокремленого Я. Буває лише засадниче «Я — Ти». Той, хто проголошує слово «Ти», має справу не з якимось об'єктом, аби справдити його в дослідницькому досвіді. Щоразу я поринаю у сферу винятковості, коли зустрічаю когось, до кого промовляю Ти й не ставлюся до нього як до речі. У процесі становлення незамкненого на собі Я завше відкривається незбагненне Ти, а будь-яке дійсне життя перетворюється на зустріч. Поміж Я і Ти не стоїть жодне поняттєве відношення, попереднє знання, аніяка фантазія, мета чи пожадання. Натомість ідеться про милість і любов, позаяк без них неможливі довірливі стосунки. Саме в цьому й полягає рівність люблячих істот. Фактично ще змалечку кожен індивід потребує зв'язку з Ти. І тільки-но йому чи їй випадає натрапити на те бажане Ти, як він/вона одразу ж перетворюється на Я. Між Я і Ти миттєво вибудовується характерний зв'язок, який Бубер іменує Духом. Це ніби кров чи повітря, без яких несила жити. «Любов, — пише Бубер, — це відповідальність Я за Ти» [1, с. 43].

Безсумнівно, свавільній людині така зустріч недоступна. Її лише лихоманить у власному світі, бо ж вона освоїлася нехитро користуватися іншими. Відповідно, будь-хто ще не є самодостатньою особою, самовладною чи дійсною, якщо не помічає своєї двоїстості. Можна дати хука й вимислити, що тут ідеться про щось на кшталт зречення власного Я чи про намір усунення від самоствердження. Та варто, либонь, спробувати відступитися від жадання володіти геть усім на світі, як розумієш: вічне Ти повіки не зможе стати підневільним Воно. Його ж бо ніколи не ввігнати в міру чи межу, позаяк Ти безмірне й безмежне. Його не вдасться узагальнити через суму властивостей або розпізнати в досвіді. Втім іноді стається так, що Я розбухає настільки, що блокує звернення до Ти. Тоді людське існування стає кволим, а в приватному чи соціальному житті з'являється прикра недо-стовірність. Збіжні випадки нагадують відмінності між діалогом і монологом: другий тільки маскується під перший, продовжуючи абсолютизувати Я й знецінювати Ти. Бубер не втомлюється повторювати, що всяке

істинне життя є зустріччю. Це означає, що лишень у мить переживання наявності Ти ми наново здобуваємо Я.

### **Перед подобою Іншого**

У нашому житті ми дізнаємося не лише про невідворотність міжособистісних стосунків. Недаремно ж Емануель Левінас замість запропонованої Бубером діади «Я — Ти» воліє говорити про Іншого рівночасно з явленням його Лику, Обличчя або Подоби. Що означає мати досвід Іншого, ми бачимо вже навіть у повсякденні. Зокрема, моя права рука є інакшою, аніж ліва. А люди довкола ніскільки не подібні до мене, ні зовні, ні в поведінці. Всі розміщені поруч зі мною речі доконечно різнитимуться одна від одної. Тож інакшість Іншого виникає завдяки тому, що ми переживаємо тотожність і нетотожність. А разом «інше» ніколи не зводиться до тотожності. Зате вельми часто нам доводиться мати справу, сказати б, не з принциповою інакшістю, а з Іншим стосовно себе [20, с. 149–151]. Справді, ніхто не є ідентичним бодай і собі самому. Бо буття не містить всеосяжної тотожності, хай би як кому цього закортіло. Чи не тому однією з визначальних проблем сучасності є розуміння окремішнього буття? Адже геть усі взаємини з окремим сущим передбачають близькість або ж, навпаки, його забуття.

Окремо сушою є людина, ба навіть ближня людина, яка для нас доступна. Та ми не просто запізнаємося з нею знічев'я. Має відбутися зустріч, під час якої ми намагаємося зазирати поза її обличчя. Бо соціальні обличчя часто-густо є личинами, а ми дошукуємо істинні риси Іншого: «взаємини “Я” з тотальністю є взаєминами з людськими істотами, обличчя яких я впізнаю» [10, с. 21], бо «“Я” — це сама криза буття та буттєвості людини» [10, с. 168]. Ось чому достеменно розпізнання Іншого завбачає не просту цікавість, а симпатію чи любов. У наших взаєминах з Іншим не ми для нього є більш необхідними, а саме він для нас. Він володіє цінністю як такою. Тому відповідальність Іншого за мене жодним чином мене не стосується. Такою є ключова етична настанова, проголошена Левінасом. Симетрія між Я та Іншим відкриває своєрідне прагнення, у якому Я проривається до Іншого. Щоб вибудувати взаємини з Іншим, потрібно здолати певний шлях й утвердитися в собі самому. Тільки той, хто певною мірою є сформованою особистістю, спроможний

пережити вплив Іншого [20, с. 153]. Відповідно, зрозуміти Іншого означає насмілитися говорити з ним.

Іншим ніколи не вдається маніпулювати, інакше наші взаємини вмиють розладнаються. Він наш правдомовний співрозмовець, його не вільно пізнати на підставі якоїсь загальної ідеї. Понад те, стосунки з Іншим передбачають неможливість заподіяти йому бодай мінімальної кривди. Інший починається з думки про можливість свободи, яка безкінечно відрізняється від моєї. Ми незчулись, як зауважили, що тільки Інший годен визначати наше буття, тобто визнавати нашу спромогу до дії. Тому я дивлюся на себе, ніби ставши Іншим, попередньо розкриваючи себе для нього: «я бачу себе з погляду іншого, я виставляюся для іншого, виявляю себе» [10, с. 99]. У такий спосіб відбуваються моє пробудження та протверезіння.

Хай там що, але Інший повік не дозволить мені заспокоїтися. Левінас наполягає: «Страх за іншого, страх за смерть іншої людини є моїм страхом, проте аж ніяк не є переляканістю» [10, с. 166]. За цих умов уклад будь-якого смислу народжується в рідкісних людських взаєминах. Я маю відповідати Лику, Обличчю або Подобі Іншого. Лик — це не якась інша людина, а те, як ми її бачимо, коли розгадуємо її інакшість. У жодному разі ми не оволодіваємо Іншим через його Лик. Навпаки, його Подоба являє нам Іншого в незворушній неповторності. Так, поза сумнівом, Іншого можна знищити, але його несила адекватно пізнати. Лик або Подоба не є також лицем іншої людини, яка має промовисті риси: очі, ніс, рот, усе-усе, що складає людську зовнішність. Напевно, через це Подобу Іншого годі вхопити як якусь теоретичну схему. Але Левінас раз у раз наголошує: крім Іншого, всі ми завше маємо справу ще з кимось Третім. Ця Третя особа неминуче виринає поряд з Іншими. Третій теж є нашим ближнім і так само мовчазливо закликає нас до відповідальності. Врешті-решт, починаючи з Третього постає всяка людська множинність. Щоправда, той Третій не розкривається нам у взаємодії, бо наш із ним стосунок вельми умовний. Утім ми не повинні злегковажити третіми, попри те що їх нерідко зраджує суспільство. З появою Третього нам відкривається турбота про справедливість. Лик, Подоба, Образ іншої людини є місцем розсудливості [11, с. 271–272, 278].

Інший стає моїм ближнім, коли зненацька постає його Обличчя. Воно закликає мене чинити розважливо, відповідно до обов'язку. Тому страх за Іншого є всякчас моїм власним острахом. Нерозпізнаваний вираз Обличчя Іншого в усій його відвертості, беззахисності й антитезі будь-якій інакшості стає фундаментальним Образом. Певно, тому потаємний Інший повіки присутній у мені.

### Научатися Чужого

Упродовж мало не всієї історії людства Чужий усякчас значився за об'єкт страху та ненависті. Йдеться про те, що соціальне й етнічне поняття «чужого» визначало його психологічне сприйняття. Тобто зовнішній Чужий сприяє рефлексії про те, що чужого є в нас самих. Подібно до Левінасового Іншого, Обличчя якого всякчас постає перед нами, Лик Чужого не так застерігає нас від чогось, а передовсім лякає. Мабуть, лише розпізнавши чужинця в собі, ми перестанемо його упосліджувати, а либонь приймемо власну роздвоєну ідентичність, ба навіть цілий горизонт іншостей. А тим часом чужинця й надалі помишляють за того, хто не є серед нас. Тож зрозуміти його вхитриться лише той, хто і сам відчувається чужаком.

Але, як змиритися з Чужим? В оповіданні «Перевтілення» Кафка раптом розгортає перед читачем доволі макабричну картину: прокинувшись уранці від полохливого сну, комівоєжер Грегор Замза заскочений тим, що з якоїсь причини більше не володіє своїм людським тілом, адже обернувся на почварну комаху [8]. Поволі він бере втямки, що нагадує Чужого не лише самому собі — він викликає неабияку огиду й чужість у своєї родини. Із цієї історії ми дізнаємося, що Чуже є не лише чимось зовнішньо неприйнятним, а може суттєво занепокоїти будь-кого зсередини. Під слово «своє» найчастіше підводять ті характеристики, якими охоплюються наші найпитоміші ознаки. Тим часом «інше» позначає все, що вирізняє нас і нам первісно не належить, але надається до освоєння. Тобто з Іншим можна вибудувати стосунки близькості, якщо на те є добра воля й перспектива інтегрування. А от із Чужим навряд чи вийде поріднитися, бо йому вдається ставати чимось більше нам

невластивим, а часом навіть нестерпно лихим. Одне слово, якщо Інше відсилає до відмінності, то Чуже до неприйнятності.

Запропоноване Гусерлем визначення певною мірою парадоксальне: Чуже — це доступність первинно недоступного. Слідом за ним Бернгард Вальденфельс уточнює: Чуже не дається безпосередньо, а відтворюється бодай уявно [2, с. 19]. Це, зокрема, означає, що завжди існує щось таке, з чим непросто змиритися, до чого важко призвичаїтися. Згадаймо хоча б Дон Кіхота, який відчувається незатишно в повсякденні, позаяк уже встиг поріднитися з вигаданим світом літератури. Скажемо більше: Чуже пов'язане з чимось невротичним, і нам неспокійно поряд із ним, коли воно муляє, загрожує, лякає. Але зізнаймося: ніколи не буває й так, щоб нам було цілковито затишно в себе вдома, у своїй країні чи культурі й загалом у світі. Завше знаходиться щось невловимо бентежне, хоча воно раз за разом і принадує. Що ж, доводиться визнати, що Своему годі обійтися без Чужого. Усталення Свого відбувається в конкуруванні з Чужим, через утвердження в цьому протистоянні, у постійному вдосконаленні та доповненні, при цьому без допуску його у свій осередок. Чуже існує як виклик, на який усякчас потрібно відповідати [2, с. 35].

І це ще не все. Надокучливе й агресивне Чуже здатне ставати ворожим [2, с. 37]. Коли нам кажуть: «Чого ви нас цураєтеся, ми ж один народ», одразу відчувається невизнання нашої самобутності. За нас вирішують, якими нам годилося би бути. Себто настирливо пропонується дещо геть Чуже. Тоді все закінчується перетворенням Чужого на щось настільки неприйнятне, що доводиться буквально захищатися від нього. Вальденфельс теж пов'язує Чуже з нападом [2, с. 42]. Щойно воно прокрадається на твій бік, життя миттю нагадує саспенс, фільми жахів і фантастичні оповіді про прибульців. Чуже часом хочуть нав'язати через застосування гібридизації та симуляції, вносячи збурення в ідентичність Свого. А по тому говориться, мовляв, «це не ми, ти сам того захотів». Попри все, тотально-насильницького очуження навряд чи досягнути. Завжди залишається хоча б мінімальний зв'язок зі Своїм.

Та скільки не сторонись, а Свого без Чужого ніяк не здобути. Стосунки ж Іншого зі Своїм трохи не такі. У Своему існують

тонкощі, відмінності, винятки, навіть іншування. Натомість Чуже наганняє разуючий контраст, на тлі якого й увиразнюється Своє. Іншим можна зачаруватися, прийняти його чи відсахнутися. Чуже здебільшого зображується за допомогою кардинальної різниці. Її неможливо не зауважити, несила змиритися з нею або зігнорувати. Чи не єдиний випадок, коли Чуже здатне викликати щирий подив, — осмислення нездоланної невідповідності між ним і Своїм. У такі моменти нас непокоїть питання: завдяки чому ця Чужість має незбіжну з нами природу? Якщо Інший здатен надихати, то Чужий увесь час тримає мене наготові. Таке сприйняття Чужого показує, що спільності з ним бути не може. Чужинство не викликає умиротворення чи заспокоєння.

Чуже неймовірно подразливе. Допоки воно агресивно не внадиться в мій простір, я вважаю його звичайнісінькою диковинкою. Втім позбутися Чужого несила. А чи потрібно? Адже Іншого ніколи недостатньо для вимічання кордонів Свого. Щоправда, Чужому не стати спорідненим. Для цього йому доведеться перейти в ранг Іншого. Та чи вдасться бодай мінімально освоїти Чуже? Звісно, так! Якщо немає прихованих інтенцій підкорення й глуму, використання одне одного заради зверхності чи примхливого самозвеличення. Співіснувати з відмінностями означає сусідити з Іншим, визнаючи його унікальність. Тоді як Чуже — то така окремість, яка дає змогу набутти виняткового досвіду. Своє і Чуже схожі на полярні полюси магніту, а водночас є чинниками взаємного увиразнення. Тому Чужого варто хіба що навчатися, а не розчинятися в ньому, втрачаючи Своє.

\* \* \*

Отже, ми побачили, що в антитезі «своє — чуже» відобразилися присутні контрверзи Я-центричної структури особистості, які закарбувалися в практиці спільного людського життя та на рівні суспільних інститутів. Будь-яка інакшість не просто табуювалася, на протиставленні чужому часто-густо вибудовувалася власна ідентичність. Врешті-решт, ескалація протиставлення «свого» і «чужого» призводила до демонізації останнього й прагнення вилучити його зі свого осередку. Та,

попри все, Інший/Чужий не лише набував загрозливих властивостей, але й викликав зачудування, спричиняючи ефект несподіваної неординарності. Репрезентуючи світ незвіданого, Інший/Чужий перетворювався на образ неабиякої притягальної сили, і його належало розгадати. Окрім того, прадавня теза «пізнай себе» вказувала на невичерпні обрії внутрішнього світу людини. Це означало, що остання всякчас є загадкою для самої себе, а отже, іншість і чужість виявляються першорядними атрибутами особистісного мікрокосмосу.

На підставі наведених спостережень треба виснувати, що вагомим аспектом у розкритті природи Іншого/Чужого є не проста констатація його відмінності на рівні Воно, а спроба виокремити специфічне відношення Я — Ти, в якому Інший поставав би не як загрозливий Чужий, а рівноправний учасник процесу входження в буття. Інакше людина потрапляє в пастку соліпсизму й приречена на самотність. За допомогою Іншого усвідомлюється нетотожність Я. Тому Інший — це не просто даність, яку Я має беззастережно прийняти. Завдяки йому розкривається світ цінностей і значущості співіснування.

Лик Іншого спонукає до відповідальності за нього, позаяк жадання егоїстичного привласнення й маніпулювання постійно виказує неповноту буття. Разом з Іншим будь-яке Я не лише здобуває множинність, але й приходить до розважливого ставлення до себе й світу. Крім того, поява Іншого в горизонті можливостей розкриває й певні ризики для Я, до яких варто зарахувати самовідчуження, впадання в інтелектуальну зверхність, відчуття обраності й подібне. Втім найважливішим досвідом сприйняття Іншого/Чужого є набуття здатності відповідати на низку викликів: вміння змінюватися в процесі подолання обмежень, потяг до свободи й відкриття нового, шанс прийняти те, з чим важко погодитися, спроможність впоратися з тривожною чужістю тощо. Досвід стосунку з Іншим і Чужим розкриває тринарну структуру впливу на Я. У цій структурі людина, з одного боку, здатна цілковито розчинитися чи поглинутися Іншим, а з другого — взагалі не піддаватися зовнішньому впливові й навіть елімінувати іншість. Але третій варіант передбачає можливість обопільної трансформації Я та Іншого. Пам'ятний вислів Григорія Сковороди «Світ ловив мене,



але не спіймав» якраз і демонструє специфічну здатність до перевтілення й готовності до змін. Саме тому часом людина звертає з уторованих шляхів, міняє власний спосіб життя, маневрує звичками, прагнучи подивитися на себе з певної відстані. Можна сказати, що так і виникає всепоглинальна потреба не лише стати Іншим, а й зрозуміти його.

Насамкінець підсумуймо проблему двоїстої ідентичності у часовому вимірі, позаяк людині властиво постійно змінюватися. Почнімо з того, що найглибші драматичні осягання себе здебільшого стосуються усвідомлення минулості й пов'язані з кульмінацією, за якою рано чи пізно настає неможливість змін. А щоб не зосереджуватися на цій малоприємній перспективі, ми вдаємося до пригадувань, або ж власних подвоєнь у часі. Наші спогади передовсім вирізняються тим, що уявлення про себе колишнього невинно порівнюються з собою теперішнім. Іноді спомини тішать, а часом їх хочеться позбутись, позаяк вони з якоїсь причини бентежні, ніби загрозливі двійники. В особистому житті не завжди схвалюються деякі попередні вчинки, а в суспільному не визнаються певні сторінки історії чи культури. Якщо нехтувати цими подіями, то вони знову повторюватимуться без жодних рефлексій. Лише якщо почати про це розмірковувати, то можна спробувати щось удіяти з тим, що заважає пізнавати себе й розвиватися, долати свої порожні дублі.

Щойно наведений зв'язок теперішнього з минулим зазвичай сприяє фіксації видозміни нашої ідентичності. Коли ми пригадуємо себе в минулому, то говоримо з позиції частково довершеного стану. Тому вкрай необхідно максимально повно дізнаватися про минуле й пам'ятати його. А затим і намагатися відслідковувати якісь зрушення. Не менш важливо чітко описувати все те, що відбувається з нами нині. Утім перейматися лише вчорашнім або сьогоднішнім днем явно замало. Зважаючи на це, доводиться стверджувати: ніхто повноцінно не існуватиме без майбутнього як своєї можливості стати кимось Іншим.

Наявність мети кардинально змінює способи буття людини. Бо вся її поведінка підпорядкована досягненню важливого стану в майбутньому. Байдуже очікування на невідоме прийдешнє

характеризується пасивністю. Натомість активна позиція передбачає виразні риси, що не просто роблять людину сильною, а дають змогу вийти на рівень, коли годі заспокоїтись у власному звершенні. Ба більше, воління перебувати у тому звершенні не може завершитися, коли досягне умовно достатнього рівня. Воно завжди скероване до найдалшого майбутнього. Щоправда, це не безпредметне прямування у безвість. Важливими є певні віхи, моменти насичення й усвідомлення переходу до нового власного досвіду. Це короточасний пункт закріплення себе для підготовки до подальшого поступу, а може, нового роздвоєння.

Не менш цікаво, що засобом трансформації людини є її здатність до творчості, яка передовсім пов'язана з силою формувати себе. Для цього потрібно подолати свої попередні прояви, тих двійників, які віджили себе. Навіщо? Аж ніяк не заради невибагливої новизни, скороминущої нужди чи вигідної візуальної зміни. Лише перспектива майбутнього відкриває простір життя незвіданого, неодноманітного, повносилого, самовладного, сповненого шансів досягти його ширший смисл. Це не заповзяття грубого завойовника, який воліє урвати якомога більший шмат влади від самого буття, а витончена справа мислителя. Філософ — турботливий законодавець життя. Він витворює цінності, за якими доведеться жити в майбутньому, хоча вони й установлюються не на безвік.

Історичні рамки уможливають процес оцінювання, тобто сприяють творенню вартостей. В орієнтуванні тільки на минуле оживляються лише фрагментарні й обмежені форми життя, втілені в обмежених двійниках. У зацикленості на сучасності шукають лише нагальних, актуальних розв'язань. Але майбутнє цінне метою, заради якої потрібно докладати наполегливих зусиль. Людина набуває знань і навичок, а відтак суттєво відрізняється від власних попередніх кондицій. І головне, вона не відтворює смислів, ніби вони вічні постулати, а формує їх заново. Перетворюючи довкілля, ніскільки не задовольняючись наявним природним станом, людина творить культуру, а разом із нею й себе. Такі акти формують історичну послідовність, вимагають оцінки, пролягають у майбутнє, становлячи континуальну єдність. Важливим елементом історичного виміру

людського життя є домірність. З огляду на це, не слід перетворювати історію на єдиний чинник існування, лізти зі шкури, щоб усе звести до відомих подій і щоразу інтерпретувати їх у контексті того, що відбувалося колись. Ракурс майбутнього робить історію негерметичною і стає маркером непередбачуваності, а також бажаності, уміння не адаптуватися до прийдешнього, а вчитися відповідати на виклики, ставити собі подальші завдання та розв'язувати їх.

Людина — не всевладна істота, тому підшуковує дороговкази, які й називаються цінностями. Вони щоразу випробовуються, а отже їх не можна вважати раз і назавжди визначеним мірилом. Якби існували непорушні цінності, майбутнє було б наперед означеним, а людина аж ніяк на нього не впливала б. Стаючи творцем вартостей, що постійно підважуються, вона реалізує спонуки прокладати собі подальші перспективи. Хибно думати, що їй геть усе вдається. Вона не чарівник. Існує чимало такого, чого довіку не поталанить здійснити. Та в людини буде можливість щоразу винаходити себе заново, тобто проектувати вперед, вивіряти, порівнюючи зі своїми двійниками з минулого. Вкотре народжуючись, вона переосмислюватиме себе, шукатиме сенс існування, а отже — визначатиме власне майбутнє.

### Література

1. Бубер М. (2012). *Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням*. Київ: Дух і Літера.
2. Вальденфельс Б. (2004). *Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого*. Київ: ППС-2002.
3. Гусерль Т. (2021). *Картезіанські медитації*. Київ: Темпора.
4. Г'юм Д. (2003). *Трактат про людську природу*. Київ: Всесвіт.
5. Декарт Р. (2000). *Метафізичні розмисли*. Київ: Юніверс.
6. Дінцельбахер П. (Ред.) (2004). *Історія європейської ментальності*. Львів: Літопис.
7. Кант І. (2005). *Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука*. Київ: ППС-2002.
8. Кафка Ф. (2010). *Перевтілення* (с. 23–62). Львів: Піраміда.
9. Лакан Ж. (1997). Стадія зеркала и её роль в формировании функции Я (с. 7–14). У Лакан Ж. *Инстанция буквы или судьба разума после Фрейда*. Москва: Логос.

10. Левінас Е. (1999). *Між нами: Дослідження. Думки-про-іншого*. Київ: Дух і Літера; За друга.
11. Малахов В. (1999). Емануель Левінас: погляд із Києва (с. 267–284). У Левінас Е. (1999). *Між нами: Дослідження. Думки-про-іншого*. Київ: Дух і Літера; За друга.
12. Мерло-Понті М. (2001). *Феноменологія сприйняття*. Київ: Український Центр духовної культури.
13. Мід Дж. Г. (2000). *Дух, самість і суспільство*. Київ: Український Центр духовної культури.
14. Рікер П. (2000). *Сам як інший*. Київ: Дух і Літера.
15. Сартр Ж.-П. (2001). *Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології*. Київ: Основи.
16. Тейлор Ч. (2005). *Джерела себе*. Київ: Дух і Літера.
17. Труфанова Е. (2010). *Единство и множественность Я*. Москва: Канон +.
18. Фихте И. (2000). *Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение*. Минск: Харвест, Москва: АСТ.
19. Юнг К. Г. (2016). *Аіон. Нариси щодо символіки самості*. Львів: Астролябія.
20. Ямпольская А. (2011). *Эммануэль Левинас. Философия и биография*. Київ: Дух і Літера.
21. Buber M. (1995). *Ich und Du*. Stuttgart: Reclam.
22. Heidegger M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
23. Laing R.D. (1960). *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. Harmondsworth: Penguin.

## **ТРАНСФОРМАЦІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В БУТТІ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ: ПРОБЛЕМА СВІТОГЛЯДНОГО ВИБОРУ**

«Я хочу тільки такої долі для себе і  
своєї країни: щоб руки у всіх були в мозо-  
лях. Руки, а не коліна!»

*Володимир Шинкарук*

### **ПРОБЛЕМА**

Ідентичність в людському бутті можна визначити як стан спорідненості людини і спільноти. Ідентифікація – це процес, який веде до цього стану і здійснюється завдяки *усвідомленому вибору*. Якщо в умовах тоталітаризму й авторитаризму ідентичність нав'язується, і вибір її є лише декларативним, то у просторі демократії маємо виражену *свободу вибору ідентичності*. Даний вибір завжди є *світоглядним*, адже в результаті вибору ідентичності визначається або й змінюється місце людини у світі

В тоталітарних і авторитарних країнах є системна суперечність ідентичності і самоідентичності людини, що змушує її вести «подвійне життя», тоді як в демократичних спільнотах маємо єдність ідентичності та самоідентичності або лише ситуативні суперечності між ними. Проте в сучасному світі виникає феномен постправди – *маніпулятивної системи, яка відволікає від фактів і придушує критичність мислення через акцент на емоціях і враженнях*, трансформуючи свідомість, світогляд і, відповідно, процес ідентифікації та вибір ідентичності навіть в умовах демократії. На відміну від неправди, постправда не перетворює факти, а змінює акцент з факту на його переживання й комічну, драматичну чи трагічну оцінку, що може впливати на людину у виборі ідентичності.

Ситуація ускладнюється тим, що в умовах глобалізованого світу актуалізується вибір того виміру ідентичності, який раніше

сприймався як непохитна даність і доля – *цивілізаційної ідентичності*. Це означає не просто свободу вибору країни проживання чи громадянства, а способу життя та глибинних сенсожиттєвих цінностей.

Глобалізація з її практиками постправди, віртуалізації життя й індустрії вражень ставить людину перед світоглядним вибором між різними, подеколи альтернативними цивілізаційними ідентичностями. Проблема в тому, що в епоху постправди розвиваються еклектичні або маніпулятивно нав'язані одномірні форми ідентичності, які стають можливими завдяки еклектичності та несамостійності світогляду. Відповідно людина з критичним, самостійним і цілісним мисленням і відповідним світоглядом здатна до вибору ідентичності, яка відповідає її аутентичності, робить адекватною й аутентичною в сучасних спільнотах.

В глобалізованому світі трансформації ідентичності, світоглядний вибір ідентичності є типовими й органічними. При цьому після 24 лютого 2022 року, в умовах війни, в яку задіяні вже не просто Росія й Україна, а й весь світ, процеси трансформацій ідентичності гранично загострилися; наприклад, вибір цивілізаційної ідентичності українців тепер потребує не лише когнітивного й креативного зусилля, а й героїзму.

Отже, як можлива свобода вибору ідентичності в бутті сучасної людини? Пошук відповідей виокремлює власне філософсько-антропологічний зріз проблематики.

Очевидно, що для її концептуалізації слід передусім окреслити методологію підходу.

### **Методологія осягнення трансформацій ідентичності в бутті сучасної людини**

Вважаю, що плідною методологією осягнення феномену ідентичності та її трансформацій може бути поєднання есенціального й екзистенціального підходів.

Згадаймо, що вже в середині XX століття серед відомих інтелектуалів виникає супротив розумінню природи людини на основі з проголошення якоїсь однієї її сутності, що імперативно визначає існування будь-якої людини. Це було заперечення підходу до людини, що отримав назву есенціального, результатом

чого стало екзистенціальне розуміння людського буття, стрижень якого був лаконічно висловлений Ж.-П. Сартром: «не сутність передує існуванню людини, а існування первинне по відношенню до сутності». Іншими словами, відкидається спільна для всіх сутність, яка фатально скеровує нашу долю, від вибору проєкту життя залежать наші сутнісні можливості та їх реалізація; «сутність породжується кожною людиною, яка взяла на себе тягар свободи» [1, с. 85].

Важко не погодитися, що есенціальний підхід до природи ідентичності людини здатен породжувати ідеологічні конструкції тоталітарних й авторитарних режимів, які заперечують свободу, зокрема свободу вибору ідентичності. Однак замкнений на собі екзистенціальний підхід здатен продукувати анархію і світоглядний хаос, руйнувати консолідацію у суспільстві, що особливо небезпечно в кризових економічних і політичних ситуаціях, за умов пандемії або війни.

Методологічна й світоглядна своєрідність сучасної української філософської антропології значною мірою полягає у збалансованому поєднанні есенціального та екзистенціального розуміння людини. Саме це є визначальною рисою Київської світоглядно-антропологічної школи, започаткованої академіком В.І. Шинкаруком.

Проведення такого збалансованого розуміння за часів СРСР було дуже непростим, адже тоді філософія в Україні «була ідеологічно заангажованою, по суті, виступаючи на боці тоталітарної держави проти особистості» [2, с. 226]. Марксизм-ленізм як філософія та ідеологія, був вираженням есенціалізму, який визначав «єдино правильну» для всіх сутність.

Після здобуття Україною Незалежності ми можемо констатувати не прихований, а явний гуманістичний і екзистенціальний поворот в українській академічній філософії, що, зокрема проявилось в становленні філософської антропології як окремої галузі знання. В сучасній українській філософській антропології з'явилася жива людина – чоловічої або жіночої статі, здатна не лише мислити, а й страждати, сподіватися, вірити, співчувати і любити. В цьому величезна заслуга В.І. Шинкарука, з його роботами, присвяченими екзистенціальній проблематиці [3; 4]. Дуже важливими тут є дослідження професора В. Табачковського що-

до обмеженості есенціального розуміння людини, в якому всі суперечності людської природи «укорінені у дисгармонії між людською сутністю – зосередженням всіх можливих достоїнств, і формами людського існування, де і зосереджені всі можливі недоліки» [5, с. 8]. В результаті маємо філософську антропологію як *екзистенціальну антропологію*, що долає одномірність есенціальних проєктів, які можна узагальнено означити як «метафізику людини».

Фундаментальним спрямуванням Київської світоглядно-антропологічної школи стало дослідження екзистенціальних вимірів людського буття через розгляд світогляду та його теоретичних трансформацій. В. Табачковський вдало охарактеризував це так: «сенсожиттєві питання «перекладаються» на теоретичну «мову» [6, с. 29]. Світогляд, на думку В. Шинкарука, є не просто явищем, що віддзеркалює дійсність, це форма *освоєння дійсності*. «Світогляд є висхідною та основоположною формою духовного освоєння дійсності людиною, – зазначає В. Шинкарук. – Саме через нього світ «відкривається» людині, і те, яким він їй «відкривається» залежить від світогляду» [7, с. 145.]

Підходи світоглядно-антропологічної школи прагне розвивати і автор даної публікації у своєму проєкті філософської антропології як метаантропології – філософії розвитку людини у вимірах буденного, граничного й метакричного буття людини, яким відповідають буденний, особистісний та філософський світогляд [8]. При цьому слід зазначити, що терміни «метаантропологія» і «філософський світогляд» належать М. Шелеру [9]. Дана методологія вперше була використана для осмислення екзистенціальної самотності людини [10], але поступово виявилось, що вона до певної міри може бути усвідомлена і як спосіб розуміння людської природи загалом. «Метаантропологія – це екзистенціальна антропологія, смисловим центром якої стає проблема особистісного виявлення та комунікації у різних вимірах людського буття» [10, с. 10]. Акцент на комунікації тут є дуже важливим, це виводить розуміння людини як замкненого в собі самотнього індивіда у простір взаємодії між людьми; людська сутність вільно породжується кожним із нас у вільній побудові проєкту життя, але у співтворчості та діалозі з Іншим. Відкритість особистості толерантній і розумній взаємодії з іншою особистістю – це



те, що ми могли б назвати сутністю людини, яка не може репресивно впливати на унікальність і свободу існування кожного з нас. Показовими є слова Ю. Габермаса: «У звільненому суспільстві, що реалізувало розумність своїх членів, комунікація могла б розвинутися у вільний від примусу діалог всіх з усіма» [11, с. 237].

Можна узагальнити: акцент на сутності людини – породжує метафізику людини, акцент на існуванні – екзистенціальну антропологію, а їх поєднання – це метаантропологія, яка й постає як рівновага есенціалізму й екзистенціалізму і демонструє виражену тенденцію не індивідуалізму, а персоналізму – «напрямку філософії, який визнає особистість первинною творчою реальністю і вищою цінністю буття» [11, с. 269]. На відміну від індивідуалізму, персоналізм як світоглядна стратегія й філософський напрям акцентує на здатності особистості вступати у партнерську взаємодію з іншою особистістю. Партнерська взаємодія – важливий критерій справжньої демократії; це дозволяє нам усвідомити, що ідентичність людини у демократичній спільноті породжується не лише її вільним світоглядним вибором і вчинками, а й відкритим діалогом з Іншим.

Чи є таке персоналістичне формування ідентичності характерним саме для української культури, зокрема, для української філософії людини, яка постає носієм світоглядних цінностей цієї культури?

\* \* \*

Передусім слід зазначити, що персоналістичні тенденції глибоко укорінені у філософсько-антропологічних ідеях українських мислителів, принаймні починаючи з Григорія Сковороди. Не буде перебільшенням сказати, що сучасна українська філософська антропологія розвивається на персоналістичній і гуманістичній основі, яка зближує її як з класичною вітчизняною філософією, так і з європейською традицією. Важливо зазначити, що як окрема філософська наука вона була неможливою в умовах радянської філософії, яка стояла на основах соціоцентризму – світоглядної установки, згідно з якою будь-яка людина є вторинною до суспільства і може бути принесена в жертву соціальному цілому. Однак окремі автори і в ці часи всупереч загальноприй-

нятим установкам висловлювали філософсько-антропологічні ідеї, що були співзвучні українському персоналізму й кордоцентризму. Це не тільки представники української діаспори у світі, наприклад, О. Кульчицький з його поняттям «український персоналізм» [12], а й радянські філософи в Україні, найбільш відомими з яких є вже згадані В. Шинкарук та В. Табачковський, а також І. Бичко, М. Булатов, В. Іванов, С. Кримський, М. Попович. Незалежно від проблематики, якою займалися ці дослідники, вони виявляли персоналістичні й гуманістичні тенденції у розумінні людини в її взаємодії з суспільством і світом загалом. Між цими авторами і філософами української діаспори маємо світоглядну єдність; показово, що В. Табачковський, характеризуючи творчу спадщину В. Шинкарука, назвав її «українським персоналізмом» [13]. Слід зазначити, що вказані вітчизняні автори знаходили для втілення своїх ідей не лише суто теоретичні побудови, а й живу мову філософської есеїстики й публіцистики, це дозволяло і виходити у широке коло мислячих читачів, і долати ідеологічні стереотипи [14, с. 68].

Важливість світоглядних й методологічних напрацювань сучасної вітчизняної філософської антропології полягає не лише у продовженні персоналістичної класичної традиції, а й у тому, що український народ під неототалітарним тиском відстоює і розвиває свою *цивілізаційну суб'єктність* [2], створює новий цивілізаційний проєкт, зберігає і розвиває ідентичність, протиставляючи консолідацію зовнішній і внутрішній конфронтації, відповідаючи, як вже загадувалося вище, на численні екзистенціальні та світоглядні виклики в умовах війни.

Слід наголосити, що на основі окресленого вище проєкту філософської антропології як метаантропології нами у співавторстві з академіком НАН України С. Пирожковим у низці публікацій була створена методологія *метаантропологічного потенціалізму* [2; 15; 16], яка дозволяє здійснити реальний практичний поворот філософсько-антропологічної думки, поворот до окреслених проблем. Згідно з метаантропологічним потенціалізмом, слід спочатку прояснити параметри наявного буття соціокультурної системи і людини в цій системі, а також осмислення їх потенцій. Уже на цій основі можна будувати модель соціальної системи – проєкт її метаграницного (позамежного) буття, як такий,

що не буде ні утопічним, ні занадто приземленим. Наступним етапом є створення стратегій втілення цієї моделі, які потребують граничного зусилля громадян країни, проте таке зусилля є осмисленим, а тому продуктивним.

Методологія метаантропологічного потенціалізму виявилася евристично плідною при розробці щорічних Національних доповідей НАНУ, починаючи з 2016 року, що було підсумовано у монографії «Цивілізаційна суб'єктність України: від потенцій до нового світогляду і буття людини» [10], в якій гуманістичною метою цивілізаційного проєкту України та її цивілізаційної суб'єктності названа *гідна самореалізація людини* – і в професійному, і в гендерному, і в духовно-культурному вимірах. Важливо підкреслити, що даний підхід резонує з гуманістичним спрямуванням ноосферної теорії В. Вернадського [2, с. 229-251].

І тут збалансованість есенціального і екзистенціального розуміння людини, яка характерна для української філософської думки взагалі і для філософії людини зокрема, стає надзвичайно важливою. Така збалансованість здатна породжувати методологічні й світоглядні конструкції, що можуть запобігти крайнощам авторитаризму й анархічного індивідуалізму, які є згубними для незалежності й суверенітету нашої країни, для її ідентичності, цивілізаційної суб'єктності та цивілізаційного розвитку в умовах жорстких геополітичних і пандемічних загроз та викликів, особливо в умовах війни.

На цьому шляху філософська антропологія здатна актуалізувати спільні для демократичної країни структури світогляду, в тому числі і цінності. Для цього автори в даній сфері повинні бути налаштовані на толерантність і діалогову взаємодію, неприпустимим є приниження гідності колег, знецінення їх здобутків. Адже «філософія по суті своїй спрямована на діалог, ...спільний *співтворчий пошук істини*. Всі протилежні приклади лише підтверджують правило: якщо всередині філософії маємо конфронтацію, боротьбу за владу під маскою *боротьби за істину*, то це завжди є вихід за межі філософії» [8, с. 369]. В даному контексті ми говоримо про виражений критерій філософії загалом і філософської антропології зокрема.

Продовжуючи традиції персоналізму класичної української філософії, об'єднуючи есенціальний й екзистенціальний підхо-

ди, вітчизняна філософська антропологія стає *філософією людяності*. Її головний мотив добре визначив М. Попович: «Бути людиною» [17]. Це означає органічний практичний поворот, адже така філософія здатна до креативної актуалізації й гуманізації цінностей, що, зокрема, зумовлює певну якість консолідації нашої країни та її суб'єктності [16]. Під людяністю слід розуміти життєво-практичний порив, а не просто гуманізм як теорію чи ідеологію. І тут ми знову бачимо, що філософська антропологія є не лише *філософією людського* в його наявності і буденності, і навіть не лише *філософією гуманізму*, а й філософією життєвого прагнення людського до духовності й душевності в їх поєднанні – *власне філософією людяності* [8, с. 369].

Для цього повинен здійснитися поворот від соціоцентризму до людиноцентризму, необхідний світоглядний акцент на людській особистості як вищій цінності, без чого навіть людяність може спотворюватись. В такому контексті поняття «філософія людиноцентризму», запропоноване В. Кременем [18], є вельми актуальним і в науковому, і в освітньому, і в економічному, і в суспільно-політичному контекстах.

Стаючи на методологічні позиції персоналізму й людиноцентризму, в яких укорінена філософська антропологія як метаантропологія, спробуємо підійти до проблеми трансформацій ідентичності в Україні та світі, усвідомлюючи, що війна в Україні є не лише військово-політичною, а й *війною ідентичностей*.

### **Трансформації і деформації ідентичності в умовах війни в Україні: постправда й супротив їй**

Україна зустріла 30-річчя проголошення Незалежності своєї держави в геополітичній атмосфері, в якій гранично посилюлися загрози та виклики – це і пандемія коронавірусу, і глобальні кліматичні зміни, і, головне, гібридна війна в її *агресивній фазі*. Ця війна означає загрозу не лише життю й здоров'ю, а й ідентичності громадян нашої країни [19] – вона має екзистенціальний характер. Тому сьогодні надзвичайно важливим є питання *стійкості ідентичності* українців.

Якою повинна бути стійкість ідентичності й спільноти в умовах такої війни? Це питання для мільйонів українців, які пере-

жили й переживають досвід війни, не є абстрактним. Воно є надзвичайно конкретним. Передусім нам слід усвідомити, що стійкість ідентичності людини, як і національна стійкість країни – «не застиглий стан, а динаміка. Головним критерієм продуктивності цієї динаміки є посилення й гуманізація цивілізаційної суб'єктності країни як результат гідної само-реалізації й самоздійснення її громадян – і в умовах війни, і в умовах миру» [20].

З позицій метаантропології й метаантропологічного потенціалізму слід констатувати, що стійкість ідентичності є тільки потенція, тоді як відстоювання є переходом потенції в актуальний стан [20]. В результаті відстоювання ідентичності індивідуальний чи колективний суб'єкт отримує незалежність – набір можливостей для розвитку, коли він сам визначає свою мету і свій шлях.

Можна припустити, що у вимірах і війни, і миру ідентичність є умовою стійкості індивідуального чи колективного суб'єкта, тоді як умовою повноцінного відстоювання є *консолідація* суб'єктів ідентичності. Більш глибоке усвідомлення показує, що відстоюванню в соціальному плані відповідає *солідаризація* – процес об'єднання передусім проти спільного ворога, а не заради реалізації спільної творчої мети. Консолідація потребує доволі високого рівня усвідомлення і розвитку ідентичності людини, яка здатна до інноваційності, творчості, співтворчості, а тому породжує власну суб'єктність і суб'єктність спільноти й країни.

Можна запропонувати таку соціокультурну типологію вимірів ідентичності, яка стає особливо актуальною в кризові періоди і, особливо, в умовах війни: *первинна ідентичність* у сім'ї та спільноті; *національна ідентичність*, що завжди потребує свідомого відстоювання, яке, в свою чергу, потребує солідаризації; *цивілізаційна ідентичність*, яка є наслідком творчості й співтворчості з Іншим, усвідомленням спільних світоглядних цінностей з ним, що й означає консолідацію; *громадянська ідентичність*, яка потребує досягнення людиною причетності до спільноти громадян певної країни і свого місця в ній.

Важливо усвідомити, що первинна ідентичність є результатом й, водночас, умовою стійкості, яка існує на рівні особистості чи сім'ї, але під зовнішнім тиском часто-густо ховається в потаємне, приховане буття особистості чи сім'ї, так і не стаючи *відстоюванням*. Солідаризація формує нову якість ідентичності, коли вона виходить у більш широкий суспільний контекст і дозволяє відстоювати перед обличчям викликів й загроз своєрідність буття не лише особистості та сім'ї, а й народу й країни – національну ідентичність. Солідаризація означає відкрите проголошення ідентичності й боротьбу за неї, результатом чого стає незалежність особистості, народу, країни. Консолідація – це якісно новий етап, що означає перехід відстоювання у творення, інноваційний процес, який синергійно поєднує особистостей з їх творчою активністю у співтворчість; це й означає набуття глибинної національної ідентичності, яка долає свої межі й переходить у цивілізаційну ідентичність.

Наявність усвідомленої цивілізаційної й, водночас, громадянської ідентичності у значній кількості самореалізованих громадян – важливий фактор, що робить країну *цивілізаційним суб'єктом* [2]. Бути цивілізаційним суб'єктом означає створювати й втілювати *цивілізаційний проєкт*, що стає можливим лише за наявності консолідованої національної еліти – як політичної, так і духовної, та її консолідації з усім суспільством.

Ідентичність, що супроводжується консолідацією, здатна реально випереджати й нейтралізовувати гібридні загрози в глобалізованому світі; це своєрідний «цивілізаційний імунітет» проти них. Формування такої ідентичності відбувається на рівні і особистості, і спільноти: родини, громади, країни, світу в цілому.

В умовах країни, яка перебуває у стані війни, розвиток ідентичності людини від родинної до національної й цивілізаційної, що супроводжується процесами солідаризації й консолідації, прискорюється. Це повною мірою стосується й України й українців, які з 24 лютого 2022 року опинилися у вирі повномасштабної війни. Як вже зазначалося, ця війна є війною ідентичностей, а тому супроводжується інформаційним компонентом – системним використанням постправди і фейків. Саме тому перемога у цій війні потребує критичного і креативного

мислення – для здійснення вільного світоглядного вибору, без якого трансформації ідентичності будуть не *розвитком* як іманентним процесом, а її *деформацією*, що породжена зовнішніми маніпуляціями.

Для усвідомлення умов трансформацій ідентичності як *плідного розвитку* і недопущення деформацій, слід глибше усвідомити в чому природа постправди і як вона впливає на ідентифікацію як процес та ідентичність як результат. Під постправдою (англ. post-truth) можна розуміти потік наративів, який змінює світоглядні орієнтації й здійснюється засобами масової комунікації з метою системної маніпуляції свідомістю і позасвідомим, а тому й поведінкою людей. Сутнісною характеристикою постправди є те, що «при подачі й інтерпретації подій акцент робиться не на фактах, а на емоціях, в результаті чого і здійснюється маніпуляція» [21, с. 178]. Специфічним елементом постправди можна вважати *фейк* – публічне повідомлення про вигадану чи викривлену подію (новину). Постправду можна визначити і як системне використання фейків.

Як відомо, вперше поняття «post-truth» в 1992 році застосував американський драматург С. Тесич в своєму есе про війну в Перській затоці. Термін «постправда» став настільки активно вживатися, що був оголошений Оксфордським словником англійської мови словом 2016 року. В методологічних координатах метаантропології можна зробити висновок, що постправда продукується людьми граничного буття з домінантою волі до влади для прихованого впливу на людей буденного буття. Цей вплив особливо посилюється «після появи соціальних мереж в Інтернеті, де постправда розповсюджується у «вільних» дискусіях, які направляють заангажовані модератори» [21, с. 179].

Системне використання постправди в сучасних інформаційних війнах націлене на деформацію і руйнування ідентичності супротивника. Лише здатність до критичного й творчого мислення, яке дозволяє людині вийти за межі буденного світогляду й набути світогляд особистісний, звільняє від впливу постправди на ідентичність. Але найбільш повну свободу від постправди дає філософський світогляд, який має всі ознаки особистісного, але відрізняється ще й системністю і внутрішньою цілісністю.

Якщо в демократичних системах масована постправда приходить передусім ззовні, то в сучасних авторитарних і неототалітарних країнах вона продукується пропагандою всередині системи. Протистояння постправді тут стає не лише інтелектуальним випробуванням, а викликом, що потребує героїзму. Ще більшого героїзму потребує протистояння постправді авторитарних і неототалітарних систем, які здійснюють агресію щодо гуманістичних й демократичних країн, тим чи іншим способом окупують їх території з кінцевою метою зміни ідентичності й підкорення на цій основі.

Звісно, постправда може продукуватися і в умовах демократії, проте вона не може мати системного тиску, який підтримується державою. Якщо якісь медіа певних політичних сил продукують її, то це врівноважується критичним ставленням з боку медіа інших політичних сил й всього громадянського суспільства, що є справжньою «м'якою силою», яка перемагає постправду [22]. В цій ситуації збереження вільного розвитку ідентичності і, відповідно, свободи світоглядного вибору дається особистості органічніше, без репресій й саморепресивності.

### **Людина в контексті національної й цивілізаційної ідентичності**

Спробуємо глибше прояснити феномени національної й цивілізаційної ідентичності, які є базовим для ефективного спротиву будь-якому ворогу в умовах війни і творчої пасіонарності в умовах миру.

Почнемо з національної ідентичності, адже передусім вона зумовлює національну стійкість українців в умовах агресивної фази гібридної війни, яка веде до реальної перемоги.

Передусім слід зазначити, що національна ідентичність може бути конструктивною й деструктивною – як для особистості, так і для суспільства в цілому. Так, наприклад, національна ідентичність у просторі тоталітаризму є безумовно деструктивною в цих обох планах. Деструктивність такої ідентичності є абсолютною для особистості; що ж стосується суспільства, то деструктивні наслідки подібної ідентичності є лише відтермінованими – після пасіонарного піднесення з необхідністю настає війна або стагнація.



Що зумовлює конструктивну ідентичність, яка забезпечує демократичні соціальні практики країни, верховенство права, гуманістичне ставлення влади до власних громадян та продуктивну взаємодію на міжнародному рівні – і з дружніми країнами, і з опонентами? Ту ідентичність, яка здатна сприяти і консолідації, і, відповідно, національній стійкості?

Будь-яка ідентичність – результат взаємодії особистостей, тоді як конструктивна ідентичність потребує розкриття у взаємодії аутентичності цих особистостей. Визначимо, що *аутентичність – це узгодженість з собою, а ідентичність – з Іншим та іншими*. Під Іншим та іншими можна розуміти етнічну чи професійну спільноту, політичну націю тощо.

На певному рівні зрілості суб'єктності країни національна ідентичність виростає у *цивілізаційну ідентичність* – цілісну ідентичність, яка охоплює економічні, політичні й духовно-культурні досягнення нації, що виходять на світовий рівень. До таких країн (чи союзів країн) сьогодні можемо віднести, наприклад, США, Євросоюз, Китай. Якщо суб'єктність країни є лише потенційною або чомусь не резонує зі світом, її національна ідентичність може *лише поєднуватися* з цивілізаційною ідентичністю більш розвинутої й суб'єктної країни чи союзу країн.

Чим демократичнішим є суспільство, тим більше воно дозволяє громадянам *вільно обирати* цивілізаційну ідентичність. В будь-якому разі, на відміну від родинної ідентичності, яка приймається майже з «молоком матері» і у більшості випадків є позасвідомою, та національної ідентичності, яка осмислюється більше, але все ж *значною мірою* також є позасвідомою, цивілізаційна ідентичність свідомо обирається особистістю, спільнотою, політичною нацією, окреслюючи способи консолідації і вектор розвитку на десятиліття. Свідомий вибір цивілізаційної ідентичності зачіпає основи способу життя і цінності, а тому є світоглядним вибором.

Цивілізаційну ідентичність в сучасному демократичному світі зумовлює постановка й відповіді на ті ключові світоглядні питання, які еднають особистість та країну, а також союз країн. Дані питання ставить перед собою і особистість, і спільнота, але чим демократичнішою є країна, тим більше акцент робиться на

вільний світоглядний вибір особистості, а не на остаточні відповіді, які нав'язуються суспільству політичними ідеологами. Американський соціолог і філософ Макс Лернер у фундаментальній праці «Розвиток цивілізації в Америці. Образ життя й думок у Сполучених Штатах сьогодні» виділяє такі питання, сама постановка яких та відповіді на них зумовлюють цивілізаційну ідентичність громадян тієї чи іншої країни: «Які ваші традиції, звідки ви родом, де ви живете? Як... правите країною, вирішуєте питання влади та свободи? Як поділяєтеся на етнічні групи та соціальні класи? Якими віхами відзначене ваше життя від народження до смерті? Як ви закохуетесь, одружуєтесь, народжуєте дітей? Як ви вирішуєте глибинні, вічні проблеми? Як ви працюєте, проводите дозвілля, втілюєте свій творчий дух у мистецтві й літературі? Які ті... організуючі принципи, що втримують вашу цивілізацію від розпаду? Яким богам поклоняєтесь, у що вірите? Які переконання рухають вами, які культурні рамки спрямовують ваше життя? Які у вас мрії, що вас надихають? Яке почуття спільності усіх вас об'єднує?» [23].

Міркуючи про цивілізаційну ідентичність США, М. Лернер пов'язує її з *досвідом нації*: «Все, про що я раніше писав, думав і переживав, якимось саме собою зводилося до єдиної грандіозної теми – природи й сенсу американського досвіду» [23]. Що таке «американський досвід», про який говорить М. Лернер? Це не просто окремий політичний, економічний або духовно-культурний досвід. Це їх цілісність, яку ми в контексті нашого підходу могли б назвати *цивілізаційним досвідом нації*. «Щоразу, коли я намагався відсікти шматок від цієї глиби чи то розмірковуючи про американський уряд, лібералізм, міжнародну політику та мораль, виявлялося, що всі ці фрагменти втрачали істотну частку власного змісту у відриві від єдиного цілого...» [23].

Без усвідомлення цивілізаційного досвіду нації як цілісності, всі його елементи втрачають сенс, розпорошуються у просторі та зникають у часі. М. Лернер справедливо зазначає: «Я завжди нагадую собі, що будь-які політичні баталії й економічні програми рано чи пізно зживають себе і втрачають сенс, а новини, що заповняють сторінки сучасних газет, назавтра ледь будуть

згадуватися, що вожді завжди закінчують свою політичну кар'єру пожевклими гравюрами у старих історичних трактатах» [23].

Цивілізаційний досвід нації – це архетиповий вектор її існування й розвитку. Саме цивілізаційний досвід нації породжує реальну, а не удавану цивілізаційну ідентичність, а вже вона за умови конструктивної національної стійкості – цивілізаційну суб'єктність країни. Цивілізаційний досвід української нації є доволі драматичним і навіть трагічним – протягом своєї історії Україна мала лише сплески цивілізаційної суб'єктності й боротьбу за неї на *базі різних ідентичностей*. Подібний досвід породжує сьогодні плюральність ідентичностей в Україні, які не можуть бути об'єднані *лише* державними інституціями та спільною мовою. Потрібна *спільність місії*, яка в сучасних умовах може виражатися в інноваційному розвитку гуманітарної сфери, що, зокрема, передбачає креативне оновлення світоглядної толерантності як архетипової, потенційно спільної для всіх наявних ідентичностей риси української культури й ментальності.

Таке оновлення могло б допомогти Україні консолідувати суспільство на основі не лише визнання та прийняття спільних цінностей, а й їх *спільного розвитку* у діалозі інтелектуальних еліт різних ідентичностей з народом. Мова йде про стратегію спільного розвитку цінностей, коли кожна з них приймається як унікальна, що не заперечує універсальне як на рівні нації, так і на рівні людства [24]. При цьому універсальні цінності не спускаються згори, а поступово актуалізуються в комунікації і всередині країни, і між країнами.

Вказана гуманітарна стратегія може бути осмислена як важливий елемент стратегії актуалізації конструктивної національної ідентичності та її стійкості і означає прийняття цінностей у співтворчому діалозі особистостей, а також спільнот. Ця стратегія могла б бути дуже корисною для людства доби сучасної глобалізації, в якій маємо пандемію ультраправих й фундаменталістських настроїв не лише у мусульманському, а й в християнському цивілізаційних світах. Консолідація українського суспільства має не лише внутрішні, а й зовнішні виміри. Будь-яка країна, особливо в кризові моменти історії, а у випадку

сучасної України – у ситуації *гібридних загроз*, повинна об'єднуватись з міжнародними партнерами, які резонують з її національними інтересами і поділяють цінності. При цьому утопічно сподіватися посилити консолідацію із Заходом, лише апелюючи до факту нашої стійкості щодо євроатлантичного вектору у протистоянні з Росією. Країни вступають у справжню консолідацію з іншими країнами не завдяки протистоянню, нехай і мужньому, а завдяки реальному інноваційному розвитку в усіх сферах життя [25; 26].

У випадку консолідації з євроатлантичною цивілізаційною спільнотою інноваційний розвиток означає ще й його *гуманістичну якість* – становлення правової держави, яка не просто стоїть на захисті самої себе, а забезпечує права людини, передусім право на гідну самореалізацію [27], що веде до розгортання громадянського суспільства. Не можна не погодитися з О. Дундою, який, аналізуючи зв'язок ідентичності й геополітичної стійкості сучасної України в міжнародному аспекті, зазначає: «Ми маємо говорити про безпеку Європи прямо і публічно. Це не скасовує необхідності реформування нашого суспільного життя, але не для наших союзників, а для себе» [28]. При цьому «ми зобов'язані інтенсифікувати нашу розмову з західним світом. Не тільки з політичною елітою, а й, і це навіть важливіше, – з суспільством Європи» [28].

Проте наша розмова «з суспільством Європи» повинна бути підкріплена не просто вдалим політичними й дипломатичними аргументами, і навіть не просто успішними військовими акціями, а діями, що направлені на цивілізаційний розвиток України, зокрема, законодавчою підтримкою середнього класу, фундаментальної й прикладної науки і технологій, а також культури, яка задає гуманістичний вектор розвитку.

### **Києво-руська ідентичність як архетиповий стрижень української: відповідь на імперські виклики**

Усвідомлюючи війну в Україні як війну ідентичностей, слід осмислити актуальну проблему боротьби за цивілізаційний спадок Київської Русі. У Кремлі вважають, що цей спадок належить

їм лише тому, що РФ є наступницею Російської імперії й імперії СРСР, а Україна знаходиться в зоні їх імперських інтересів.

Питання киево-руського спадку є надзвичайно важливим. Це не просто історичне питання, яке повинно бути відображене у підручниках історії й потішити самолюбство громадян. Це питання про *києво-руську ідентичність*, що принципово відрізняється від *московсько-російської* орієнтованістю не на імперську велич, а на цінності свободи, гідності та персональної самореалізації. Києво-руська ідентичність відображає, зокрема, буття й світогляд російськомовних громадян нашої країни, які, як ми побачили вище, світоглядно й дієво налаштовані на розвиток цивілізаційної суб'єктності України. Якою мірою усвідомленням власних світоглядних цінностей даної ідентичності можна реально консолідувати мільйони людей в Центрі, на Сході й на Півдні України, сформувані у них стійкість проти включення в імперську ідентичність? Які всесвітньо відомі автори можуть вважатися представниками киево-руської ідентичності?

Для відповіді передусім важливо розуміти, що киево-руська ідентичність є не просто ідеологічним конструктом, який, наприклад, повинен згуртувати російськомовних патріотів України, стаючи своєрідною вакциною проти імперських «інформаційних вірусів». Києво-руська ідентичність, як глибинна духовна потенція, складає архетиповий стрижень української ідентичності, в ній найменшою мірою проявлені історичні впливи великодержавних та імперських сусідів (російської і австро-угорської імперій та Речі Посполитої). Києво-руська ідентичність ніколи не виявляла себе малоросійською в найгіршому, «холопському» й меншовартісному розумінні. При цьому зі своїми кордоцентричними, християнсько-гуманістичними й персоналістичними тенденціями дана ідентичність уособлює світоглядні цінності, які є близькими українцям і Центру, і Сходу, і Заходу України, глибинно резонуючи також з цінностями західного світу [2]. Тому вона може змістовно об'єднати всю політичну українську націю заради розвитку суб'єктності країни й розкриває ще незадіяний потенціал консолідованої національної стійкості.

Представниками киево-руської ідентичності, які задали її неповторні *світоглядні горизонти*, є видатні філософи й філософські письменники, мислителі Григорій Сковорода, Памфіл Юркевич, Микола Гоголь, Тарас Шевченко й Микола Бердяєв. Ці постаті є доволі різними, проте кожен з них репрезентує персоналізм, який є стрижневим для всієї української ідентичності – не лише для вітчизняної філософської думки, а й для буття всього народу.

Пригадаємо концепцію трьох світів Г. Сковороди, які утворюють реальність: «1) Людина, або Мікрокосм; 2) Всесвіт, або Макрокосм; 3) Символічний світ, або Біблія» [1, с. 86].

Для нас тут найважливішою є ідея про людину як *окремий світ* – «Мікрокосм», яка відображає й світоглядно підтверджує споконвічні демократичні цінності українського суспільного буття, які споріднюють його з європейською цивілізацією.

Розвиток ідей Григорія Сковороди маємо у творчості Памфіла Юркевича, який заклав філософські основи того українського архетипу, який ми називаємо «кордоцентризм»; це значною мірою сприяло розвитку демократичних й гуманістичних цінностей українського народу. «Вчення П. Юркевича про Серце – це вчення про неповторність кожної людини. Сердечність є прояв не абстрактної духовної істоти, а «окремої живої дійсної людини».... Кожна людина – мікрокосм, що носить у собі тільки її властиву безодню душевно-сердечних переживань» [1, с. 87].

Микола Гоголь створив низку героїв з вираженою світоглядною стійкістю, яка заснована на киево-руському, а не на московсько-російському векторах ідентичності. Це й «мандрівний філософ» Хома Брут, який значною мірою є відлунням постаті Григорія Сковороди з його драматичним і трагічним протистоянням світові, і незламний в своїй вірі і військовій стійкості Тарас Бульба.

Персоналістичну, людиноцентричну й кордоцентричну спрямованість, що стає стрижневою для ідентичності народу України, маємо у творчості Тараса Шевченка, «який був не лише видатним поетом і яскравим художником, а й філософом. Він переживає і творчо виражає ті екзистенціальні стани, які у XX–XXI ст. стають ключовими для філософії людини» [1, с. 87]. Визнаючи, що «теми самотності, незрозумілості, покинутості –

основні у творчості Т. Шевченка», ми повинні зазначити, що «мислителі Західної Європи почали глибинно переживати й осмислювати ці теми і стани лише після Першої світової війни, коли всі проблеми людського існування вкрай загострилися. Т. Шевченко переживав їх значно раніше – через позбавлення суб'єктності Батьківщини, трагізм тогочасного існування українського народу та його культури» [1, с. 87].

Персоналістичне розуміння людини й суспільства маємо й у нашого всесвітньо відомого співвітчизника, киянина Миколи Бердяєва, який став визнаним засновником напряму західної філософської думки ХХ ст., який й отримав назву «персоналізм». М. Бердяєв осмислює свободу як вищу цінність, а тому проголошує необхідність стійкості у її творчому виявленні, передаючи у своїх книгах глибинну спрямованість українського народу та його еліти до незалежного і вільного буття у світі – як ми зараз кажемо: до суб'єктності.

Справжня свобода у філософії М. Бердяєва є наслідком морально перетворюючої творчості. «Для М. Бердяєва глибинне призначення людини, її природа проявляється у творчому акті» [1, с. 87]. Отже, людина прийшла в цей світ для вільної творчої самореалізації, а не до слухняного служіння державній машині, тим більше, імперській. З іншого боку, свобода проявляється у стійкості служіння людству й своєму народу. «У творчому досвіді, – міркує філософ, – розкривається, що «я», суб'єкт, є первинним і вищим, ніж «не-я», об'єкт. І водночас творчість протилежна егоцентризму, це забуття про себе, спрямованість до того, що вище за мене» [29, с. 24].

Для нас сьогодні надзвичайно актуально усвідомити, що в своїй персоналістичній й людиноцентричній спрямованості М. Бердяєв виражає стрижневу киево-руську інтенцію української ідентичності, яка чітко відрізняє її від московсько-російської; це зумовлює специфіку розвитку духовно-культурної сфери нашої країни, зокрема визначає продуктивні стратегії її наукового й освітнього простору [18]. Тому ми не повинні віддавати спадок М. Бердяєва, як і низки інших київських мислителів, ідеологічним пропагандистам, що прагнуть називати їх «своїми», ввести в імперський контекст [25, с. 88]. Тим більше, що у М. Бердяєва є блискуча критика імперської

комуністичної ментальності Росії з її соціоцентризмом в роботі «Витоки та смисл російського комунізму» [30]. З позицій персоналізму й гуманізму мислитель зазначає: «...Обмеженість і неправда комуністичної філософії пов'язана з нерозумінням проблеми особистості. Це і перетворює комунізм в силу, яка дегуманізує, є ворожою людині. Реальна людина заперечується, а з суспільства робиться ідол» [30, с. 154].

Отже, киево-руська ідентичність є історичним духовно-світоглядним коренем і, одночасно, потенцією української ідентичності. Даний концепт дозволяє протистояти інформаційно-ідеологічному тиску московсько-російської імперської ідентичності, єднати й спрямовувати українську політичну націю в усьому її різноманітті, створюючи світоглядну основу для консолідованої національної стійкості заради розвитку цивілізаційної суб'єктності нашої країни.

В такій динаміці змін надзвичайно важливою є цілісність національної й цивілізаційної ідентичності; не менш важливою є узгодження цієї цілісності з *громадянською ідентичністю*, суть якої – в усвідомленні людиною «своїї належності до співтовариства громадян тієї чи іншої країни» [31, с. 416].

### **Перекручування й справжність національної ідентичності у середовищі політичної й інтелектуальної еліти**

В процесі конструктивних трансформацій національної й цивілізаційної ідентичності громадян країни велике значення мають представники еліти, передусім політичної й інтелектуальної. Вони задають смисловий вектор розвитку ідентичності, що є особливо важливим для України, яка знаходиться у стані повномасштабної війни зі своїм «північним сусідом», що, як ми побачили, окрім інших своїх вимірів є війною ідентичностей.

Вплив на трансформації ідентичності політичною та інтелектуальною елітою авторитарних і неототалітарних режимів принципово відрізняється від демократичних. В суспільному просторі авторитаризму й неототалітаризму еліти прагнуть «управляти ідентичністю», маніпулюючи масами в своїх інтересах. Натомість еліта демократичного суспільства значно



більше налаштована на особистісну актуалізацію громадян, вступаючи з ними у публічний діалог, в результаті якого й можливі конструктивні зміни ідентичності. Однак і в просторі демократії на цьому шляху є один внутрішній виклик, який постійно переростає в загрозу і є доволі деструктивним. В умовах України це комплекс меншовартості частини української політичної і навіть інтелектуальної еліти. Його можна ще назвати *«комплекс підпанка»*. Ця когнітивна метафора породжується прислів'ям, яке вийшло із глибин української історії: *«Не так страшні пани, як страшні підпанки»*.

Підпанок – це виходець з народу, який служить не народу, а зовнішній владній силі – пану, який може бути громадянином країни, але має інтереси принципово відмінні від її національних інтересів. Підпанки, які в минулому виступали з цинічною відкритістю і насолоджувалися своєю владою над громадами й цілими країнами, в сучасному демократичному світі свідомо чи позасвідомо маскуються, з пафосом декларуючи *відстоювання* інтересів та цінностей народу.

Панами по відношенню до підпанків в нинішніх умовах виступають вітчизняні, зарубіжні або транснаціональні *олігархи*. Зазвичай вони мають глибинні економічні інтереси у тій чи іншій країні, які суперечать її національним інтересам. Підпанки-політики допомагають панам-олігархам реалізовувати їх інтереси за допомогою демократичних процедур. Так само чинять підпанки-інтелектуали, які створюють ідеологічні, політтехнологічні та юридичні конструкції для підпанків-політиків. Як не парадоксально, не зважаючи на напружену когнітивну й креативну діяльність, більшість підпанків-інтелектуалів не усвідомлюють до кінця свій зв'язок з олігархічними особами й структурами. Чому? По-перше, між ними і олігархічними особами та структурами знаходяться підпанки-політики, а, по-друге, підпанки-інтелектуали здатні *навіювати собі* служіння цінностям своєї країни. У підпанка-інтелектуала це *маска, яка приростає до обличчя*; часто-густо під такою маскою живуть й підпанки-політики, які уявляють себе інтелектуалами.

Підпанки-політики та підпанки-інтелектуали – це той суспільний прошарок, який реально загрожує цивілізаційній

суб'єктності країн, причому тим більше, чим активніше його представники імітують діяльність по забезпеченню національної стійкості. Проблема України в тому, що прошарок підпанків – як політиків, так і інтелектуалів – є доволі значним. Проте це не просто соціальне явище, а й екзистенціально-психологічне, повторюємо, ми говоримо про особливий комплекс підпанка – комплекс меншовартості, який дивним чином сприймається його носіями як *комплекс надвартості*.

Якщо окреслити типологію підпанків відповідно суб'єктів, які впливають на них, то вимальовується тип тих, хто слугує вітчизняним олігархам і тип, який обслуговує зовнішніх гравців – умовно назвемо їх 1) внутрішньополітичний та 2) геополітичний типи. Перший тип є цілком зрозумілим – його представники слугують інтересам конкретних осіб (передусім економічним), при цьому для всіх очевидно, що до цих інтересів доволі *штучно* притягнуті світоглядні цінності. Другий тип, який робить принциповий акцент на цінностях, наприклад, євроатлантичних, євразійських чи далекосхідних (китайських), є менш очевидним. Проте ми повинні розуміти, що незалежно від віри у дані цінності їх носіїв в Україні, за ними стоять національні інтереси інших держав. Адже будь-які світоглядні чи цивілізаційні цінності доволі чітко уособлюють держави і, особливо, наддержави.

Тому, оцінюючи діяльність людей, які проголошують ті чи інші цінності, більше того, демонструють дії в контексті захисту, збереження і розвитку ідентичності України та українців, ми повинні чітко співвідносити їх з національними інтересам нашої країни, і з її архетиповими ціннісними структурами, які витримали випробування історією. Тим більше, що *в умовах війни і окупації саме підпанки схильні ставати колаборантами*; це цілком закономірна еволюція.

Постаті підпанка протистойть постать *автора* – і в політиці, і в інтелектуальній діяльності, яка може бути як науковою, так і художньою. Саме автори зумовлюють реалізацію цивілізаційної суб'єктності країн. Їх інноваційна діяльність за умови консолідованості робить національну стійкість дієвою й конструктивною. Щирий автор не може виступати агентом впливу, адже орієнтований не на маніпуляцію чи трансляцію чужої

маніпуляції, а на інноваційну діяльність, яка розв'язує реальні економічні, політичні й духовно-культурні проблеми своєї Батьківщини.

Якщо в світогляді підпанка маємо домінанту інтересів над цінностями (при всіх варіантах носіння масок перед іншими і навіть перед дзеркалом наодинці з собою), то автори мають *рівновагу інтересів та цінностей*, а в умовах загроз і криз *цінності можуть ставати вагомішими*. При цьому особисті інтереси та цінності справжнього автора резонують з глибинними інтересами і цінностями його країни – як проявленими, так і такими, що знаходяться у потенції. Це не означає заперечення свободи творчості, це означає, що автори активно впливають на розвиток національних інтересів й цінностей. Класичний приклад цьому – життя й творча діяльність таких геніальних авторів як Й.В. Гете в Німеччині, С. К'єркегор у Данії, Т. Шевченко в Україні.

Саме автори, як вільні інноваційні діячі, які забезпечують щирі й ефективні відповіді на виклики й загрози, не дають їм стати кризами, а тому є дійсними патріотами своєї країни, і саме вони є тими суб'єктами, які здатні нейтралізувати загрозу підпанків як агентів впливу і потенційних або діючих колаборантів, що руйнують і ідентичність, і суб'єктність країн. Отже, надзвичайно важливим завданням є суспільна підтримка справжніх авторів в усіх сферах – науці, освіті, мистецтві, економіці, політиці; це стає запорукою перемоги України у війні й успішного повоєнного відновлення і розвитку.

### Література

1. Хамітов Н.В. Філософська антропологія: світовий та вітчизняний контексти // Вісник НАН України, 2021, № 5, с. 81-94.
2. Пирожков С.І., Хамітов Н.В. Цивілізаційна суб'єктність України: від потенцій до нового світогляду і буття людини, К.: Наукова думка. 255 с.
3. Шинкарук В. Віра, Надія, Любов // Віче. 1994. № 3 (24). С. 145–150.
4. Шинкарук В. Методологічні засади філософських вчень про людину // Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. К.: Педагогічна думка, 2000. 286 с.

5. *Табачковский В.Г.* Человеческое мироотношение: данность или проблема? – К.: Наукова думка, 1993. 173 с.
6. *Табачковський В.Г.* Творча спадщина О. Кульчицького та Київська світоглядно-антропологічна школа // Філософсько-антропологічні читання '96. Випуск 2. К., 1996. С. 20-31.
7. *Шинкарук В. Віра, Надія, Любов* // Віче. 1994. № 3 (24). С. 145–150.
8. *Хамітов Н.В.* Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 4-е видання, виправлене і доповнене. К.: КНТ, 2022. 405 с.
9. *Шелер М.* Философское мировоззрение // Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. – 480 с.
10. *Хамітов Н.В.* Самотність у людському бутті. Досвід мета-антропології. 2-е видання, виправлене і доповнене. К.: КНТ, 2017. 370 с.
11. *Хабермас Ю.* Пізнання й інтерес // Зарубіжна філософія XX століття. У 6 книгах. Книга 6. К.: Довіра, 1993. С. 338-328.
12. *Кульчицький О.* Основи філософії і філософічних наук. Мюнхен-Львів, 1995. 164 с.
13. *Табачковський В.* Український персоналізм Володимира Шинкарука / В. Табачковський // Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. К.: Український Центр духовної культури, 2004. Т. 3. Ч. І. С. 5-55.
14. *Хамітов Н.В.* Академічна філософія як наука і мистецтво // Вісник НАН України, 2022, № 4, с. 59-73.
15. *Пирожков С.І., Хамітов Н.В.* Цивілізаційний проект України: від амбіцій до реальних можливостей // Вісник НАН України. 2016. № 6. С. 45-52.
16. *Пирожков С.І., Хамітов Н.В.* Українське суспільство на шляху консолідації // Вісник НАН України, 2017, № 11. С. 43-52.
17. *Попович М.* Бути людиною. К.: Києво-Могилянська академія, 2016. 336 с.
18. *Кремень В. Г.* Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору. К.: Педагогічна думка. 2009. 520 с.
19. *Пирожков С.І., Хамітов Н.В.* Війна і мир в Україні: шляхи до реальної перемоги і розвитку // Вісник НАН України, 2022, № 9, С. 38-49.
20. Національна стійкість України: стратегія відповіді на виклики та випередження гібридних загроз: національна доповідь / ред. кол. С. І. Пирожков, О. М. Майборода, Н. В. Хамітов, Є. І. Головаха, С. С. Дембіцький, В. А. Смолій, О. В. Скрипнюк, С. В. Стоєцький / Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. Київ, 2022. 552 с.

21. *Хамітов Н.В., Крилова С.А.* Людина і культура: словник. Філософська антропологія, філософія культури, культурологія. К.: КНТ, 2022. 295 с.
22. *Nye J.* Soft Power: The Means to Success in World Politics. New York: Public Affairs Group, 2004. 208 p.
23. *Лернер М.* Развитие цивилизации в Америке. Образ жизни и мыслей в Соединенных Штатах сегодня. В 2-х т. Том 1. Москва: Радуга, 1992. 671 с. URL: <https://www.twirpx.com/file/238480/>
24. *Хамітов Н.В., Жулай В.Д.* Духовні смисли та цінності цивілізаційного проекту України // Втрата і знаходження сенсу в бутті людини: можливості психоаналізу, арт-терапії і філософської публіцистики, Збірник наукових праць. Київ: Інтерсервіс, 2018. С. 21-37.
25. *Пирожков С.І., Хамітов Н.В.* Консолідація України та її суб'єктність у світі // Україна дипломатична. Науковий щорічник. Київ, 2017. С.572–579.
26. *Хамітов Н.В., Любимий Я.В.* Цивілізаційний розвиток України в контексті демократії: взаємодія держави та громадянського суспільства // Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України. № 4 (90), 2018. С. 145-160.
27. *Khamitov N.* Self-relialization of personalitty as a goal of a civilizational project of Ukraine // Особистість, Стать, Сім'я: виклики та відповіді філософ-ської антропології, психоаналізу і арт-терапії (підхід філософської антропології як метаантропології: зб. наук. праць. Київ: Інтерсервіс, 2017. С. 7–27.
28. *Дунда О.* У сучасній Мюнхенській змові жертвою мала бути Україна. Дзеркало тижня, 05.07.2021, URL: <https://zn.ua/ukr/international/u-suchasnij-mjunksenskij-zmovi-zhertvoju-mala-buti-ukrajina.html>
29. *Бердяев Н.* Самопознание. Москва: Книга, 1991. 446 с.
30. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. Москва: Наука, 1990. 224 с.
31. *Рафальський О., Калакура Я., Калакура О., Юрій М.* Цивілізаційна ідентичність українства: історія і сучасність. Київ: ІПЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2022. 512 с.

## **ТРАНСПЕРСОНАЛЬНИЙ ДОСВІД У ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ ТА ПОШУКИ ІДЕНТИЧНОСТІ**

§ 1. Особливості форм єднання в добу глобалізації (толерантний універсалізм).

Коли Бертрана Рассела запитали після завершення зйомок фільму про нього, який меседж він хотів би надіслати майбутнім покоління, котрі побачать цей фільм через тисячу років і що він може сказати їм про свій життєвий досвід, своє життя та ті уроки, які з нього виніс, то філософ, як відомо, вказав на дві речі – інтелектуальну (послання невеликому колу інтелектуалів-вчених) і етико-моральну (послання кожному з нас і всьому людству). Моральна річ, яку він хотів надіслати потомкам проста: «Любов завжди мудра, а ненависть безглузда». У сьогоднішньому світі, який все більше і більше стає пов'язаним, кожен із нас повинен навчитися, насамперед, терпінню, сказав Рассел, а отже навчитися миритися з тим фактом, що Інший або, Інші можуть говорити речі, які нам не подобаються. І лише так ми можемо жити разом. Отже, кожен із нас має навчитися милосердю, а відтак і терпимості, що є абсолютно необхідним для продовження життя на нашій планеті.

А інший учений, його сучасник, одразу ж після капітуляції Німеччини у другій світовій війні в своєму інтерв'ю газеті «Die Weltwoche» сказав, – «Тепер, коли янгол історії покинув німців, демон намагатиметься шукати іншу жертву. І це буде йому зробити не важко». Адже будь-яка людина, яка втрачає свою тінь, або будь-яка нація, яка починає вірити у свою безгріховність, може стати його здобиччю, каже К.Г.Юнг. Отож дуже часто ми проявляємо нелюбов, нетерпимість до Іншого, Чужого, тобто проявляємо до нього неабиякий інтерес саме тому, що «диявол» змушує нас не помічати колоду у власному оці, але, натомість, помічати смітинку в оці брата свого. І це йо-

го, власне, спосіб ввести нас в оману. Німецька нація віднайде себе тоді, зазначає вчений, коли прийме та визнає свою провину, але інші нації можуть стати жертвою цієї ж «одержимості», якщо в своєму непринятті та відкиданні німецької вини, забудуть про свої власні провини, вади, недосконалості та недоліки. Ніхто не повинний забувати про те, що оцей «роковий потяг» німецької нації до колективності, не меншою мірою притаманний всім іншим націям, які також, зовсім не очікувано можуть стати «жертвою демонічних сил».

Ці застереження вчених неймовірно актуалізуються в наш час. «Імперія зла», хребет якої здавалось було зламано в кінці минулого століття, знову відроджується в ХХІ столітті у своїх найганебніших проявах: нівеченням принципів світового співіснування, загальнолюдських цінностей, груповим нарцисизмом та агресією, псевдоісторичним дискурсом і брехнею, реваншом фашизму, який приймає вигляд «рашизму» та «шизофашизму» за висловом американського історика Тімоті Снайдера.

Деякі філософи, науковці-інтелектуали виступають сьогодні із закликом на кшталт: задля подальшого виживання людства згуртувати «світлі голови» навколо завдання – «вивчення людської душі і не тільки світлої її сторони, а й тіньової », самого зла, а відтак трансперсональних аспектів людської психіки, так званого «внутрішнього універсалізму» та «внутрішньої соціальності».

Будь-яка окрема людина, як власне, кожен із нас, хто знаходиться на верхівці державної влади і не тільки, творить зло в силу своєї інтелектуальної та моральної спустошеності. Банальність слів та аморальність людських вчинків виявляє те, що християнською етикою споконвіку розглядалось як несубстаціональність зла. Зло, як відомо, заповнює пустоти, злу для свого здійснення потрібні «пусті люди» . Отож той хто не чинить спротив злу, той іде йому на поступки, «ходить в його свиті», писав свого часу І.Ільїн . Тому коли ми «не зупиняємо нападів з його боку, то ми, тим самим, стаємо по суті його засобом, чи гинемо від його лукавства». І саме тому в цьому спротиві злу не можна спізнюватись, не можна чекати, не можна ухилятися чи ховатися. Адже не казати злу «так», чи не ка-

зати йому «ні» означає говорити йому «так» і тому той хто «очікує» та «ховається», зовсім не очікує і не ховається, «а зраджує і зраджується», зазначає філософ.

Душевна й духовна пов'язаність людей у добрі та злі настільки фундаментальна, пронизуюча та сутнісна, що кожна людина, котра відчула на собі хоча б один раз силу зла, відчуває неухильну потребу захищатись від нього і не тільки одноосібно, але й «у спільному вольовому спротиві».

Ми захищаємося зараз від цієї сили та від розбалансованості: світ європейської цивілізації від розбалансованості універсальних цінностей, а кожен із нас (українців) від розбалансованості системи внутрішньої гідності, власної цінності та системи смислів, на які була здійснена атака в самій її серцевині, де є цінність екзистенції, буття як такого. Виникла загроза самому буттю, нашому існуванню, нашій ідентичності.

Добре знайомий світовий порядок розпадається. За висловом Славою Жижека, сьогодні люди діють у насильницькій спосіб «бо їм важко віднайти слова, щоб передати своє невдоволення». У своїй книзі «Філософія. Нове покоління» він пише, що в словнику лібералів є слова «ліберальний мультикультуралізм», «міжкультурна толерантність», «плюралістичне суспільство» тощо. І ці слова з легкістю злітають сьогодні з багатьох уст, але якщо в дійсності й насправді існує «плюралізоване, мультикультурне, всесвітнє суспільство», а ми є його громадянами, то тоді мають існувати між усіма державами правові відносини. І для здійснення цього важливого міжнародного завдання ми мусимо прагнути «глобального почуття солідарності», за висловом Гюффе, яке вперше стало можливим після закінчення другої світової війни.

Ідеологічний проєкт толерантного універсалізму та мультикультурного лібералізму, як ідеологія світового поступу XXI століття, робить акцент, насамперед, на універсальних ліберальних цінностях пов'язаних з дотриманням та забезпеченням прав людини (право на життя, свободу тощо). Цей проєкт сьогодні має доповнитись й іншими важливими орієнтирами – орієнтирами солідарності, консенсусу, поваги та довіри до Іншого. Саме ці орієнтири (як соціально-духовна складова влади



сучасних демократичних суспільств), були проголошені в Посланні 14-ї енцикліки Папи Івана Павла II в якості морального ідеала «цивілізації любові», якою мало б стати XXI століття. Згідно цього проєкту, за словами С.Кримського, «сучасна цивілізація підійшла до практичної реалізації імператива аморальності й егоїзму, появи в суспільстві та його громадян ідеосинкризії до підлості, насильства і ненависті в людських стосунках, до всебічного усвідомлення краси моральних вчинків і соціального конститування принципа любові як вищої цінності. В раціональному загальнофілософському ракурсі проєкт цивілізації любові, розширює духовно-соціальний контекст демократії, яка пов'язує її не тільки з формуванням моральної політики, але й з внутрішніми проявами особистості. Остання й передбачає висунення на авансцену сучасної історії людських феноменів в якості центральної, головної ланки світового процесу, що визначає всі підсистеми суспільства»[1, 4].

Однак, як ми бачимо, нове століття не виправдовує всіх цих великих очікувань. Наразі спостерігаємо, що війна не зникає зі світової історії, хоча на її арені існують «зони миру». Спостерігається «брунькування конфліктів», зростання локальних насильницьких протестів, що підтримуються не тільки радикальними політичними силами. Як пише Славој Жижек – сьогодні «ліві та праві загрузли в расизмі, але надія на зміни залежить від них же самих». Одні та й інші мають дати чітку відповідь – «як перетворити сліпу лють на нову політичну суб'єктивність». Ось що має шукати сьогодні протестний рух на думку Жижека – «Щоб правильно сформулювати своє повідомлення треба шукати червоні чорнила», бо ніхто не взмозі перемогти й перемагати за допомогою лише зброї. «Щоб мати шанс на перемогу ми маємо використовувати книги», пише він у своєму дослідженні, посилаючись на слова з інтерв'ю мера Нью-Йорка.

Щоб відійти від насильства, треба вочевидь відмовитись від тієї поведінки, яка завжди здавалась природньою та законною. Гасло Левінаса – «Має існувати заборона на насильство!», проголошене ним ще в минулому столітті, залишається і сьогодні, як ніколи, актуальним. У створеній ним «феноменології Лиця»,

мова йде саме про абсолютну заборону насильства щодо Іншого, іншої людини – «через Безконечність якою вона є слід і знак». Кожне людське лице – це слід Бога в нашій душі. Лице Іншого, як каже Левінас, насправді, означає перше наближення до Бога, а отже до Безконечного, до Етики, до Абсолютного. Якщо існування Бога не можна довести, то його можна принаймні впізнати дивлячись на людське лице бо воно «віддзеркалює велич» і має «неемпіричні» характеристики. «Людське лице священне і милуючись ним я кажу подумки: ти не вчиниш вбивства!» (Левінас). Таким чином у стосунках з Іншим безпосередньо визначається етика, наша морально-етична позиція. «Етика – це людина у своїй людській ролі », а «етичний термін – завжди означає для мене факт зустрічі, відношення «Я» до іншого «Я»...Трансцендентність і близькість» [2, 28].

«Інший», говорить Левінас, який може протистояти мені та який може сказати мені своє категоричне «ні» – тим самим налякає себе на небезпеку. Але він взмозі (і в це вірить Левінас) протистояти мені та моїй агресії в зовсім інший – неагресивний спосіб. Тобто він взмозі (має на це власну потугу) «протиставити силі, яка завдає удар, не силу опору... й енергію, яку можна виміряти й представити як частку чогось цілого, а саму трансцендентність свого буття стосовно цього цілого; не якийсь потужний спалах сили, а саму безконечність своєї трансценденції. Ця безконечність сильніша за вбивство, чинить нам опір вже на його обличчі, вона і є його лицем, первинним виразом, є першою фразою: «Ти не вчиниш вбивства». Безконечність паралізує Силу своїм нескінченно великим спротивом убивству, спротивом твердим і незламним, який світиться на обличчі Іншого, в цілковитій оголеності його нічим незахищених очей, в оголеності його абсолютної відкритості Трансцендентному. Тут відчувається зв'язок не тільки з більш сильним опором, а й з певною абсолютизацією Іншого: це опір сутності, не здатної на опір, тобто це етичний опір.., а не реальний», пише Левінас у своїй роботі[3, 217].

Ось ця «неможливість убити», висловлена Левінасом, має не тільки суто негативне та формальне значення. Зв'язок із Безконечним або «ідеєю Безконечного» в мені, визначає цю ідею по-

зитивно та змістовно. Адже безконечність постає у вигляді Лиця, що чинить опір в мені самому, і цей опір, «паралізує мої агресивні сили та постає незламним і абсолютним».

Безконечне, Трансцендентне або Абсолют – це «стрибок позаконфліктної позиції», що дає можливість нам «переіменувати», «перефразувати» конфлікт в «усвідомлену своєрідність», говорить уже Поль Рикер. Тобто кожен із нас, кожна людина має внутрішню мужність та потугу, яка надає мені (нам) «сили» та рішучості не чинити агресію, не проявляти ворожість, а зорієнтовує в бік стриманості, отже в бік комунікації, обговорення конфліктної ситуації тощо. Сама ворожість та агресія – не від нашої сили, а більше – від нашого безсилля, тому й з необхідністю обертається проти того, хто її проявляє. Еріх Фромм вивчаючи особливості людської деструктивності, приходить до важливого висновку в своїх дослідженнях, «що вроджена агресивність людини є видумкою політиків». А на думку Томаса Ренча «насилля є не комунікативним, а чисто інструментальним інтерекзистенціалом».

На перше місце в будь-яких комунікативних, людських відносинах, взагалі в інтерсуб'єктивності, виходить мовлення, артикулювання тощо. К.Остін в своїй роботі «Говорити – це діяти», заявляє, що сама людська «мова – це дія». Будь-яку дію можна перенести в мову тією мірою, якою сам акт мовлення є різновидом дії. Ось як саме проявляється ця характеристика у випадку політичної мови показує Поль Рикер: «Помістимо себе в рамки сучасних західних демократій, для яких характерна наявність правової держави, чий закони є об'єктом широкої згоди. Можна сказати, що в такій державі політична мова істотно втягується в діяльність із обговорення громадських проблем, яка розгортається на вільному просторі громадських дискусій. Поняття «громадський» має тут кардинальне значення. Перша перемога демократії – це відкриття вільного простору для дискусій на громадські теми з його необхідною передумовою – свободою слова, тобто свободою публікацій, у повсякденному значенні цього терміну – йдеться передусім про пресу, а також про книжки, і свободою поширювати інформацію через усі інші засоби масової комунікації»[4, 165].

Чи не про те ж саме говорить сьогодні С.Жижек у своїй останній книзі? І чи саме не цей шлях, що спонукає нас відмовлятися від насильства і є тим єдино можливим цивілізаційним шляхом руху сучасного світу, який вимагає від кожного бодай найменшого – стриманості, артикулювання своєї позицій та толерантності. Сучасні поширені звернення до толерантності завдячують «внутрішній» практичності цього поняття. Толерантність – це практична умова виживання сучасного людства. Якщо не культивувати стриманість, терпимість, то залишається взаємне знищення. Толерантність має розглядатися сьогодні не в старому ліберальному сенсі цього слова. Це – не тільки «вимога терпимості» і це не прояв «слабкості», за словами Ніцше, тобто «неможливість сказати «ні» та неможливість сказати «так». Толерантність стає важливим елементом культури спілкування, важливою цивілізаційною нормою існування сучасного світу. Це особливий тип відносин, тип спілкування в плюралізованому світі як на макро- так і на мікро- рівні, що уможливорює для «я» і «ти» (як інакшості) спільне життя в ситуації конфлікту. За умов конфлікту консолідація в суспільстві та світі може досягатися не на «принципових засадах», не на основі «пошуку єдиної спільної загальнолюдської цінності», а на «засадах домовленостей і компромісу»(С.Бистрицький), - отже на утвердженні принципу толерантності.

За висловом С.Кримського, толерантність сьогодні має розглядатися, як «комунікативна дотичність людей один до одного, котра дає змогу заповнювати відстань між полярними позиціями застосуванням консенсусу». «Мінімальний консенсус», з яким пов'язують толерантність, сягає далеко, навіть якщо він «приховує за багатоманітністю термінів недостатню узгодженість і відмінності думок»[5, 91]. Це ознака сучасного демократичного суспільства, яке не є безконфліктним. Поведінку плюралістичних груп, які складають таке суспільство, не завжди визначають такі поняття, як «взаємодопомога чи солідарність», більше – «конкуренція та конфлікт»[6, 121]. Запит на толерантність і на толерантний дискурс виникає лише там, де є розбіжності і де є «ситуація конфлікту». В цьому плані можна сказати, що толерантність взагалі – це життя в кон-

флікті, а не вирішення конфлікту. А сама демократична система повинна домагатись того, аби замінити конфлікт (явний чи неявний) – відкритим обговоренням проблеми, а авторитарну владу – «публічним обширом діалогу». На думку Гьоффе «...перші чесноти громадян, або кваліфікованої демократії – це відчуття права, справедливості та толерантності» і саме кваліфікована демократія пов'язує їх із загальнолюдськими, універсальними принципами і саме так, таким чином вона – демократія, зміцнюється й сама. Толерантність, консенсус, «переговорна демократія», «мережеве суспільство» й «мережева кооперація» або «субполітизація» поширюються безперечно в якості основних понять сучасності [5, 91].

Аналізуючи взаємозв'язок консенсусу і конфлікту П.Рікер пише «...ці два поняття не тільки не протиставляються одне одному, вони тісно взаємопов'язані і взаємно доповнюють одне одне. З одного боку, демократія – це не безконфліктний режим, а режим у якому конфлікти мають відкритий характер і залагоджуються шляхом переговорів. Зовсім усунути конфлікти між класами, між поколіннями, між культурними вподобаннями, між моральними поглядами та міжрелігійними переконаннями – це химерна ідея. В суспільстві, яке дедалі ускладнюється, конфлікти не зменшуються кількісно і не пом'якшуються якісно, а навпаки, множаться та поглиблюються. Головне в тому, щоб вони виражалися публічно і щоб існували правила їхнього залагодження. Саме в цьому плані конфлікт тісно пов'язується з консенсусом, оскільки консенсус робить можливим переговори. Бо як вести переговори стосовно конфліктів, не домовившись спочатку про правила спільної гри? Політична мова найбільш функціонує в західних демократіях як мова, що обслуговує суперечливі претензії і сприяє виробленню спільного рішення. Отже, це мова водночас конфліктна і консенсусна» [4, 165].

Сучасний світ, ми можемо характеризувати як світ «толерантної соціальності», за висловом Левінаса. Левінас, по суті, обґрунтовує нам сучасникам можливість існування такої «другої форми соціальності» і ця друга форма соціальності здатна «виявляти шану тій таємниці, якою є для кожної людини її

життя, а толерантність щодо цього життя постає, як особлива форма відповідальності щодо таїни іншої людини» [7, 23].

Ця нова форма соціальності є характерною для відкритих демократичних суспільств, що відрізняє їх від світу соціальності «закритих суспільств», які несуть в собі певні ознаки тоталітаризму. Вона, по суті та взагалі, перебуває за «тисячу миль» від світу тотальності закритих суспільств, чи то – «імперіалізму тотальності» й «універсальності», які нагадують про «важкі та затяті догми» гегелівської філософії, а отже про «замкнуте ціле», «закритість системи» тощо. Адже такий догматичний методологічний підхід нівелює наш унікальний пережитий досвід (окремої людини, окремого етносу, окремої нації), уніфікує та підпорядковує його «цілому» та «єдиному». Саме таку волю до уніфікації і ставить під сумнів Левінас. Натомість він віддає перевагу не «системі», не «структурованим множинам», не організованому та уніфікованому цілому, він віддає перевагу «глобальному баченню» та «глобальному цілому».

Дух Платона та дух Гегеля, що уособлює собою такий «універсалізм», таку «тотальність» і «єдність» має бути подоланий і такий крок є парадигмальним кроком, зсувом, поштовхом для іншого розуміння світу, його світобудови, отже іншого розуміння універсального й інтегрального та й самого одиничного й індивідуального в умовах глобалізованої сучасності, де гідне місце відводиться «відмінностям» та різним ідентичностям.

Ми входимо в сучасний світ через відмову від доктрини тотальності, через інтерсуб'єктивний простір, через діалогічні максими, через «зустріч» з Іншим, де Своє та Чуже не протиставляється, за висловом Б.Вальденфельса, а пере-хрещується та перетинається. Сучасна людина в сучасному світі – «не уніфікована людина, а швидше глобалізована».

Мова йде про встановлення та укорінення нових форм світобачення, інше світоглядно-методологічне мислення, про інші принципи пізнання явищ природи, культури, суспільства, самої людини. І не тільки пізнання, а й розуміння тих процесів, що відбуваються, як на рівні необхідності (природи, макрокосмо-

са), так і на рівні свободи (суспільства, людини, мікрокосмоса).

Останні здобутки вчених у різних галузях наук засвідчують у наші дні про таке зміщення перспектив та вирішальні зміни. Ми спостерігаємо, пише П'єр Тюїльє «...як відступають старі метафізичні постулати..., тема впорядкованих сутностей. Реабілітується хаос...невпорядкованість...Будучи далеким від інтелігібельних ідей, новий підхід звертає увагу не на досконалий порядок, а на структури слабкі, турбулентні...У філософському плані тут важливо відзначити ще один пункт: порядок більше не розглядається як реальність, котра існує по праву і котру вчений ставить собі на меті віднайти... Виявляється, що досконалий порядок не існує! І він не тільки не існує в матеріальному світі (про це знав і Платон), а не існує ніде...»[8, 551]. Про це пише не тільки П. Тюїльє, а й Едгар Морен та багато інших науковців(епістемологи, соціобіологи тощо) наголошуючи на цьому «реванші» турбулентності, самоорганізації, синергії – властивій самій суті реальності та життю. Саме життя починає розглядається як «когнітивний процес», за висловом К.Попера. «Всесвіт, який оселив у собі життя є творчим», когнітивним, а на когнітивному рівні відбуваються процеси саморегуляції та самоорганізації.

Жак Мано, сучасний французький генетик, ось як описує цю ситуацію. Якщо статую Афродіти створює різець скульптора, пише він, то все живе будує само себе за допомогою внутрішніх детермінізмів, і таким чином визначається як самоорганізована система, що живиться коштом сил та випадкових явищ, котрі об'єктивно мали б її зруйнувати. Тобто виникнення «автоса» (autos—«Сам») сьогодні по справжньому й по новому ставить проблему «живого» і веде до його визнання у всіх сферах життя. Жива матерія самонароджується та самовідтворюється із живої матерії інтегруючи, з цією метою, невпорядкованість, випадковість і смерть. «Це організація, яка залежить від фізико-хімічних процесів, не здійснюється жодною зовнішньою суперорганізацією...це самоорганізація» [9, 107].

Нова парадигма, що ґрунтується на ідеї внутрішнього самобудування та внутрішнього самовідтворення як на рівні макрокосмосу, так і на рівні мікрокосмосу (живої емпіричної особи-

стості) пропонує недуюальний принцип мислення, недуюальність в розгляді протилежностей. А в соціальній і духовній сферах вона пов'язується з феноменологічним підходом, що відкидає ідею бінарних диспозицій в розгляді матерії та свідомості, буття та духу, суб'єкта та об'єкта, свідомого та несвідомого, взагалі бінарну логіку суджень. Таке мислення, не ігноруючи інші стилі мислення, базується на ідеї самоорганізації всіх рівнів буття, адже в основі буття закладено і його структуроутворення, де всі його рівні «інтегруються» в деякий «єдиний і цілісний режим руху універсума» (Пригожин). Подібну картину буття будували ще античні філософи висловлюючи ідею єдиного всепроникаючого зв'язку всього з усім, де кожна найменша частинка великого космосу (макрокосмос) це особливий світ, одухотворений своїм власним життям і в той же час життям загальним, що пов'язує його з усім іншим в макрокосмосі. Кожна маленька частинка великого космосу, як мікрокосмос, в деякому сенсі тотожна, рівнозначна іншим малим та великим фрагментам цього макрокосмосу, бо з необхідністю несе в собі «іскру великого космосу», «іскру всесвітнього духу», дотична до нього.

Ця методологічна парадигма на філософській мові виражається як властивості монадності елементів світу (Ляйбніц), вічного повернення (Ніцше), циклічності та єдиного шляху по якому рухається світ в цілому та людина в ньому. Вона є сьогодні надзвичайно евристичною в дослідженні глобалізованого світу та розуміння місця ідентичностей в ньому.

**§ 2.** Феменологічні наративи в дослідженні проблем самотворення та самоідентифікації (трансперсональність).

Пошуки нових форм ідентичності набувають у наш час особливого значення і, насамперед, у зв'язку з тим, що глобалізація створює ситуацію невизначеності, розмиває колишні форми єдності, цілісності, пропонує новий рівень свободи індивіда та новий рівень інтегральності. Ідентичність виступає наразі не лише у вигляді причетності до постійних структур і спільнот, а як постійне творення та самовідтворення.



Як зазначають дослідники, ми маємо справу з «розмиванням ціннісної основи» та «розмиванням ідентичностей». Однак, чи насправді глобалізація веде до руйнації цінностей та всього локального й індивідуального, до втрати ідентичностей, а може змінюються лише підходи до їх розуміння та конституювання. «Я мрію про інтелектуала, – пише М. Фуко, – котрий долає очевидності і загальні місця, котрий в інерції та обмеженнях теперішнього знаходить та виділяє слабкі місця, тріщини, силові лінії, котрий постійно знаходиться в русі, не знає точно, куди рухається і як буде мислити наразі завтра, тому що він приділяє надто багато уваги теперішньому» [10]. Він не просто аналізує ідеї, виробляє визначення, створює логіку, діалектику, але осягає свободу, життя, особисте та конкретне. Для нього «реальність» має бути не просто «ясною», «простою» й «прозорою», «розкритою» та «пізнаною об'єктивною реальністю». Насправді ж «об'єктивної реальності» не існує, це лише «ілюзія свідомості», існує лише «об'єктивація реальності», як казав свого часу М. Бердяєв та «повстання» проти засилля «загального», яке є породженням об'єктивації і це є дійсно «праведним, святим і християнським повстанням» (М. Бердяєв).

Світ, з яким ми стикаємось і в якому ми існуємо, постійно перебуває під питанням щодо самого себе, це – світ, в якому ніщо і ніколи не буває досконалим і адекватно визначеним. Натомість, екзистенційна практика кожної людини в цьому світі включає конституювання, творення себе, орієнтуючись на реальність та її осмислення, на чинення спротиву соціальним інституціям, що пригнічують особистість. Ця практика передбачає творення свого життя «як творення витвору мистецтва», за висловом М. Фуко; це означає, що треба жити й мислити, долаючи своє попереднє життя і «відкриватись всьому новому», переосмислюючи зовнішній світ та самого себе в цьому світі. Тут людське «Я» це «Я», що володіє внутрішнім світом та «внутрішнім досвідом». Тобто кожна людина, відіграючи певні соціальні ролі, в змозі вириватися за межі соціальної та індивідуальної детермінації і може самодетермінувати себе, свою долю, життя, свою свідомість, отже жити в горизонті особистості та свободи.

Саме екзистенціальний досвід, досвід нашого існування, на який звертає увагу феноменологія, це досвід «збирання себе», «збирання мене самого» із роздрібнених частин, ролей – індивідуальних, соціальних тощо. В цьому досвіді важливим є те, що, людина не тільки живе, але й осмислює життя, творить себе в процесі цього осмислення. Сам досвід постає не просто як деякий «результат» чи певний «стан нашої свідомості», або «стан справ у світі», адже його наявність передбачає вихід людини за свої власні межі, до чогось або до когось на межі з чим або з ким вона тільки й може власне проявити себе і, власне, побачити саму себе. Можна сказати, екзистенційний досвід – це шлях «примирення» «індивідуального існування» з «існуванням культури», в якому і культура, і людина творяться заново. Людина стає собою, долаючи себе і пропускаючи через себе культурні цінності та творячи культурні смисли.

Коли мова заходить про екзистенційний досвід, то маємо справу не просто з «даністю» або «реальністю». Феноменологічна аналітика намагається побудувати цю даність до специфічної для людини та культури системи координат. «Творення (конструювання) уявної структури, – зазначає М. Мамардашвілі, – є ходом свідомості і спробою людини розібратися в життєвому багатоманітті, даному їй ззовні та в ній самій. Щоб розплутати досвід потрібно внести в нього структуру смисла» [11].

Світ, з яким має справу людина та її свідомість не є просто об'єктом або «об'єктивною реальністю», а є «реальністю, що наповнена значеннями та смислами». Власне, світ феноменологічно відкривається людині: свідомість і універсум задані водночас, утворюють взаємозалежну структуру, де «полюс – об'єкт» і «полюс – суб'єкт» наповнюються змістом один завдяки іншому, до того ж перший не має ніякої переваги над іншим. Якщо «кожна свідомість є свідомістю чогось зовнішнього», за відомою формулою Гуссерля, тоді рух, який здійснює свідомість у напрямку свого суб'єкта, є водночас відкриттям світу і відкриттям речей. На відміну від позитивістів, які віддають перевагу явищам, об'єктам, реальностям, що існують незалежно від суб'єкта, феноменологічна аналітика анулює будь-

яке протиставлення суб'єкта й об'єкта та будь-які бінарні диспозиції (матерії та свідомості, душі та тіла, ідеального та реального тощо). Феноменологія долає опір суб'єкта та об'єкта, інтенціальністю свідомості. Сама свідомість, це не вмістилище речей, це напруга, що спрямована на них згідно зі знаменитою формулою Гуссерля: «будь-яка свідомість є свідомістю чогось зовнішнього». Свідомість, яка перестала бути замкненою на собі означає «тепер» тільки одне – «порив» або «рух», такий собі «вибух», як висловлюється Ж.-П. Сартр.

Вона – це не усувний факт, «появі якого не може сприяти жоден фізичний образ, хіба що швидкий і невиразний образ вибуху. Знати – це «вибухати в напрямку», відірватися від вологого шлункового затишку, щоб кинутися туди, поза себе, до того, що не є тобою, туди, до дерева, але водночас я залишуся зовні від нього, бо воно уникає мене і відштовхує, і я не більш спроможний проникнути в нього, аніж воно спроможне розчинитися в мені. ...А тепер уявіть собі цілу низку взаємопов'язаних вибухів, які виривають нас із самих себе, які навіть не залишають котромусь із «нас» сформуватися слідом за ними, а, навпаки, відкидають нас від себе, жбурляють нас на тверду землю у світ речей: уявіть собі, що ось так відкинуті, залишені нашою ж таки власною природою посеред байдужого, ворожого і не піддатливого світу; і ви збагнете глибокий смисл відкриття, висловлений Гуссерлем у знаменитій фразі: «Вся свідомість – це свідомість чогось». Не треба переконливішого аргументу, щоб покласти край розніжній філософії іманентності, де все робиться через компроміси, взаємообмін протоплазми, через процеси теплої клітинної хімії. Філософія трансценденції виводить нас на велику дорогу, ставить віч-на-віч із загрозами, під сліпуче світло. Буття, каже нам Гайдеггер, це буття-у-світі. Зрозумійте це «буття-в» як рух. Бути – це вибухати у світі, це залишати один із куточків небуття у світі. Як тільки свідомість спробує оговтатися, ототожнити себе сама із собою, в теплі, із зачиненими віконцями, вона самознищується. Цю необхідність для свідомості існувати як свідомість іншої речі, аніж вона сама, Гуссерль називає «інтенціональністю» [12, 32–33]. Поставивши свідомість в центр свого аналізу, Гуссерль тим самим засвідчує наявність постійного обміну між

свідомістю і світом, суб'єктом та об'єктом, адже «зв'язок між суб'єктом та об'єктом перестає бути тим зв'язком пізнання, на якому наголошував класичний ідеалізм і в якому об'єкт завжди виглядав ніби створений суб'єктом, а робиться зв'язком буття, згідно з яким парадоксально суб'єкт є його тілом, його світом і його ситуацією і, в певному розумінні, вони взаємозамінюються», – зазначає М. Мерло-Понті [13, 125].

Свідомість і світ задані водночас: світ будучи за його сутністю зовнішнім щодо свідомості та знову ж таки за своєю суттю ця його зовнішність є відносною щодо останньої. Свідомість та світ засвідчують наявність постійного обміну між собою, між суб'єктом та об'єктом, ідеальним та матеріальним тощо. Девіз засновника феноменології – «повернутися до власне речей» означає те, що світ слід описувати, а не пояснювати й аналізувати, тобто власне «добуватися», оминаючи сферу науки, до «людського суб'єкта» приреченого існувати у світі, прояснювати його «прожитий досвід» – це абсолютне «джерело, яке годі оминати», як каже М. Мерло-Понті. Саме це є перша настанова феноменології, що почала бути «дескриптивною психологією» зі своїм дескриптивним методом, який є аналітичною, що вдається не до загальних визначень та доказів, а намагається досягнути реальність, описуючи її у всій її цілісності. Феноменологія повертається до «власне речей», а «повернутися до власне речей – це повернутися до того світу, який передуює знанню, і про який знання постійно говорить, і щодо якого будь-яке наукове визначення є абстрактним, означальним і залежним, як географія щодо краєвиду» [14, 11].

Ось, як засвідчує М. Мамардашвілі націленість людини на світ та на саму себе: «Спочатку я маю знайти спосіб, заглянути в середину самого себе, щоб потім, вийшовши із себе самого я зміг побачити те, що я бачу. Будь-яка очевидність екзистенційна, вона передбачає мою ангажовану присутність, тобто самого себе. Ти маєш займатися самим собою, щоб зрозуміти не себе, а все інше». Повернення власне «до речей» та «до суб'єктивності», нерозривно пов'язаної з об'єктом у феноменологічній аналітиці, дозволяє уникнути пасток, наставлених «наївним об'єктивізмом» та «натуралізмом». «Ми віримо і ду-

же часто, що витвори науки – це природні й незалежні від нас реальності, тоді як навпаки, слід підкреслювати постійну взаємодію між суб'єктом і об'єктом» та активність свідомості, через активність якої «відслідковується постійний зв'язок між зовнішнім та внутрішнім світом», а також «єдність суб'єкта».

Сумніви щодо «самототожності суб'єкта» або «єдності суб'єкту» в інтерпретаціях «натуралізму» та «об'єктивізму» стимулюють представників феноменологічної аналітики шукати основи «єдності суб'єкта» по той бік рефлексивного та персоніфікованого відношення людини до самої себе. З цими сумнівами пов'язана і відмова останніх від розуміння тотожності, заснованій на «єдності форми» і звернення до тотожності, заснованій на «єдності змісту» чи «змістовної єдності». Вивести за межі гносеологічного дослідження індивідуального суб'єкта пізнання і замінити його гносео-логічною абстракцією – це основний недолік попередніх філософувань з погляду феноменології та метафізичного персоналізму, де суб'єкт може бути або «самосушим», або «бездіяльним і беззмістовним привидом», він не живе і не діє в своїх уявленнях, прагненнях, «органах свого тіла», бо ж ці останні живуть в ньому своїм власним життям, своїми власними порухами як у безликому й байдужому пустому просторі.

«Гріх натуралізму» і «гріх позитивізму», як каже Гуссерль – це нехтування духовністю, забуття специфіки психічних процесів та результатів їх діяльності, отже нехтування «внутрішнім досвідом» людини. Виступаючи проти тиранії «об'єктивізму» та «об'єктивного досвіду», Гуссерль бажає повернутися обличчям до «науки духу», що розкриває, як він каже, нам сутності. Редукція феноменологічна – це утримання від висновків про все те, що стосується проблеми існування в зовнішньому світі; це усунення зі сфери розгляду всієї притаманної наївному розуму прихильності до цього світу і в такий спосіб виділення найпершого та найістотнішого терміну – «трансцендентального Я» як підтримку і основу фактичних знань. Трансцендентальне «Я» (тобто, згідно з Гуссерлем, чиста свідомість, відокремлена від усіх даних експериментального досвіду), суб'єкт, який досяг крайньої межі *époché* (утримання

від будь-якої віри в існування світу), вносить у світ єдність і зміст.

Досвід має бути очищеним від усього того, що було в нього привнесено пізнавальним процесом. Його слід розуміти як складне поєднання мислення та дійсності, суб'єкта та об'єкта внутрішнього та зовнішнього світів тощо.

Жива конкретика внутрішнього досвіду зумовлена психікою індивідуального суб'єкта, «тотальністю не форми», а «тотальністю внутрішніх зв'язків»: афективного буття, тілесного буття та інтерсуб'єктивного буття. Сама психіка – це «сукупність фактів внутрішнього досвіду», а «внутрішній досвід, це, в першу чергу, людський психологічний досвід». У внутрішньому досвіді важливе місце займає дорефлексивна, докогнітивна організація психіки – «первинна Самість», «афективні стани», або архетипічні структури.

Поняття суб'єктивності, що штудіюється феноменологічною редукцією, прагне описати «відкриту тотальність індивідуального досвіду» в його різноманітті і ця тотальність не може бути ототожнена лише з «темпоральним потоком свідомості», отже – з «єдністю досвіду як основи формальної схожості окремих переживань». Про подібну нередукованість суб'єктивності до цього одного формального елемента підтверджують приклади феноменологічних досліджень тілесності (*Leiblichkeit*), афективності та інтерсуб'єктивності. Разом із темпоральністю ці останні являють чотири виміри досвіду суб'єктивності, що розробляються в рамках феноменологічних досліджень. Суб'єктивність у феномено-логічній аналітиці передбачає єдність всіх переживань, які мають свого власника і які в своїй відкритій тотальності складають сферу досвіду, яка власне належить цьому власнику. Ця сфера власного досвіду (індивідуального досвіду), що доступна кожному в його унікальній та індивідуальній перспективі, є принципово гетерогенною, тобто включає в себе різні рівні та виміри суб'єктивного досвіду і не обмежується лише сферою темпоральності (часовості, «потоком свідомості»). Тобто якщо темпоральність і є універсальною формою «переживань свідомості», але тим не менш вона не є універсальною формою всіх

її рівнів, що є конституюєнтами «єдності суб'єкта», його внутрішнього досвіду. Феноменологічна традиція виділяє й інші феномени внутрішнього досвіду, що є складовими «цілого індивідуального буття у світі і називається суб'єктивністю» та включає такі феномени, окрім темпоральності, як «афективність», «тілесність», «інтерсуб'єктивність» (Гуссерль).

Гуссерль в «Пасивних синтезах», де він висуває теорію «афективної ідентичності суб'єкта», говорить про його «афективність» та про його «генетичне конституювання», насправді тестує концепцію свідомості та суб'єктивності, що побудована не на принципі репрезентації, а на принципі «афективної динаміки». Свідомість в даному сенсі виявляється структурованою за ступенем інтенсивності: від нульового рівня афективності, який у Гуссерля відповідає «афективному несвідомому» до самого високого рівня афективної сили, що відповідає живому теперішньому. Саме область несвідомого, що пов'язується у феноменологічній аналітиці з «первинною Самістю», спроможна афектувати «актуальну свідомість» (Гуссерль).

Концепція «мінімальної Самості», або «первинної Самості» в феноменологічних дослідженнях радикалізує дослідження суб'єктивності саме на рівні, що передує активним формам відношення до себе – таким як рефлексія, або конструювання життєвих історій та наративів (наративна Самість). З іншого боку вона націлена на аналітику та розуміння первинних умов відповідальних за суб'єктивний характер досвіду людини, при цьому уникаючи будь-якої субстанціоналізації «Я», або «Его» як абстрактних сутностей.

Взагалі актуальність дискусій про особливості «мінімальної Самості» та «наративної Самості» в сучасній феноменології відповідає зміщенню дослідницького інтереса на рівень докогнітивної організації суб'єктивного досвіду або ментальностей. За мету ставиться «впіймати» смисл «первинної суб'єктивності» і дослідити її структуру через дорефлексивний досвід та його конституцію, яка б враховувала як його темпоральну, афективну так й інтерсуб'єктивну організацію. У внутрішньому досвіді важливу роль відіграє не тільки когнітивна, але й докогнітивна організація психіки, без розуміння якої годі й говорити про «єдність» внутрішнього досвіду, що забезпечує

особливість, неповторність Суб'єкта, нашого «Я». «Я» не можна розглядати як формальне начало подібно «гносеологічному суб'єкту».

«Внутрішній досвід» і «суб'єкт» виявляються «тотожностями» і до того ж «внутрішній досвід це вихідна, єдина самотождність» [15]. Його основним фактом є те, що він структурований, а не є безформною масою, складається із «єдності та множинності». У внутрішньому досвіді є «Я» і «Воно» (З. Фрейд), або «Це» та «Інше», як зауважує С. Аскольдов і ця «двійця» нерівномірна. Якщо одна частина внутрішнього досвіду визначена і має межі та все ж така, що змінюється, то друга частина – дещо протяжне і невизначене, це – «вихідна реальність», в якій «схоплено все», без якої «нічого немає й нічого не можна мислити». Це «хао-космос душі і світу» як каже А.Ф. Лосев, отже дещо а-логічне, та дорациональне внутрішнього досвіду. «Не мислення щось одарює буттям, але реальне дається нам в ірраціональній конкретиці досвіду» [15, 51].

Слово суб'єкт пусте слово, якщо в ньому не вказано цей «безпосередній досвід», зазначає С. Аскольдов. Це «вихідна реальність Я» і це його «найбільша визначеність» в сенсі збереження цим останнім своєї специфічної риси, що визначається як «Я» і «Мое». Внутрішній досвід не піддається до кінця теоретизації, це – «бездонний ґрунт» і «творча, вічно хитка невизначеність» і разом з тим конкретна визначеність.

Для визначеності «Я», для збереження своєї специфічної риси, що визначається як «Я» і «Мое» важлива єдність внутрішнього досвіду, в якому є «множинність» і «єднання», постійно присутня потенція перетворення, єдність і співіснування «одного» та «іншого» (структур, рівнів тощо). В ньому є «безпосереднє відношення об'єкта та суб'єкта», зовнішнього та внутрішнього, тобто суб'єкт та об'єкт присутні у внутрішньому досвіді як деяка «співвідносність світів» (матеріального та ідеального, фізичного та духовного). В роботі «Синхроністичність» К. Юнг вказує на цю співвідносність, говорить про те, що світ матеріальний і світ психічний переплітаються один з одним на якомусь глибинному рівні, свід-



ченням чого є «синхроністичні співпадіння», а синхроністичними Юнг називає смислові співпадіння, які неможливо пояснити, але факт існування яких є безперечним. Матеріальний та психічний світи являють собою два «взаємодоповнювальні прояви єдиної природи» (К. Юнг).

Юнг порівнює «відносини психічного та матеріального світів з двома конусами, чії вершини з'єднуються в одній точці – по суті в нульовій точці – торкаючись і не торкаючись один одного» [16, 61]. Тією «нульовою точкою», в якій відбувається перетин матеріального та психічного світів, є, за Юнгом, архетип. «Архетипи повинні мати і непсихічний аспект... психе, ... як об'єктивний факт має бути пов'язаним внутрішньо не тільки з психологічними і біологічними явищами, але також з фізичними подіями...» [16, 78]. На думку Юнга глибинні рівні психіки стають все більш однорідними і мірою їх заглиблення доходять до повного розчинення в матеріальності тіла. «Глибинні рівні психіки втрачають індивідуальну винятковість мірою того, як відступають все далі і далі в темряву. Цей послідовний «рух вниз» означає, що мірою їх наближення до автономних функціональних систем, вони стають все більш колективними аж до універсалізації і розчинення в тілесній матеріальності, тобто в хімічних субстанціях» [17, 37].

Індивідуальна психіка виростає із притаманного всім людям «колективного несвідомого», що передається за спадковістю і що зберігає в собі у «згорнутому» вигляді історію всієї еволюції біологічної та соціальної. І подібно до того, як в людській тілесності може бути виділена універсальна, загальнолюдська структура спадкової інформації – генетичний код, людське «колективне несвідоме», що за своєю суттю є «внутрішньою соціальністю», «внутрішньою трансперсональністю» (неперсональна психічна система), яка включає минулі культури, соціальні норми, ідеали, заборони тощо – деякий «універсальний код» – соціальний, інтерсуб'єктивний досвід, вироблений багатьма попередніми поколіннями. Людина «згортає» цей досвід в «деяке духовне ядро» і навічно зберігає його у несвідомому від впливу і деформації зі сторони раціо. Тобто «колективне несвідоме» несе в собі універсальні структурні елементи, універсальні екзистентні архетипічні форми, або як їх називає

Юнг, «атоми душі», «первинні образи», «архетипи», які недоступні безпосередньому спогляданню, чи як каже М. Мамардашвілі, це – «первинні форми», які мають архетипічну сутність.

М. Мамардашвілі, вивчаючи свідомість, говорить про те, що необхідно розрізняти свідомі процеси (процеси свідомості), а з іншого боку їх зміст. Свідомістю ми називаємо не «змістовність свідомості» (зміст свідомості), а подію присутності свідомості, а точніше, це «свідомість свідомості». «Подія свідомості», «буття свідомості» або «зусилля думки» являє собою, каже М. Мамардашвілі, входження в деяку особливу сферу реальності, дивовижна особливість якої в тому, що ми там зустрічаємося з «чимось» таким, що «уже знаємо» і «наперед розуміємо». Це означає, що в свідомості апіорно існують «мисленневі структури», в реальності існування яких сумніватися не приходиться, однак природа їх нам недоступна (існуванні їх не може викликати сумнівів).

Отримати знання про ці структури через експериментальний досвід, через обробку емпіричних даних, тобто емпіричним шляхом, неможливо; в якийсь момент ми постаємо перед «неподільними сутностями», існування яких ми маємо приймати на віру без будь-яких причинно-наслідкових зв'язків. Такі структури свідомості Мамардашвілі називає «генеративними», вони не відображають зовнішній світ та й самі по собі виступають як відображення «чогось іншого», «непізнаного» (того, що не можна пізнати) і втримують в собі властивості «ясності-неясності», «світла-тіні», «кидають світло на щось інше», адже вони самі по собі є «тінню» і «важко піддаються розумінню» [18, 105].

Це деякі «первинні» відношення, які створені не нами, але які є в нас самих, і є «вічними», в тому розумінні, що вони «вічно здійснюються і проявляються», а самі ми ніби знаходимося «всередині простору, в якому вони вічно здійснюються і проявляються». Мамардашвілі називає їх «онтологічними абстракціями», «пустими формами», «пустими поняттями». «Форма це те, що дозволяє бачити щось (дещо) апіорно, що дозволяє мати апіорну визначеність явищ» [19, 38]. Це та

«форма», яка є «протоявищем», або «явленням явища» і є «першообразом» [20; 155, 189]. Тобто в глибинах людської свідо-мості, людської душі є структури, які проявляються і діють як універсальні людські структури, серед яких є натомість і універсальні «етичні структури». Чи саме не останні Кант називає практичним апріорним законом, який має формальну визначеність, але універсальну значимість та дію, що є «внутрішнім універсальним» та внутрішнім трансперсональним. Останній діє як «апріорні моральні знання», є «моральним законом всередині нас» і, по суті, є нашим «внутрішнім універсалізмом».

Ми зустрічаємося, говорить Е. Нойман, один із сподвижників К. Юнга і представник «глибинної психології» і «нової етики» з несвідомим і на етичному рівні. «Нова етика, це та етика, яка прагне встановити зв'язок між свідомими і несвідомим» [21, 12–13]. Ми попадаємо в пастку «старої психології», зазначає Е. Нойман, коли спрямовуємо «похмуру Тінь» на іншу людину чи на групу людей, яких ми вважаємо своїми «ворогами» і не хочемо бачити її в самих собі. Єдиною й ефективною альтернативою такої, здатної викликати біди проекції «Тіні» – це усвідомлення власної «Тіні», її прийняття й інтеграція в цілісність особистості, в її внутрішній досвід.

«Егосвідомість» втрачає наразі пануючу роль в психіці, провідна роль тепер належить «цілісності» або «Самості», як каже Юнг, яка завжди знаходиться в центрі «психічності» і тому завжди незмінно виконує роль «таємного керівника» свідомих і несвідомих процесів. Об'єднання свідомого та несвідомого в процесі індивідуації складає сутність етичної проблеми. Як зазначає Юнг: «Несвідоме представляє собою живу психічну реальність, яка є відносно незалежною і веде себе так, ніби вона є особистістю, яка має свої власні наміри. В будь-якому разі було б невірним розглядати несвідоме тільки як «матеріал» або пасивний об'єкт застосування або використання в певних цілях. Біологічну функцію несвідомого не потрібно розглядати як механічну, тобто комплементарну щодо свідомості. Діяльність несвідомого має компенсаторний характер в сенсі розумного вибору засобів для забезпечення не тільки для відновлення психічної рівноваги, але й просування до ціліс-

ності. Реакція несвідомого зовсім не обмежується пасивністю: несвідоме проявляє творчу ініціативу і його ціленаправлена робота нерідко бере верх над звичною реактивністю. Участь несвідомого в процесі свідомої диференціації не обмежується роллю опонента, поскільки віднаходження його змісту збагачує свідомість. ... Вороже протидіяння має місце тільки тоді, коли свідомість завзято чіпляється за свою односторонність і наповняє на правоті свого необґрунтованого погляду, що завжди відбувається у випадку пригнічення і подальшої часткової дисоціації свідомості» [21, 16].

Кантівський закон, категоричний імператив, який у кантівській інтерпретації – «сам собі мотив» відповідає архетипичній моделі поведінки за своєю суттю. Не варто забувати, каже Юнг, що «в якості регулятора вчинків, моральний закон відповідає сформульованому образу моделі поведінки, що є архетипичною за своєю суттю, а отже глибоко закоріненої в людській природі... Він не має фіксованого змісту. ... Моральний закон представляє собою певну форму, яка може приймати будь-яке число різноманітних змістів» [21, 14]. Моральний закон, як і архетип визначається не змістовно, а лише формально, та й то досить умовно, адже змістовно він визначений лише тоді, коли стає усвідомленим і тому наповненим «матеріалом свідомого досвіду». Моральний закон, як і архетип – «пустий, формальний елемент», він є не що інше як «*fecultas praeformandi*», певна «аргіогі дана можливість деякої форми уявлення», а «за спадковістю» передаються наші не уявлення, а форми, які в цьому сенсі точно відповідають таким же чином визначеним інстинктам... Довести в собі приналежність архетипів також неможливо, як і приналежність інстинктів, але лише до тих пір, поки останні не засвідчать своє підтвердження *in concreto*» [22, 127–128]. Тобто в людській душі на підсвідомому рівні проявляється «моральна структура», яка у Канта називається «категоричним імперативом», в психології «архетипом», а в християнстві «Богом» тощо. Вона дана нам до індивідуального досвіду і є трансперсональною та універсальною за своєю суттю.

Мамардашвілі взагалі говорить, що вся людська свідомість, це по суті моральна свідомість, адже свідомість це форма, де твориться власне людина. Це «парадоксальність, до якої не можна звикнути», «вона, – говорить автор, є моральним явищем. Не випадково в багатьох мовах слова «свідомість» і «совість» походять від одного кореня. Адже моральні феномени означають наступне: здатність людини керуватися нічим не визначеною мотивацією. Так званою ідеальною мотивацією. Це і є сфера моралі» [23, 78]. Ці думки Мамардашвілі, безперечно, співзвучні ідеям Канта, який стверджував, що «світ людини», в якому вона проживає, знаходиться немовби «в лоні моралі», так як він знаходиться «в лоні простору і часу». Якась «таємнича сила заставляє нас, – говорить Кант, – спрямовувати наші наміри на благо Інших і у відповідності з волею Інших, хоча це здійснюється без особливого бажання і в сильній боротьбі зі схильністю до корисливості... Вища мудрість вершить панування і управління над розумними істотами згідно з принципом їх свободи, і все добро або зло, які вони мають здійснити їм потрібно приписувати тільки самим собі» [24, 149]. Іншими словами, відкриття в душі людини апіорного морального знання, морального закону, який не має природних витоків, говорить про те, що в світі людини немає нічого такого, що б зумовило неприйняття цього закону самою людиною. Мораль – також «форма» нашого світу, як і простір та час є його «формами», тому сфера свідомості, свободи та моралі являють собою ту своєрідну цілісність, в якій, як в деякому «особливому середовищі», «особливій ойкумені» живе людина. Саме тому будь-якому свідомому зусиллю людини, незалежно від його змісту, передбачено бути моральним.

Це означає, що людина, входячи в сферу свідомості, отримує водночас можливість і зобов'язаність видозмінювати, творити світ згідно з моральним законом. Творити морально – це завдання людини на землі, це взагалі найпервинніший смисл її перебування на цьому світі. Здійснюючи акти свідомості, людина єдина істота в нашому світі, яка через своє «вічне становлення» – подвійним чином: безпосередньо та опосередковано – через зміну самої себе, здійснює перетворення та зміну самого світу. Саме так світ стає більш досконалим у строго визначе-

ному людському сенсі: чистої природи та хаосу в ньому стає все менше. Переборюючи й перемагаючи себе, долаючи свій егоїзм, обмежуючи в собі природну істоту, людина тим самим визнає за «Іншим» і надає «Іншому» – рівноцінного статусу автономної, самоцільної та свободної людської істоти, визнає гідність кожного людського життя.

Для Канта було аксіомою, що розумна істота за своїм визначенням не може хотіти причинення шкоди іншій істоті, подібній їй самій. Але, зауважує К. Лоренц, «у гідне будь-якої похвали вчення Канта, яке за своєю суттю є суто раціональним», адже побудована Кантом будівля умовиводів є чисто раціональною, все ж «прокрадається» і «пробирається» почуття, іншими словами – «інстинктивна мотивація», афективна сфера невідомого. Адже абсолютно очевидно, щоб перетворити суто розсудкове, розумово усвідомлене правило в імператив, в заборону тощо, необхідний поштовх, афект, емоційний фактор, як каже автор. «Якщо ми подумки приберемо із нашого життєвого досвіду емоційне сприйняття цінностей ... якщо для нас не буде представляти цінності людина, людське життя і людство, то навіть самий бездоганний апарат нашого інтелекту залишиться мертвою машиною без мотора. Сам собою він в змозі лише дати нам засіб для досягнення тим чи іншим чином визначених цілей, але не може ні ставити цілі, ні віддавати їм накази» [25, 229]. Тільки «відчуття цінності» і тільки почуття присвоюють знак «плюс» чи знак «мінус» відповіді на наше «категоричне запитання до нас себе самих і перетворюють його в імператив чи заборону» (К. Лоренц). Але і те й інше виникає не з розуму, а з прагнень, що виходять із пітьми, з глибин психіки, куди наша свідомість не проникає. В цих прошарках людської психіки, які лише опосередковано доступні людському розуму, інстинктивне та «засвоєне через ритуал, повторні дії, навчання тощо» – наші древні й одвічні норми, заборони, табу тощо, утворюють вищою мірою складну структуру, «яка не тільки близька та споріднена таким самим структурам світу вищих тварин, а значною мірою їм просто тотожна» [25, 229], – зазначає К. Лоренц. Ці структури суттєво різняться лише там, де у засвоєне шляхом навчання входять культурно-соціальні традиції, правила, нор-

ми – ідеально-реальні структури, які постійно взаємодіють між собою. Із послідовності цих взаємодій, що протікають майже виключно у нашому несвідомому, виникають спонукання всіх наших вчинків, в тому числі і тих, які підпорядковані нашому розуму. Саме тут слід говорити про «функціональні форми», які Юнг називає «образами», що виражають «не тільки форму діяльності, яку належить виконати, але водночас ту типову ситуацію, яка запускає цю діяльність. Ці образи є «праобразами», оскільки вони в кінцевому підсумку притаманні всьому роду, і якщо вони взагалі коли-небудь дійсно «виникли», то їх поява співпадає з витоками роду. Це людська природа в людині, специфічна людська форма її діяльності. Специфічний вид лежить уже в самому зародку» [22, 126]. Продукти людської фантазії, творчості, почуття терпимості тощо, взагалі людські почуття це і є ті «первинні форми людської діяльності», які виходять із несвідомих форм, або «ідей в платонівському сенсі», як каже Юнг, і які подібно до інстинктів, «преформують» і здійснюють вплив на мислення та вчинки людини. У вчинках людини, в продуктах її фантазії тощо дані «праобрази» стають явними. Саме звідси, з глибин, виникають почуття любові, дружби, відношення терпимості, наші прагнення до творчості, наукового пізнання, вся теплота людських почуттів, взагалі вся гамма людських почувань у світі – ідеальних і матеріальних в їх єдності.

В глибинах психічного людського досвіду ми стикаємось з єдністю, а не антиномічністю й протиставленням, або дуалізмом одного та іншого (почуттів матеріальних та почуттів ідеальних) тощо. Адже саме матеріальне, це не виключно «груба матерія», як каже Мерло-Понті, а «матеріальні людські відносини» та «матеріальні почуття». В феноменологічній аналітиці ідеальне завжди репрезентоване, тобто представлене в матеріальному з феноменологічного погляду, – зауважує Е. Касирер.

За своєю суттю, матеріальне почуття завжди направлене від предмета, воно пов'язується із зацікавленістю в самому предметі, ідеальне ж почуття, навпаки, направлене на сам предмет, воно виходить «із середини мене, від моєї душі» і репрезентує саме матеріальне почуття. Репрезентація тут означає не поглинання матеріального почуття, а заглиблення до витоків, основ

зовсім іншого відношення до світу, ніж просте матеріальне відчуття (матеріальне відчуження), де останнє стає уже проявом ідеальних почуттів: любові, ненависті, терпимості і нетерпимості тощо. «Репрезентація» проявляється в «переживаннях» людиною своїх почуттів. Одна справа відчуття фізичної болі, і зовсім інша справа – «переживання відчуття болі». Наш рефлекс на больове відчуття є не просто фізичним відчуттям, а людським почуттям, бо воно пов'язується з усвідомленням людиною самої болі, а отже, не може бути лише прямим продовженням простого відчуття.

«Відчуття, – зазначає Гельвецій, – за своєю суттю, егоїстичне, відчувати ми можемо лише своїм власним тілом, почуття ж, навпаки, альтруїстичне, бо любити ми можемо лише іншу людину». Тільки людина може бачити, дивитись очима іншої людини, слухати, чути вухами іншого, а тому відчувати, як це не дивно, й фізичну біль іншого. У тваринному світі цього немає, тварина абсолютно байдужа до фізичних страждань іншої «істоти», навіть свого дитинчати, якщо розриває з ним чисто фізичний зв'язок. Людина, навпаки, переживає сильніше біль своєї дитини, ніж свій власний біль. Однак треба зважати на те, що чужу біль людина не може безпосередньо відчувати, вона її може лише уявляти. Уява та пов'язані з нею пам'ять – основа будь-якого людського почуття. Тварина відчуває тільки свою біль, а будь-яке людське почуття є соціальним почуттям, що проявляється не тільки в тому, що я співчуваю якійсь одній людині, але й також всьому людству, самій людяності. «Я і себе відчуваю – почуттями людства, почуттями людяності». «Культура людства», яка представлена в нашому трансперсональному, «колективному несвідомому» (К. Юнг) – це є також і «культура почуттів», що засвідчує свою присутність в інтерсуб'єктивних глибинах психіки як трансперсональний феномен.

Почуття можна зберігати, можна плекати та втрачати. Вони не обслуговують тільки органічний процес, нашу тілесну органіку та характеризуються протяжністю, тобто можуть виникати, зникати і можуть або накопичуватись, або витіснятись через внутрішні механізми «витіснення-забуття» й переходити в на-



ше несвідоме, проявляючись як архетипічний страх, як архетипічна турбота, любов, терпимість або нетерпимість, совість, нудота тощо, тобто як «трансперсональні архетипічні форми».

Внутрішній механізм «витіснення-забуття», що подарувала людині природа і про які говорить З. Фрейд, це універсальний, трансцендентний спосіб, за допомогою якого індивід «зберігає» у внутрішньому світі свого «Я» абсолютні першоначала, трансперсональні структури, схеми дій, архетипи, які слугують джерелом багатоманітних проявів людського життя. Даний механізм немовби «згортає» трансперсональний, імперсональний досвід людства («все людське і надто абсолютне») в деяке «духовне ядро» і навічно зберігає в несвідомому. Діяти і проявляти себе цей «згорнутий духовний досвід» може не прямо, а вторинно, опосередковано, часто інстинктивно. З особливою силою й миттєво нагадує про себе «минула культура», що вироблена багатьма попередніми поколіннями, людині у хвилину небезпеки як осяяння, як інтуїція, підказуючи правильне рішення.

Механізм «забуття-витіснення» є механізмом збереження трансперсонального «згорнутого духовного досвіду», і разом з тим слугує механізмом «повернення» кожної людини до своїх витоків, першоджерел, до духовності, звідки вона сама черпає життєву енергію. Всі екзистентні форми внутрішнього досвіду, що є трансперсональними і архетипічними, здатні ставати усвідомленими лише опосередковано, здебільшого діють без роздумів (роздумування), адже здатні ставати усвідомленими лише вторинно.

Те, що існування емоційно важливих та цінних соціальних зв'язків і соціальних почуттів між усіма розумними істотами, зауважує К. Лоренц, закладено у несвідомому, говорить про їх універсальність, всезагальність та трансперсональність. І саме ця «внутрішня соціальність» і «внутрішня трансперсональність» останніх проявляється в автоматизмі людських дій. Добро людина чинить не лише тому, що вона усвідомила його як Добро, а автоматично, а отже, інстинктивно, натомість також інстинктивно людина відхиляє й саме Зло. Сфера несвідомого, як сфера колективного, трансперсонального досвіду, не виключно негативна сфера, що протистоїть індивідуальному, свідо-

мому та «позитивному» досвіду людини, але й підключається до останнього і є його найкращий помічник. В ньому, безперечно є, бездонна, меомічна свобода, свавілля, агресія і нетолерантність до Іншого, архетипічний страх, зокрема, страх до Чужинця, взагалі Чужого, але наразі, також й архетип теплих почуттів до Іншого, терпимості та любові. Саме почуття любові це не просто почуття, що «настояне на розумі», адже проявляється як внутрішній, трансперсональний феномен нашої психіки і діє без нашої на те згоди та раціонального усвідомлення.

Дані людські почуття і не тільки пов'язані з внутрішньою, психічною реакцією, що йде із «нашого нутра» і є «станом запалу», «пориву» (К. Лоренц), що «запускає» нашу дію, наше натхнення до творчості – художньої, наукової тощо. «Стан запалу», як каже Лоренц, говорить про те, «...що людину охоплює дещо дуже високе, суто людське, а саме дух (Geist)». Грецьке слово «ентузіазм» означає, що людиною оволодіває наш Бог» [25, 230]. «Священний трепет» викликає в нас «Інший», що є об'єктом наших почуттів, наша родина, сім'я, часто «соціально-важливе», приналежність до нації, етносу натомість й абстрактні поняття та обов'язки (священний обов'язок категоричного правила «відноситись до Іншого як до мети»). «Людина відчуває себе вільною від усіх зв'язків повсякденного світу та піднімається над ними, вона готова все кинути, щоб підкоритись поклику Священного Обов'язку, зазначає К. Лоренц. Всі перепони, що стоять на шляху цього Поклику, втрачають значення та важливість: інстинктивні заборони на каліцтво та вбивство побратимів по виду втрачають... значну частину своєї сили» [25, 231]. Тобто, в нашому внутрішньому «колективному досвіді» є нетолерантність та агресія до Іншого, Чужого, але й також «любов до ворога» та терпимість до Чужинця.

Безперечно, «Чужий» архетипічний феномен нашого внутрішнього досвіду, в ньому як у кривому дзеркалі відображаються всі наші страхи, всі наші сумніви. Але «Чужий» необхідний нам, ми постійно вдивляємося в нього, стикаємося лицем до лица, або ж придумуємо чи вигадуємо його, перетворюючи в деяку істоту, яка прагне домінувати над нами і використовувати нас. Чужий архетипічно несе загрозу, це сила, що сприй-

мається як дещо позапорядкове. Але не тільки, бо ми вдивляємося в «Чужого» і бачимо «Себе в Чужому» і, натомість «Чужого в Собі», тому архетипічно прагнемо примирення з ним, подолання бар'єра Страху, співіснування та терпимості відносно нього (Б. Вальденфельс).

За своєю суттю всі трансперсональні, екзистентні форми «колективного несвідомого» є амбівалентними, несуть як позитивне (знак «плюс»), так і негативне (знак «мінус»). В кожній із цих трансперсональних форм «колективного несвідомого», «внутрішньої соціальності», як, наприклад, в архетипі «матері», зазначає К. Юнг, переплетені любов і ненависть, володіння і руйнування, наруга й еротика, гнів та радість, терпимість та нетерпимість тощо.

Виявлені Юнгом в глибинах людської психіки структури, відносяться до картин світу, що пронизані «океанічними вимірами дійсності». За словами А. Швейцера, мова йде про фундаментальні прояви зустрічі людини з реальностями, які визначаються як «містична сутність», що в найбільшій мірі охоплюється поняттям «діонісійське» (те, що пов'язане з ірраціональним та руйнівним) та поняттям «аполлонічне» (те, що пов'язується з духовним творенням та рятівним).

Тобто можна сказати, трансперсональне, «колективне несвідоме» нашого внутрішнього досвіду, що є не тільки опонентом свідомості, але й її учасник, збагачує її своєю архетипічною присутністю чи архетипічними трансперсональними проявами.

«Внутрішня соціальність», відкриваючи нам «просвіти» у світ несвідомого, відкриває «просвіти» у світ «безумовного» знання, абсолютного та Божественного, у світ «пустих форм», де ми бачимо присутність «динамічних ідеальних зв'язків», які представляють нам наш внутрішній досвід як «деякий кругообіг смисла». В наш час паралельно з процесом все більшого віддалення Бога від зовнішнього світу, відбуваються процеси все більшого його укорінення у світі внутрішньому, в глибинах людської психіки. «Безумовним» для людини є знання Добра та Зла, Абсолюту, «морального закону», що є іманентними кожній людині. Свідомість синтезує ці апіорні знання та всю силу людського інтелекту, осмислюючи світ людини як сферу постійного морально-етичного самовдосконалення та творення.

«Входження у сферу свідомості», це, по суті, входження у сферу творення власне людини, це сфера «де твориться власне людина», як каже Мамардашвілі, це «свідоме і несвідоме», це «світло і тінь людини» і саме щодо цієї сфери варто говорити про Бога, який є символом того у світі, «що є», «без нашого на те дозволу», це – «щось», що «буттєє» та відтворює себе в деяких станах людини, в яких вона (людина) уже не та, якою була перед цим» [26, 88].

Ніколи «людина не назвала б нічого Богом, якби в ній самій уже не діяла сила, яку вона поза собою назвала Богом», зазначає філософ. Бог не є «безособовою сутністю», «невизначеною вищою істотою», яку можна досягнути лише інтелектуально або чуттєво. Він не є ані «першодвигуном», сліпою енергією, що запускає механізми світу, ані абсолютизованим образом людини, адже останній «виявляє себе в історії, як особистісне існування, як неповторність і свобода». Бог є особистістю і розмовляє з людиною «віч-на-віч», так як говорить «людина з людиною» (І. Лепп). Він відкривається людині не в якості інтелектуального пізнання, а через особистісне спілкування з її душею, постає як «абсолютно Інший і саме завдяки цьому, – зазначає І. Лепп, – ми навчилися бачити в ньому не об'єкт використання, а особистість, рівну за своєю гідністю нашому «Я». Не можна йти до Бога, любити Бога, не пройшовши через посередництво Іншого, і, отже, я можу сам себе реалізувати лише завдяки такому посередництву, навіть у психологічному плані є безперечним, що для того, щоб пізнати самих себе, ми потребуємо Іншого, адже зазвичай, якраз саме після суджень, які виносять про нас Інші, ми судимо про самих себе» [27, 129]. Взагалі людина за своїми властивостями та за своїм статусом має «третинний життєвий зв'язок» (М. Бубер): це зв'язок зі світом та речами; зв'язок з людьми (як окремою людиною, так і з множинністю людей); та зв'язок з усе пронизуючою «трансцендуючою таїною буття», яку філософи називають Абсолютом, а віруючі Богом.

В середині нас самих, дуже глибоко «існує неявне розуміння, яке ми маємо ретельно продумати, щоб надати йому явного й свідомого формулювання. Це є наша пам'ять (меморія). І са-

ме в ній перебуває наше неявне розуміння того, хто ми є, розуміння, яке веде нас від нашого початкового нерозуміння й гідного співчуття самоспотворення до справжнього самоусвідомлення. Однак, що лежить в основі самої цієї пам'яті? В її підставі, створюючи це неявне розуміння, перебуває внутрішній Господар, джерело того світла, яке осягає кожну людину, що приходить у світ – Бог. Отже, на прикінцевому етапі пошуку себе – якщо пошук вивершується до кінця – душа віднаходить Бога. Досвід освітлення з іншого джерела, досвід одержання стандартів нашого розуму з-поза меж нас самих, на який вказував доказ існування Бога, розглядається, здебільшого, як досвід внутрішнього виміру. Тобто, саме в цій парадигмальній діяльності першої особи, в якій я прошу зробити себе повніше, присутнім для самого себе та цілком усвідомити наслідки того факту, що суб'єкт знання збігається з його об'єктом, – саме в цій діяльності я досягаю – як найвідчутніше й як найпереконливіше – усвідомлення, що Бог є вищий за мене. У найглибшій основі пам'яті душа віднаходить Бога» [28, 186]. Тобто, коли я, говорить автор, повертаюсь та прямую назустріч Богу, то я прислухаюсь до того, що закарбовано глибоко в моїй пам'яті («шлях до середини приводить нагору»).

Аналізуючи внутрішнього «Бога» в Августина, Ч. Тейлор зазначає, що «Бог криється за нашим оком, і водночас, є тим, чий ідеї око прагне чітко вирізнити перед собою. Його треба шукати в таємниці моєї самоприсутності... Він навіть ближчий до мене, ніж я сам, і, водночас, безмежно вищий за мене. Він «*integer intimo meo et superior summon meo*» («глибше глибин моїх і вище вершин моїх»). Бога можна вважати найглибшим впорядкованим принципом у мені» [28, 187]. І тільки через зустріч з Богом, через спілкування з «Абсолютно Іншим» ми приходимо до Іншого. Дане спілкування з «Абсолютно Іншим» передбачає подолання егоцентричної установки, бо, за своєю суттю, християнське буття означає перехід від «буття для себе» до «буття для друга», за висловом Й. Ратцингера. Цьому відповідає «філософія Іншого» Е. Левінаса, згідно з якою дійсність людського існування розкривається через подолання «автономної тотальності» за допомогою «відповідального відношення до Іншого».

Людина має можливість «істинного життя» поза простором і часом природної необхідності, може жити духовним життям, отже у просторі свободи та екзистенційного становлення. Як «дух» вона (людина) збирає ідентичність свого «Я» через постійне становлення, весь час будучи не об'єктом, а суб'єктом цього становлення. Тому питання про її ідентичність, «онтологічну іпостась» і про «самототожність» весь час доповнюється питанням про її «екзистенційну іпостась», яка є «зв'язком» з Іншим, пов'язана з «досвідом» та «безперервним зростанням». В нашому «становищі безперервного зростання» замість того, щоб констатувати «слабкість і нікчемність людського стану», маємо «істинну і автентичну велич» (Х. Янаріус). Тобто сьогодні ідентичність, яка довгий час піддавалась редукції до «сутності» чи до «тотальності», визначається через здатність людини вступати в «інтерацію», що не виключає (від початку) установки на реконструкцію в кожній дії відношення до людини як до цілі.

Характерне для теперішньої ситуації уявлення про «Іншого» передають слова Ю. Габермаса: «Визнання відмінностей, визнання Інших в їх інаковості може бути зарахованим до ознак загальної ідентичності».

«Інший» сьогодні, зазначає П. Рікер, – це «не один з об'єктів мого мислення», але, як і я сам є «суб'єктом мого мислення», важливим є те, «що він сприймає мене Самого як Іншого, ніж він сам, і те, що разом ми дивимося на світ як на спільну природу, і те, що також разом ми творимо спільності осіб, здатних поводитися, у свою чергу, на сцені історії як особистості вищого рівня. Це осереддя сенсу передуює редукції до власного... У гіпотезі, де я був один, цей досвід ніколи не міг би бути узагальненим без допомоги Іншого, який допомагав би мені збирати мене, затверджувати мене, підтримувати мене самого в моїй ідентичності» [32, 396].

З. Фрейд та інші після нього поклали кінець думкам про те, що «Я» є «господарем у своєму домі». «Я є Іншим в агроматичному перехрещенні першої та третьої особи», – зазначає Б. Вальденфельс і вказує на те, «що є не тільки alter ego, а також Іншість ego, яка таврує Чужість. «Я» не можна беззастере-

жно титулувати першою особою, оскільки воно розщеплюється на *я* та *т*, *je* та *moi*. «Я» висловлювання ніколи не збігається з «Я» висловленого» [31, 21]. Парадокс гуссерлівського визначення Чужого полягає в тому, що Чуже виявляється «доступністю», це – «доступність недоступного». Місце Чужого в досвіді, строго кажучи, є не місцем, бо Чуже не просто «деінде», воно є «цим деінде», а саме – «вихідною формою цього деінде» (Б. Вальденфельс). Чуже не є деякою «дефініцією, як усе те, що хоча ще не є знанням, але чекає на пізнання і може бути пізнаним. Ми радше маємо справу з певним видом тілесної відсутності. Чуже схоже на минуле, яке можна знайти лише у відтворенні, або пригадуванні... Категорія зв'язку належить до згадки про Чуже, в якій «Я» повертається до себе та до Іншого, а не до первинного досвіду Чужого, в якому постає Інший» [31, 20]. Тобто, Чужість, яка визначається «способом своєї доступності» і не передбачає «надійну територію Свого», ми зустрічаємо не лише в Інших, вона починається у «своєму домі як Чужість мене самого», або як «Чужість нас самих», зазначає автор.

В феноменологічній аналітиці проблема ідентичності це, безперечно, проблема організації багатогранного досвіду людини (в тому числі й внутрішнього), який пов'язується з інтерсуб'єктивним відношенням, що не піддається ніякому синтезу, його взагалі «не спроможна інтегрувати жодна тотальність». Е. Левінас, описує подолання «ідолів самототожності» через так звану «феноменологію Лиця». Як він пише: «Я втрачає верховенство своєї самототожності, самоспівпадіння, де свідомість святкує свою перемогу й повертається до себе самої та заспокоюється на самій собі. У відповідь на вимогу Іншого Я самовиганяється із цього спокою» [29, 170–171]. Поява «Іншого» в європейській філософській культурі з його досвідом вимагає відкидання замкненості на самому собі та прийняття відповідальності за Іншого. Сама «свідомість проблематизується зустрічю з Іншим, присутність якого закликає до відповіді, а відповідальність «Я» полишає його імперіалістичності й егоїзму та підтверджує його неповторність» [29, 170–171].

«Інакшість» або «Інший» є неусувним конституентом людської фундаментальної ситуації, яка існувала б навіть тоді, коли

б планетарна структура єдності «розчинила і знищила обличчя культурних індивідуацій», адже історична повнота конкретних образів життя висуває вимогу домагатися солідарності, інтерсуб'єктивності як достеменного морального обов'язку. «Зустріч з Іншим, – говорить Е. Левінас, – проблематизує мене, виймає і продовжує виймати мене із себе самого, розкриваючи в мені все нові обдарування. Я й не знав, що є таким багатим, хоч не маю права тепер лишати хоч «щось» самому собі» [29, 163]. Наша сучасна ситуація актуалізує персоналістичну традицію («сучасний індивідуалізм – це персоналізм»), на перше місце виходить «Самість» або «Персона», за висловом П. Рікера, або «монадна особистість», як каже С. Кримський. Однак, як може бути врахована «робота Іншості в надрах Самості»? Саме тут, говорить П. Рікер, має місце «гра двох рівнів дискурсу – дискурсу феноменологічного і дискурсу онтологічного», яка виявляється найпродуктивнішою. «Іншість», на думку філософа, не додається до «Самості» ззовні, а належить до її внутрішнього сенсу та до її онтологічного конституювання. Саме тому цей рівень діалектики, що пропонується П. Рікером, відрізняється від рівня «діалектики Самості та тотожності», де диз'юнктивний характер зв'язку був домінуючим. Основна якість такої діалектики, каже П. Рікер, «полягає в забороні «Самому» посідати місце основи» і «ця заборона цілком відповідає структурі «Самого», який не виступає ні активізованим, як у філософії Gogito, ні приниженим як у філософії анти-Gogito» [31, 380].

Ніщо не ставить під сумнів ідею тотожності особистості так виразно, як наш «власний досвід» та ідея «самоідентичності як деякого замкненого на собі буття» (Е. Левінас). Людська особистість демонструє такий модус життя, що передбачає природну індивідуальність і разом з тим, вихід за її межі. Вона демонструє спільні ознаки з кожною людиною (біологічні, соціальні), сутнісну природу й водночас екзистенційну неповторність, особистісне існування, що є неповторним й вільним від напередвизначеності за сутністю та природою. Особистість – не індивід і не сегмент загальнолюдської природи, вона не увиразнює взаємини частки і цілого, а є «монадною особис-



тістю», відкритою до зустрічі з Іншим. Відношення частки та цілого є примусовим відношенням для індивіда, що не лишає простору для свободи та екзистенції. Натомість інтерсуб'єктивне відношення – це відношення, що узагальнює тотальність природи і соціума через трансценденцію – вихід за межі до Іншого, що може бути «Абсолютно Іншим» або просто «Іншим». Ідея особистості поєднана з глибинним освоєнням загальнолюдського досвіду (зовнішнього і внутрішнього) та з прагненнями до «надособистісного» та «Іншого». Відношення, що узагальнює «єдність» нашого «Я» через зв'язок з Іншим (Інакшим, Чужим) є не тільки унікальним, але й наразі важливим, бо саме у «факті взаємин і спілкування» увиразнюється та визначається особистісне існування людини, існування етносу, народу тощо.

Хіба саме не це може стати та забезпечити інтелектуальні умови єднання сучасного людства. Те бачення «європейського людства», яке ми знаходимо у відомій праці Е. Гуссерля, на початку ХХІ століття зазнає суттєвої трансформації уже хоча б тому, що європейська картина світу абсорбує деякі ті уявлення, які розглядались як «Інші» по відношенню до неї. Змінюється і саме розуміння «Іншого», адже «Інше» – це уже не те, що розташовується на «границях» європейської культури, а те, що знаходиться всередині останньої, це «Своє-Інше». Звичайно ж йдеться про тенденції, а не про те, що всі проблеми міжкультурних, міжнаціональних взаємин близькі до вирішення чи залагоджуються.

Сучасна людина змушена постійно змінюватися, її ідентичність не може залишатися стабільною. Людина постійно відчуває на собі вплив глобалізаційних процесів, вплив засобів масової інформації, Інтернет-простору, що призводять до взаємопроникнення культур, взаємообміну цінностями, як результат людина, яка знаходиться в своєму культурному середовищі, постійно відчуває зовнішні чужерідні впливи. Але чуже уже не є просто чужим, бо воно «забруднене своїм» (Б. Вальденфельс). Дані процеси не можуть не викликати у людині почуття конфлікту між тим, ким вона себе відчуває і тими очікуваннями, які на неї покладає суспільство. Виникає відчуття «бездомності», «кризи ідентичності», що пов'язане з її роз-

миванням. Але зазначені процеси не просто приводить до трагічних наслідків, але й до позитивних результатів, до пошуку «нового дому», як зазначають дослідники, де в поняття «нового дома» включається широкий спектр – від зміни географічного місця проживання й зміни настроїв особистості до зміни та пошуку нової системи цінностей.

Трансформація особистості, персони – це змінення уявлень людини про саму себе. І тут має місце точка біфуркації: в одному випадку людина старається повернутися в поле, що задається соціальністю та культурою, занурюючись в продовження соціально-культурної колії; в іншому випадку вона проривається в іншу реальність, критерії прориву задають їй не тільки розум, а й почуття та інтуїції людини, зовнішній соціальний досвід людини та внутрішній соціальний досвід (наше колективне несвідоме). Проблема ідентичності – це проблема «збирання» багатогранного досвіду, який включає зовнішнє трансперсональне та внутрішнє трансперсональне нашого «колективного несвідомого». Саме несвідоме – це не лише «таємничий опір закону», це самий «закон, що забороняє» або ж дозволяє, як говорить С. Жижек. «Відповідь психоаналізу (нібито) пов'язаного з наявністю у суспільстві ризику глобальної рефлексивізації нашого життя полягає не в наполяганні на існуванні, попри все, певної дорефлексивної субстанції, котра називається несвідомим і котра чинить опір рефлексивному опосередкуванню, а в наголошенні на існуванні іншого модусу рефлексії, котрим нехтують теоретики суспільства ризику, модусу, котрий знаходиться в самому ядрі фрейдівського суб'єкта. Ця рефлексивність псує гру постмодерного суб'єкта, вільного обирати й переформовувати свою ідентичність» [30, 430]. Але в обох випадках, щоб змінитися, людині потрібна як допомога ззовні, так і допомога із середини, розширення ситуації самої свідомості (через проникнення і заглиблення до несвідомого та інтуїцій). Дана допомога (розширення меж свідомості) може сприйматися людиною і містично – як пришествя Абсолюта чи через пробудження в глибинах людської психіки загальнолюдського досвіду, як духовний переворот тощо. Однак ця допомога спо-

нукає людину як «лишатися самою собою» і разом з тим постійно змінювати та трансформувати себе.

### Література

1. *Кримський С.* Смысл постісторії // Зеркало недели (№6-7), 20 лютого 2010.
2. *Levinas E.* "Autrement que savoir", Osiris, Paris, 1988
3. *Levinas E.* "Totalité et infini", Biblio essais – Le Livre de Poche-Kluwer Academic, 1971.
4. *Ricoeur P.* 1990, Lectures 1, autour du politique, Seuil.
5. *Байме К.* Політичні теорії сучасності. – Київ, 2008.
6. *Гьофе О.* Демократія в епоху глобалізації. – Київ, 2007.
7. *Левінас Е., Касторіадіс К.* Політика та етика. – К., 1999.
8. *Thuillier P.* "La revanche du dieu Chaos" in "La Recherche – La science du Désordre, n° 232, mai 1991.
9. *Morin E.* "La Methode 2 - La vie de la vie", Point Senil. 1991.
10. *Фуко М.* Интеллектуалы и власть // Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 2. – М., 2002.
11. *Мамардашвілі М.* Картезианские вариации. – М., 2002.
12. *Sartre J.P.* Une idée fondamentale de la phenomenology de Husserl: intentionnalité in «Situations I», NRF-Gallimard, 1947.
13. *Merleau-Ponty M.* La guereille de L'existentialisme, in «Sens et non-sens», 1948, Nagel.
14. *Merleau-Ponty M.* Phénoménologie de la perception, avant-propos, Gallimard, 1945.
15. *Аскольдов С.А.* Мысль и действительность. – М.
16. *Юнг К.Г.* О природе психе. Сборник. – М., 2002.
17. *Юнг К.Г.* Воспоминания, сновидения, размышления. – К., 1994.
18. *Мамардашвили М.* Необходимость себя // Введение в философию. Доклады, статьи, философские заметки / Сост. и общая ред. Ю.П. Сенокосова. – М., 1996.
19. *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию. – М., 1992.
20. *Мамардашвили М.* Картезианские вариации. – М., 2002.
21. *Нойман Э.* Глубинная психология и новая этика. – СПб., 1999.
22. *Юнг К.* Бог и бессознательное. – М., 1998.
23. *Мамардашвили М.* Сознание это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть. – Вопросы философии. – 1989. – № 7.
24. *Кант И.* Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. – М., 1982.
25. *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала. – М., 1998.

26. Мамардашвили М. Сознание и цивилизация. – М., 2004.
27. Лепп І. Християнська філософія екзистенції. – К., 2004.
28. Тейлор Ч. Джерела себе. – К., 2005.
29. Левинас Э. Время и другой. – СПб., 1998.
30. Жижек С. Дражливий суб'єкт. Відсутній центр політичної онтології. – К., 2007.
31. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого К., 2002.
32. Рікер П. Сам як інший. – К., 2000.

### **КОЛАПС ІДЕНТИЧНОСТІ І САМОАКТУАЛІЗАЦІЯ ЛЮДИНИ**

Вивчення людської ідентичності відбувалось за багатьма напрямками.

Ми звичайно можемо зайнятися тим, що наводитимемо безліч визначень того, що таке ідентичність, але навряд чи це буде цікаво нашому читачеві. Більшість з нас мають, нехай і невиразне, але цілком працездатне, уявлення про те, що таке людська ідентичність або, принаймні, можуть легко дізнатися про це, запитавши «великого Гугла». Набагато цікавіше те, як концепт ідентичності використовується в сучасній культурі, чому він став настільки затребуваним у дискурсах, чому до нього звертаються у різних соціальних, і в першу чергу, пов'язаних із національним, питаннях.

Ми всі пам'ятаємо про горезвісне квартирне питання, яке зіпсувало москвичів, щось подібне можна сказати і про національне питання стосовно народів, що населяли територію колишнього СРСР. Поява на цих великих і багатих землях безлічі молодих держав актуалізувала питання про лояльність їх громадян, які відразу перестали бути громадянами однієї держави, новим владам. Те, що це питання аж ніяк не є другорядним, ясно з тих міркувань, що кожне новоявлене державне утворення може говорити про свою стабільність і легітимність тільки з того моменту, коли більшість його громадян починають вважати цю державу своєю, тобто. починають себе з нею ідентифікувати.

Перш ніж обговорювати технічну сторону цього процесу, значимо його початкову несправжність/недійсність. Держава за своєю природою не може бути однакою своєю для всіх громадян. Ніхто не скасовував того факту, що в поділеному на класи суспільстві держава – це, перш за все, апарат придушення, що служить інтересам панівних класів. А це означає, що далеко не для всіх громадян нових держав – держава=мати рідна, у тому

числі чимало таких, котрим вона, в кращому разі, мачуха. Але механізми самоідентифікації, які використовуються в процесі лоялізації нових громадян, не налаштовані на відображення таких нюансів, що, по суті, робить ідентифікацію, побудовану на їх основі, внутрішньо суперечливою, маніпулятивною і соціально ангажованною. Наведений приклад покликаний ілюструвати той факт, що середовище, всередині якого функціонують механізми людської самоідентифікації, по своїй природі не сприяє об'єктивному відображенню соціальних реалій, що і призводить до появи перетворених форм людської ідентичності. Однак залишимо цю тему на майбутнє.

Якщо ж ми говоритимемо про змістовну сторону питання, то найпростішою стратегією зі створення нової громадянської ідентичності, є стратегія, що апелює до існування певної початкової сутності, властивої корінному народу тієї чи іншої держави, яка раніше придушувалася ворожими силами, а зараз, вперше за довгий час, стала доступною широким народним масам, які можуть відкрити для себе свою справжню, нутрянну, істинну, вічну природну суть, що становить ядро їх ідентичності. Такі уявлення чудово комбінуються з ідеєю про надзвичайну давнину держави, що створювалася носіями даної сутності, створювалася для блага народу, але була зруйнована ворогами, а наразі відродилася з попелу для того, щоб принести щастя своїм громадянам... тощо.–Саме такого роду ідеї та дискурси ми зустрічаємо у державних міфологіях в більшості новонароджених держав. Зайве говорити, що подібні твердження, незважаючи на їх працездатність, базуються на абсолютно хибних передумовах, що не відповідають реальному стану справ. Це насамперед уявлення про існування якоїсь вічної, природної та незмінної народної сутності, відкриття якої веде людину до щастя. Факти – вперта річ, вони доводять, що будь-яка державна ідентичність, є братською могилою для безлічі регіональних, приватних/окремих ідентичностей, по-справжньому стародавніх і органічних. які приносяться в жертву інтересам новоствореної держави. Гарним прикладом такої ситуації може бути французька національна ідентичність. Відомо, що створення французької держави та відповідної їй нації призвело до зникнення декількох

цілком розвинених регіональних етнічних утворень, які мали власні мови і, навіть, літератури.

Взагалі кажучи, всупереч усталеним стереотипам, саме національні держави, а не імперії, є найлютішими ворогами етнічної різноманітності своїх громадян і всіма силами прагнуть уніфікувати притаманні їм мультиідентичності на користь єдиної, часто штучно сформованої, часто уявної ідентичності. Тобто у кращому випадку ми можемо говорити про те, що державотворення призводить до нав'язування однієї реально існуючої ідентичності представникам інших ідентичностей, а в гіршому – про конструювання якоїсь штучної ідентичності. Чудовим прикладом такого роду є Італія з її прагненням по формуванню єдиної італійської ідентичності на контрольованих державою територіях. Всі пам'ятають вислів Массімо д'Адзельйо: «Ми створили Італію, тепер треба створити італійців» І вже точно мова не може йти про існування якоїсь вічної ідентичності, яка органічно притаманна всім жителям даної території.

Раніше ми говорили про те, що соціальні відносини, що стоять за ідентичністю, призводять до перетвореного характеру останньої. Це означає, що вона націлена на феноменологію соціальної взаємодії в тому чи іншому суспільстві і має суто функціональний характер, забезпечує соціально схвалену поведінку громадян держави, маскуючи та згладжуючи протиріччя між різними соціальними групами суспільства з метою маніпуляції ними на користь інтересів держави. Інтереси ж держави і суспільства не тільки не збігаються, але часто навіть суперечать один одному.

Наданий екскурс в опис обставин, що впливають на функціонування механізмів ідентичності, зроблений нами з метою актуалізації уявлення про те, як відбувається формування, становлення і функціонування людської ідентичності в суспільстві.

Чесно кажучи, займаючись описом «військово-прикладного» аспекту ідентичності, ми забігли досить далеко вперед. Ідентичність починається не з цього. В основі ідентичності лежить фундаментальне та досить просте переживання – переживання людського життя (існування) від першої особи, яке може бути виражене фразою "Я ЖИВУ". В його основі лежить пер-

винна поінформованість суб'єкта про своє існування, що засвідчується переживанням суб'єктом якогось безперервного потоку вражень, спрямованих з минулого в майбутнє та сприйманих ним як його життя. Даний тип ідентичності називається екзистентною чи особистісною ідентичністю. Е. Еріксон виділив такі елементи даного типу ідентичності: мати ідентичність значить, по-перше, відчувати себе, своє буття як особистості незмінним, незалежно від зміни ситуації, ролі, самосприйняття; по-друге, це означає, що минуле, сьогодення та майбутнє переживаються як єдине ціле; по-третє, це означає, що людина відчуває зв'язок між власною неперервністю та визнанням цієї безперервності іншими людьми. (*Ericson E.H. Identity, youth and crisis. L.: Faber and Faber, 1968.*)

Такий тип ідентичності ґрунтується на людській здатності до синтезу життєвого потоку з погляду єдиного суб'єктивного центру. Те, що дозволяє атрибутувати ці досить різноманітні переживання, як переживання одного й того суб'єкта – це унікальні характеристики того перцептивного поля, всередині якого ці переживання розгортаються. Дослідження психофізіології сприйняття показали, що сприйняттю будь-яких конкретних об'єктів завжди передуює сприйняття єдиного простору-вмістилища, всередині якого ці об'єкти знаходяться і сприймаються, при цьому людська тілесність, парадоксальним чином, переживається як тотожна даному простору. Відповідно всі події людського життя з самого початку пов'язані з індивідом, який переживає їх як потік свого життя, як переживання свого буття. На основі цього досвіду формується екзистентна ідентичність людини. Концентруючись на загальній перцептуальній матриці «простір буття–людська тілесність», усередині якої відбувається сприйняття людиною потоку життєвих вражень, людина вибудовує свою екзистентну ідентичність.

Відразу ж обмовимося, що буттєвий досвід, при звичайному його перебігу не є досвідом для самосвідомості, він сприймається людиною, впливає на неї, формуючи її сприйняття і свідомість, але сам знаходиться поза зоною самосвідомості. Людина порівняно недавно дізналася про цей досвід, точніше, з найдавніших часів вона знала про цей досвід зі звітів релігійних



віртуозів, сприймала його як продукт розвинених духовних шу-кань, доступний лише аристократам духу, що переживали його під час містичних екстазів, але не підозрювала, що цей же досвід, хай і несвідомий, тобто в якомусь сенсі і не досвід, а як-що і досвід, то в тому сенсі, в якому можна говорити про досвід якогось об'єкта (в даному випадку таким об'єктом є людська психіка), що знаходиться під впливом іншого предмета, носить масовий характер і лежить в основі людського сприйняття. І лише наприкінці 19 століття, з розвитком інтроспекціоністського методу в психології, стало зрозуміло, що в основі людського сприйняття лежать певні процеси та структури, усвідомлення яких призводить до переживання тих самих емоцій, образів та інтуїцій, які тривалий час вважалися приналежністю суто містичних екстазів.

В нормі людина немає прямого доступу до цього досвіду, але цей досвід опосередковано впливає на зміст його суб'єктивної сфери, формуючи особливий тип образів і переживань, які, з легкої руки Р. Отто, отримали назву нумінозних чи священних. Ці образи здійснюють колосальний вплив на людину, сприймаються нею як самоцінність і задають сенс її життя. Якщо такий вплив робить не сам досвід, а його деривати, похідні від нього суб'єктивні утворення, то яка сила самого буттєвого досвіду, пережитого у його безпосередності? Звичайно, це питання носить риторичний характер. Зрозуміло, що буттєвий досвід дуже серйозно впливає на людину. Підтвердженням даної тези, служать самозвіти релігійних віртуозів, які пережили цей досвід. Всі вони без винятку говорять про абсолютний характер їх переживань і про кардинальну зміну їхньої особистості та своєї долі після переживання цього досвіду. Уявіть собі здивування вчених, які з'ясували, що все людське сприйняття і свідомість ґрунтується на такому ж досвіді. Тобто. те, що раніше розглядалося як рідкісний і важкодоступний феномен, доступний лише обраним, виявилось масовою і непереборною передумовою людської суб'єктивності.

Для ілюстрації вищевикладеного наведемо опис буттєвого досвіду, наданий просунутим містиком, а потім перейдемо до звітів інтроспекціоністів, які стикнулися з цим досвідом у процесі вивчення людського сприйняття. Отже, дамо слово

Йоганові Тауллеру: «Те ж, що являє собою глибина душі, не має ні образу, ні форми, ні місця, ні способу: це невичерпна глибина, що ширяє сама в собі, і в цій глибині – обитель Божжа, – більш ніж деінде. Хто в неї занурюється, знаходить там Бога і знаходить себе в Богові, стаючи єдиним з Ним. Бо від цієї глибини Бог ніколи не відходить. Тут – сповнений світла Дух Божий, і тут перебуває вічність, в якій немає ні «до», ні «після». Цієї глибини не може ні досягти, ні освітити жодне тварне світло: тут – тільки Божжа обитель і сутність. Ніщо тварне не може ні заповнити, ні виміряти цю глибину, – один лише Бог у Його безмірності» [1, с. 139-140].

«Цієї божественної глибини досягає лише глибина душевна; сюди кличе і тут поглинає одна безодня іншу. Тут досконале єднання. Тут втрачає сенс усе, що думала людина своїм розумом про божественну Трійцю. Бо тут більше немає різниці – одна єдність.

Хто повністю зануриться в цю глибину, тому здасться, ніби він тут був завжди і буде вічно, що він з нею - одне, і будь це всього лише мить, вона йому видасться вічністю; і це свідчення того, що людина у своїй нетварності вічно перебувала у Богові. Коли була вона у Ньому, то була вона Богом у Богові. Те, чим людина є сьогодні у своїй тварності, тим вона була вічно в нетварності в Богові, і навіть більше – в надсущому єдиному з Ним бутті» [1, с.139-140].

Царство Божие внутри нас. Проповеди Иоганна Таулера. СПб., 2000. <https://slovo-bogoslova.ru/theology/znachenie-individualnosti-v-mistike/>

У свою чергу дослідження людського сприйняття показують, що і в його основі лежать ті ж образи, які описують містики.

Вивчення мікрогенезу сприйняття показало, що перш ніж людина починає сприймати конкретні об'єкти навколишнього світу, вона сприймає світ взагалі, реальність відкривається їй як нескінченний простір, що світиться, єдність з яким безпосередньо переживається суб'єктом сприйняття. Всі ці переживання супроводжуються сильними позитивними емоціями.

Опис мікрогенезу сприйняття практично збігається з феномено-логією буттєвого досвіду: «Медитативні описи досвіду білого

світла та інтроспективні дослідження розвитку зорової видності при тахістоскопічному пред'явленні напрочуд схожі. Інтроспекціоністи (Bichowski, 1925; Dickinson, 1926) описували дві стадії мікрогенезу сприйняття світла. Спершу є розмите сірувате свічення, що розповсюджується по екрану таким чином, що не є ні двовимірним, ні тривимірним – що тотожне описаній Тіченером (Titchener, 1929) до-розмірній широті як основній якості зору і, можливо, споріднене з ідеєю 2,5-мірності у Марра (Магг, 1982).

Потім відбувається те, що інтроспекціоністи описують як "удар світла" або "вибух", що вивергається з центру цього розмитого світіння доти, доки воно не стає двовимірною поверхнею екрану. Маргарита Ласкі (Laski, 1961) у своєму огляді описів містичних і пікових переживань подібним чином розрізняє «екстаз інтенсивності», з яскравими та вибуховими ефектами світлоти, та «екстаз відходу» з більш тонким розмитим світінням. Вражає, що і інтроспекціоністи, і буддисти Тибету порівнювали це більш м'яке поширення світлоти з першим неясним світінням неба перед сходом сонця». (*"О природе сознания. С когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения"*, АСТ, Издательство К. Кравчука Москва 2004. Стор. 256-257)

Таким чином виходить, що і перші, найпростіші, прояви людської свідомості, і найрозвиненіші форми свідомості спираються на ту саму феноменологію. Така обставина дозволяє припустити існування єдиного, спільного для всієї свідомості, ядра, відповідального за забезпечення зв'язку людини з Буттям. Сила емоційного впливу, яку ми бачимо в описі буттєвого досвіду, наданого у звітах релігійних віртуозів, вказує на те, що людська свідомість, а точніше людське життя, що відображається у свідомості, у своїх витоках має справу з енергетикою колосальної, космічної сили. І саме ця енергетика заряджає всі акти суб'єктивності, починаючи від найпростіших перцептуальних проявів і закінчуючи вищими формами духу. Відповідно інтеріоризація, суб'єктивне присвоєння досвіду життя, нехай і в перетворених формах, може бути ядром людської ідентичності. Саме з цим ми маємо справу при формуванні екзистентної ідентичності.

Розглянутий тип ідентичності служить ядром для розвитку більш складних і опосередкованих рівнів людської ідентичності, що включають різного роду реалії оточуючого людину світу, з якими вона себе ототожнює. Спочатку це батьки, потім сім'я, потім деякі локальні спільноти і на найвищому рівні – держави. Подібне розширення простору людської ідентичності стає можливим завдяки використанню механізму інтеріоризації.

В психології інтеріоризацією називають формування внутрішніх структур людської психіки за допомогою засвоєння зовнішньої соціальної реальності. Подібного роду засвоєння може відбуватися стихійно, автоматично, подібно до імпринтингу образу матері у немовлят, а може бути і результатом свідомого впливу з боку тих чи інших соціальних акторів. Гарним прикладом такого свідомого впливу на людську ідентичність є діяльність держави з підтримки лояльності своїх громадян.

Засвоєння соціальних реалій в процесі розвитку ідентичності відбувається двома способами. Перший спосіб, назвемо його безпосереднім засвоєнням, передбачає прямий контакт індивіда з тими чи іншими об'єктами ідентифікації. Хорошим прикладом такого засвоєння може слугувати контакт немовляти з матір'ю. Вченим добре відомо, що ця взаємодія, яка відбувається в синестезійному режимі, призводить до того, що дитина починає ототожнювати себе з матір'ю, що в подальшому призводить до розвитку самосвідомості та інших важливих і корисних речей.

Другий тип засвоєння соціальних реалій припускає, що індивід долучається до певних символічних репрезентантів соціальних реалій, ототожнює себе з цими символічними об'єктами і таким чином стає причетним до інститутів, що стоять за ними. Результатом такого розвитку процесу ідентифікації стає засвоєння індивідом певних норм і цінностей і його орієнтація на них протягом життя. Зазвичай розвиток ідентичності за рахунок засвоєння тих чи інших ціннісно- символічних комплексів носить поетапний характер і залежить від віку індивіда, його місця в системі соціального поділу праці, від тих соціальних ролей, що він виконує у той чи інший період свого життя.

З розвитком самосвідомості індивіда та набуттям ним соціальної компетентності, зростає ступінь його самостійності при прийнятті тих чи інших норм та цінностей як об'єктів самоідентифікації. Відповідно, дослідники розрізняють наведену ідентифікацію та свідому ідентифікацію. Якщо перша передбачає більш-менш пасивне, автоматичне засвоєння соціально схвалюваних норм і символів, їх засвоєння багато в чому спирається на механізми імпринтингу, то друга передбачає активну участь індивіда у виборі норм і цінностей зі спектру можливостей. Як правило, звернення до другого типу ідентифікації відбувається на тлі кризи тих цінностей, які були засвоєні у режимі пасивної ідентифікації. Відповідно, намагаючись вийти з кризи самоідентифікації, індивід робить більш-менш свідомі зусилля щодо інтерпретації тієї життєвої та соціальної реальності, в якій йому доводиться діяти і, відповідно до ситуації, доповнює або змінює систему символів та цінностей, з якими він себе починає ідентифікувати.

Виникає законне питання, звідки черпають свою мотиваційну силу ті чи інші ціннісно-символічні комплекси, отождолення з якими відбувається в процесі розвитку людської ідентичності? Дослідження виділяють два типи мотиваційних механізмів, задіяних у процесі ідентифікації. Один з них, спирається на пряму та безпосередню вигоду, яку отримує людина від дотримання певних зразків поведінки та орієнтації на певні цінності. Так, наприклад, представники державної бюрократії, які окормлюються державою, добре усвідомлюють зв'язок між успіхами державної політики та власним благополуччям, тому легко приймають ті цінності, наративи та зразки поведінки, які держава насаджує серед своїх громадян. В даному випадку ми можемо говорити про роботу утилітарної мотивації, побудованої на принципі «ти мені – я тобі». Певна річ, дія такої мотивації не вичерпується прикладом з держбюрократією, вона широко представлена в людському житті і включає свою сферу всіх індивідів, на всіх соціальних рівнях. Головна її особливість – прямий зв'язок між одержуваними благами та дотриманням певних поведінкових зразків. Отримавши у своє розпорядження те чи інше благо, людина на якийсь час задовольняє свою потребу, але

минає час і потреба знову актуалізується, включається новий мотиваційний цикл і так без кінця.

Описаний тип мотивації використовує постійну залежність людини від задоволення базових життєвих потреб – у їжі, житлі, коханні, безпеці тощо. Відповідно сила цих потреб обумовлює мотиваційний потенціал тих норм і цінностей, які на них ґрунтуються. Тому людська готовність дотримуватися цих цінностей безпосередньо пов'язана зі ступенем задоволення цих самих базових потреб і як така схильна до значних коливань, а самі цінності в принципі не можуть носити абсолютний характер.

Але, крім описаної прагматичної мотивації, ми стикаємося і з іншим, не утилітарним типом мотивації. Його головна відмінність від мотивації, описаної вище, – потенційно абсолютний характер цінностей, що використовують цю мотивацію. Іншими словами, потреба в досягненні цілей, які мотивуються таким чином, носить постійний і самодостатній характер, заради них людина готова йти на все і, якщо потрібно, готова жертвувати своїм життям для їх досягнення. Зайве говорити, що сила такої мотивації якісно перевищує силу утилітарної мотивації. Якщо прагматична мотивація має своєю кінцевою метою забезпечення життя окремого індивіда, то мотивація не прагматичного типу, орієнтована на цінності, що перевищують цінність індивідуального життя.

Як вона влаштована? Вище ми показали, що базовою формою людської ідентичності є екзистентна ідентичність. Вона ґрунтується на переживанні людиною досвіду свого буття, досвіду життя. Саме людське життя є найважливішою передумовою всіх інших подій, що відбуваються з людиною. Без цієї умови вони не існували б. Відповідно, якщо вибудовувати ієрархії цінностей, на які повинен орієнтуватися індивід у своєму житті, то підтримка самого життя має стояти на першому місці. Саме тому екзистентна ідентичність історично та логічно виступає як базис людської ідентичності. Виходить, що підтримка свого життя виступає для людини вищим пріоритетом, як то кажуть у відомому побажанні – головне здоров'я, все інше додається. Переживання факту власного буття протікає

у формі певного досвіду і, як свідчать дослідження, цей досвід супроводжується найсильнішими позитивними емоціями.

Вище ми зауважили, що непрагматична мотивація відповідальна за переживання абсолютних цінностей, в описаному ж нами випадку, абсолют не проглядається, вірніше, якщо мова і може йти про абсолют, то про певний негативний абсолют, за яким людське життя належить до безумовних цінностей, але така цінність не перевершує людину, більш того, життя як самоцінність робить людину вкрай уразливою в ситуаціях, пов'язаних з ризиком для її життя. Ми ж намагаємося зрозуміти, яким чином влаштований мотиваційний механізм тих цінностей, заради яких людина готова жертвувати власним життям.

Для того, щоб зрозуміти, як можлива поява надіндивідуальної мотивації при переживанні індивідом факту власного буття, звернемося до феномену, що лежить в основі екзистентної ідентичності. Феномен цей має назву «буттєвий досвід». Саме з нього починається вибудовування екзистентної ідентичності. Буттєвий досвід має низку примітних особливостей. Його феноменологія отримала назву досвіду білого світла, або досвіду порожнечі. Змістовно буттєвий досвід полягає у переживанні нескінченно відкритого цілісного простору-вмістилища, що містить в собі всю реальність, а також у переживанні єдності людини і цього простору, у парадоксальній тотожності тілесності людини з цим нескінченним та вічним простором. Цей зміст супроводжується найпотужнішими позитивними емоціями на рівні ейфорії. Як правило буттєвий досвід не дається людині безпосередньо та його досить абстрактні образи зазвичай замасковані іншими, більш конкретними та, як правило, антропоморфними образами божественного циклу.

Головною особливістю цих образів є модус їхнього переживання людиною, людина відчуває по відношенню до них почуття, яке Рудольф Отто свого часу назвав нумінозним. Це почуття абсолютно відрізняється від тих почуттів, з якими індивід стикається в повсякденному житті. Це почуття повністю захоплює людину, підкоряє її своїй силі і приголомшує її внутрішній світ до самих основ. Суб'єкт усвідомлює існування певної вищої реальності, перед якою він відчуває страх, трепіт, захоплення і захват. Для нього стає цілком очевидним факт своєї

підпорядкованості та зв'язку з цією реальністю, яка сприймається ним як причина власного існування і служіння якій відтепер має становити сенс його життя. Все, що тією чи іншою мірою пов'язане з цією реальністю, сприймається людиною як найважливіше в її житті, і цілі, які постають в результаті людського контакту з об'єктами, що породжують почуття нумінозного, набувають статусу вищих, священних цілей. Саме почуття нумінозного, що виникає у процесі розвитку екзистентної ідентичності, використовується людьми (соціумом) для створення системи трансперсонального цілепокладання.

Насамперед це стосується таких соціальних інститутів, як релігійні організації різного штибу. З їх допомогою людина вирішує свої екзистенційні проблеми, передусім проблему смертності, але релігійними питаннями справа не обмежується. І цей тип мотивації може бути використаним у всіх мислимих ситуаціях. Ті чи інші об'єкти соціальної реальності, на які падає відсвіт нумінозного, набувають для людини вищої значущості і для їх досягнення вона готова жертвувати своїм життям. Говорячи про механізми, що забезпечують трансляцію енергії нумінозного у сферу соціальної активності людини, зазначимо найпоширеніший спосіб такого перенесення.

Як ми говорили вище, буттєвий досвід, пов'язаний з почуттям нумінозного, супроводжується певними, спонтанними образами, які не залежать від волі суб'єкта, що їх сприймає, і є універсальними і загальнолюдськими, тобто відтворюються у всіх культурах та у всі часи. Так ось, копіювання цих образів, маркування ними тих чи інших соціальних реалій може індукувати в людини переживання нумінозного характеру. Переживання ці можуть значно варіюватися за силою, починаючи від переживань повноцінного нумінозного почуття, закінчуючи легкою залученістю у спогади про колись пережитий контакт з нумінозністю, але в середньому, контакт із символами, що містять у собі вказівку на нумінозний досвід, викликає досить сильні емоції у рецепієнтів цих символів і здатний мотивувати їхню активність. Відповідно, ідентифікація з цими символами та включення цінностей, що ними підтримуються, у тіло людської ідентичності робить ці цілі пріоритетними для людини. Неважко



побачити, що використання символіки нумінозного циклу має значний маніпуляційний потенціал, і цілком природно, що жодне суспільство не могло пройти повз цей потенціал, всі соціальні утворення повною мірою використовують його для впливу на своїх громадян або підданих. Людина постійно стикається з маніпуляціями такого роду.

Розглянуті нами способи мотивації людини, будучи різними за своєю суттю, на практиці досить часто тісно взаємодіють між собою. Раз у раз ми маємо справу з ситуаціями, коли символи нумінозного циклу проєктуються на цілі, що породжуються суто утилітарними потребами людини і навпаки. В ідеалі, така взаємодія здатна викликати синергетичний ефект та забезпечити комплексний вплив на людську ідентичність.

Ідеальна траєкторія розвитку людської ідентичності виглядає так. У ранньому віці самоідентифікація відсутня, людина ототожнює себе з матір'ю, згодом, у немовляти починає розвиватися уявлення про власну відмінність від батьків, яке врешті-решт перемикає увагу дитини на факт її існування у відомих тілесних та психічних межах, відбувається відкриття власної індивідуальності. З цього моменту у людини починає формуватися екзистентна ідентичність, в основі якої лежить буттєвий досвід людини. Насправді, цей досвід супроводжує людину з самого початку, його енергетичний потенціал використовується людиною протягом усього життя, починаючи з перинатального періоду її існування, але тільки з моменту оформлення індивідуальності цей досвід починає сприйматися як власний особливий досвід, а не як зовнішня стихія.

Сформована екзистентна ідентичність служить основою для подальшого розвитку соціальних ідентичностей. Взаємодіючи з оточуючими її соціальними спільнотами людина засвоює їх цінності, способи поведінки, соціальні ролі, наративи. Формується нова, складніша ідентичність, що включає в себе не лише екзистентні, але й соціальні моменти. І якщо на початкових етапах розвитку ідентичності ми можемо говорити про те, що людина пасивно засвоює трансльовані їй цінності, зразки поведінки і ролі, то з часом, з подальшим розвитком її індивідуальності, вона починає виявляти здатність до вибору елементів власної

ідентичності, відповідно, за характером цього вибору можна судити про ідентичність тієї чи іншої людини.

Деякі дослідники вважають, що характер рішень при виборі елементів ідентичності може бути надійним критерієм для вивчення людської ідентичності. Так, наприклад, Дж. Марсія визначив ідентичність як «структуру его – внутрішню самотворювану, динамічну організацію потреб, здібностей, переконань та індивідуальної історії». Для операціоналізації поняття ідентичності він висунув припущення, що дана гіпотетична структура проявляється феноменологічно через патерни «вирішення проблем», які можемо спостерігати. Наприклад, підліток для досягнення ідентичності має вирішити такі проблеми, як: йти вчитися чи працювати, яку вибрати роботу, чи вести статеве життя тощо. Вирішення кожної, навіть незначної, життєвої проблеми робить певний внесок у досягнення ідентичності. З прийняттям все більш різноманітних рішень щодо себе та свого життя розвивається структура ідентичності, підвищується усвідомлення своїх сильних та слабких сторін, цілеспрямованості та осмисленості свого життя. (Див. *Marcia J.E. Identity in adolescence* // Adelson J. (ed.) *Handbook of adolescent psychology*. N.Y.: John Wiley, 1980) цитується за: Антонова Н.В. Проблема личностной идентичности в интерпретации современного психоанализа, интеракционизма и когнитивной психологии // «Вопросы психологии». – 1996. – № 1. – с.131 Проблема личностной идентичности в интерпретации современного психоанализа, интеракционизма и когнитивной психологии **96'1 с.131**

Ідентичність визначається тим, які засоби використовуються для ідентифікації, оцінки та відбору цінностей, цілей та переконань, які згодом включаються до його ідентичності. Так, людина у процесі розвитку здійснює вибір із величезної кількості потенційних елементів ідентичності, оцінюючи переваги та обмеження кожного з них, а також значущість кожного елемента для власної особистості. Ідентичність неможливо розглядати без урахування змістовної специфіки цілей, цінностей та переконань, які людина обирає. Кожен елемент ідентичності відноситься до якоїсь сфери людського життя. А. Ватерман виділяє чотири сфери життя, найбільш значущі для формування

ідентичності: 1) вибір професії та професійного шляху; 2) прийняття та переоцінка релігійних та моральних переконань; 3) вироблення політичних поглядів; 4) прийняття набору соціальних ролей, включаючи статеві ролі та очікування щодо шлюбу та батьківства (Identity in adolescence: Processes and contents / Waterman A.S. (ed.) San Francisco-L.: Jossey-Bass, 1985), цитується за: Антонова Н.В. Проблема личностной идентичности в интерпретации современного психоанализа, интеракционизма и когнитивной психологии // «Вопросы психологии».1995

Дослідники розрізняють прийняту ідентичність, тобто ідентичність, стосовно якої індивід перебуває у позиції реципієнта, одержуючи її від певних авторитетних інстанцій, і вироблену ідентичність, що є результатом власного свідомого вибору, заснованого на індивідуальному досвіді та розумінні. Протягом життя людська ідентичність змінюється і ці зміни не обов'язково носять еволюційний характер. Навпаки, досить часто можна говорити про кризу ідентичності. Можна говорити про природні кризи, що виникають у результаті дорослішання та (або) зміни соціальних ролей індивіда. Відповідно, подолання таких криз вимагає від людини значних зусиль і задіює всю сукупність сутнісних сил людини. Проте існують ще й кризи особливого роду, їх можна назвати неорганічними, штучними або ще якось, головна їх особливість полягає в тому, що вони викликані розпадом тієї соціальної дійсності, в якій до цього формувалася та чи інша ідентичність.

Одним із найбільш примітних прикладів такого роду є криза ідентичностей, спровокована розпадом СРСР. Ця криза була настільки потужною, що саме час говорити вже не про кризу ідентичності, а про її колапс. Як показують дослідження, криза ідентичності може досягати такої гостроти та значущості, а її вирішення може бути пов'язане з такими складнощами, що відповіддю на таку кризу може бути суїцид людини, яка проходить через неї. Це, до речі, зайвий раз підкреслює те, наскільки потужна енергія використовується в процесі формування людської ідентичності. Ми, звичайно ж, маємо на увазі енергію буттєвого досвіду, нумінозну енергію, яка, будучи не каналізованою, може зруйнувати її носія.

У наведеному вище описі формування та функціонування ідентичності є одне спрощення. Воно передбачає, що у будь-якій ситуації може бути вироблена домінуюча ідентичність, яка підкорює собі всі рівні особистості. Тим часом це далеко не очевидно. Людина може потрапляти в такі ситуації, коли неможливо зупинитися на одній ідентичності. Так наприклад, дослідження процесу ідентифікації у в'язнів показали, що ув'язнений з самого початку знаходиться в ситуації, коли йому доводиться підтримувати дві взаємовиключні моделі ідентичності, причому не йдеться про якусь мімікрію, при якій одна ідентичність помилкова, а друга справжня. Ні, йдеться про дві конкуруючі між собою ідентичності, які вживаються в одній людині. Чому ми стверджуємо, що обидві ідентичності є справжніми. Справа в тому, що ув'язнений через власну життєву ситуацію, хоче дотримуватися обох ідентичностей, оскільки це вкрай важливо для нього. Виживання серед товаришів по нещастю передбачає прийняття ним «бандитської» ідентичності, а можливість якнайшвидшого виходу з ув'язнення вимагає від нього ідентичності «лояльного громадянина».

Ось як описують цю ситуацію дослідники: «суперечливі вимоги, які пред'являються ув'язненому, стають причиною дезінтеграції його ідентичності. Ця дезінтеграція ще посилюється від того, що ув'язнений, розуміючи всю безглуздість двох логічних моделей життя, що суперечать одна одній, повинен проте їх прийняти (тобто прийняти на віру) у тому випадку, якщо він хоче надати сенс своєму існуванню як засудженого і як майбутньої вільної людини. Зауважимо також, що до цих двох логічних моделей, яким ув'язнений має слідувати одночасно, можна додати й суперечливі думки щодо ув'язненого з боку пенітенціарної адміністрації. Для того щоб утримувати засудженого під вартою, звести нанівець небезпеку його зрівняння з собою та обґрунтувати застосування влади над ним, тюремні працівники сприймають ув'язненого як Іншого, відмінного від них, як особу за природою небезпечну, як представника особливого виду. Однак, для того щоб виконувати свою ресоціалізуючу функцію, тюремним працівникам доводиться одночасно сприймати ув'язненого як людину, готову вийти на волю, а отже, схо-

жу на них. Ці суперечливі думки про ув'язненого не дуже допомагають йому у створенні своєї ідентичності. «Хто я? У кого і у що я вірю?» – ставить питання ув'язнених. «У в'язниці кожному по кілька разів (і так деструктивно) доводиться пізнавати межі своєї моральної та психічної гнучкості (...). У подібному контексті руйнується поняття правди як основи моральних підвалин. У всякому разі, його видимість». (Favret-Saada, 1994-1995). Питання про ідентичність стає, таким чином, найважливішим для засуджених на тривалий термін, які конструюють моральний образ інших ув'язнених, потім свій власний моральний образ, а потім змінюють його. Ув'язнений змушений одночасно слідувати двом логічним моделям життя в одному й тому ж замкнутому просторі; він живе серед інших ув'язнених і водночас прагне звільнення; він змушений обрати одну із двох моделей (яка не обов'язково допоможе йому вийти з в'язниці); ув'язнений є об'єктом суперечливих суджень з боку тюремного персоналу (різні люди у різних ситуаціях або розглядають його як людину, яку необхідно ізолювати від суспільства, або в ньому бачать майбутнього громадянина). В результаті ув'язнений вдається до нескінченних ідентитарних (ре)композицій себе самого та іншого, а також до постійної (ре)організації моральних цінностей. У подібній ситуації, у кращому разі, ув'язнений не в змозі створити свій образ у в'язниці, у гіршому – втрачає зв'язок із реальністю. І це при тому, що персонал вважає, що допомагає ув'язненому, змушуючи його працювати, відвідувати навчально-професійні заняття і, перш за все, зустрічатися з психологами, розмірковувати про себе самого і працювати над створенням образу врівноваженої людини. В результаті ув'язнений починає задаватися питанням: хто він такий «насправді», так і не знаходячи задовільних відповідей». *Леонор Лё Кэн. Етнографическое исследование в тюрьме. От "роли" заключенного к поискам идентичности осужденного. Социальная антропология во Франции. XXI век. – М. : ФГНУ «Росинформгро-тех». 2009. – с.214-237.*

Наведений приклад, незважаючи на свою драматичність, є лише свого роду софт варіантом проблемної самоідентичності. Головна причина подібних ситуацій лежить у природі тієї соціальної реальності, з якою людина змушена мати справу. На

сьогоднішній день всі існуючі суспільства є класовими, це означає, що вони складаються з кількох соціальних груп, що мають різні і дуже часто протилежні інтереси. Більше того, панівні класи зацікавлені у нав'язуванні експлуатованим класам таких систем цінностей, поведінкових норм, світоглядних парадигм, які сприяли б збереженню такої соціальної ситуації.

Ще одним моментом, що впливає на характер людської самоідентифікації, є характерна для капіталістичного світу велика кількість перетворених форм. Будучи заснованими на суспільних відносинах, вони маскують ці відносини, представляючи їх як відносини «речей», які є продуктом і відкладенням перетвореності дії зв'язків системи, в той же час самостійно побутують в ній у вигляді окремого, якісно цілісного явища, «предмету» поряд з іншими. У цій «буттєвості» і полягає проблема перетвореної форми, яка видимим (і практично достовірним) чином видається кінцевою точкою відліку при аналізі властивостей функціонування системи в цілому, видається як особливе утворення, яке не розкладається далі, як «субстанція», що спостерігаються. Такою є, наприклад, капіталізована вартість в системі буржуазної економіки, що виявляє «здатність» до самозростання. Це типовий випадок ірраціональної перетвореної форми, коли річ наділяється властивостями суспільних відносин і ці властивості виступають поза зв'язком з людською діяльністю, тобто цілком натуралістично.

Можна припустити, що орієнтація на такі форми, яка виливається в прийняття індукованих ними хибних цінностей (наприклад, товарний фетишизм – як уречевлення виробничих відносин між людьми, що виникає в умовах товарного виробництва, заснованого на приватній власності), також негативно впливає на людську ідентичність. Ці обставини, виступаючи непереборними властивостями тієї реальності, з якою людина має справу протягом усього свого життя, фатально впливають на формування людської ідентичності, яка, в найближчому розгляді, неминуче виявляється не справжньою. Людина відчуває це несправжність і намагається знайти свою справжню природу.

Таким чином, ми можемо стверджувати, що існує два основних типи кризи ідентичності. Перший пов'язаний з обставинами звичайного людського існування і виникає у певні моменти життя – дорослішання, середній вік, старість, зі зміною соціальних ролей та інших подібних ситуаціях. Назвемо такі кризи органічними. Другий тип криз виникає при потраплянні людини в епіцентр соціальної турбулентності, що виникає в результаті революцій, краху державних утворень, воєн, епідемій та інших катаклізмів. При цьому слід пам'ятати, що всі кризи початково обтяжені принциповою не справжністю людської ідентичності.

Що стосується вирішення «органічних» криз ідентичності, то в більшості випадків у розпорядженні індивіда є достатньо ресурсів для подолання криз такого роду. Ніхто не каже, що вихід із кризи, а, тим більше, конструктивний вихід, не вимагає докладання зусиль та серйозної внутрішньої роботи з боку людини, проте у індивіда завжди є певний набір інструментів та опцій, використання яких дозволяє подолати кризу ідентичності. Раніше ми показали, що екзистентна ідентичність є своєрідним фундаментом, на якому вибудовується система людської ідентичності. З ходом людського дорослішання в системі його ідентичності наростає питома вага соціальних факторів і з певного моменту ми можемо говорити про формування відносно самостійного блоку – соціальної ідентичності. Соціальна ідентичність влаштована ієрархічно, її рівні, свого роду субідентичності – це ті ідентичності, через які проходить людина в процесі своєї соціалізації. Конструктивно подолана ідентичність не зникає з людської ідентичності, а продовжує існувати як один з моментів актуальної ідентичності.

Виникнення «органічної» кризи ідентичності відкриває перед людиною дві принципові можливості, вона може або подолати поточну ідентичність і піднятися на більш високий рівень самовизначення, або спробувати повернутися до однієї з подоланих субідентичностей, щоб на її базі побудувати систему реагування на зміну життєвих обставин. При цьому слід розуміти, що можливості обрання ідентичності вищого рівня тісно пов'язані з соціальними реаліями і якщо в суспільстві не існує структур, практики і традицій, приєднання до яких передбачає формування нової ідентичності вищого рівня, то індивід практично прире-

чений на вихід з кризи ідентичності через повернення до своєї минулої історії та до звернення до своїх минулих ідентичностей, які продовжують існувати як субідентичності.

Типовим прикладом такої ситуації є ідентифікація з сім'єю. В умовах девальвації ідеалів в суспільстві, що було характерно для пізнього СРСР, дуже багато людей, розчарувавшись в офіційних цінностях і не вбачаючи можливостей для самореалізації в суспільному середовищі, обернули свій погляд у бік сім'ї, проголосивши сімейний добробут найвищою метою людського існування.

Отже, звичайні «органічні» кризи ідентичності торкаються передусім соціальної ідентичності людини. У цьому просторі вона має певний набір можливостей, використання яких дозволяє подолати кризу в рамках звичного ціннісного континууму. Але іноді трапляються такі соціальні катаклізми, які повністю руйнують всю ціннісну систему, на якій базується соціальна ідентичність, і тоді людина потрапляє в кризу ідентичності, яку вже ніяк не можна назвати органічною.

Опинившись в такій ситуації, людина змушена проводити тотальну ревізію своєї ідентичності для того, щоб знайти незаймані соціальним катаклізмом рівні ідентичності і відштовхуючись від них, будувати нову ідентичність, що відповідає поточним умовам свого існування. Неважко здогадатися, що для людини в подібних обставинах особливе значення має збереження екзистентної ідентичності, яка, по суті, є найбільш стійкою основою людської ідентичності. Можна припустити, що збереження екзистентної ідентичності є найважливішою умовою виходу з кризи, точніше колапсу ідентичності, що виникає при катастрофічних соціальних катаклізмах. Але можливості екзистентної ідентичності не безмежні.

Вище ми показали, що в епіцентрі екзистентної ідентичності лежить буттєвий досвід, він постає перед людиною не в своїй безпосередній, досить абстрактній формі, а у вигляді системи антропоморфних образів божественного циклу, транслуючих свою мотивуючу силу в сферу соціальної активності людини. Такі образи слугують основою для вибудовувань системи цінностей та смислів існування людини у тому чи іншому



суспільстві. Але як тільки буттєві образи вписуються в соціальний контекст, вони зазнають впливу соціальних обставин, стають провідниками енергії не лише у напрямку від образів до соціуму, а й у зворотному – від соціуму до образів. Тому, потрапляння суспільства до катастрофічної ситуації, пов'язаної з критичним руйнуванням ідеологічної системи, неминуче зачіпає буттєву образність, девальвує її. А як тільки буттєві образи втрачають свою безпосередню дієвість, зв'язок людини з буттєвим досвідом слабшає і, відповідно, екзистентна ідентичність піддається ерозії, що робить проблематичним вибудовування на її основі нової, відповідної обставинам, що змінилися, соціальної ідентичності.

Єдиний вихід, який залишається людині в подібних обставинах – це спробувати обійти традиційну антропоморфну буттєву образність, образність через яку автоматично передається людині буттєвий досвід, і отримати доступ до буттєвого досвіду у його безпосередній формі.

Такий режим переживання цього досвіду кардинально змінює уявлення людини про себе і про світ. Говорячи про досвід буття, ми торкаємося найважливішої проблеми, проблеми так званої чистої свідомості. Ця проблема інтенсивно обговорюється в сучасній філософії, релігієзнавстві та психології. Не вдаючись в аналіз полеміки, присвяченої даному питанню, констатуємо головне – є дуже вагомими підстави вважати, що в основі людської свідомості лежить єдиний і універсальний досвід. Ми називаємо його досвідом буття. Він також відомий як досвід чистої свідомості. Переживаючи цей досвід, людина відчуває свою тотожність з абсолютним і тим самим отримує доступ до найважливішого мотиваційного ресурсу, на якому, як на фундаменті, споруджується вся будівля його життя. (Дивись докладніше - *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy. Edited by Robert K. C. Forman. Oxford University Press. 1998*)

Відразу зауважимо, такий шлях до набуття нової ідентичності, шлях не для всіх. Для того, щоб людина могла пройти його, необхідна наявність багатьох факторів, починаючи від психофізіологічних, закінчуючи умовами соціального існування індивіда. Тим не менш, невелика група осіб все ж таки може до-

сягти цієї якісно нової ідентичності. Чому ми приділяємо їй стільки уваги, якщо цей тип ідентичності такий рідкісний? Справа в тому, що люди, які досягли подібної ідентичності, виступають зразками для всього людства і демонструють, яким нерозкритим потенціалом володіє кожна людина. Не надто вдаючись у цю тему, обмежимося лише сухою констатацією того, що колапс людської ідентичності відкриває перед людиною рідкісну можливість безпосереднього контакту зі своїм екзистенційним ядром та відтворенню на цій основі нової екзистентної ідентичності, яка на відміну від вродженої, автоматично сформованої екзистентної ідентичності, постає перед людиною у своїй чистій формі, не деформована образами-посередниками.

Колапс ідентичності призводить до руйнації всієї будівлі ідентичності, торкаючись всіх його структур, у тому числі базових, відповідальних за передачу людині енергії буттєвого досвіду. Крах цей виявляється в тому, що буттєва образність і пов'язані з нею переживання, через яку людині трансливалася енергія буття, забезпечувався доступ до священного, втрачає свій звільнюючий потенціал. Людина залишається зі згаслими символами, що втратили свою животворну здатність. Такий стан, відомий у православній традиції як богопокинутість, вкрай обтяжливий і спонукає людину до пошуку шляхів до священних основ свого буття. Сама ця ситуація, в якій перебуває людина, дає певні підказки, як знайти шляхи до втраченого абсолюту. Омертвіння, духовна порожнеча старих образів, що вже не несуть визволяючої енергії, та збереження спраги до такого визволення, демонструють службовий, вторинний характер цих образів, людина намагається вийти за їхні межі, прагне зустрічі з їх основою. І волею різних причин деяким людям вдається вийти до чистого досвіду буття. Переживання цього досвіду кардинально змінює уявлення людини про себе і про світ.

Якщо буттєвий досвід виступає основою людської ідентичності, чому людина, як правило, не підозрює про його існування? Раніше ми звертали увагу на те, що цей досвід у своїй безпосередній формі прихований від людини. І цей факт легко пояснити. Річ у тому, що безпосередній контакт із буттєвим досвідом позбавляє людину звичайної життєвої

мотивації, вона стає імунною до соціальних маніпуляцій різного роду і перестає виконувати свої обов'язки, що робить її марним членом суспільства. Для пояснення цього парадоксу, слід розуміти, що буттєвий досвід як самоціль не передбачений людською історією, це скоріше сюрприз, аномалія, з якою зіткнувся індивід у процесі свого історичного розвитку. Його усвідомлене переживання не було передбачене еволюцією, а стало побічним результатом якісного стрибка в людській свідомості. Але цей побічний результат несподівано набув статус абсолюта. Інакше кажучи, у житті все влаштовано в такий спосіб, що людина використовує мотиваційну енергію буттєвого досвіду лише для підсвічування соціально значимих цілей. Проекція енергії буттєвого досвіду робить ці цілі важливими мотивами людської поведінки. При цьому сам буттєвий досвід залишається прихованим від людини. А ось коли цей досвід відкривається людині у своїй безпосередній формі, його утілітарне використання втрачає свій сенс.

У плані становлення людської ідентичності справа виглядає так. Основою людської ідентичності виступає певний ціннісно-символічний комплекс, який відбиває ті чи інші соціальні реалії, у яких існує індивід. На даний комплекс проектується енергія буттєвого досвіду. Транслюючи цю енергію індивіду, цей комплекс може організовувати і підтримувати людську діяльність відповідно до поточних потреб суспільства. Цей комплекс є ядром соціальної ідентичності людини і вибудовує довкола себе всю систему ідентичності. У нормі ідентичність має цілісний, ієрархічно організований характер. Нижні рівні ієрархії знімаються у вищих рівнях та контролюються ними. Колапс ідентичності, що супроводжується руйнуванням ядерного символічного комплексу, призводить до руйнування наявної системи ідентичності, і переживається людиною як втрата сенсу життя, що призводить до спроб компенсаційного вибудовування нових ідентичностей, які виникають за рахунок актуалізації та вивільнення субідентичностей, раніше підпорядкованих ідентичності, яка руйнується, та до їх просування на провідні ролі у кризовій ідентичності, що виникає.

Людська ідентичність піддається інволюції, сповзає по низхідній, намагається стабілізуватися за рахунок актуалізації

дедалі простіших смислів існування. Зрештою, справа доходить до визнання змістом людського існування простого задоволення фізіологічних потреб. Зайве говорити, що смисли такого роду не можуть бути основою конструктивної та здорової ідентичності. Взагалі кажучи, будь-яка розвинена система ідентичності передбачає опору на ціннісно-символічний комплекс, який здатний запропонувати рішення головних екзистенційних проблем людини. Найважливіше і найперше місце серед цих проблем займає проблема смерті. Зведення сенсу людського існування до суто фізіологічної активності з задоволення вітальних потреб людини не в змозі вирішити проблему смерті, а це означає, що ті типи ідентичності, які ставлять на чільне місце вітальність, не є стійкими і рано чи пізно руйнуються.

У історії неодноразово виникали ситуації, коли відбувалася тотальна руйнація людської ідентичності, що супроводжувалася послідовним знищенням не тільки ядра ідентичності, але й його підрівнів, навколо яких вибудовувалися ті чи інші субперсоналії. Результатом такого краху ідентичності ставало те, що людина позбавлялася всіх соціальних покровів і залишалася віч-на-віч зі своєю екзистентною ідентичністю. Тим єдиним рівнем ідентичності, що залишилася в її розпорядженні, який можна у неї відібрати тільки разом з життям. Потрапляючи в таку ситуацію, людина несподівано набувала нової опори в житті, вибудовувала нову ідентичність. З урахуванням сказаного вище, це означає, що їй якимось чином вдавалося оминати органічну, вроджену систему екзистентної ідентичності та отримувати доступ до буттєвого досвіду в його безпосередній формі.

Коли через різні причини буттєвий досвід стає доступним людській самосвідомості у своїй безпосередній формі, людина приходила до усвідомлення свого одвічного і незнищеного зв'язку і тотожності з Буттям, з тотальністю всього сущого і, відповідно, до усвідомлення своєї безсмертної природи. Якщо до такого усвідомлення, інтуїція єдності людини і Буття, яка переживається в процесі буттєвого досвіду, не була підкріплена жодними раціональними аргументами і через високий авторитет раціонального ставлення до дійсності не могла претендувати на істинність власного змісту, то усвідомлення природи Буття яке

протягом всієї історії людства відбувалося у процесі культурної рефлексії над інтуїціями буттєвого досвіду, єдність з яким переживав суб'єкт буттєвого досвіду, легітимізувало уявлення про те, що людина це більше ніж індивід і її сутність не зводиться до наявної тілесності, а пов'язана з самим Буттям, що давало потужний раціональний аргумент на користь саморозуміння людини як ока Буття.

Досягнута в результаті подібного усвідомлення суб'єктивна цілісність, що об'єднувала безпосереднє переживання буттєвого досвіду та його дискурсивну інтерпретацію в єдиний переживально-дискурсивний концепт природи людини, ставала ядром нової, назовемо її самосною, екзистентної ідентичності. Побудована на основі даного ядра ідентичність дозволяє людині вирішувати найважливішу екзистенційну проблему – проблему смерті. Не дивно, що переживання цього вирішення стає найзначнішою емоційною подією в житті людини. Більше того, у світлі відкриття (прояснення) факту надіндивідуальної природи людини, буттєвий досвід починає розглядатися не з точки зору його корисності, корисність як така відходить на другий план, а як самоцінна активність, найбільшою мірою відповідна призначенню людини у світі, тобто його цінність набуває абсолютного характеру. Усвідомлення непереборності свого зв'язку з абсолютним звільняє людину від необхідності послуху якимось зовнішнім авторитетам, що задають траєкторію людського життя і продукують цінності і нормативи, яким він зобов'язаний слідувати, та відкриває перед людиною можливість для побудови по-справжньому суверенної ідентичності, що звільняє його від неконструктивного впливу суспільства.

Отже, підіб'ємо підсумки.

Ідентифікація з тими чи іншими соціальними структурами, в яку індивід органічно включається з моменту свого народження, призводить до формування цілого ряду суб'єктивних центрів (субперсоналій), з якими індивід ототожнює себе в процесі свого життя. Таким чином формується структура людської ідентичності. Нормальна структура ідентичності носить ієрархічний характер і кожна наступна ідентичність знімає у собі попередню, а розвиток від одного рівня ідентичності до наступного, зазвичай, супроводжується життєвою кризою, що виникає внаслідок руй-

нування (ослаблення) захисних механізмів, які сформувалися на попередньому етапі ідентифікації, та недо-статньої включеності нових захисних механізмів, що формуються всередині системи нової ідентичності. У результаті, людина на короткий час залишається віч-на-віч з реальністю. Але будучи нічим не захищеною, вона вже не може сховатися за попередні відповіді, а нових відповідей в неї ще немає. Сама по собі така ситуація загрожує величезними можливостями для людини, але й таїть великі небезпеки.

Звичайний варіант виходу з кризи полягає в тому, що індивід примірює на себе нову ідентичність і разом із цією ідентичністю бере запропоновані нею відповіді на екзистенційні питання.

Нормальний цикл людського розвитку включає етап самоактуалізації і етап самореалізації

На етапі самоактуалізації індивід відповідає собі на цілу низку екзистенційних питань: «Хто я? Навіщо я живу на світі? Куди я йду?»

Етап самореалізації передбачає активну діяльність суб'єкта із втілення в життя тих цілей, які постають перед ним за наслідками самоактуалізації.

Людська ідентичність грає у цьому процесі важливу роль.

Реалізуючи через себе зв'язок індивідуума з надособистісними вимірами людського існування, ідентичність забезпечує людину сенсами для пошуку відповідей на сенсожиттєві питання.

Нормальне функціонування системи ідентичностей є важливою умовою «нормальності» людського існування в світі.

Неважко зрозуміти, що «неорганічна» руйнація системи ідентичності, яка зазвичай виникає в результаті соціальних катастроф, з якими людство час від часу стикається, сприймається індивідуумами як найбільша екзистенційна загроза.

На фоні руйнації колишньої системи ідентичності виникає гостра потреба у вибудовуванні нової ідентичності.

Існує дві основні стратегії формування нової ідентичності

1. Ескапістська, що передбачає відхід до ідентичностей нижнього рівня, не зачеплених катастрофою. Зазвичай це ідентичності на рівні сім'ї, локальної громади і т.д. Такий підхід певною мірою здатний захистити індивіда від екзистенційної травми

пов'язаної з руйнуванням колишньої ідентичності вищого рівня, але позбавляє індивідуума зв'язку з загальними загальнолюдськими смислами.

2. Соціальна стратегія полягає в тому, що індивіди, які пережили соціальну катастрофу, активно вибудовують нову систему ідентичності, що передбачає зв'язок суб'єктивної компоненти зруйнованої системи ідентичності з новими соціальними реаліями. У результаті формується нова система ідентичності, що характеризується цілою низкою особливостей.

Насамперед, нова ідентичність – нерівноважна. Як правило, неадекватна. І суттєво обмежує ступінь особистісної суверенності.

Такими є, так би мовити, масові шляхи реакції людей на колапс ідентичності.

Але перед людиною, яка перебуває в ситуації колапсу, завжди стоїть можливість вищого порядку, можливість, реалізація якої передбачає свідому відмову від автоматичних реакцій та свідоме прийняття позиції, яка дозволить людині здійснити прорив на рівень самоїсної ідентичності. Саме така ідентичність звільняє людину від залежності від «несправжньої» ідентичності.

Що таке самісна ідентичність?

Кризові ситуації, що призводять до колапсу ідентичностей, дозволяють прояснити той факт, що те, що зовсім недавно сприймалося як свого роду абсолют, насправді абсолют не є. Вся сила його впливу на людину ґрунтувалася на механізмі проєкції, за якого ті чи інші соціальні реалії маркувалися і прив'язувалися до досвіду священного, переживання якого є найважливішим і самоцінним феноменом людського існування.

Відповідно, у людини, яка пережила досвід колапсу ідентичності і готова зробити з цього досвіду конструктивні висновки, виникає можливість ідентифікації зі священним як таким і формування на цій основі нової системи ідентичності, якісно відмінної від тих ідентичностей, з якими вона раніше мала справу. Саме цю ідентичність ми і називаємо самоїсною ідентичністю.

Прийняття самоїсної ідентичності означає справжнє визволення людини.

## Розділ VIII

*Андрій Дондюк*

### **ТВОРЧА САМОРЕАЛІЗАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ ЧЕРЕЗ ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ ІСТОРІЇ ТА КУЛЬТУРНИХ ТРАДИЦІЙ**

Актуальність теми полягає в спробі осмислити ті питання, що постали перед сучасною людиною, проаналізувати новітні виклики, використовуючи міждисциплінарний підхід, з'ясувати, в який спосіб мистецтво і культура стають чинником само-реалізації та самоідентифікації людини постмодерного світу, який у своєму розвитку ніби зробив два кроки назад.

Переосмислити події початку XXI ст., оцінити суспільні процеси, які набувають глобальних рис, звертаючи увагу не лише на дискурсивний простір інтелектуалів, а й на особистий простір кожного з нас, тобто, спробувати проаналізувати втрачене, хай через складні обставини, помилки, перемоги, розчарування – тільки так ми зможемо збагнути всю суть української духовної традиції. Відома дослідниця українського кіно Ірина Зубавіна досить влучно визначила цей процес: «на межі XX–XXI ст., у добу інформаційного вибуху, що стискає простір та прискорює час, екран став проблемним обширом, де найбільш наочно проявляється зіткнення ідей, впливів, художніх течій та напрямків, відбувається діалог традиційної (класичної) культури та її посткласичних, часом доволі радикальних версій» [5, 9]. Хоч авторка, зрозуміло, має на увазі екран кінематографічний, ми говоритимемо про екран нашої свідомості, що так само став «проблемним обширом», де відбувається переосмислення історичних подій шляхом аналізу культури та традицій.

Метою роботи є розглянути, яким чином творча діяльність (мистецтво, культура) є реакцією та осмисленням подій, що відбулися в українському суспільстві, та як у творах мистецтва через переосмислення актуальних проблем людського буття вибудовуються нові стандарти чи цінності. «Слово «цінності» є сьогодні чи не найпопулярнішим як у публічному, так і в науко-



вому дискурсі, коли йдеться про пояснення будь-якого людського вибору – політичного чи життєвого, колективного чи індивідуального» [6, 68]

Початок ХХІ століття багатий на виклики, які постали перед нами й які мусимо сьогодні долати, переосмислюючи багато складних питань, породжених перебігом подій початку століття, а саме: дві революції – «Помаранчева» і Революція гідності, окупація Донецької та Луганської областей, анексія Криму, пандемія COVID-19 та, нарешті, повномасштабне російське військове вторгнення в Україну. Якщо питання, порушені «революціями» в Україні, ми обговорювали та розглядали, звертаючись до морально-етичних та світоглядних тем, то питання, пов'язані з викликами COVID-19, тільки намагаємося глибше осмислити: наскільки змінилося наше життя, які нові ролі стали необхідними та як ми себе бачимо в цьому світі з його радикальними змінами.

Стрімкий розвиток суспільства, технічні досягнення, розвиток науки, також ставлять перед нами низку гострих питань, зокрема, як людина має убезпечити себе від негативних наслідків технологічного розвитку – зміни клімату, технологічні катастрофи, втрата контролю над штучним інтелектом тощо. Ну, і найбільший виклик це – війна, покоління, яке народилося після Другої світової війни в Україні, не мало досвіду життя в умовах війни. Хоч філософська наука тією чи іншою мірою зверталася до переосмислення досвіду війни, однак ми не мали цього досвіду проживання в умовах війни в Україні. Якщо окреслити коротко виклики, які постали перед нами після 24 лютого 2022 року, вони стосуються всіх аспектів нашого щоденного життя, а також тих, які, на перший погляд, ніби напряду не стосуються війни – вплив на зміну клімату, якість води, якість харчування, якість освіти та медицини, тобто, все те, що впливає на життя людини.

Другий виклик стосується самої ідентифікації. Ще в 2004 року, під час «Помаранчевої революції», гостро постало питання нашої самоідентифікації. Звичайно, до нього неодноразово зверталися й раніше: в науковій та публіцистичній літературі, а також у мистецтві та художній літературі. Згадаймо «Тіні забутих предків» Сергія Параджанова (1965 р.) чи «Тигролови» Івана

Багряного (1944 р.). Якщо казати про філософську думку, то слід назвати праці Мирослава Поповича, Віталія Табачковського, Сергія Кримського, Василя Лісового, які постійно зверталися до теми самоідентифікація та ідентифікації в цілому. 2014 рік, а саме події Революції гідності, російської агресії на сході та окупації Криму, загострили це питання – в суспільстві почали обговорювати важливі теми, що стосувалися національної ідентифікації та векторів розвитку. Можна назвати цілу низку праць – мистецьких, зокрема, фільми «Поводир» Олеся Саніна (2014 р.), «Толока» Михайла Іллєнка (2019), філософських, публікації Тараса Лютого «Культура супротиву» (2020 р.) та «Двійник. Про природу дублювання і множинності» (2021 р.), Володимира Єрмоленка «Плинні ідеології» (2018 р.), Сергія Осипенка, Олега Хоми «Локальні контексти глобальних філософій» (2020 р.), Сергія Осипенка «Освіта і ситуація множинності цінностей» (2020 р.), – в яких проблема самоідентифікації була поставлена на рівень життєздатності нації.

Розглядаючи цю тему, ми мимоволі порушуємо питання можливості в сучасному смислового просторі абсолютного дискурсу про творчу самореалізацію, і чим є це для сучасного світу. Тобто, чи поняття творчої реалізації в гуманітарному знанні, культурі, мистецтві є ідеалом, чи конститутивною нормою людського досвіду? І в який спосіб проблема творчої реалізації особистості може бути розглянута в контексті історії та культурних традицій, зокрема, через аналіз подій зламу століть XIX/XX і XX/XXI та виклики, які поставали перед особистістю? Як це проявлялося в художній літературі, театрі, кіно, образотворчому мистецтві?

Ці проблеми окреслюють феномен творчої самореалізації людини як проблему теоретико-методологічного пізнання, дозволяють дослідити смислові простори та наративи, які постають саме як теоретико-методологічна модель досвіду. Аналіз культурно-мистецьких процесів дає можливість розглянути феномен творчої реалізації передусім через *пізнавально-рефлексивну* діяльність свідомості, мова йде про *аналіз творчості через динаміку процесів переживання, сприйняття, згадування*. Іншими словами, йдеться про можливість у просторі трансцендентально-феноменологічного знання простежити проблему

творчої реалізації особистості через рефлексивні способи репрезентації досвіду Іншого в людській свідомості (сприймаючи досвід Іншого як досвід Чужого, як досвід Минулого, як Іншого соціального в досвіді, як проблему морального переживання).

Пандемія COVID-19 загострила проблему сприйняття творчої самореалізації особистості через переосмислення історії та культурних традицій, зважаючи на ситуацію, яка склалася; окрема увага була приділена темі адаптування, розвитку чи реагування на подібні виклики. Творча самореалізація особистості є одним із шляхів ідентифікації людини. У своїх творчих пошуках вона спирається на існуючі культурні форми та традиції, притаманні добі та суспільству, в якому живе. Відтак, культурні та суспільні традиції сприймаються нею не як щось застигле, сформоване раз і назавжди, а як певні можливості власного розвитку та реалізації. Звертаючись до культурних традицій, людина надає їм нового дихання, сенсу і значення, пристосовуючи до навколишнього світу та життєвих умов, переосмислюючи. Культурні традиції є невід'ємною частиною сучасної культури та людини, яка прагне себе творчо ідентифікувати. Виклики, пов'язані з COVID-19, певною мірою підштовхнули до нових творчих пошуків і переосмислень, використовуючи нові інструменти та засоби щоб задовольнити власну реалізацію, зокрема карантинні обмеження призвели до нових форм творчості та нових запитів, зокрема, щодо адаптування людини до складних ситуацій, через творчу самореалізацію. Всі ці питання особливо увиразнилися сьогодні: митці намагаються засобами перформативного, образотворчого, екранного, вербального мистецтва показати біль або шукають шляхів втечі від реальності. Чи можлива така втеча і чи не підштовхне вона до нових пошуків і роздумів про те, хто ми є? «Удар об реальність» може стати тригером творчої активності чи, навпаки, «пострілом у скроню» творчої особистості. Одним із виходів у цьому, як показали події, що розгорнулися після 24 лютого 2022 року в Україні, є звернення до культурних традицій, що постають символічними «острівцями в океані», на які спирається оновлена ідентичність (загальнопоширений приклад васильківського півника-куманця з Бородянки є тому красномовним прикладом). Людина звер-

тається до культурних традицій, надаючи їм нового дихання, пристосовуючи до навколишнього світу, надаючи сенсу і значення. Переосмислюючи. Живі культурні традиції є ознакою живого суспільства і людини, яка себе в ньому творчо ідентифікує. Саме тому феномен творчої реалізації може розглядатися через «живі» смисли оточуючого нас життєвого світу в рефлексивних актах свідомості.

Феноменологічне бачення дає змогу визначити проблему рефлексивних актів свідомості через оволодіння досвідом «Іншого Я» в інтерсуб'єктивному відношенні Я – Інший не лише в просторі соціальному, а й як проблеми переживання та співпереживання. Людське «Я» виступає тут не лише суб'єктом соціальної дії, а й суб'єктом переживання, спогаду, сприйняття, фантазії, проявляючи себе як суб'єкт творчості. А отже, творчість – це не просто рефлексивні акти в свідомості, а передумова прояву переживань у досвіді власного та «Іншого Я». Людина сприймає світ як завжди новий, а тому бажаний, проте сучасність ставить «вічні прокляті» питання, і ми переживаємо «ненові» виклики сучасного світу через культурні та мистецькі процеси. Так, осмислюючи питання творчої реалізації, ми справедливо звертаємося до пережитого досвіду, досвіду попередніх викликів, коли людина шукала відповіді на схожі питання через творче переосмислення тогочасних викликів.

Розглянемо, скажімо суспільні, історичні та культурні процеси початку ХХ століття. Український філософ Мирослав Попович неодноразова звертався саме до аналізу цих тем у працях «Нариси Української культури», «Червоне століття» [7], «Не вдаючись до деталей, можемо твердити, що і мистецтво на межі двох століть перемістило увагу на внутрішній світ людини, на художні засоби перетворення буденності на універсум митця» [8, 88] Цей універсум митця втілювався в низку кінематографічних, літературних і мистецьких творів, які дають нам яскраву ілюстрацію культурного і соціального зрізу часу та історичних подій. Творче самовираження особистості та колективної свідомості певної епохи, чітке чи тимчасове означення смислів, які дають гостріше відчуття реалій нашого сьогодення, викликають зацікавлення багатьох сучасних істориків, соціологів та філософів. Ця тема лежить в основі багатьох досліджень і науко-

вих праць, зокрема, червоною ниткою проходить крізь роздуми про сучасність відомого литовського філософа, культуролога і політичного діяча Леонідаса Донскіса.

Протягом останніх років литовський філософ неодноразово звертався до теми вимушеної чи добровільної втрати приватності чи конфіденційності, розмірковуючи, до чого призводить така втрата та як впливає на особистість. Поняття приватності, конфіденційності, на думку філософа, є альтернативою, яку може обрати сучасна людина в сучасному суспільстві та світі, шукаючи опори на загальнолюдські цінності в «плинній сучасності» проти «плинного зла» (використовуючи термін, запроваджений З. Бауманом і Л. Донскісом у книгах їхніх діалогів «Плинне зло. Життя без альтернатив» і «Моральна сліпота»). Саме загальнолюдські цінності наразі опинилися під загрозою, під тиском стисненого простору та прискореного часу, ми всі ніби живемо з оголеними нервами, де болісно шукаємо відповіді, гостро реагуючи на виклики, зокрема, це виливається в нашу творчу реалізацію, байдуже чи ця реалізація мистецька чи наукова.

У мистецтві такі творчі пошуки є більш видимими, коли відбувається формування нових смислових просторів, нових наративів. Так, українська мисткиня Оксана Чепелик, як представниця «нової української хвилі», через свою творчу та наукову діяльність звертається до розв'язання згаданих питань. Зокрема у своєму виступі на тему «Аналітичні інструменти аудіовізуального перекладу метаболоміки: вплив навколишнього середовища на генотип в умовах змін клімату» на Міжнародній конференції *Splintered realities/Розколоті реальності* вона завдалася пошуками виходу з розколотої реальності, де ми опинилися внаслідок інформації/дезінформації, сплеску пандемії, глобальній соціально-економічній та екологічній кризі, загарбницькій війні, всупереч усім міжнародним та етичним нормам – з чим жити? як зцілювати? піклуватися? вчитися у природи? самореалізуватися?

Дедалі частіше митці звертаються до нагальних питань, не намагаючись знайти тепер і тут відповіді на всі виклики. Вони, радше, ставлять за мету переосмислити сучасний стан, вибудувати перспективу, оскільки їхній «реалізм» не належить ані

військовим стратегам, ані культурним песимістам, це, можна сказати, відчайдушний реалізм у дусі екософії П'єра-Фелікса Гваттарі чи теорії земного співіснування Бруно Латур. І знову – цей шлях веде до традиції. За словами кінознавця Сергія Тримбача (доповідь «Культурно-колоніальна спадщина Росії в українському кінематографі: проблеми подолання», виголошена на засіданні президії Національної академії наук України, жовтень 2022 р.), простежується чітка паралель між сьогодишніми творчими пошуками та пошуками 20-х років ХХ століття, коли українське кіно набуло світового визнання завдяки тому, що базувалося на глибинному осмисленні національних культурних традицій, що призвело до мистецького вибуху в українських літературі, театрі, кіно. Аналізуючи кіно 1920-х років, бачимо повернення до історії та традиційної культури, рефлексії митців втілюються у художні образи, з'являються нові напрями, мистецькі школи, створюються нові театри, постає потужне українське кіно.

Розглядаючи здатність свідомості людини вибудовувати певні соціальні прояви, відчувати певні знакові реальності, співвідносячи їх з реальністю та свідомістю в її креативних виявах, філософ Г. Чміль пише: «Людина – єдина істота, що еманує власну суттєвість. Тому самоствердження, виявлення у себе щось інше, зовнішнє щодо себе, як засіб віднайдення власної сутності, як еманация самоздійснення» [14,9]

На початку ХХ століття, коли модерна людина зіткнулася з викликами, які загрожували самому її існуванню – війна, недоїдання, холод зміна політичного і соціального устроїв – з'явилося вікно можливостей для творчих пошуків. Зокрема, про це свідчать твори Валеріана Підмогильного, Миколи Зерова, Володимира Вінниченка, Миколи Хвильового, Юрія Яновського, Василя Чумака, Еллана Блакитного і багатьох інших, в яких відбувається постійний пошук та переосмислення минуло в перспективі майбутнього. Переосмислення і перевідкриття народної культури дають поштовх образотворчому мистецтву і розвитку таких напрямків, як експресіонізм, авангард, футуризм – це, зокрема, творчість Миколи Бойчука і напрямку бойчукістів, Василя Кричевського, Георгія Нарбута, Давида Бурлюка (зокрема, його твори «Мамай» та «Українці»).

Піднесення театру – Лесь Курбас і його театри «Молодий театр» «Березіль», «Народний театр» Миколи Садовського, постановки П. Куліша – «Мина Мазайло» і «Народний малахій». Ну, і звичайно, справжній сплеск українського кіно, в якому через художню, образну мову митці намагалися донести власний погляд на історію, соціальний устрій та майбутнє. Фільми 1920–1930-х років – це, скоріше, майданчик пошуку відповідей та діалогу, де поєдналися творчість літератора, художника, режисера та актора, про що свідчать такі фільми, як «Микола Джеря», 1927 р., (за повістю Нечуя-Левицького, режисер Марк Терещенко, Йозеф Рона, сценарій Миколи Бажана, художник Василь Кричевський), «Борислав сміється» 1927 р. (за Іваном Франком, режисер Йозеф Рона, сценарій Павла Миргородського, художник Василь Кричевський, Сергій Худяков), «Фата моргана» 1931 р. (за Михайлом Коцюбинським, режисер та сценарист Борис Тягно, художник Володимир Баллюзек). Пошук відповідей та бажання творчої реалізації обумовлюють об'єднання різних митців, і, як результат, створення нових творів, які підштовхують до рефлексії над важливими питаннями, що актуальні й сьогодні – питання самоідентифікації. І, звісно, не можна обійти творчість Олександра Довженка, його трилогію «Звенигора», «Арсенал», «Земля» 1928 р.

Власне, творчі пошуки початку ХХ століття свідчать про створення нової художньої мови для визначення місця України в новому світі, що формувався, України як частини західної цивілізації, та введення в обіг нових образів української культури. Однак ці пошуки наштовхуються на «удар об реальність», прикладом чого є історія харківського «Будинку «Слово». Пошуком творчої реалізації в часи тиску та виклику, породженими Другою світовою війною, є Довженкова «Україна у вогні». Митець зосереджується на Україні, яка опинилася між двох вогнів, двох світів, і саме це боліло Довженку. Зникав космос України з його філософією, творчістю, історією, культурою. Але Довженко також набув досвіду деструктивного, болючого, «удар об реальність», який можна порівняти з досвідом героя твору Г.К. Честертона «Злочин Гебрієла Гейла»: «...в цьому я побачив, що він вже порвав з такою реальністю, вислизнув із світу і буде носитись лугами та полями під гуркотіння з громовицею в серці,

коли ж він повернеться він уже не буде тим самим. Ніщо не подолає його дикої радості. І я вирішив зупинити його, осадити, чи то “вдарити об реальність”. Я побачив мотузку кинув її і заркавив бідаку, як дикого коня.[...] Залишалось одне: він повинен був тієї ж миті, рвучко дізнатися, що йому не підвладні самі стихії, що він не вільний рушити дерева і відкинути вила, і навіть мотузка сильніша за нього, скільки з нею не бийся» [14, 285]. Власне, всю радість від творчості, творчої реалізації обірвав цей жорстокий удар.

На нашу думку, визначення проблеми такого людського досвіду, визначив такий дослідник, як Вільям Шютц, зауваживши, що саме в цьому контексті людська свідомість істотно розколота як у просторі сприйняття, так і в просторі рефлексії, а отже, має звертатись до провідних питань методологічного знання. Але ж чи є цей розкол, про який ми ведемо мову у феноменологічному досвіді особистості, справжнім розколом реального, тобто, в межах феноменологічного людського досвіду.

Сучасний світ відкриває можливості індивіду набувати нові та ширші знання, розширювати та урізноманітнювати форми творчого самовираження завдяки новітнім технологіям та комунікаціям, але водночас посилює і деструктивні сили – тотально-го контролю з боку влади, гноблення окремої людини та колективної свідомості, аж до відкидання у часи безпросвітнього тоталітаризму і одномірності. Сучасні технології стають потужним засобом «володіння минулим», використовуючи вислів Д. Орвела, щоб контролювати сучасність і оволодівати майбутнім. Сучасні диктатори саме так бачать своє завдання – оволодіти розмаїтим світом і зробити його безальтернативним. Фраза Маргарет Тетчер про те, що ринкова економіка не має альтернатив, набула негативного змісту – дійсність, яку нав'язують, є безальтернативною, або так, або смерть.

Комфортний світ ХХІ століття, будівля якого була обкладена численними захисними теоріями та угодами, раптом почав сипатися, мов піщаний замок. Творче розмаїття наштовхнулося на величезний хвилеріз тотальної брехні, що швидко забарвила світ у два звичні кольори – чорний і білий. Однак 24 лютого 2022 року оголило всі ці питання, людина залишилася ніби наодинці у



своїх переживаннях, опинившись у «чужому» для неї фізичному, психологічному і духовному просторі. Як ніколи, став у нагоді суспільний досвід, який ми набули на початку XX століття, досвід другої половини минулого століття після жахів Другої світової війни, подолання агресії та страху, здатності до співпереживання, відчуття чужого болю, людяності, щоб протиставити його агресивній парадигмі «світу без альтернатив», звертаючись до розмаїття знань, розмаїття культурного самовираження, свободи вибору. Які потрібні теорії, культурні інструменти, на які цінності має орієнтуватися у свої пошуках сучасна людина і суспільство? Та як переосмислити цей набутий досвід, спираючись на рефлексії 20-х років XX століття?

У 1954 році Анрі Ракло, розглядаючи тему аномальної свідомості, намагався окреслити тему рефлексивного, раціонального та почуттєвого рівня сприйняття, але для нього ця тема проявиться вже дещо в іншому – чи існує взагалі трансцендентальна норма досвіду, а відповідно, чи маємо ми право говорити в межах феноменології про спільні теоретико-методологічні теми, які постають на межі філософії та психіатрії, антропології, культурології. Дослідник говорить про рефлексивність, раціональність, почуттєвість і про питання трансцендентальності норми мислення; Анрі Ракло розмірковує про тему рефлексивності, раціонального та почуттєвого в досвіді, зазначаючи, що для нього предмет постає саме мисленням трансцендентального, як норми цього мислення. Тобто, набутий досвід людина може переосмислити, втіливши його у творчу реалізацію, та через рефлексію у мистецьких творах набуті стійкості проти нових викликів. Ми зіткнулися з питаннями, де існує межа розумного і «нерозумного», і наша свідомість шукає виходу, тяжіючи до раціонального осмислення, однак відчуття страху, незнання, невпевненості тримає нас на межі, за словами Карла Бюлера, який наблизився до цієї теми, хай дещо в іншому контексті, намагаючись на рівні саме експериментальних практик підійти до розуміння проблеми, відтвореної у «Логічних дослідженнях» Гуссерля. Інакше кажучи, питання, означені в «Логічних дослідженнях» стосовно трансцендентального та логічного в знанні для феноменологічного досвіду, були пізніше розглянуті багатьма практикуючими психіатрами, як можливості

на рівні експериментальних практик підійти до теми трансцендентального знання. І саме у метафізичному знанні проблема завжди розкривала себе як проблема одночасовості рефлексивного та емоційного у феноменологічному знанні, зокрема, в опікуванні питаннями єдиного потоку в своїй націленості на об'єкт.

Сучасний світ у своїх численних практиках погоджується з інтерпретаціями досвіду, які подекуди мають онтологічні наближення. Безперечно, що для сьогодення постає момент конкретності, момент у єдиному людському досвіді... стосовно проблеми умовності щодо метафізичних визначень. Інша справа, про яку конкретність йтиметься, і в який спосіб конкретність досвіду знову наближатиме до розуміння навколишнього світу? Онтологічні сприйняття для людини теперішнього існують як можливий поштовх до самобачення речей, самоздійснення речей. Однак саме розуміння іншості для сучасності можливе водночас у просторі інших тлумачень, що дозволяє помітити нові предмети соціокультурного досвіду.

Якщо вище ми говорили про твори 1920-х років, автори яких намагалися переосмислити соціокультурний досвід, то 1960-ті роки стали новим поштовхом до рефлексії, та намагання реалізуватися, опираючись на власну історію та культуру. Зокрема, формується рух опору, який об'єднує, літературознавців, митців, дослідників, філософів – Іван Світличний, Надія Світлична, Валерій Марченко, Леонід Плющ, Семен Глузман, Василь Лісовий, Алла Горська, Василь Стус, Василь Симоненко, Микола Лукаш. Багато представників української інтелігенції вимушено виїжджає з країни, як Віктор Некрасов. У праці щодо тексту «У пошуках невтраченого часу» Віталій Табачковський роздумує над інтелектуальним доробком філософів-шестидесятників, тих процесів, які відбувалися в філософських колах. Автор розмірковує над процесами, учасником яких він був. Ці роздуми вражають своєю неупередженістю та правдивістю, відчувається уся складність ситуації: «часи були непрості». Розповідаючи про обставини, які спонукали до оприлюднення «особистих роздумів», В. Табачковський акцентує увагу на прикладі з Віленом Горським: «Він говорив про кілька своїх книжок часів тоталітаризму, співвідносячи їхній текст – із

контекстами та підтекстами» [10, 9]. Іншу свою працю «Полісутнісне Ноно: філософсько-мистецька думка в пошуках неевклідової рефлексивності» Віталій Табачковський розпочинає двома цитатами «Хто не вірить у сутність людини, не шукає її, не знаходить і не знає її» Григорія Сковороди та «Людина ніколи не зводиться до персонажу, тобто як те, що можна було б з припустимим іншим, навіть спрощенням охоплене цілком, а навіть здійснюватись для іншого, навіть творитись. Це марна мрія багатьох. Тільки-но зрозуміли людину в найпростішому її аспекті, як ця людина знову утверджується у звичайній своїй складності» Фернана Броделя [11, 3].

Роздуми Леоніда Фінберга «Про різне й трохи про себе» та роздуми Віталія Табачковського мають певну спільність, як роздуми про людину, яка не може, яка сьогодні не визначає для себе бачення в цілісності персонажу, але це намагання навіть у найгіршому знайти людину, зрозуміти її найскладніші вчинки, прослідкувати рефлексії та зрозуміти її творчі пошуки. У передмові до видання «Дисиденти. Антологія текстів» упорядники вказують на дуже істотну річ, яка демонструє важливість переосмислення, про що у цитованій вище праці зазначив Віталій Табачковський, говорячи про співвідношення «із контекстами та підтекстами» [11, 3] Так, кожне покоління має набутися свій досвід, прожити його, але важливим для такого набуття смислів знати та розуміти ті «мотиви, що керували вчинками тих особистостей, які творили (успішно чи ні – це інше питання) ту країну, в якій нам поставало жити» [3, 3].

Саме художня мова відкриває можливість розкрити ці підтексти, сприяючи національному самопізнанню і водночас творчій реалізації особистості. Творення нової мови, пошуку України в системі західної культури продовжується Сергієм Параджановим у «Тінях забутих предків» та в інших зразках українського поетичного кіно, в основі яких українська культура, її глибинні культурні традиції, що ведуть до самоідентифікації. І знову ми відчуваємо «удар об реальність», відчуття радості від творчості реалізації обривається світом, де є «єдино правильне мистецтво». Знаковим у цьому розумінні є роздуми Сергія Кримського, який підбив певний підсумок доби, проаналізувавши та розкривши у своїй розмові з Тетяною Чай-

кою багато складних питань, методологічних і структурних. Через історію власного життя філософ осмислює цілу епоху, чітко окреслюючи питання, які були складними в різних сенсах: інтелектуальному, духовному, моральному. Філософ звертає увагу на втечу в себе, коли, щоб зберегти можливість мислити та працювати, потрібно було переосмислювати та викристалізовувати думки, які хотілося транслювати, так щоб не наразитися на небезпеку і не втратити при цьому свою гідність і внутрішній світ.

Власне, тема творчої реалізації особистості можливо, була б об'єднавчою для антропологічного і феноменологічного знання, оскільки полягає в переконанні, що реалізація, а отже, і пізнання має бути представлене не лише як мета, а й як простір творення смислів. Упродовж останніх десятиліть перед нами постають нові питання й проблеми іншого розуміння та знакової структури теперішнього соціального світу. В сучасних реаліях досить непросто визнавати чи аналізувати ці нові знаки й проблеми, зокрема через призму екзистенційного. Ми маємо по-новому осмислити ті реалії, які нас оточують, відповісти на ті провокації, що огортають сучасну людину. Антропологічний досвід тут виступає як певна призма, через яку бачиться вчення про буттєвість, власне, ту буттєвість, що відкриває певну можливість побачити нову історію, як досвід, так і майбутнє, нехай навіть як певні негативності, редукції, виступаючи певною невизначеністю, потопаючи у злив образів, знаків, слів.

Людина, перебуваючи в атмосфері постійного пошуку, намагається акумулювати нові смисли через синергію мистецтва та життєвих практик у його різноманітних проявах. І такий пошук та творче втілення пошуку прослідковується у творчості Михайла Ілленка (фільм «Толока»), Олеса Саніна (фільми «Мамай», «Поводир»), які намагаються оцінити нові смисли, що виникають, розглядаючи творчість не лише як «інтерпретативну», а як «висловлювану» структуру. Українські реалії дають змогу набутися новий соціальний досвід, побачити проблему в методологічному розрізі. Стратегічно важливою є присутність у цьому новому досвіді спроби аналізу засобами притаманними феноменології інтерпретацій дійсності, в які потрапила людина в Україні, а саме інтерпретації у досвіді тих

процесів, що пов'язані із зонами конфлікту та бойових дій в Україні у реальному та історичному смислах.

У межах людської свідомості присутня певна спроба універсалізації когнітивних структур, певна можливість, а то й жага до присутності певного героя, який би окреслював цю проблему нового, розуміння цього нового, користуючись системою, близькою до структурно-семантичних запитів, розуміння цієї політичної системи чи практики в її нерегульованості та невизначеності.

Українське сьогодення – це частина європейського простору чи присутності, водночас це й певна частина смислового поля, що промовляє через поняття історичної мети, того простору, який ще представники української культури 1920-х років та 1960-х років намагалися інтегрувати через мистецькі твори. Виникаючі нові смисли досвіду, незнані до цього, спонукають до інтерпретації цього досвіду в цілому і для кожного предмету досвіду окремо. Філософське знання виступає засобом, який дає змогу аналізувати проблематику людини в її творчих пошуках. Такі пошуки та інтерпретація понять лежать у змінюваності соціального досвіду, йдеться про поняття, які активізували «наперед включення смислу». Впродовж останніх десятиліть питання та проблеми, нові сенси, що постають перед нами в контексті людської свідомості, дозволяють розмірковувати над питаннями, що стосуються різних аспектів життя, які сама людина спровокувала для новоствореного, а часом непоміченого світу... Такі питання поставали й до досвіду і творення смислів – бути іншим чи, можливо, це вияв і спроба для реального людського – при звичаїтис, не розмислюючи.

Усі вище окреслені питання, зокрема, особливості людської самореалізації, потребують розважливого теоретико-антропологічного осмислення, зокрема і через призму сучасного розуміння. Процес творення ціннісних смислових орієнтирів у сучасних реаліях зміни соціальної, економічної парадигми і роль етичних, моральних цінностей розглядаються в колективній монографії «Ціннісно-нормативне обґрунтування соціальних теорій»[12]. Наголос у працях зроблено на тих ціннісних викликах, які постають перед нами останнім часом і вимагають швидкого реагування: «Адже кожна культура має свої уявлення про

природу, про відносини людини з природою і про межі вторгнення в довкілля»[4]. Автор наведеної цитати, Анатолій Єрмоленко в своїй статті «Етичні засади обґрунтування соціальних теорій» розглядає зміни, які торкаються науки, та виклики, з якими стикаються науковці, а отже, спонукає до пошуку нових парадигм та ціннісних орієнтирів. Дослідник аналізує ті глобальні виклики, що постали перед людиною через екологічну кризу, підводячи до переосмислення таких цінностей, як цінність життя в усіх його проявах, формування нових реакцій на ці виклики, виникнення нових смислів, нових видів діяльності й шляхів їхнього сприйняття. «Отже, нам не подолати кризи, якщо ми не ставитимемося до Іншого та Інакшого (ближнього й дальнього) з увагою та повагою, якщо не слухатимемо його мову, не

Фільми Михайла Ілленка, Олеся Саніна, роботи художників Тіберія Сільваші, Павла Макова, Віктора Сидоренка, зокрема його серія робіт «Сполохи чорнозему» та проєкт «Левітація» – це феномени світового рівня, які намагаються актуалізувати пошуки в нашій свідомості, змусити нас «пригадати» цінності, ввівши їх у сучасний смисловий простір. «Божевілля ХХ ст. було таким масштабним та вражаючим, що досягнути його, а тим більше проаналізувати складові та чинники мало хто наважувався»[13, 181]. Переосмислити складні події ХХ століття, що наклали драматичний відбиток на історію, культуру, мистецтво, а особливо – України, намагалися багато мислителів, поетів, літераторів, художників, інтелектуалів. Цікавим у цьому розумінні є роман Гюнтера Грасса «Моє сторіччя». Німецький письменник, лауреат Нобелівської премії 1999 року, який пройшов непростий життєвий шлях, у своєму романі, присвяченому Німеччині, робить спробу переосмислити історію ХХ століття. Через невеликі новели, звичайні буденні ситуації автор намагається рік за роком розглянути тогочасні події та їх вплив на життя звичайних людей, розкрити смисли, якими жили люди тієї доби, відчуті їхній життєвий світ. Роман закінчується словами «І ще я тішуся, що скоро буде 2000-й рік. Подивимося, що ще трапиться... Якби тільки не війна...»[1, 392]. І це його застереження «Якби тільки не війна» ще на початку ХХІ століття нам видавалося дещо нереальним, та вже за декілька років ми шукали відповіді, як нам

жити в реальностях війни, намагаючись через творчість осмислити, що сталося і що робити. Саме з цього прагнення народилися фільми Ахтема Сеїтаблаєва «Кіборги», Нарімана Алієва «Додому», Олега Сенцова «Носоріг». Переосмислення «винятковості подій в Україні»[9,10] XX-го та початку XXI ст. стало останнім часом не лише заняттям високих інтелектуалів, а й кожного з нас. Адже це спроба повернути втрачене через складні обставини, помилки, перемоги чи поразки, розчарування чи швидкоплинні тріумфи. Тільки так ми можемо досягнути глибини і сутність української духовної традиції.

Ми ніби перебували у певному стані небачення чи «сліпоти», коли ніби відчуваємо певну небезпеку, однак намагаємося її не бачити. Саме такий стан описано в романі португальського письменника Жозе Саромаго «Сліпота». Ми самовпевнено і самозаспокоєно повторювали: «І ще я тішуся, що скоро буде 2000-й рік. Подивимось, що ще трапиться... Якби тільки не війна...»[1, с.392]. Починаючи з 2014 року, засобами художньої мови окремі митці намагалися достукатися до приспаної свідомості. Документальний фільм “Зошит війни” (2020), «Атлантида» (2019), «Іловайськ 2014. Батальйон “Донбас”» (2019). Власне, коли людина фізично втрачає зір, у неї відкривається свого роду внутрішнє прозріння, вона розуміє й бачить усе значно чіткіше й ясніше, якщо хоче побачити, бачить, що у світі існує безліч альтернатив. Сліпота оголює людську суть в усіх її проявах, людські страхи пробиваються на поверхню, і, як написав у передмові до українського видання книги «Моральна сліпота» Леонідас Донскіс, це є наслідком певної втрати чутливості, яка настає через «такі особливості сучасного людського життя, як атомізація, фрагментація, самотність, ізоляція, непевність, незахищеність і ненадійність»[2, v]. І далі зазначив, що Україна стала таким собі індикатором, або, вживаючи слова автора, «лакмусовим папірцем», який показує ту чутливість і нечутливість, відображаючи всю складність ситуації: «Україна стала показником лакмусової реакції щодо нашої моральної та політичної чутливості»[2, v]. Сьогодні, як ніколи, актуальні ці слова Леоніда Донскіса. Ми всі є «лакмусовим папірцем» долі «маленької людини», яка існує у світі з його безмежними викликами та мусить балансувати «на линві над прірвою». Вона

намагається не втратити чутливість, використовуючи свій внутрішній світ, який базується на гідності й опирається викликам сучасного світу. А цей сучасний світ, «ловить її», перефразуючи Г. Сковороду, в тенета неповаги до Іншого, байдужості до чужих страждань, занурення у віртуальну реальність, яка нав'язує нам зовсім інші цінності, яка примушує повірити в розповіді людей, котрі не «пережили» ситуацій, які аналізують чи коментують.

Якщо в романі Жозе Сарамого «Сліпота» стан фізичної сліпоти виникає спонтанно, ніби йому нічого не передувало (чи, можливо, автор через своїх героїв хотів показати, що ми зазвичай не помічаємо тих обставин, які передують «сліпоті», і тому для героїв роману ситуація виглядала спонтанною і неочікуваною, коли для світу зрячих вони стали раптово іншими й чужими, бо той світ не готовий і не бажає їх зрозуміти), то в праці Зигмунта Баумана і Леонідаса Донскіска «Це – моральна сліпота, вільно обрана, самонав'язана чи фаталістично прийнята в добу, що, як ніколи потребує швидкості і проникливості в розумінні й почутті»[2,v]. І саме 24 лютого 2022 року світ втратив цю сліпоту, хоч ще хапається за ілюзію незрячості, комфортність існування в ній. Утім, якщо звернутися до фільму «Поводир» Олеся Саніна, ми бачимо, що фізична сліпота головних героїв дає їм внутрішню свободу, свободу творчої реалізації та бачення викликів і намагання їм протистояти. Людський організм побудований таким чином, що має захисну реакцію, вона називається біль; втрата цієї реакції веде до того, що організм перестає бути чутливим, а отже, не може протистояти зовнішньому впливу, подолати проблеми. Так і суспільство має свої індикатори, які сигналізують про наявні проблеми. Одним із таких індикаторів є втрата чутливості; суспільний організм перестає пручатися перед загрозами, відтак людина опиняється перед викликами, які не здатна в силу втрати чутливості подолати.

Творчість українських митців ХХ століття, Олександра Довженка, Івана Багряного, Леся Курбаса, Сергія Параджанова, Леоніда Череватенка, Василя Стуса, Алли Горської та багатьох інших стала певною мірою саме тим індикатором, що сигналізував про небезпеку втрати чутливості та ті виклики, які



постають перед нами і які ми не зможемо подолати, якщо не будемо «морально зрячими» або духовно здоровими.

Чим ясніша картина історії, тим менш відповідним для неї стає тимчасовий земний погляд; у цьому випадку йому нема що робити за допомогою тих засобів пізнання, які досліджує «Критика чистого розуму». Шпенглер вважав, що філософ опиняється під владою обставин, коли не має можливості обрати тему, а тема обирає його. Теми не завжди однакові, але тема «плинності» актуальна для багатьох. Мислителі з вагомим досвідом мають реагувати на нові виклики, бо це виклики соціального світу, реальності якого змінюються дуже швидко, тож так само швидко необхідно реагувати на цю плинність. Власне, від моральної сліпоти здатна захистити творча самореалізація як результат набутого історичного та культурного досвіду.

Позицію Леоніда Донскіса щодо України яскраво демонструє згадана вище його стаття «Моральна сліпота й українські уроки», де Донскіс, називаючи Україну «лакмусовим папірцем глобальної моральної (не)чутливості», додає: «Дорогою ціною вона заплатила за героїзм, відвагу, силу волі, солідарність і свободу».

Саме тому у відповідь на виклики сучасності надзвичайно важливим, як висловився Донскіс, є подорож у часі, до переосмислення певних подій в українській історії, щоб зуміти протистояти новим викликам, сенсам та втраті чутливості. Так само Мирослав Попович у згадуваній вище книзі «Філософія свободи» і Леонід Фінберг у книзі «Про різне й трохи про себе» осмислюють складні сторінки історії, перший – з ретроспективи загальної історії, другий через історію власного життя, але обидва шукають альтернативу.

Такі слова, як «смерть» та «200-й», увійшли в наш інформаційний простір, і вони не за тисячі кілометрів, а тут, поруч; ці сенси наповнили нашу буденність, наше життєве середовище, і ми маємо або (пере)осмислити їх, або скоритися «моральній сліпоті». Звичайно, війна, як і будь-який смертовбивчий конфлікт, викликає почуття страху, часом емоційної пригніченості, агресивності щодо Іншого, і можна або відсторонитися від цих тривожних сенсів, намагаючись їх не бачити, шукаючи тільки зручні пояснення, або ж, подібно до Довженка, Саніна, Ілленка, Сенцова, болісно пропустити через власний досвід. Саме україн-

ське суспільство потрапило в зону нових викликів, не вперше протягом останніх років стикаючись із надскладною ситуацією, яку якнайкраще розкривають слова Л. Донскіса, хоч стосувалися вони 2014 року: «Наша внутрішня боротьба між моральною сліпотю і спроможністю цінувати життя інших людей (замість того щоб сприймати їх як статистичні одиниці чи робочу силу) – то боротьба між нашою схильністю до єднання і дистанціювання, співчуття і байдужості, причому остання є ознакою моральної деструкції та соціальної патології».

Процеси, які відбуваються України, підводять нас до теми редукції, що в соціальному розумінні має як позитивний, так і негативний бік. Ми живемо в постійній потребі морального осмислення і переосмислення уроків історії, відчуваючи тягар «супроводжуючого переживання» в будь-якому контексті сучасному аналізу соціальних процесів. «...ми можемо навчити себе не співчувати болю і стражданням інших людей. Водночас уміємо відновлювати в собі таку здатність. Щоправда, це ніяк не пов'язано зі здатністю співпереживати у всіх перипетіях життя чи однаково співчувати всім націям та людям. Ми вміємо перетворюватися на нелюдських істот і пробуджувати в собі особистостей лише тоді, коли трагедій чи агресивних нападів зазнають наші співвітчизники або ми самі. На основі цього механізму відмови та повернення до співчуття маємо зрозуміти, що людська гідність і людське життя – вразливі, слабкі, непередбачувані й, поза сумнівом, універсально цінні.»

Те саме можна справедливо сказати і про багатьох українських художників, які засобами мистецтва намагаються переосмислити виклики, що їх породжує сучасність. Таке мистецьке переосмислення сучасних викликів не просто перегукується з літературними чи філософськими працями, а піднімається на їхній рівень, дозволяючи глибше й, можна сказати, наочніше побачити актуальні проблеми. Йдеться про аналіз смислів через динаміку процесів сприйняття, споглядання, емоційного співпереживання, про можливість у візуальному просторі філософського та історичного знання простежити питання свободи, альтернативи, приватності, розглянути способи репрезентації досвіду Іншого в людській свідомості (наочно

представляючи Іншого як досвід Чужого, як досвід Минулого, як досвід Асоціального, як проблему морального переживання).

Переосмислення соціальних викликів, які постають перед сучасною людиною дедалі частіше, ніби кадри кінострічки, виливається в реконструювання простору смислу шляхом аналізу нових викликів через динаміку процесів переживання, сприйняття, згадування або й забуття. Ідеться про можливість у просторі трансцендентально-феноменологічного знання простежити проблему свободи, історичної пам'яті, плинності, зла через рефлексивні способи репрезентації досвіду в людській свідомості. Так ми підходимо до поняття редукції, що за своїм визначенням концентрує ті смисли досвіду, що в своїй буттєвості не постають як абсолютно необхідні, тобто, як смисли, що не виявляють саму структуру акту чи то багатоманітності актів свідомості. Кажучи про смисли, асоційовані в досвіді з феноменом свободи, і повертаючись до поняття редукції, варто зазначити: редукується у повсякденному досвіді те, що, безумовно, пережито в свідомості, але чого буттєво могло і не існувати. В такий спосіб через процедуру редукції ми залишаємо (у просторі чистої свідомості, за визначенням саме трансцендентальної традиції) лише ті смисли, які є само-даними для людського досвіду, і в даному випадку не важливо, чи йдеться про автентичні смисли соціального досвіду, чи про автентичну структуру самих актів сприйняття, спогаду, фантазії та інших можливих актів переживання у досвіді.

Яка частина людського досвіду передбачає здатність утримувати пережиті раніше смисли одночасно з моментом переживання дійсного. Питання пережитого дійсного – це найбільший виклик сучасності, це перетини смислів, які існують у просторі, які ми маємо осмислити чи пережити. «Редукуючи все розмаїття світу до можливостей виживання, біологічна система таким чином “виринає” своє довкілля з усієї решти світу, завдаючи йому своїми діями руйнації і вносячи в його структуру ентропію. Тому будь-яка жива система задля свого виживання вступає в певну суперечність з усім іншим світом»[4]. І така суперечність, що проходить через творче осмислення митця, пом'якшує удар, який може сприйняти людина. Читаючи або споглядаючи твір, вона усвідомлює, ніби крізь призму бачення митця, що світ

розмаїтій, наповнений різними смисловими системами, балансує на перетині смислів, і ці перетини спонукають людину до духовної творчості.

Мета даної розвідки полягає в тому, щоб не лише виокремити деякі параметри антропологічного соціально-культурного пізнання, показати їх соціально-культурну природу, а й зробити спробу запропонувати певний антропологічний погляд на світ, паралельно спираючись на сучасне знання.

Отже, в підсумку ми можемо говорити, що специфіка філософського знання дає можливість осмислити через мультидисциплінарну методологію усі ті виклики, які постають перед людиною, та дати певною мірою теоретичні відповіді на універсальності питанні відношення людини до світу, до іншої людини і до внутрішнього світу людини.

Українське сьогодення – це частина європейського простору чи присутності, водночас це й певна частина смислового поля, що промовляє через поняття історичної мети. Виникаючі нові смисли досвіду, незнані до цього, спонукають до інтерпретації цього досвіду, і філософське знання виступає тим засобом, яке дає змогу розглянути проблематику людини в українських реаліях: на перехресті смислів. Такі пошуки та інтерпретації понять у змінюваності соціального досвіду активізували «наперед включення смислу». Ці питання, що стосуються різних аспектів життя, сама людина спровокувала для новоствореного, а часом непоміченого (чи ігнорованого) світу. Всі вище окреслені й постійно виникаючі питання, скажімо, особливості людської самореалізації в реаліях сучасного світу (України), потребують розважливого теоретико-антропологічного осмислення, зокрема, і через призму сучасного розуміння і творчості. Саме в цьому перетині можуть існувати відповіді, яких ми сьогодні шукаємо.

### Література

1. *Грасс Гюнтер*. Моє сторіччя. [Текст]: роман/ Гюнтер Грасс; переклад з нім. Наталка Сняданко. – Львів: Видавництво Старого Лева, 2017. – 400с. с.392
2. *Бауман Зигмунт, Донскіс Леонідас*. Моральна сліпота. Втрата чутливості у плинній сутності/Пер. з англ. О. Буценка. – К.: Дух і Літера, 2014. – с.280 с. V

3. Дисиденти. Антологія текстів. За ред. Олексія Сінченка. – К.: Дух і Літера, 2018. – 656 с. с3
4. Єрмоленко Анатолій. Етичні засади обґрунтування соціальних теорій // Ціннісно-нормативне обґрунтування соціальних теорій – К.: Наукова думка. 2013 - режим доступу <https://www.filosof.com.ua/BIBLIO/KnigaCinnisno.pdf>
5. Зубавіна І. Б. Кінематограф незалежної України: тенденції, фільми, постаті / Інститут проблем сучасного мистецтва Національної академії мистецтв України. — К.: ФЕНІКС, 2007. — 296 с.: іл.
6. Йосипенко С. Освіта і ситуація множинності цінностей . Філософія освіти. Philosophy of Education. 2020. 26 (1) с.68 (68-83).
7. Попович Мирослав Володимирович. Нарис історії культури України: [посібник] / М. В. Попович; Міжнар. фонд "Відродження". – Київ: АртЕк, 1998. – 727 с. : іл. – (Трансформація гуманітарної освіти в Україні. Попович, Мирослав. Червоне століття. — К.: АртЕк 2005. — 888 с.
8. Саттер Девід. Менше знаєш, краще спиш. Шлях Росії до терору та диктатури за Єльцина та Путіна. Пер. з англ. Наталії Комарової. – К.: Дух і Літера, 2016. – 200с. с.10
9. Табачковський Віталій. У пошуках невтраченого часу: (Нариси про творчу спадщину українських філософів шістдесятників) К.: Парапан. 2002. – 300с. с.9
10. Табачковський Віталій. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках невідомої рефлексивності. К.: Парапан. 2005. – 432 с. с.3
11. Ціннісно-нормативне обґрунтування соціальних теорій. Монографія. Колектив авторів – К.: Наукова думка. 2013 - режим доступу <https://www.filosof.com.ua/BIBLIO/KnigaCinnisno.pdf>
12. Фінберг Леонід. Про різне й трохи про себе. – К.: Дух і Літера, 2018. – 388с. с.181
13. Чміль Г. Людина віртуальна, людина телематична: «від образів у собі до образів для себе»//Культурологічна думка: щорічник наукових праць. – К.: Інститут культурології НАМУ, 2016. – №9 –с.9).
14. Chesterton G. K. The Poet and the Lunatics: Episodes in the Life of Gabriel Gale (Dover Books on Literature & Drama) Paperback – December 17, 2010

### **ВИКЛИКИ І ТРАНСФОРМАЦІЇ ЛЮДСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В ПОСТАНТРОПОГЕННОМУ СВІТІ**

Проблема протиставлення людини світові техніки, протистояння людської суб'єктності та автоматів і штучного інтелекту – значно давніша, ніж видається сучасникам. Так чи інакше загроза автоматизації, творення нових людиноподібних істот, а також вихолощення живого світу людини перед обличчям холодної науки і бездушної техніки – були озвучені, осмислені та, хоча і у формі вільного художнього викладу, публічно відрефлексовані щонайпізніше на поч. XIX ст. у творах німецьких та англійських романтиків. Показово, що більшість подібних сюжетів намертво пов'язувались із жанром жахів – сама думка про повстання машин, їхню здатність маніпулювати людиною, вводити її в оману, підкоряти своїй злій волі – в людиномірній моделі просвітницької культури викликала страх та огиду. І якщо у філософів просвітницької доби ми рідко фіксуємо серйозне ставлення до подібних фантазій (вдається взнаки раціоналістична зверхність європейських умів того часу і беззастережна віра у прогрес), то в літераторів-романтиків – з'являються перші інтуїції про темне майбутнє, всерйоз підхоплені академічними філософами лише у другій пол. XX ст. Інша група мислителів, що всерйоз підняла питання про загрозу розмивання людської ідентичності, волі, духу та раціональності – і представляла маргінальний консервативний фланг європейської думки – це автори, яких нині класифікують як представників «інтегрального традиціоналізму», а також плеяда німецьких мислителів, яких, почасти разом з Мартіном Гайдеггером, зачисляють до хвилі так званої «консервативної революції». Не випадково, що останні були прямими послідовниками романтичної традиції – і так само не випадково, що «консервативні революціонери» чи не першими

на Заході підняли проблему техніки до рівня екзистенційної проблеми. Адже усвідомлення ролі і значення техніки в історії людства привідкриває завісу над таємницею властиво людського буття – техніка, що маргіналізує людину, змінює її статус і природу – в той же час оголює саму сутність людини, препарує її та дозволяє відкрити наново, як чудо буття.

Проте представники традиціоналізму у своїй критиці індустріального світу зупинились лише на загальнотеоретичних підступах до проблеми, висвітливши її у контексті ідеальної моделі, але не вказавши конкретних стратегій щодо взаємовідносин людини, науки і техніки, котрі перетворились на факт, із яким необхідно рахуватись практично. В цьому відношенні німецькі консервативні революціонери, безперечно, виявились не лише пророками можливого Апокаліпсису, але й тими мислителями, котрі спробували його попередити, звернувшись до людини як рушія науково-технічних перетворень. Італійський мислитель Юліус Евола, який творив на межі обох філософських традицій – демонструє можливість продуктивного поєднання двох підходів і вироблення на їхній основі конкретного плану дій. У післявоєнній роботі «Осідлати тигра» (1961) філософ формулює теорію особливої «диференційованої» людини, котра сприймає сучасні деструктивні процеси, пов'язані як із науково-технічним прогресом, так і зі змінами соціальної організації, як виклик. «Людина особливого типу» [1, 5], про яку він веде мову, на відміну від романтиків попереднього століття, сприймається ним більше не як опозиціонер чи ескапіст модерну, але як особлива, перехідна фігура, котра, внутрішньо залишаючись відданою принципам традиції, зовні грає за правилами сучасного світу, з чим сам Юліус Евола пов'язує образ «осідлання тигра» [1, 18]. Розуміючи західну цивілізацію як хижака, котрий мчить у безодню, він підсумовує неможливість фронтального протистояння – досвід ряду утопічних проектів засвідчив лише те, що спроби різкого зриву науково-технічного поступу і соціальної лібералізації загрожують крахом усієї системи – і в першу чергу тому, хто спробує лягти на рейки перед паровозом (у зв'язку з чим можемо нагадати метафору кінокартини Костянтина Лопушанського «Листи мертвої людини» (1986), де головний герой порівнює технократичну цивілізацію з локомотивом,

який мчить на людину, керований самою ж людиною). Отже, навіть радикальні консерватори після трагедій Першої та Другої Світових війни визнавали, що негайно натиснути на гальма неможливо – ба навіть самовбивчо. Вони ж запропонували необхідність інтеграції в сучасні процеси і більшого або меншого впливу на них, а не втечі у високі матерії, котра означає відмову не лише від відповідальності, але й від конструювання майбутнього.

Консервативні революціонери відзначали, що наука і техніка у ХХ ст. пішли власним шляхом, у значній мірі звільнившись і від соціальних реалій, і від культурних норм, світоглядів, систем опису світу, а в ряді випадків технологія вийшла з-під контролю навіть теоретичної науки, випереджаючи спроби метафізичної систематизації як підведення знань партикулярних під певний універсальний знаменник, яким раніше були Бог, людина, ідеали пізнання і творчого перетворення світу. Зокрема, на це вказує Фрідріх Юнгер у передмові до роботи «Досконалість техніки», порівнюючи західний світ із фатальним піком його розвитку, горезвісним «Титаніком», у якому науково-технічний геній став майстром і режисером власної загибелі, котра і є не що інше, як «корабель, оснащений добре відлагодженим і прекрасно функціонуючим двигуном, що невпинно рухається назустріч невідомому айсбергу» [2, 6–7]. Витоки цієї проблеми десятима роками раніше були констатовані вже в Мартіна Гайдеггера в «Бутті і часі», де німецький філософ прямо веде мову про те, що «позитивні науки і не «можуть» і не зобов'язані дочікуватись онтологічної роботи філософії» [3, 51], відтак опосередковано вказує на закладений у цьому розрив між практикою і світоглядом як наслідок емансипації сфери *τεχνη*. Післямодернові зрушення тільки підтвердили автономію науково-технічної складової цивілізації – попри крах просвітницьких ідей і згорання проекту Нового часу, перехід західного суспільства у фазу пост-індустріальних відносин, головний продукт та одночасно інструмент модерну – техніка – не тільки не зійшла з арени, але ще більше посилила свої позиції, забезпечуючи на все більш витонченому рівні функціонування цивілізації, в котрій ідеали прогресу відійшли на другий план,



або й зовсім девальвувались. Відмова від теоретичних орієнтирів науки і техніки, якими вони керувались у Новий час, тільки укріпили та форсували їхній розвиток, позаяк, з одного боку, технологія стрімко позбувається регуляторних обмежень, що раніше ставили її на службу абстрактній людині, тоді як з іншого – введення науки і техніки в ансамбль суспільства споживання «вимивають» яку-небудь ідеалістичну телеологію проекту, прискорюючи технологічні процеси із чисто утилітарних потреб за принципом ототожнення модернізації з ростом прибутків: «Перемога техніки тут завжди – перемога комфорту, а втручання стихій регулюється економікою» [4, 106].

De facto післямодерна цивілізація суто функціонально модернізується ще стрімкішими темпами, а сам термін «модернізація» позбувається теоретичного, парадигмально-світоглядowego значення, стаючи синонімом технологічної оптимізації – або й цілковито виходячи з широкого вжитку. В перспективі культури це означає тільки те, що вже не людина формує і задає тон науково-технічному поступу, будучи його суб'єктом, але що наука і техніка перетворились на своєрідну «річ у собі», в якій, за влучною заувагою Фрідріха Юнгера, людина перетворились на простого оператора, ставши об'єктом започаткованих нею процесів: «...Заборони не можуть приховати того факту, що робітники є невідомими складної технічної апаратури та організації» [2, 6]. Ми повинні визнати, що сьогодні (принаймні, в тому, що стосується широких мас), дійсним актором (пост-)історії з очевидністю стає технологія як така – адже, зрештою, і теоретичні наукові дослідження проводяться з тією інтенсивністю, в якій вони можуть принести практичний ефект (чи то у сфері економіки, чи як засіб безпосереднього політичного панування). Саме з цим пов'язана і криза гуманітарних дисциплін у сучасному університеті: в тій мірі, в якій університетський *curriculum* формуватиметься з прямого замовлення приватних корпорацій як основних інвесторів вищої освіти, з неї виключатимуться теоретичні науки, окрім тих, що необхідні для прикладного міфотворення у постмодерновому суспільстві в якості привабливого споживацького «інтерфейсу» його механічної «начинки».

Консервативно-революційні мислителі в до- і післявоєнний час, аналізуючи описані тенденції, висували два шляхи можливого виходу із ситуації, котрі ми можемо умовно позначити як «активну» та «пасивну» позиції. Безперечно, як і в середовищі традиціоналістів, серед консервативних революціонерів не бракувало критики технократії, як і усвідомлення всіх загроз емансипованої науки, однак, як уже відзначалось, не всі представники цього інтелектуального руху безапеляційно протиставляли себе процесам, породженим просвітницькою епохою. Консервативно-революційне крило, з яким Армін Молер пов'язує імена Ернста Юнгера, Ернста Нікіша, Ганса Фраєра, розуміли нову для модерну ситуацію як евокацію стихійного, ніцшевського «дракона», з яким західній людині доведеться не лише справитись, але й підкорити своїй волі: «...Колись на світ з'являться й більші дракони. Щоб надлюдині не бракувало гідного її дракона, наддракона, жагучому сонцю треба ще довго палати над вологим пралісом!» [5, 143–144]. На подібному підході базується весь пафос «тотальної мобілізації» і фігури Робітника як квінт-есенції прометеївського архетипу людини-титана, «сина Землі» [6, 114], котра поєднує в собі могутні телуричні сили і людський розум, що у вольовому пориві спрямовує сліпі стихії за заданою ним траєкторією. Фактично метафізичний образ Робітника – це поєднання людського і нелюдського в єдиному «гештальті» [4, 59], де градація між «гуманним», «гуманітарним» і властиво стихійним розмивається, а сама людина перетворюється на імперсоналізованого актора («тип» [7, 79]) глобальних процесів, вимірюваних згідно героїчних і божественних рангів. Сутнісно, Робітник – героїчний образ, у якому «титанічна людина» [8, 121], слідуючи за прометеївським імпульсом, переступає через власні рамки і зливається зі вселенськими обрядами в акції науково-технічної теургії. В баченні Ернста Юнгера, як і його брата Фрідріха Юнгера, історія, попри модернові нашарування, у своїй основі зберігає міфологічному підоснову, осягнення якої дозволяє схопити дійсність у її істинній сутності – тому консервативна або традиціоналістська критика науки і техніки постає одночасно її міфологічною деконструкцією, заглибленням у корінь видимо

секулярних процесів. Навіть у світі, де померли боги, сила міфу зберігає свою чинність – і особливо тоді, коли цей міф цілковито розвіяно, бо саме тоді і тільки тоді його логіка стає найбільш прозорою. З цим тісно пов'язана проблематика нігілізму, котрий, спрямовуючи цивілізацію від «розчаклування» буття до виявлення, за Мартіном Гайдеггером, його таємниці [9, 50], таким же чином через гьольдерлінівське «збідніння» [10, 299], ніцшевську «небезпеку» [5, 19] і штірнерівське Ніщо [11, 353] наближає історичного суб'єкта до його найпотаємніших глибин, у яких він, розправившись із божественними ідолами та людськими ідеалами, віч-на-віч зустрічається із самим собою.

### **Постантропологічна гештальт-ідентичність Робітника**

Активна позиція Робітника і його подальших трансформацій, відтворюючи логіку модерну, водночас наділена і деякими питомо немодерновими рисами – в першу чергу йдеться про юнгерівський акцент на «гештальті», відмові від попереднього жорсткого дуалізму між суб'єктом та об'єктом перетворення, а також про специфічний, нерациональний аспект його становлення, котрий багато в чому нагадує міфологічний епос, зодягнутий у шати науково-технічного прогресу. В «гештальтності» Робітника проглядається й інша важлива складова: якщо не очевидний транс-гуманізм нового «типу», то перший крок у цьому напрямку, у зв'язку з чим ми можемо вести мову про концентровану «волю до влади» [12, 589], котра переступає рамки «людського, надто людського» [13, 432] і реалізує один із можливих напрямків проекту Надлюдини: «Наступаючий час означається тим, що в ньому знову будуть бачити, відчувати і діяти під владою гештальтів» [4, 86–87]. Об'єктом науково-технічної експансії стає не стільки світ, але й природа старої людини, котра перетворюється на інструмент, виточений за заданими лекалами, а з переходом суспільних відносин у фазу активного конс'юмеризму – пост-людина потрапляє у фокус цивілізаційної активності. Після вичерпання напрямів освоєння відокремленим *ratio* «об'єктивної реальності» в межах планети сама людина як складний психофізичний комплекс стає об'єктом перетворення та експлуатації, а високотехнологічний мотор цивілізації вривається в людську душу, перетворюючи її на основне «паливо»

метафізичної «роботи». Відмінність же Робітника від пасивної субстанції і людської маси в тому, що, будучи власним інструментом, він же в найширшому сенсі є і власним деміургом, не втрачаючи цільових орієнтирів і осмисленості дій, у зв'язку з чим термін «Gestalt» як цілість найточніше описує його динамічну природу: «...Гештальт не підвладний стихіям вогню і землі, і тому людина, як гештальт, належить вічності» [4, 90].

Звичайно, описана Ернстом Юнгером плеяда метафізичних фігур в історичній грі не відображає реальність усіх і кожного, але, швидше, вказує на елітарний проект тих гравців, котрі можуть і прагнуть зберегти власну суб'єктність у сучасних умовах, тож ми повинні вести мову про них як про певні ідеальні типи, на які орієнтуються або можуть орієнтуватись інтелектуальні еліти (або контр-еліти). Позиція Робітника відтак – це синтез науки, волі, нових післянігілістських цінностей, холізм знання і післямодерновий гештальт як конститутивні складові нового світогляду і нового проекту. Переступаючи через сухий, а часто й наївно-ідеалістичний раціоналізм Просвітництва, новий тип формулює і нове ставлення до науки і техніки, котрі в умовах девальвації старих цінностей виступають засобами реалізації чистої, нічим не замаскованої *Wille zur Macht*. Однак такий підхід, означаючи передачу естафети «післялюдині», в той же час нівелює властиву людську суб'єктність, перетворюючи її на ситуативну «пішку» у грі «сил» і стихій, тоді як активну позицію зберігають радше ті фігури, котрі переступили через рівень і рамки класичного гуманізму. Цей поворот без жодних ілюзій означає не лише кризу гуманітарної сфери, але й апологію цинізму – у ХХІ ст. науково-технічний прогрес слугуватиме двом цілям: забезпеченню влади і зиску політичним суб'єктам та комфорту або мінімуму споживання – ризоматичним об'єктам, позбавленим внутрішньої вісі і будь-якої проектної волі. У «постгуманному» характері Робітника ми бачаємо архетип «нового кшатрія» і негативний проект Надлюдини (багато в чому співзвучний з розумінням «людинобога» в Ніколая Бердяєва, проте значно віддаленіший від романтичної візії людини-героя) – істоти, що інтегрувала чисту волю і водночас чистий ав-

томатизм її реалізації. Ми можемо піти далі і, відмічаючи цілий ряд цитат із Ернста Юнгера, вести мову про «біоробота» [14, 169], розуміючи його, однак, не як пасивний інструмент, а як актора заданих ним же процесів – цілковитим господарем яких він, однак, ніколи не може бути, отож приречений на постійну боротьбу і постійну трансгресію стихійного: «...Техніка набула таких властивостей, за яких людина може бути тільки її придатком» [15, 22]. Новий Робітник не може ігнорувати сфери науки і техніки, так як вони гарантують його власне існування і владу, проте в той же час саме процеси, ним запущені, постійно наражають його на небезпеку, кидаючи виклик із небуття. У парі машиніст–локомотив, людина–тигр перевага ніколи не буває абсолютною, а воля до влади диктує взаємообумовлену необхідність обох начал. Проте, надаючи імпульсу стихіям, метафізичний актор змінюється сам, тому взаємопоборююча пара водночас – більше, ніж єдність двох протилежних імпульсів, але цілісний ґешталт, спрямований у невідоме.

Зі згортанням модерну фігура Робітника, тим не менше, не втратила актуальності: в деякому сенсі, вона була зарезервована для вужчого кола, хоча і може отримувати кілька різноякісних прочитань та імплементуватись у різних контекстах. У той же час активна нігілістична акція «нового кшатрія» отримує і свою противагу, котру ми в загальних рисах окреслюємо як позицію «нового брахмана». Говорячи про «брахманське», ми маємо на увазі антитезу активній творчій силі, втіленій у героїчному образі Робітника – антитезу, до якої приходять пізній Юліус Евола та Ернст Юнгер, вводячи у філософський дискурс фігури «диференційованої людини» та Анарха [16, 43]. Несприйняття традиціоналістами сучасного світу, як і розчарування в ньому ряду консервативних революціонерів, знаходять відлуння в образах «утікача» (в німецького філософа: *Waldgänger* як «той, що йде лісовими стежками» [6, 94]), проте, на відміну від романтичних спроб жити у вежі зі слонової кістки, нові консервативно-революційні постаті обирають формальну інтеграцію у структури сучасного світу, роблячи ставку на внутрішню автономію («вимір трансцендентності» [1, 93] в Юліуса Еволи). Пасивна позиція «відособленості» – це маскування, відмова від активного втягування в процеси, споглядання зі сторони, фактичне конст-

руювання контр-гештальту, гештальту «диференційованої людини», незримо протиставленого хаотичним процесам навколо, з якими вона не солідаризується і від прямого впливу на які відмовляється.

Антипатія Анарха до сучасного світу не дозволяє йому активно стати на вістрі історичного поступу – проте дистанція між ним та ідеальним світом традиції не залишає іншого вибору, як прийняти існуючу систему і безконфліктно – та водночас «вичікуюче» – розчинитись у ній. Перспективи такого відступу невизначені та необмежені жодними хронологічними рамками, як і мають мало спільного з інтелектуальною диверсією – і в певному сенсі ми маємо справу з аналогом «романтичного» життя, з тією поправкою, що Анарх не вдається до зміни зовнішнього антуража, зберігаючи старі цінності виключно всередині, у просторі приватного, суверенно. Якщо у випадку Робітника як актора технологічного прогресу ми маємо справу з «над-людським» як «після-людським», титанічним, і далі спрямованим до юнгерівської «нульової точки» [17, 32], в якому сакральне являється через просування у глибини матерії та її переплавлення, трансмутацію в нову якість, що в більший мірі відповідає консервативно-революційній рецепції людини і світу, науки і техніки – то Анарх демонструє схожий на традиціоналістський відступ у тишу внутрішнього буття, в якому «над-людське» означає не що інше, як «перед-людське», повторно відкриту божественну основу самості, «постсакральний» підхід, котрий інтуїтивно реконструює сучасні пошуки нової духовності.

Ці пізні фігури характеризує підкреслена недовіра до сучасного розквіту науки і техніки: в піднятих ними стихіях убаचाється вже щось демонічне, викликане не нестачею, але надлишком *ratio*, котре виступає в авангарді нігілізму ХХІ ст., попередньо позбувшись теоретичної (і.е. сутнісно метафізичної) підкладки – словами Ернста Юнгера: «Людина в сучасному суспільстві ... більш корумпована своїм розумом, ніж своїми пристрастями» [6, 87]. Відірваний від метафізичного обґрунтування, раціоналізм ототожнюється з чистим утилітаризмом, обесмислюється і врешті не залишає місця самій людині,

підмінюючи її досконалими автоматами – в художньому оповіданні «Скляні бджоли» (1957) німецький мислитель одним із перших задається питанням про негативні можливості техніки симулювати реальне життя і замінювати його штучними конструкторами, в т.ч. людиноподібними творіннями, в чому вгадується тривога щодо можливих втручань у людську природу, як і реплікації біологічних організмів при допомозі наукових знань і розвинутих технологій. Заради тріумфу техніки «людина повинна бути знищена точно так само, як колись до неї був знищений кінь» [6, 151]. Причиною такого «повстання індустрії» є попередній демонтаж метафізики, що в історії західно-європейської філософії ми можемо розділити на три етапи: 1) винесення за дужки сакрального і теології, редукції традиційних знань до спекулятивних раціональних систем (від Рене Декарта до Георга Гегеля); 2) висловлення недовіри до раціоналістичних метафізик і становлення позитивної філософії (від Огюста Конта до Рудольфа Карнапа); 3) відмови від раціонального цілепокладання як такого, вердикт логоцентризму (від Артура Шопенгауера до Жака Дерріди). Все це ще не означає відмову від науково-технічного процесу, але кардинально змінює його мотивацію – принаймні, для широких верств, котрі включають і значну частину «наївної» інтелігенції.

Якими можуть бути шляхи виходу із ситуації? Ми вже побачили, що помисли романтиків і традиціоналістів виглядають рятівними хіба що для відособлених індивідів, але не можуть бути відтворені більшістю – не тільки і не стільки тому, що традиційність вимагає духовних зусиль, але тому, що традиційність означає беззаперечну віру у власну цінність – саме те, що було зліквідовано нищівною роботою нігілізму. Безконфліктне повернення попередніх рангів західної цивілізації без утрати її властиво європейського обличчя неможливе, тому абстраговане від буденної дійсності філософування Рене Генона або Мартіна Гайдеггера виглядає актуальним лише для обраного кола інтелектуалів, тоді як історична данність вимагає вироблення рішучих стратегій. Ми повинні констатувати наступні перспективи: 1) постліберальний проект «нової архайки», якому опонують відкриті традиціоналісти, так чи інакше завуальований за фасадом безідеологічного суспільства, вибудовується вже

сьогодні – наслідки його впровадження загрожують виведенням пересічної людини зі співучасті в ньому, позбавленням її реальної суб'єктності; 2) неоконсервативний проект, до якого схиляється ряд традиціоналістів, і який протиставляється сучасному Заходу, в разі своєї реалізації загрожує самій європейській ідентичності, адже підважує права людини і здобутки просвітницького раціоналізму; 3) пізній консервативно-революційний проект «диференційованої людини», продовжуючи лінію західноєвропейського нігілізму, утверджується як індивідуальний хід, і таким чином не вирішує цивілізаційної дилеми; 4) ранній консервативно-революційний проект «тотальної мобілізації» ставить проблему переосмислення парадигмальних основ модерну, а відтак вимагає нового трансцендентального обґрунтування ідеї прогресу як виходу з пастки постмодерну, одночасно загострюючи проблему ресурсної недостатності та екологічних наслідків присвоєння результатів технологічного ривка.

Чотири варіанти виходу з кризи, виснувані з філософії інтегрального традиціоналізму, «консервативної революції» та археофутуризму, вимагають серйозної рефлексії і фундаментального прогнозування, так як у тому чи ін. форматі реалізації означають не лише вибір напрямку подальшого розвитку цивілізації, але й вагомі жертви, неunikні при творенні майбутнього. При цьому тільки в «новоархаїчному», археофутуристському та «новомодерновому», консервативно-революційному підходах місце раціональної науки і промислової технології зберігає ключове значення. В першому випадку як інструмент збереження status quo соціальної піраміди і конкуренції з іншими цивілізаційними формами, тоді як у другому – в ролі двигуна соціальної мобілізації і реалізації нових смислів, пов'язуваних з парадигмою прогресу. Відповідно, постліберальний проект неunikно вуалює знання і технології, поступово виводячи їх із суспільного дискурсу і резервуючи за інтелектуальними елітами – наука і техніка обслуговують таку цивілізацію і забезпечують її стабільне існування, проте не становлять її ідеологічного осердя і не належать кожному як засоби – але тільки у вигляді готових продуктів їхнього застосування. Одночасно проект «нового модерну», виведений з концепції «тотальної мобілізації»,



пропонує ширшу, масову актуалізацію фігури Робітника – а відтак і ревізію науково-технічного інструментарію не як самоцілі, але як ключового засобу реалізації філософської ідеї згідно безперечних метафізичних принципів, що, у свою чергу, вимагає реальної суб'єктності найширших суспільних верств як співтворців цивілізаційного майбутнього. Шанси обох стратегій ми можемо розглядати як рівноцінні і розуміти ХХІ ст. – як поле конкуренції з невизначеним фіналом.

### **Постмодерн і перспективи нового гуманізму**

На поч. ХХІ ст. ми можемо допустити декілька варіантів розвитку суспільно-політичної та духовної ситуації в Європі і на Заході в цілому. Вже сьогодні стає очевидно, що ліберальний проект, котрий віднайшов своє відображення, зокрема, в сучасній постмодерністській філософії та культурі, рівно як і в намаганнях установах толерантного діалогу між різними групами населення, позбавляє Європу її європейського майбутнього: практично нерегламентована одночасна емансипація як індивідів, так і етнорелігійних груп веде тільки до загострення конфліктів інтересів, рівно як і до вимог наступних взаємних поступок, що, у свою чергу, наносить прямий удар по ідентичності-як-дистинкції. По суті, всі спроби примирити ворогуючі сторони не можуть не зазнати поразки, так як корінь взаємної недовіри ліберальна парадигма мислення тільки посилює, зводячи на ній ключові ідеали, що виправдовують саме її існування. В цьому контексті ідеї відновлення певних універсалістських проектів, як то «комунікативної дії» в Західній Європі чи неоевразійської інтеграції на пострадянському просторі доволі утопічні, оскільки в умовах, що склались, грають не стільки на руку їхнім ініціаторам, скільки згуртованим спільнотам, які використовують рівні правила при завідомо нерівному розподілі сил. Усі подібні спроби скріпити конструкцію західного або пострадянського суспільства та призупинити дезінтеграційні процеси жодним чином не виліковують від цивілізаційної недуги, тільки пролонгуючи розпад і ослаблюючи дію деструктивних факторів. У той же час відмова від рішучих мір працює на ослаблення самого «підопічного»,

дозволяючи його хворобі прогресувати і захоплювати нові області.

Чи можлива за таких обставин нова Реформація або повернення до повалених кумирів? Безумовно варта розгляду позиція Ернста Юнгера щодо необхідності підтримки церковного авторитету в умовах наступу нігілізму [17, 47], яка резонує з думками Юргена Габермаса про захист інститутів, які зберігають хиткий моральний каркас сучасного капіталізму, тим не менше, не приховує нігілістичного майбутнього, слідуючого за тим, чому суджено впасти. Серйозно говорити про можливості релігійної реконквісти неможливо навіть у Східній Європі, де більшість населення асоціює себе з конфесією зазвичай лише демонстративно, в якості данини абстрактної ідентичності, що не йде далі слів, які суперечать реальним життєвим принципам і мирським поглядам на питання громадського та культурного життя. В цьому відношенні можна стверджувати, що поки що зберігаючи деякі інституційні риси, християнство в Європі існує вже більше як примарна форма без змісту, частина історичного спадку, але аж ніяк не сучасного. Якщо і пов'язувати європейське майбутнє з якимось цілісним релігійним проектом, то він зовсім не буде християнським – а значить, і власне європейським, що ставить ребром питання про збереження західного спадку й автентичного обличчя західної цивілізації. Причинами процесу дехристиянізації є не тільки деградація церковних інститутів чи їхня неадекватність викликам часу, згасання християнської пасіонарності, але й активне впровадження секулярних принципів у суспільному та культурному житті Заходу, яке на поч. XXI ст. досягло свого апогею.

На цьому тлі говорити про перспективи теологічної відповіді постмодерновій ситуації аж ніяк не доводиться, у зв'язку з чим ми повинні з усією серйозністю підійти до питання нового секуляризму як можливого шляху збереження європейського гуманізму. Цілком зрозуміло, що стара традиція не повернеться, а триумф техно-нігілізму в кінцевому рахунку фіналізує саме буття західної людини, доводячи її до межі самознищення та втрати історичної суб'єктності. Можливим варіантом подолання кризи може, однак, стати реанімація філософського модерну в

його світській редакції, оскільки теологічна, без того чи іншого регресу в архаїку, неможлива. В довгостроковій перспективі це не суперечить потенційному набуттю нової релігійності, однак тут і тепер базою переосмисленого модернізму повинно стати нове філософське вчення, засноване на волюнтаризмі («воля до влади»), раціоналізмі («воля до знання») і трансценденталізмі («воля до Іншого»), що задають координати надмодернового наративу. Філософія майбутнього так чи інакше вбере в себе нереалізований потенціал учень Георга Гегеля, Фрідріха Ніцше, ряду консервативних революціонерів та екзистенціалістів, стверджуючи нові абсолютні цілі і цінності в синтезі раціонального і вольового начал. Необхідність та загальні риси цього проекту окреслені вже сьогодні під різними найменуваннями («новий ідеалізм» у Гейдара Джемала та ін.), однак варто відмітити його явну метафізичну спадковість титанічним ідеалам модерну зі всіма похідними – як позитивними (емансипація індивіда через пізнання), так і негативними (його ж уніфікація в технічній організації), достатньо детально розібраними у працях Фрідріха Юнгера [8, 121–126] [18, 234–247].

Складний ряд понять «модерн» (Захід до сер. XX ст.), «постмодерн» (Захід починаючи з другої пол. XX ст.), «квазімодерн» або «вторинний модерн» (національні держави Третього світу), «археомодерн» (суперечлива перехідна реальність пострадянського простору), «контрмодерн» (наступ релігійного фундаменталізму у Третьому світі і на Заході) та «надмодерн» (проект-відповідь, що може гіпотетично інтегрувати світські ідеали Нового часу; есхатологічну релігійну базу, частково втягнуту у структури квазі- і контрмодерну; та мережеві форми організації, принесені постмодерном) – у перспективі даного огляду є не стільки розбором можливих теоретичних комбінацій, скільки виходять із емпіричних реалій нашого часу, характеризованого поглибленням енергетично-сировинної, демографічної та екологічної криз, які у свою чергу загострюють кризу індивідуальної та суспільної ідентичності. В цьому сенсі дискутований кінець філософії постмодернізму означає, однак, початок реальності постмодерну як утіленої ідеї – і виводить її на перше місце серед технологій соціальної

інженерії, що, у свою чергу, реактуалізує альтернативні їй плани цивілізаційного будівництва, у контексті чого уможлиблює необхідність у новому модерні змінюється практичним зверненням до переосмислених ідеалів модернізму. На боці останнього опиняються, в кінцевому результаті, всі соціальні й політичні групи, орієнтовані на цінності, котрі ми можемо позначити як «дискурс справедливості» та спільної участі – відповідно, всі сили, які роблять ставку на історію як на проект відкритого майбутнього, конкуренції і встановлення певних трансцендентальних ідеалів. Прогноз Френсіса Фукуями про можливий «кінець історії» [19, 9] і людини тому може сприйматись лише як попередження про скорі видворення низових ініціатив зі співучасті у всесвітньому будівництві та позбавлення останніх статусу автономних історичних суб'єктів, розстановку точок над «і» в «єдино правильному» напрямі розвитку людства. В рівній мірі інструментами й відповіддю на політику «Нового Середньовіччя» в подібній перспективі стають різноманітні версії новітнього модернізму.

Всіх їх об'єднує один мотив – а саме віра в те, що людський дух є двигуном історії, її суб'єктом та кінцевим бенефіціаром – адже саме есхатологічні сподівання і духовний надриг, готовність до жертви собою (і що не менш вагомо: іншими) заради вищого ідеалу (Бог, віра, справедливість) виявляються джерелами сили, здатної переламувати через коліно об'єктивну дійсність і всілякі раціональні побудови. Це означає також і те, що будь-який гуманістичний проект неможливий без виразної картини майбутнього – всеосяжного транс-історичного панно, співставного по масштабам з великими теологічними наративами юдеохристиянства й ісламу. Ми не виключаємо його формально секулярного характеру як органічного варіанту для сучасної західної людини, надто віддаленої від християнської традиції, однак вважаємо необхідним підкреслити неунікно метафізичну природу нового європейського мислення – яким воно все ще може відновити втрачені позиції. В іншому випадку тільки стихійно найбільш організована і пасіонарна сила буде здатною до різкого повороту колеса історії. Всі ці фактори вка-

зують на необхідність пошуку нової парадигми західного гуманістичного мислення та гуманістичного цілепокладання.

### Література

1. *Эвола Ю.* Оседлать тигра / Юлиус Эвола. — СПб : Владимир Даль, 2005. — 512 с.
2. *Юнгер Ф.* Предварительные замечания / Фридрих Юнгер // Совершенство техники. Машина и собственность / Фридрих Юнгер. — СПб : Владимир Даль, 2002. — С. 5—10.
3. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Мартин Хайдеггер. — СПб : Наука, 2006. — 452 с.
4. *Юнгер Э.* Рабочий. Господство и гештальт / Эрнст Юнгер // Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли / Эрнст Юнгер. — СПб : Наука, 2002. — С. 55—440.
5. *Ницше Ф.* Так казал Заратустра. Книжка для всіх і ні для кого / Фрідріх Ніцше // Так казал Заратустра. Жадання влади / Фрідріх Ніцше. — К. : Основи, 1993. — С. 7—326.
6. *Козловски П.* Миф о модерне : Поэтическая философия Эрнста Юнгера / Петер Козловски. — М. : Республика, 2002. — 240 с.
7. *Эвола Ю.* «Рабочий» в творчестве Эрнста Юнгера / Юлиус Эвола. — СПб : Владимир Даль, 2005. — 192 с.
8. *Юнгер Ф.* Греческие мифы / Фридрих Юнгер. — СПб : Владимир Даль, 2006. — 400 с.
9. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике / Мартин Хайдеггер // Новая технократическая волна на Западе. — М. : Прогресс, 1986. — С. 45—66.
10. *Штирнер М.* Единственный и его собственность / Макс Штирнер. — Харьков : Основа, 1994. — 560 с.
11. *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Фридрих Ницше // Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Рождение трагедии. Воля к власти. Посмертные афоризмы / Фридрих Ницше. — Минск : Харвест, 2005. — С. 587—928.
12. *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов / Фридрих Ницше // По ту сторону добра и зла. Казус Вагнер. Антихрист. Ессе Номо. Человеческое, слишком человеческое. Злая мудрость / Фридрих Ницше. — Минск : Харвест, 2005. — С. 431—750.
13. *Одуев С.* Тропами Заратустры (Влияние ницшеанства на немецкую буржуазную философию) / Степан Одуев. — М. : Мысль, 1976. — 432 с.

14. Солонин Ю. Эрнст Юнгер : образ жизни и духа / Юрий Солонин // Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли / Эрнст Юнгер. — СПб : Наука, 2002. — С. 5—54.
15. *Jünger E.* Eumeswil / Ernst Jünger. — New York : Marsilio Publishers, 1993. — 384 p.
16. Юнгер Э. Через линию / Эрнст Юнгер // Судьба нигилизма / Эрнст Юнгер, Мартин Хайдеггер, Дитмар Кампер, Гюнтер Фигаль. — СПб : С.-Петербургский университет, 2006. — С. 7—64.
17. Юнгер Ф. Совершенство техники / Фридрих Юнгер // Совершенство техники. Машина и собственность / Фридрих Юнгер. — СПб : Владимир Даль, 2002. — С. 11—273.
18. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Фрэнсис Фукуяма. — М.: АСТ, 2010. — 589 с.

### **ПРАВОВІ І СОЦІОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ІДЕНТИЧНОСТІ ЛЮДИНИ**

Війна змінює все. З одного боку, вона все збіднює, жорстко ділить світ на своїх і ворогів. Нівелює багатство відносин, визначень, людських та групових взаємодій. Все втрачає сенс на тлі головної дилеми – ми чи вони. Зовнішній стосовно персони світ стає гранично визначеним. У ньому все стає очевидним. Бачиш людину одягнену у ворожу форму, яка говорить ворожою мовою, атрибутує себе як представника народу або держави, з якою ти воюєш, – тож він ворог.

У цьому загальному поділі світу на своїх і чужих атрибути, часто суто формальні, починають мати визначальне значення. Прапор, гімн, герб набувають свого первісного змісту. Вони починають визначати основні властивості особистості як у очах учасників конфлікту, так і в очах сторонніх спостерігачів. Іншими словами виявляється, що є люди, що носять червоні зірки, наприклад – і це означає, що вони знаходяться з однієї лінії фронту, з одного боку цього дуалістичного світу, а є ті, хто носить свастику, вони – з іншого. Або, що ближче до сьогоденної ситуації, є ті, хто визначає себе символом «Z», а є ті, хто тризубом князя Володимира.

За всіма цими атрибутами стоїть, зрештою, самоідентифікація того, хто позначає ними себе і, таким чином, демонструє (щиро чи ні) свою приналежність до тієї чи іншої спільноти, ототожнення з нею.

Оскільки ж війна, як явище, різко змінює ставлення всіх учасників та спостерігачів до всіх задіяних у ній спільнот, то сам перехід від стану світу до стану війни призводить також до гострої кризи ідентичності для низки дійових осіб. В першу чергу для тих, хто називаючи себе росіянами, наприклад, і будучи досить рефлексуючими особистостями виявляють раптом, що решта (не

росіяни) раптом починають вважати їх не тими, ким насправді їм хотілося б. Що саме поняття росіяни раптом починає асоціюватися у світі не з цивілізованими, щедрими, приємними у спілкуванні людьми, не з гідними співрозмовниками, діячами культури, діловими партнерами, нехай не позбавленими недоліків, але швидко прогресуючими, але навпаки, з убивцями, злочинцями та людьми, слову яких вірити не можна.

Для такого роду людей настає реальна внутрішня криза, одна з трьох основних форм кризи ідентичності<sup>1</sup>. Вони раптом виявляють, що їх більше не вважають тими, ким вони вважали себе все свідоме життя. Більше того, більша частина з них усвідомлює, що та частина навколишнього світу, яка почала вважати їх кимось у кращому разі негідним спілкування, а в гіршому – ворожим має для цього цілком вагомими підстави. І що цю думку не можна просто відкинути, як хибну, що з нею рано чи пізно доведеться погодитися. Якщо, звичайно, щось термінове та радикальне не зробити.

Справа в тому, що саме поняття групової ідентифікації значною мірою виконує роль логічного визначення для особи, суб'єкта. Ідентифікуючи себе з тією чи іншою групою, ми, тим самим, не тільки визначаємо, даємо дефініцію цієї конкретної групи, стверджуючи, що вона складається з цілком певних людей, і зокрема з кожного з нас, і, таким чином, її якість визначається її складом. Але ми так само визначаємо себе самих, постулюючи, що на нас персонально поширюються якості самої групи. І якщо якась група людей починає визначатись у суспільній свідомості як агресивна та жорстока, то кожен, хто відносить себе до цієї групи, або іншим чином ідентифікується з нею, буде автоматично визначатись (розглядатись) як жорстокий та агресивний. Або, говорячи юридичною мовою, на них почне поши-

<sup>1</sup> Три види кризи ідентичності:

- 1 – Людина ставить під сумнів прийнятність того, з чим ідентифікується.
- 2 – Людина не може вибрати між двома алгоритмами поведінки, які суперечать один одному і задаються різними формами його самоідентифікації. (Типовий випадок - дилема чиновника, чим він повинен керуватись у своїй діяльності, інтересами своєї сім'ї, або ж інтересами, що визначаються посадою). Еріксон описує цю кризу на прикладі підлітків племені Сіу, які розриваються між своєю племінною та загальноамериканською ідентичністю.
- 3 – Людина, що випала з системи відносин, що зумовлювала його ідентичність не може вжитись в ті суспільні та персональні ролі, які пропонує йому реальність, що змінилася.



рюватися презумпція жорстокості та агресивності<sup>2</sup> [1, с. 45]. Практично та сама думка проводиться у стародавній приказці «скажи мені, хто твій друг, і скажу хто ти».

Криза ця негайно виплескується в суспільний простір. Справа набуває навіть певного суспільного резонансу. Крім постійних стогінів на тему: «а нас за що не люблять, ми не такі і ми тут ні до чого» виникає так само спроба якось формально розділити всіх тих, хто називає себе російськими на «Хороших русских» і на всіх інших росіян. При цьому під «хорошими русскими» мають розумітися ті, хто виступає проти агресії РФ щодо України.

Однак війна, це жорстка та досить однозначна річ. Як зазначалося, вона неминуче ділить людей своїх і ворогів і не передбачає компромісних рішень. Не можна просто оголосити себе супротивником війни у ситуації, коли вона вже йде. Потрібно ідентифікувати себе з однієї із протиборчих сторін. У сучасній ситуації вона передбачає, що ви виступаєте або на боці Росії, так чи інакше обстоюючи її перемогу в цьому протистоянні, або на боці України, і вашою метою є перемога України і, відповідно, поразка Росії. Решта виявляється несуттєвим. Якщо ви, росіянин і громадянин Росії, вважаєте, що ваша країна розв'язала злочинну війну, то єдиний спосіб матеріалізувати ці ваші переконання, це перейти на бік України та почати працювати на її перемогу та поразку Росії. Іншими словами, вам треба припинити ідентифікувати себе як росіянина, а почати насамперед ідентифікувати себе як українця. У цьому випадку Ваша російськість піде на задній план і ідентифікувати Вас стануть за іншими критеріями. Будь-який інший варіант (крім звичайно варіанта втечі, для того, щоб забути і саму цю ситуацію, і свою російськість) буде означати, що всі навколо (і, зрештою, Ви самі) ідентифікуватимуть Вас в першу чергу як росіянина, і перенесуть на вас персонально всі ті жахи та гидоти, які асоціюються сьогодні з Росією, російською армією та керівництвом країни, включаючи Путіна.

Таким чином, ми бачимо сьогодні, як війна, яка провокує в масовому порядку кризу ідентичності, привертає громадську увагу до проблеми ідентичності, актуалізує її. У цьому сенсі викликає інтерес та обставина, що введення цієї проблеми в науко-

---

<sup>2</sup> У принципі здебільшого первинна самоідентифікація і здійснюється як опис себе через приналежність до тієї чи іншої групи, про яку у слухача повинні бути сформовані уявлення.

вий обіг у середині 20 століття теж пов'язане з масовими психологічними кризами, породженими змінами світопорядку в результаті війни.

Поняття «криза ідентичності», як відомо, було введено в науковий обіг психоаналітиком Еріком Еріксоном, який наприкінці Другої світової війни внаслідок спроб описати психологічні розлади американських солдатів, які поверталися з тихоокеанського театру воєнних дій. Саме для опису їхніх психічних розладів Еріксон і запроваджує поняття «криза ідентичності» як назву діагнозу, що фіксує певне глибинне ускладнення психіки.

Описуючи стан цих солдатів і сам цей діагноз Еріксон пише: «Вони знали, хто вони є; вони зберегли ідентичність своєї особистості. Але з суб'єктивної точки зору видавалося, що їх життя більше не складають цілісності та не будуть мати її вже ніколи. Існувало основне порушення того, що я почав називати ідентичністю его. Зараз достатньо зазначити, що ідентичність у цьому сенсі забезпечує здатність переживання власної особини (self) як чогось неперервного, та здатність діяти відповідно».[2, с. 42]

Зрозуміло, що різного роду психічні ускладнення і розлади особистості розглядалися в психології і особливо в психоаналізі і раніше, проте розлад про який писав Еріксон відрізнявся від класичних розладів, описаних Фрейдом і його учнями, що змінилися внутрішніми мотиваціями пацієнтів. Ось як він сам пояснює цю зміну:

«Сьогоднішній пацієнт страждає найбільше від проблеми того, у кого він має вірити та ким він має, або ж, звісно, міг би бути або стати, в той час як пацієнт раннього психоаналізу страждав здебільшого від заборон, що заважали йому бути тим, ким, як йому гадалося, він був». [2, с. 297]

Ми бачимо, таким чином, щось протилежне описаному раніше. Криза, яка провокується не тим, що світ людини з великого, різноманітного та складного раптом перетворився на простий та однозначний світ своїх і ворогів, а навпаки, ситуацію, коли простий та однозначний світ війни раптом закінчується і людина опиняється перед необхідністю освоїться у багатому та різноманітному світі мирного часу, з сотнями сценаріїв життя, тисячами ролей та мільйонами сенсів. Освоїться в тому сенсі, що зробити цей світ своїм, близьким і осмисленим, і стати своїм, органічним

для цього світу і в цьому світі. Знайти в ньому себе самого, визначити свої цілі та способи поведінки, відбутися в ньому, стати в ньому самим собою, по можливості зберігши ту ж гідність, яка притаманна тобі як воїну та захиснику батьківщини.

Як не дивно, але проблема ця не тільки стала наявною, але значною мірою і дозріла лише в 20 столітті, не дивлячись на те, що люди воюють споконвіку, і, відповідно, практично завжди великій кількості в основному чоловіків доводилося змінювати свою мирну роль на військову та, відповідно, повертатися потім до мирного життя. Те нове, що внесло тут 20 століття, в основному в США та Європі – це масова урбанізація та атомізація суспільства. Світ сучасного міста, особливо мегаполісу, виявився на порядок багатшим і різноманітнішим за все, що йому передувало з одного боку, а з іншого самі люди в ньому стали менш прив'язаними до своїх соціальних ролей та мікроспільнот.

В умовах сільського життя роль більшості жителів була досить жорстко визначена сімейними уподобаннями та уподобаннями громади і в основному формувалася як, фактично єдино можлива з невеликим, насправді, числом варіацій. У цьому випадку зміна ролі з мирною на військову передбачала, до того ж, що після закінчення війни та демобілізації ти повертаєшся додому і відновлюєш той спосіб життя і ту роль, яка була задана (запрограмована) тобі ще в момент твого народження. Тобто ти ідентифікував себе як селянин чи фермер, потім на якийсь час ставав солдатом, а потім відновлювався у ролі фермера чи селянина. Звичайно, потрібен час, щоб перебудувати себе самого зі стану солдата в стан селянина, проте весь світ сільського побуту навколо і панування однотипних ролей та інтересів рано чи пізно формували з відставного солдата, хай навіть і пережившого війну – цивільного селянина з його мирними інтересами та уподобаннями<sup>3</sup>.

В умовах сучасного мегаполісу де поведінка і цілепокладання людей лише мінімальною мірою визначається локальними спільнотами та їх безпосереднім оточенням, людині самій треба

<sup>3</sup> Дуже яскраво дисонанс, що виникає при переміщенні з одного світу в інший, погано з ними сумісний, описаний в автобіографічному оповіданні Булата Окуджави «Дівчина моєї мрії», де молодий тоді автор, студент зустрічається з матір'ю, що повертається з Карагандинських концтаборів таборів, у яких вона провела 9 років.

вибирати і приміряти на себе один із сотень можливих сценаріїв адаптації до мирного життя та визначення власного місця у світі і, зрештою, визначення власне того, ким ти в цьому світі є і ким хочеш бути виявляється абсолютно не має ніяких стійких підстав. Виявляється, що більшість навичок, звичок, бажань, емоційних реакцій, щоденних цілей і алгоритмів поведінки, вихованих у солдата за умов війни не мають нічого спільного з навичками, звичками, бажаннями тощо, які необхідні йому в умовах мирного життя. При цьому жодного жорсткого алгоритму, який визначав би його поведінку в умовах мирного мегаполісу теж немає.

І якщо роль солдата на війні так чи інакше визначалася не самою людиною, а була зумовлена ззовні суспільством, так само як, втім, і роль селянина в умовах традиційно влаштованого сільського співтовариства і, таким чином, тут взагалі була відсутня проблема визначення себе самого і вибору своєї ідентичності, то будучи вкинутою в сучасний мегаполіс ззовні людина вперше в житті стикається з відсутністю передзаданості своєї власної ролі у вирі суспільного життя.

Виникає буквальна ситуація, коли юнак повинен сам собі відповісти на запитання хто він, чого він хоче, як він повинен поводитися і які цілі він повинен переслідувати, але не може цього зробити. І більше того – кому і в чому можна вірити, як поводитися, щоб надбати довіру і повагу, які з безлічі пропозицій стоять того, щоб їх прийняти, а що є загрозами і як саме на них реагувати. Світ раптом стає занадто великим, різноманітним і складним для того, щоб у ньому можна було зорієнтуватися, визначити своє місце в ньому, а тим самим визначити самого себе, самовизначитися, ідентифікуватися у власних очах.

**Правовий аспект проблеми.**

**Рабство та станова ідентифікація.**

**Свобода та рівність.**

**Ідея цивілізації та розвиток класичних публічних ідеологій**

### **Передісторія питання. (Ім'я та визначення)**

Таким чином, ми бачимо, що різкий злам суспільних реалій, зміна правил світоустрою призводить до виникнення таких криз у персональному світосприйнятті, які призводять до когнітивних дисонансів і навіть до психічних розладів і які можна описати як кризу ідентичності. Однак війни все ж таки досить рідкісне явище в житті розвинених сучасних суспільств. І якби сама проблема ідентичності зводилася лише до цих дисонансів та розладів, що виникають у результаті великих військових конфліктів, то вона залишилася б локальною проблемою, що вивчається психоаналітиками та істориками. Однак ми бачимо, що починаючи з 1950-х років у США. З 1960 - років у Європі термін ідентичність, запозичений у психоаналізі Еріксона починає дедалі активніше використовуватися в Соціології, політиці та філософській антропології. У 70-ті роки він стає вже загальноновживаним як у соціальних науках, так і в публіцистичних та політичних текстах.

При цьому в американських соціологічних дослідженнях 1950-х років відбувається перехід від вивчення негативного аспекту проблеми ідентичності (як кризи, пов'язаної зі втратою чи запереченням самої ідентичності) до позитивного розгляду цієї проблеми. Починаються систематичні спроби визначити, що таке ідентичність і що саме розуміється під цим поняттям.

Із самого початку під ідентичністю розумілося просте самовизначення людини, тобто відповідь на запитання "Хто ти такий?" (Хто ти є?). Відповіді це питання згідно з даними американських соціологів зазнавали деякі трансформації. І якщо до Другої світової війни більшість американців відповідали, посиляючись на своє національне походження (італієць, ірландець, єврей тощо), то після війни вони почали апелювати до своєї релігійної приналежності (баптист, методист, католик, єврей тощо). [1, с. 36]

Виникає логічне питання, що саме змусило як суспільні науки, так і всю соціально-політичну сферу звернутися і почати серйозно використовувати поняття ідентичність у 50-ті – 70-ті ро-

ки XX століття в США та Європі. І чому раніше обходилися без цього?

Справді, люди протягом практично всієї писаної історії відносили себе і відносилися оточуючими до тих чи інших груп, класів, станів, і відрізняли себе від інших за приналежністю до цих груп. Причому в різний час і в різних народів це були групи, об'єднані з різних підстав.

Якщо ми звернемося до Стародавньої Греції часів розквіту, то виявимо, що люди ототожнювали один одного за ознакою пов'язаності з тим чи іншим полісом, або тим чи іншим політичним утворенням. Причому ідентифікація (як би ми зараз сказали) ця була настільки системною, що, зрештою, закріплювалася як друге ім'я. Так в історії залишилися Арістотель Стагіріт, Діоген Синопський (втім як і Лаертський), Олександр Македонський і т.д.<sup>4</sup>. Звичайно, вже в цей час виникають і інші види визначення, наприклад за родом діяльності (філософ, поет, софіст) але вони не є основними і не представлені як друге ім'я або ж у визначенні персони на могильних написах.

У республіканському Римі головним чинником визначення тієї чи іншої людини була приналежність до сімейного клану (роду). На запитання хто ти такий, насамперед слідувала відповідь, що звать мене так, і я член такої родини такого клану. Наприклад: Марк Туллій Цицерон (Марк із сім'ї Туллієв, роду Цицеронів) Так само і Гай Юлій Цезар, і Гай Светоній Трансквілл і т.д. Причому тут цікаво те, що відсилання до сім'ї це не просто відсилання до походження, а й до реальної групи родичів, яка й функціонувала у суспільній свідомості саме як група, яка з одного боку має свої особливості та традиції, а з іншого, здатна виступити зовні як згуртована організація. У цьому сенсі навіть раби визначалися як представники, хай і неповноцінні, тієї чи іншої сім'ї.

І лише до кінця першого століття нашої ери в тому ж Римі, судячи зі зміни надгробних написів, виникає великий прошарок

---

<sup>4</sup> Такі самі другі імена, що фіксують те місце, звідки родом людина, відродилися і стали дуже поширеними приблизно через 1500 років у чернечому середовищі. Для наочності досить згадати таких видатних представників цього стану, як Франциск Асизький, Хома Аквінський чи Еразм Роттердамський.

людей, які визначаються насамперед через приналежність до тієї чи іншої професії. Гай пекар, або Марк шевець і т.д.

Всі ці визначення, або, конкретизації імен виступають у ролі саме того, що ми зараз назвали б ідентифікацією. При цьому звертають на себе увагу три аспекти:

По-перше, такого роду ідентифікації з'являються тоді, коли власне початкові імена втрачають своє первинне значення і самостійно перестають якимось характеризувати людину. У первісних суспільствах, імена, типу умовного «Соколине око», або «Швидка лань» самі по собі несли певну характеристику людини<sup>5</sup>. Але після, по ходу чисельного зростання спільнот людей, які безпосередньо спілкуються між собою, самі по собі імена перестають мати яке-небудь значення, що несе характеристику особистості<sup>6</sup>, і перетворюються на простий символ суб'єктності, персональності. Якесь, насправді довільне, слово ототожнюється з тим чи іншим суб'єктом<sup>7</sup>. Ми говоримо, наприклад, «це Василь» чи «мене звати Василь». Це означає, насправді, що при вживанні слова Василь йдеться про мене як про конкретну людину. (А зовсім не те, що я є царем. Не дивлячись на те, що слово Василь (βασιλεύς), власне і позначало царя у давніх греків)

По-друге, у міру збільшення кола спілкування, зростання громад все частіше зустрічається таке явище, як залучення в одну мережу спілкування різних людей, що носять одне й те саме

<sup>5</sup> Подібні імена часто присвоювалися вже після обряду ініціації, у підлітковому віці та реально відображали окремі переваги, які підліток встиг проявити.

<sup>6</sup> Насправді у процесі розвитку імен від стадії характеристики до стадії простого символу суб'єктності виділяється етап, у якого імена покликані закріпити зв'язок персони з тим чи іншим міфологічним, традиційним чи релігійним персонажем. Більшість сучасних імен, принаймні в мусульманському, юдейському та християнському світах, це, спочатку, імена біблійних персонажів, а також інших канонізованих цими релігіями діячів. Спочатку вони мали асоціювати (ідентифікувати) їх носіїв з відповідними персонажами. Однак згодом ці асоціації стерлися, а самі імена перестали мати ідентифікуючий характер.

<sup>7</sup> Цікава ситуація виникає з іменами тварин. У реальному сільському побуті домашні тварини явно поділяються на тих, хто зазвичай отримує імена (собаки, кішки, корови якщо їх мало в господарстві і т.д.) і тих, кому імена не належать (курки, вівці в отарі, кролики тощо) Ім'я присвоюється тим тваринам, за якими визнається певна суб'єктність і унікальність, хоча б на рівні господарства, і які, таким чином, ніби наділяються душею. Ті ж, здебільшого стадні тварини, чия персональна поведінка та чия персональна доля не в змозі суттєво вплинути на господарство залишаються без імені та розглядаються просто як статистична одиниця.

ім'я. Відповідно, ім'я перестає носити функцію первинної ідентифікації. Потрібно введення другого імені, що збільшує ступінь унікальності і гарантує, що при вживанні обох імен ми говоримо про конкретно ідентифіковану людину. У сучасній українській мові роль такого другого імені відіграють по батькові та прізвище. При цьому саме практика вживання по батькові добре демонструє цю їхню роль. У вузьких колах спілкування (сім'я, друзі), говорячи про когось, хто входить у відповідне коло, ми називаємо його просто на ім'я. А в широких, наприклад, професійних спільнотах, ми до імені додаємо по батькові<sup>8</sup>.

І, по-третє, ці максимально стислі та короткі конкретизації покликані охарактеризувати людину перед тими, хто особисто з нею не знайомий і не має власної думки про нього. У вузьких спільнотах, у яких всі один з одним постійно спілкуються і мають справу між собою такі характеристики зайві, всі і так знають один про одного. Принаймні знають достатньо для того, щоб правильно вибудувати стосунки один з одним.

У міру ж становлення великих спільнот та вибудовування регулярних зв'язків між представниками таких спільнот все частіше доводиться мати справу з ледь знайомими або взагалі незнайомими людьми. Виникає необхідність хоч якось, в одному-двох словах, або іншим наочним чином<sup>9</sup>, характеризувати конкретну людину для того, щоб зорієнтувати тих, хто спілкується з нею, або говорять про неї, як краще позиціонувати себе по відношенню до цієї людини. Єдиний спосіб це зробити це ідентифікувати людину з чимось, про що слухач з одного боку має хоч якесь певне уявлення, а з іншого – з чимось таким, що саме собою може вплинути на поведінку слухача і, зрештою, результаті його ставлення.

Найчастіше для первинного опису людини використовується посилання на те, що людина є представником тієї чи іншої групи

<sup>8</sup> Зрозуміло, що звертання по батькові грає не лише зазначену роль. У реальному житті воно несе ще й значний етичний момент

<sup>9</sup> Серед інших способів такого роду ідентифікації виділяється одяг та відокремлені його елементи, що виконують роль атрибутів, символів. Найбанальнішими в цьому відношенні є з одного боку - корона і скіпетр, як символи королівської влади, а з іншого боку - погони, як символи, які демонструють, що їхній носій – військово-службовець.



людей, того чи іншого співтовариства, тієї чи іншої колективної ідентичності<sup>10</sup>. При цьому передбачається, що про саму цю групу слухач має певне уявлення. Відсилання до групи виконує роль предиката в логічній дефініції. І саме посилення на ту чи іншу спільноту, ту чи іншу категорію людей дозволяє вибудувати правильні первинні відносини з тими незнайомцями, з якими ми так чи інакше маємо справу.

Так, наприклад, до імені Василя додають, що він булочник, або, наприклад, депутат парламенту, або співробітник МВС, або, нині, – російський солдат, то це визначатиме в наше первинне ставлення до нього. Причому зумовлюватися це наше відношення буде як ідентифікацією конкретної людини з тією чи іншою групою, так і нашим уявленням про структуру суспільства в якому ми живемо і, відповідно, про роль та взаємовідносини конкретних груп людей у цьому суспільстві та наше власне місце у ньому. Тому, наприклад, сьогодні, додаючи до імені Діоген уточнення Синопський, ми сприймаємо його просто як розширення унікального імені, як спосіб не переплутати цього Діогена з будь-яким іншим, наприклад з Лаертським. А в четвертому столітті до нашої ери в Афінах, більшість людей мали якесь уявлення про Синоп, як місто, про взаємини Афін з Синопом, як політичною спільнотою, про особливості синопських торговців та інших мандрівників, які відвідували Афіни. Тому для Афінян того часу розширення Синопського щодо Діогена було цілком змістовним, і виконувало роль ідентифікації цього конкретного Діогена із цілком певною спільнотою людей.

Тут, знову ж таки, звертає на себе увагу той аспект, що маючи необхідність зробити визначальний опис (*definite description*) висловлюючись словами Бертрана Рассела, незнайомої людини ми, в першу чергу, вказуємо не на її персональні якості (високий, товстий, розумний, злопам'ятний або, наприклад, жадібний), а на те, до якої реально існуючої групи чи категорії людей вона належить<sup>11</sup> [1, с. 36]. При цьому сама ця категорія може розглядатися у трьох аспектах:

<sup>10</sup> Див. «індивід розміщує себе в суспільстві, виставляючи наперед відмінність, що відділяє групу, до якої він себе відносить, від інших груп.» [1, 36]

<sup>11</sup> Найбільш масовими прикладами Визначальних описів є надгробні надгробні написи та сучасні візитні картки. Які здебільшого будуються за наступним шаблоном:

1 – як сукупність людей, що входять у деяке реальне і, найчастіше організаційно оформлене співтовариство (Поліцейський, депутат парламенту, академік)

2 – як категорія, об'єднана загальною ознакою (наприклад, носії певної мови, або представники певної професії, або кавалери певного ордену, або блондини, або чорношкірі)

3 – як співтовариство людей, які мають певний правовий статус (дворяни, королі, кріпаки і т.д.)

При цьому в більшості випадків ці категорії угруповань мають змішаний характер. Так, наприклад, однією з найпоширеніших сучасних ідентифікацій є ідентифікація з релігії. Подібного роду ідентифікація містить одночасно два аспекти. По-перше, мається на увазі, що людина поділяє систему поглядів, властиву представникам цієї релігії виконує певні ритуали, і дотримується певних традицій, властивих представникам цієї релігійної течії. А, по-друге, мається на увазі те, що ця людина представляє<sup>12</sup> відповідну релігію як громаду, як організацію, і, таким чином, не тільки її власна поведінка значною мірою визначається діяльністю цієї організації, але і сама вона має вплив на цю діяльність і бере участь у формуванні колективної суб'єктності цієї громади<sup>13</sup>.

Але те саме стосується і ряду інших видів ідентифікації. Так, говорячи про національну належність тієї чи іншої людини, ми з одного боку вказуємо на ті чи інші особливості, які притаманні

---

1. Повне ім'я,

2. Роки життя (у разі надгробних написів),

3. Приналежність до певної професії, соціального зрізу суспільства чи організації (наприклад, адвокат, або академік, депутат, або артист)

4. У ряді випадків відзначається також особливе положення всередині відповідної групи або професії. (наприклад, народний артист, чи директор інституту, чи міністр)

<sup>12</sup> Коли ми говоримо, що хтось X представляє якість співтовариство Y, то відразу впираємося в потрібний сенс самого поняття представляти. З одного боку суто математично, мається на увазі, що X є одним з множини елементів множини Y поряд з іншими його елементами - Q, G, F і так далі. З іншого боку, що X володіє тими самими якостями як і інші елементи, що становить відповідну множину Y. А з третьої сторони, що X може говорити і діяти від імені спільноти Y, презентуючи суб'єктність цієї спільноти. Подібно до того, як адвокат у суді говорить і діє представляючи свого клієнта, або посол, представляючи ту чи іншу державу.

<sup>13</sup> У цьому контексті доречно відзначити, що уявлення про те, що ми зараз назвали б юридичною особою формується у межах римського права насамперед для фіксації колективної суб'єктності релігійних громад.

тим, хто ставиться до цієї національності (наприклад, володіння відповідною мовою), а з іншого те, що вона представляє цю національність як певний суб'єкт світової історії. І що ті, хто відносяться до цієї національності, формують особливу мережу довіри, усередині якої їм легше жити, вирішувати свої справи і домовлятися, ніж поза нею.

### **Свобода та рабство**

Коли ми згадуємо античний світ і розглядаємо ті ролі, які він надавав для самореалізації людини, то в першу чергу впадає у вічі, що всі його представники ділилися на вільних і рабів. При цьому слід зазначити, що те, що ми зараз називаємо ідентифікацією людини, відносилось, насамперед, до вільних людей. І в першу чергу тому, що саме вільні люди становили суспільство, в рамках якого з одного боку вони мали можливість якимось чином самовизначатися, а з іншого боку кожен мав так чи інакше контактувати з великою кількістю людей, особливості яких не можна було ігнорувати, якщо ти хотів мати успіх. Раби ж ідентифікувалися господарем, і їхня представленість у зовнішньому світі була жорстко регламентована наявністю такого господаря. У цьому сенсі можна сказати, що вони взагалі, за рідкісним винятком<sup>14</sup>, не були персонально представлені у суспільстві, і їхній світ обмежувався вузькими рамками господарства, що належить сім'ї їх господаря. В рамках цього мікросвіту існував, звичайно, поділ ролей, але як і у будь-якій структурі, побудованій навколо однієї особи і сфокусованій на одній особі їхня відмінність мала швидше ієрархічний характер за принципом близькості до господаря<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Як приклад такого виключення можна навести легендарного байкаря Езопа, чії байки, що легко запам'ятовуються, зіграли роль чарівної палички, що забезпечила Езопу окреме місце у великому світі.

<sup>15</sup> Це не означає, звичайно, що в реальному, в тому числі й політичному житті раби не могли відігравати значної ролі. Просто ця роль значною мірою визначалася впливовістю їх господаря. Це яскраво виявилось вже в Римі, де особисті імператорські раби найчастіше були більш впливовими і могутніми ніж більшість вільних людей. Ще яскравіше, і фактично на інституційному рівні, це виявилось в Османській імперії, в рамках якої рядові селяни вважались вільними людьми, а практично весь чиновницький апарат, так само як і корпус яничарів і, власне, дружини та наложниці султана були його, тобто султана, особистими рабами та рабнями. І, в цьому сенсі в реальному житті більшість з них були незрівнянно впливовішими за простих

Взагалі, звертає на себе увагу та обставина, що поняття раб є похідним від поняття вільний, попри те, що у повсякденній мові це виглядає інакше. Справді, певно найбільш поширеним похідним від поняття свобода є поняття звільнення, під яким найчастіше розуміється звільнення від рабства чи будь-якої іншої форми підпорядкованості і залежності. У цьому сенсі поняття рабство виглядає як щось, що має власний зміст, а визволення, свобода, як щось, що заперечує рабство, і її зміст полягає якраз у запереченні рабства як чогось змістовного.

Підпорядкованість передбачає жорстке зовнішнє обмеження, визначеність, причому визначеність, детерміновану зовнішньою відносно людини волею.

І справді, здавалося б, рабство завжди визначено, стосовно кожного раба завжди відомо чий саме він раб, і що саме визначає зміст життя і діяльності раба. Навіть у тому випадку, коли ми говоримо, що хтось є рабом ідеї або рабом науки, ми вказуємо на зміст цього конкретного виду рабства. Що ж до свободи, то говорячи про неї ми найчастіше ніяк не позначаємо її зміст інакше, ніж через відсутність рабства або будь-яких інших форм обмеження. Так, що видається, що для того, щоб стати вільним треба просто позбавитися рабства, і, відповідно, змістом свободи є вивільнення від рабства, його негачія.

Але, по-перше, у цьому зв'язку згадується думка Гегеля: «...той що тікає ще не вільний, оскільки у своїй втечі він усе ще обумовлюється тим, від чого він тікає.» [3, §94]

І вже одне це вказує на той факт, що свобода має якийсь інший зміст, відмінний від простого заперечення рабства та втечі від рабства.<sup>16</sup>

І, по-друге, власне історичний досвід людства вказує на те, що наявність та функціонування поняття раб актуалізується саме в тих суспільствах в яких виникають відносини, що дозволяють визначати якісь значні верстви людей як вільних. Тому даремно основні наші відомості про рабство ми черпаємо з історії ста-

---

землеробів і жили заможніше за них.

<sup>16</sup> Той факт, що той, хто звільняється, так само як і той, хто обороняється, не цілком вільні і у своїх діях, значною мірою визначаються тими силами, від яких звільняються і від яких захищаються надто добре усвідомлюється саме зараз, у момент збройної війни українського народу за свій суверенітет і свою свободу.

родавної Греції та Риму. Відповідно в дискурсі про ті країни та спільноти, в рамках яких не існувало таких значних панівних груп населення, як грецький Демос чи *Populus Quiritium Romanus* (народ римських квіритів), не існувало і проблеми рабів як таких. Оскільки як з правової точки зору, так і з точки зору ідентифікації про тих, хто складав такі товариства, завжди було відомо кому саме вони підпорядковується, і кому підпорядковуються ті, хто ними керує. Такі суспільства або ієрархічні (що зустрічається частіше), тобто такі, де в кінцевому рахунку всі можуть розглядатися як раби когось одного, або тоталітарні, у сенсі підпорядкування кожного їх представника жорсткому регламенту внутрішніх правил які не передбачають свободу дій (деякі тоталітарні секти, деякі чернечі ордени та ін.)

Ця обставина добре проглядається на прикладі історії Російської імперії. У літературних пам'ятниках давньої русі, зокрема і створених у ростово-суздальських, тверських, і московських землях до шістнадцятого століття фіксується поняття «холоп», тобто, власне, раб<sup>17</sup>[4, с. 78-83]. Пізніше це поняття зникає, і лише наприкінці 18 - першій половині 19 століття у російському суспільно-політичному дискурсі порушується питання кріпосного рабства, і того, що піддані Російської імперії діляться на вільних, і на кріпаків - рабів.

Справа в тому, що в процесі становлення московського царства в 15-16 століттях, в його рамках взагалі ліквідуються будь-які суспільні верстви, які можна було б назвати вільними (за винятком зовсім маргінальних елементів типу жебраків, юродивих, або представників периферійних, в більшій частині кочових народів). Навіть вищі, власницькі верстви повністю втрачають самостійність. Юридично це фіксується в процесі заміни системи вотчинного землеволодіння на помісне. Відповідно вибудовується ієрархічна структура підпорядкування, на чолі якої був

<sup>17</sup> Цікаво, що на відміну від давньоруських писемних пам'яток 11-12 століть, створених на території сучасної України, Білорусії або у Великому Новгороді, в яких холопи розглядаються як нижчий стан, а саме холопство як нещастя, на північно-східних територіях, що потрапили в залежність від Рюриковичів у 12 – 13 століттях саме свобода розглядалася як велике нещастя. А престиж мірявся тим, наскільки впливовим є твій господар. Так що холопство як таке розглядалося, скоріше, як критерій затребуваності.

Московський князь, пізніше - цар<sup>18</sup>, і у якого всі так чи інакше були його рабами. Отже окреме поняття - холоп, втрачає своє значення. Холопами стають практично всі.

Ситуація змінюється в середині 18 століття, після виходу у світ у 1862 р. маніфесту про вільність дворянства, підписаного Петром Третім. Цей маніфест з одного боку звільняв дворян від обов'язкової служби у мирний час, а з іншого - передавав у їхню спадкову власність землі, що виділялися раніше в індивідуальне користування на час служби. Відповідно виникає значний і дуже впливовий дворянський стан, представники якого починають вважати себе вільними людьми. І ось тоді, і дуже швидко виявляється, що населення Російської імперії ділиться на вільних і кріпаків рабів. Вже в 1871 році Радищев публікує свою «Подорож із Петербургу до Москви», де порушує цю проблему, і саму проблему рабства.

Таким чином ми бачимо, що поняття раб актуалізується у тих суспільствах, у яких існують значні групи людей, які є суб'єктами права. Ці люди мають якусь визнану, фіксовану і безпосередню властивість - правовий статус<sup>19</sup> [1, с. 21], який визначається відповідною традицією, а в розвинених своїх варіантах набуває форми суспільного договору і, таким чином, визначається як самою людиною, так і іншими носіями правового статусу.

При цьому сам цей правовий статус полягає у фіксованому наборі автономних прав, що визнаються суспільством за носіями того чи іншого статусу<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Російське слово Цар виникло внаслідок змішування Латинського імені Цезар і тюркського слова Сар (жовтий). Справа в тому, що хани Золотої орди як свій ханський атрибут використовували одяг жовтого кольору. Традиція, позичена монголами у китайських імператорів.

<sup>19</sup> Не плутати з ідентифікацією особистості, правовою процедурою, що фіксує той факт, що людина, яка бере участь у процесуальних діях і правових процедурах є, тим самим, суб'єктом правових відносин, на якого поширюються відповідні правові процедури, а не кимось іншим. У зв'язку з цим у низці країн, зокрема у Франції, «Посвідчення особи» називається «документом ідентичності».

<sup>20</sup> Права, якими володіє та чи інша людина, і які визначають місце цієї людини в тій чи іншій правовій системі, поділяються на дві категорії – на автономні та на делеговані, чи умовні. Найбільш поширеною сьогодні формою делегованих прав є службові повноваження. Наприклад, делегування поліцейському з боку держави права на застосування насильства по відношенню до певної категорії людей. Докладніше про делеговані та автономні права див. стор.29.

Великі, стійкі та самовідтворювані спільноти людей, які є суб'єктами права і мають певний, відмінний від інших автономний правовий статус у межах певної правової системи, складають стани. При цьому раби не становлять стан, оскільки можуть користуватися лише делегованими правами, і лише в рамках того правового статусу, яким володіє їхній господар. Автономні права їм у принципі не доступні, поки вони залишаються рабами. У цьому сенсі раби неспроможні становити самостійні спільноти, неспроможні у повному сенсі слова домовлятися один з одним і вибудовувати власні, незалежні від зовнішніх сил в особі їх господарів, мережі довіри. У цьому сенсі система права на них взагалі не поширюється. У будь-яких правових колізіях вони можуть лише представляти господаря.

Таким чином можна з упевненістю стверджувати, що рабство як явище існує саме як заперечення автономних (вроджених чи набутих) прав, здатності складати самостійні спільноти, а разом із цим і сталого правового статусу. Якщо ж суспільство не передбачає наявності такого статусу, то й питання про рабство, як його заперечення відпадає саме собою, а головною формою ідентифікації людей стає місце в ієрархії наскрізного підпорядкування або певна роль, запропонована фіксованим традиційним укладом життя.

### **Право, визначення особистості, автономні та делеговані права**

Якщо розглядати проблему ідентичності з суто формального боку, то ми виявимо, що питання про неї тотожне логічному питанню про визначення, дефініцію. Говорячи про ідентичність люди фактично відповідають на запитання, хто це такий (або хто ти такий, хто я такий). Подібно до того, як у науці та формальній логіці вони ж відповідають на запитання, що це таке, говорячи про більшість речей та понять. І в цьому сенсі, якщо людина це така ж річ, як будь-які інші речі, а поняття людина – таке ж поняття, як будь-які інші, то не потрібно ніяких особливих хитрощів для того, щоб дати дефініцію поняття людина або визначити, зафіксувати особливості кожної окремої людини, і на цій підставі класифікувати людей.

Однак розглядаючи це питання глибше не важко помітити, що такий підхід до людини виявляється принципово некоректним, оскільки, як це зафіксував ще Спіноза «*Omnis determinatio est negatio*», тобто всяке визначення - це обмеження. А якщо ми сьогодні визнаємо за людьми здатність бути вільними, то будь-яке визначення людини виявиться тим, що нівелює цю її здатність. Вільні люди виявляються здатними змінювати самих себе таким чином, що позбавляється сенсу будь-яке їх визначення в природно науковому сенсі слова, а будь-яка детермінація, будь-який предикат, що застосовується в процесі цього визначення, перетворюється на насильство і зовнішнє обмеження їх свободи. У свою чергу це дає можливість говорити про обмежуючі людину чинники, але позбавляє можливості сказати щось певне про неї саму.

У цьому сенсі однією з найбільш важливих проблем філософської антропології є саме те, що й поняття людина, якщо не зводити її просто до біологічного виду” *Homo sapiens*”, не можна визначити за допомогою суто позитивних предикатів. Застосування будь-якого такого предикату по відношенню до людини, з необхідністю ставить питання про те, що відсутність, або заперечення предикату не може зробити людину не людиною. Іншими словами, якщо ми приймаємо як істинний вислів «Людина добра», то ми з необхідністю повинні так само прийняти як істинне і вираз «Людина зла». Або, наприклад, умовою істинності виразу - "людина розумна" є істинність виразу "людина дурна". Абсолютизація будь-якого такого визначення заперечуватиме саму свободу, суб'єктність і суб'єктивність людини, і тим самим зводить її до простого об'єкта, який нічим принципово не відрізняється від інших об'єктів.

В цьому ж сенсі виявляється неможливим дати позитивне визначення самої свободи, оскільки будь-яке обмеження сфери свободи від сфери жорсткої детермінованості призведе до відсікання від свободи як мінімум здатності подолати цей кордон. А як резонно зауважив Бакунін – свобода це така річ, від якої не можна відрізати жодного шматочка, бо в цьому шматочку одразу зосередиться вся свобода.

Тим не менш, ця ситуація не скасовує того простого факту, що люди повинні мати якісь стійкі уявлення один про одного.



Відсутність таких уявлень і пов'язана з цим непередбачуваність у поведінці тих, з ким ми маємо справу, не дозволила б нам вибудовувати власні стратегії відносин з людьми. Більше того, як нас вчить соціологія люди бувають різними. Разом вони створюють все більш багатий світ відносин, і для того, щоб якось орієнтуватися в цьому світі ми повинні так чи інакше визначати-ся в ньому та визначати тих, з ким маємо справу та про кого ведемо мову.

Відповідно виникає погано вирішуване завдання, як з одного боку визначити людину, тобто обмежити її, а з іншого боку, як утримати в цьому визначенні її свободу, тобто її здатність подолати будь-які обмеження. (Іншими словами як об'єктивувати суб'єкт, зберігаючи в той же час його суб'єктність.) І хоча повною мірою це завдання навряд чи може бути виконане, але в окремих і найбільш важливих для гуртожитку моментах її рішення вироблялося в по ходу розвитку людського суспільства<sup>21</sup>[1, с. 7]

Насамперед це стосується розвитку правових відносин, які спочатку будувалися навколо визнання та впорядкування особливої форми суб'єктності, а саме правової суб'єктності. При цьому суб'єктом права визнавалася (і визнається) не будь-яка людина, і часто й не людина взагалі (колективні суб'єкти, юридичні особи тощо), а цілком віртуальна конструкція - юридична особа. Головними умовами існування юридичних осіб є наявність у них по-перше, власного імені, а по-друге визнання того факту, що вони мають свободу дій як мінімум по відношенню до певних речей.

Як вільні вони мають здатність бути остаточною причиною власних дій і, таким чином, першопричиною тих явищ, які стали наслідком цих дій. Без визнання фактичної презумпції свободи втрачають зміст не тільки саме поняття правового суб'єкта, а й

---

<sup>21</sup> Історія науки знає чимало прикладів пояснити ті чинники, які об'єктивно визначають людські вчинки, і різноманітність цих факторів надзвичайно велика, від психологічних закономірностей, до соціальних мотивів, проте якщо ці спроби проводилися досить послідовно, то дотатньо швидко втрачався суб'єкт, виходило, що «це не людина говорить, думає чи діє, але у людини говориться, мислиться і робиться.» Валентин Омелянич, передмова до українського видання книги Декомба «Клопоти з ідентичністю». [1, 7]

такі поняття як осудність, вина, відповідальність, договір, суд, справедливість і саме поняття права.

Отже, без визнання принципового переривання ланцюга причинно-наслідкових зв'язків, без визначення чинного суб'єкта, як такого, чії дії з одного боку визначаються ним самим і не мають жодних зовнішніх, не підконтрольних самому суб'єкту причин, а з іншого боку, самі є причиною певного ланцюга. подій, пов'язаних одна з одною як причина і наслідок, – правові відносини втрачають зміст.

Таким чином будь-які правові відносини будуються виходячи з посилок, які суперечать як природничому погляду на дійсність, так і формальній логіці, яка, у свою чергу, передбачає що кожне явище є наслідком і має свою необхідну причину в іншому явищі або явищах, які, у свою чергу, є наслідками чогось третього, тощо, чи то до нескінченності, чи до якоїсь містичної першопричини всього сущого<sup>22</sup>. Власне питання про множинності першопричин, питання про переривання ланцюжка причинно-наслідкових зв'язків і виявляє першу і найбільш принципову різницю між природничим і правовим поглядами на світ.

І справді, право починається там, де виникає необхідність масового, формалізованого регулювання власне міжсуб'єктних відносин таким чином, щоб один суб'єкт не пригнічував свободу та суб'єктність іншого. При цьому саме поняття суб'єкт передбачає, з одного боку, що його дії неспроможні необхідним чином визначатися чимось, що не є самим суб'єктом, з другого боку, що він принципово не може бути визначеним і в цьому сенсі не може бути об'єктивованим, а лише позначеним. Припущення про те, що дії того чи іншого суб'єкта правових відносин необхідним чином підпорядковані чомусь, або комусь, тотожні припущенню про його неосудність та з необхідністю призводять до припущення про його недієздатність та неправоздатність. Неосудність, неправоздатність, перетворює такий суб'єкт на просту річ, що допускає, в свою чергу, поводження з ним як із річчю,

---

<sup>22</sup> відкритим залишається і питання про зміст суб'єктності: чи є суб'єкт точкою виникнення нових причин, або ж він зводиться до здатності робити дійсними ті чи інші вже існуючі явища, відбирати і актуалізувати причини, що його цікавлять, з ряду вже потенційно існуючих причин

тобто насильство стосовно нього<sup>23</sup>. (Існує, щоправда, таке поняття як "речове право", проте воно відноситься до тих самих відносин суб'єктів, але в тому випадку, коли ці відносини опосередковані речами.)

З іншого боку, маючи справу з суб'єктами та свободою як їх атрибутом правова свідомість у принципі не може зафіксувати цей суб'єкт інакше, ніж за допомогою зовнішніх, і насправді доволіних по відношенню до самої здатності бути суб'єктом визначень. Прикладом тому може бути Римське право, у якого, повноправним правовим суб'єктом, або ж, що майже те саме, суб'єктом суспільно значимої діяльності міг лише римський громадянин (Quirit). Таким чином, щоб стати суб'єктом треба було:

- бути чоловіком, який досяг віку в 24 роки,
- бути сином римського громадянина і дочки римського громадянина<sup>24</sup> народженим у законному шлюбі,
- не бути позбавленим громадянства в результаті судового вироку або, пізніше, указу імператора.

Або ж бути зведеним до рангу квіриту спеціальною постановою сенату.

Легко помітити, що жодна з цих якостей не має відношення до здатності бути суб'єктом. Можна повністю відповідати їм, але при цьому бути несамостійним і невільним у своїх діях. І, з іншого боку, можна бути рабом, тобто особою, будь-який суспільно значущий вчинок якого розглядається не як його власний, а як вчинок господаря, але при цьому реально не тільки бути самостійним, а й визначати вчинки інших.

І ця довольність, «зовнішність» у визначенні суб'єкта властива не лише архаїчним формам права, а й взагалі будь-якій правовій системі. Кожна з них стикається з принциповою неможливістю визначити суб'єкт, формалізуючи його власні властивості, і тому приписує суб'єкту зовнішні визначення як його власні. Ця ж обставина призводить до неможливості коректним чином визначити реальну повну множину тих, хто є суб'єктом по відношенню

<sup>23</sup> насильство, власне, і є зовнішнім обмеженням суб'єктності, у граничному випадку воно призводить до стану повного уречевлення суб'єкта, наприклад до зведення його до стану неживого тіла, небіжчика.

<sup>24</sup> Громадянок тоді ще не було

до якогось сегменту дійсності і вільним по відношенню до власних дій<sup>25</sup> [5]. Тому, наприклад, і зараз у нас цілком осудним вважається лише той, хто досяг повноліття, хоча, ясна річ, ніхто не довів, що досягнувши 18-річного віку людина раптом стає більш свідомою, відповідальною і самостійною. Деякі, пам'ятається і в 15 полками командували, багато інших і в 30 є безвідповідальними дітьми, а треті до 60 вже повністю втратили свою дієздатність, і їх дії цілком і необхідно визначаються зовнішніми обставинами.

Сам собою спосіб визначення шляхом накладання зовнішніх, формальних характеристик вказує на те, що свобода і суб'єктність не тільки виникли, але і стали усвідомлюватися ще до виникнення ідеї права. Сама ж правова свідомість – це спроба формалізувати щось відоме, але таке, що не піддається коректній формалізації. Таким чином, право не виявляє суб'єктність як таку, але є наслідком розвитку вже існуючих міжсуб'єктних відносин, спробою їх упорядкувати і формалізувати. Воно, так само не породжує свободу, але є лише одним із штучно створених способів забезпечити розвиток свободи в певних умовах<sup>26</sup>, а саме там, де є необхідність забезпечити взаємодіючу та взаємозумовлюючу свободу для великої кількості суб'єктів.

Саме у рамках правової свідомості людство стикається з проблемою формалізації суб'єктності та формалізації свободи при тому, що сама свобода ніяк не об'єктивується.

Об'єкт і сприймається нам як об'єкт лише остільки, оскільки ми можемо визначити його, виходячи з його власних властивостей і об'єктивної обмеженості. Суб'єкт, і, зокрема, правовий су-

<sup>25</sup> Неможливість коректно описати реальну і вичерпну безліч тих, хто справді може бути суб'єктами діяльності, зокрема призводить до неможливості створити по-справжньому ефективну систему підбору кадрів. Див. Закони Паркінсона гл. "Остаточний список або принципи відбору кадрів"

Це означає, зокрема і те, що не існує системи, яка дозволила б визначити хто краще впорасться з роллю державного діяча. І в цьому відношенні буде визначатися він загальним голосуванням, по праву народження або жеребом, не має принципового значення

<sup>26</sup> Ця обставина призводить до деякої традиційної двоїстості у розумінні свободи та права. З одного боку, свобода розглядається як існуюча незалежно і до будь-якої правової формалізації. А з іншого боку - право сприймається як умова існування свободи, отже, самі поняття вільне суспільство і правова держава часто вживаються як синоніми.

б'єкт, є лише у вигляді наслідків своєї діяльності та власних вчинків. Він принципово немає визначень і взагалі предикатів, він має лише прояви. У цьому сенсі він буквально підлягає (subjectum)<sup>27</sup> цим проявам, або принципово перебуває за і до тих явищ, завдяки яким ми можемо хоч щось про нього сказати. Не дарма в ранніх формах Римської юстиції ідея скритності суб'єкта призвела до виникнення феномена персони (persōna), як діяльного суб'єкта принципово прихованого під маскою, що нівелує. Такий суб'єкт не має жодних видимих особливостей, ніяких попередніх якостей, жодних причин чимось відрізнятись від інших таких самих персон.

З іншого боку не маючи об'єктивних підстав для того, щоб визначити суб'єкт та ступінь його суб'єктності, не обмежуючи його і не вдаючись до насильства, як способу такого обмеження, право спирається у вирішенні цього завдання на сам суб'єкт, на його самовизначення та самоідентифікацію, чим і привносить необхідний елемент суб'єктності в це визначення. Таким чином ми виявляємо, що визначення людини як суб'єкта можливе лише у разі збігу його власного визначення /обмеження/ себе самого та його ж визначення /обмеження/ ззовні. У цьому сенсі, коли ми запитуємо про когось, хто це такий? Або, у класичному варіанті – ти хто такий? То ми, насправді, ставимо одразу два запитання. Перше, це питання про те, що ти думаєш сам про себе. Ким ти себе вважаєш? І друге, це питання про те, що про тебе думають інші, ким вони вважають тебе.

Якщо розглянути це питання з позиції права, ми отримаємо таке формулювання: суб'єкт права /у деяких випадках – людина/ обмежений /визначений/ з одного боку сам собою, з другого боку іншими суб'єктами права. Ця визначеність, межа, розглянута з внутрішньої, позитивної сторони, з боку суб'єкта становить його права, а розглянута із зовнішнього, негативного боку – становить межі його свободи. Так, що володіння тими чи іншими правами означає ні що інше, як свободу дії в тих чи рамках.

Такий стан справ дозволяє жити в умовах правової визначеності і, відповідно, більш-менш точно уявляти з ким маєш справу, і що від нього можна очікувати. Так, наприклад, якщо на за-

<sup>27</sup> Російською — подлежащее

питання: хто це такий, ми отримуємо відповідь - поліцейський, або - народний депутат, або - бандит, то у всіх цих випадках ми уявляємо собі приблизний набір того, що ця людина може зробити, які конкретно права вона має, і наскільки те, що вона може зробити, залежить від наявності або ж відсутності цих прав.

Збіг цих визначень і становить, власне, право як таке.

Саме поняття прав, як сфера визнаної за правовим суб'єктом свободи, спочатку усвідомлюється негативним чином через заборону. Власне формулювання тих чи інших заборон і форм покарань, передбачених у разі їх порушення (тобто у разі скоєння злочину), а так само система заходів, що застосовуються до того чи іншого суб'єкта, що порушив заборону і постає спочатку як основний зміст права. Але вже в республіканському Римі виникає уявлення про те, що всі ці заборони мають певний єдиний і об'єктивний зміст. І лише з часом проявляється та обставина, що в реальних правових системах заборони зводяться до одного, заборони на дії, що призводять до обмеження тих чи інших свобод, що постулюються, або прав.

Іншими словами в рамках правових систем за суб'єктами права визнаються деякі, певні сфери діяльності та сфери відповідальності, в межах яких обмеження свободи цих суб'єктів заборонено та карається. Власне ці сфери діяльності, у яких суспільство гарантує свободу суб'єктам діяльності і називаються правами.

Як це не здається дивним, але заборона, у тому числі і правова заборона, жодною мірою не встановлює меж реальної свободи. Більше того, у реальній правовій практиці заборони встановлюються лише щодо того, що той чи інший суб'єкт права може подолати. Ніхто не встановлюватиме заборон, наприклад, на довільну зміну полярності магнітного поля землі доти, доки сама по собі ця операція не стане можливою. Таким чином, заборони цілком відносяться до сфери можливого і вказують на свободу як на реальну можливість подолання самих заборон. Тобто самим своїм існуванням заборони безпосередньо вказують на те, що в певних випадках між суб'єктом дії і можливістю дії не лежить нічого, крім самої цієї заборони. І лише в тому випадку, якщо з'ясується, що для того чи іншого суб'єкта сама по собі заборона не є достатнім аргументом для того, щоб відмовитися

від забороненої дії, вживаються заходи щодо обмеження свободи, обмеження тих чи інших можливостей та здібностей. Ці заходи можуть мати найрізноманітніший характер. Від тюремних стін і охорони - які, очевидно, обмежують здатність вільно пересуватися і доповнюють заборону на вільне пересування, до порушення страху перед покаранням.

Більше того, заборони вказують на свободу не тільки, знову ж таки негативним чином, як на здатність їх переступити, а й позитивним, як на здатність підкоритися накладеній на себе самого заборони. І, таким чином, вони вказують на здатність підкорити свою діяльність самому собі. Не даремно, тому, за часів романтичної юності людства, від античності і середньовіччя настільки поширеним явищем серед усіх, хто бажав утвердити свою свободу у тому чи іншому відношенні було прийняття різних обітниць. Тобто добровільне обмеження себе з тим, щоб продемонструвати власну здатність підкоритися самому собі. Утвердиться в тому, що мої власні вчинки контролюються мною, а не забаганками чи обставинами.

Той факт, що правові заборони мають характер громадського самообмеження повинен би суперечити практиці покарань за порушення правових заборон. Проте інститут покарання сам по собі несе подвійне смислове навантаження. З одного боку, передбачається, що правовий суб'єкт сам заздалегідь погоджується з тим, що якщо він порушить заборону, то він має бути покараний. Отже, саме покарання мислиться як його вільний вибір.

Якщо ж розглядати правові заборони змістовно, то вони лише позначають або формалізують межу, перетинання якої означає замах на чужу суб'єктність, чужий суверенітет, чужу свободу. І саме в цьому негативному сенсі, вказуючи не на те місце в якому закінчується моя свобода, а на те, в якому починається визнана свобода іншого, заборона вказує на межі визнаної (легітимної) суб'єктності. Ситуація тут схожа на ситуацію з державним суверенітетом та державними кордонами. Держава може поширювати свою суверенну діяльність за межі власних кордонів лише тією мірою, якою вона не натикається на межі інших визнаних суверенних держав.

З іншого боку, якби правові заборони накладалися індивідуально, то вони так само погано піддавалися б формалізації, як і

індивідуальна здатність до вільної діяльності. У зв'язку з цим виникає поняття закону як уніфікованої правової заборони. Такої заборони, яка мала б відношення не до кожного індивідуально, але до цілих категорій правових суб'єктів. І який, відповідно, піддається формалізації та, далі, регулюванню.

Друге правове поняття, з якого формалізується феномен свободи у межах права – поняття відповідальності.

Подібно до поняття свободи, поняття відповідальності лежить в основі будь-яких правових відносин. Саме в рамках таких відносин воно стає дійсним, проявляється найяскравішим та найактуальнішим чином. І, тим не менш, саме по собі поняття відповідальності вказує на явище, що існує до і поза всяким правом, і навіть до і поза ситуацією будь-яких вільних суб'єктів

У найпростішому своєму значенні поняття відповідальність практично синонімічне поняття вина. Воно свідчить про зв'язок тієї чи іншої дії з вільним суб'єктом цієї дії. Але якщо поняття свобода визначає цю зв'язку з боку дії та її умов, то поняття відповідальність – із боку наслідків цієї дії.

Тут важливо те, що ті чи інші дії можуть вести до далекосяжних наслідків, тобто вони запускають ланцюжок причинно-наслідкових зв'язків, який може бути дуже довгим. Таким чином виникає питання, якою мірою і яким чином причини тих чи інших подій, що віддаляються на деякій відстані від первинної дії в ланцюзі причинно-наслідкових зв'язків, можуть приписуватися дії суб'єкта.

У деяких випадках це вирішується дуже просто. Ну, наприклад: Хтось натиснув на спусковий гачок гвинтівки. Це змусило спрацювати пружинно-важільний механізм, який змусив сталевий бойок із силою вдарити в капсуль патрона. В результаті капсуль вибухнув, спалахнув порох, палаючий порох виробив багато газу, який, у свою чергу, виштовхнув з високою швидкістю кулю зі стовбура гвинтівки. Куля, пролетівши деяку відстань, потрапила в артерію якоїсь людини. Внаслідок цього частина крові витекла з тіла цієї людини, що у свою чергу призвело до смерті. Таким чином, причиною смерті людини стала велика крововтрата. Чи можна в цьому випадку сказати, що причиною смерті став Х, який натиснув на спусковий гачок гвинтівки? Зрештою, він не виливав кров із покійного, і не рухав кулю, і не



виробляв порохові гази і не підпалював порох. Він лише натиснув на металевий важіль. І все ж все перераховане зробив саме він. Поняття відповідальності якраз і визначає здатність вільного суб'єкта відповідати за певні причинно-наслідкові зв'язки як за власні навіть у тому випадку, коли він не виявлявся як безпосередня причина конкретних наслідків<sup>28</sup>.

Але і тут, знову ж таки, проявляється здатність вільного суб'єкта залишатися потайливим. Як би ретельно не досліджували ми причинно-наслідкові зв'язки навіть у такому простому випадку, як наведений вище, ми не виявимо в них дії вільного суб'єкта доти, доки самі не призначимо його вільним суб'єктом. Справді, ми можемо визнати того, хто стріляв під дією гіпнозу, або будь-якого психічного захворювання. Він міг би також бути членом розстрільної команди, який виконує чийсь наказ або, наприклад, його дії могли керуватися безпосередньо богом. У всіх цих випадках він, зрозуміло, визначався б неосудним, і з'ясувалося б, що і порох підпалював, і кулю зі стовбура виштовхував і рвав артерію і навіть на спусковий гачок натискав не він, а гіпнотизер, командир чи Бог. Або взагалі все це сталося в результаті збігу природних обставин, нещасного випадку.

Саме слово відповідальність, вказує на те, що та чи інша особа визнає себе суб'єктом деяких явищ і декларує свободу своїх дій. Таким чином, за відповіддю на запитання про справжні причини того, що сталося, звертатися треба саме до неї.

З іншого боку, не тільки події, що відбуваються як результат вільної діяльності, а й предмети і явища, що задіяні у цих подіях підпорядковуються вільному суб'єкту. Тобто не тільки сам факт удару бойка по капсулю може розглядатися як дія того, хто натискає на спусковий гачок гвинтівки, але і сам бойок, і капсуль і куля, і сама гвинтівка - можуть розглядатися як його власний орган. І насправді такими і є.

---

<sup>28</sup> У 1932 році в СРСР було змінено медичні інструкції, згідно з якими складалися висновки про причини смерті. Вони почали вказувати лише безпосередні причини. Наприклад, зупинку серця або дисфункцію печінки. І, відповідно, не вказувати на ті причини, які викликали цю зупинку або цю дисфункцію. Таким чином вдалося досягти мінімізації згадок про голод, як про причину смерті і, відповідно, зняти питання про відповідальність за ці смерті.

Іншими словами, вільний суб'єкт самим фактом своєї наявності перериває природний перебіг речей і підпорядковує цей хід собі, перебираючи на себе початкові причини тих чи інших змін, які можуть статися з цими речами. Якщо це речі несамостійні, і причини їх змін мають зовнішній стосовно цих речей характер, то вільний суб'єкт починає визначати ті явища, які можуть стати причинами змін об'єкта. Якщо ж йдеться про самостійні речі, тобто такі речі, зміни яких пов'язані насамперед із внутрішніми причинами, то вільний суб'єкт, тією мірою, якою він є вільним суб'єктом, підпорядковує такі речі собі і сам стає причиною цих змін. Відповідно і річ<sup>29</sup>, яка втрачає самостійність, і річ що «випадає» з природного порядку [або безладу] речей присвоюється суб'єктом, стає його власною річчю, інструментом, підпорядковується йому.

Те, що відбувається з річчю внаслідок такого присвоєння та підпорядкування перестає бути природним явищем, але має розглядатися як діяльність самого суб'єкта. Або, іншими словами, суб'єкт несе провину, за все те, що відбувається з річчю в тому випадку, якщо він втручається у природний перебіг подій. Камінь, що потрапив у чийсь голову або собака, що покусала людину не можуть розглядатися як природні явища, і збитки, які вони нанесли не можуть розглядатися як природні збитки, що сталися в результаті нещасного випадку, якщо вони комусь належать чи були використані як інструмент.

І це стосується не тільки і, в реальному житті, не стільки тих випадків, коли має місце зіткнення нехай і віддалених, але результатів діяльності з чийми то інтересами. В цих випадках є лише відповідальність перед будь-яким іншим суб'єктом, і ця суперечність лежить в підґрунті правових відносин. У більшості випадків йдеться про фактичну відповідальність за те, що те, що щось відбувається саме так, як воно відбувається. І поняття відповідальності лише вказує на той зв'язок, який існує між суб'єктом діяльності і об'єктами цієї діяльності.

<sup>29</sup> Під терміном "річ" тут розуміються не тільки власне "речі", але так само, будь-які явища, відносини або, наприклад, організації.

При цьому, не обов'язково щось робити, щоб нести за щось відповідальність. Бездіяльність тут має такий самий визначальний характер, як і дія.

Так, наприклад, якщо ви громадянин, то, на відміну від простого підданого, саме ви відповідаєте за все, що станеться з вашим містом. Чи буде він пристосований для хорошого життя, чи в ньому будуть бешкетувати бандити, чи буде він процвітати, чи він буде знищений. Все, що може статися з містом – зрештою може бути розглянуто як Ваша дія, а саме місто як Ваше творіння<sup>30</sup>.

Ще раз варто підкреслити, фактична відповідальність існує навіть у тому випадку, якщо нема кому закликати вас до відповіді, і нікому ваше місто крім вас, його громадян, не потрібне і ви самі ставитеся до нього як простий спостерігач, не докладаючи жодних зусиль до організації його життя<sup>31</sup>.

Це добре простежується, якщо проаналізувати протилежне поняття, поняття безвідповідальності. Безвідповідальна людина – це той, хто не здатний співвіднести свої дії та можливості з результатом їх здійснення та підпорядкувати бажаному результату<sup>32</sup> з одного боку, та протистояти як природним впливам, так і впливам інших суб'єктів на себе самого і на ті речі та явища,

<sup>30</sup> У зв'язку з цим, тобто з відповідальністю, яка виникає по відношенню до історії тих речей, які фактично потрапляють у володіння суб'єктів, виникає так і само часто-густо спостерігається прикрашення історії власних країн, сімей, соціальних груп і всіляке замовчування тих злочинів, які з ними пов'язані. Відбувається ототожнення себе з подіями, що були у минулому. Говорять: Ми перемогли у війні, ми розбили Наполеона, ми завжди цінували свободу тощо.

<sup>31</sup> Взагалі-то, оскільки право це лише частково формально фіксований договір між персоною та суспільством щодо реальних кордонів його, персони, свободи, відповідальності та свавілля, а ще ширше, щодо його визначення, у формально логічному сенсі цього поняття, то процес правової ідентифікації суб'єкта включає так само і ступінь компромісності цього договору і готовність до компромісу з боку індивіда. Якщо цей компроміс передбачає делегування власної суб'єктності іншим суб'єктам, а не інституалізацію міжсуб'єктних відносин на підставі фіксованих правил, то виникає колізія, в рамках якої персона, яка делегує суб'єктність, вважає, що делегує так само і відповідальність і намагається забути про це. Але з'ясовується, що ця відповідальність спливає щоразу, коли ти стикаєшся з оцінкою результатів цієї суб'єктності. І зрештою винним виявляється першоджерело суб'єктності, персона, яка наділена правами, але відмовилася від них на чинює користь

<sup>32</sup> Так, голосування на так званому Референдумі про утворення ДНР було безвідповідальним вчинком з боку всіх тих, хто з одного боку пішов на це голосування і не припинив саму спробу його провести, а з іншого боку, шкодує про те, що Донецьк руйнується та закликає до гуманітарного права.

що приймаються ним як свої власні. Іншими словами – безвідповідальна людина, це та, кому нема чого відповісти на запитання про те, навіщо вона домагалася тих результатів, до яких привели її дії, чи бездіяльність. Той, хто керується випадковими обставинами і досягає випадкових результатів, не є самостійним.

У реальному житті, у процесі вибудовування реальних особистих чи ділових відносин ми, безумовно, складаємо уявлення про ступінь відповідальності тих персонажів, з якими маємо справу. І це стосується не лише окремих осіб, а й їхніх об'єднань. Однак, ми зіткнемося з реальними та практично непереборними труднощами, якщо спробуємо формалізувати та визначити саму здатність бути відповідальним. Це так само неможливо як неможливо формалізувати суб'єктність. У цьому сенсі термін «бути суб'єктом» та «нести відповідальність» – практично синоніми.

Проте поняття відповідальності піддається визначенню, якщо розглядати його з одного боку як визначення наслідків тих чи інших вільних дій, з другого боку – як визначення того сегмента дійсності, який так чи інакше відповідає суб'єкт.

Визначенням відповідальності через вивчення наслідків впливу вільного суб'єкта на дійсність зазвичай займається суд. Це не єдина функція судового слідства, але поряд з визначенням осудності підсудного – одна з найважливіших.

Відповідно передбачається, що у індивідуальних випадках, за наявності певного суб'єкта – можна визначити й те, наскільки він відповідальний за те, що сталися ті чи інші події. Однак і тут ми стикаємося з тим, що писалося раніше. З тим, що визначити суб'єкт, який несе відповідальність через його дію або навіть бездіяльність, неможливо. Судове розслідування лише поєднує суб'єкт, заздалегідь визначений як такий із його діями та наслідками цих дій і визначає характер цього зв'язку. У цьому, власне, і полягає сенс процедури встановлення провини.

Отже з допомогою поняття право, з одного боку, і поняття відповідальність – з іншого описується позитивний зміст поняття свободи.

Причому описується в такий спосіб, що кожному конкретно праву відповідає конкретна відповідальність. Так, наприклад, право на носіння зброї передбачає відповідальність за те, що із

цією зброєю станеться у разі реалізації цього права. А право на керування автомобілем – відповідальність за те, чи порушує цей автомобіль правила дорожнього руху чи ні, і взагалі, що з цим автомобілем трапиться якщо це право буде реалізовано.

Різниця ж між правом і відповідальністю полягає в тому, що право на відміну від відповідальності все ж таки містить у собі необхідний момент заперечення. Бо передбачається, що моє право щось робити включає так само право це не робити.

Отже, бачимо, що незважаючи на надзвичайну складність у визначенні та описі суб'єкта, незважаючи на принципову неможливість формалізувати суб'єкт виходячи з його власних характеристик, завдання це виявляється вирішуваним. Власне головна особливість правової свідомості та правових відносин таки полягає в тому, що за допомогою їх стає можливим існування суб'єктів один для одного саме як суб'єктів. Причому існування не в рамках суто особистих відносин, але таке, що дозволяє мирно співіснувати сотням, тисячам і мільйонам суб'єктів один поряд з одним і один для одного.

Зрозуміло, що для того, аби таке стало можливим, необхідно не тільки індивідуальне усвідомлення власної суб'єктності та суб'єктності один одного, а й уявлення про той набір прав, якими наділена та чи інша людина, і які становлять сферу її узаконеної, визнаної суспільством, свободи.

Оскільки суб'єкт права, як зазначалося, не може бути однозначно визначений у вигляді фіксації власних змістовних предикатів, то визначення це у житті здійснюється у вигляді фіксації зовнішніх, формальних показників суб'єкта. І оскільки, з іншого боку, розширені співтовариства припускають певну уніфікацію у процесі ідентифікації тих чи інших суб'єктів, то фактично діючі правові системи з одного боку визначають певний фіксований набір існуючих прав<sup>33</sup>, з другого – визначають які категорії суб'єктів які права мають. Конкретний набір прав, які мають ті чи інші суб'єкти визначають їх правовий статус.

При цьому самі права, якими користується суб'єкт, поділяються на автономні та делеговані.

<sup>33</sup> Тобто сфер і предметів діяльності щодо яких суб'єкт володіє визнаною та захищеною суспільством свободою

Автономні права, це права, володіння якими пов'язуються безпосередньо з суб'єктом отже вони можуть бути його ідентифікуючою ознакою. Їх особливість полягає в тому, що вони не підпорядковані жодній зовнішній меті і розглядаються суспільством як така собі іманентна властивість суб'єкта і прив'язуються безпосередньо до нього як до суб'єкта. У свою чергу автономні права поділяються на вроджені (найпоширеніша форма вроджених прав – спадкові права<sup>34</sup>), та набуті (наприклад право отримувати пенсію на підставі відповідного трудового стажу або право розпоряджатися купленим майном).

Делеговані ж права завжди підпорядковані будь-якій зовнішній стосовно їх носія меті, причому такій меті, яка визначається тим, хто, власне, і делегує ті чи інші права. Так рабовласник делегує деякі права рабу, щоб отримати той чи інший бажаний результат діяльності останнього, держава делегує ті чи інші, часто ексклюзивні, типу права на насильство, права чиновникам і службовцям, а роботодавець - найманому працівнику. У всіх цих випадках йдеться про те, що суб'єкт, який володіє великим обсягом прав, делегує частину з них іншому суб'єкту, для того, щоб використовувати його здатність змінювати дійсність для реалізації власних цілей.

Тут необхідно пам'ятати так само і ту обставину, що делегування прав це завжди так само і делегування частини власної свободи, власної суб'єктності. Часто таке делегування призводить до розширення сфери індивідуальної свободи, наприклад, якщо я не в змозі пошити сам собі гарний костюм і залучаю для цього навченого і здібного майстра, то я з одного боку делекую йому право розпорядитися моїми грошима і, іноді, швейними матеріалами, а з іншого – розширюю власну можливість мати гарний костюм. Але з іншого боку, майстер зробить те й так, як він уміє, а я, з моменту укладання договору, позбавляю себе мо-

---

<sup>34</sup> Ідея успадкування прав була, судячи з усього, першою формою ідеї вроджених прав як таких. Так, що знаменита думка з Декларації Незалежності США, що «що всі люди створені рівними і наділені їх Творцем певними невідчужуваними правами, до яких належать життя, свобода і прагнення щастя» є розвитком цієї ідеї наслідування прав. Так само, як і відповідні положення Загальної декларації прав людини. З іншого боку, укоріненість ідеї спадкових прав призвела до гіпертрофованої уваги до історій держав і народів і до численних непримиренних суперечок навколо них. Бо ці історії є одним із найпоширеніших способів обґрунтування тих чи інших прав у сучасності.

жливості вільно розпоряджатися цими грошима та цими матеріалами.

У цьому випадку йдеться про банальну ситуацію, коли я маю мету та можливості у вигляді матеріальних засобів та делекую ці можливості майстру для досягнення власних цілей. Проте бувають і складніші, глобальніші випадки делегування прав і делегування суб'єктності як такої. Так, у великих суспільних системах, починаючи з античності, цілком поширеною була і є практика, коли тим чи іншим особам або організаціям делегується право формулювати цілі діяльності тих, хто, власне, і делегував це право. А для того, щоб таке делегування було ефективним, делегується так само і право на насильство щодо початкових носіїв делегованих прав<sup>35</sup>. Так що якщо ми, наприклад, вважаємо, що джерелом прав є народ і він делегував ці права якомусь керівнику, то народ як такий залишається лише номінальним джерелом прав, насправді перетворюючись на простий інструмент діяльності правителя.

У принципі головною відмінністю делегованих, умовних прав від автономних прав є те, що вони можуть бути відкликані на тих же підставах, на яких ними були наділені ті чи інші персонажі, і в цьому сенсі вони не є в буквальному сенсі правами тих, хто їх реалізує, але є правами первинних власників (будь то держава, юридична особа, приватна особа чи будь-який інший суб'єкт права). Якщо делеговані права узурпують, що часто буває з правом насильства у тих чи інших державних системах, всі вони перетворюються на придбані (присвоєні) автономні права.

Якщо ж розглядати різницю між автономними і делегованими правами з погляду ідентифікації людини, то можна сказати, що автономні права свідчать про те, чим сама собою людина є з погляду її самої і суспільства у якому вона живе, а делеговані права ідентифікують і описують не саму людину, а ту роль, яка їй делегована і яку вона грає в тих чи інших життєвих ситуаціях.

Отже по ходу розвитку юстиції та правових систем, і в міру того, як саме правові системи покладаються в основу структурування тих чи інших суспільств, громадська ідентифікація людей набуває насамперед саме правового характеру. Люди починають

---

<sup>35</sup> У республіканському Римі делегована громадянами (*Quirites*) декларація про право на насильство стосовно себе самих називалося «імперіум». Відповідно всі обрані посадові особи ділилися на тих, хто мав імперіум і тих, хто не мав їх. Імперіум мали спочатку консули, а потім - імператори.

ідентифікувати один одного згідно з тим яким обсягом і яких саме автономних прав має та чи інша людина.

### Правова ідентифікація (Станова ідентичність)

Становлення такої правової конструкції як Римське право, та формування величезної спільноти людей (*Populus romanus*), чії взаємини регулюються не тільки і не стільки родовими традиціями, скільки фіксованими та формалізованими правилами гуртожитку, призводить до того, що люди починають ідентифікуватися насамперед не за етнічним походженням<sup>36</sup>, а по тому до якої правової категорії населення вони належать. Виникають стани, великі спільноти людей, які мають різні автономні права в рамках єдиної правової системи. Тобто вони мають різний правовий статус. Відповідно населення римської республіки починає ділитися на громадян (*Romanus Quiritium*) і не громадян, а основною формою ідентифікації римського громадянина стає ідентифікація за ознакою приналежності до сенатського або плебейського стану. І хоча власне правові відмінності між різними станами в по ходу розвитку Римського суспільства поступово стиралися, (у той час як посилювалися майнові відмінності) сам принцип становості та ідентифікації людей згідно з їх правовим статусом нікуди не подівся і, зрештою, породив станове суспільство пізнього європейського середньовіччя<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Цікаво відзначити, що серед численних графіті (кілька тисяч примірників) перших століть нашої ери, що збереглися в Римі, практично відсутні вказівки на національність або етнічне походження тих, кому в цих графіті даються (і в основному неприємні) характеристики. Що вказує на фактичну відсутність принаймні ксенофобії, в сучасному розумінні цього слова. І в той же час досить поширеним мотивом цих графіті є висміювання тих чи інших персонажів у зв'язку з тим, що вони недостатньо добре говорять латиною.

<sup>37</sup> Слід зазначити, що поширення християнства, що відбувається на тлі відтворення та розвитку римських правових традицій супроводжувалося маргіналізацією та фактичною відмовою від такого явища як рабство. Причому значну роль у цьому, як не дивно, відіграло християнське уявлення про те, що всі люди, або принаймні всі християни є рабами. А саме рабами божими. (У традиції деяких конфесій їх називають дітьми божими, але насправді це не має принципового значення, тому що в рамках класичної римської правової традиції становище дитини в сім'ї формально не відрізнялося від становища раба). Відповідно рабовласництво як таке прирівнювалося до блюзнірства, бо ніхто не міг мати двох господарів, одного на небі, а іншого на землі. Господар за визначенням один. Як і Бог.

Виникло, щоправда, інше явище, у якого фактичні господарі виставляли себе лише представниками бога, наглядачами. Формально такими ж рабами, але наділеними



І справді. Говорячи про Європейське середньовіччя ми насамперед згадуємо королів, лицарів, ченців, шляхтичів, священників, купців, селян, козаків, князів, майстрів та підмайстрів із середньовічних міст. Усі вони представляли насамперед людей із різним правовим статусом, об'єднаних у певні спільноти. Те, що можна було робити, з погляду законів, традицій та загальних уявлень про пристойність одним, не можна було робити іншим. Кожен стан мав свої усталені атрибути. Відповідно формувався образ типового представника кожного з цих станів, який пізніше був відображений у літературі нового часу.

Починаючи з нового часу і особливо з епохи становлення Європи, як спільноти суверенних держав, що мають власні закони та уніфіковану правову систему, стани розглядалися в першу чергу з позиції станової нерівності представників різних станів перед законом. Проте спочатку вони формувалися як автономні спільноти, зі своїми звичаями, традиціями, системою внутрішніх правил і статутів, що регулюють взаємини представників того чи іншого стану один з одним. Часто вони й виникали з урахуванням давніх наприклад племінних і етнічних спільнот, які вливаючись у єдине правове поле з іншими співтовариствами перероджувалися в стани. Принаймні у ряді випадків представники тих чи інших станів вважали себе нащадками давніх народів і обґрунтовували свої права як спадкові, посилаючись на відомості про ці народи. Яскравим прикладом такого явища став так званий сарматизм, поширений серед шляхти Речі Посполитої у XVI - XIX століттях. А саме уявлення, згідно з яким шляхтичі розглядалися як спадкоємці сарматів, давнього іраномовного народу [6, с. 221-230].

Фактично кожен стан формував власні закони та правила, що регулюють взаємини його представників<sup>38</sup>. Свою правову сис-

---

особливими повноваженнями розпоряджатися рештою від імені Бога. Однак такі конструкції працювали лише в суворо ієрхізованих співтовариствах, практично повністю побудованих на принципі делегування прав згори до низу, наприклад, у Московському царстві. Там же, де існували чи виникали стани людей, наділених фіксованим автономним спадковим правовим статусом, такі ієрархії не приживалися, оскільки залишалося відкритим питання про те, кого саме представляє правитель, спільноту людей, чи Бога.

<sup>38</sup> Одним із найяскравіших видів таких правил квазіправового регулювання внутрішньостанових відносин був інститут дуелей у дворянському середовищі.

тему. Таким чином монахи, наприклад, жили, керуючись статутами братств, козаки – своїми правилами та традиціями, міщани, згідно зі своїми законами (Магдебурзьке право), шляхтичі – згідно зі своїми [7] і т.д. При цьому не тільки представники інших станів не могли втручатися у здійснення правосуддя всередині того чи іншого стану, а й монархи були обмежені в цьому праві. Якщо ж траплялися правові конфлікти між представниками різних станів, то вони розглядалися як предмет міжстанового розгляду, подібно до того, як сьогодні конфлікти між представниками різних держав розглядаються як міждержавні проблеми.

Однак повернемося до самовизначення та взагалі ідентифікації людини. Зрозуміло, що в умовах пізнього середньовіччя самовизначення шляхом віднесення себе до того чи іншого стану набуває ключового значення, що виражається в численних атрибутах, наприклад приставками Фон або Де до, відповідно, німецьких та французьких прізвищ, або зверненням пан, що використовувалося спочатку при спілкуванні з польськими шляхтичами, а після стало загальною нормою ввічливого (шляхетного)<sup>39</sup> спілкування в Польщі і ряді східноєвропейських регіонів. При цьому саме питання про ідентифікацію не стояло і не усвідомлювалося як теоретична чи моральна проблема. Людина просто відносився до тієї чи іншої правової категорії перед законом, а так само в очах всіх тих з ким мала справу, і згідно з цим володіла тими чи іншими правами. Залежно від конкретного набору цих прав та правил гуртожитку, узаконених у колі його ос-

---

<sup>39</sup> Взагалі, для формування національних ідентичностей у 18-20 ст. В якості культурної та етичної основи цих ідентичностей часто приймалися звичаї, вироблені серед тих чи інших конкретних станів. Причому таких станів, які, з одного боку, явно не становили більшість суспільства, а з іншого – були взірцем успіху для представників більшості населення тієї чи іншої країни. Відповідно ця більшість прагнула копіювати звичаї та етикет, вироблений у рамках такого успішного стану, вважаючи, що це якимось пов'язано з життєвим успіхом. Як приклади можна навести роль шляхти і того, що потім назвали шляхетною поведінкою для становлення польської нації, або роль козацтва у процесі становлення української нації. Навіть за найоптимістичніших підрахунків кількість козаків, реєстрових та нереєстрових не перевищувала у 16-17 ст. 30 тисяч осіб. Відповідно разом із членами сімей весь козацький стан може оцінюватись у 120 - 150 тисяч осіб на всю Україну. У той же час кількість селян в Україні обчислювалася мільйонами. Проте саме пам'ять про козаків і козачі звичаї стала визначальним зразком при формуванні спільної української ідентичності.

нового спілкування вважала себе та сприймався іншими як представник того чи іншого стану.

Зрозуміло також, що як сформовані співтовариства, ті чи інші стани не тільки формували внутрішні субправові системи регулювання відносин своїх членів один з одним, а й вели постійну «зовнішню» боротьбу за розширення прав представників власних станів з іншими станами.

При цьому стани тим більшою мірою були здатні до того, щоб виступати єдиним суб'єктом у системі міжстанових відносин, чим більш розвинена була система внутрішніх зв'язків усередині станового співтовариства. Такі стани як, наприклад, дворяни та шляхта, купці, ченці, тощо мали більш-менш розвинену систему внутрішньої станової комунікації з одного боку, та міжстанової - з іншого. Відповідно їм легше було виборювати собі різні преференції та привілеї. Такі ж стани, як, наприклад, селяни були хоч і численні, але в основному ізольовані, і коло їх спілкування рідко виходило за межі їхнього села та кількох сусідніх сіл. Відповідно представляти свої інтереси на ширшому правовому рівні їм було дуже складно. Тож не дивно, що коли їх і так сильно обмежені права зовсім урізалися, то єдиним засобом опору цьому ставали селянські бунти та повстання.

Крім великих, титульних станів правова структура середньовічної Європи містила ще деякі квазістани, фіксовані етнокультурні спільноти, народи, що фактично займали ніші певних станів. Найбільш відомими з них були євреї та цигани. І якщо цигани традиційно займали нішу нижчого, зовсім вже маргінального, хоча і згуртованого внутрішніми традиціями і правилами стану, максимально ізольованого від навколишнього світу, то з євреями було складніше. Вони зберігали свою самобутність (ідентичність) завдяки релігії та цілій низці історичних обставин, що дозволяли їм з одного боку вписуватися в навколишній світ як необхідний його елемент, а з іншого боку зберігати внутрішню єдність, внутрішні правила гуртожитку та високий рівень комунікації всередині єврейської спільноти [8, с. 60].

При цьому рівень включеності євреїв у навколишні великі суспільства був настільки високий, що хоча всіх їх і об'єднувала священна книга (Біблія, Танах) написаний на стародавньому івриті, вони фактично не мали спільної мови, і говорили на діалек-

тах тих мов, які панували в їх оточенні. Так «євреї Месопотамії з VI ст. н.е. розмовляли арабською. Пізніше діаспора розмовляла двома мовами, що склалися на основі різних європейських: мешканці країн ісламу, коли центром єврейства сефардів став Магріб, мовою лудин («латинь»), єврейським варіантом іспанської; жителі заальпійської Європи: ашкеназі: - ідиш єврейським варіантом німецького» [8, с. 59]. Але при цьому вони «зберегли єдність моралі, культу та права, пристосувавши всі норми до Танаха» [8, с. 68]

Однією з особливостей єврейського населення був релігійний обов'язок бути письменним для всього дорослого чоловічого населення. Іншою особливістю було правове обмеження на володіння землею, яке застосовувалося до євреїв більшості юрисдикцій. Відповідно вони становили міське та містечкове населення, займаючись ремеслом та торгівлею. При цьому практично поголовна письменність, і добре налагоджена комунікація між громадами<sup>40</sup> [9] (яка забезпечувалася обміном письмових повідомлень, листуванням) давали цілком відчутні переваги у конкурентній боротьбі з іншими групами міського ремісничо-торговельного стану.

Крім того ще одна властивість іудео-єврейського населення Європи і Близького сходу (до речі, що їх ріднить з циганами) вони не жили на якійсь обмеженій, своїй території, поряд з територіями інших народів, але були буквально змішані з ними на тих же територіях, де панували представники інших релігій та культур. І в цьому сенсі вони теж мають яскраво виражені риси станів, які займали свою власну не так територіальну, як правову нішу<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Для того щоб оцінити рівень внутрішньої комунікації всередині середземноморської і європейської іудейських діаспор достатньо поглянути на події 1665 року. Тоді такий собі Саббатай Цеві у м. Смірна (сучасна Туреччина) виголосив себе месією. В результаті напрутязі півроку майже в усіх єврейських громадах Європи, від Амстердаму до України, а також в усіх іудейських громадах Туреччини створилися гуртки його шанувальників і розпочалася загальноіудейська дискусія щодо визнання його в якості месії.

<sup>41</sup> Зрозуміло, що у разі серйозних криз представники дрібних станів, як-от євреї, цигани, окремі чернечі ордени (наприклад Тамплієри) випадали з правової системи. Позбавлялися всіляких прав і часто або виганялися або знищувалися під різним приводом, як це було в Іспанії у 16 столітті або в Україні у 17 ст. Крім того, у моменти загострення міжрелігійних конфліктів та боротьби за чистоту віри євреї, які

Отже ми бачимо, що станова ідентифікація, яка визначається тим набором автономних прав, які визнаються за представниками різних станів рідко буває стерильно-правовою, вона так само включає масу атрибутів, які з одного боку виступаючи символами тих чи інших станів, насправді не мають відношення безпосередньо до правової ідентифікації. І в цьому сенсі ті чи інші стани, це ще й внутрішні звичаї і правила поведінки (етикет), і зовнішні уявлення про те, що являють собою ті, з кого ці стани складаються<sup>42</sup>, і т.д. У прикордонних випадках, як у наведеному тут прикладі з євреями, станові ознаки практично повністю розчиняються в культурних і релігійних, проте допомагають зберегтися останнім.

### Мережі довіри

Найважливішою властивістю, що зумовлює групову ідентифікацію особистості, є структурування мереж довіри. У принципі довіра та попереднє структурування інформації щодо її в дійсності є одними з найбільш принципових передумов, що дозволяють людині орієнтуватися як у природному, світі, так і у світі людських відносин. «Такі позначення як родич, приятель, співвітчизник, члени той же релігійної спільноти чи товариш по професії, - все це перші вказівки взаємовідносин довіри». [10, с. 103]

У традиційних суспільствах ці відносини будуються на розподілі свої-чужі, коли люди копіюють діяльність членів свого племені і освоюють навколишню дійсність крізь призму родових традицій, а до всього чужого ставляться відповідно до того, як прийнято ставиться саме до нього в рамках цієї традиції. В особистих відносинах система взаємної довіри структурується історією цих відносин. По відношенню до тих людей, які мають велику історію відносин з нами ми, в більшості випадків, знаємо, в чому їм вірити можна, в чому їхній авторитет може бути незаперечним, у чому те, що вони говорять, можна ділити на двос, а в

---

сприймалися насамперед як юдеї, представники чужої віри так само часто переслідувалися.

<sup>42</sup> Звідси всякі розмови про дворянську честь, про непорушність купецького слова тощо.

чому їм взагалі вірити не можна, або більше того, в чому те, що вони говорять, треба сприймати з протилежним знаком.

У міру розширення мереж спілкування між людьми розширюється і коло тих, кому необхідно довіряти, не довіряти або довіряти лише певною мірою. І тут вибудовується складна мережа відносин, що дозволяє визначитись із довірою до малознайомих людей. Вона включає цілу низку елементів, починаючи від системи рекомендацій і нашого ставлення до тих, хто дає ці рекомендації, і закінчуючи ідентифікацію відповідної людини з тією чи іншою суспільною групою, стосовно якої ми маємо деякі уявлення про те, в чому її представникам можна вірити, а в чому не можна.

При цьому, оскільки кожна людина сама є представником тієї чи іншої групи, і може бути відповідним чином ідентифікована, то і довіра щодо неї незнайомими та малознайомими людьми вибудовується шляхом ідентифікованої її з відповідною групою. Оскільки ті чи інші представники різних громадських груп мають певне уявлення про групу, з якою ідентифікується їх візаві, вирішальне значення для формування довіри набуває те, що саме ці представники знають про групу, з членом якої доводиться мати справу. І тут також можливі різні варіанти появи, засвоєння та довіри до подібної інформації.

По-перше, інформація про ці групи могла бути отримана зі структур поширення публічної інформації, наприклад, з книг або інших засобів масової інформації.

По-друге, вона могла бути трансльована через посередників, яким теж можна довіряти чи не довіряти.

По-третє, вона могла сформуватися в результаті історії взаємин тієї групи, в яку входить той, кому належить познайомитися, з тією групою, в яку входить той, з ким належить познайомитися. Ну і таке інше.

При цьому існує ще й та закономірність, що люди об'єднані в одну громадську групу зазвичай більше довіряють один одному, ніж тим, хто до цієї групи не входить. Зрозуміло, що у різних групах ступінь цієї довіри різна, але існує окремий термін, який висловлює, зокрема і ступінь довіри всередині тієї чи іншої групи – згуртованість. Тому, у тих випадках, коли ще не встановилася система особистих відносин, можна очікувати, що довіра

між двома візаві, що представляють різні суспільні групи, буде меншою, ніж довіра кожного з них до представників своєї групи. При цьому обидва це добре розуміють, що, у свою чергу, сприяє тверезій оцінці один одного і відповідно формуванню системи довіри між відповідними візаві.

З іншого боку, усвідомлення того факту, що всередині різного роду суспільних груп довіра вища, ніж між представниками цих груп та іншими людьми є підставою для підозр їх у різного роду змовах, і, відповідно, призводить до ксенофобії.

Формування правових структур, що фіксують, так чи інакше, договір про рівень, обсяг і сферу свободи кожного це, зокрема, ще й спосіб систематизувати основні мережі довіри, встановити загальні критерії того, що ми маємо право чекати від інших суб'єктів, а що ні. Фактично право фіксує загальні межі довіри у вигляді встановлення заборони на вихід за ці межі.

При цьому самі правові та судові процедури базуються, зокрема, на формалізації тих чи інших видів довіри як основі власних процедур. Виникає навіть спеціальне поняття – презумпція, покликана зафіксувати та формалізувати довіру до певних речей. Так, наприклад, презумпція невинності - це юридична норма, яка зобов'язує вірити в невинність людини доти, поки за допомогою судової процедури буде доведено протилежне.

Формалізація довіри, як дійсного елемента пізнання істини та освоєння дійсності це ще один елемент, поряд із встановленням початку ланцюжка причинно-наслідкових відносин, що відрізняє юридичну процедуру встановлення істини від наукової.

У кінці 17 століття після закінчення епохи релігійних воєн Європа остаточно конститується як спільнота суверенних держав. У результаті скликання багатосторонніх мирних договорів, починаючи з Вестфальської мирної конференції 1648 року формується Вестфальська система міждержавних відносин, яка включала наступні положення:

- пріоритет держав;
- принцип балансу сил;
- принцип державного суверенітету;
- право вимагати невтручання у свої справи;
- рівність прав держав;
- зобов'язання виконувати підписані договори.

Принцип дії міждержавного права та застосування дипломатії у міжнародних відносинах (дотримання договорів стало найважливішим елементом такої практики, а міжнародне право та регулярна дипломатична практика — невід’ємним атрибутом відносин між державами).

Конституюється новий тип колективної суб’єктності, заснований на єдності території, населення цієї території, системи законів та апарату управління цією територією — держава. Раніше основними суб’єктами та інтересантами глобального політичного життя були окремі монархи, династії чи міські громади. Починаючи з середини 17 століття в Європі інститут держави підпорядковує їх усіх собі.<sup>43</sup>

Відповідно формується і новий спосіб ідентифікації людини у рамках єдиного Європейського політичного, торговельного та культурного простору. Ідентифікація відповідно до державної приналежності. І якщо раніше поняття, наприклад, француз, чи поляк означало лише підданство, тобто те, що відповідна людина платила данину і виконувала накази відповідно французького чи польського короля, то тепер виходило, що він представляє якусь організацію, наприклад Францію, та певну спільноту людей, французів<sup>44</sup>. І це саме собою значною мірою ідентифікує його, стає є його предикатом. Відбувається повільний і майже містичний процес, коли якась характеристика, накладена ззовні, підданство, як необхідність підкорятися зовнішній волі держави, фактично зовнішній обмежувач індивідуальної свободи, перетворюється на власну вроджену характеристику людини, перетворює її або на француза, або на поляка або на представника будь-якої іншої держави. І саме не монарха, а держави.

<sup>43</sup> Процес становлення держав як основного політичного та соціального інституту не залишився непоміченим сучасниками. Вже в 1651 році Томас Гоббс публікує свою працю «Левіафан, або Матерія, форма і влада держави церковної та цивільної», присвячений становленню держави як домінуючого інституту, а до кінця 17-го століття Джон Локк вже закриває основи теорії державного устрою як такого.

<sup>44</sup> У Російській Імперії, насправді поняття руський, у сенсі - підданий російського царя, або, інакше, той, що належить імператору всієї русі, зберіглося до початку 20 століття. Звідси і присвійний відмінок у самій назві («русский», тобто такий, що належить російському цареві). Таким чином представники будь-яких народів і релігій, що населяли імперію, називалися «русскими». Для тих, кого зараз називають росіянами існувала окрема назва - великороси.



Одночасно держави починають уніфікувати системи права та законодавства в середині себе, керуючись як своїми власними інтересами, так і уявленнями про право. Ці уявлення, в свою чергу базувалися на загальній рецесії Римського права у середньовічній Європі, починаючи з 11-13 століть[11]. Між державами ж, внаслідок багатосторонніх домовленостей<sup>45</sup>[12, с. 9] та загальних уявлень про право, що зародилися ще в Стародавньому Римі, встановлюються фіксовані норми міждержавних відносин. Таким чином право як таке починає ділитися на внутрішньодержавне та міжнародне, так само як і політика поділяється на внутрішню та зовнішню.

В результаті розвитку обох цих процесів формується певний спільний світ держав і народів, які з одного боку суверенні і самостійні, з другого об'єднані загальними правовими і культурними підставами. Для фіксації цього світу у другій половині наступного 18 століття виникає особливий термін – цивілізація. І дуже показово, у цьому сенсі, що цей термін запозичений саме з правової практики.

Таким чином, в свідомості рядового європейця люди починають ідентифікуватися по-перше за принципом цивілізованості, по-друге за державою, яку вони представляють, а вже по-третє за іншими ознаками - становими, культурними, професійними, сімейними і т.д. Іншими словами складаються загальні уявлення про те, що французи, англійці і, наприклад, баварці - це різні люди, які представляють різні держави, і часто, наприклад, воюють одна з одною, але при цьому і ті, й інші, і треті чимось відрізняються від корінних жителів островів Океанії або навіть від персів, мають якусь спільну ознаку, що організовує все їхнє життя. І країни, в яких вони живуть мають щось спільне, що відрізняє їх від решти країн, які не входять до цього пулу.

І найголовніше, що зрештою, об'єднувало ці країни, так це загальні уявлення про право. Тож якщо якийсь француз на своєму коні перетинав кордон Баварії чи Італії, то кінь не переставав

---

<sup>45</sup> На Вестфальському мирному конгресі 1648 року було представлено 135 дипломатів, які представляли інтереси всіх країн, прямо чи опосередковано залучених у тридцятилітню війну.

2. Між 1648 та 1920 роками всі великі конфлікти в Європі закінчувалися мирними конгресами, які встановлювали умови мирного співіснування європейських держав.

автоматично залишатися його конем. А от якщо він зі своїм конем опинявся в Персії, Центральній Африці або на Цейлоні, то питання власності на коня ставало дуже проблематичним. Особливо якщо зважити на ту обставину, що більшість людей у світі на той час взагалі не мали уявлення про те, що таке власність як така.

Незважаючи на загальну правову базу, кожна європейська держава нового часу створює власне кодифіковане законодавство та фактично свою правову систему. Так, що зрештою державна ідентифікація набуває так само рис особливого типу правової ідентифікації, оскільки, як і у випадку зі станами представники різних держав мають різні права в межах загальної цивілізації. Причому в цьому випадку йдеться не просто про різні права, а ще й про права, прив'язані до тієї чи іншої території, на якій діє те чи інше законодавство.

З іншого боку, держави як такі прагнули (і прагнуть) до того, щоб уніфікувати правову систему, зробити кожну правову норму, по можливості єдиною для всіх, монополізувати право на насильство, і монополізувати довіру громадян, зруйнувавши існуючі та зароджувані мережі довіри. Остання задача виконується, найчастіше, шляхом все більш прискіпливого та ретельного регламентування відносин між людьми

Зрозуміло, що подібні процеси відбувалися, і відбуваються, з різною швидкістю в різних державах. Проте тенденція залишалася загальною.

На цьому тлі розвиток державних інститутів і внутрішньодержавних правових систем неминуче призводив спочатку до жорсткої регламентації, а потім і до руйнування станового устрою суспільства. Так, напевно у найзнаменитішому випадку, у Франції, в якій становлення державних інституцій відбувалося в умовах королівського абсолютизму до середини вісімнадцятого століття залишилося лише три стани з зафіксованими в єдиному законодавстві становими відмінностями, а саме – дворянство, духовенство та решта під ім'ям третього стану. .

Уніфікація, породила ідею рівності, ідею у тому, що всі люди, мають рівні права, чи, принаймні, рівні вроджені права. І що в цьому сенсі жодних станів немає і не може бути.

Саме ця думка була виражена Джефферсоном у декларації незалежності США: «Ми виходимо з тієї самоочевидної істини, що всі люди створені рівними і наділені їх Творцем певними невідчужуваними правами, до яких належать життя, свобода і прагнення до щастя». Таким чином постулювалася думка, що кожна людина, подібно до якогось римського патриція наділена набором певних прав, але права ці визначаються не тим, що вона успадкувала їх як представник тієї чи іншої сім'ї або просто спадкоємець того чи іншого володаря прав, але тим, що вона просто людина.

Понад те, цим же постулюється і ідея рівності, що, у цьому контексті, є ствердженням саме правової рівності.

Забезпеченню тієї ж ідеї правової рівності, у тому сенсі, що вроджені права у всіх однакові, присвячена значна частина американської конституції. А після цього вона фіксується під час Великої французької революції у Декларації прав людини та громадянина.

### **Нації та національна ідентифікація.**

#### **Правова рівність**

У принципі ідея націй стала закономірним результатом розвитку ідеї правової рівності у межах тих чи інших державно-правових утворень.

Після державної ідентифікації формується феномен національної ідентифікації. Причому нація у цій парі виступає первинним елементом та первинним носієм тих правових підстав, які вона делегує державі. Не менш істотною рисою ідеї нації є те, що на відміну від держави, в рамках якої кожен суб'єкт виконує свою роль, і наділений своїм, делегованим державою набором прав, всі представники тієї чи іншої нації спочатку наділені рівними правами за фактом своєї приналежності до тієї чи іншої нації. На основі цих двох форм колективної суб'єктності, держави та нації формується так само і уявлення про третій суб'єкт, який поєднує перші два з територією, на яку поширюється сформована ними система права. Саме поняття країна.

Таким чином у реальному дискурсі починають функціонувати три близькі за значенням ідентифікуючі людину ознаки: держава, нація та країна. Про людину говорять, наприклад, що вона

швед, або поляк, і це може мати одразу три значення, залежно від контексту. Або те, що він за національністю швед чи поляк, або те, що він громадянин Швеції чи Польщі, або те, що він живе на території Швеції чи Польщі, підкоряючись законам і будучи вписаний у систему звичаїв однієї з цих країн.

З іншого боку, оскільки всі три поняття пов'язані з звичаями та правами, які по суті своїй сприймаються та обґрунтовуються як уроджені, спадкові, то передбачається, що права ці, як і панівні звичаї та традиції сформувалися колись раніше, а сучасні держави і нації є лише законними спадкоємцями цих історично сформованих прав і звичаїв.

Відповідно, починаючи з другої половини вісімнадцятого століття в різних країнах Європи стає модним виписувати і конструювати історію своєї країни, своєї держави і своєї нації з якомога давніших часів, в ідеалі з перших письмових джерел, що описують якісь історичні події, і бажано пов'язані з територією відповідної країни, які виявились доступними. У Росії її 18-19 століть такою точкою відліку стала Повість Тимчасових років. А німці, щоправда вже в 20 столітті проголосили себе нащадками, і, відповідно, спадкоємцями, легендарних аріїв, про які дізналися з давньої зороастрійської збірки священних текстів - Авести, текст якої став доступний європейцям наприкінці 18 століття і деякі частини якої старші за біблійні тексти або Іліаду. В останніх двох творах теж часто виявлялися ідентифікуючі ознаки цілого ряду сучасних народів та держав. Всі ці історичні екскурси мали так чи інакше зафіксувати історичну вродженість тих чи інших прав держави в системі міжнародних відносин і тих чи інших «Природних» домагань народу, нації на гідне та унікальне місце серед інших народів. У такий спосіб вони стали найважливішим способом ідентифікації.

Формування, і поширення ідеї нації-держави, що фактично стало панівним у Європі в першій половині 19 століття і особливо після 1848 року, і канонізоване в США у знаменитій Гентісберзькій промові Лінкольна породило епоху розвитку класичних публічних ідеологій. У їх основі лежали кілька ідей, які стали основою фактично загальноєвропейської публіцистичної та політичної дискусії.

1. Це ідея народу, нації як більшості людей, що населяють ту чи іншу країну і є джерелом влади та джерелом права.

2. Ідея рівності прав усіх громадян тієї чи іншої країни.

3. Ідея про те, що більшість народу живе пригнобленому та бідному стані, і що влада потрібна для того, щоб покращити становище народу<sup>46</sup>.

Кожна з цих ідей породила щонайменше дві ідеологічні альтернативи, розвиток яких і боротьба між якими у 19 та першій половині 20 століття склали історію класичних публічних ідеологій у Європі та у всьому європеїзованому світі.

Ідея народу породила дві концепції того, що треба вважати народом. Перша, що народ - це національна спільність, об'єднана низкою ознак, яких як мова (у більшості випадків), загальне історичне коріння, загальні традиції, часто загальна релігія тощо. І єдність, спільність народу забезпечується його протиставленням іншим націям і національностям, або, принаймні, усвідомленням відмінності своєї нації від інших. Така думка породила національні рухи та націоналізм як такий. А друга, що народ - це пригноблені, нижчі стани, а після фактичної законодавчої ліквідації станів - нижчі класи суспільства, які становлять більшість населення<sup>47</sup>. Прихильники такої точки зору склали альтернативну націоналізму - соціалістичну (у радикальних своїх елементах - комуністичну) ідейну та політичну течію.

2. Ідея правової рівності також породила дві конкуруючі концепції. По-перше, концепцію того, що всі вищі стани, або вищі класи повинні бути позбавлені своїх прав і можливостей, чи то прирівняні до більшості, чи ліквідовані. Відповідно до цієї кон-

<sup>46</sup> Тут слід зазначити, що поняття народ, як воно розумілося в 19 столітті, відносилось до нижчих верств суспільства, до тих верств, представники яких не мали жодних прав, крім найзагальніших, базових прав. Це відрізняло народ від, наприклад, давньогрецького демосу, який в умовах Афінської демократії був хоч і масовим, але вищим шаром Афінського суспільства на тлі іноплеменників і рабів, що жили в Афінах.

<sup>47</sup> Послідовне просування ідеї правової рівності уперло врешті-решт в проблему права власності. З одного боку єдині для правила володіння, придбання і розпорядження власністю цілком вписувалися в концепцію рівності всіх перед законом. Але з іншого боку обсяг свободи у питанні розпорядження тими чи іншими предметами власності у багатих людей фактично перевищує загальну свободу врешті-решт в проблемі права підстав на ніч, або майже ніч. Відповідно, з одного боку, і багатий і бідний у сучасній правовій державі мають рівні права, а з іншого боку ці права мають різний обсяг і визначаються обсягом узаконеної власності. Такий стан речей призвів до того, що у 19 столітті для позначення інституалізованої нерівності різних прошарків суспільства, різниці у реальному обсязі легальної свободи, доступної різним його верствам замість поняття стану стало використовуватися поняття громадські класи.

цепції оскільки волю більшості уособлює держава, то ніхто не має жодних, особливо вроджених прав перед нею. І якщо й допустима відмінність у реальних правах, то лише остільки, оскільки держава тимчасово делегує різним людям різні повноваження задля досягнення поставлених їм державою цілей. Будучи послідовно проведеною ця лінія призводить до тоталітаризму, тобто до того, що всі його члени стають рабами держави, і ідентифікуються лише за функцією та повноваженнями, які їм делеговані цією державою<sup>48</sup>.

З іншого боку, ідея рівності породжує концепцію, згідно з якою всі повинні жити так, як представники вищих станів та класів. Відповідно представники менш престижних і низьких верств населення копіюють і приймають як свої звичаї, звички, історію, спосіб життєдіяльності, спосіб життя і права тих верств населення, приналежність до яких представляється їм більш престижною. При цьому, природно виникають вимоги зняття станових обмежень з одного боку та вимога розширення особистої свободи та особистих прав – з іншого. У рамках такої концепції формується лібералізм, а також численні тренди розширення різних прав і свобод на всіх, починаючи від свободи зборів і висловлювань і закінчуючи виборчими правами, які поширюються на всіх осудних громадян<sup>49</sup>.

3. Так само і загальна ідея використання влади для покращення життя народу розпадається на два ідеологічні вектори, на революційну ідею повністю перебудувати життя і відтворити його на новосконструйованих справедливих для всіх підставах, і на консервативну ідею проведення обережних реформ, спираючись на існуючі інститути та традиції.

Оскільки в 19 столітті в країнах, які ми зараз називаємо об'єднаним Заходом, розвиток засобів масової комунікації досяг таких меж, що стали можливі загальнонаціональні політичні ідеологічні дискусії, і оскільки сама політика перемістилася значною

<sup>48</sup> Вдруге, після виникнення християнства у його класичних формах люди створюють собі віртуального господаря тепер у особі держави, підпорядкування якому як господарю стає запобіжником від відтворення відносин панування і підпорядкування у системі персональних відносин.

<sup>49</sup> Говорячи простою мовою – одні вважають, що рівність, це коли немає багатих, а інші, що рівність, це коли немає бідних.

мірою в публічну сферу, що, власне, і дозволило говорити про епоху класичних громадсько-політичних ідеологій, то й сама публіка, народ - розділилися на прибічників тієї чи іншої ідеологічної альтернативи. Виникла нова форма ідентифікації людини, за ідеологічною ознакою. Стали говорити, що ця людина – консерватор, а ця – соціаліст, а ця – ліберал. І, як завжди, у таких випадках, цей спосіб ідентифікації став обростати організаційними, такими як партії, і символічними формами. Кожен із ідеологічних рухів обзавівся власними символами, власною організацією власними нормами поведінки її членів та власними структурами довіри.

Практично й самі громадські ідеології та політичні рухи, сформовані у їх контексті відрізнялися друг від друга своїм ставленням до права. Але на відміну від середньовічних станів, які відрізнялися один від одного різним набором прав, якими володіли його члени, і які боролися за розширення цих прав, політичні рухи 19-20 століття відрізняються один від одного своїм проектом зміни правової системи як такої. Одні вважають, що її треба міняти в одному напрямі, вигідному одним верствам виборців, інші – навпаки. У деяких, крайніх випадках перемоги радикальних політичних течій та його подальшого самоствердження фактично відтворюється станове поділ. Тобто права одних, панівних верств, представниками яких виступають ці рухи розширюються, а інших - обмежуються, аж до фізичного знищення. Тут досить згадати ранішній СРСР та знищення буржуазії як класу.

Таким чином Ідеологічна та політична ідентифікація в період розвитку класичних публічних ідеологій так само значною мірою є формою правової ідентифікації, тільки в цьому випадку людина ідентифікується не за тим особливим набором прав, якими володіє, будучи представником того чи іншого стану, але за тим, як його діяльність як представника того чи іншого політичного руху впливає на трансформацію самого права.

### **Соціологічний аспект проблеми**

На початку шістдесятих років 20 сторіччя в країнах, що ідентифікуються сьогодні як країни західного світу, а якщо слідувати радянській риторичі, то країнах капіталістичного заходу, все

більш наявним стає руйнування базису класичної політичної та ідеологічної дискусії. Руйнування в тому сенсі, що уявлення про те, що більшість населення тієї чи іншої країни, народ, нація перебувають у пригніченому стані і є нижчими верствами суспільства, перестало відповідати дійсності. Середній рівень життя піднявся настільки, що говорити про придушення та несправедливість по відношенню до більшості громадян стало некоректно і, відповідно, сама дискусія про те, як змінити це становище перестала надихати представників цієї самої більшості.

Відповідно починають трансформуватись і ідеологічні концепції. Настає епоха некласичних публічних політичних ідеологій. Причому ця трансформація йде відразу в двох напрямках. По-перше, у напрямку перенесення центру уваги з національних на глобальні проблеми, а по-друге – у перенесенні уваги з проблем більшості населення на проблеми різного роду меншин.

У першому випадку ми фіксуємо розвиток і набуття реальної політичної ваги такими ідеологічними течіями та політичними рухами як Зелені, головним посилом яких є глобальне збереження природи. Тут відсутня жорстка прив'язка до конкретної країни та конкретної нації. А конкретна держава виступає лише як інструмент досягнення глобальних цілей.

У другому випадку ми спостерігаємо ситуацію, коли люди, які відчують себе більшістю суспільства, і так чи інакше сформували цю більшість не тільки в суто правовому і матеріальному плані, а й культурно, і організаційно, і значною мірою ментально, раптом виявляють, що поряд з ними і разом з ними живуть люди, що становлять якісь меншини. Ці меншини відрізняються від більшості за різними ознаками. Вони становлять окремі мережі довіри<sup>50</sup>, і вже в цьому відношенні є підозрілими для пред-

---

<sup>50</sup> Як уже зазначалося, всі держави монополізують мережі довіри, перетворюючи себе на універсального посередника між громадянами. Тоталітарні держави просунулися у цьому плані далі за всіх. Однак навіть їм часто не вдалося зруйнувати внутрішню структуру довіри у низці груп, що становлять меншість. Наприклад, у деяких національних громадах складових меншини. Відповідно складалася ситуація, коли практично кожен представник ординарної більшості опинявся сам на сам з державною машиною, і змушений був пробиватися в житті як одиниця, якому нема було на що спертися. Представники деяких національних, сексуальних та інших меншин спіралися на відповідні громади та спільноти і таким чином мали переваги перед



ставників ординарної більшості. Вони поводяться не як усі, їх реакції та манера спілкування часто виглядає незрозумілою та загрозливою, а іноді й образливою, тощо. Відповідно існують і традиції, які регламентують спілкування з представниками такого роду меншин. Часто ці традиції передбачають моральну та правову дискримінацію, спробу відгородитися від цих меншин і, відповідно, ізолювати їх, що, природно, суперечить ідеї правової рівності. Виникла ситуація, коли сама правова рівність фактично поширювалася лише на представників панівної більшості. Це було тим більше справедливо, що у ряді випадків традиції та культура відповідних меншин суперечили традиціям і культурі більшості. В цьому випадку відкритим залишалося питання – в чому полягає принцип рівності, в праві кожного слідувати своїм традиціям, незалежно від того, чи створює це незручності для всіх інших, або ж у тому, щоб усі поводитися в рамках норм, які поділяє більшість.

У ситуації, коли ця більшість була сконцентрована на забезпеченні гідних прав та гідного рівня життя для себе самого питання меншин якщо й піднімалося, то як приватне, маргінальне. Коли ж цей рівень життя став досить високим для того, щоб не присвячувати всього себе тільки йому, то люди, які становлять більшість тієї чи іншої країни, незалежно від того, як вони уявляли цю більшість, як національну єдність або як клас суспільства виявили, що на порядок денний стало формування норм відносин із різними меншинами.

Звичайно, самі меншини зіграли в цьому певну роль, Марш на Вашингтон у 1963 році, з вимогою поважати права чорношкірих жителів США, або акції феміністок, які привертали до себе увагу ще з початку 20 століття, покликані були заявити про себе як про політичну силу. Але ні ті, ні інші не могли розраховувати на те, що вони візьмуть владу у свої руки та перероблять світ під

---

рештою, що викликало з одного боку заздрість, а з іншого боку високий ступінь недовіри та роздратування з боку всіх інших. Боротися з цим розкладаючи ці спільноти зсередини було надзвичайно затратним і малоефективним. Важко уявити КДБіста, який мріє зробити кар'єру розкладаючи зсередини, наприклад, циганську громаду. Тому тоталітарні держави практикували стосовно таких меншин звичайний геноцид, чи то у формі Голокосту, чи у формі поголовного виселення з батьківщини чеченців чи кримських татар.

себе. І тим і іншим доводилося розраховувати на те, що більшість населення зверне на них увагу та почне змінювати своє ставлення до них. Так воно, загалом те й почало відбуватися в 50–60-ті роки 20 століття. А звернувши свій погляд на права меншин і на протиріччя, що виникають між інтересами меншин та інтересами більшості, ця більшість неминуче виявила, що сама вона складається з різного роду меншин. Відповідно у загальнополітичному та ідеологічному дискурсі у п'ятдесяті – сімдесяті роки ХХ століття сформувалося та стало активно дискутуватися питання про ставлення до меншин та про формування норм ставлення до тих чи інших особливих груп громадян<sup>51</sup>.

Цей процес значною мірою був стимульований результатами масової урбанізації<sup>52</sup>, яка захопила світ у 19, і особливо у 20 столітті. В індустріально розвинених країнах люди стали жити в основному в містах і мегаполісах, в яких відносини між різними особливими групами жителів не носили вже традиційний і усталений характер, як у сільській місцевості або в містах середньовічної Європи, в яких місце кожної окремої групи, що проживає в них було жорстко регламентовано.

Саме відсутність традиційної чи правової регламентації відносин між різними групами населення, і, відповідно, відсутність визначеності самих цих груп, перевели дискурс про ідентичність людини в соціологічну площину. Людина насамперед стала визначатися не відповідно до фіксованого юридичного статусу, але

<sup>51</sup> Може здатися, що громадська увага до проблеми меншин призвела до того, що в результаті зросла громадська толерантність і розквітло політкоректне ставлення до різного роду меншин. Однак це не зовсім відповідає дійсності. Внаслідок збільшеної уваги до меншин та особливих груп населення належність до деяких таких груп була лише засуджена більшістю суспільства, і як наслідок такі групи зазнали правової дискримінації. Як приклад можна навести, наприклад, наркозалежних людей, або, тим більше, спільноту наркоторговців.

<sup>52</sup> Процес урбанізації став одним із найбільш значущих явищ в епоху промислової революції. Різке зростання міст за рахунок масового переселення до них сільських жителів охопило спочатку Англію, Нідерланди та територію сучасної західної Німеччини. На початку 20 століття у містах із населенням понад 20 тисяч осіб проживало понад 80% населення Великобританії. З північно-західної Європи процес масової урбанізації поширився по всьому світу. І якщо 1800 року лише три відсотки людства проживало в містах, то 24 травня 2007 року кількість міських жителів землі перевищила половину. У середньому на початку 21 сторіччя в міста щодня переселялося 180 тисяч жителів.

виходячи з його самоідентифікації, виходячи з того, до якої особливої групи вона сама себе відносить, і яка група сприймає її як свого.

Відповідно саме у 50-ті – 60-ті роки ХХ століття спочатку у США, а потім у Європі поняття ідентичність починає масово використовуватися у соціологічних дослідженнях. Людей почали запитувати про те, яким вони себе в першу чергу вважають, і вже виходячи з цього намагалися реконструювати портрет усього суспільства і вивчати взаємини між виявленими таким чином групами населення. Відповідно до такої ідентифікації відбувалася і сама об'єктивізація тих чи інших груп. Тут працює принцип – якщо кілька людей системно ідентифікують себе з деяким співтовариством, то, швидше за все це співтовариство реально існує. І оскільки зрештою з'ясувалось, що більшість людей так чи інакше асоціюють себе з тією чи іншою особливою групою, то актуалізувалося саме питання про те, як ця ситуація корелюється з загальною уніфікацією, і що більше сприяє прогресу суспільства – спрямованість на загальнолюдське, загальнодержавне в поведінці, освіті, діяльності кожного, чи спрямованість на розвиток особливої цінності і розквіту кожної окремої групи.

Крім того з'ясувалось, що сама ідентифікація себе з якимось окремими групами чи співтовариствами відбувається трьома різними способами. І способи ці корелюються з основними категоріями людських прав.

По перше належність до тієї чи іншої групи і персональна ідентифікація з нею може бути вродженою. Ми знаємо про когось, що він, наприклад, циган тому, що він народився в циганській родині і був вихований нею. Чи, з іншого боку, та чи інша людина відноситься до тієї чи іншої категорії сексуальних меншин тому, що народилася такою. Тут же ми бачимо, що вроджена ідентичність теж має два модуси – природню і спадкову. Тож коли ми кажемо, що хтось циган, то мова йде про спадкову ідентичність, а коли кажемо, що хтось – жінка, то про вроджену.

По друге, це може бути набута ідентичність. Професійні співтовариства, різні організації по інтересам, творчі організації, різного гатунку громадянські проекти, значною частиною різні сучасні церковні організації, особливо ті, в які люди вступають в дорослому віці, тощо, це все ще й форми ідентифікації себе з

боку людей, які сприймають ці співтовариства як свої і починають значною мірою жити життям цих співтовариств.

Ну і по-третє може бути делегована ідентичність. Більшість державних чиновників, військових і т.д. мають принаймні момент делегованої ідентичності. Тут, знову ж таки, маємо справу з деякою формою гібридності. Так, наприклад, якщо ми візьмемо військових і їх військову ідентичність, то побачимо, що з одного боку людина може успадкувати цю професію від батьків, в тому сенсі, що виховання в сім'ї військових підштовхує його до того, аби самому стати військовим. З другого боку – це надбана ідентичність, людина хоче стати військовим і досягає цієї мети. А, з третього боку, якщо людині, військовому надали звання, наприклад генерала, то він отримує деяку надану, делеговану ідентичність.

Масова урбанізація і глобалізація світу призводить до того, що доля вроджених, особливо спадкових ідентичностей знижується, а набутих і делегованих різко зростає. І хоча сам дискурс про людську ідентичність значною мірою був спрямований на відношення до вроджених меншин, таких як національні, расові, гендерні, традиційно релігійні меншини, тощо, але більшість сучасних людей ідентифікують себе за набутими ознаками.

Власне той факт, виявлений Еріком Еріксоном [2], з якого ми розпочали розділ, що молоді люди, які повернулись з війни хворіють на психічний розлад, названий кризою ідентичності і став віддзеркаленням процесу різкої втрати спадкової та делегованої ідентичностей і неможливості водночас набутися якусь ідентичність притаманну саме цій людині.

### Література

1. *Декомб Венсан*. Клопоти з ідентичністю. Київ, «Стилос», 2015
2. *Erikson E.* Childhood and Society [1950] 3 ed., Norton. 1986
3. *Гегель Ф.* Енциклопедія філософських наук, Частина перша Наука Логіки
4. *Данилевский I.H.* Восприятие свободы/несвободы в домонгольский Руси. Научные ведомости Белгородского государственного университета. – Серия История. Политология, Экономика. Информатика. - Актуальные проблемы отечественной истории. – Белгород, 2013 - № 15 (158), вып. 27. – с. 78-83

5. *Сирил Н.* Паркинсон, Законы Паркинсона. Москва 1989
6. *Плохій С.* (2006). Наливайкова віра: Козацтво та релігія в ранньо-модерній Україні. Видання друге
7. *Яковенко Н.* Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII століття. Київ, Критика, 2008
8. *Попович М.* Кровавый Век. Харьков, «Фолио», 2015
9. Тернопільський енциклопедичний словник : у 4 т. / редкол.: Г. Яворський та ін. — Тернопіль : Видавничо-поліграфічний комбінат «Збруч», 2005. — Т. 2 : К — О. — 706 с. — ISBN 966-528-199-2
10. *Тилли Чарльз* Демократия, М.2007
11. *Томсинов А.* К вопросу о роли римского права и юриспруденции в общественной жизни западной Европы XI — XIII вв.
12. <https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/2568/1/adsv-23-09.pdf>
13. *Meiern, Johann Gottfried von.* Acta Pacis Westphalicae. - Hanover, 1734.



Наукове видання  
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН  
України

# ІДЕНТИЧНІСТЬ ЛЮДИНИ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

Монографія

Комп'ютерна верстка: *Н.Б. Пчельник*  
Авторська редакція.

---

Підписано до друку 27 грудня 2022.)  
Формат 60x84 1/16 Друк.офс. Папір офс.  
Ум.-друк.арк. 18,5. Гарнітура Times.

