

**Н.В. Хамітов**

**САМОТНІСТЬ  
у людському бутті**

**Досвід метаантропології**

**2-е видання,  
виправлене і доповнене**

**КНТ**

**Київ - 2017**

**ББК 87.21**  
**X18**

**Рецензенти:**

*І. Бондарчук*, д. філос. н., професор

*С. Кримський*, д. філос. н., професор

*На обкладинці – фрагмент картини Рембрандта  
"Повернення блудного сина".*

**Хамітов Н.В.** Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології  
**X 69** 2-ге вид.перероб та доп./ Н.В.Хамітов. – К.: «КНТ», 2017. – 370 с.

**ISBN 978-966-373-411- 8**

Що є самотність? Чи завжди вона є стражданням? Що таке зовнішня та внутрішня самотність? Чи є різниця чоловічої та жіночої самотності? У своїй книзі автор відповідає на ці питання, створюючи оригінальну методологію для осягнення феномену самотності. Вона визначається як **метаантропологія** – вчення про екзистенціальні виміри людського буття та умови особистісного виявлення і комунікації у цих вимірах.

Для науковців, студентів, аспірантів, всіх, хто цікавиться проблемами особистості.

What is solitude? Is it always a suffering? What is external and internal solitude? Does the difference between male and female solitude exist? In his book the author answers these questions and creates an original methodology to comprehend the phenomenon of solitude. This methodology is defined as **metaanthropology** – the doctrine of the human being existential dimensions and the conditions of a personalities manifestation and communication in these dimensions.

This work is intended to scientists, students, to those who is interested in the problems of personality.

**ВИДАННЯ ЗДІЙСНЕНЕ ЗА ПІДТРИМКИ  
АСОЦІАЦІЇ ФІЛОСОФСЬКОГО МИСТЕЦТВА**

**ISBN 978-966-373-411- 8**

© Н.В. Хамітов, 2017

© Асоціація Філософського Мистецтва,  
художнє оформлення, 2017

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	8
------------	---

### Розділ 1

#### **ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ ПЕРЕДУМОВИ ВИКОРИСТАННЯ ПОНЬЯТЬ ДОСЛІДЖЕННЯ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ МОВІ**

1.1. Проблема ключового поняття дослідження .....	16
1.2. Екзистенціальні корені самотності. Їх вираження в українській мові та українському бутті .....	25

### Розділ 2

#### **ФЕНОМЕН САМОТНОСТІ У ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ НОВОГО ТА НОВІТНЬОГО ЧАСІВ**

2.1. Феномен самотності в європейській філософії від Паскаля до К'єркегора .....	32
2.2. Сучасність: проблема самотності в екзистенціалізмі, персоналізмі та комунікативній філософії.....	52

### Розділ 3

#### **САМОТНІСТЬ ЯК ПРОБЛЕМА ПСИХОЛОГІЇ, ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ТА МЕТААНТРОПОЛОГІЇ**

3.1. Зовнішня та внутрішня самотність людини .....	93
3.2. Самотність як категорія психології та філософії.....	97
3.3. Аспекти метаантропології. Самотність як метаантропологічна проблема .....	116
3.4. Самотність як відкритість та замкненість	

людського буття .....	147
3.5. Індивідуальна і колективна форми внутрішньої самотності та спроби їх подолання .....	154

#### **Розділ 4**

### **ВНУТРІШНЯ САМОТНІСТЬ ТА ВНУТРІШНЯ КОМУНІКАЦІЯ**

4.1. Внутрішня комунікація: визначення поняття .....	164
4.2. Духовний та душевний виміри людського буття як основа внутрішньої комунікації. ....	166
4.3. Внутрішня самотність та внутрішня комунікація: феномен легітимації.....	179
4.4. Внутрішня самотність та внутрішня комунікація: феномен архетипів національної культури .....	183

#### **Розділ 5**

### **САМОТНІСТЬ У БУДЕННОМУ БУТТІ ЛЮДИНИ**

5.1. Феномен буденності .....	224
5.2. Самотність у буденності: у-собість та о-собість.....	229
5.3. Колізії внутрішньої самотності у буденності: нудьга в турботі та святковості .....	232
5.4. Самотність чоловіка і жінки у буденності та спроба її зняття: рід .....	237
5.5. Внутрішня самотність чоловіка та жінки у цивілізаційному вияві буденності .....	249

#### **Розділ 6**

### **САМОТНІСТЬ У ГРАНИЧНОМУ ВИМІРІ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ**

6.1. Феномен граничного буття .....	257
6.2. Самотність у граничному бутті людини: туга,	

закоханість, жах, відчай .....	265
6.3. Метаморфози й колізії внутрішньої самотності у граничному бутті: самотність володаря.....	275
6.4. Метаморфози й колізії внутрішньої самотності у граничному бутті: творча самотність.....	281
6.5. Культура як об'єктивація граничного буття людини. Подолання та відновлення внутрішньої самотності у культурі .....	293

## Розділ 7

### **ВИХІД ЗА МЕЖІ ВНУТРІШНЬОЇ САМОТНОСТІ У МЕТАГРАНИЧНОМУ БУТТІ ЛЮДИНИ: ФЕНОМЕНИ ТОЛЕРАНТНОСТІ І ЛЮБОВІ**

7.1. Феномен метаграничного буття людини.....	306
7.2. Усамотнення як вихід за межі самотності: самотворення та співтворення .....	313
7.3. Вихід за межі самотності у метаграничному бутті людини: феномен толерантності.....	319
7.4. Вихід за межі внутрішньої самотності чоловіка та жінки у феномені любові .....	333
<b>ПІСЛЯМОВА.....</b>	<b>347</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ .....</b>	<b>250</b>

*Володимиру Шинкуруку  
і Віталію Табачковському*

—

*за небайдужість  
до автора та тексту.*

**"Тоді знову закричали всі: не Його, а Варавву!"**

*Євангеліє  
від Іоанна*

**"Люди жили раніше в обмеженому маленькому просторі, і це давало їм затишок. Тепер люди... починають жити у Всесвіті, у світовому просторі зі світовим обрієм і це загострює почуття самотності... Філософ є людина, яка завжди жила у Всесвіті, завжди зі світовим горизонтом, він не знає тісного кола, і тому філософ одвічно самотній, так само самотній, як пророк..."**

*М. Бердяєв*

**"Що таке... самотність, в якій людина завжди буде ставати наче єдиною?"**

*М. Гайдеггер*

## ВСТУП

Вміти жити – це вміти жертвувати меншим заради більшого. Самотність виникає тоді, коли людина помилково жертвує більшим. Або жертвування меншим стає прагматичним ритуалом.

Людина завжди самотня. Людина ніколи не буває самотньою. Істина лежить посередині цих висловлень. І ми будемо шукати її там.

Сам факт виявлення людини у світі як неповторної особистості постійно породжує колізії комунікації, що переживаються як самотність. Тому проблема самотності є однією з вічних проблем людського існування. Вона стає надзвичайно актуальною саме в наш час – час деконструкції світоглядних орієнтирів і спроб знайти нові умови для комунікації як у нашій країні, так і в усьому світі. Ситуація постмодерну, за влучним висловом Ж.-Ф. Ліотара, породжує "недовіру до метанаративів" – фундаментальних ціннісних настанов, що лежать в основі людського спілкування. Враховуючи тенденцію посилення планетарної комунікації, все це загострює проблему самотності та порозуміння.

Тема самотності, яка йде ще від Б. Паскаля, актуалізується серед інших тем європейської філософії у XIX столітті, коли ця філософія переходить до некласичної форми з її установкою на унікальність людської особистості. *Саме поява проблеми самотності є симптомом некласичної філософії.* Для класичної філософії – передусім просвітницької та німецької класики – такої проблеми не існує – особистість повинна підкоритися загальному: розуму, владі, природі, Богові



тощо.

Звідси зрозуміло, чому тема самотності стає однією з центральних для екзистенціально та персоналістично орієнтованої філософії нашого часу – тієї філософії, що розглядає вільну особистість як вищу цінність та умову існування "відкритих" спільнот.

Переживання самотності є вельми характерним в умовах екзистенціально-антропологічної кризи в Україні кінця ХХ століття, яка є передусім **кризою самоідентичності**. Така криза постійно продукує самотність та відчуження людей, а тому деформує розгортання політичної та економічної консолідації українського суспільства. Все це призводить до спотворення процесів легітимації влади у цьому суспільстві, що спричиняє появу "тіньового" буття влади і суспільства. У результаті українське суспільство зберігає посттоталітарний характер і лише частково набуває ознаки громадянського. Ця обставина також актуалізує філософські дослідження феномена самотності.

У дослідженні самотності в людському бутті для мене були важливими філософсько-антропологічна, екзистенціальна та персоналістична традиції філософії ХХ століття. Спираючись на досягнення таких авторів як М. Шелер, Х. Плеснер, М.Гайдеггер, К. Ясперс, М. Бердяєв, Е. Муньє, я розглядаю самотність передусім як результат трансцендуючого характеру людського буття. Значимими були також ідеї представників сучасної комунікативної філософії – передусім К.-О. Апеля щодо "макроетики" як етики відповідальної комунікації.

Методологічно плідними для мене стали ті досягнення Київської світоглядно-антропологічної школи, які знайшли своє вираження у **екзистенціальній антропології** (свій розвиток дістала передусім в останніх роботах В.І.

Шинкарука та В.Г. Табачковського).

Філософське дослідження феномена самотності спонукає створити методологію для його осягнення. У межах дослідження вона усвідомлюється як **метаантропологія – екзистенціальна антропологія, смисловим центром якої стає проблема особистісного виявлення та комунікації у різних вимірах людського буття**. Маю надію, що мені вдалося не тільки створити методологію для осягнення самотності, а й вийти до формулювання основ нового філософського напрямку. Тому підназвою книги стало: "Досвід метаантропології".

*Метаантропологія є філософською антропологією часу фундаментальної антропологічної кризи* – починаючи від її екологічних аспектів і закінчуючи аспектами ментально-політичними. У цьому плані **метаантропологія є антропологією порозуміння, антропологією толерантності** – сукупністю уявлень, у межах якої відбувається усвідомлення неможливості досягти подолання антропологічної кризи сьогодення через монологічні й самодостатні мета-наративи. Метаантропологічний дискурс є виходом за межі замкнених метанаративних структур у людському бутті, що відповідає реаліям доби постмодерну.

Метаантропологія досліджує людське буття, з одного боку, в **екзистенціально-особистісних** вимірах, а з іншого – вивчає **екзистенціально-комунікативні** виміри цього буття. Екзистенціально-особистісна й екзистенціально-комунікативна тенденції метаантропології органічно поєднуються у метаантропології статі, яка досліджує фундаментальну біполярність (бівалентність) людського буття – його розділеність на "патріархальне" й "матріархальне", чоловіче та жіноче начала.

З цих позицій у дослідженні самотність представлена результатом постійного виходу екзистенції за свої межі. Це призводить до того, що людина постійно стає внутрішньо самотньою по відношенню до попереднього стану свого Я, а також до свого оточення. Другою фундаментальною причиною внутрішньої самотності є принципова біполярність (бівалентність) людського роду – його розділеність на дві статі – чоловічу та жіночу. Вихід за межі внутрішньої самотності можливий лише у **внутрішній комунікації**. Під внутрішньою комунікацією можна розуміти таку комунікацію, що торкається глибинних смисложиттєвих орієнтацій і має вільний характер. Це, передусім, комунікація-з-собою як акт самопізнання та самовідтворення, процес діалогу з власним Я. Але внутрішня комунікація є й комунікацією-з-Іншим, в якій Інший постає не як об'єкт, "Воно", а як суб'єкт, "Ти". Внутрішня комунікація розгортається як єдність духовної та душевної комунікації і може бути названа **особистісною комунікацією**.

Внутрішня самотність людини виявляється й долається у трьох фундаментальних екзистенціально-особистісних вимірах: *буденності, граничному бутті (бутті-на-межі) та метаграничному бутті (бутті-за-межею)*. Вказані виміри не знаходяться у відносинах лінійної субординації, вони не поєднані принципом "абсолютного зняття". Кожна людина містить у собі всі ці виміри, які взаємодіють один з одним.

Внутрішня самотність у буденному бутті людини, фундаментальною ознакою якого є *безособовість, що породжує буттєву монотонність-як-перебування*, переживається у такому стані як нудьга, яка частково знімається й відроджується знову у феноменах турботи та святковості. Буденність – це вимір людського буття, який є

присутнім на будь-якому етапі історії людського роду і пов'язаний передусім з реалізацією матеріальних потреб людини. Буденне буття людини складається з родового та цивілізаційного буття. У родовому бутті прагнення до самозбереження та продовження роду підноситься над інстинктом і стає волею. У цивілізаційному бутті в свою чергу відбувається *наростання вольового начала у самозбереженні та продовженні роду*, яке відокремлюється від стихії життя і **зовнішньо** одухотворюється. При цьому вольове начало цивілізації деформує духовність як внутрішній принцип, замикається на собі і перетворюється у самодостатню й чужу родові силу, що може бути названа **волею до влади**. Завдяки їй цивілізація відчужується від роду та підкоряє його собі як елемент.

Родове буття людини як відтворення та збереження життя виступає реалізацією жіночого начала з його домінантою душевності, тоді як в цивілізаційному бутті виявляється чоловіче начало, в якому переважає зовнішня духовність. Між цими формами буденного буття людини існує суперечність, що провокує фундаментальну внутрішню самотність.

У граничному бутті людини, яке є запереченням буденності через розгортання вольового начала на шляху його заглиблення у творчість та владу, відбувається оголення самотності, що була раніше прихована в буденному бутті, та її метаморфоза. Буденна самотність виростає до граничної самотності і виявляється у таких екзистенціальних ситуаціях, як туга, закоханість, жах, відчай. Граничне буття твориться волею до влади над світом та волею до влади над собою. Замкнена на собі воля до влади над світом породжує **замкнену граничну**

**самотність**; такий же фінал чекає на замкнену волю до влади над собою. Відкрита світові воля до влади над собою трансформується у волю до пізнання та творчості і породжує **відкриту граничну самотність** – творчу самотність, що виступає запорукою виходу людини у внутрішню комунікацію. Саме тому об'єктивація волі до пізнання і волі до творчості в акті відкрито-творчої самотності приводить до появи культури у людському бутті – реальності, в якій переважає внутрішня комунікація.

Якщо родове буття людини виступає перевагою жіночого над чоловічим, а цивілізація – чоловічого над жіночим, то в культурі вони поєднуються. Культура є єдністю чоловічого та жіночого начал. Тому в ній долаються вияви внутрішньої самотності, що є характерними для роду та цивілізації. *Єдність чоловічого та жіночого в культурі виявляється як єдність духовного та душевного первнів людського буття.* Але духовність-чоловічність та душевність-жіночість, що з'єднуються в межах культури, замикаються в *об'єкті культури*. У культурі маємо не тільки зняття внутрішньої самотності, але й її оновлення; вихід за межі цієї оновленої самотності можливий лише на шляху виходу за межі культуротворення як об'єктивації у **самотворення**.

Самотворення реалізується у метаграничному бутті людини, що долає дисгармонію та замкнений характер граничних станів і стає

запереченням як гармонії буденності з її абстрактною завершеністю, так і дисгармонії граничного буття з його незавершеністю і відокремленістю. Самотність у метаграничному бутті втрачає свій фатальний характер і стає новою реальністю – **усамотненням** як вільно обраною самотністю. Вихід за межі самотності у метаграничному

бутті людини можливий через феномени толерантності й любові.

Толерантність у дослідженні трактується як єднання здатності стримати себе та здатності витримати Іншого, внаслідок чого виникає *відкритість у діалозі*, дійсна можливість внутрішньої, особистісної комунікації. Саме тому толерантність за своєю природою протистоїть внутрішній самотності. Проте толерантність не може звільнити людину від фундаментальної внутрішньої самотності, що породжена статевою роздвоєністю людського роду. Навіть толерантність, яка межує з любов'ю до всього сущого і стає любов'ю-толерантністю, не здатна на це. Лише в еротичній любові намічається розв'язання трагічної суперечності чоловічого та жіночого первнів людського буття та подолання їх внутрішньої самотності.

У безодні любові толерантність наповнюється життєвими соками, свобода піднімається над свавіллям, а воля стає натхненням, що з'єднує людське і божественне.

## **Розділ 1**

# **ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ ПЕРЕДУМОВИ ВИКОРИСТАННЯ ПОНЯТЬ ДОСЛІДЖЕННЯ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ МОВІ**

## 1.1. Проблема ключового поняття дослідження

### 1.1.1. Постановка проблеми.

Наприкінці ХХ століття не можна не визнати, що теоретико-філософська інтерпретація будь-яких феноменів людського буття потребує детального аналізу тих мовних засобів, якими дослідник буде користуватися на протязі такої інтерпретації. Проблема концентрується передусім у запитанні: **яке ключове поняття дослідження нам обрати у стихії української філософської мови?** Адже від вибору ключового поняття дослідження значною мірою залежить коректність цього дослідження.

Це чудово висловив Олександр Потебня, який пише: «Удосконалення думки можливе лише завдяки її оприлюдненню... Немає мови без розуміння, та розуміння можливе лише завдяки словам» [163]<sup>1</sup>.

Однак мова виступає не просто **інструментом** філософського дослідження, інтерпретації та опису феноменів людського буття, вона є **стихією**, в яку треба зануритися для того, щоб, прислухавшись до неї, **підкоритися її силі**. Таке підкорення означатиме не зниження послідовності та строгості думки, а навпаки – розкриття та розвиток і послідовності, і строгості. Більше того, ці послідовність і строгість будуть не штучними, зрощеними у пробірці немов гомункулуси (а тому здатними описати лише **гомункулусне**, а не **людське** буття), ні, вони наповняться могутністю живої мови.

Хотілося б знов процитувати О. Потебню: «...У мові є багато сторін, про які й не снилося людському свавіллю... Свідомо направлені сили людини є жалюгідними

---

<sup>1</sup> [163] Потебня О. Мысль и язык. – К.: Синто, 1993.-С. 11.



порівняно з завданнями, які вирішуються мовою...» [163]<sup>1</sup>.

Отже, якщо ми визнаємо за мовою статус «будівлі Буття» (М. Гайдеггер), ми повинні почути й побачити у стихії мови ті онтологічні передумови, з усвідомлення яких повинне починатися будь-яке філософське дослідження і особливо **дослідження філософсько-антропологічне**.

Однак людина переживає та відтворює світ і своє буття у світі не у **мові взагалі**, а у **конкретній мові** – мові тої чи іншої нації. «... Начала, що розвиваються життям окремих мов та народів, різні й незамінні одне іншим...» [163]<sup>2</sup>, – пише О. Потебня. Тому нашим завданням буде прояснення онтологічних коренів понять нашого дослідження в **українській мові**. Ситуація ускладнюється тим, що за певних причин українська **філософська** мова є нерозробленою; її розгортання потребує звернення до українського буття та до буденного і літературно-художнього вимірів української мови, що відображують і творять це буття.

Слід зазначити, що у процесі розробки української філософської мови, ми з необхідністю будемо не тільки **використовувати** ті чи інші мовні конструкції, але й **створювати** їх. Адже «мова в такій же мірі є витвір однієї особи, як і народу»<sup>3</sup>.

Необхідність творення-актуалізації мови у стихії філософування – як умови відкритості національного буття і взагалі **людського** буття – чудово висловив Мартін Гайдеггер: «Мова є будівля буття. В будівлі мови живе людина. Мислителі та поети – хранителі цієї будівлі. Їх варта – здійснення відкритості буття, наскільки вони дають

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 29.

<sup>2</sup> Там само. – С. 40.

<sup>3</sup> Там само. – С. 39.

ій слово у своєму мовленні...» [226]<sup>1</sup>

### **1.1.2. Ключове поняття дослідження: самотність, самота, самотність, самотність?**

Головною проблемою нашого дослідження є проблема екзистенціальної відокремленості людини від самої себе та інших людей на шляху набуття самототожності. В яких поняттях української філософської мови коректно обмірковувати таку проблему? Використання поняття «самотність» начебто не викликає сумнівів. Але словники поруч із словом «самотність» ставлять ще «самота», «самотність» та «одинокість». Яке із них обрати? В чому різниця між ними? Відповідь на ці питання видається не такою простою, вона виходить за межі лише філології і потребує філософського та екзистенціального наповнення.

На нашу думку, ці поняття дуже близькі по смислу, однак не є синонімами. Більше того, вони виражають різні реалії людського буття.

Українське слово «самотність» (німецький аналог – Alleinsein, англійський та французький – solitude) глибинно пов'язане з більш вкоріненими у безпосередність буття і, напевно, більш давніми словами «самота», «самотина».

Самота є стан трагічної викинутості з людського буття. Це перебування віч-на-віч із Долею під тиском зовнішніх обставин – смерть близьких, стихійне лихо, тощо. Та на відміну від самотності, самота є зовнішньо-екзистенціальний стан, вона не обирається вільно, вона ще не є дійсним фактом само-бутності, а тому не доступна для саморефлексії.

Самота виступає ситуацією, з якої хочеться піти, втекти.

---

<sup>1</sup> [226] Хайдеггер М. Письмо про гуманизм // Время и бытие. – М., 1993. – С. 192.

Її хочеться зректися. Значною мірою ми переживаємо її як зовнішню нам. Тому ми перебуваємо **на** самоті.

У самотності неможливо пере-бувати. У ній можна лише **бути**. І бути можна лише у самотності, а не **на** ній. На відміну від самоти, самотність є буттєва межа людини. Вона є стан, ситуація, яку наша мова вловлює через категорію буття, а не пере-бування. Людина, що знаходиться **у самотності**, несе в собі усталеність та глибинну усвідомленість, якої ще немає у людини **на самоті**. Тому самотність є усвідомлена та внутрішньо-екзистенціально поглиблена самота.

Самотність виражає **буття-людини-самої-по-собі**, яке наповнене стражданням в результаті відчуження від себе та роду, втрати та пошуку **само-тотожності**, а тому є надзвичайно екзистенціально напруженим станом і ситуацією.

Слово «самітність» (німецький аналог – Selbstsucht – дослівно «пристрасть до себе») органічно-буттєво тяжіє до слова «самість». Однак це є **ілюзорне набуття самоті**, набуття поверхнево-еґоїстичне. «Самітність», очевидно, виражає таке буття людини самої-по-собі, в якому відбувається певне з'єднання із собою, тому страждальний момент тут послаблений, на перший план виходить навіть насолода від самототожності; та ця насолода по суті своїй є **нарцисичною**. Тому у своїх найбільш завершених формах самітність стає самототожністю та самотійністю, які виступають лише зовнішніми.

У слові «самітність» не відчувається трагічно-екзистенціальна глибина, яка промовляє із безодні слова «самотність», де сама літера «о» нагадує колодязь. Саме у слові «самотність» українська ментальність виражає поривання до екзистенціально розгорнутого буття, яке кінець кінцем може вийти за межі еґоцентричної

«гармонії» самозакоханості та самозамкненості, що є властивою для самотності.

До певної міри можна стверджувати, що самотність – це егоцентрично подолана самотність. Якщо самотність веде до **індивідуалізації** людського буття з її від-окремленням, від-особленням та само-об'єктивацією, то самотність приводить до **персоналізації** людини з такими її характеристиками як само-творення та спів-творення. Персоналізація, що виступає **можливою тенденцією самотності**, включає у себе індивідуалізацію-відокремлення як частковий, а тому **конструктивний** момент.

Не дивно тому, що слово «самотність» в українській мові виражає буття **суб'єктів, особистостей**, тоді як «самотність» досить часто виступає ознакою **об'єктів**. У цьому плані характерно, що автори Російсько-українського словника (К., 1970) навели такий приклад вживання слова «самотньо»: «Будинок стоїть самотньо.» Все це приводить нас до важливого висновку: самотність як характеристика **людського** буття означає його об'єктну замкненість, а тому значною мірою де-екзистенціалізацію та де-антропологізацію як складові моменти де-персоналізації, що приводить до занурення людського буття у стихію безособового, яку М. Гайдеггер означив як «das Man».

Цікаво зазначити, що Леся Українка у «Лісовій пісні», описуючи буття Мавки як внутрішньо-екзистенціальну відокремленість **від звичного та буденного**, як трагічне очікування **духовно-еротичного єднання**, користується співзвучним до «самотності» словом «самотня»:

«Мавка

Дуби поважні надто. Дика рожа

задирлива, так само й глід, і терен.  
А ясень, клен і явір – гордовиті.  
Калина так хизується красою,  
що байдуже їй до всього на світі.  
Така, здається, й я була торік,  
але тепер мені чомусь те прикро...  
Як добре зважити, то я у лісі  
зовсім самотня...

Л у к а ш  
А твоя верба?  
Таж ти її матусею назвала.

Мавка  
«Верба?.. Та що ж... в їй добре зимувати,  
а літом... бач, вона така суха,  
і все рипить, все згадує про зиму...  
Ні, я таки зовсім, зовсім самотня...» [121]<sup>1</sup>

Слово ж «одинокість» (німецький аналог – Einsamkeit, англійський – single, французький – isolement) виражає цілком зовнішню самотність, констатує факт суто геометричної відокремленості від роду. Одинокість виступає випадковою самотністю. Нижче про це буде сказано докладніше.

Підводячи резюме, слід зазначити, що у нашому дослідженні мова йде про те коло екзистенціальних проблем, які означені саме поняттям «самотність». Тому воно і виступає ключовим.

---

<sup>1</sup> [121] Леся Українка. Лісова пісня // Леся Українка. Зібрання творів у дванадцяти томах. Т. 5. – К., 1976. – С. 222.

**1.1.3. Суперечність самотності та самітності і можливість її розв'язання: самість та самісність.** Вище ми показали принципову відмінність понять «самотність» та «самітність». При більш уважному погляді можна побачити, що між самотністю та самітністю існує глибинна суперечність, яка може бути подолана лише на шляху синтезування цих двох реальностей. Необхідно подолати як глибинно-трагічний і почасти безвихідний характер колізій самотності, так і поверхнево-драматичні виявлення колізій самітності, розв'язання яких приводить до ілюзорної, безособової гармонії.

Певною мірою поняття самотності означає екзистенціальну колізію **духовно-душевного** виявлення людини, виявлення **особового та особистісного**, тоді як самітність окреслює екзистенціальну колізію її **вітально-душевного та соціального виявлення**. Тим більше реальності, що стоять за цими поняттями потребують синтези як подолання власної обмеженості.

Таке подолання може бути розгорнуте у дійсності, яку ми окреслимо як **«самість» та «самісність»**. Ці поняття показують реальний вихід людини до відкритого буття у світі, вихід за межі **поневолення самотністю**, коли навколишня реальність сприймається не як «Воно», а як «Я» і «Ти» – те, що має свободу.

Поняття «самісність» відрізняється від поняття «самість» приблизно так, як поняття «самотність» відрізняється від поняття «самота». Воно виражає ті ситуації людського буття, коли самість наповнюється не тільки саморефлексією та самовідтворенням, а й **співтворенням**.

Тому самісність – це поняття, яке виражає такий спосіб буття людини у світі, коли вона від індивідного буття

рухається до буття особистісного. Можна припустити, що самісність виражає ту реальність, що є опосередкуванням між індивідуальністю з її **его-центризмом** та особистістю з її **світо-центризмом** і, одночасно, формою буття особистості, її фундаментальним станом.

Самість є **внутрішня самостійність та самототожність особистості**. Самісність виступає **відкритістю внутрішньої самостійності та самототожності особистості світові**, вона означає дійсну свободу особистості, яка є не замкненістю-свавіллям, а відкритістю-як-любов'ю. При цьому, якщо самість є такий стан особистості, в якому вона **готова** до любові, то самісність є той стан особистості, коли вона **перебуває** у любові. Саме тому самісність виступає основою **сумісності** особистості і світу інших особистостей.

Однак для того, щоб збагнути, як суперечність самотності і самітності розв'язується у самості та самісності, необхідно підійти до розуміння ще однієї реальності – реальності, що може бути виражена українською мовою у неологізмі **«усамотнення»**.

### **1.1.4. Самотність та усамотнення.**

Самотність може увійти у людське буття як зовнішня фатальна сила. Але вона може бути і обрана людиною, стати **у-самотненням**, свідомою висуністю-у-самотність. Це зумовлює необхідність введення в українську філософську мову поняття **«усамотнення»**, яке окреслює **вільний характер обрання самотності**, і може стати неологізмом української мови взагалі.

Адже усамотнення (німецький аналог – Zurückgezogenheit, англійський – seclusion, французький – retraite) виражає екзистенціальну ситуацію, яка має сенс не у собі самій, а у інших ситуаціях, наприклад, у творчості.

Усамотнення завжди є засобом особистісного розкриття людини, яке виводить до справжнього спілкування зі світом. Та воно означає дійсний вихід із безвихідності буття Самотнього лише тоді, коли приводить до самісності, яка розгортається у любові. Любов виступає абсолютною протилежністю самотності та усамотненню і разом із тим їх глибинним сенсом.

Феномен **у-самітнення** перебуває дещо в іншій площині, ніж феномен усамотнення. Він приводить до свідомої замкненості у інтересах власного Я, яке стає зовнішньо самостійним і розгорнутим в спеціалізованій діяльності. Ця замкненість як **прагматична відокремленість від цілого спектра екзистенціальних ситуацій** приводить до гармонізації буденного буття людини. Однак усамітненість, по суті справи, означає відокремленість від Буття як Екзистенції. В такій замкненості-відокремленості особистісне буття є неможливим.

Цікаво зазначити, що між самітністю та усамітненням немає такої різниці як між самотністю та усамотненням. Це фактично тотожні явища, які досить легко «контролюються» свідомістю і долаються буденною практикою. Та за такою легкістю буття-у-самітності (усамітненості) та їх подолання, у більш глибоких вимірах людського буття завжди криються складні і неоднозначні самотність та усамотнення.



**1.2. Екзистенціальні корені самотності.  
Їх вираження в українській мові та українському  
бутті**

**1.2.1. Екзистенціальні корені самотності у  
буденності: собість та вихід із неї в у-собість та о-  
собість.**

«**Жив собі**» – це вельми характерна для українського фольклору форма. (Порівняймо з типовою формою російського фольклору «жил-был», «жили-были»). Не важко побачити, що в українському «собі» виражається не онтологічний (онтичний), а саме **екзистенціальний** вимір реальності, У словосполученні «жив собі чоловік» до нас промовляє буття, яке є екзистенціально відокремленим, внутрішньо-індивідуалізованим. Не дивно, що українське «жив собі» більше тяжіє до однини, тоді як російське «жил-был» органічно трансформується у множину («жили-были дед и баба»).

Українське «собі» виражає індивідуалістичну спрямованість українського буття, показує граничний, трагічно-межовий характер цього буття. Тому, напевно, можна навіть говорити про таку категорію українського буття як **собість**, яка виражає процес вживання у самоту, що приводить як до її притуплення-розгортання у хронічному вияві, так і до її загострення. Собість є ознакою такого буття людини, яке несе у собі **первинну, хтонічну самототожність, тут-буттєвість, собі-буттєвість.**

Тому **собість** можна ще назвати **собі-буттям** (німецьким аналогом цього слова – хоча й досить приблизним! – буде скоріше за все термін, який використовував К. Ясперс і особливо М. Гайдеггер – «**Dasein**»). Собість як собі-буття виступає ознакою неповторної присутності людини у світі, тої присутності,

через яку людині відкривається буття взагалі. Однак собість як ознака людської присутності у бутті ще не є екзистенцією, вона тільки несе у собі можливість стати нею. Собість як собі-буття є буденною **можливістю** екзистенції як загострено-особистісного буття.

Нижче ми розглянемо це докладніше. Зараз же нам треба зрозуміти, що собість людини може розгортатися двома шляхами: як **у-собість** та **о-собість**.

**У-собість** є шлях замкненості, **егоцентричної закритості від світу**. Така замкненість, врешті-решт, призведе до деструктивної самотності. У-собість є такий шлях людського буття, в якому з'являється необхідність безпосередньої ворожнечі зі світом. Це відображено в українській мові у таких словах як «усобиця», «усобний». У-собість як закритість людського буття завжди відкривається у ворожнечу.

**О-собість** є шлях відкритості світові через шлях **самозаглиблення**. Цей шлях веде не до егоцентризму, а до **світоцентризму**. О-собість може породжувати самотність, але у конструктивних, само-відкриваючих формах. У просторі о-собості народжується щось дійсно особливе, **особа**. Цікаво відзначити, що стихія української мови так і не породила деструктивного аналога (антоніма) особи – слова «у-соба». В українській мові «особа» є тим словом, яке делікатно та ввічливо охоплює буття **будь-якої** людини, задає обрії розуміння людини як завжди потенційно відкритої світові.

### **1.2.2. Екзистенціальні корені та шляхи самотності у граничних ситуаціях людини: собісність, у-собісність, о-собісність.**

Собість скоріше за все є характеристикою буття людини

у її буденності (повсякденності). У граничних ситуаціях людського буття собість набуває граничних виявів.

**Собісність – це граничний вияв собості, коли вона набуває характеру вільно-усвідомленого розгортання.** Неологізм «собісність» є досить умовним, однак, виходячи із архетектоніки української мови, він видається достатньо органічним. Спираючись на традицію розуміння поняття «екзистенція» у західній філософії, саме собісність можна було б окреслити як екзистенцію.

**Поняття собісності означає можливість певної замкненості людського буття та його одночасної відкритості.** Собісність як гранична собість несе у собі можливість виходу у будь-яку етичну спрямованість людського буття.

Що це означає? Так само, як і людська собість може розгорнутися в у-собість та о-собість, так і собісність може розділитися на **усобісність** та **о-собісність**.

У-собісність є шлях свідомої замкненості у межах своїх нарцисичних інтересів. Вона з необхідністю виводить людину у волю до влади над світом і завершується фундаментальною самотністю відчуженням.

О-собісність є шлях свідомої відкритості у творчості культури, спрямованість волі до влади на самого себе, бажання опанувати моно-логічним характером волі до влади і волі як такої, вийти до діалогових стосунків із світом. О-собісність є шлях виявлення у людському бутті дійсної о-собистості – реальності, що є **внутрішньою особою**, особою, що занурилася у екзистенцію для того, щоб неповторно-творчо відкритися світові у культурних формах, тих формах, що актуалізують особистісне начало інших людей.

Особість та особісність – з одного боку – і усобість та усобісність – з іншого – можна співставити з поняттями

**автентичної і неавтентичної сублімації**, що їх запропонував В.Г. Табачковський, спираючись на традицію, яка іде від М. Шелера. Співставлення понять особості, особісності, усобості й усобісності з поняттям сублімації видається коректним саме тому, що у філософсько-антропологічній культурі ХХ століття саме це поняття виступило ознакою трансцендуючого характеру людського буття.

**ВИСНОВКИ  
ДО ПЕРШОГО РОЗДІЛУ**

1. У нашому дослідженні йдеться передусім про такі вияви людського буття, що виражені українською мовою у слові «самотність». Адже у цьому слові, як ми побачили вище, криється екзистенціальна напруженість, яка варта саме філософського дослідження,

2. Виходячи з реалій українського буття, що зафіксовані в українській мові, ми можемо описати самотність через неологізми «собість» та «собісність», які в свою чергу розділяються на контраверзи «о-собість» – «у-собість» та «о-собісність» – «у-собісність». Такі неологізми є, на нашу думку, **закономірним результатом зустрічі рефлектуючої філософської думки із стихією українського буття й мови.** У нашому випадку вони дозволять коректно описати феномен самотності саме в **українській філософській мові.** Українська філософська мова з необхідністю потребує тих неологізмів, з допомогою яких до нас зможуть промовляти архетипові риси українського буття – ті риси, на які лише натякає буденна, побутова мова. Висунення цих рис із сфери колективного несвідомого у філософську свідомість означатиме автентичне й самототожне розгортання української філософії і включення її у всьому багатстві її особливостей у всесвітній філософській ансамбль.

Окреслюючи аспекти проблеми самотності, можна було б запропонувати такі терміни української філософської мови як **самотність-усобість**, та **самотність-особість**, а також **самотність-усобісність** та **самотність-особісність.** Перша пара понять характеризує розгортання буденних ситуацій людського буття, друга пара – зображує розвиток граничних ситуацій цього буття як ситуацій-на-межі.

3. Використовуючи українську філософську мову, ми будемо проясняти реалії **українського буття**, буття української людини; але саме через таке **локальне** прояснення, прояснення **етноантропологічне** та **етно-екзистенціальне**, нам відкриються деякі загально-антропологічні та загально-екзистенціальні тенденції.

4. Ми будемо досліджувати **феномен самотності**. Це означатиме, що нам потрібно буде зосередитися на внутрішній самотності людини, самотності, що сягає глибин людської екзистенції. Осягнення логіки самотності як **внутрішньої реальності** – феномено-логічне та екзистенціо-логічне осягнення самотності – значною мірою є осягненням **сенсу** самотності у людському бутті.

Кажучи більш конкретно, нам буде потрібно прояснити онтологічний та екзистенціальний сенс самотності у людському бутті.

5. Розгляд самотності у людському бутті як **феномена** означає, що ми досліджуємо одночасно і **перебування** людини у самотності, і **переживання** самотності. Лише з таких позицій є можливим прояснення реальностей, що криються за словами «усамотнення», «самість» та «самісність». Це дозволить нам зовсім по-новому підійти до таких феноменів людського буття як спілкування, толерантність, любов.

А тепер звернемося до історії дослідження феномена самотності у філософській думці Нового та Новітнього часу.

## **Розділ 2**

# **ФЕНОМЕН САМОТНОСТІ У ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ НОВОГО ТА НОВІТНЬОГО ЧАСУ**

## 2.1. Феномен самотності в європейській філософії від Паскаля до К'єркегора

Тема самотності як окремий лейтмотив філософування виникає у європейській філософській культурі з епохи Нового часу, коли відбувається руйнація переживання онтологічності трансцендентного, яке було характерним для Середньовіччя й Відродження, і людина починає відчувати себе бездомною у безкінечному Всесвіті. Цей процес був яскраво відображений у творчості Б. Паскаля. Тому ми й почнемо розгляд феномена самотності в європейській філософській культурі з творчості цього мислителя.

Розгляд феномена самотності радикально суперечить настановам філософії Нового часу, філософії Модерну. Саме тому Паскаль вступає в опозицію до філософії свого часу, стаючи дивовижно самотнім **як філософ**. Продовження його дискурсу у всій його трагічній глибині ми зустрічаємо лише на межі XVIII та XIX століть. Тому майже всі інші автори, яких ми розглянемо у цьому параграфі, є представниками XIX століття. Звертаючись до їхньої творчості, ми інколи будемо змушені приносити хронологію у жертву логіці – так, скажімо, наступним після Паскаля ми розглянемо не Гете, а Шопенгауера, а завершимо не Ніцше, а К'єркегором. У першому випадку це мотивується **органічною єдністю** позицій Паскаля та Шопенгауера, у другому – **органічною суперечністю** позицій Гете та Ніцше.

У цьому ж підрозділі ми звернемося до розуміння самотності у Г. Сковороди, розглядаючи його у контексті інших європейських мислителів.



### **2.1.1. Блез Паскаль: самотність людини перед безоднею світу.**

Блез Паскаль був одним з перших мислителів у новоевропейській культурі, хто відчув дивовижну самотність свого сучасника. З трагічною ясністю він побачив межі гносеологічного оптимізму, йому відкрилося, що людина Нового часу, яка захопилася теоретичним пізнанням і емпіричними доказами, яка відкрила просторову безконечність Всесвіту, перед обличчям цього Всесвіту стала всього лише «мислячою тростинкою».

Теоретико-емпіричне пізнання стало між людиною і Богом. Саме це, на думку Б. Паскаля, і є фундаментальною причиною самотності і незахищеності людини, її закинутості. Повстання проти Бога, життя без Бога у серці робить людину напрочуд маленькою під зоряною безоднею світу. У своїх «Думках», у розділі «Про віруючих та невіруючих у вічне життя» мислитель зазначає: «Дуже легковажним повинен бути той, хто не розуміє, що людина без Бога – найнещасливіша людина. І дуже нерозсудливо підбурювати людей проти Бога. Розумними можна назвати тих людей, які усім серцем служать Богу, тому що знають Його, чи тих, які усім серцем шукають його, бо ще не знають Його» [20]<sup>1</sup>.

Отже, лише ідея Бога може визволити людину від її фундаментальної самотності перед обличчям безконечного простору Всесвіту. Не дивно тому, що Б. Паскаль вважає невіруючу людину не грішною, а *нещасною*. З ідеєю Бога для Б. Паскаля пов'язана ідея власного безсмертя. Людина, позбавлена ідеї Бога, позбавляє себе надії на безсмертя, а отже, стає самотньою не тільки у стихії простору, а й у

---

<sup>1</sup> [20] Паскаль Б. Мысли // Французский мудрец Паскаль. Его жизнь и труды.-М., 1911. – С.32.

**стихії часу.** Мислитель так прояснює значення віри у безсмертя для людини: «Залежно від того, віримо ми чи ні у вічне життя, і вчинки наші будуть розумними чи безглуздими. Усякий розумний вчинок неодмінно базується на впевненості у безсмерті істинного життя» [20]<sup>1</sup>.

Саме тому Б. Паскаль не може збагнути людської байдужості у питаннях про сенс життя й смерті. Його усамотнення у світі пересічних людей є результатом їх незбагненої само-байдужості, байдужості-до-себе. «Їх недбалість там, де йдеться про них самих, дивує, обурює та лякає мене» [20]<sup>2</sup>.

Самотність породжується сумнівом. Однак сумнів і відштовхує Б. Паскаля, і притягує його. І хоча жити у «сумніві про сенс життя» означає бути нещасним, вся логіка творчості Б. Паскаля свідчить, що **йому потрібна екзистенціально-розкриваюча могутність сумніву.** Адже саме сумнів може вивести людину у дійсну, власну віру. Тому деструктивним є не сумнів **як такий**, а **замкненість у сумніві.** Саме так слід розуміти слова мислителя: «...Жити... у сумніві та не шукати виходу з нього – просто недобросовісно. Якщо при цьому людина заспокоєна та задоволена і ще хвалиться цим, то вона схожа не на людину, а на якусь дику істоту» [20]<sup>3</sup>.

Замкненість у сумніві щодо сенсу власного життя парадоксально приводить **людину до відсутності сумніву** як джерела саморефлексії. Така замкненість породжує відсутність бажання зрозуміти своє місце у світі. Саме це викликає до життя потаємну самотність людини, яка не хоче знати про смисл, своє значення у бутті. Б. Паскаль

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 29.

<sup>2</sup> Там само. – С. 30.

<sup>3</sup> Там само.

розгортає перед нами сумне життя людини, що пере-буває у світі, про-живає у ньому, але не хоче оригінально-екзистенціально **пере-жити** його, включити в себе. Така людина не бажає переживати світ, а отже не може зробити його осмисленим світом **власного** буття. Вона не може і **не бажає** сказати, що таке її тіло, її почуття, її душа, чому вона знаходиться саме тут і тепер. Вона не бажає цього, бо боїться втратити безособову та звичну гармонію буденності. Однак перебування у цій гармонії приносить людині дисгармонію самотності, яка виростає з **випадковості** її кінцевого буття у без-кінечному Всесвіті. Б. Паскаль так описує відчуття самотності такою людиною: «З усіх сторін я бачу самі безконечності і серед всього цього я схожий на маленьку піщинку, що існує одну мить, а тому зникає без вороття» [20]<sup>1</sup>.

Така людина тікає від свободи осягнення світу, який відкривається їй як таємно-ворожий, чужий: «Навкруги біди, слабості, темрява! Ну і я буду жити так, щоб не думати про все це! Полишу я всякі спроби прояснити собі свої сумніви; буду жити... не задумуючись, і буду сміятися над тими, хто має надію знайти істину» [20]<sup>2</sup>.

У результаті самотність людини-як-піщинки у ворожому неосяжному світі може бути викорчувана лише **разом із життям**. «Нехай життя непомітно приведе мене до смерті, – заявляє людина-піщинка, – нехай я помру, нічого не знаючи ні про вічність, ні про те, що зі мною буде далі» [20]<sup>3</sup>.

З величезним здивуванням Б. Паскаль прислухається до подібних людей. Йому дивно, що вони при цьому продовжують активно займатися буденними справами,

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само. – С. 31.

битися за місце під сонцем – **метушитися та клопотатися у межах побуту**. «Люди ці байдужі до того, що є найважливішим для людини; а тим часом до менш важливого вони зовсім не байдужі: вони бояться найменших неприємностей та відмінно вміють відчувати та передбачати їх» [20]<sup>1</sup>. Міркуючи про таке людське буття у світі, Б. Паскаль від здивування приходиться до жаху. Подібне буття видається йому нелюдським, згубним. І те, що люди поки що продовжують жити у самотності-відчуженні від себе та інших і не знищують себе та інших, він пояснює фундаментальним впливом християнських ідей і передусім образу Христа. «Якщо не було б вчення Христа, людина потонула б у пороках, нещастях, помилках, темряві, відчаї та смерті... УХристі вся наша добродієність та блаженство. Без учення Христа люди заїли б один одного, світ розбещився та зробився б пеклом» [20]<sup>2</sup>.

. Однак характерним є те, що Б. Паскаль не бере на себе ролі «доброго пастиря», що знає Бога та Істину і хоче допомогти тим, хто заблукав у сутінках буття, збився з дороги, а тому й став самотнім. Ні, він **сам переживає самотність та закинутість**. Його охоплює жах перед безкінечністю космічного простору з його незчисленими зірками. Те саме зоряне небо, яке наповнюватиме І. Канта здивуванням і радістю, лякає Б. Паскаля. І це зовсім не переляк невротика чи психопата, це глибинний екзистенціальний жах, який потім буде з дивовижною силою описаний – С. К'єркегором та М. Гайдеггером.

У цьому жахові – вирок епосі, яка шукає емпіричні докази трансцендентного й зневажає сердечні

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само. – С. 35.

переживання. Цей жах є закономірним результатом самотності людини, яка більше не тяжіє до трансцендентного. І хоча в бутті самого Б. Паскаля є виражена «воля до трансцендентного», віра в його буттєву могутність, він вмістив і сконцентрував у собі й переживання своїх опонентів. А тому зміг подивитися у майбутнє і висловити стільки сучасних та болісно-актуальних для ХХ століття думок.

### **2.1.2. Г. Сковорода: мотив усамотнення.**

На відміну від Б. Паскаля, у творчості Г. Сковорода ми зустрічаємо розуміння позитивного сенсу самотності, що реалізується у **свідомому усамотненні**. Мислитель повинен усамотнитися, дистанціюватися від світу з його повсякденністю і лише в такій відокремленості від метушливості та буденності стає можливою справжня мудрість, – це одна з провідних думок «великого самотника». Цікаво відзначити, що у прагненні до такого усамотнення до нас промовляє один з найсуттєвіших архетипів українського буття – індивідуалізм.

Як відомо, Г. Сковорода реалізував ідею відокремленості від світу та усамотнення не тільки у своїх творах, а й у житті. Проте його усамотнення не є статичним та замкненим; воно виступає **динамічним та відкритим**. Г. Сковорода є **самотник-мандрівник** – самотник, що шукає справжньої комунікації між людьми, комунікації за межами повсякденної прив'язаності до речей та уречевленого спілкування.

У результаті Г. Сковорода з необхідністю приходять до розуміння автентичного спілкування між людьми за межами повсякденності держави-соціуму. Адже у буденності держави-соціуму, на його думку, повсякчасно відтворюються ті матеріальні інтереси й матеріальне

спілкування, що відчужують людей. Не дивно тому, що «сковородинська критика матеріальних інтересів, які спотворюють сутність людського життя, перетворюється на критику... форм соціальної організації...» [82]<sup>1</sup>.

Таке світорозуміння, яке є напрочуд близьким для екзистенціалізму ХХ століття, є результатом послідовного **екзистенціального дуалізму** мислителя, який розвивається у **екзистенціальний трансценденталізм** (на відміну від **гносеологічного трансценденталізму** І. Канта). Г. Сковорода, який базується на розділенні всього існуючого на «три світи» – «макрокосм» (Все-світ), «мікрокосм» (людська особистість) та «символічний світ» (Святе Письмо), ще поділяє кожен з них на зовнішньо-матеріальний та внутрішньо-духовний. Характерним є таке міркування філософа: «Вічність є твердь, яка навкруги завжди і в усьому... стоїть... Вона і є істина та нетління... Світ премудрості тоді входить у душу, коли людина два ества пізнає: тлінне та вічне» [185]<sup>2</sup>.

Осмислюючи людське буття у річищі християнської антропології, філософ рішуче стає на бік внутрішнього, духовного начала буття людини. При цьому Г. Сковорода виявляє себе мислителем, що прагне поєднати екзистенціальний та есенційний підходи, трактуючи вихід у внутрішньо-духовне як результат неповторно-особистісного зусилля. Звідси й випливає фундаментальний мотив усамотнення. Однак це усамотнення не виступає самоцінним; воно є лише передумовою того по-справжньому людяного спілкування, яке мислитель окреслив у словосполученні «сродна

---

<sup>1</sup> [82] Драч І.Ф., Кримський С.Б., Попович М.В. Григорій Сковорода. – К.; Молодь, 1984. – С. 208.

<sup>2</sup> [185] Сковорода Г. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. – К.: Наукова думка, 1983. – С.338.

праця».

### 2.1.3. Артур Шопенгауер: самотність як результат волі до життя.

У філософській творчості Артура Шопенгауера ми зустрічаємо тему самотності як один із лейтмотивів світорозуміння. Кожна людина самотня вже тому, що вона наповнена волею до життя, яка породжує відчуження. Воля до життя роз'єднує людей, спрямовує до замкненості **лише у своєму шляху життя**, лише у своєму родові.

Ця замкненість приводить людину до страждання. Самотність-страждання стає результатом **перебування у стихії своєї особливості**. Лише вихід за межі особливого у все-загальне робить можливим знищення самотності та страждання, яке вона породжує. Відмовлення від волі до життя є відмовленням від особливого та **особистого**. Воно виводить людину у стихію споглядання всезагального, в якій спалюється самотність-страждання.

І тут А. Шопенгауер, який у багатьох питаннях глибинно протистоїть Г.В.Ф. Гегелю, солідаризується із ним. Шопенгауерівське пізнання-споглядання, яке знищує **саму сутність страждання**, так само приводить до **деперсоналізації людини**, як і злиття індивідуального пізнаючого духу із Абсолютним Духом у гегелівській системі.

Але споглядання, до якого апелює А. Шопенгауер, споглядання як сила, що долає волю до життя, заставляючи її заснути, не спасає від страждання. Адже страждання народжується і існує у просторі особистості. А тому і звільнення від страждання стає дійсністю лише у просторі особистості. Вихід у без-особове споглядання не може спасти західну людину від страждання, бо ця людина завжди **зберігає свою особистісність**. Вона може лише

дистанціюватися від своєї особистості. Саме переживання цього наповнює А. Шопенгауера песимізмом.

Звідси зрозумілі слова А. Шопенгауера, висловлені у фрагменті «До вчення про страждання світу», в якому він вбачає у стражданні не тільки фундаментальну ознаку людського буття, але і його сенс:

«Якщо найближча та безпосередня мета нашого життя не є страждання, то наше існування являє собою... недоладне та недоцільне явище. Адже безглуздо припустити, що безкінечне страждання, що витікає із сутнісних потреб світу і яким так переповнений світ, було безцільним та чисто випадковим. Хоча кожне окреме нещастя й уявляється виключенням, але нещастя загальне – є правилом» [249]<sup>1</sup>.

Песимізм А.Шопенгауера, що пронизує всю його творчість, є результатом глибинного переживання мислителем того факту, що перехід волі до життя у **волю до споглядання** не позбавляє від самотності. Більше того, від самотності не позбавляє перехід **самої волі у споглядання**.

Прагнучи звільнитися від волі до життя та страждання, яке вона несе у собі, А. Шопенгауер приходять до Всесвіту споглядаючих. Але у цьому Всесвіті зберігається страждання. Бо той Всесвіт, який змальовує А. Шопенгауер, є Всесвіт **самотніх споглядаючих**. Адже споглядання, відчужене від інших проявів людини, з необхідністю робить людину самотньою.

---

<sup>1</sup> [249] Шопенгауер А. К учению о страданиях мира // Афоризмы и максимы. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991. – С. 197.



### 2.1.4. І.В. Гете: самотність Фауста та Мефістофеля.

Глибокі роздуми над феноменом самотності ми зустрічаємо у І.В. Гете. Його образ Фауста – це образ мислителя епохи Модерну і, одночасно, це образ мислителя, що руйнує фундаментальні підвалини та настанови Модерну. Таке граничне буття на зламі часів та парадигм і породжує внутрішню самотність Фауста як результат кризи самототожності. Не можна не погодитися з оцінкою образу Фауста, яку дає дослідник творчості Гете А. Білецький: «Фауста першої частини можна, як це роблять деякі ілюстратори, показати у костюмі німецького вченого-гуманіста або шляхетного пана XVI століття. Але чим далі розвивається дія, тим менше зустрічаються такі деталі» [30]<sup>1</sup>.

Фауст є особистістю, яка відкинула **ідеал Пізнання** і замінила його **ідеалом Життя**. Пере-живання внутрішнього світу стає для нього не менш значимим ніж пошук Істини за межами власного Я. В результаті Фауст стає самотнім у часі-просторі Модерну. Найбільш яскраво це виявляється у протистоянні Фауста та доктора Вагнера, який уособлює у собі класичний тип мислителя Модерну – мислителя, що зводить реальність до суб'єкт-об'єктних відносин і не здатний побачити цінність екзистенції.

Омолодіння Фауста символічно виражає його поривання до особистісно-екзистенціальних вимірів людського буття. Він відкидає теоретичну обізнаність старця, відчуваючи її вічно жебраковий характер по відношенню до Буття, яке несе у собі безліч особистісних кольорів. Ці кольори є недоступними просвітницькому емпіризмові та раціоналізмові, вони потребують зовсім іншого світовідношення людини – того світовідношення,

---

<sup>1</sup> [30] Білецький А. Фауст, трагедія Гете // Гете І.В. Фауст. – М.: Искусство, 1962. – С. 25.

яке не лише розмірковує над Буттям, але й творить його.

Та набуття нового світовідношення потребує від Фауста офіри. Він змушений укласти угоду із дияволом, ризикуючи власною душею. Глибинна логіка трагедії І.В. Гете свідчить: вихід із обмеженого раціо-емпіричного світовідношення до глибин екзистенції несе у собі фундаментальну небезпеку. Ця небезпека пов'язана із можливістю інфернальної відокремленості від світу, замкненості лише у власній особистості.

Фауст долає Модерн, виходячи у *Мета-модерн*. Це означає, що він залишається у межах класичного філософування та буття, які ґрунтуються на ідеї **онтологічності трансцендентного**, але на відміну від своїх попередників, переживає онтологічність трансцендентного **через вихід до трансцендентного власної екзистенції**. Він переживає власну екзистенцію як трансценденцію.

Однак Фауст самотній не лише тому, що він вийшов у нове світовідношення і перебуває у ньому одним із перших. Фауст переповнений вічною самотністю, що є результатом розділення чоловічого та жіночого начал у людському бутті. На протязі всієї трагедії Фауст бажає знайти жінку, яка могла б звільнити його від онтологічної незавершеності як *лише чоловіка*.

Для виходу за власні межі Фаусту потрібен Мефістофель. Він виступає вічною негацією, руйнуючою силою, що «вічно хоче зла і вічно робить благо»; Фаусту потрібен Мефістофель для того, щоб наповнитися могутністю трансцендентної само-руйнації, без якої він не може вийти у трансцендентно нове буття. Несучи в собі фундаментальну само-руйнацію, Мефістофель сам є глибинно самотнім і для знищення цієї самотності йому

потрібен Фауст.

Фауст, який спочатку є для Мефістофеля **об'єктом** спокуси, по ходу трагедії **суб'єктивується** і **персоналізується** для нього. В очах Мефістофеля він стає супутником і товаришем, опосередкуванням між ним та Богом.

Дружба з Фаустом стає для Мефістофеля можливістю подолання його самотності. Але ця можливість залишається лише можливістю. Бо для того, щоб подолати свою самотність, Мефістофелю треба **олюднитися**, відмовитися від своєї нелюдської гордині та іронії, від свого бунту проти людського у людині. Та цього він зробити у межах трагедії Гете не в силах.

### **2.1.5. Ф. Ніцше: самотність Заратустри та Надлюдини.**

На відміну від гетевського Фауста, образ Заратустри Ф.Ніцше, по суті, є одним із тих, що відкривають собою епоху некласичної філософії, епоху філософського Постмодерну.

Фундаментальним настроєм ніцшеанського Заратустри є іронія над людським родом. Не важко побачити подібність іронії ніцшеанського Заратустри та іронії гетевського Мефістофеля; проте можна побачити також їхню принципову відмінність. Іронія Заратустри є іронія істоти, яка зсередини долає в собі людське, а не прагне підточити його іззовні. Ця іронія, що не знає меж, робить Заратустру, так само як і його автора, абсолютно самотнім. Така самотність є результатом відчуження від людського, спробою здолати й трансцендувати його без розуміння самоцінності людського – Ф. Ніцше не розділяє поняття людського і **людського**.

Дійсно, ніцшеанська спроба здолати людське

грунтується, практично, лише на **критиці людського**. Ф. Ніцше надзвичайно мало говорить про Надлюдину, про її можливості та здібності.

І це не дивно. Зробивши Надлюдину результатом лише волі до влади, хоча й не тільки над світом, а й **над собою**, Ф. Ніцше надзвичайно обмежує себе в можливостях її описання. Воля до влади над собою виступає тією граничною ситуацією, яка руйнує буденне буття людини, її позитивність полягає саме у деструкції, негації буденності. Саме тому ніцшеанський опис Надлюдини як чогось якісно своєрідного, наступного етапу еволюції, постійно збивається лише на критику та іронію над буденною людиною. Не дивно, що і життя Ф. Ніцше, який не міг втілити, або хоча б **втілювати** ідеал Надлюдини у власній екзистенції було, як пише М.О. Бердяєв, «життям самотнім, без всякої діяльності, окрім писання книг» [21]<sup>1</sup>.

Мотив самотності, усамотнення пронизує всі книги Ф.Ніцше. Він бачить в усамотненні шлях самовдосконалення, але підсвідомо знов і знов прагне вийти у спілкування з людьми і вивести у це спілкування своїх героїв.

У цьому плані надзвичайно показовим є початок есе «Так казав Заратустра». «Коли Заратустрі виповнилося тридцять років, – промовляє Ф. Ніцше, – покинув він свою Батьківщину та озеро своєї Батьківщини і пішов у гори. Тут насолоджувався він своїм духом та своєю самотністю і на протязі десяти років не стомлювався щастям своїм» [153]<sup>2</sup>.

Однак і Заратустра переповнюється самотністю. Йому

---

<sup>1</sup> [21] Бердяєв Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 273.

<sup>2</sup> [153] Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – М.: Издательство Московского Университета, 1990. – С. 9.

потрібні слухачі та послідовники. Звернувшись до Сонця, яке для Ніцше втілює шляхетну самотність, Заратустра промовляє: «Подивись! Я переповнився своєю мудрістю, як бджола, що збрала надто багато меду; мені потрібні руки, що протягнуті до мене...

... Я повинен спуститися вниз: як робиш ти кожен вечір, коли занурюєшся у море і несеш світло своє в іншу сторону світу...

Я повинен, подібно тобі, **закотитися**, як називають це люди, до яких я хочу спуститися...» [153]<sup>1</sup>.

Та прихід Заратустри, до людей не позбавляє його самотності, а лише посилює її. Адже Надлюдина, пророками якої виступають Ф. Ніцше та його Заратустра несе у собі те владно-життєве поривання, з висоти якого людяність потребує критики як невдалий експеримент Природи.

«Людина для мене надто недосконала. Любов до людини вбила б мене» [153]<sup>2</sup>, – промовляє до Заратустри святий. І хоча Заратустра заперечує йому, як язичник **завжди** заперечує християнину, кінець кінцем він промовляє те саме.

Самотність Заратустри як **пророка Надлюдини** є лише відблиск космічної самотності **самої Надлюдини**. Ця самотність є результат **втрати смислу виходу за межі людини**. Дійсно, якщо в світі панує Вічне Повернення, то Надлюдина є фундаментально самотньою по відношенню до самої себе – колесо буття, що піднесло її до зірок, з необхідністю опускається знову до тієї людяності, що була так ненависна Ф. Ніцше. Самотність Надлюдини – це самотність її **тимчасового** буття як Надлюдини; це **отруєність тимчасовістю**.

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само.

Відсутність безмежності еволюціонування ніцшеанської Надлюдини породжує ту замкнену самотність буття-самого-по-собі, яка була вище названа у-собістю та у-собісністю. Надлюдська самотність-усобість (усобісність) стає фактором, який унеможлиблює спілкування Надлюдей. І справді, Ф. Ніцше ніколи не говорить про Надлюдство.

### **2.1.6. К. Маркс: самотність як відчуження.**

У філософській творчості К. Маркса проблема самотності постає як проблема **відчуження**. Категорія відчуження була характерною і для німецької класичної філософії, однак у К. Маркса вона набуває більш напруженого екзистенціально-антропологічного звучання. К. Маркс говорить вже не про **відчуження духу**, а про **відчуження людини**.

У роботі «Економічно-філософські рукописи 1844 року» (розділ «Відчужена праця») К.Маркс виділяє такі аспекти відчуження: відчуження людини від продукту праці, відчуження людини від процесу праці, відчуження людини від власної сутності як духовно-творчої життєдіяльності, відчуження людини від природи, відчуження людини від роду, відчуження людини від людини.

Відчуження людини від продукту праці К. Маркс розглядає як найочевидніший аспект відчуження людини. Це найбільш уречевлений результат того роз'єднання, до якого приводить приватна власність на засоби виробництва. «Предмет, що створюється працею, її продукт, протистоїть праці як якась **чужа істота...** Продукт праці є праця, що закріплена в якійсь речі,.. **уречевлення праці...** Уречевлення виступає як **втрата речі і погноблення річчю**, освоєння предмету – як **відчуження**,

як **самовідчуження**» [142]<sup>1</sup>.

Другим аспектом відчуження людини К. Маркс називає відчуження від процесу праці. Згідно з його поглядами, праця – передусім робітника – не є **вільною** діяльністю, це діяльність, яка породжена примушенням та самопримушенням. Праця виступає лише як **«засіб** для реалізації інших потреб... Відчуження від праці ясно виражається у тому, що як тільки завершується фізичний або інший примус до праці, від праці тікають як від чуми» [142]<sup>2</sup>.

Саме тому процес праці, за К. Марксом, стає джерелом глибинного страждання. «Зовнішня праця, в процесі якої людина себе відчужує, є принесення себе у жертву, самокатування» [142]<sup>3</sup>.

Все це призводить до дивовижного спотворення людської сутності. «Людина відчуває себе вільно діючою тільки при виконанні своїх тваринних функцій – при їжі, у питві, у статевому акті, у кращому випадку ще знаходячись у себе в житлі, прикрашаючи себе, тощо, – а у своїх людських функціях вона відчуває себе всього лише твариною. Те, що притаманне тварині, стає долею людини, а людське перетворюється в те, що притаманне для тварини» [142]<sup>4</sup>. Як послідовний есенціаліст К.Маркс витлумачує спотворення людської сутності як відчуження від неї. Останнє означає, що, перебуваючи у відчуженні від процесу праці і перетворюючи його у засіб реалізації суто тваринних потреб, людина відчужується від своєї сутності як вільної творчої діяльності, «дійсно людської життєдіяльності». Людина «перетворює... свою **сутність**

---

<sup>1</sup> [142] Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844г. // Из ранних произведений. – М.: Гос. издательство полит. литературы., 1956. – С. 560 – 561.

<sup>2</sup> Там само. – С. 563.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Там само. – С. 267.

лише в засіб для підтримки свого **існування**» [142]<sup>1</sup>.

Ще одним аспектом відчуження людини для К. Маркса є відчуження від природи. У процесі відчуженої праці людина все більше перетворює природу в засіб досягнення своїх бездушних цілей. В результаті природа втрачає для людини свою цілісність, виступаючи сукупністю речей, які потрібно обробити. Це також призводить до деградації людини, бо «фізичне та духовне життя людини невід'ємно пов'язане з природою» [142]<sup>2</sup>.

Наступним моментом відчуження є відчуження людини від роду. Для К. Маркса це відчуження має подвійний характер. У ньому відображається, по-перше, відчуження людини від суспільства, що виступає чужорідною масою людей і різноманітних соціальних інститутів. По-друге, відчуження від роду трактується як відчуження від **родової сутності**, яка є єдністю природного та духовно-діяльнісного начал людини.

Говорячи про відчуження людини та людини, К. Маркс вважає, що цей аспект відчуження безпосередньо випливає із попередніх, виступаючи їх глибинним результатом. К. Маркс пише: «безпосереднім наслідком того, що людина відчужена від продукту своєї праці, від своєї життєдіяльності, від своєї родової сутності, є відчуження людини від людини» [142]<sup>3</sup>.

Таким чином, саме відчуження людини від людини і може бути основою для глибинної самотності особистості у соціумі. Однак, виходячи з логіки марксового аналізу відчуження, самотність виступає значною мірою результатом відчуження людини від самої себе і власної родової сутності. Вихід за межі такої самотності можливий

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 565.

<sup>2</sup> Там само. – С. 567.

<sup>3</sup> Там само.



для К.Маркса лише за межами історії як такої. Він можливий вже у мета-історичній реальності – *комуністичній формації*, тій формації, де сутність людини нарешті з'єднається з її існуванням.

### 2.1.7. С. К'єркегор: самотність великої людини та вихід за її межі.

Для Серена К'єркегора самотність є результатом виходу людини за межі буденності – у буття героя чи генія. Причому саме геній може позбавити героя його самотності і саме герой дає генію ті сюжети для творчості, які виштовхують самотність із його буття. Це два типи людей, що доповнюють один одного. «Подібно тому, як Господь створив чоловіка та жінку, – пише С. К'єркегор, – він створив героя, а поруч із ним – поета чи письменника» [113]<sup>1</sup>. І хоча геній не може робити того, що герой, «він може... захоплюватися героєм, любити його, радіти йому» [113]<sup>2</sup>. Лише завдяки герою геній відчуває повноту буття, але при цьому «він є так само щасливим, і не менше ніж той, перший, бо герой – це немов би його власна найкраща сутність, в яку він закоханий; при цьому він радіє, що це все ж не є він, і його любов може насправді бути захопленням» [113]<sup>3</sup>.

Діяльність генія, на думку С. К'єркегора, направлена переважно у минуле. Будь-який геній значною мірою є «геній пригадування, він не може нічого зробити не захопившись тим, що зроблено» [113]<sup>4</sup>. І саме ця особливість генія дозволяє подолати відчуженість героя від сучасників і від нащадків.

---

<sup>1</sup> [113] К'єркегор С. Страх и трепет // Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – С. 22.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Там само.

С. К'єркегор говорить про те, що пам'ять генія пробуджує героя до нового буття. Вона може звільнити героя, а разом із ним і будь-яку людину від самотності, що народжена стихією часу. Кожен самотній, який виділявся поміж людей, рано чи пізно знайде того, хто зрозуміє його. «Не буде забутий ніхто із тих, хто був великим; і як би довго це не продовжувалося, навіть якщо хмари нерозуміння віднесуть героя геть, його шанувальник все ж приходиться до нього, і чим більше пройде часу, тим більше він буде залишатися при ньому» [113]<sup>1</sup>. Коли ж це не так, світ є безкінечним колом відчаю.

«Якщо б у людини не було вічної свідомості, – пише С.К'єркегор, – полемізуючи з А. Шопенгауером, якщо б в основі всього лежала лише якась дика сила, що, сплітаючись у темних пристрастях, породжує все, від великого до малого, якщо б за всім цим прихована бездонна порожнеча, яку не можна нічим наситити, чим би було б людське життя окрім відчаю?» [113]<sup>2</sup>.

Але світ людей, на думку С. К'єркегора, все ж таки не є царством тотального відчаю. Він не є царством відчаю саме тому, що кожна людина має безсмертну душу, яка вміщує в собі безмежну пам'ять. Саме така пам'ять дає надію героям та геніям звільнитися від самотності, яку вони переживають у буденності. У трансцендентному вимірі людського буття вони набувають те розуміння і співчуття, яких їм бракувало у буденності. Пам'ять, що дана людині разом із «вічною свідомістю», стає мостом, який з'єднує людей – великих і звичайних.

Але до такої абсолютної пам'яті людина може прийти лише завдяки вірі. Віра є можливість прийняти буття

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само. – С. 23.

іншого не раціонально, а глибинно, екзистенціально. Саме у вірі С. К'еркегор вбачає вищу таємницю людини і можливість подолання самотності. Віра є з'єднання з усім глибинним, що є у самому собі та навколишньому світі.

На думку С. К'еркегора, саме віра виводить за межі тої безкрайньої самотності, яку приносять з собою сум та відчай. «Людині властиво сумувати, – зазначає мислитель, – властиво поділяти сум разом із тим, хто охоплений ним, однак більш великим є той, хто вірує, і більш блаженним є той, хто споглядає віруючого» [113]<sup>1</sup>.

Але й віра виступає лише передумовою іншого стану людини, того стану, в якому самотність є в принципі неможливою. Цей стан або, точніше, **спосіб буття** називається любов'ю. Та і любов, може бути різною. С. К'еркегор говорить про різні ступені любові, які надають людині її велич.

«...Кожен був великий... своїм особливим образом, і кожен – відносно величини того, що він **любив**. Бо той, хто любив самого себе, став великим завдяки собі, і той, хто любив інших людей, став великим завдяки своїй відданості, але той, хто любив Бога, став найбільш великим серед всіх» [113]<sup>2</sup>.

Адже любити Бога для С. К'еркегора – це любити одночасно і Себе, і Іншого. Я та Інший перетворюються силою любові до Бога у Істот з Великої Літери. Лише така любов, з'єднуючи у собі всі попередні форми любові, вічну пам'ять та вічну віру, дійсно звільняє людину від самотності.

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 24.

<sup>2</sup> Там само. – С. 23.

## **2.2. Сучасність: проблема самотності в екзистенціалізмі, персоналізмі та комунікативній філософії**

У ХХ столітті проблема самотності передусім звернула на себе увагу представників традиції екзистенціалізму. Більше того, можна стверджувати, що проблема самотності є центральною в екзистенціалізмі. Феномен самотності розглядається крізь призму «граничної ситуації» – як в атеїстичному, так і у релігійному екзистенціалізмі. Причому в релігійному екзистенціалізмі самотність людини у «граничній ситуації» є передумовою осягнення Бога як трансценденції, тоді як в атеїстичному її усвідомлення приводить до висновку про абсурдність людського буття. Персоналістична трактовка самотності близька до релігійного екзистенціалізму, проте у його межах більше йдеться про можливість фундаментальної буттєвої трансформації екзистенції, яка зближує її з трансценденцією.

Ґрунтовний аналіз проблеми самотності зустрічаємо у вченнях представників сучасної комунікативної філософії. Однією з фундаментальних тенденцій цієї філософії є спроба знайти умови побудови інтегральної системи моральних цінностей, які могли б виступити основою тієї конструктивної комунікації, що виводить людину за межі самотності. Дослідник комунікативної філософії А.Н. Єрмоленко так формулює сутність вказаної тенденції: «Представники комунікативної теорії в умовах кризи як релігійного, так і раціоналістичного... світогляду ставлять перед собою мету побудови принципів нової етики, етики відповідальності, яка виконувала б функцію легітимуючої інстанції, що дозволила б здійснити контроль за розвитком

сучасного суспільства» [83]<sup>1</sup>.

Розглянемо все це докладніше.

### 2.2.1. Феномен самотності у філософії М.Гайдеггера.

Цікавий підхід до проблеми самотності у Мартіна Гайдеггера, який використовує у своїй творчості поняття самотності (Alleinsein) та усамотнення (Einsamkeit).

У роботі «Основні поняття метафізики» М. Гайдеггер пов'язує самотність та усамотнення із кінцевістю людського існування. «Кінцевість не є властивістю, що просто придана нам, але **фундаментальний спосіб нашого буття**, – пише він. – Якщо ми хочемо стати тими, чим ми є, ми не можемо відкинути цю кінцевість, або обдурювати себе на її рахунок, але повинні її зберегти. Додержання її – потаємніший процес нашого кінцевого буття, тобто нашої потаємнішої зверненості до кінця» [227]<sup>2</sup>.

Кінцевість людського буття для М. Гайдеггера одночасно замикає це буття у собі і разом із тим трагічно відкриває Буття Всесвіту. Людська зверненість до кінця – це зверненість до своїх меж і вихід за межі. Саме в цьому процесі народжується неповторне існування людини. «Кінцевість **існує** тільки у дійсній зверненості до кінця. А у цій останній відбувається в кінцевому підсумку **усамотнення** людини до її неповторної присутності» [227]<sup>3</sup>.

Розмірковуючи над сенсом усамотнення людини, що осмислює власне існування, над сенсом усамотнення, до

---

<sup>1</sup> [83] Ермоленко А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия). – К.: Наук. думка, 1994. – С. 17.

<sup>2</sup> [227] Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Время и бытие. – М.: Республика. 1993. – С. 331.

<sup>3</sup> [227] Там само.

якого людина приходить граничним зусиллям власної волі, М. Гайдеггер говорить про те, що результатом такого усамотнення не може бути безпосереднє з'єднання із світом. Найпершим результатом подібного усамотнення є сама **самотність**, яка стає зануреністю у **самість** власного існування, зануреністю у стихію Dasein.

М. Гайдеггер так прояснює це: «Сенс усамотнення не в тому, що людина вперто тримається свого жалюгідного та маленького Я, що роздулося у спробі замахнутися на ту або іншу уявність, котру вважає світом. Таке усамотнення є, навпаки, та **самотність**, в якій кожна людина тільки й досягає близькості до сутності всіх речей, до світу» [227]<sup>1</sup>.

«Що таке ця **самотність**, у якій людина буде виявлятися немов єдиною – питає М. Гайдеггер. – Що це таке – усамотнення? Що це таке разом: світ, кінцевість, усамотнення?.. Що таке людина, якщо із нею у основі її ества діється таке?» [227]<sup>2</sup>. І відповідає також запитанням, в якому прагне зібрати воедино моменти людського буття: «Чи не є те, що ми знаємо про людину, – тварина, блазень цивілізації, охоронець культури, навіть особистість, – чи не є все це в ній лише тінь чогось зовсім іншого, того, що ми називаємо **присутністю** (Dasein)?» [227]<sup>3</sup>.

У роботі «Шлях до мови» М. Гайдеггер виходить до проблеми самотності через осягнення природи мови та мовлячого. Мова з'єднує того, що говорить з іншими людьми, переводячи комунікацію із можливості у дійсність, і в той же самий час усамотнює його, зберігаючи його **самість**. Адже мова передусім є моно-лог, самомовлення, і тому той, хто говорить, залишається собою у будь-яких діалогах.

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само.

«...Мова є монолог, – зазначає Гайдеггер. – Цим сказано...: мова є те, власне, вона говорить. І вона говорить **самотньо...** Мова промовляє самотньо, тобто сама... **Самотній і сам** означає: той, хто залишається собою у з'єднанні взаємоналежних» [229]<sup>1</sup>.

«При всьому тому самотнім може бути тільки не відмежований; не відмежований, тобто не відокремлений, не ізольований, не відрізаний від всіх зв'язків» [229]<sup>2</sup>, – продовжує свою думку М.Гайдеггер. Самотність виступає для нього парадоксальним способом з'єднання зі світом. «У самотнього... недолік спільного існує як обов'язкове відношення до нього» [229]<sup>3</sup>.

Аналізуючи вислів Новаліса про те, що «метафізика є потягом всюди бути вдома», М. Гайдеггер вбачає в самотності ту фундаментальну передумову філософування, яка виражається у ностальгії за цілісністю буття. Більше того, Гайдеггер вбачає у ностальгії за цілісністю принципову ознаку людського буття у його глибинному сенсі – ознаку людського буття, яке через усамотнення стало **самотнім-як-питаючим**, і через таку самотність нарешті вийшло до існування (Dasein) як присутності в людині Буття з великої літери (Sein).

### 2.2.2. К.Ясперс: одне та Єдине.

Розгляд феномена самотності займає значне місце у філософії Карла Ясперса. В роботі «Розум та екзистенція» («Vernunft und Existenz») К. Ясперс говорить, що екзистенція протистоїть буттю так само, як **особливе та самотнє** (das Einzige) протистоїть **всьому** (das All) [283]<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> [229] Хайдеггер М. Путь к языку // Время и бытие. – М. Республика. 1993. – С. 272.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> [283] Jaspers K. Vernunft und Existenz. Groningen, 1935. – S. 35.

При цьому К. Ясперс висуває ще одне поняття – das Eine – **Єдине**, яке несе в собі особливість і разом із тим – з'єднаність із буттям [283]<sup>1</sup>.

Єдине (das Eine) є для К. Ясперса тією реальністю, що виходить за межі емпіричного світу; тому він називає його трансценденцією. Єдине (das Eine) як трансценденція виступає для мислителя синонімом Бога. Екзистенція, яка приречена на самотність вже в силу своєї **особливості** і яка породжується самотністю в граничній ситуації, може вийти за межі самотності лише у бажанні наблизитися до трансценденції як до того Єдиного, що знімає у собі протилежність Я та світу.

Та екзистенція може втратити самотність через прагнення до трансценденції лише у взаємодії з іншими екзистенціями. Саме тому поняття комунікації займає центральне місце у філософії К. Ясперса. Комунікація екзистенції з іншою екзистенцією виступає передумовою спілкування екзистенції з трансценденцією в акті віри.

Отже, самотність як фундаментальна ознака людської екзистенції долається лише через з'єднання людей у неформальні спілки.

Однією з таких спілок для К. Ясперса є християнство. Важливо зазначити, що мислитель говорить про християнство не як про окремі конфесії, він розглядає саме метаісторичне християнство, що лише проглядає у своїх соціалізованих формах. Саме тому К. Ясперс як християнський мислитель багато в чому погоджується із ніцшеанською критикою християнства. Адже Ф. Ніцше виступає проти того соціалізованого християнства, що залишає людей самотніми та відчуженими, він закликає подолати християнство через таке надхристиянство, в

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 48.



якому замість зовнішньої жалості святенників буде дійсне єднання самотворчих особистостей.

К. Ясперс так характеризує таке християнство:

«Саме християнські імпульси, тобто моральна правдивість, що досягла найвищих ступенів, в усі часи збуджувала християнську боротьбу проти дійсного, реального християнства, як воно виявляє себе тут, у владі Церкви та у фактичному бутті та поведінці людей, які називають себе християнами» [263]<sup>1</sup>.

У боротьбі з соціалізованим християнством виникає **«напруга духу**, яку Ніцше вважає побічним наслідком християнства та вітає як можливість нового зльоту людства: без цього духовного напруження людство ... ніколи не дізналося б, які у нього є шанси. Себе Ніцше вважає одним з тих, у кому породжена християнством напруга досягла найбільшої сили» [263]<sup>2</sup>.

К. Ясперс рішуче протистоїть тому способу бачення людини, який проголошує, що людська особистість є лише відображенням своєї епохи. Саме цей спосіб бачення призводить до наростання самотності людей і знецінення комунікації. Подібний спосіб бачення Ясперс пов'язує з філософією Гегеля. «... Пануючий з часів Гегеля історичний міф навіює нам, що ми абсолютно залежні від нашої епохи, – пише К. Ясперс. – Він не допускає ніякої можливості для нас бути іншими, ніж того потребує наш час» [263]<sup>3</sup>.

Філософія К. Ясперса «протистоїть нелюдському потягу будь-яким чином відповідати часові, триматися найзлободеннішого сучасного» [263]<sup>4</sup>. Мислитель проголошує це в ім'я людяності, «яка хоче зробити своїм

---

<sup>1</sup> [263] Ясперс К. Ницше и христианство. – М.: Медиум, 1994. – С. 8.

<sup>2</sup> Там само. – С. 34.

<sup>3</sup> Там само. – С. 112.

<sup>4</sup> Там само. – С. 111.

єдиним принципом відліку вічне в кожній окремій людині, незмінне у будь-якій зміні та становленні...» [263]<sup>1</sup>.

К. Ясперс переконаний, що вищою цінністю людської реальності є не епоха з її принципами, а особистість, екзистенція. Він не може прийняти домінуючу безособового, анонімного, яке прагне видати себе за найновішу реальність. Саме тому філософія, на позиціях якої стоїть К. Ясперс, «... проти того, щоб мірою мислення була епоха, – мірою мислення повинна бути людина; чи так: проти класифікації людей згідно історичним чи іншим категоріям, котра непомітно розриває взаємозв'язки між ними, – вона за відкритість таких зв'язків у просвітленій комунікації» [263]<sup>2</sup>.

Обстоюючи примат екзистенціального, особливого над абстрактно-загальним, ця філософія «протистоїть нетерпимій вірі, захищає відкритий усьому розум, іншими словами, вона проти містифікації, яка ворожа комунікації, вона за мислення, яке піднімає екзистенцію вгору з її співвіднесенням з трансцендентним витоким» [263]<sup>3</sup>.

Отже, за К. Ясперсом, вихід людської екзистенції за межі самотності не є її розчиненням у стереотипах своєї епохи, навпаки це протистояння всьому стереотипному та «епохальному», вихід у особистісно-неповторне, духовно-творче буття. Лише тоді самотній людині відкривається стихія дійсного спілкування, а екзистенція як «Одне» (das Einzige) знаходить спільну мову із світом як «Усім» (das All) і в результаті наближається до того, щоб злитися із трансценденцією як Єдиним (das Eine).

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само. – С. 111.

<sup>3</sup> Там само.

### 2.2.3. М.Бубер: самотність у світі без Бога.

Мартін Бубер розглядає проблему самотності як феномен спілкування між людьми, коли вони відносяться один до одного не у системі «Я – Ти», а у системі «Я – Воно». Нездатність побачити в іншій людині щось близьке до себе, побачити в ній особистість як унікальний мікрокосм, призводить, за думкою М. Бубера, до фундаментальної внутрішньої самотності.

Сполучення «Я – Ти» і «Я – Воно» М. Бубер називає «основними словами» людського буття:

«Основні слова є не окремі слова, але пари слів. Одне основне слово це сполучення Я – Ти.

Друге основне слово – це сполучення Я – Воно; причому, не змінюючи основного слова, на місце Воно може стати одне з слів Він та Вона.

Таким чином, подвійним є також і Я людини...» [43]<sup>1</sup>.

Відношення до Іншого як «Ти» є особистісний подвиг людини. Він потребує всіх сил, граничної напруги екзистенції. В результаті такого відношення людина досягає потаємних глибин свого ества, стає дійсним мікрокосмом.

Відношення до Іншого як до «Воно», навпаки, відбувається на поверхні людського ества, інстинктивно, автоматично. В результаті таке відношення віддаляє людину від людяності як повноти буття.

М. Бубер так пояснює це: – «Основне слово Я – Ти може бути сказаним лише всім еством.

Основне слово Я – Воно ніколи не може бути сказане всім еством» [43]<sup>2</sup>.

Низведення бачення Іншого до образу «Воно» для М. Бубера як релігійного мислителя є результатом нездатності

---

<sup>1</sup> [43] Бубер М. Я и Ты // Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – С. 16.

<sup>2</sup> Там само.

побачити Бога як Особистість, Ти. Саме бачення Бога як «Ти» дарує людині можливість відношення до людини як «Ти». І лише на цьому шляху долається самотність.

У роботі «Проблема людини» М. Бубер аналізує втрату відчуття . Бога як Особистості в європейській культурі Нового Часу. Ця втрата, що підготовлена пантеїзмом романського Відродження і фаталізмом германської Реформації, дарує людині відчуття Всесвіту як **Безконечності, що мовчить**, а це, в свою чергу, призводить до відчуття закинутості та бездомності.

Починаючи з Нового Часу, зазначає М. Бубер, «безмежність насунулася з усіх сторін, і людина опинилася у світі, жаклива реальність якого вже не дозволяла бачити в ньому колишній дім» [42]<sup>1</sup>, той дім, яким був Всесвіт і для античної людини, і для людини Середньовіччя.

У цьому світі людина, – продовжує М. Бубер, – «стала беззахисною, але на перших порах поділяла героїчне піднесення Бруно перед його величчю, а надалі математичне піднесення Кеплера перед його гармонією – до тих пір, поки через сто років після смерті Коперника нова реальність людини не заявила про себе більш рішуче, ніж реальність Всесвіту» [42]<sup>2</sup>.

Нова реальність людини промовила словами Блеза Паскаля. Він першим із мислителів Нового Часу прийшов, на думку М. Бубера, до переживання фундаментальної самотності у безмежному Всесвіті-Воно. «З неперевершеною і тепер ясністю він відчув дві безконечності – безконечно великого та безконечно малого – і пізнав людську обмеженість, недосконалість та обумовленість. Космологічна піднесеність Бруно і

---

<sup>1</sup> [42] Бубер М. Проблема человека // Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – С. 169.

<sup>2</sup> Там само.

Кеплера, що немов би перескакує через людину, замінюється тут жажливо ясною, меланхолічною... тверезістю» [42]<sup>1</sup>.

Паскаль пережив ту глибинну метафізичну тривогу, яка надалі стає очевидною для цілої низки мислителів – починаючи з Артура Шопенгауера і Серена К'єркегора і закінчуючи Левом Шестовим, Мартіном Гайдеггером та Альбером Камю. Паскаль першим відчув дивну кризу християнства як **персоналізму**.

Ці міркування дають нам можливість зрозуміти слова М. Бубера про те, що самотність Паскаля є не тільки «історично **більш пізньою**, ніж самотність Августина, а й... більш повною та непозбутньою» [43]<sup>2</sup>.

Таким чином, на думку М. Бубера, саме в епоху Нового Часу, «була розірвана споконвічна домовленість Всесвіту та людини і людина відчула, що вона у цьому світі прибула і самотник» [43]<sup>3</sup>. Така відірваність від буття виступає результатом втрати персоналістичного розуміння Бога, доміанти у людській свідомості принципів пантеїзму (деїзму) та механіцизму. Всесвіт, **який сприймається лише як нескінченне «Воно»**, робить людину, що метушиться на Землі як **атомі всесвітньої безмежності**, покидьком Буття.

Людині залишається лише чіплятися за свою неповторну екзистенцію, і це тільки посилює самотність. У результаті у надрах свідомості Нового Часу «іде робота над новим **образом** світу, але не над новим світовим **домом**» [43]<sup>4</sup>. Підхоплена плином Нового Часу, європейська людина стає метафізично бездомною.

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само. – С. 170.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Там само.

Розмірковуючи у такому річищі, М. Бубер підходить до філософії Гегеля, яка, на його думку, претендувала на те, щоб подолати самотність та бездомність європейської людини Нового Часу на шляху звернення до історизму.

«Те, що зробив Гегель, – пише М. Бубер, – повинне було надати людині нове відчуття впевненості та приготувати їй новий космічний дім» [43]<sup>1</sup>. Виходячи з того, що дім для новочасової людини не можна було створити з простору, Гегель змайстрував його з часу. Час для Гегеля, на відміну від простору, залишився тією субстанцією, що викликає онтологічну довіру. Адже «копернікянський простір не залишає надії ні на який дім; Гегель будуватиме його лише у **часі**, який виступає «найвеличнішою силою всього сущого» [43]<sup>2</sup>.

У результаті після системи Гегеля, «новим домом для людини повинен був стати час в образі історії, сенс якої достатньо відкритий нашому досвіду та мисленню» [43]<sup>3</sup>. Історія, яку мислячий розум окреслив перш за все як **історію духу**, начебто стала засобом проти втрати сенсу буття, проти метафізичної бездомності та самотності. І тепер «молода людина, яку з часів утвердження Копернікянської теорії охоплював жах перед безконечністю, ... могла нарешті заспокоїтися: якщо космос у його безконечно великому і безконечно малому зовсім їй не радий, то незмінний порядок історії... прийме її як рідну» [43]<sup>4</sup>.

Отже, «самотність подолана, і питання про людину відсунуто у бік» [43]<sup>5</sup>. Однак, на думку М. Бубера,

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 176.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Там само. – С. 177.

<sup>5</sup> Там само.

сподівання Гегеля все ж таки не здійснилися. «Приборкати... величезну антропологічну тривогу всього людського життя він не зміг ні на мить» [43]<sup>1</sup>. Це відбулося тому, що людина не може жити одним лише часом, час та простір існують і в бутті, і в екзистенції у глибинній єдності. Більше того, «умоглядний образ світу, заснований на **часі**, ніколи не дасть людині такого ж почуття впевненості, як образ просторовий» [43]<sup>2</sup>.

Проте Фейербах, який, критикуючи Гегеля за абстрактність і спекулятивність підходу до людини, прагне знайти вихід із стану внутрішньої безпритульності та самотності, на думку М. Бубера, скоріше біжить від проблеми, ніж розв'язує її. Фейербах апелює до «реальної» людини, що має не тільки розум, але й почуття, він робить її об'єктом релігійного поклоніння замість Бога, тобто, за висловом М. Бубера, «здійснює антропологічну редукцію буття». Треба сприйняти людину як вищу цінність, і всі трагічні проблеми людського буття зникнуть самі собою. Однак така редукція не спасає людину від безодні, що відкрилася перед Паскалем.

Адже «фейербахівська антропологічна редукція буття є редукція до **безпроблемної** людини, – зазначає М. Бубер. – Та дійсна людина, що стоїть перед не-людським буттям, яке все більш і більш тисне на нього як нелюдський рок, ... – така людина не може бути «безпроблемною» [43]<sup>3</sup>.

Так само М. Бубера не влаштовує й оптимізм Маркса, який, здійснивши «соціологічну редукцію», не вирішив проблеми самотності і бездомності **окремої** людини.

Лише екзистенціально спрямована філософія, що укорінена у вченнях двох великих самотників – С.

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само. – С. 183.

К'єркегора та Ф. Ніцше, змогла реально описати проблему бездомності і самотності людини. Цьому сприяв той факт, що на межі ХІХ-ХХ століть відбувається «прогресуючий розпад попередніх органічних форм прямого спільного людського життя» [43]<sup>1</sup>. Серед таких форм М.Бубер називає сім'ю, ремісничу спілку, сільську та міську громади. «Їх прогресуючий розпад був неминучою платою за звільнення людини Великою французькою революцією і пов'язане з ним народження буржуазного суспільства. Тоді ж починається новий приступ світової самотності» [43]<sup>2</sup>.

І хоча традиційні форми спілкування людей часто зберігають свою зовнішню силу, вони все ж таки руйнуються зсередини. Нові ж форми: клуб, профспілка, партія «можуть, звичайно,.. розпалювати колективні пристрасті, «заповнюючи» людське життя, але вони не дають колишнього відчуття стабільності» [43]<sup>3</sup>.

У результаті наростає внутрішня самотність людини як у спілці, так і у самому собі. «Загострене почуття самотності приглушується і витісняється діловими турботами, та варто людині, відірвавшись від метушні, увійти у ... лоно дійсного життя, вона відразу пізнає усю глибину цієї самотності, а опинившись віч-на-віч з корінними питаннями свого буття, зазнає і всю глибину людської проблематики» [43]<sup>4</sup>.

Отже, сучасна людина, на думку М. Бубера, з необхідністю приречена на самотність, яку констатує екзистенціальна філософія ХХ століття. Чи є вихід з цієї самотності?

Відповідаючи на таке запитання, мислитель прагне

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 192.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Там само. – С. 192-193.



зрозуміти глобальний сенс самотності у людському бутті. Передусім М. Бубер зазначає, що самотність як **усамотнення** є передумовою справжнього пізнання сутності людини. Самотність тут означає самозаглиблення і концентрацію на проблемах власної екзистенції; але лише через таке самозаглиблення і концентрацію можна дійсно відкритися людям і пізнати таємницю людини. «Питання про людську сутність, пише М. Бубер, – відкривається у всій своїй глибині лише тому, хто став усамотненим» [43]<sup>1</sup>.

Таким чином, вільно обрана самотність може бути не лише стражданням, але й насолодою. Ідеалом для М. Бубера виступає людина, яка подолала самотність, «але зберегла її пізнавальну енергію» [43]<sup>2</sup>. Звідси стають зрозумілими слова мислителя про те, що тепер «перед людською думкою стоїть **нове** життєве завдання, і це – саме **життєво** нове завдання, бо воно припускає, що людина, яка хоче пізнати себе, повинна ... зберегти всю напруженість самотності, весь пафос її проблематики і лише на такому фундаменті будувати всі свої роздуми» [43]<sup>3</sup>.

Вихід за межі самотності як страждання є вихід за межі замкненості. Це вихід за межі замкненості і одинака, і колективу. Адже «ні самотній, як такий, ні сукупність, як така, не є фундаментальними фактами людської екзистенції... Самотній є фактом екзистенції остільки, оскільки він вступає у життєве відношення з іншим самотнім; сукупність є фактом екзистенції лише остільки, оскільки вона складається з життєвих відносин людських одиниць. Фундаментальним фактом людської екзистенції є

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само. – С. 230.

«людина з людиною»... [43]<sup>1</sup>.

#### **2.2.4. М. Бердяєв: самотність як туга за трансцендентним.**

У цілій низці своїх творів М.О. Бердяєв окреслив самотність як фундаментальний мотив свого життя та філософування.

«Тема самотності головна..., – пише він у розділі «Самотність» книги «Самопізнання». – Я ніколи не відчував себе частиною об'єктивного світу і тим, хто займає у ньому якесь місце. Я переживав ядро мого «я» поза об'єктивним світом, що протистоїть мені. Лише на периферії я стикався з цим світом» [17]<sup>2</sup>.

У «Самопізнанні» М.О. Бердяєв підкреслює, що глибинне переживання власної самотності було для нього переживанням саме внутрішньої самотності, яка розгорталася при досить щільних соціальних контактах. «Я найбільше відчував самотність саме у громаді, у спілкуванні з людьми. Самотні люди зазвичай бувають виключно споглядальними і не соціальними. Але я з'єднував самотність із соціальністю... Мій випадок вважаю найбільш складним, це є особлива самотність» [17]<sup>3</sup>. Ця самотність «пов'язана з неприйняттям світової даності» [17]<sup>4</sup>.

М. О. Бердяєв розглядає внутрішню самотність творчої особистості як необхідний результат трансцендування, або, точніше, самотрансцендування. Само-трансцендування, яке виводить людину за власні межі та межі колективу, висуває її у ті граничні та мета-граничні виміри, де

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 230.

<sup>2</sup> [17] Бердяєв Н.А. Самопознание. – М.: Мысль, 1991. – С. 44.

<sup>3</sup> Там само. – С. 46.

<sup>4</sup> Там само.

самотність є невід'ємною частиною життєвого успіху та самореалізації. Бердяєв так описує цю ситуацію, звертаючись до власної особистості: «Я постійно трансцендую себе. Мене притягує завжди і в усьому трансцендентне, інше, те, що виходить за грані та межі, те, що містить у собі таємницю» [17]<sup>1</sup>.

Звідси для М. О. Бердяєва постають дві різні іпостасі самотності. З одного боку самотність – це результат відчуження від світу, з іншого – спосіб злиття, з'єднання із світом **через з'єднання з самим собою**, набуття самоідентичності. «Самотність для мене дуже болісна, – пише мислитель. – Інколи мені вдавалося долати її у думці. Інколи ж самотність радувала як повернення з чужого мені світу у свій рідний світ. Цей рідний світ був не я сам, та він був у мені» [17]<sup>2</sup>.

М. О. Бердяєв пов'язує фундаментальне відчуття самотності європейським людством із завершенням Ренесансу, коли «самовпевненість та самоствердження людини з індивідуального стає колективним»[24]<sup>3</sup>. На думку мислителя, це означало глибинну кризу гуманізму. Криза гуманізму знаменувала собою кризу віри в людські можливості та сили, віри у можливості духовно-творчої еволюції особистості.

М. О. Бердяєв пише: «Людина к кінцю нової історії, в період кризи гуманізму, переживає глибоку самотність, покинутість, залишеність. В середні віки людина жила у корпораціях, в органічному цілому, в якому не відчувала себе ізольованим атомом, а була органічною частиною цілого, з якою вона відчувала зв'язаною свою долю. Все це закінчується в останній період нової історії. Нова людина

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 47.

<sup>2</sup> Там само. – С. 48.

<sup>3</sup> [24] Бердяєв Н. Смысл истории. – М.: Мысль. 1990. – С. 125.

ізолюється. Коли вона обертається на відірваний атом, її охоплює почуття невимовного жаху, і вона шукає можливості з'єднання у колективи для того, щоб подолати й закінчити цю самотність та покинутість, які загрожують загибеллю, духовним та матеріальним голодом. На цьому ґрунті від цієї атомізації й народжується процес звернення до колективізму, в якому людина шукає виходу зі своєї самотності» [24]<sup>1</sup>.

На думку М. О. Бердяєва, в епоху Нового Часу людина втрачає відчуття безмежності своєї еволюції. Для людини зникає бачення і відчуття надлюдських перспектив. Адже «людина, що стверджує лише саму себе та відкидає у собі щось більше, ніж людське, кінець кінцем підриває розуміння власної могутності. Це – одна з парадоксальних суперечностей всього гуманізму нової історії» [24]<sup>2</sup>.

У результаті людське буття набуває дивовижної замкненості, яка, еволюціонуючи, у новітній історії породжує тоталітарні режими. М. О. Бердяєв прекрасно доводить це у роботі «Витоки та смисл російського комунізму.» А у «Сенсі історії» він так розгортає свою думку: «... Зануреність людини виключно у саму себе та замкненість від всього надлюдського призводить до того, що людина починає вагатися щодо безмежності своїх сил» [24]<sup>3</sup>. Такий сумнів і стає екзистенціальним підґрунтям домінанти колективу над особистістю у Новітній Час, домінанти, яка є діагнозом фундаментальної внутрішньої самотності.

Кризу гуманізму в європейському світі після Ренесансу, що приводить до переживання внутрішньої самотності, М.О. Бердяєв вбачає в поширенні гносеологічної рефлексії,

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 124-125.

<sup>2</sup> Там само. – С. 125.

<sup>3</sup> Там само.

«яка знаходить свій геніальний вираз у філософії Канта» [24]<sup>1</sup>.

Кант досліджує межі раціонального пізнання і, окресливши їх, звільняє місце вірі. Однак Кант, вважає М. О. Бердяєв, критикує не лише те пізнання, що здійснюється у межах «чистого розуму», але й те, що відбувається у безмежності віри. «...Пафос Канта не є пафос Ренесансу, не є пафос радості пізнання, розуміння безмежних його перспектив. Пафос Канта є рефлексуюче усвідомлення меж пізнання, потреба в юридичному виправданні. Таке пізнавальне самопочуття людини є вже початок висихання ренесансної пізнавальної енергії» [24]<sup>2</sup>.

Все це, на думку М.О. Бердяєва, породжує сумнів не тільки у гносеологічних, а й у онтологічних можливостях людини, той сумнів, який виступає **абсолютним апофатизмом**. Подібний сумнів замикає людину у самотності перед обличчям Буття, на якому немає жодної риси. Ця самотність виштовхує із своїх надр заперечення антропологізму. «...Критична робота, що починає із сумніву у безмежній пізнавальній могутності людини, породжує цілу боротьбу з антропологізмом та гуманістичними початками у пізнанні, яка досягає особливої гостроти у Когена та Гуссерля» [24]<sup>3</sup>.

Надзвичайно цікаві роздуми про феномен самотності ми зустрічаємо в роботі М.О. Бердяєва «Я та світ об'єктів. Досвід філософії самотності та спілкування.» Стоячи на позиціях персоналізму, М.О. Бердяєв трактує самотність як умову виходу людини до особистісного буття і разом із тим показує суперечливий характер будь-якого прояву самотності. «Людина має священне право на самотність та

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 126.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само.

на збереження свого інтимного життя» [23]<sup>1</sup>, – пише мислитель. Але «у своїй самотності, у своєму існуванні у самому собі я не тільки гостро переживаю та розумію свою особистість, але я також тужу за виходом із самотності, тужу по спілкуванню не з об'єктом, а з іншим, з ти, з ми» [23]<sup>2</sup>.

Однією з фундаментальних причин самотності людини для М.О. Бердяєва у роботі «Я та світ об'єктів» є **процес об'єктивзації**. Цей процес пов'язаний із відношенням до світу як до «Воно», а також із самою природою творчості, в якій дух завмирає у артефактах культури. У відчуженому світі об'єктів «Я» не у себе дома, не у світі власного існування. І люди сприймаються мною як такі, що належать до іншого, чужого, не мого світу. Світ і люди для мене об'єкти, належать до об'єктивованого світу, з яким я не тільки пов'язаний, але й до якого я прикований» [23]<sup>3</sup>.

Світ об'єктів є безособовий світ, світ буденних відносин, в яких втрачаються і людяність, і божественність. «Об'єктивований світ ніколи не виводить мене з самотності, – пише М. О. Бердяєв. – І коли Бог стає об'єктом, навіть Бог не виводить мене із самотності» [23]<sup>4</sup>. У безособово-об'єктному світі самотність лише наростає, вона виступає природним та шляхетним станом духовної людини в ньому.

Для М. О. Бердяєва характерно виділення абсолютної та відносної самотності. Однак на думку філософа абсолютної самотності у світі людей не буває. Вихід у неї означає вихід за межі людського буття у щось надлюдське

---

<sup>1</sup> [23] Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 268.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Там само.

або, точніше, нелюдське. Абсолютна самотність можлива лише у трансцендентному по відношенню до людини бутті, тому ніякі позитивні її визначення неможливі. У межах людського буття «неможливо мислити самотність абсолютну, самотність – відносна, вона співвідносна з існуванням інших та іншого» [23]<sup>1</sup>. На відміну від відносної самотності, «абсолютна самотність є пекло і небуття, її неможливо мислити позитивно, її можна мислити лише негативно. Відносна ж самотність не є лише хвороба і стоїть вона під знаком не лише негативним. Вона може стояти і під знаком позитивним, може означати більш високий стан «я», що підноситься над спільним, родинним, об'єктивованим світом» [23]<sup>2</sup>.

### 2.2.5. Ж. Бодрийяр: самотність у світі речей.

Цікаве розуміння екзистенціальних підстав самотності розгортає Жан Бодрийяр. У праці «Система речей» він говорить про спробу позбутися самотності завдяки зв'язку з речами – через **уречевлення** і передусім – **колекціонування**.

«Ми не можемо жити в абсолютній одиничності, – пише Ж.Бодрийяр, – в тій необоротності, знаком якої є момент народження. Звільнитися від цієї необоротності, яка спрямована від народження до смерті, допомагають нам речі» [32]<sup>3</sup>.

Вийти за межі самотності – це значить вийти за межі страждання, що породжене смертю та часом. В особливі відносини із смертю та часом людину ставить процес колекціонування старовинних речей – тих речей, що існували до народження їх власника. Якщо людина

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> [32] Бодрийяр Ж. Система вещей. – М., 1995. – С. 81.

колекціонує старовинні речі, вона свідомо чи підсвідомо хоче вийти з-під влади часу, *стати над часом*. І певною мірою їй це вдається. «Систематизуючи час у формі фіксованих елементів, що допускають зворотний рух, колекція являє собою вічне поновлення одного і того ж циклу,... в якому людині гарантується можливість в будь-який момент, починаючи з будь-якого елементу і в цілковитій переконаності, що до нього можна буде повернутися назад, зіграти в своє народження та смерть» [32]<sup>1</sup>.

Колекціонування є «серійна гра», в якій людина уречевлюється, стає неживою. Її оточують цикли неживих речей, але це такі цикли, що визвані до життя саме людською психікою, яка прагне безсмертя, перемоги над біологічним народженням та згасанням. Ті речі, що я зараз колекціую, пережили біологічну тілесність багатьох людей; вони можуть пережити і **мою** тілесність.

«Тут добре видно, які символічні наслідки серійної гри, і можна навіть зробити загальний висновок, що річ – це те, що ми оплакуємо; вона являє нам нашу власну смерть, але символічно подолану самим фактом того, що ми нею володіємо» [32]<sup>2</sup>, – пише Ж.Бодрийяр. У результаті людина відсуває від себе страх небуття.

Це є можливим у повсякденності власника речей саме тому, що він ототожнює себе з речами, якими володіє. Самовідчуження його особистості стає умовою переживання свого безсмертя-в-речах, тих речах, яких торкалися його пальці та думки. Більше того, його речі стають тою ж приналежністю його Я, *як і думки, і почуття*. Це призводить до таємного страждання і трауру

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само. – С. 82.



по власній особистості, але таке страждання і траур затушовують жах перед біологічною смертю.

«Страх перед реальною подією розлуки та смерті слабшає, стаючи інтроцируваним та переробленим в нашому траурі, тобто, включеним у серію, де «працюють», знову і знову циклічно розігруються відсутність речі та її нова поява. Завдяки речам ми вже зараз, у власному повсякденному житті пророблюємо цю роботу скорботи за собою самим, і це дозволяє нам жити хоча й регресивно, але все ж жити. Людина, яка збирає колекцію, померла, але вона в буквальному сенсі переживає себе у своїй колекції, ще при житті безконечно повторюючись у ній по той бік смерті, *вводячи навіть саму смерть у рамки серії та циклу*» [32]<sup>1</sup>.

### **2.2.6. А. Камю: самотність і абсурд.**

З точки зору одного з найяскравіших представників французького екзистенціалізму Альбера Камю, самотність є результатом переживання кожною до кінця чесною перед собою людиною абсурдності власного існування. «Абсурд для мене виступає єдиною даністю, – пише А. Камю у своєму відомому «Есе про абсурд». – Проблема в тому, як вийти з нього, а також у тому, чи виводиться з необхідністю з абсурду самогубство» [90]<sup>2</sup>. Заглиблюючись у це питання, А. Камю приходиться до визнання тотальної могутності абсурду. Кожен, хто зазирнув за межі буденності, вважає А. Камю, з'єднується із абсурдом і вже не може позбутися його. «Абсурдність стає хворобливою пристрастю з того моменту, як усвідомлюється», – зазначає він.

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> [90] Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. – М.: Издательство политической литературы, 1989. – С. 243.

Отже, вийти із простору абсурду для А.Камю неможливо. Питання про самогубство тому набуває фундаментальної значимості. Для А.Камю це питання стає основним питанням філософії.

«Варте чи не варте життя того, щоб його прожити?» [90]<sup>1</sup>, – питає він. І відповідає негативно. Отже, самогубство? Так, але тут у діалог людини і буття втручається тіло з його інстинктом самозбереження. Адже «у прив'язаності людини до світу є щось сильніше, ніж всі біди цього світу. Тіло бере участь у рішенні не менше, ніж розум, і воно відступає перед небуттям. Ми звикаємо жити задовго до того, як ми звикаємо мислити» [90]<sup>2</sup>.

У результаті А. Камю говорить про специфічне «філософське самогубство». Воно є спробою обдурити інстинкт самозбереження і разом із тим можливістю повстати проти абсурду. А. Камю називає «філософським самогубством» саме екзистенціальну філософію, що «заперечує сама себе і прагне подолати себе за допомогою того, що її заперечує» [90]<sup>3</sup>.

Якою стає людина, що зробила «філософське самогубство?» Це «людина без надії», яка, «усвідомивши себе такою, більше не належить до майбутнього... Але у тій же самій мірі їй належать і спроби вирватися з того всесвіту, творцем якого вона є...»[90]<sup>4</sup>.

Ідеальним прикладом людини, що до кінця усвідомлює абсурдність світу і разом із тим повстає проти світу абсурду, для А. Камю є Сізіф. Ця людина, яку безжалісні боги змусили вічно вкочувати на гору камінь, що виривається у неї з рук біля вершини, є вільною. Вона є

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 223.

<sup>2</sup> Там само. – С. 226.

<sup>3</sup> Там само. – С. 250.

<sup>4</sup> Там само. – С. 243.

вільною саме тому, що переповнена спокійним презирством до богів, до жорстокої долі і до абсурдності власного життя. Презирство по відношенню до абсурду є вища мужність людини у абсурді.

Однак презирство породжує відчуження. Воно робить самотність фатальним моментом людського бунту проти абсурдного життя. Від самотності, яку продукує життя в абсурді та **бунт у абсурді**, не може визволити ніяке спілкування. Абсурд замикає людину у собі, робить її відокремленою від **внутрішнього** світу і від світу зовнішнього, світу спілкування і взаємодії.

Абсурд є результатом фундаментальної втрати сенсу буття Всесвіту і свого власного буття. Така втрата призводить, на думку А. Камю, до дивного і незбагненого «мовчання світу». «Людина стикається з ірраціональністю світу, – пише А. Камю. Вона відчуває, що бажає щастя та розумності. Абсурд народжується у цьому зіткненні між поклонанням людини та нерозумним мовчанням світу» [90]<sup>1</sup>.

У цих словах А. Камю відчувається смутне відлуння думок Блезя Паскаля, його метафізичної тривоги перед обличчям фізичного Всесвіту. Згадаймо тужливий вислів Паскаля по відношенню до безодні зоряного неба: «Мене жахає вічне мовчання цих безкінечних просторів» [209]<sup>2</sup>.

На всі відносини із світом абсурд кладе тій нудьги, яка постійно тяжіє до туги, і знов повертається до себе. А. Камю прекрасно виразив це у повісті «Сторонній». Герой цієї повісті переступив ту небезпечну межу існування, за якою абсурд стає його постійною ознакою. Розплатою за це стає відчуття фундаментальної нудьги, яка пронизує

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 240-241.

<sup>2</sup> [209] Ф. де Ларошфуко. Максими. Блез Паскаль. Мысли. Ж. де Лабрюйер. Характеры. – М.: Политиздат, 1974. – С. 151.

буття Стороннього і робить його безвихідно-самотнім.

По суті, А. Камю у «Сторонньому» окреслює образ людини, що здійснила «філософське самогубство». І це театральне самогубство, самогубство **як ідея** з необхідністю приводить героя повісті до самогубства **фізичного**. Він робить абсурдне вбивство і руками соціуму знищує себе.

І в цьому є глибинна закономірність. Для Стороннього А. Камю пошук сенсу життя є ілюзією; він не може повірити у можливість пізнання – не світу, – а **свого місця у світі**. В результаті Сторонній стає космічно самотнім. Філософське самогубство притягує самогубство реальне.

І А. Камю сам усвідомлює це. «Якщо Всесвіт раптом втрачає як ілюзії, так і пізнання, людина стає в ньому сторонньою» [90]<sup>1</sup>, – пише він. Така людина «вигнана навіки, бо втратила і пам'ять про втрачену батьківщину, і надії на землю обітовану...» [90]<sup>2</sup>.

### 2.2.7. Феномен самотності у творчості Г. Маркузе.

Герберт Маркузе трактує самотність людини значною мірою як результат негуючого мислення філософа: критичний погляд на дійсність вимагає відмовитися від цілого ряду понять, що не відповідають дійсності. Таке критико-негативне мислення відокремлює філософа від інших людей, але саме в цій відокремленості і може народитися по-справжньому глибоке розуміння реальності, яке руйнує буття «одномірної людини».

Філософське мислення, на думку Г.Маркузе, це мислення, яке не боїться суперечностей і намагається розв'язувати їх незважаючи на те, що стає в опозицію до

---

<sup>1</sup> [90] Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. – М.: Издательство политической литературы, 1989. – С. 225

<sup>2</sup> Там само.

«здорового глузду» та вузько-спеціалізованого наукового розуму.

«Здоровий глузд уникає суперечностей, – пише Г. Маркузе, – протиставляючи йому гегелівську діалектику, до якої цілком приєднується. ... Філософське мислення починає з визнання того, що факти не відповідають поняттям, які застосовує по відношенню до них здоровий глузд і науковий розум, коротше кажучи, філософія починає з відмови використання цих понять» [144]<sup>1</sup>.

Філософія, на думку Г. Маркузе, є повстання проти буденної свідомості, руйнація її стереотипів. «Заперечення, яке діалектика застосовує до них, – це лише критика конформістської логіки, що відкидає реальність суперечностей; воно є також критикою існуючого стану справ в самих основах, критикою установленної системи життя, яка відмовляється від своїх власних обіцянок і можливостей» [144]<sup>2</sup>.

На сьогоднішній день діалектика-як-мислення є, на думку Г. Маркузе, ще більш чужорідною по відношенню до буденних виявів людини. Звідси ще більш наростає усамотненість діалектичного мислителя, його відчуженість світу. «Сьогодні... діалектична форма мислення чужа для універсуму дискурсу та дії. Здається, що вона належить минулому і дискредитована успіхами технологічної цивілізації. Існуюча дійсність настільки надійна та продуктивна, що заперечує або поглинає всі альтернативи» [144]<sup>3</sup>.

Але діалектичне мислення існує до тих пір, поки існує людина; тому воно відроджується у будь-якому часі.

---

<sup>1</sup> [144] Маркузе Г. Розум і революція. // Зарубіжна філософія ХХ століття. У 6 кн., Книга 6. – К.: Довіра, 1993. – С. 221.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само.

Глибинним принципом діалектичного мислення для Г. Маркузе є те, що воно виступає **негативним мисленням**. Озброєна негативним мисленням, людина сміливо дивиться в очі дійсності, саме негативне мислення підносить її над буттям тварини, що лише при звичаюється до світу, а не змінює його. Негативне мислення розкриває недосконалість світу, а тому знов і знов робить людину, що занурена у його стихію, самотньою. Однак воно показує й недосконалість і самої «негативно» мислячої істоти, а тому спонукає на саморозвиток, який може привести до подолання самотності.

З цих позицій стають зрозумілими слова Г. Маркузе про те, що «влада негативного мислення – рушійна сила діалектичного мислення, яка використовується як засіб аналізу світу фактів в усій його внутрішній недосконалості» [144]<sup>1</sup>. Розгортаючись із можливості у дійсність, діалектико-негативне мислення реалізує свою функцію – «зруйнувати самовпевненість і самовдоволеність здорового глузду, підірвати погану самовпевненість..., довести, що відсутність свободи як основи речей розвиває свої внутрішні суперечності, необхідно веде до якісних змін: вибуху і катастрофи існуючого стану справ» [144]<sup>2</sup>.

Негативне мислення розглядає буденність як буття, з якого вилучена свобода. Це буття, в якому домінує відчуження людини і передусім **відчуження від самого себе**, що будує найбільш заплутані лабіринти самотності.

«Діалектичне мислення, – пише Г. Маркузе, – починає з досвіду того, що світ не є вільним; людина і природа існують в умовах відчуження, існують як «інші, не такі,

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 222.

<sup>2</sup> Там само. – С. 223.

якими вони є» [144]<sup>1</sup>. Міркуючи далі, мислитель приходить до фундаментального висновку: «будь-яка форма мислення, яка виключає цю суперечність зі своєї логіки, невірна. Мислення відповідає реальності лише завдяки трансформації реальності, завдяки охопленню її суперечливої структури. Тут принцип діалектики веде мислення за межі філософії» [144]<sup>2</sup>.

Отже, людська самотність існує передусім у формі відчуження від себе. Діалектичне мислення посилює цю самотність-відчуження, але воно може і позбавити від неї. В результаті народжується суто людське існування, що виступає «як відчуженням, так і процесом, завдяки якому суб'єкт повертається до себе шляхом розуміння і підпорядкування відчуження» [144]<sup>3</sup>.

Вихід за межі відчуження для Г. Маркузе – у створенні «аутентичної мови». Це мова заперечення буденності і порозуміння тих, хто заперечує буденність. Прагнення до «аутентичної мови» – є прагненням до «мови заперечення як Великої Відмови від правил гри, в якій грають фальшивими косточками» [144]<sup>4</sup>.

Глибинно-людське, вільне, органічно-духовне начала повинні проявитися в «аутентичній мові» як ті відсутні явища, на які вона натякає і які прагне створити. «Відсутнє повинно стати присутнім, тому що більша частина істини міститься у відсутньому» [144]<sup>5</sup>, – пише Г. Маркузе.

«Аутентична мова» є бажанням тієї цілісності людини і людства, в якій немає більше місця відчуженню. Саме тому вона виступає як «спроба суперечити реальності, в якій вся логіка і вся мова невірні в тому плані, що вони –

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Там само. – С. 224.

<sup>5</sup> Там само. – С. 224.

частки покаліченого цілого» [144]<sup>1</sup>.

### **2.2.8. Ю. Хабермас: виміри комунікації.**

Юрген Хабермас розглядає проблему самотності людини через проблему комунікації. Внутрішня самотність в результаті постає як неможливість реалізувати себе у комунікативному акті як самототожню істоту. Самотність, що виступає відокремленістю, є, на його думку, передусім результатом афекту, поза-розумового відношення до буття, яке порушує самоідентичність людини, а тому й можливість комунікації.

«Відокремлення пізнання від інтересу, – пише Ю. Хабермас, – повинно привести не до чогось подібного очищенню теорії від помутніння, що утворюється суб'єктивністю, а... вести до екстатичного очищення суб'єкта від пристрастей» [223]<sup>2</sup>.

Оцінюючи буття розвинутих грецьких полісів з їх високою культурою раціональності, мислитель зазначає, що «катарсис тепер не досягається на шляху містерій, а закріплюється через теорію у свободі самих індивідів, вказує на новий ступінь емансипації: у комунікативних зв'язках полісу індивідуалізація зайшла так далеко, що тотожність окремого як фіктивної величини могла утворитися тільки через ототожнення з абстрактними законами космічного порядку» [223]<sup>3</sup>.

У результаті, на думку Ю. Хабермаса, відбувається фундаментальне звільнення людини від міфо-хтонічних сил, що бувають у її позасвідомому. «У єдності перебуваючого у собі космосу і у тотожності незмінного

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 225.

<sup>2</sup> [223] Хабермас Ю. Пізнання й інтерес // Зарубіжна філософія ХХ століття. У 6 книгах. Книга 6. – К.: Довіра, 1993. – С. 233.

<sup>3</sup> Там само.



буття знаходить тепер свою опору свідомість, емансипована від первісних сил» [223]<sup>1</sup>.

Ю. Хабермас високо оцінює роль історико-герменевтичного знання для розширення і якісного збагачення комунікації у соціумі. Адже «герменевтичне дослідження дійсності спрямовується інтересом самозбереження і розширення інтерсуб'єктивності можливого взаєморозуміння, що орієнтує дії» [223]<sup>2</sup>. Фундаментальна значимість герменевтичного дослідження для поглиблення людської комунікації впливає для Ю.Хабермаса із фундаментального значення мови в людському бутті. «Те, що виділяє нас з природи, єдине, що ми можемо знати відповідно до її природи, – це мова, – пише він. – Разом із її структурою, досяжною для нас, постає зрілість розуму» [223]<sup>3</sup>.

Мислитель критикує утопічну свідомість, яка дає лише ілюзію дійсної комунікації, а насправді посилює відокремленість людей. Та, разом із тим підкреслює, що людська природа постійно продукує таку свідомість. Це відбувається тому, що «...суспільство є не тільки системою самозбереження. Волаюча природа, що як лібідо присутня в кожній окремій людині, виділилася з функціонального кола самозбереження і попрямувала до утопічних цілей» [223]<sup>4</sup>.

На думку Ю. Хабермаса, існують три принципових способи виходу за межі відокремленості людей: **праця**, **мова** та **панування** [223]<sup>5</sup>. І всі ці три сфери обіймає розум та специфічна воля до розуму. «...Положення німецького ідеалізму, згідно з яким «розум» містить у собі

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само. – С. 235.

<sup>3</sup> Там само. – С. 237.

<sup>4</sup> Там само. – С. 236.

<sup>5</sup> Там само. – С. 237.

обидва моменти, – волю і свідомість, повністю не застаріло. Розум припускає одночасно і волю до розуму» [223]<sup>1</sup>.

Саме воля до розуму приводить до того суспільства, яке Ю. Хабермас називає «звільненим» і в якому афективна самотність-відокремленість втрачає свою нищівну силу. Мислитель так характеризує його: «У звільненому суспільстві, що реалізувало розумність своїх членів, комунікація могла б розвинутися у вільний від примусу діалог всіх з усіма, що є прикладом як взаємного формування самототожності, так і ідеї істинної згоди» [223]<sup>2</sup>.

### **2.2.9. К.-О. Апель: макроетика та ідея трансцендентальної комунікації.**

У творчості сучасного німецького дослідника К.-О. Апель робиться спроба окреслити можливість продуктивної комунікації, яка могла б звільнити від переживання самотності. К.-О. Апель виходить до такої комунікації через осягнення можливості так званої «макроетики» [268]<sup>3</sup> – системи етичних цінностей та норм, яка могла б бути спільною для людей, що належать до різних культур та ментальностей і яка на сьогоднішній день є вельми актуальною. Окреслюючи проблему, А.М. Ермоленко зазначає: «необхідним є вихід за межі регіональних, національних, класових, групових цінностей та об'єднання зусиль людства на основі цінностей універсальних» [83]<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само. – С. 238.

<sup>3</sup> [268] Apel K.O. Der Situation des Menschen als Ethisches Problem // Der Mensch und die Wissenschaft vom Menschen. Innsbruck, 1983. S. 31.

<sup>4</sup> [83] Ермоленко А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия). – К.: Наук. думка, 1994. С. 8.

Проте такий вихід за межі локального не є його запереченням. Навпаки, наявність універсальних цінностей виявляється засобом утвердження локального через легітимацію продуктивних комунікативних форм між тими чи іншими локальностями. Універсальні цінності як засіб комунікації виражаються в специфічних етичних нормах. Принциповою ознакою цих норм для К.-О. Апеля виступає те, що вони існують **лише задля комунікації та порозуміння**. Проте навіть виходячи на таке розуміння етичних норм, К.-О. Апель не бере на себе тягар **однозначного** визначення таких норм. Він скоріше заявляє про необхідність для філософії переорієнтуватися у цьому напрямку. «Чи можна задати й виправдати основоположну етичну норму, ... на основі якої можна було б досягати взаєморозуміння з усіма іншими людьми принципово в усіх практичних питаннях і надалі додержуватися встановленої згоди як обов'язкової?» [268]<sup>1</sup> – питає мислитель.

Дійсно, проблема є дуже серйозною. Адже цінність, яка претендує на універсальність та втілюється в етичну норму, може стати засобом руйнації вільно-людяної комунікації й наростанням фундаментальної самотності людей, які поєднані етичними нормами як зовнішніми метанаративами. Суперечливість ситуації добре виразив А.М. Ермоленко. «З одного боку, – пише він, – саме потреба в універсальній... етиці ніколи не була настільки нагальною, як у нашу епоху..., з іншого, – філософське завдання раціонального обґрунтування загальної етики ще ніколи не здавалося таким складним, навіть безнадійним...» [83]<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> [268] Apel K.O. Der Situation des Menschen als Ethisches Problem // Der Mensch und die Wissenschaft vom Menschen. Innsbruck, 1983. S. 16.

<sup>2</sup> [83] Ермоленко А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека

У результаті К.-О. Апель приходиться до закономірного висновку: обґрунтування фундаментальних етичних норм, які уможливають автентичну комунікацію і сприяють виходу людини за межі самотності, відбувається за межами магістральних тенденцій сучасної науки. Адже сучасне наукове мислення здебільшого є таким, що прагне існувати поза нормами та цінностями. Констатуючи цей факт, К.-О. Апель, однак, не схильний до того, щоб розв'язувати проблему через звернення до ірраціональності.

Мислитель прагне знайти нові можливості у сфері раціонального. Адже відчуження від ціннісного начала, на думку К.-О. Апеля, характеризує науковий дискурс лише у природничій та технічній сферах; гуманітарний дискурс органічно містить у собі спрямованість до етичних норм та ціннісних орієнтацій. Інша справа, що в наш час такі норми та орієнтації можуть бути тільки результатом діалогу та порозуміння. Проте діалог може бути різним; можливі форми діалогу, що руйнують порозуміння. Усвідомлюючи це, К.-О. Апель вводить поняття «трансцендентальної комунікації» – тієї комунікації, що може виступити ідеалом по відношенню до кожного окремого комунікативного акту. Така «трансцендентальна комунікація» містить у собі певні універсальні правила («метаправила»), що є ознакою абсолютно відкритої комунікативної спільноти.

На думку К.-О. Апеля, «ці **метаправила**...належать... не певним мовним іграм чи життєвим формам, а трансцендентній мовній грі або необмеженому мовному співтовариству» [269]<sup>1</sup>.

---

(современная немецкая практическая философия). – К.: Наук. думка, 1994. С.17.  
<sup>1</sup> [269] Apel K.O. Transformation der Philosophie. B.2.Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt a.M., 1973. S. 248.

### 2.2.10. П. Рікер: самооцінка як умова толерантності.

Поль Рікер фактично пов'язує феномен самотності людини з феноменами самооцінки, а також толерантності, нетолерантності, несприйнятного. Поле розповсюдження цих феноменів – сфера інституціонального життя людини.

Життя за межами самотності-як-відокремленості можливе лише в інституціях. П. Рікер визначає інституції як «форми суспільного існування, в яких стосунки між людьми регулюються нормативно; право виражає це найбільш абстрактно; під цим першим аспектом існування соціальних форм ми визначаємо статистику суспільства; ця статика породжується інституційним переплетінням, яке кодифікується...надто ускладненим комплексом права» [172]<sup>1</sup>.

Однак поняття інституції виходить за межі права. Це відбувається, на думку П. Рікера, тоді, коли ми розглядаємо не статичний, а динамічний аспект соціального життя. «... Поняття інституції значно ширше, ніж правова система окремого суспільства, – пише мислитель, – Якщо ми тепер розглянемо інституції під кутом соціальної динаміки, інституції більше не будуть репрезентовані правом, але тим, що ми можемо у більш широкому розумінні слова назвати «політикою», тобто впровадженням рішень та сили на рівні спільності» [172]<sup>2</sup>.

Найважливішою формою інституціонального буття людини за П. Рікером є держава. Пристаючи до традиції, яка походить від Макса Вебера, П. Рікер ставиться до держави як до «монополії легітимного насильства» [173]<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> [172] Рікер П. Завдання політичного вихователя // Навколо політики. – К.: Д.Л., 1995. – С. 256.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> [173] Рікер П. Етика і політика // Навколо політики. – К.: Д.Л., 1995. – С. 248.

Кожна людина, що реалістично мислить, на думку П.Рікера, не може не погодитися із таким визначенням. Таке визначення феномена держави і пов'язаного із нею феномена політики, що долає дилетантизм та наївність у налагодженні комунікації, потребує проголошення відповідальності політичного діяча та визначення умов і меж цієї відповідальності.

Міркуючи у традиції Макса Вебера, П. Рікер проголошує необхідність етики відповідальності у політиці і вбачає сенс відповідальності політичного діяча «у тріаді детермінуючих якостей, які творять політика: уподобання, відповідальність, погляд» [173]<sup>1</sup>.

Всі ці три якості певною мірою потребують усамотнення як умови самооцінки політичного діяча та його дистанціювання від буденних обставин та інтересів. У результаті уподобання визначається як «протилежність стерильному збудженню, але ентузіазм заради справи» [173]<sup>2</sup>, тоді як погляд стає здатністю «дистанціювання від людей та речей, яке робить з політика керівника і господаря» [173]<sup>3</sup>.

Вихід за межі самотності як відстороненості та замкненості можливий, згідно із П. Рікером, як **«орієнтація на добре життя, разом із іншими і для інших у справедливих інституціях»** [173]<sup>4</sup>. Цей вихід або, точніше, шлях П. Рікер називає «етичною орієнтацією».

Принциповою ознакою «етичної орієнтації» мислитель називає «турботу», звертаючись до традиції вживання цього поняття, що йде від Мартіна Гайдеггера. П. Рікер

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 251.

<sup>2</sup> Там само. – С. 252.

<sup>3</sup> Там само. – С. 270.

<sup>4</sup> Там само. – С. 270.

говорить про три види турботи, які вводять людину у відкрите різним формам комунікації життя: «турботу про себе, турботу про іншого, турботу про інституцію» [173]<sup>1</sup>.

«Чи є турбота про себе належним пунктом для того, щоб розпочати наш дискурс? Чи не було б краще розпочати з турботи про іншого?» [173]<sup>2</sup>, – питає П. Рікер. Відповідаючи на ці запитання, він відокремлює термін «себе» від терміна «Я». «...Термін «себе», – пише П.Рікер, – який би я хотів пов'язати з терміном «цінувати», у фундаментальному етичному плані... не збігається ніяким чином з «Я», а отже з егологічною позицією, що була б неодмінно підірвана зустріччю з іншим» [173]<sup>3</sup>.

Що ж таке «турбота про себе»? Мислитель дає таке визначення: «Передусім це здатність з тієї чи тієї причини надавати перевагу одному перед іншим, коротше, здатність діяти інтенційно; далі – це здатність викликати зміни в ході речей, ініціювати щось у світі, коротше, здатність до ініціативи» [173]<sup>4</sup>.

Осмыслена таким чином, «турбота про себе» стає **передумовою** «турботи про іншого». Вона приводить не до егоїстичної замкненості, що може ув'язнити людину в обмеженому просторі деструктивної самотності-відокремленості, а до дійсної відкритості Іншому.

Самооцінка виступає одним із найважливіших проявів «турботи про себе». П.Рікер знову і знову відчуває небезпеку **замкненості**, яку містить у собі феномен самооцінки. «Чи не несе в собі самооцінка... через свій рефлексивний характер загрозу зосередженості на своєму «Я», закриття в собі замість відкриття горизонтові доброго

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Там само. – С. 270 – 271.

життя?» [173]<sup>1</sup>. Подолання небезпеки замкненості, до якої може вести надмірна самооцінка, відбувається тоді, коли «турботливість не приєднується ззовні до самооцінки, а **розгортає її імпліцитний діалогіальний вимір**»[173]<sup>2</sup>.

В результаті П. Рікер приходить до фундаментального етико-антропологічного висновку: «Самооцінка і турботливість не можуть існувати і мислитись одне без одного. Сказати «себе» не означає сказати «мене». «Себе» передбачає іншого поруч із собою, аби можна було сказати про когось, що він цінує себе як іншого». Ми звернемося до цього дещо нижче, а зараз окреслимо теми толерантності, нетолерантності, несприйнятного, які П.Рікер розглядає в однойменній статті [171]<sup>3</sup>.

Толерантність виступає засобом реалізації самооцінки і турботливості у їх єдності. Більше того, це засіб єднання турботи про себе, турботи про іншого та турботи про інституцію. Іншими словами, толерантність для П.Рікера – це засіб відкритості світу через повагу до особистості та інституції як комунікації особистостей. Причому повагу до особистості, **Іншого** П. Рікер розглядає **як головну та первинну**.

Толерантність є таке відношення до Іншого, коли ми бачимо в ньому особистість, а не об'єкт. Не можна не погодитися з вимогою вказаного сприйняття Іншого, яке, на думку П. Рікера, приводить до органічної толерантності. Мислитель пише: «Інший є ... той, хто може сказати «Я», як і я сам, і як і я сам виступати агентом, автором та особою, відповідальною за свої дії» [174]<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 270.

<sup>2</sup> Там само. – С. 271.

<sup>3</sup> [171] Див.: Рікер П. Толерантність, нетолерантність, несприйняте. // Навколо політики. – К.: Д.Л., 1995. – С. 313-332.

<sup>4</sup> [174] Рікер П. Етика і мораль. // Навколо політики. – К.: Д.Л., 1995. – С. 271.



Навпаки нетолерантні відносини у міжособистісному та інституціональному бутті людини продукують самотність як замкненість, що деформує і особистісне, і інституціональне буття. В останньому розділі нашого дослідження ми докладніше розглянемо ці сюжети.

Тепер же, підсумовуючи позицію П. Рікера, варто сказати, що толерантність не може не бути фундаментальною ознакою людського буття, тією його рисою, що протистоїть самотності як замкненості. Адже «людство знайшло себе в різноманітності мов, моральних досвідів, духовностей та релігій. Людство... уперто множинне» [172]<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> [172] Рікер П. Завдання політичного вихователя // Навколо політики. – К.:Д.Л., 1995.-С. 260.

## **ВИСНОВКИ ДО ДРУГОГО РОЗДІЛУ**

1. Тема самотності як окремих лейтмотив філософування виникає у європейській філософській культурі з епохи Нового часу, коли відбувається руйнація переживання онтологічності трансцендентного, яке було характерним для Середньовіччя й Відродження, і людина починає відчувати себе бездомною у безкінечному Всесвіті. Цей процес був яскраво відображений у творчості Б. Паскаля, самотність для якого є страждальним феноменом. На відміну від нього Г. Сковорода прагне побачити конструктивний і навіть гедоністичний сенс самотності через розуміння сенсу усамотнення-самозаглиблення, що може призвести до просвітлення комунікації зі світом – «сродної праці».

У XIX столітті проблема самотності остаточно виборює собі місце серед інших проблем європейської філософії. І це не дивно, адже ця філософія переходить до своєї некласичної форми з установкою на унікальність людської екзистенції. Для XIX століття характерним є розгляд самотності як результату реалізації «волі до життя» (А. Шопенгауер), висвітлюється феномен самотності у бутті героя і генія (С. К'єркегор). Самотність розглядається і як наслідок фундаментального соціального відчуження (молодий К. Маркс). У результаті ми утверджуємося у припущенні, що саме поява проблеми самотності є симптомом некласичної філософії.

2. У XX столітті феномен самотності розглядається крізь призму «граничної ситуації» – як в атеїстичному, так і у релігійному екзистенціалізмі. Причому в релігійному екзистенціалізмі самотність людини у «граничній ситуації»

є передумовою осягнення Бога як трансценденції, тоді як в атеїстичному її усвідомлення приводить до висновку про абсурдність людського буття як його замкненість у самотності. Тому в цілому погоджуючись з думкою А.М. Єрмоленка про те, що «в екзистенціалізмі людина, що закинута в своїх ціннісних орієнтаціях до «чистої суб'єктивності», є самотньою і втрачає свої основи: розумне міжлюдське спілкування стосовно обов'язкових та зобов'язуючих цінностей вже не є можливим» [83]<sup>1</sup>, слід зазначити, що це стосується передусім атеїстичного екзистенціалізму.

3. Магістральною лінією філософії ХХ століття є розгляд феномена самотності через співставлення його з феноменом комунікації. Таке співставлення є характерним для персоналізму (М.О. Бердяєв) та німецької «комунікативної філософії» (Ю. Хабермас, К.-О. Апель). Нарешті, проблема самотності й комунікації знаходить своє висвітлення через аналіз феномена толерантності (П. Рікер).

---

<sup>1</sup> [83] Ермоленко А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия). – К.: Наук. думка, 1994.

## **Розділ 3**

# **САМОТНІСТЬ ЯК ПРОБЛЕМА ПСИХОЛОГІЇ, ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ТА МЕТААНТРОПОЛОГІЇ**

### 3.1. Зовнішня та внутрішня самотність людини

#### 3.1.1. Поняття зовнішньої та внутрішньої самотності.

Людина може відчувати як зовнішню, так і внутрішню самотність. Ці відчуття є наслідком **перебування** в зовнішній чи внутрішній самотності. Під зовнішньою самотністю можна розуміти самотність, яка є результатом **випадкової** суперечності людини і соціального середовища. Зовнішня самотність передусім є результатом **випадку-катастрофи**, що **фізично** відокремлює людину від інших людей, викидаючи за межі соціуму. Архетипом цієї самотності є самотність Робінзона Крузо. Але зовнішня самотність може бути і наслідком **випадку-конфлікту**, який розгортається в межах соціуму. У цьому разі відбувається **психологічне** відокремлення людини від інших людей. І фізична, і психологічна форми зовнішньої самотності близькі у тому, що їхні причини виступають стихійними відносно людини. Можливість вийти за межі зовнішньої самотності зводиться до специфічної техніки безпеки, яку можна сформулювати у вигляді усталених загальних правил, тих правил, які не залежать від неповторної специфіки особистості.

На відміну від зовнішньої, внутрішня самотність виступає результатом **суперечності людини з собою**, яка призводить до втрати та пошуку **самототожності** і вже на цій основі до суперечності людини та суспільства. Та саме суперечність людини з собою, породжуючи внутрішню самотність, може стати передумовою дійсного розв'язання суперечності людини та суспільства. Як зрозуміти це?

Внутрішня самотність постійно породжується принциповою відкритістю людського буття. Людське буття як **особистісне буття** постійно відкрите глибинним змінам. У кожен наступний момент часу особистість стає

іншою. Суперечність між попереднім та наступним станами людської особистості, а також між різними вимірами її буття і є фундаментальною передумовою внутрішньої самотності. Розв'язанням цієї суперечності виступає знайдення **особистісної самототожності**, у межах якої концентруються та розгортаються всі унікальні можливості саме цієї людини, і яка заперечує **самототожність без-особову** – таку, що виявляється лише через причетність до колективу. Та особистісна самототожність як самототожність **внутрішня** розвивається лише у просторі внутрішньої самотності і лише через неї людина виходить до глибинного спілкування зі світом інших людей. Навпаки, зовнішня самотність не означає кризи самототожності; вона не породжується нею і може тільки **посилити** її.

У результаті є очевидним, що внутрішня самотність може бути **самотністю у колективі**, у спілкуванні, самотністю-з-іншим. Саме про таку самотність влучно висловився К. Ясперс: «Самотність не ідентична соціологічно ізольованому існуванню» [264]<sup>1</sup>.

Розуміння різниці між зовнішньою та внутрішньою самотністю ми зустрічаємо у М. О. Бердяєва, який пише: «Самотність не є явище однорідне та одноякісне. Існують різні форми і шаблі самотності. Дивовижно, що дискусія, боротьба та навіть ненависть є соціальне явище, що часто долає та послаблює самотність» [23]<sup>2</sup>. Дійсно, зовнішнє протистояння може на певний час притушити відчуття внутрішньої самотності. Однак «після цього самотність

---

<sup>1</sup> [264] Ясперс К. Комунікація // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С. 141.

<sup>2</sup> [23] Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 269.

робиться ще сильнішою» [23]<sup>1</sup>. На думку М.О. Бердяєва, внутрішня самотність виступає результатом неаутентичної комунікації, адже «переживається так само, як незрозумілість, як невірна відображеність в іншому» [23]<sup>2</sup>.

З усього сказаного випливає, що зовнішню самотність можна назвати **випадковою, ситуативною**, а внутрішню – **екзистенціальною**.

Зовнішня самотність долається виходом до нового кола спілкування, внутрішня лише самозміною, опануванням новими виявами самототожності. Вихід за межі зовнішньої самотності може відбуватися завдяки **загальним** психологічним рекомендаціям; внутрішня самотність невіддільна ніяким загальним рекомендаціям, вихід із її простору та часу є завжди унікальним і потребує неповторно-творчого зусилля.

### **3.1.2. Суперечливість внутрішньої самотності.**

Внутрішня самотність як специфічне буття та його переживання є глибоко суперечливий процес. З одного боку вона свідчить про глибинні еволюційні зміни у надрах особистості, а з другого – виражає неможливість розв'язання суперечності між різними вимірами особистості. Таким чином, внутрішня самотність людини є такий прояв її особистісного буття, який означає дисгармонію особистісного розвитку, його самовідчуження і, разом із тим, показує його екзистенціальну глибину, можливість виходу до принципово іншого буття. Вона означає руйнацію самототожності та, водночас, рух до самототожності в її оновленій формі.

Внутрішня самотність є дисгармонія, яка може створити

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само.

нову гармонію особистості. Як втрата самототожності вона приводить до відокремленості в соціумі, але лише пройшовши її лабіринт, можна говорити про дійсне з'єднання особистості та інших особистостей – про те, що Карл Ясперс називав «екзистенціальною комунікацією».

Отже, внутрішня самотність – це самотність, що може проявитися у зовнішньо напруженій та розгорнутій комунікації. Це прекрасно виразив М. О. Бердяєв: «Самотність значною мірою є явище соціальне, – пише він. – Самотність завжди є усвідомлення пов'язаності з інобуттям, з чужим буттям. І найбільш болісна самотність є самотність у суспільстві. Ця соціальна самотність є самотність як така. Самотність можлива саме у світі, у суспільстві. Це самотність у світі об'єктів, в об'єктивованому світі» [23]<sup>1</sup>. Саме тому, на думку мислителя, внутрішня самотність долається лише в плані існування, вона долається не спілкуванням з людиною як «не-я», а в «результаті зустрічі із «ти», яке також є «я», не в результаті зустрічі з об'єктом, а в результаті зустрічі з суб'єктом» [23]<sup>2</sup>.

Людина, що увійшла в стан внутрішньої самотності глибинно страждає. Але разом із тим вона знаходиться на шляху дійсного подолання самотності – на шляху до того стану, де більше немає об'єктивованих відносин між людьми. Не можна не погодитися із М.О. Бердяєвим, який пише: «Після того як «я» випало із первісного колективного побуту і пережило біль свідомості, роздвоєння, самотності, воно не може віднайти цільності, гармонії, єдності з іншими через повернення до об'єктивованого колективного побуту. Треба вийти зі світу

---

<sup>1</sup> [235] Бердяєв Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Философия свободного духа. – М.: Республика, 1993. – С. 269.

<sup>2</sup> Там само.



об'єктів» [23]<sup>1</sup>.

### 3.2. Самотність як категорія психології та філософії

#### 3.2.1. Постановка проблеми.

Вище ми окреслили форми вияву феномена самотності, назвавши їх зовнішньою та внутрішньою самотністю. Тепер виникає проблема прояснити, які з наук досліджують ці вияви і чим відрізнятимуться аспекти, а також способи їхнього розгляду феномена самотності. На перший погляд видається слушним висунути таку гіпотезу: якщо дослідженням зовнішньої самотності займається психологія, то внутрішня самотність виступає філософською проблемою. Спробуємо довести чи спростувати її.

Передусім, слід зазначити, що, вивчаючи феномен самотності, психологія, як правило, прагне з'єднатися із соціологією, стати соціально-психологічним дискурсом. У цьому плані характерною є назва дослідження Ю.М. Швалба та О.В. Данчевої, присвяченого феномену самотності: «Самотність: соціально-психологічні проблеми» [242]<sup>2</sup>. Дійсно, якщо феномену самотності протистоїть феномен комунікації, то природним є підключення соціології для опису та аналізу проблеми.

У своєму дослідженні Ю.М. Швалб та О.В. Данчева дають лаконічне визначення самотності. «Відсутність духовного єднання, – пишуть вони, – переживається як самотність» [242]<sup>3</sup>. Таким чином, мова йде не просто про

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Див: [242] Швалб Ю., Данчева О. В. Одиночество :социально-психологические проблемы. – К.: Україна, 1991.

<sup>3</sup> Там само. – С. 5.

зовнішню та випадкову самотність-відокремленість, а про самотність, яка може бути і в комунікації, і як наслідок комунікації. Автори прекрасно усвідомлюють це, говорячи про багатовимірність самотності.

«Самотній серед степу під чорним, бездонним зоряним небом, або самотній у чотирьох стінах, або самотній у величезному міському натовпі – це різна самотність чи ні? – питають вони. – Самотня дитина, самотній чоловік, самотня жінка, самотня старість, самотній тиран – чи є щось спільне в цих самотностях чи – це зовсім різні стани?» [242]<sup>1</sup>

Таким чином, ми доходимо висновку, що наша попередня гіпотеза повинна бути доповненою. Психологія досліджує передусім зовнішню самотність, але, як і філософія, може звернутися й до феномена внутрішньої самотності. Однак, напевно, психологія та філософія розглядають **різні аспекти внутрішньої самотності**. Психологія досліджує вияви внутрішньої самотності в **психічному житті** людини, тоді як філософія розглядає їх у **людській екзистенції**.

Для того, щоб довести справедливість такого поділу, треба зрозуміти, чим відрізняються поняття «психіка» та «екзистенція» і ті реальності, що стоять за ними. Поняття психіки відображає наші внутрішні стани (переживання та реакції), пов'язані із взаємодією свідомості та позасвідомого. Поняття екзистенції значно ширше, воно виражає **єдність переживання реальності і життя в реальності** – виражає повноту людського буття.

З іншого боку, в екзистенції, на відміну від психіки, постійно ставиться і розв'язується питання про **сенс буття** – свого буття і буття взагалі. Це відбувається тому, що

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 7.

екзистенція є результатом граничного зусилля людини, коли їй відкривається її **неповторна присутність у бутті**.

Поняття екзистенції виражає повноту людського буття в його граничних станах, тих станах, коли воно стає особистісним існуванням, буттям-в-мені, **самобутністю**. Більше того, поняття екзистенції виражає принципову здатність людини бути на межі своїх можливостей і бажати вийти за цю межу. Однак такий вихід означає відокремлення і відчуження від соціуму; саме тому, як ми вже побачили у другому розділі нашого дослідження, проблема самотності глибинно пов'язана з природою екзистенції.

### **3.2.2. Внутрішня самотність та філософія екзистенції.**

Отже, питання про внутрішню самотність промовляє з глибин екзистенції. Безперечно, поняття психіки також може описувати граничні стани людського «я», а реальність психіки – включатися у них. Однак це є включення на рівні **екстазу і трансу**, тоді як екзистенція є **метаморфоза**, що приводить до граничного буття, приводить із буденності. Можна навіть припустити, що певною мірою екзистенціальне є **метаморфозою психічного, мета-психічний** стан людського Я, адже психіка виступає характеристикою внутрішнього світу людини саме у буденному бутті. Не випадково вихід за межі буденного буття людини для психології виступає чимось пара-психічним, а для цілого ряду психологічних напрямків – і пато-психічним. Тому не дивно, що дослідження можливостей трансцендування людини за межі буденного буття трансформує психологію або в парапсихологію, або в патопсихологію.

Філософське ж розуміння буття людини за межами буденності – **філософія екзистенції** – стає

метапсихологічним феноменом, метапсихологією. Говорячи про філософію екзистенції як метапсихологію ми використовуємо це поняття у дещо іншому сенсі, ніж це робив З. Фрейд. Йдеться не про методологію психологічного знання, а про вихід цього знання **на принципово новий рівень буття** як за своєю внутрішньою формою, так і за предметом.

Філософія екзистенції є вчення про сенс буття і на-буття сенсу. Як вчення про сенс буття вона стає філософією **людського** буття, адже лише в людському бутті виникає питання про сенс; саме осмисленість людського буття виступає його фундаментальною ознакою. Таким чином, філософія екзистенції з необхідністю стає **екзистенціальною антропологією** (Цей термін був використаний Б.А. Головко для характеристики позиції О. Больнова, стосовно тенденції розвитку вітчизняних філософсько-антропологічних досліджень він дістав поширення у роботах В.Г. Табачковського). Екзистенціальна антропологія є такою онтологією людини, в якій центральним є вчення про сенс людського буття і можливості його о-сягнення та до-сягнення; саме тому філософія екзистенції виходить за межі буденності – питання про сенс завжди є **поза-буденним**. У цьому плані дуже показові слова М.Гайдеггера: **«Будь-яка онтологія, що має будь-яку багату та міцно з'єднану категоріальну систему, залишається в основі сліпою і спотворенням самого свого призначення, якщо вона перед тим достатньо не прояснила сенс буття та не сприйняла це прояснення як своє фундаментальне завдання»** [225]<sup>1</sup>.

Проникаючи в сенс та наповнюючись сенсом, філософія екзистенції стає **для людини** глибинною,

---

<sup>1</sup> [225] Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: AD MARGINEM, 1997. – С, 11.

фундаментальною онтологією. Це добре показав М. Гайдеггер у «Бутті та часі». «**Фундаментальну онтологію**, – зазначає він, – з якої можуть виникати всі інші, треба шукати в **екзистенціальній аналітиці присутності**» [225]<sup>1</sup>.

З усього сказаного випливає, що, досліджуючи внутрішню самотність, філософія екзистенції **досліджує сенс внутрішньої самотності в людському бутті**. Це є дослідження етичного та екзистенціального сенсу внутрішньої самотності. Дослідження етичного сенсу самотності – це не тільки прагнення оцінити її у категоріях добра і зла, але й побачити фундаментальне значення внутрішньої самотності для комунікації між особистостями. Розгляд екзистенціального сенсу внутрішньої самотності значною мірою пов'язаний з прагненням прояснити її значення для самої особистості, для створення її простору – **самокомунікації**. Самокомунікація особистості може бути трактована як передумова самосвідомості та самотворення, а тому – і як передумова комунікації між різними особистостями. Нижче ми розглянемо ці проблеми докладніше, тепер же нам треба відповісти ще на одне питання, яке стосується розмежування психологічного та філософського розгляду внутрішньої самотності.

Чи ставить психологія питання про сенс самотності? Так. Але це прояснення її сенсу в **переживанні** світу та **реагуванні** на світ переважно в буденному вимірі людської реальності. Занурена у вивчення внутрішніх процесів людини у буденності, де головною категорією є життя, життєвість, психологія не ставить питання про сенс самотності у людському **бутті** в світі. Психологічний

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 13.

дискурс, на відміну від філософсько-екзистенціального, прагне уникнути категорії «буття», яка здається йому занадто абстрактною. М. Гайдеггер у «Бутті та часі» (параграф «Відмежування аналітики присутності від антропології, психології та біології») робить акцент саме на цьому. «Відмежування екзистенціальної аналітики від антропології, психології та біології, – зазначає він, – відноситься ... до принципово онтологічного питання... Наукова структура цих дисциплін... сьогодні є цілком та повністю проблематичною і потребує нових стимулів, що повинні виникнути з онтологічної проблематики» [225]<sup>1</sup>.

На думку М. Гайдеггера, потрібно констатувати «відсутність в антропології, психології та біології... онтологічно достатньо обгрунтованої відповіді на питання про **образ буття** того суцього, яке є ми самі» [225]<sup>2</sup>. З іншого боку, підкреслює М. Гайдеггер, «онтологічні основи ніколи не можуть бути гіпотетично виведені з емпіричного матеріалу,... вони... завжди вже «присутні» і тоді, коли емпіричний матеріал ще тільки збирається» [225]<sup>3</sup>.

Слід зазначити, що у філософсько-антропологічній думці нашого століття від самого початку її розвитку є спрямованість до онтологічної та екзистенціальної проблематики. Це можна побачити вже в роботах засновника філософської антропології М. Шелера з його вченням про принципову відкритість людського буття. Таке вчення виводить антропологію за межі емпірично-порівняльної науки, робить її дійсно філософською. М.Гайдеггер сам визнає це, говорячи про принципову єдність позицій М.Шелера та Е.Гуссерля в розумінні

---

<sup>1</sup> [225] Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: AD MARGINEM, 1997. – С. 45.

<sup>2</sup> Там само. – С. 50.

<sup>3</sup> Там само. – С. 50.

особистості. «...Інтерпретація особистості у Гуссерля і Шелера здебільшого збігається» [225]<sup>1</sup>. Екзистенціальні тенденції досить чітко окреслені у сучасника та співвітчизника М. Шелера Гельмута Плеснера з його вченням про людину як ексцентричну істоту.

Ситуацію відношення філософської антропології та онтології у ХХ столітті добре виразив А.М. Лой: «Філософська антропологія – це пробний камінь всякої онтології, бо в антропології момент онтологічного розуміння... досягає неминучої інтерпретації. Саме тут... стає ясно, чого варта онтологія... Філософська антропологія, що опиняється на межі філософії і гуманітарної науки (психології, педагогіки, соціобіології), образно кажучи, «дихає в потилицю онтології», спонукає до онтологічної виваженості та визначеності...» [123]<sup>2</sup>.

Але і у психологічній думці, починаючи з другої чверті ХХ століття, виявляється потяг до зближення з філософією екзистенції. Цей потяг можна побачити у вченнях К. Юнга, Е. Фромма, В. Франкла, у представників «гуманістичної психології» – передусім в роботах А. Маслоу.

При цьому ми можемо побачити і зворотню тенденцію – багато екзистенціальних філософів нашого сторіччя, критикуючи «психологізм» у найгіршому розумінні цього слова та подолавши його, звернулися до психологічних проблем людини, збагативши ними свої вчення.

В цілому ж можна зробити такий висновок: якщо психологія звертається до екзистенції через вивчення психіки, то філософія осягає екзистенцію через дослідження буття, онтологію. Це означає, що до філософії

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> [123] Лой А.М. Онтологічні підвалини філософсько-антропологічної концепції Олександра Кульчицького // Філософсько-антропологічні читання'96. Випуск 2. – К., 1996. – С.15.

екзистенції ведуть два шляхи: через психологію та через онтологію. І тут ці два шляхи з'єднуються в одному, який як результат синтезу піднімається над кожним із них. Таким чином, філософія екзистенції не є еkleктичним єднанням психології та онтології, це місце їхньої зустрічі та трансформації – так само як екзистенція є місцем зустрічі й трансформації психічного буття людини та буття поза-психічного, а точніше, поза-буденного. Саме тому в екзистенції і долається протистояння суб'єкта і об'єкта, а у філософії екзистенції протистояння психології та онтології з їхніми надмірними суб'єктністю та об'єктністю. В цьому плані філософія екзистенції є близькою до філософської антропології у її розвинутих формах.

### **3.2.3. Філософія екзистенції та вітчизняна філософсько-антропологічна думка нашого століття: розгортання екзистенціальної антропології. Можливість нових підходів до феномена самотності.**

Як уже зазначалося вище, у ХХ столітті філософська антропологія органічно включила в себе екзистенціальну проблематику. При цьому, однак, слід зробити одне принципове зауваження. Цілком погоджуючись із твердженням Б.А. Головка про те, що сучасна філософсько-антропологічна думка розвивається у рідній контроверзи: «англо-американська культурна антропологія»-«німецька філософська антропологія» і що приводом для такої контроверзи є «англійський емпіризм і американський прагматизм, з одного боку, а німецький трансценденталізм, – з іншого...» [64]<sup>1</sup>, слід зазначити: екзистенціальні тенденції є властивими саме для німецької філософської антропології. (В даному випадку ми

---

<sup>1</sup> [64] Головка Б.А. Філософська антропологія, – К.: ІЗМН, 1997.-С. 8.



використовуємо поняття «філософська антропологія» у вузькому сенсі, відрізняючи її від екзистенціалізму, персоналізму тощо, хоча й ці традиції є передусім вченнями про людину).

Проте екзистенціальна спрямованість є характерною у ХХ столітті не лише для німецької філософсько-антропологічної думки; **подібні тенденції є досить виразними і в українських філософсько-антропологічних дослідженнях нашого століття.**

Особливо на себе звертають увагу ідеї О. Кульчицького, який, досліджуючи сутність людської природи взагалі і природи української людини зокрема, висунув оригінальну концепцію «українського персоналізму». Цей «український персоналізм» виступає не замкнутим, «хуторянським» вченням, а розгортається у тісному зв'язку зі світовою філософською думкою, є складовою частиною європейської культури, **європейським культурним феноменом.** Не можна не погодитися з міркуваннями А. Карася, який пише: «Проблеми, які порушив О. Кульчицький, були спільними для всієї європейської філософії ХХ століття. Особливого наголосу вони набули в екзистенціалізмі та персоналізмі» [95]<sup>1</sup>.

О. Кульчицький висловлює цілий ряд думок, що споріднюють його вчення з фундаментальною онтологією М. Гайдеггера. Так, наприклад, це ідея про те, що розуміння основ буття людиною можливе лише через аналіз свого буття як екзистенції. «Питання щодо буття взагалі, – пише О. Кульчицький, – найбільше стосується буття людини, що філософує» [108]<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> [95] Карась А. Олександр Кульчицький в українській філософській думці // Філософсько-антропологічні читання'96. Випуск 2. – К., 1996. – С. 7.

<sup>2</sup> [108] Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. – Львів, 1995. – С.30.

Саме на цій основі О. Кульчицький доповнює онтологію аксіологією, показуючи їхню глибинну спорідненість. Коли він висуває основне питання аксіології «Чому все це існує і навіщо це все», то цим «досягається конкретизація центрального поняття онтології, «що все є за своєю суттю», а з іншого, стає зрозумілим, чому саме аксіологія природно доповнює онтологію» [102]<sup>1</sup>.

Слід зазначити, що спрямування поєднати філософсько-антропологічну думку з філософією екзистенції характеризує не тільки мислителів української діаспори. Паралельно з дослідженнями О.Кульчицького у Мюнхені у Київській світоглядно-антропологічній школі (сформувалася у 60-х роках нашого сторіччя) з самого початку розгортається спроба створити саме **екзистенціальну антропологію**, причому таку, яка б засновувалася на детальному аналізі світової екзистенціальної традиції<sup>2</sup>. Один з найбільш відомих представників цієї школи В. Г. Табачковський так характеризує початок її існування: «Представники Київської світоглядно-антропологічної школи... інтенсивно досліджують розмаїття спроб західних філософів «екзистенціалізувати» мислительну здатність, що до неї апелював класичний раціоналізм. Аналізуючи тенденцію, репрезентовану пізнім Е. Гуссерлем, Ж.П. Сартром, Е. Мун'є, Ж. Лакруа та іншими вченими, вони показують, що світова філософія рухається від зосередженості на переважно пізнавальному освоєнні світу людиною до

---

<sup>1</sup> [102] Конверський А.Є. О.Кульчицький про структуру та зміст філософської науки // Філософсько-антропологічні читання'96. Випуск 2. – К., 1996. – С. 13.

<sup>2</sup> У даному випадку слід розділяти поняття «екзистенціальна антропологія» та «антропологія екзистенціалізму». Перше означає **поєднання** підходів філософської антропології у вузькому сенсі слова (передусім німецької філософської антропології) та екзистенціалізму, друге – вчення про людину в екзистенціалізмі.

з'ясування особливостей не менш важливої сфери – переживання та розуміння світу передусім у його значущості для людської особистості» [196]<sup>1</sup>.

Фундаментальним спрямуванням Київської світоглядно-антропологічної школи стало дослідження екзистенціальних вимірів людського буття через розгляд світогляду та його теоретичних трансформацій, дослідження того, як «сенсожиттєві питання «перекладаються» на теоретичну «мову» [196]<sup>2</sup>.

Світогляд, на думку фундатора Київської світоглядно-антропологічної школи В. І. Шинкарука, є не просто гносеологічним, відображальним витвором, це – **форма освоєння дійсності**. «Світогляд є висхідною та основоположною формою духовного освоєння дійсності людиною, – зазначає В. І. Шинкарук. – Саме через нього світ «відкривається» людині, і те, яким він їй «відкривається» залежить від світогляду» [247]<sup>3</sup>.

Світогляд є передумовою самотрансцендування людини, бо в ньому закладена глибинна контрроверза: буденне – трансцендентне. У світогляді світ «роздвоюється на світ наявного буття і світ сутнісного буття, трансцендентний світ. Світові, в якому здійснюється безпосередня життєдіяльність, протиставляється світ реалізації вищих цінностей життя – ідеалів істини, добра і краси» [247].<sup>4</sup>

Світогляд стає тому основою оцінки світу та відношення до нього, основою глибинного, дійсного спілкування зі світом. При цьому таке спілкування

---

<sup>1</sup> [196] Табачковський В.Г. Творча спадщина О. Кульчицького та Київська світоглядно-антропологічна школа // Філософсько-антропологічні читання '96. Випуск 2. – К., 1996. – С. 27-28.

<sup>2</sup> Там само. – С. 29.

<sup>3</sup> [247] Шинкарук В.І. Віра, надія, любов // Віче. – К.: 1994, №4. – С. 145.

<sup>4</sup> Там само.

знаходиться під впливом **особистісно пережитого трансцендентного**. Адже у світогляді, на думку В. І. Шинкарука, трансцендентне ціннісно домінує над буденним, більше того, воно дивовижним чином стає більш реальним. «Виключно важливою прикметою світоглядної свідомості є те, що в ній трансцендентний світ сприймається і переживається як реальність більш високого порядку, ніж видимий світ наявного буття. Останній – минуций, а перший – вічний, і саме в ньому постулюється справжнє буття, недосяжні за цього життя ідеали» [247]<sup>1</sup>.

Таким чином, Київська світоглядно-антропологічна школа вкладає у поняття світогляду екзистенціальну напруженість та трансцендуючу активність людського буття. Тому не дивно, що світогляд у межах цієї школи розглядається не тільки у його зв'язках з теоретичною свідомістю, але й у взаємодії з людським відношенням до світу, **світовідношенням**. В.Г. Табачковський показує обмеженість «есенційного» підходу до людини, для якого всі суперечності людської природи «укорінені у дисгармонії між людською сутністю – зосередженням всіх можливих достоїнств, і способами їх уречевлення або... формами людського існування, де і зосереджені всі можливі недоліки» [194]<sup>2</sup>. Есенційний підхід до людини у своєму граничному виявленні виражається у «спробах трактувати сутність людини лише як сукупність зовнішніх до конкретного індивіда суспільних умов його життєдіяльності» [194]<sup>3</sup>.

На відміну від есенційного підходу, екзистенціальний

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> [194] Табачковський В.Г. Человеческое мироотношение: данность или проблема? – К.: Наукова думка, 1993. – С. 8.

<sup>3</sup> Там само.

(екзистенціально-антропологічний) підхід до людини стверджує відкритість людського буття, неможливість визначити наперед задані межі людської природи. Ця ідея філософії екзистенціалізму набуває у екзистенціальній антропології як фундаментальній тенденції Київської світоглядно-антропологічної школи нове звучання: екзистенціальний підхід не повинен знищити есенційний, вступивши з ним у антагонізм; суперечність між ними повинна бути подолана **синтетично**. Людське світовідношення, людська життєдіяльність, – зазначає В.Г. Табачковський, – «не тільки інтеріоризація зовнішнього, але й екстериоризація внутрішнього. До того ж – сутнісного» [194]<sup>1</sup>.

Таким чином, екзистенціальна антропологія Київської світоглядно-антропологічної школи не відмовляється від категорій «сутність», «сутнісний» при описі людського буття. Інша справа, що загально-онтологічний аналіз контрверзи «сутність – **явище**» розгортається до екзистенціального дослідження колізії сутності і **існування**, причому існування розглядається як сутнісно-відтворюючий, сутнісно-породжуючий та сутнісно-оновлюючий феномен. Саме взаємодія сутності і існування, сутності і буття приводить до трансцендування людини, переходу із теперішнього у майбутнє, того переходу, в якому реалізується свобода людини. «Кожен раз при екзистенціальному зіставленні буття і сутності у вимірах нашого теперішнього відбувається «проекція буття у майбутнє», – пише В.І. Шинкарук. – І це природно, бо лише майбутнє – єдина сфера, де не здійснилося те, що мало здійснитися, де все ще можливе, де можна робити «вибір», бути вільним від минулих вимушеностей і брати

---

<sup>1</sup> Там само.

на себе відповідальність за власні (вільні!) рішення» [247]<sup>1</sup>.

Сутність як категорія людського буття перестає бути замкненим метанаративом, істинне тлумачення якого доступне лише «посвяченим» у «інженери людських душ» – ідеологам-жерцям та інтерпретаторам-спеціалістам. Вона відкривається будь-якій людині у само-бутності її екзистенції та вільній комунікації як спів-бутті з Іншим у **дійсному поєднанні світогляду-самобутності та світовідношення-комунікації**. Вказані ідеї є характерними для робіт практично всіх представників Київської світоглядно-антропологічної школи, особливо для В.І. Шинкарука, В.Г. Табачковського, І.В. Бичка, В.А. Малахова, М.Ф. Тарасенка.

По суті справи, фундаментальні поняття Київської світоглядно-антропологічної школи «світогляд» та «світовідношення» окреслюють як ситуацію внутрішньої самотності, так і спосіб виходу за її межі. У понятті світогляду виявляється саме простір особистості, який у демократичному, «відкритому» суспільстві – на відміну від замкнено-тоталітарного – повинен бути розгорнутий значною мірою самостійно, активно-самотворчо. Але світогляд є лише складовою частиною людського буття, яке у своїй цілісності включає в себе світорозуміння та світовідношення – ті феномени, які розгортаються у **комунікації**. Відкрита та конструктивна самотність людини тому означатиме потяг до поєднання світогляду, світорозуміння та світовідношення – поєднання **екзистенціально-особистісного та екзистенціально-комунікативного** первнів людського буття.

Слід зазначити, що проблема комунікативно-екзистенціального первня людського буття досить

---

<sup>1</sup> [247] Шинкарук В.І. Віра, надія, любов // Віче. – К.: 1994, N 4. – С. 148.

докладно розглядається у межах **онтологічного підходу у філософії культури**, що також є результатом розвитку Київської світоглядно-антропологічної школи. Цей підхід представлений роботами Є.К. Бистрицького, В.П. Іванова, В.А. Малахова, – С.В. Пролєєва та ін.

### **3.2.4. Метаантропологія як тенденція екзистенціальної антропології: вихід до проблеми вимірів людського буття.**

Все сказане вище приводить нас до висновку, що внутрішня самотність людини у своїх конструктивних формах може бути передумовою комунікативної відкритості. Мова йде про відкритість як собі, так і Іншому, причому не про предметну і об'єктну комунікативну відкритість, а саме про **екзистенціально-комунікативну відкритість світу**. Як ми побачили у попередньому пункті нашого дослідження, аналіз можливостей такої відкритості входить у межі компетенції екзистенціальної антропології. Однак тут треба зробити одне принципове зауваження.

У внутрішній самотності відбувається становлення неповторно-особистісного начала, яке викликає небайдужість людини до самого себе та світу і, одночасно, небайдужість навколишнього світу до цієї людини. Тут поруч з поняттям екзистенції з'являється поняття особистості. Чи є ці поняття близькими чи навіть тотожними?

Відповідь на останнє питання навряд чи може бути однозначною і простою – хоча б тому, що поруч із поняттям екзистенції багато течій екзистенціальної філософії і особливо персоналізм ставлять поняття **трансценденції**. У персоналістично орієнтованій філософії та психології поняття трансценденції є фундаментальною

ознакою особистості. І не тільки тому, що особистість здатна до трансцендування як зміни у межах **одного виміру людського буття**. Особистість як трансценденція може бути **новим виміром людського буття**, що радикально протистоїть, скажімо, буденності з її принциповою без-особовістю (яку М. Гайдеггер означив як *das Man*) або, точніше, з її **без-особистісністю**. В цьому плані дуже показовим є термін Віктора Франкла «самотрансценденція». Отже, ми прийшли до проблеми вимірів людського буття і проблеми внутрішньої самотності на кожному із цих вимірів.

Для того, щоб глибше осягнути і розвинути ці думки, нам потрібно розвинути сам спосіб осягнення. Ми звернемося до такого способу осягнення, який продовжує філософсько-антропологічну і передусім світоглядно-антропологічну традицію у напрямку розгортання екзистенціального та персоналістичного змісту. Мова йде про подальше розгортання того феномена, який ми вище означили спочатку як **філософію екзистенції**, а далі – більш конкретно – як **екзистенціальну антропологію**. Тепер нам буде потрібно описати виміри людського буття, а це означатиме й спробу поміркувати про межі людського буття як такого. Мова йде, таким чином, про **мета-антропологічне дослідження**.

Проте метаантропологічне дослідження не є тільки дослідженням вимірів **особистісного буття** людини. Все сказане вище дозволяє зробити висновок про те, що таке дослідження є й дослідженням **етно-антропологічних вимірів людського буття**. А цей висновок приводить нас до припущення, що метаантропологічне дослідження є не тільки дослідженням **вимірів** людського буття, а й вивченням **комунікації** у людському бутті.



Розглянемо цю думку докладніше.

Філософія екзистенції набуває більш конкретного звучання у екзистенціальній антропології саме тому, що остання розглядає як екзистенцію **саме людське буття** – у всій його суперечливості та неоднорідності. Враховуючи традицію вживання терміну «екзистенція», яка розгортається від С. К'єркегора, можна сказати, що екзистенціальна антропологія є тим антропологічним вченням, яке досліджує вільні та оригінально-особистісні вияви людського буття, ті вияви, що є основою **людяної комунікації**.

Вільні та оригінально-особистісні вияви людського буття можливі у світогляді і **завдяки** світогляду. Тому екзистенціальна антропологія з необхідністю виявляє себе як **світоглядна антропологія**, або, точніше, **антропологія світогляду та світовідношення**.

Дослідження людського світогляду і світовідношення ставить перед нами проблему **комунікації між різними типами світогляду та світовідношення**. Тому екзистенціально-антропологічна думка як світоглядно-антропологічна виходить на проблему особистісних, етнічних і національних процесів людського буття у їх світоглядних вимірах і стає **метаантропологією** – **плюралістичною антропологією**, що є відкритою для бачення різноманітних особистісно-антропологічних та етно-антропологічних світів.

Осягнена таким чином, екзистенціально-антропологічна думка виходить за межі мета-фізики з її монологізмом і набуває діалогічних рис, які і роблять її мета-антропологією. Одночасно треба зазначити, що філософська антропологія як мета-антропологія виступає вченням про **самоідентичність** – адже лише самоідентичні світи можуть вступити у дійсну комунікацію.

Самоідентичність значною мірою набувається через усамотнення – свідоме перебування у внутрішній самотності. Принаймні можна констатувати, що самоідентичність набувається через усамотнення не меншою мірою, ніж завдяки комунікації. Саме тому феномен внутрішньої самотності стає таким важливим для екзистенціальної антропології, яка розгортається у метаантропологію.

### **3.2.5. Коректність поняття «метаантропологія» поруч з поняттям «філософська антропологія».**

Як відомо, частка «мета» означає «після», «над». Чи не означає це, що метаантропологія прагне «зняти» у собі філософську антропологію і, врешті-решт, **замінити** її собою? Таке запитання може видатися слушним, адже саме слово «метаантропологія» натякає на можливість виходу за межі людського у його сучасному наявному вигляді. (До речі, передусім таке розуміння було притаманне М. Шелеру). Дійсно, метаантропологія у вузькому сенсі слова може бути трактована як вчення про фундаментальні тенденції розвитку людського роду. Та це зовсім не означає, що вона є заміною філософської антропології, бо, по-перше, окрім майбутнього залишається ще й минуле і сучасне, а по-друге, частка «мета», як ми вже побачили вище, може означати не тільки спрямування вгору, у майбутнє тощо; вона означає також вихід **за власні межі у акті діяльної комунікації**.

Як ми побачили вище, метаантропологія виступає закономірним продовженням **світоглядно-антропологічного та екзистенціо-антропологічного** типів філософської антропології, що розвивалися в сучасній українській філософській думці. Це означає, що

метаантропологія є екзистенціальною антропологією, яка вийшла на проблему комунікативності у людському бутті. Враховуючи те, що проблема вимірів людського буття, а також комунікації була притаманною для персоналізму в усіх його національних різновидах, в тому числі й українському, ми можемо припустити, що метаантропологія тяжіє до об'єднання підходів філософської антропології, екзистенціалізму й персоналізму.

При цьому метаантропологія не є течією, яка прагне «подолати» філософську антропологію, «абсолютно зняти» її у собі. Метаантропологія є однією з можливих тенденцій філософської антропології. Якщо вважати, що філософська антропологія є мультиверсумом (термін Х. Ортеги-і-Гассета), то метаантропологія виступає одним із його Всесвітів.

З іншого боку, слід зазначити, що метаантропологія є філософською антропологією часу **фундаментальної антропологічної кризи**, починаючи від її екологічних аспектів і закінчуючи аспектами ментально-політичними. Тут мова йде, передусім, про протистояння західнохристиянського світу та світу, що сповідує ісламський фундаменталізм. Частка «мета» в даному плані є вираз волі до трансцендування за межі антропологічної кризи, метаантропологія виступає **антропологією порозуміння, антропологією толерантності** – тим філософсько-антропологічним вченням, у межах якого відбувається розуміння неможливості досягти подолання антропологічної кризи сьогодення **через монологічні й самодостатні мета-наративи**. І тут частка «мета», що додається до слова «антропологія», несе у собі сенс трансцендування **також за межі метафізики**, яка з необхідністю продукує замкнені метанаративні структури

й описує світ через такі структури.

Філософська антропологія у своєму метаантропологічному вияві тому є вченням про вихід за межі замкнених метанаративних структур у людському бутті. Іншими словами, метаантропологія може бути названа філософською антропологією доби постмодернізму. Певною мірою можна стверджувати, що метаантропологічність філософської антропології сьогодні виступає умовою збереження та розгортання її філософічності.

### **3.3. Аспекти метаантропології.**

#### **Самотність як метаантропологічна проблема**

##### **3.3.1. Поглиблення поняття метаантропології як вчення про екзистенціально-особистісні виміри людського буття.**

Людське буття є процес постійного виходу за власні межі, які задані як своїм Я, так і навколишнім природним та соціальним середовищем. Людське буття є реалізацією радикального авторства по відношенню до власного життя. В цьому його принципова відмінність від життєдіяльності тварини.

Це прекрасно виразив Артур Шопенгауер. «Тварина є втілене теперішнє, – пише він, – тому вона знає страх та надію лише по відношенню до очевидних предметів, що знаходяться у теперішньому часі, отже, в дуже вузьких межах; тоді як людина має бачення, яке охоплює все життя і навіть виходить за його межі» [249]<sup>1</sup>.

Ці ж ідеї ми зустрічаємо у Жан Жака Руссо, який вбачає

---

<sup>1</sup> [249] Шопенгауэр А. К учению о страданиях мира // Афоризмы и максимы. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991. – С. 203.

природу людини-як-такої не в теперішньому, близькому, а в далекому, **позамежовому**, тому, що повинно ще прийти – **прийдешньому**. «Якщо хочеш вивчати людей, – зазначає Руссо, – треба подивитися навколо себе, якщо ж ти хочеш вивчити людину, треба навчитися дивитися вдалину» [115]<sup>1</sup>.

Поняття вимірів людського буття в сучасній українській філософській літературі ставиться у М.В. Поповича [159]<sup>2</sup>. Автор говорить про три виміри людського буття та три виміри комунікації. Передусім М.В. Попович заявляє, що мова йде про виміри психіки. «...Подібних вимірів психіки багато ... психічний простір людини **вкрай багатовимірний**» [159]<sup>3</sup>. Солідаризуючись з Е.Фроммом, автор пише, що «по мірі деструкції особистості... людина стає все більш **одномірною**» [159]<sup>4</sup>.

М.В. Попович так міркує про три виміри людського буття: «В тому вимірі, де долається первісний егоцентризм,... свобода можлива лише як пізнана необхідність; щоб прийняти рішення, треба звільнитись від емоцій.

Владна компонента особистості і вимір, який породжує самопожертву і жорстокість, оцінює реальність лише як предмет утвердження Я.

І тільки у тому вимірі оцінок, в якому людину цікавить саме дійсність як предмет її любові і ненависті, її захоплення і огиди, розкривається та здатність людини, яка називається **любов**» [159]<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Цит. по: [115] Леви-Стросс К. Руссо – отец антропологии // Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – С. 21.

<sup>2</sup> [159] Попович М. В. Рациональность і виміри людського буття. – К.: Сфера, 1997. – С. 290.

<sup>3</sup> Там само. – С. 65.

<sup>4</sup> Там само.

<sup>5</sup> Там само.

Ці виміри, на думку автора, можуть бути означені як «розум, воля, почуття» [159]<sup>1</sup>. Трьом вимірам людського буття відповідають три фундаментальні виміри комунікації – «когнітивний», «сугестивний» та «експресивний» [159]<sup>2</sup>.

Таким чином, ми бачимо, що людське буття є процес постійного виходу за власні межі, переходу від одного виміру до іншого.

При цьому поняття «виміру людського буття» може включати у себе різний зміст. Так, окрім зазначених вище, можна говорити й про інтегрально-комунікативні виміри, наприклад, про «інтерсуб'єктивний вимір буття» [183]<sup>3</sup>.

У даному випадку ми говоримо про екзистенціально-особистісні виміри. Не треба особливо доводити, що екзистенціально-особистісне буття людини є принципово неоднорідним. Інколи ми занурюємося у спокійний плин буденності, де уживаються бажання і страждання, турбота і святковість, вдоволеність і нудьга, а інколи поринаємо у граничні стани, де захоплення зустрічається з тугою, жахом, відчаєм. І у цих граничних виходах за межі встановлених буденністю кордонів є закономірність і логіка, що виражають глибинну істину людського буття: посередність в нашому житті пригнічує кожного з нас, і ми свідомо чи позасвідомо прагнемо звільнитися від неї.

У трагічному виході за межі буденності народжується те загострено особистісне, **граничне** буття людини, яке традиційно називають екзистенцією. Життя набуває смаку неповторності та значимості. Його потаємні глибини відкриваються нам. І в цій відкритості власним глибинам ми відкриваємося зовнішньому світові.

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 68.

<sup>2</sup> Там само. – С. 69.

<sup>3</sup> Див.: [183] Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С.122 – 131

Отже, філософія людини не може бути лише філософією буденності. Без осягнення граничних станів, які одночасно і руйнують, і підносять буденність, ми будемо осягати буття не людини, а **людиноподібного автомата**, запрограмованого соціальними інстинктами. Саме прагнення вийти за межі буденності робить нас людьми. І філософія людини набуває себе, лише стаючи **філософією меж людини, мета-антропологією**. Метаантропологія – глибинна спрямованість філософії, адже сама філософія – не тільки як пізнання, але і як **буття** – виступає формою звільнення від буденності. Згадаймо показові слова М. Бердяєва:

«Я став філософом, зачарувався «теорією», щоб відокремитися від невимовної туги буденного «життя» [17]<sup>1</sup>.

Саме тому **метаантропологію можна первинно визначити як філософію різних вимірів людського буття**.

Про які виміри цього буття іде мова? Як ми побачили вище, передусім – **про буденне та граничне буття людини**.

Буденне буття є такий вимір буття людини, в якому особистісне, унікальне начало виступає лише **можливістю**. Це буття, в якому відбувається відчуження людини і свободи, – те, що Еріх Фромм назвав «втечею від свободи». У буденному вимірі свого буття людина розчинюється в масі, у стихії без-відповідальності. Можливість бути свободним, а тому відповідальним, переноситься на якусь трансцендентну силу – провідника, Героя, Бога. Буденне буття є буття, в якому свобода замінюється на безпеку та стабільність.

---

<sup>1</sup> [17] Бердяев Н. Самопознание. – М., 1991. – С. 42.

Отже, домінуючим станом буденного буття є безособовість, той стан, який Мартін Гайдеггер називав **«das Man»**.

Саме особистісна непрявленість у буденному бутті приводить до дуже поверхової, **зовнішньої** комунікації, а тому з необхідністю породжує фундаментальну внутрішню самотність, що проявляється у такій екзистенціальній ситуації як нудьга. Прихована самотність-нудьга пронизує все буденне буття людини. Докладніше про це буде сказано дещо нижче, а тепер звернемося до характеристики граничного буття людини.

Граничне буття людини, яке ще можна назвати буттям-на-межі, буттям-на-грані, виступає таким виміром людського буття, в якому виявляється особистісне начало, переходячи із можливості у дійсність. При цьому слід зазначити, що таке буття є перш за все **стан негациї** по відношенню до буденності та її «стабільності». Граничне буття є буттям, що не стверджує, а руйнує попередній безособовий стан. Тому граничне буття виступає буттям **трагічного** народження особистості. Внутрішня самотність, яка була прихована у буденному вимірі людського буття, тепер виходить назовні і відкривається свідомості. Ця самотність виражається у таких екзистенціальних станах, як закоханість, туга, жах, відчай.

Якщо людина у граничному бутті замикається у собі, вона породжує почуття та ідею абсурдності людського **буття взагалі**. Вона породжує почуття та ідею про те, що людське в людині кінець кінцем не має сенсу. Гранична самотність стає тоді абсолютною і безвихідною. Саме така гранична самотність – результат переживання граничної абсурдності – підточила сили і можливості таких мислителів, як Фрідріх Ніцше та Альбер Камю.



Граничне буття людини наповнюється сенсом як **спрямованість до чогось вищого**. Це вище може бути назване **метаграничним буттям людини** (буттям-за-межею, буттям-за-гранню).

Метаграничне буття людини є такий вимір людського буття, в якому особистість виходить за межі лише негації буденності та набуває свою внутрішню гармонію.

Спираючись на традицію європейського філософствування, це буття можна було б співвіднести із **трансценденцією** і назвати **антропо-трансценденцією**. Що це означає, ми побачимо в останньому розділі нашого дослідження. Тепер же спробуємо дати більш конкретне визначення метаантропології.

**Метаантропологія є філософією буденного, граничного та метаграничного вимірів буття людини.**

Надзвичайно важливо зазначити, що вказані виміри людського буття не знаходяться у відносинах лінійної субординації. Іншими словами, вони не поєднані принципом «абсолютного зняття». Кожна людина містить у собі всі ці виміри, які складно й нелінійно впливають один на одного. Не можна не погодитись з С. Пролєєвим, який, підкреслюючи принципову багатовимірність будь-якої людини, пише: «Кожен з нас є дещо, котре не вичерпується нашими словами, думками й відчуттями. Наше «я» неможливо звести до сукупності наших дій, наскільки б широко останні не розумілися... Я їм не тотожний, бо завжди є чимось іншим понад будь-якої сукупності діянь» [167]<sup>1</sup>.

Тому актуальним стає координативне розуміння цих вимірів, згідно з яким вони є самоцінними й знаходяться у взаємодії. Така взаємодія складає живу й колізійну

---

<sup>1</sup> [167] Пролєєв С.В. Проблема оприявленності буття // Генеза. – 1994. – N1. – С. 42.

реальність людини.

При цьому, вказуючи на багатовимірність людини, можна говорити про домінанту якогось із вказаних вимірів у даний момент, його актуалізованість. Саме тому, усвідомлюючи обмеженість гегелівської діалектичної тріади стосовно людського буття, ми все ж користуємося принципом «теза – антитеза – синтеза»; однак цей субординативно-вертикальний принцип з необхідністю **доповнюється** координативно-горизонтальним. Отже, у нашому метаантропологічному підході ми не прагнемо **замінити** вертикаль на горизонталь, субординацію на координацію, створивши новий замкнено-монологічний підхід. Мова йде про їхню синтезу та взаємодію, яка здійснюється через з'єднання ідеї та практики субординації й координації у ідеї та практиці відкрито-толерантної комунікації.

Таким чином, у межах метаантропологічного дискурсу метагранічне буття розглядається як той екзистенціально-особистісний вимір людського буття, в якому стає можливим розв'язання колізій інших вимірів, що означає вихід за межі внутрішньої самотності; проте автор не вважає, що це розв'язання є кінцевим та замкнено-завершеним; воно може розриватися новими колізіями і набувати граничності.

Спробуємо тепер окреслити відношення метаантропології до сучасних парадигм філософії людини.

### **3.3.2. Метаантропологія як тенденція філософської антропології М. Шелера та Г. Плеснера.**

Розуміння людини як істоти, яка постійно виходить за межі свого існування, ми бачимо у вченнях німецьких засновників філософської антропології Макса Шелера та

Гельмута Плеснера.

М. Шелер говорить про те, що «у порівнянні з твариною, існування якої є втілене філістерство, людина – це **«вічний Фауст»**..., що ніколи не заспокоюється на навколишній дійсності, завжди намагається прорвати межі свого тут-і-тепер-так-буття і «навколишнього світу», в тому числі і наявну дійсність власного Я» [243]<sup>1</sup>.

Філософ відзначає фундаментальну подвійність людської природи. «Вже **слово та поняття «людина»** містить у собі підступну двозначність, без усвідомлення якої неможливо підійти до питання про особливе становище людини, – пише він. – Слово це повинно, по-перше, вказувати на особливі морфологічні ознаки, якими людина володіє як представник роду хребетних та ссавців. Зрозуміло, що який би не мав вигляд результат такого утворення поняття, жива істота, яку названо людиною, не тільки залишається **підкореною** поняттю тварини, але й складає порівняно невелику частку тваринного царства. Таке становище речей зберігається і тоді, коли, разом із Ліннеєм, людину називають «вершиною ряду хребетних ссавців», що зрештою є дуже суперечливим і з точки зору реальності, і з точки зору поняття...» [243]<sup>2</sup>. Адже з іншого боку поняття людини «означає в буденній мові **всіх** культурних народів дещо настільки зовсім інше, що навряд чи знайдеться інше слово людської мови, яке має аналогічну двозначність» [243]<sup>3</sup>.

У результаті М. Шелер приходять до фундаментального висновку: «...Слово «людина» повинно означати сукупність речей, яка є гранично протилежною поняттю

---

<sup>1</sup> [243] Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. – С. 51.

<sup>2</sup> Там само. – С. 32.

<sup>3</sup> Там само.

«тварини взагалі», у тому числі всім ссавцям і хребетним, і протилежну їм у **тому ж самому значенні**, що, наприклад, і інфузорії..., хоча навряд чи можна сперечатися, що жива істота, яка зветься людиною, морфологічно, фізіологічно й психологічно незрівнянно більше схожа на шимпанзе, ніж людина та шимпанзе схожі на інфузорію» [243]<sup>1</sup>.

М. Шелер переконаний, що саме друге поняття людини виражає дійсну сутність людини. «...Друге поняття людини повинне мати зовсім інший зміст, цілковито інше походження, ніж перше поняття. Я хочу назвати це друге поняття **сутнісним поняттям людини**, на противагу першому поняттю, що підпорядковане природній систематиці» [243]<sup>2</sup>, – зазначає він.

Але в чому полягає це друге поняття людини, в чому його принципова ознака? Що є в людини такого, що відрізняє її від будь-якої тварини? Для М. Шелера це не тільки інтелект і навіть не тільки здатність до вибору. Тому він приходить до більш конкретного запитання. «Якщо тварині властивий інтелект, то чи відрізняється взагалі людина від тварини **більше**, ніж за ступенем?» [243]<sup>3</sup>, – питає мислитель. І рішуче відповідає: «...Сутність людини і те, що можна назвати її **особливим** становищем, **підноситься** над тим, що називають інтелектом і здатністю до вибору, і не може бути досягнутим, навіть якщо уявити, що інтелект і здатність до вибору довільно вирости до безконечності» [243]<sup>4</sup>.

Так в чому ж таки полягає людське в людині на думку М. Шелера? Що робить усі різноманітні якості двонової істоти без пір'я **людськими якостями**? Новий стан

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 33.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само. – С. 52.

<sup>4</sup> Там само.

психічних процесів? Ні, «невірно було б і мислити собі те нове, що робить людину людиною, тільки як новий суттєвий рівень психічних функцій і здатностей, який додається до інших ступенів, чуттєвого поривання, інстинкту, асоціативної пам'яті, інтелекту і вибору» [243]<sup>1</sup>. Навпаки, «**новий принцип**, що робить людину людиною, **лежить поза межами** всього того, що в найширшому розумінні, з внутрішньо-психічного або зовнішньо-вітального боку ми можемо назвати життям» [243]<sup>2</sup>.

Дійсно, новим в людині порівняно із твариною, згідно з міркуваннями М. Шелера, є лише **дух**. Лише у душі сконцентровані специфічно людські форми взаємодії із світом. «Те, що робить людину людиною, є **принцип, протилежний усьому життю взагалі**, – пише М. Шелер, – він як такий взагалі не може бути зведеним до «природної еволюції життя», і якщо його до чого-небудь і можна звести, то тільки до вищої основи самих речей – до тієї основи, частковою маніфестацією якої є «життя». Вже греки, – продовжує М. Шелер, – відстоювали такий принцип і називали його «розумом». Ми хотіли б вживати для зазначення цього більш широке за змістом слово, яке містить в собі поняття розуму, але поряд із мисленням в ідеях охоплює і певний рід споглядання... першофеноменів, ... далі певний клас емоцій і вольових актів..., наприклад, доброту, любов, каяття, шанування, тобто слово **дух**» [243]<sup>3</sup>.

Дух як глибинна ознака людського життя виявляється у цьому житті в певних формах або центрах. Одним із таких центрів М.Шелер називає особистість. Це – головний **діяльний** центр оприлюднення духу. Мислитель так

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 53 – 54.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само. – С. 54.

характеризує його: «**Діяльний... центр**, в якому дух з'являється всередині кінцевих сфер буття ми будемо називати **особистістю**, на відміну від всіх функціональних «життєвих» центрів, які, при розгляді їх з внутрішнього боку, називаються також «душевними» центрами» [243]<sup>1</sup>.

Таким чином, головною ознакою людини як особистості М. Шелер вважає духовність. Людська особистість є духовною істотою, істотою, що здатна трансцендувати себе, відкривати в собі все нові і нові можливості свободи. Саме тому, на думку М. Шелера, основним визначенням людини буде **«екзистенціальна незалежність від органічного, свобода, звільнена від примусу і тиску, від «життя» та усього, що належить «життю», отже і її власного, пов'язаного з потягами інтелекту. Така «духовна» істота більше не прив'язана до... зовнішнього світу, але «вільна від зовнішнього світу і, як ми будемо це називати, «відкрита світу»** [243]<sup>2</sup>.

Отже, у творчості М. Шелера ми досить чітко бачимо розуміння людини як істоти, яка здатна постійно виходити як за власні **особистісні** межі, так і за межі, що задані їй її **родовим буттям**.

Ці ж тенденції ми зустрічаємо і у творчості Гельмута Плеснера, який трактує людину як **«екс-центричну істоту»** – таку, що постійно виходить із того центру, в який його поставила Еволюція, Доля, Соціум... Саме ексцентричність відрізняє, на думку Г. Плеснера, людину від тварини.

«Межа тваринної організації, – пише він, – полягає у тому, що від індивіда залишається прихованим буття його самого, ... в той час як середовище та плоть його власного

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само.

тіла дані йому, співвіднесені із позиціональною серединою, абсолютним тут-і-тепер» [158]<sup>1</sup>. Тварина є замкненою у своєму центрі, середині, яка зумовлена законами виду, роду, класу. «Тварина живе із своєї середини у зовнішній світ і у свою середину вглиб, але вона не живе як середина. Воно переживає те, що міститься у оточуючому світі, чуже і своє, воно може навіть навчитися володарювати над власним тілом, воно створює систему, що відноситься до себе (das Sich), але воно не переживає себе (sich)» [158]<sup>2</sup>.

Навпаки людина як істота, що «поставлена у середину свого існування, знає цю середину, переживає, а тому переступає її... Вона переживає безпосередній початок своїх дій, радикальне авторство (Urhebertum) свого живого існування,... вибір, вона знає себе вільною...» [158]<sup>3</sup>.

У результаті цих міркувань Г. Плеснер і приходить до фундаментального висновку: «якщо життя тварини є центричним, то життя людини є ексцентричним» [158]<sup>4</sup>.

Отже, у вченнях М. Шелера та Г. Плеснера мова йде про те, що людину можна визначити як трансцендуючу істоту, що вільно й усвідомлено виходить за свої межі. Таким чином, антропологія у їх вченнях виходить за межі метафізики і тяжіє до **метаантропології**. Більше того, це поняття явно звучить у М. Шелера.

У цьому плані є дуже показовим шелерівський термін «вселюдина», який він протиставляє ніцшеанському поняттю «надлюдина». «Вселюдина в абсолютному сенсі, – пише М. Шелер, – ідея людини, що розкрила **всі** свої

---

<sup>1</sup> [158] Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 122.

<sup>2</sup> Там само. – С. 123.

<sup>3</sup> Там само. – С. 126.

<sup>4</sup> Там само.

сутнісні можливості...» [244]<sup>1</sup>.

Метаантропологічні тенденції пронизують всю західну філософію людини у ХХ столітті. Особливо це стосується екзистенціалізму та персоналізму.

### 3.3.3. Метаантропология у її відношенні до екзистенціалізму та персоналізму.

Про трансцендуючий характер людського буття влучно висловився Мартін Гайдеггер. У роботі «Що таке метафізика?» мислитель пише: «Якщо б наша присутність не була в основі свого єства трансцендуючою, якщо б вона попередньо не була завжди висунута у Ніщо, вона не могла б встати у відношення до сущого, а отже, і до самого себе.

Без первинної відкритості Ніщо немає ніякої самості і ніякої свободи» [228]<sup>2</sup>.

Цей мотив є вельми типовим для всієї філософії екзистенціалізму – як у релігійних, так і в атеїстичних її традиціях. Людське існування для екзистенціалістів виступає трансценденцією. Однак воно стає трансценденцією лише тоді, коли виходить за межі буденного безособового буття (*das Man*) і наповнюється особистісним сенсом. Таким чином, для екзистенціалізму є характерним осягнення буття людини у його буденному та граничному вимірах (ситуаціях). Проте досить часто екзистенціальні філософи вбачають у граничних ситуаціях єдино можливий вихід із буденності. В результаті, замикаючись у собі, екзистенціальна філософія у ХХ столітті досить часто стає **філософією абсурду** – передусім у своїх атеїстичних проявах, – адже вона констатує

---

<sup>1</sup> [244] Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 106.

<sup>2</sup> [228] Хайдеггер М. Что такое метафизика ? // Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 22.



невідбутну трагічність людського існування та ілюзорність гармонії буденності. Це характеризує позиції таких відомих представників екзистенціалізму, як Альбер Камю та Жан Поль Сартр.

Дійсно, ситуації граничного буття людини – туга, жах, відчай – оголюють раніш приховані трагічні суперечності людського буття. Розв'язання цих трагічних суперечностей відбувається за межами граничних ситуацій – у мета-граничному бутті людини. І філософія людини як метаантропологія не може не стати філософією цього буття.

У ХХ столітті філософською течією, що найбільш близько підійшла до розуміння метаграничного буття людини був персоналізм з його ідеями фундаментальної метаморфози особистості та суспільства як комунікації особистостей. Ці ідеї ми зустрічаємо і у М.О. Бердяєва, і у Е. Мун'є, а також у М. Бубера, Е. Фромма, В. Франкла, яких можна вважати персоналістами у широкому розумінні цього слова. В результаті ми знов приходимо до думки, що метаантропологія розвиває глибинні тенденції персоналізму, але не пов'язана лише з персоналізмом, інтегруючи в собі підходи філософської антропології, екзистенціалізму та персоналізму.

### **3.3.4. Метаантропологія як фундаментальна теорія гуманізму.**

Однією з фундаментальних проблем метаантропології є осмислення феномена гуманізму. Для нас цей феномен може бути важливим саме тому, що сприяння виходу за межі самотності як страждання, з одного боку, та допущення **права на самотність** з іншого, принципово виражає міру гуманності соціуму.

Гуманізм з точки зору метаантропології виступає

поліпарадигмальним, багатовимірним явищем. Багатовимірність гуманізму є наслідком історичної, етнонаціональної та особистісної різноманітності людського роду. Звернемося до історичних вимірів гуманізму. Але спочатку спробуємо дати його визначення.

Певною мірою гуманізм можна було б визначити як **волю до людяності**. Більше того, **гуманізм – це усвідомлена воля до людяності**. Під людяністю можна розуміти вільне трансцендування особистості, яке не заважає саморозвитку інших особистостей. Використовуючи терміни П. Рікера, людяність можна визначити ще як гармонію турботи про себе, турботи про Іншого та турботи про інституцію.

Гуманізм як воля до людяності історично розгортався на основі різних світоглядних настанов. В античності ми маємо антропоцентричний гуманізм, який разом із тим несе в собі космоцентричний зміст; тому античний гуманізм міг би бути означений як **антропо-космоцентричний гуманізм**. Пластичний характер античного космосу дозволяє назвати античний гуманізм ще **антропопластичним**.

Середньовічна версія гуманізму відверто теоцентрична. Людина створена за образом та подобою Бога, і тому олюднення людини виражається у злитті з Богом. Маємо **теоцентричний гуманізм**.

Епоха Відродження, яка висуває образ людини-титана, що не розчиняється у Бозі, а взаємодіє із ним, дає нам **антропотеоцентричний гуманізм**. Така ознака гуманізму більш характерна для Романського Відродження, але значною мірою виражає і логіку розгортання Германського, – згадаймо лютерівську вимогу особистісного спілкування з Богом.

В епоху Нового та Новітнього Часу відбувається повернення до антропоцентричної парадигми гуманізму. Однак якщо спочатку вона виступає **антропо-моноцентричною**, то у ХХ столітті все більше стає **антропо-поліцентричною** і навіть **антропо-мульти-центричною**. (На цьому шляху виокремлюється і **онтоцентричний гуманізм** М. Гайдегера). В результаті гуманізм як усвідомлена воля до людяності стає **усвідомленою волею до конструктивної комунікації**.

Слід зазначити, що всі перераховані світоглядні настанови гуманізму **співіснують у сучасності**. Завдання нашого часу, яке можна було б визначити як **метагуманізм – створення умов для толерантного спілкування всіх можливих парадигм гуманізму**. Метагуманізм як категорія метаантропології та практичне явище не є ще **однією з окремих версій чи парадигм гуманізму**. Категорія метагуманізму натякає на комунікацію різних парадигм гуманізму, більше того, **вимагає її**.

Саме тому метагуманізм може бути охарактеризований як засіб подолання фундаментальної антропологічної кризи сьогодення. Цю кризу ми могли б назвати перш за все **кризою порозуміння**. Наприкінці ХХ століття мова йде саме про необхідність **гуманістичного порозуміння**, яке розгортається під імперативом людяності. Метагуманізм виражає саме таке порозуміння, концентруючи у собі все **спільне** різноманітних форм гуманізму.

Певною мірою метаантропологія може бути визначена як вчення про умови метагуманізму. Це означає, що метаантропологія виступає фундаментальною теорією людяної комунікації.

### 3.3.5. Метаантропология як етноантропология.

Хотілося б наголосити ще на одному аспекті метагуманізму, а разом із тим – метаантропології. Це – етнонаціональний аспект. Адже існують не тільки різні історичні версії гуманізму, але і його різні етнонаціональні версії. Вони виражають специфіку різних етноантропологічних типів. Торкаючись цих проблем, **метаантропология стає етноантропологияю, тобто, філософією етноантропологічних систем та умов їх комунікації.**<sup>1</sup>

Тут доцільно було б зазначити, що наведені вище слова Руссо про пізнання людини через погляд вдалину торкаються не лише майбутнього людського роду, не тільки часової, але й просторової різноманітності людей **як народів.**

Проблему часової і просторової різноманітності людського роду прекрасно виразив Мартін Бубер, який в роботі «Проблема людини» пише: «Законна філософська антропология повинна знати, що є не тільки людський рід, але й різні народи, не тільки людська душа, але й різні типи і характери людей, ... і лише завдяки систематичному розгляду ... розбіжностей, завдяки їх внутрішній динаміці і динамічному взаємозв'язку, постійній спрямованості відкривати єдине у різноманітному вона зможе побачити людину у її цілісності» [43]<sup>2</sup>.

Говорячи про метаантропологияю як етноантропологияю, слід зазначити, що в її межах етнічне і національне повинно розглядатися не як поза-людське, поза-особистісне, а як результат органічної єдності

---

<sup>1</sup> Представлене визначення етноантропологияю розроблялося автором даного дослідження у співавторстві з В.Г. Табачковським.

<sup>2</sup> [43] Бубер М. Проблема человека // Два образа веры. – М.: Республика, 1995.- С. 162.

особистостей. У цьому плані можна вважати влучним термін, що його використовує В.Г. Табачковський, «макроособистісне» [193]<sup>1</sup>. Використання ознаки «макроособистісне» по відношенню до етносу та нації означає, що вони мають власне культурне, ментальне та антропологічне «обличчя». Тому ще одним влучним терміном (або точніше, когнітивною метафорою), що характеризує етнічне буття людей, є, на думку В.Г. Табачковського, **«обличчя ансамблю»** (це словосполучення належить П. Рікеру).

Характеризуючи інтегрально-особистісне буття людей, що з'єднуються у етноси як «ансамблі», В.Г. Табачковський пише, що «кожен з цих «ансамблів» у розмаїтті історичної реальності має... «обличчя», має свої неповторні характерологічні особливості. Вони зумовлюються і культурними традиціями, і географічним розташуванням, кліматом, і антропологічною своєрідністю, особливостями темпераменту суб'єкта історичної дії тощо» [193]<sup>2</sup>.

Етнічне та національне буття в своїх вищих проявах певною мірою може бути трактоване як трансценденція – надособова реальність, яка робить можливою комунікацію між особистостями не на зовнішньо-буденному, а саме на екзистенціальному рівні. Етнонаціональне як надособова реальність протистоїть людській особистості не абстрактно-механічно, а діалектико-персоналістично; це означає, що етно-національне є вищим проявом особистісного буття, виступає результатом само-творення і спів-творення. Трактоване таким чином, етно-національне є дійсно мета-особистісним та метаантропологічним

---

<sup>1</sup> Див: [193] Табачковський В.Г. Людина – Екзистенція – Історія. – К., 1996. – С. 68.

<sup>2</sup> Там само.

феноменом.

Ситуацію добре прояснюють слова В.Г. Табачковського: «...Найбільш індивідуально-особистісне в людській життєдіяльності здатне переростати у надособове, проте не знеособлюючись, як це вважалося досі, а набуваючи нової іпостасі надособово-особистісного» [193]<sup>1</sup>. Зрозуміло, що таке надособово-особистісне є результатом комунікації між особистостями. Воно є результатом такої комунікації, в ході якої виникають **архетипи, що надають комунікації екзистенціальну повноту і сакральність**, без якої неможливе етнічне і національне буття. Метаантропология як етноантропология не може не вивчати ці архетипи. Ми торкнемося проблеми таких архетипів у наступному розділі нашого дослідження – адже, навіть попередній погляд на їх природу дозволяє припустити, що вони можуть бути осягнені як фундаментальні форми подолання внутрішньої самотності у комунікації.

Розуміння етноантропологии, що вже почала виокремлюватися у формі самостійної науки [49]<sup>2</sup>, саме як метаантропологии, не дає їй замкнутися у суто емпіричних формах, стати **ідеологічно заангажованим вченням** про біо-антропологічні відмінності етносів та рас. Етноантропология як метаантропология є вченням про **екзистенціально-світоглядну неповторність етносів**, що виражається у їх архетипах, і можливості комунікації між

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> З цього приводу див.: [49] Варзар І. Етнічна антропология // Мала енциклопедія етнодержавознавства. – К.: Генеза, 1996. – С. 30-32, де автор дає таке визначення етнічної антропологии: "наукова галузь..., що на перехресті різних етнологічних наук вивчає людину як представника етнічної спільності... і біосоціальну істоту з морфологічних особливостей та специфічних рис розвитку популяцій і рас, їхнього формування, метисації, розселення, тощо" (С. 30).

ними, враховуючи цю неповторність. З іншого боку, етноантропологія як метаантропологія виступає наукою про **умови комунікації етносу й людської особистості в усій її екзистенціальній повноті**, виходячи тим самим на актуальнішу проблему сьогодення – проблему прав людини. Дотично до нашого дослідження ця проблема виступає проблемою внутрішньої самотності людини у тому чи іншому етносі.

Трактовка етноантропології як метаантропології показує, що в даному разі вона є не етно-графією чи етнологією, а **етно-софією**, наповнена саме філософським дискурсом, що в етно-національному шукає загально-людське, загально-людяне, а у загальнолюдському – етно-національне.

І ще одне міркування – етноантропологія як метаантропологія стає **компаративістською антропологією**, антропологією порівняльною. Враховуючи те, що вона порівнює не матеріально-побутові форми, а ментальні, світоглядно-екзистенціальні, її можна було б назвати **екзистенціально-компаративістською антропологією**.

### **3.3.6. Феномени персоналістичної та комунікативної метаантропології.**

Таким чином, ми можемо виділити дві принципові сфери виявлення метаантропології: **особистісну, персоналістичну метаантропологію та комунікативну метаантропологію**.

Як ми вже побачили вище, персоналістична метаантропологія досліджує екзистенціально-особистісні виміри людського буття, тоді як комунікативна метаантропологія звертається до тих вимірів людського буття, які є результатом спілкування між особистостями.

Одним з найважливіших проявів комунікативної метаантропології є етноантропологія. При цьому етноантропологія є внутрішньо властивою й персоналістичній метаантропології вже тому, що остання виражається тою чи іншою національною мовою, і будь-яка особистість як **сфера її дослідження** також виявляє себе **як людина** у тому чи іншому мовно-культурному світі.

Отже, ми бачимо, що розрізнення метаантропології на персоналістичну та комунікативну є достатньо умовним. Між ними є складний діалектичний зв'язок – той зв'язок, що відтворює взаємодію особистості не тільки з іншою особистістю, але й з **комунікацією особистостей**. Однак вказане вище розрізнення все ж має певний методологічний сенс. **Дослідження особистості і комунікації між особистостями не можуть не мати своєї специфічної логіки.**

Зрозуміло, що надалі ми будемо досліджувати феномен самотності з позицій і персоналістичної, і комунікативної метаантропології.

Але перш ніж ми приступимо до цього, треба зробити ще одне важливе зауваження щодо метаантропології та її проблематики, в результаті якого ми зможемо побачити нові можливості єднання її персоналістичного та комунікативного виявів.

### **3.3.7. Метаантропологія як філософія статі.**

Для кожного, хто замислювався над самотністю як трагічною колізією людського буття, очевидним є те, що однією з її принципових причин є **біполярність людського роду** – його розділеність на чоловічий та жіночий шляхи буття. У нашій мові ми перш за все



називаємо самотньою ту людину, в якій немає її еротичної пари – **не-одруженого** чоловіка та **не-заміжно** жінку.

Але наскільки проблеми статі (і пов'язана з ними самотність) можуть вважатися філософськими проблемами? Може, це лише психологічні проблеми? Може, філософії не слід торкатися цієї сфери людського буття?

На ці неоднозначні запитання ми дамо неоднозначну відповідь. Так, філософії не слід торкатися проблем статі, бо це може зруйнувати її статус у культурі. Але це стосується філософії як **метафізики**. Якщо ж мова йде про філософію як метаантропологію, то всі проблеми статі стають органічно філософськими проблемами. Коли філософія звертається до феномена статі, який трактується як фундаментальна проблема людського існування, вона втрачає свій статус у культурі як **метафізика** і набуває принципово новий, **мета-антропологічний** статус. У результаті вона втрачає свою відстороненість від потаємних глибин людського буття.

Звісно, метаантропологічне розуміння статі відрізняється від біологічного та навіть психологічного. Метаантропологія розглядає стать як **метафізичне**, більше того, **мета-психічне** явище.

Як зрозуміти це? Справа в тому, що метафізичний та метапсихічний сенс чоловічого начала у бутті виступає як **дух, духовність**. Під духом як метафізичною чоловічністю можна розуміти здатність до творчого пориву, радикального само-трансцендування, до виходу за будь-які межі. Метафізичний та метапсихічний сенс жіночого начала полягає в **душі, душевності** – здатності до співчуття та любові. Це обережне, **бережливе** відношення до Буття. Воно було влучно виражене у такому українському слові як **«берегиня»**.

Взагалі слід зазначити, що розуміння метаантропології як філософії статі, яке долає чоловіко-центризм західноєвропейської філософської традиції, глибинно співзвучне самій суті української ментальності з її шанобливим відношенням до жінки-матері й дружини, відчуттям у ній високого метафізичного призначення. Це добре показав Ю. Канигін, який пише про те, що «зрозуміти до кінця народ України, «таємні» пружини його руху, його душу і мрію, можна, лише уявивши в ролі «етнічного центру» жінку-матір, дружину, Берегиню, генетичне і духовне джерело всього того, що називається «українством» [91]<sup>1</sup>. Автор підкреслює, що він має на увазі саме надзвичайне і незвичне – порівняно з іншими націями – значення жінки в українському суспільстві, значення, яке підноситься над буденним життям. «У даному випадку мова йде не про тривіальні і надзвичайно важливі для будь-якої нації «жіночі функції», – зазначає Ю. Канигін, – дітонародження, виховання молодого покоління, зміцнення сім'ї. Мова – про українську специфіку: здавна особливе... становище жінки як хранительки домашнього вогнища і духовності в Україні було і є основою соціальної (включаючи політичну!) стабільності, соціальної моралі, душевної рівноваги і стійкості, а значить, і соборності, єдності нації» [91]<sup>2</sup>.

Аргументуючи ці роздуми, Ю. Канигін цілком справедливо згадує про те, що саме Україна подарувала світові дуже багато жінок, які глибоко виявили себе у політичному та культурному житті. «Важко знайти іншу таку націю, в історії якої залишили б про себе пам'ять так багато видатних жінок, – пише він. – Ярославна – жінка

---

<sup>1</sup> [91] Канигін Ю. Шлях аріїв. Україна в духовній історії людства. – К.: Україна, 1997. – С. 282.

<sup>2</sup> Там само.

князя Ігоря, княгиня Ольга, дочки Ярослава Мудрого (Анна – королева Франції, Єлизавета – королева Норвегії, Анастасія – королева Угорщини), Євпраксія – германська імператриця – це епоха Київської Русі. А ось епоха козацька і гетьманська: Маруся Богуславка, Маруся Чурай, Роксолана..., Анастасія Заславська (видавець знаменитого Пересопницького Євангелія)... Згадаймо і видатних жінок більш пізньої пори: Марко Вовчок, Леся Українка, Марія Заньковецька... [91]<sup>1</sup>».

Глибокі роздуми про метафізичну природу чоловічого та жіночого начал ми зустрічаємо у роботах Вол. Соловйова та М. Бердяєва. Торкається цієї проблеми і К. Юнг у своїх роздумах про архетипи Анімуса (Вічної Чоловічості, духу) та Аніми (Вічної Жіночості, душі). Ми розглянемо його позицію докладніше у наступному розділі нашого дослідження, коли розгорнемо висловлену вище ідею про можливість пов'язати чоловічість з духом, духовністю, а жіночість з душею, душевністю.

Дотичними до нашої теми є міркування Е. Фромма про «матріархальний» та «патріархальний» комплекси людського буття. Перший ґрунтується на єдності людини з природою, іншими людьми, другий – на безмежному самотвердженні – аж до знищення природи та людської єдності.

Цю проблематику в сучасній українській філософії розробляє В.Г. Табачковський, який пише: «Людському способі буття з самого початку і донині властива суперечність, пов'язана із тим, що людина водночас немов би випала з природи – і все ж залишається в ній [193]<sup>2</sup>». В.Г. Табачковський висуває плідну ідею про

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> [193] Табачковський В. Г. Людина – Екзистенція – Історія. – К., 1996. – С. 13.

«амбівалентність людського світовідношення» [194]<sup>1</sup>. Ця амбівалентність, на думку автора, пов'язана передусім із тим, що у людському бутті розгортаються як «прогресистська», так і «непрогресистська» тенденції. Слід зазначити, що В.Г. Табачковський схильний пов'язувати їх саме з «матріархальним» та «патріархальним» способами людського світовідношення. Відзначаючи перемогу в сучасному світі «прогресистської», чоловічо-патріархальної тенденції, представники і апологети якої говорять про «історичну приреченість» протилежної «непрогресистської» жіночо-матріархальної тенденції, автор слушно зауважує: «...Сьогодні ми змушені замислюватися над тим, чи не є історично приреченим... прогресизм, принаймні, у тих своїх різновидах, котрі пов'язані з техногенною цивілізацією» [193]<sup>2</sup>.

Однак В.Г. Табачковський не пропонує відмовитися від «прогресизму». Дійсно, відмова від «прогресизму» є кінець кінцем відмовою від чоловічості у людському бутті. А це навряд чи можливо, і головне, **навряд чи потрібно**. Мова повинна йти скоріше про гармонійне розв'язання контроверзи «прогресистське – непрогресистське». Не можна не погодитися з наступними словами автора: «Розмірковуючи над такою контроверзою, як не задатися питанням: а можливо, варто б якось урівноважити отой прогресизм з тією укоріненістю у буття, котра властива типам світовідношення, що їх таврують як не- або анти-прогресистські» [193]<sup>3</sup>?

«Прогресистська» тенденція людського буття як тенденція метафізичної чоловічості, що **обмежена собою** і

---

<sup>1</sup> Див. вказану працю, а також: [194] Табачковський В. Г. Человеческое мироотношение: данность или проблема? – К.: Наукова думка, 1993. – С. 175.

<sup>2</sup> [193] Табачковський В. Г. Людина – Екзистенція – Історія. – К., 1996. – С. 13.

<sup>3</sup> Там само.

замкнена на себе, з необхідністю приводить людство до фундаментальної екологічної, політичної та духовної кризи. Це добре показано у дослідженні І.Р. Алексеєнко та Л.В. Кейсевича з симптоматичною назвою «Остання цивілізація»<sup>1</sup>.

Отже, напружена колізія «прогресистської» і «непрогресистської» тенденцій буття людини є не просто теоретичною конструкцією. На сьогоднішній день вона виступає загострено-практичною проблемою, більше того, тою проблемою, від розв'язання якої залежить життя людського роду. Поєднання владних амбіцій людини по відношенню до природи та обережного, стриманого відношення до неї – умова **виживання людського роду**. І цитовані вище автори добре розуміють це. Однак, на наш погляд, лише чітке усвідомлення сторін вказаної колізії як метафізично чоловічого (прогресистське, цивілізаційне) та метафізично жіночого (непрогресистське, природне) принципів людського буття відкриє можливість для її розгляду як такої, що **внутрішньо** властива людині, а тому має шанси бути розв'язаною у **людській активності**.

Таким чином, якщо чоловіче й жіноче начала у фізичній взаємодії породжують біологічне життя людського роду, то метафізична взаємодія чоловічого та жіночого означає постійне оновлення буття людського роду у його духовно-особистісних аспектах. Причому на сьогоднішній день ці аспекти як ніколи в історії стають фактором виживання людини на нашій планеті. Все це актуалізує розуміння **мета-природної природи** чоловічого та жіночого у людському бутті і можливості їх мета-фізичної, мета-природної взаємодії. Враховуючи тяжіння антропологічної рефлексії до аналізу чоловічого принципу і дійсне

---

<sup>1</sup> Див.: [5] 5 Алексеєнко І.Р., Кейсевич Л.В. Последняя цивилизация? – К.: Наукова думка, 1997. – С. 410.

домінування цього принципу до недавніх часів, цю взаємодію ми могли б по праву назвати й мета-антропологічною.

М. Шелер виразив дану проблему в ідеї «урівнювання **чоловічого та жіночого** в людстві» [244]<sup>1</sup>. На його думку, у ХХ столітті принципово змінюються відносини чоловічого та жіночого начал, бо жіноче, яке перебувало у сутінках на протязі століть, тепер виходить на перший план. «...Діонісійська фаза нашої світової епохи, – зазначає мислитель, – відчутно несе у собі нову тенденцію до **підвищення цінності та росту панування жінки...**» [244]<sup>2</sup>

Проте проблема метафізичної взаємодії чоловічого та жіночого не є просто проблемою **нашого** часу. Це вічна проблема людського буття, яка потребує свого розв'язання на кожному етапі людської історії. Вона є настільки глибинною, що її розв'язання кожен раз породжує нові трагічні колізії. Глибинно-трагічний характер метафізичних та метапсихічних відносин чоловіка і жінки яскраво виразив Е. Фінк. У роботі «Основні феномени людського буття» він пише:

«Розломленість людського буття на фрагментарні форми життя, чоловічу та жіночу, є щось більше, ніж випадковий біологічний стан, ніж суто зовнішня обумовленість психофізичної організації: подвійність статей відноситься до буттєвого ладу нашого кінцевого існування і є фундаментальним моментом нашої кінцевості як такої. Кожен з нас виступає одночасно особистістю і носієм статі, індивідом лише у просторі роду, кожен з нас позбавлений іншої половини людського буття,

---

<sup>1</sup> [244] Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 114.

<sup>2</sup> Там само.

позбавлений в такій мірі, що саме ця позбавленість і породжує найвеличнішу й могутню пристрасть, найглибше почуття, смутну волю до всеповноти й томління по буттю, що не може бути зруйнованим – загадкове прагнення приречених на смерть людей до... вічного життя» [215]<sup>1</sup>.

Розуміння необхідності виходу із замкненості суто «прогресистського» світовідношення, спрямованість за межі безумства такого світовідношення породжує більш уважне ставлення до **людяного** світовідношення як амбівалентного та біполярного. Все це робить філософсько-антропологічний дискурс мета-антропологічним як **мета-патріархальним** – тим дискурсом, що вийшов за межі «фалоцентризму», «патріархалізму» та «прогресизму» з його цивілізаторським оптимізмом. Метаантропологія як філософія статі відтворює глибинну приреченість людського буття до поділу на статі-як-шляхи-буття і необхідність внутрішньої, особистісної комунікації між цими шляхами буття, рівновага яких і складає по-справжньому **людяне** буття.

У результаті ми можемо зробити важливий висновок: **метаантропологія як філософія статі поєднує у собі підходи персоналістичної та комунікативної метаантропології, виступає їхньою синтезою**. Адже вона одночасно досліджує і особистість, і комунікацію між особистостями, яка долає статево роздвоєність людського роду і зовнішній характер якої постійно продукує фундаментальну внутрішню самотність людини.

### **3.3.8. Метаантропологія як метаетика.**

Все сказане дозволяє зробити ще одне припущення, що

---

<sup>1</sup> [215] Финк Е. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогрес, 1988. – С. 357.

метаантропологія виступає метаетикою. Що це означає?

По-перше, те, що вихід у різні виміри людського буття, який становить предмет персоналістичної метаантропології, значною мірою означає **етико-моральні метаморфози особистості**. Розгортаючись за межі буденності, людина переходить у простір різних смисложиттєвих та ціннісних орієнтацій, по-різному **переживає** свободу та щастя й по-різному **живе** у свободі та щасті.

По-друге, це означає, що комунікативна метаантропологія, яка ставить **проблему спілкування між собою різних світоглядно-етичних систем, систем гуманізму**, не може не створювати **етику їхнього спілкування**. Вона створює етику толерантності, **комунікативну етику**. В результаті метаантропологія як фундаментальна теорія метагуманізму – комунікативного гуманізму – може бути названа метаетикою ще з цього боку.

По-третє, це означає, що метаантропологія як філософія статі, філософія чоловічого та жіночого начал буття, що рухається від метафізики до метапсихології, не може не стати етикою виходу чоловічого та жіночого за свої межі – у позаоб'єктну, особистісну взаємодію. Отже, метаантропологія як філософія статі значною мірою є **метаетикою статі**.

### **3.3.9. Метаантропологія як метаестетика.**

Метаантропологія як персоналістична метаантропологія, комунікативна метаантропологія та метаантропологія статі, виступаючи метаетикою, не може не стати також **метаестетикою** – естетикою різних вимірів людського буття та комунікації цих вимірів. Адже кожен із



цих вимірів має свою гармонію і по-своєму руйнує гармонію.

Фундаментальні естетичні категорії гармонії і дисгармонії є надзвичайно важливими для метаантропології. Вони характеризують як буття особистості у її різних вимірах, так і процес комунікації особистостей, а також особистісно-комунікаційні феномени у відношенні чоловічого та жіночого начал.

Метаантропологія є метаестетикою тому, що вона використовує поняття гармонії і дисгармонії у найширшому сенсі і тяжіє до синтези-як-комунікації різних типів естетик у різних вимірах буття людини.

Метаестетика – так само, як і метаетики, є не просто аспектом метаантропології, а її внутрішнім стрижнем. Глибинна пронизаність метаантропології метаестетичним та метаестетичним принципами та їх органічна єдність виступає виразом пронизаності людського буття морально-етичними та естетичними началами у їх органічній єдності.

### **3.3.10. Самотність як метаантропологічна проблема: логіка дослідження.**

Вище ми зазначили, що будемо вивчати феномен внутрішньої самотності з позицій як персоналістичної, так і комунікативної метаантропології. При цьому перш за все видається продуктивним звернутися до загально-метаантропологічної проблеми самотності як відкритості та замкненості людського буття. Це дасть нам можливість поміркувати про конструктивні та деструктивні форми внутрішньої самотності. Ми розглянемо проблему відкритості людського буття у самотності як проблему створення простору особистості і простору комунікації. Замкненість буття людини у самотності предстане нам як

нарцисцизм та маніпуляція.

Лише після того ми зможемо дослідити проблему індивідуальної та колективної форм внутрішньої самотності у поєднанні суперечливих аспектів у межах цих форм. Тут ми спробуємо визначити межі самотності індивіда, проаналізувати самотність соціальної групи та самотність нації.

Після того ми зможемо вийти від проблеми зовнішньої та внутрішньої самотності до проблеми **внутрішньої та зовнішньої комунікації**. Вихід за межі внутрішньої самотності у внутрішню комунікацію ми проаналізуємо через дослідження феноменів легітимації та самототожності.

І нарешті, проблема внутрішньої самотності та внутрішньої комунікації предстане перед нами як проблема **суто етноантропологічна**: проблема архетипів національної культури.

Все це проблеми комунікативної метаантропології.

Після їх аналізу ми зможемо прийти до більш складних і менш очевидних проблем персоналістичної метаантропології. Ми розглянемо особистісні виміри самотності – прояви самотності у буденному, граничному та метаграничному бутті людини. Цьому присвячено п'ятий, шостий і сьомий розділи нашого дослідження. Однак, досліджуючи феномен самотності у межах персоналістичної метаантропології, ми з необхідністю будемо розглядати його і як феномен філософії статі, а отже, як персоналістично-комунікативний феномен.

### **3.4. Самотність як відкритість та замкненість людського буття**

#### **3.4.1. Відкритість людського буття у самотності: створення простору особистості і простору комунікації.**

У роботі «Місце людини у Космосі» Макс Шелер так обгрунтовує тезу про відкритість людського буття: «...Відкритість світу» має таку формулу:

людина – світ –

Там, де ця поведінка має місце одного разу, вона здатна по своїй природі до **безмежного розширення** – настільки, наскільки простягається «світ» наявних речей. Таким чином, людина є **X**, який в безмежній мірі може бути «відкритий світу». У тварини ж немає ніяких «предметів»; вона лише екстатично вживається у навколишній світ, який вона як структуру носить із собою, де б не пішла, наче равлик свій дім» [242]<sup>1</sup>.

Видається очевидним, що відкритість людського буття означає перш за все відкритість до комунікації із іншими людьми. І це дійсно так. Але відкритість людського буття є **відкритістю самому собі**. Це відкритість можливостям самозміни, саморозвитку. Це відкритість до процесу самотрансцендування. Разом із тим самотрансцендування не повинне стати домінуючим потягом, що витісняє всі інші. Лише відкритість собі поєднана з відкритістю Іншому є справжньою відкритістю людського буття.

Все сказане дозволяє припустити, що внутрішня самотність може бути результатом як замкненості, так і відкритості буття людини. З іншого боку, внутрішня самотність може бути й **причиною** замкненості або відкритості. Це означає, що вона може містити в собі

---

<sup>1</sup> [242] Швалб Ю., Данчева О.В. Одиночество: социально-психологические проблемы. – К.: Україна, 1991. – С. 6.

замкненість чи відкритість. Іншими словами, можна говорити про самотність-замкненість та самотність-відкритість.

Самотність, яка має відкритий характер, виявляється як **о-собість та о-собісність** – самозаглиблення, що веде до саморозвитку, який збагачує світ і породжує в людині волю до влади над собою, а не над іншими і, долаючи зовнішній характер і волі, і влади, кінець кінцем приводить до творчості, самотворення та любові. Така самотність-відкритість виражає унікальність особистості і може бути названа конструктивною самотністю.

У самотності-відкритості відбувається створення простору особистості та простору комунікації. Що це означає?

Входячи у внутрішню самотність-відкритість людина перш за все окреслює простір своєї свободи, прояснює, наповнює змістом та оживлює геометрію свого духу – розгортає ті форми та межі внутрішнього простору, деформація яких виступає деформацією особистості. Проблема добре висловили Ю.М. Швалб та О.В. Данчева, які, аналізуючи становлення дитини, пишуть: «... Особистістю вона захоче стати лише тоді, коли захоче побути самотньою, коли зуміє протиставити себе всьому світові» [242]<sup>1</sup>.

Процес формування простору особистості виступає найважливішою умовою олюднення людини. Він робить людину не абстрактним атомом та гвинтиком соціальної системи, а істотою, що має свободу і саме у свободі може бути корисна соціуму. Суттєвою ознакою простору особистості є те, що він виступає внутрішнім,

---

<sup>1</sup> [242] Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 55.

психологічним та екзистенціальним простором, в якому реалізується можливість зосередження на самотворенні. У ході формування простору особистості «життєвий простір трансформується та набуває статус психологічного простору, умовного простору, створеного свідомістю дитини. У подальшому житті він виявляється в умінні відокремитися, відключитися від усього зовнішнього та зосередитися на собі чи на тій діяльності, що виконується незалежно від об'єктивних умов» [242]<sup>1</sup>.

Однак у самотності-відкритості одночасно відбувається й створення простору комунікації. Це означає, що особистість шукає неповторних та унікальних для неї способів взаємодії зі світом, які, реалізуючись, немов би аура охоплюють особистість. У ході цього процесу особистість приходить до розуміння значимості Іншого у своїй самореалізації. Але прийти до Іншого вона може лише через самотність-відкритість, яка є запорукою **свободи бачення Іншого та взаємодії із ним.**

Вихід до Іншого через самотність-відкритість означає, що людина може побачити Іншого лише розвинувши свою особистість. Бачення Іншого як істоти, що є рівноцінною мені, а тому визнання фундаментальної значимості комунікації із ним як **спів-дружності**, знаменує собою здатність освоїти принципово новий рівень відкритості людського буття. Згадаймо глибокі роздуми з цього приводу С. Л. Рубінштейна. «У взаємодії суб'єктів, – пише він, – немає ніякого принципового привілею у мого окремого «я»... Теоретично не існує ніякої переваги для саме цього, даного «я». Моє відношення до іншого припускає й відношення іншого до мене: «я» такий же інший для того, кого я спочатку означив як іншого, і він

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 146.

такий же «я»...; він «інший» для «мене», як і «я» для «нього»; для себе він такий же «я» як і «я». Його не можна звести до стану «іншого», це тільки його позиція, що визначається від мене, а не його сутність» [178]<sup>1</sup>.

Лише осягнувши у самотності-відкритості свою значимість як особистості, яка постійно самотрансцендує і творить себе, **відносини з собою**, можна осягнути себе як суб'єкта, що творить **відносини із Іншим**. Тільки тоді знімається той егоцентричний характер людського буття, який повсякчасно призводить до відчуження. Загострене переживання первинності мого Я замінюється переживанням **первинності комунікації**. Або точніше: **Я, Інший та акт комунікації між нами стають однаково первинними**. В цьому – найвищий результат самотності-відкритості.

Внаслідок цього особистість набуває дивовижну повноту буття і, як справедливо зазначають Ю.М. Швалб та О.В. Данчева, стає реальністю, що є розкритою «для себе та інших, але тільки через особливу форму взаємодії з іншими. Такою формою є установка на розуміння іншого, у яких би формах вона не виявлялася» [242]<sup>2</sup>.

### **3.4.2. Замкненість буття людини у самотності: нарцисизм та маніпуляція.**

Самотність-замкненість – це самотність егоцентричної людини, людини, що бажає лише маніпуляторних зв'язків з іншими людьми. Самотність-замкненість характеризує той стан людини, який ми назвали в першому розділі нашого дослідження **у-собістю** та **у-собісністю**, – тою замкненістю у собі, яка породжує волю лише до зовнішньої влади, а

---

<sup>1</sup> [178] Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. – М., 1973. – С. 336-337.

<sup>2</sup> [242] Швалб Ю. – М., Данчева О.В. Одиночество: социально-психологические проблемы. – К.: Україна, 1991. – С. 165.

тому веде до агресії та уособиці<sup>1</sup>.

Фундаментальними ознаками внутрішньої самотності-замкненості є нарцисизм та маніпуляція. Кожна з цих ознак виступає необхідним продовженням своєї протилежності. Нарцисизм як сліпа спрямованість на себе породжує відношення до інших людей як об'єктів маніпуляції. Нарцисична людина є абсолютно замкнено-самотньою вже тому, що вважає суб'єктом, особистістю лише себе; тому вона оточена об'єктним світом, з яким не може людяно розмовляти і якому не здатна співчувати. Вона може лише **використовувати цей світ**, але саме це і призводить до фундаментального страждання. Призводить саме тому, що робить **користувача людьми** фундаментально самотнім.

Саме самотність-замкненість (як самотність-усобість та самотність-усобісність), по суті, виступає відчуженням – як від себе, так і від інших людей. Звідси зрозуміло, що саме самотність-замкненість може бути названа деструктивною самотністю.

Самотність-замкненість може виступити результатом буття людини, яка свідомо прагне до самотрансцендування, особистісної творчої свободи. Подібна самотність розвивається не тільки тоді, коли людина бажає здійснити самотрансцендування за рахунок використання інших людей – через прямі та опосередковані форми маніпуляції, – але й тоді, коли вона робить це за рахунок **відокремленості** від інших людей.

Така замкнена внутрішня самотність з дивною силою була описана Германом Гессе у його романі «Степовий вовк». Він так характеризує свого головного героя, що бажав самотності **як такої**, самотності як абсолютної

---

<sup>1</sup> Тут мова йде про окреслений вище стан **усобісності**, детальніший аналіз якого ми дамо у шостому розділі нашого дослідження.

передумови свободи: «Ніхто ніколи не відчував такої пристрасної потреби у самотності, ніж він. У юнацтві, коли він був ще бідним та насилу заробляв собі на хліб, він віддавав перевагу голодувати та ходити у лахмітті, зате мати хоч трішечки незалежності... Серед досягнутої свободи Гаррі раптом відчув, що його свобода – це смерть, що він у самотності, що світ якимось зловісним чином залишив його у спокої, що йому... більше справи немає до людей і майже до самого себе, що він повільно задихається у все більш розрідженому повітрі самотності та ізолювання» [61]<sup>1</sup>.

### **3.4.3. Осмислення самотності-відкритості й самотності-замкненості в етичній площині.**

Розгляд самотності-відкритості та самотності-замкненості як метаантропологічної проблеми значною мірою означає, що внутрішня самотність є етико-антропологічною проблемою, повинна розглядатися в етичній площині. Це витікає із того, що ми з необхідністю почали трактувати феномен самотності через поняття «конструктивне» та «деструктивне». Тепер ми спробуємо піти дещо далі і включити до наших роздумів такі фундаментальні категорії етики як «добро» і «зло». Коректність такого повороту дослідження диктується самим життям, адже феномен самотності, як і феномен смерті, завжди осмислюється людиною як протиставлення «добро – зло».

Якщо припустити, що добро є результатом внутрішньої цілісності людини, цілісності, що включає в себе духовний та душевний виміри людського буття, то така цілісність не може не вступати у **вільну комунікацію** з іншою

---

<sup>1</sup> [61] Гессе Г. Степной волк // Иностран. литература. 1977. N 4. – С. 125.



цілісністю. Тому категорія добра натякає на принципову відкритість людського буття. Внутрішня цілісність людини означає наявність особистісного начала, що несе у собі особистість та о-собісність і знаменує таку відкритість світові, яка дає можливість не ворогувати, а **порозумітися** зі світом. Самотність-відкритість є передумовою порозуміння зі світом, плідної екзистенціальної взаємодії, яку люди здавна оцінюють як добро. Тому самотність-відкритість у будь-яких вимірах людського буття може бути інтерпретована через категорію добра.

Якщо ж ми припустимо, що зло виступає результатом порушення цілісності людини, то воно з необхідністю обертається на замкненість, яка у буденному та граничному бутті стає у-собістю та у-собісністю, що означають **усобицю зі світом** – вічну боротьбу «за щось і когось» та «проти чогось і когось». Ця боротьба є результатом неприязні та ненависті до людей, що не підкоряються маніпуляції й бажання досягти абсолютної маніпуляції. Самотність-замкненість, що продукує недовіру й агресію по відношенню до світу, тому досить чітко асоціюється зі злом і може бути цілком інтерпретована через категорію зла.

Все сказане підтверджує висловлений вище висновок про конструктивний характер самотності-відкритості й деструктивний – самотності-замкненості. Це передусім означає, що самотність-замкненість здатна актуалізувати людське буття в його особистісних виявах, тоді як самотність-замкненість приводить до деформації людської особистості та руйнації її внутрішніх зв'язків зі світом.

### 3.5. Індивідуальна і колективна форми внутрішньої самотності та спроби їх подолання

#### 3.5.1. Самотність індивіда.

Як уже йшлося вище, індивідуальна форма внутрішньої самотності пов'язана, по-перше, із статевою біполярністю людського роду та, по-друге, із трансцендуючим характером людського буття.

Розглянемо кожну із цих причин і спробуємо побачити їхній взаємозв'язок.

1. Коли мова іде про статеву розділеність людського роду, слід зазначити, що індивідуальна самотність не завжди є **самотністю на самоті**. Вона може бути **подвоєною самотністю** – самотністю чоловіка і жінки, які з'єдналися соціально та фізично, але не змогли поєднатися духовно та особистісно. В результаті така самотність стає **самотністю удвох**.

При цьому внутрішня самотність переживається жінкою завжди болючіше, ніж чоловіком, адже жіноче начало по своїй глибинній суті призначене для душевної взаємодії і породження нового життя. Жіноча творчість значною мірою полягає в творенні душевних відносин між людьми, а не артефактів культури чи технофактів цивілізації. Саме це зумовлює принципово інше відношення жінки – порівняно із чоловіком – до внутрішньої самотності.

2. Трансцендуючий характер людського буття як постійний вихід за межі наявності є характерним для будь-якої людини вже в силу її людської природи. Однак вихід за власні межі може носити як зовнішній, так і внутрішній, глибинно-особистісний, **етико-екзистенціальний** та **етико-трансценденційний** характер.

Коли метаморфози індивідуальності стають більш

внутрішніми і вона розгортається в особистість, індивідуальна самотність може переходити у **самотність особистісну**. Це може посилювати статева самотність як неможливість мета-фізичної і навіть мета-психічної, екзистенціальної єдності, однак саме на цьому шляху персоналізації з'являється дійсна можливість подолання внутрішньої самотності.

Процес персоналізації у людському бутті означає можливість вийти до фундаментального авторства власного життя. Таке авторство з необхідністю посилює внутрішню самотність особистості, та лише воно приводить до справжньої комунікації із світом, коли людина випромінює небайдужість до інших і отримує її у відповідь.

Лише на цьому шляху може бути подолана відчуженість у відношеннях статей. Якщо чоловік та жінка являють собою розгорнуті особистості, то їх особистісна самотність, подвоюючись, приводить до радикальної метаморфози самотності. Ця метаморфоза є еротичною любов'ю у найвищому сенсі цього слова – як над-людська цілісність двох, що робить кожного із них відкритими до цілісності Всесвіту.

У останній частині нашого дослідження ми детально розглянемо цей феномен. А зараз звернемося до колективних форм самотності і можливих шляхів їх подолання.

### **3.5.2. Колективні форми самотності: самотність соціальної групи та самотність нації.**

Коли ми міркуємо про колективні форми самотності, то цілком природним є запитання про принципову **можливість** цих форм. Однак, згадуючи про те, що ми досліджуємо саме внутрішню самотність, що може

проявитися і у колективі, поняття **колективної самотності** або **самотності колективу** видається досить коректним.

**Колективна самотність** – це самотність, яка зумовлена наявністю метанаративів, що з'єднують ту чи іншу групу людей і одночасно віддаляють її від інших груп.

Досить часто це віддалення стає **відчуженням** цілих спільнот та націй, яке може перерости у справжню агресію.

Деструктивний характер такої колективної самотності-відчуження є очевидним.

Однак колективна самотність може мати й конструктивний сенс. Це відбувається тоді, коли та чи інша група людей відокремлюється від інших із своїм неповторним творчим завданням. Таке бажання самотності як **здобуття неповторності**, є конструктивним, бо в результаті з'являються ті цінності, що збагачують інші групи людей. Подібна самотність колективу як самотність-особистість та самотність-особісність веде до збагачення інших колективів і людства як такого.

Все сказане найбільшою мірою стосується саме етно-національних проблем. Етнос і нація будуть складати цілісність, коли вони з'єднані відкрито-творчо. Відчуття своєї виключності, що є творчо розімкненою у світ, в цьому разі дає енергію для культуротворення, яке стає вселюдським надбанням.

Якщо ж етнос з'єднується **лише** традиціоналістськи-замкнено, результатом такого з'єднання буде відчуття замкнено-усобісної виключності, що породжує владне поривання по відношенню до інших етносів. А таке поривання з необхідністю викликає до життя фундаментальну самотність **владного** етносу.

Однак самотність етносу або нації як відчуження від **надбань** світової культури і **творення** цієї культури може бути й результатом **недостатньої пробудженості етносу**, результатом його аморфності. Сказане в значній мірі стосується українського етносу, який мало відомий у світі **саме як український**, як носій **української** культури. Конструктивний вихід з цієї самотності – лише у творчій розбудові своєї культури як **модерної культури**, мова якої може бути зрозумілою й потрібною світові. Причому така творча розбудова повинна торкнутися глибинних шарів національного буття – шарів **духовно-моральнісних**.

Бажання відродити будь-яку національну культуру, в тому числі й українську, через відродження **лише** її естетично-матеріальних цінностей, які сформувалися ще у неолітичні часи, відродити як **націосинтезуючі** цінності: борщ, криту соломою хату, рушники, танці і навіть пісні – є утопія. Вони об'єднували етнос дуже давно і об'єднували тому, що за ними стояла міфологія, чужа і незрозуміла сьогоднішній людині нації, яка знає її на рівні забобонів та затертих мовних штампів. До того ж, регіони нації можуть мати напрочуд різні етновиявлення, і спроба знайти домінуючий етно-естетичний тип не буде продуктивною.

Відроджувати єдність нації можна лише на рівні продовження традиції національної релігії і національної міфології – тих форм, в яких уособлюється дійсна **духовність та моральність** етносу та нації. Але це не ретроспективне завдання. Творчість міфу тут є **значимішою за пригадування**, майбутнє домінує над минулим. Більше того, пригадування про минуле нації неможливе без творення міфу. Тільки через неї історія нації виявляється як живий потік, що прямує в майбутнє і вічнісне, а не обривається у прірву забуття або в абстрактне, поза-буттєве пригадування відродження.

Отже, відродження національної культури як її іманентний розвиток є новий етап розвитку її трансцендентного буття – релігії та міфології. Завдяки цьому відбувається розвиток **мови нації як символізованої та згорнутої міфології нації**. З'являється новий епос, нова лірика і нова драма в усіх сферах мистецького життя. Мова вступає в інтимний зв'язок з літературою, наповнюється сюжетами, які колись стануть новими поняттями і неологізмами, що відтворять нові виміри національного буття.

Коли ж зв'язок мови і міфології втрачається, нація засинає у монотонному перебуванні цивілізаційно окресленої життєдіяльності. Мова перестає бути сакральною силою нації, стає більш чи менш вдалим способом комунікації, що може бути замінений на будь-який інший. Разом з тим нація перестає бути культурно значимою для світу (потенційно і актуально), бо **втрачає свої евристичні здібності**. Міфологічне оживлення мови – необхідна передумова відродження всієї стихії її буття – культури, життєдіяльності і цивілізації. Нація, що має лише «державну» мову, рано чи пізно втратить свою державу.

Безперечно, спроба вийти за межі самотності етносу і нації у просторі світової спільноти через відродження міфу та його творення несе у собі небезпеку. Адже саме міф може виступити тим замкненим метанаративом, що веде до агресивного відчуження етносів та націй. У ХХ столітті є безліч прикладів цьому. Проте саме у міфі криється та екзистенціальна повнота, що здатна внутрішньо з'єднати людей, з'єднати напрочуд цілісно й особистісно – душевно та духовно. Чи може метанаративність міфу стати відкритою світові? Чи приречений міф бути лише засобом

творення групової цілісності, а відтак і групової замкненості-егоїзму, що породжує групову самотність? Навряд чи можна однозначно й вичерпно відповісти на ці питання у межах нашого дослідження. Ми можемо побачити лише напрямок, у якому можливе прояснення ситуації – ставлячи такі питання, ми виходимо на надзвичайно складну проблему внутрішньої комунікації та архетипів культури.

## ВИСНОВКИ ДО ТРЕТЬОГО РОЗДІЛУ

1. Внутрішня самотність виступає як психологічною, так і філософською проблемою. Причому, якщо психологія досліджує внутрішню самотність переважно у буденному вимірі людського буття і прагне віднайти її подолання у буденній комунікації, то філософія тяжіє до розуміння сенсу самотності також за межами буденності – у граничних та метаграничних ситуаціях людського буття.

2. У результаті в межах філософського дослідження виникає необхідність розглядати феномен самотності у **різних вимірах людського буття**. Таким чином, антропологічний дискурс стає мета-антропологічним дискурсом, що торкається різних вимірів людського життя. Цей дискурс отримав у межах нашого дослідження назву метаантропології – вчення про різні виміри людського буття і можливості комунікації між ними.

3. Метаантропологія виступає закономірним продовженням світоглядно-антропологічного та екзистенціально-антропологічного типів філософської антропології. Це передусім означає, що **метаантропологія є екзистенціальною антропологією, яка вийшла на проблему комунікативності у людському бутті**. Враховуючи те, що проблема вимірів людського буття, а також комунікації була притаманною для персоналізму в усіх його національних різновидах, ми можемо зробити висновок, що метаантропологія включає в себе підходи філософської антропології, екзистенціалізму й персоналізму.

4 . **Метаантропологія не є течією, яка прагне «подолати» філософську антропологію, «зняти» її у**



**собі.** Метаантропологія є однією з **можливих** тенденцій філософської антропології. Якщо вважати, що філософська антропологія є мультиверсумом, то метаантропологія виступає одним із його Всесвітів.

5. Метаантропологія є філософською антропологією часу **фундаментальної антропологічної кризи** – починаючи від її екологічних аспектів і закінчуючи аспектами ментально-політичними. Тут мова йде, передусім, про протистояння західнохристиянського світу та світу, що сповідує ісламський фундаменталізм. У цьому плані метаантропологія виступає **антропологією порозуміння, антропологією толерантності** – тим філософсько-антропологічним вченням, у межах якого відбувається розуміння неможливості досягти подолання антропологічної кризи сьогодення **через монологічні й самодостатні мета-наративи.** Філософська антропологія у своєму метаантропологічному вияві тому є вченням про вихід за межі замкнених метанаративних структур у людському бутті. Іншими словами, метаантропологія може бути названа філософською антропологією доби постмодернізму.

6. У даному розділі було доведено необхідність поділення метаантропології на **персоналістичну та комунікативну.** Персоналістична метаантропологія досліджує людське буття у **екзистенціально-особистісних** вимірах – буденному, граничному, метаграничному. Комунікативна метаантропологія вивчає **екзистенціально-комунікативні** виміри людського буття; її предметом є умови й логіка комунікації між різними антропологічними спільнотами – передусім етно-антропологічними. Тому комунікативна метаантропологія з необхідністю стає **етноантропологією.** З іншого боку, розуміння етноантропології як метаантропології не дає їй замкнутися

у суто емпіричних формах, стати **ідеологічно заангажованим вченням** про біоантропологічні відмінності етносів та рас. Етно-антропологія як метаантропологія є вченням про екзистенціально-світоглядну неповторність етносів і можливості комунікації між ними, враховуючи цю неповторність. Крім того, етноантропологія як метаантропологія виступає наукою про **умови комунікації етносу й людської особистості в усій її екзистенціальній повноті**, виходячи тим самим на актуальну проблему сьогодення – проблему прав людини. Дотично до нашого дослідження ця проблема виступає проблемою внутрішньої самотності людини у тому чи іншому етносі.

7. Персоналістична й комунікативна тенденції метаантропології з'єднуються у **метаантропології статі**, яка досліджує фундаментальну біполярність (бівалентність, амбівалентність) людського буття – його розділеність на «патріархальне» й «матріархальне», чоловіче та жіноче начала.

8. Метаантропологічне дослідження самотності тому з необхідністю розгортає підходи персоналістичної, комунікативної метаантропології та метаантропології статі. Використання цієї методології дозволило нам у цьому розділі виділити й проаналізувати **індивідуальну та колективну форми самотності**.

Тепер ми звернемося до проблеми внутрішньої комунікації як можливості виходу за межі внутрішньої самотності.

## **Розділ 4**

# **ВНУТРІШНЯ САМОТНІСТЬ ТА ВНУТРІШНЯ КОМУНІКАЦІЯ**

#### 4.1. Внутрішня комунікація: визначення поняття

Самотності як у зовнішній, так і внутрішній формах протистоїть комунікація. Але якщо зовнішня самотність практично завжди долається комунікацією **як такою**, то внутрішня самотність може бути подолана лише **внутрішньою комунікацією**.

Під внутрішньою комунікацією можна розуміти таку комунікацію, що торкається глибинних смисложиттєвих орієнтацій і має вільний характер. Внутрішня комунікація близька до тієї реальності, яку Карл Ясперс назвав «екзистенціальною комунікацією». Внутрішня комунікація долає все зверхнє та прагматичне у людському спілкуванні, приводить до дійсної поваги у взаємовідносинах людей. Саме тому внутрішня комунікація – **це морально зорієнтована комунікація**.

У результаті ми приходимо до вельми характерного для екзистенціалізму протиставлення різних типів комунікації. Архетиповим мотивом екзистенціалізму є роздуми про «справжнє» та «несправжнє» існування людини, а відтак – про «справжню» та «несправжню» комунікацію. Цю особливість філософії екзистенціалізму добре окреслив О.Ф. Больнов. «У теорії екзистенціалізму, – пише він, – людське життя характеризується глибоким дуалізмом між справжньою екзистенцією та несправжнім наявним буттям» [271]<sup>1</sup>.

Проте наскільки протиставлення «справжньої» та «несправжньої» комунікації є методологічно значущим для сучасної філософії? Чи не є воно анахронізмом? Як ми побачили у другому розділі нашого дослідження, спроби

---

<sup>1</sup> [271] Bollnow O.F. Studien zur Hermeneutik. Zur Hermeneutische Logik von G.Milch und H.Lipps. – Freiburg; München: Alber-Brochur, 1983. – Bd. 2. – S. 218.

створити типологію комунікації є характерними і для найсучасніших концепцій комунікативної філософії. Інша справа, що у авторів цих типологій слабшає бажання виокремлювати «справжню» комунікацію. Це означає перехід від лінійно-вертикальних типологій, де вищій щабель обов'язково «знімає» нижчий, до **власне комунікативних типологій комунікації**. У даному випадку мова йде про пошук можливостей узгодження різних типів комунікації, про пошук можливостей їхньої взаємодії.

Така постановка проблеми вбачається більш продуктивною, адже вона знімає моноцентричну установку на той чи інший, **єдино можливий** тип комунікації. Саме тому поділ на «зовнішню» та «внутрішню» комунікацію вбачається більш коректним, ніж типова для екзистенціалізму контрверза «справжній» – «несправжній».

Цікаво, що виходячи за межі останньої контрверзи, сучасна комунікативна філософія змогла окреслити ті «позитивні» екзистенціали, які залишалися за межами уваги класичного екзистенціалізму. Це яскраво виявляється у творчості О.Ф. Больнова, який прагне розвинути підходи екзистенціалізму у напрямку філософії комунікації. У результаті відбувається своєрідна оптимістична переорієнтація екзистенціалізму. Характеризуючи позицію О.Ф. Больнова, дослідник проблеми людського спілкування Л.А. Ситниченко справедливо зазначає, що мислитель прагне «наповнити «класичні» поняття новим оптимістичним змістом, додаючи до них деякі нові («укритість», «міра», «надія», «дім»)» [182]<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> [182] Ситниченко Л.А. Человеческое общение в интерпретациях современной западной философии. – К.: Наукова думка, 1990. – С. 68.

Внутрішня самотність значною мірою зумовлює внутрішню комунікацію. Це очевидно, коли мова йде про комунікацію-з-собою як акт самопізнання та самовідтворення, процес діалогу з власним Я. Але внутрішня самотність стає основою і тієї внутрішньої комунікації, яка є **комунікацією-з-іншим**. Саме людина, що пройшла досвід самозаглиблення для створення особистості, **через таке самозаглиблення** може дійсно відкритися світові.

Відкритися світові передусім означає відкритися собі. Та відкритість собі може сприйматися із-зовні як замкненість. Це помилка, яка проймає буття величезної кількості людей. **Проте відкритість собі дійсно стає замкненістю, якщо не розвивається у напрямку відкритості Іншому.** У цьому випадку внутрішня самотність як відкритість собі стає відкритістю **для себе** і відкритістю **у собі**. Вона назавжди стає лише ембріоном відкритості.

## **4.2. Духовний та душевний виміри людського буття як основа внутрішньої комунікації**

### **4.2.1. Постановка проблеми.**

У філософсько-антропологічній думці ХХ століття, починаючи з Макса Шелера, стало традиційним визначати людське буття через категорії «дух» та «духовність». Дійсно, дух є тією категорією людського буття, яка ширше мислення, інтелекту і більш повно, ніж вони, відокремлює буття людини від тваринного буття.

Прояснення природи людського буття через категорію «дух» означає, що людина може не тільки пізнавати та відображувати навколишній світ, але й **творити** його.

Творчі ж можливості людини як духовної істоти говорять нам про те, що окрім мислення вона має ще й **вольове** відношення до реальності. Дух як взаємодія мислительно-споглядальних та вольових процесів постійно об'єктивується в артефактах, створюючи світ культури.

Однак чи вичерпується буття людини лише духом, духовністю та культурою, де вони втілюються в результаті творчої діяльності? Ні, не вичерпується. В людському бутті є ще матеріально-біологічний та матеріально-технічний (або цивілізаційний) компоненти.

Та чи є щось окрім них? Причому таке, що є не просто **зовнішнім** для людини, а **внутрішнім** – так само, як і дух? Якщо уважно придивитися до людського буття у всій його повноті, ми можемо схвально відповісти і на це запитання. Окрім духу та духовності у людському бутті є ще й душа та **душевність**.

У чому полягає специфіка душевності? В чому відмінність душевності від духовності? Для відповіді на ці питання спочатку розглянемо використання цих понять у європейській філософській думці.

### **4.2.2. Категорії «дух» та «душа» в європейській філософській думці.**

У мові сучасної західної культури взагалі і у філософській мові, зокрема, ми досить часто вживаємо слова «дух» і «душа» як синоніми. Ця традиція прийшла до нас з філософії Нового Часу, в якій руйнується властиве для середньовічної філософії розмежування душі і духу як **існування і сутності** людини. У філософії Нового Часу **екзистенціальна тріада «тіло-душа-дух»** замінюється **гносеологічною парою «матеріальне-ідеальне»**. Різниця духу та душі розчиняється в ідеальному як нематеріальному.

У німецькій класичній філософії, яка на перший план поставила проблему суб'єкта пізнання, ми можемо побачити обидві ці тенденції.

Так, наприклад, Г.В.Ф. Гегель, міркуючи про безсмертя людини як безсмертя душі, використовує поняття і душі, і духу. Мислитель пише:

«Коли мова йде про безсмертя душі, то не треба уявляти, що воно тільки пізніше стає дійсним; це якість, що є властивою їй уже в теперішньому; дух є вічним, а отже, він є вічним **тепер**, у теперішньому часі; дух у своїй свободі не знаходиться у сфері обмеженості, для нього, як такого, що мислить та знає, предметом є загальне і це є вічність» [58]<sup>1</sup>.

Таким чином, ми бачимо, що в цьому міркуванні Г.В.Ф. Гегель досить вільно обходиться із поняттями «дух» та «душа», фактично ототожнюючи їх.

З іншого боку, в «Науці логіки» ми зустрічаємо досить чітке розділення духу та душі. Передусім Г.В.Ф. Гегель заявляє про те, що у його час раціоналізму та гносеологізму мова йде вже не про душу, а про дух. «В наш час, – пише він, – у філософії мало говорять про душу, але переважно про дух» [59]<sup>2</sup>.

Далі Г.В.Ф. Гегель дає розуміння душі як **опосередкування** між духом та тілом – цілком у традиції християнської антропології. «Дух відрізняється від душі, яка є немов би щось середнє між тілесністю та духом, або є з'єднуючим началом між ними, – зазначає мислитель. – Дух, як душа, занурений у тілесність, і душа є животворне начало тіла» [59]<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> [58] Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х т. – М.: Мысль, 1977. Т. 2. – С. 264.

<sup>2</sup> [59] Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – С. 141.

<sup>3</sup> Там само.



Отже, у міркуваннях Г.В.Ф. Гегеля можна побачити дивну суперечність. З одного боку, душа є щось інше, ніж дух, з іншого – вона співпадає з ним настільки тісно, що словосполучення «безсмертя душі» та «безсмертя духу» є для філософа майже тотожними.

У ХХ столітті традиція екзистенціалізму, що йде від – С. К'єркегора, практично відмовляється від використання понять «дух» та «душа», замінюючи їх на поняття «екзистенція» та «трансценденція». Причина цього полягає, напевно, у загносеологізованості категорій душі та духу попередніми філософськими системами. Навпаки, у філософсько-антропологічній та персоналістичній традиціях широко використовується поняття «дух» як сутнісна ознака особистості. Ця тенденція яскраво виявляється у творчості М.О. Бердяєва, що як і Гегель розділяє поняття «душа» та «дух», розмірковуючи у річищі християнської антропології. М.О. Бердяєв пише: «Найперше і найелементарніше, що треба встановити для пізнання духу, це принципова відмінність «духу» та «душі». Душа належить природі, її реальність є реальністю природного порядку, вона є не менш природною, ніж тіло» [20]<sup>1</sup>.

Однак, на думку мислителя, «душа є інше ... у природному світі, ніж тіло, ніж матерія» [20]<sup>2</sup>. Це стає можливим тому, що «дух ізсередини з'єднується з душею, перетворюючи душу» [20]<sup>3</sup>.

Важливо зазначити, що примат Серця в українській філософії, її **кордоцентризм** означає освоєння в цій філософії саме **душевного** виміру людського буття, який виражений у таких архетипах української ментальності та

---

<sup>1</sup> [20] Бердяєв Н. А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 26.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само.

культури, як глибинний оптимізм та світоглядна толерантність.

Цікаві міркування про феномен духу і душі ми зустрічаємо в роботах Карла Юнга. Перш за все треба зазначити, що, на відміну від З. Фрейда, К. Юнг ототожнює поняття «душа» та «особистість»: «Під душею..., – пише він, – я розумію певний ... комплекс функцій, який найкраще за все можна було б охарактеризувати як «особистість» [200]<sup>1</sup>.

К. Юнг описує дух і душу за допомогою понять «Аніма» і «Анімус». Причому взаємодія Аніми і Анімуса виходить за межі людського «Я». Згідно з уявленнями К. Юнга, «Я» – це лише центр свідомості, її актуальний максимум. К. Юнг зазначає: «Я», на мій погляд, є комплексом уявлень, який утворює для мене центр мого поля свідомості і який виявляється безперервним і тотожним самому собі» [258]<sup>2</sup>.

«Такий комплекс, – продовжує К. Юнг, – є настільки ж змістом свідомості, наскільки і умовою свідомості, бо психічний елемент усвідомлено мною тою мірою, якою він віднесений до комплексу «Я». Однак, оскільки «Я» є лише центром мого поля свідомості, воно не тотожне з моєю психікою в цілому, а є лише комплексом серед інших комплексів. Тому я розрізняю «Я» і самість, оскільки «Я» є лише суб'єктом моєї свідомості, самість же є суб'єктом всієї моєї психіки, отже, і її несвідомої сфери» [258]<sup>3</sup>.

На відміну від «Я», Аніма (душа) та Анімус (дух) є для К. Юнга архетипами колективного позасвідомого. Тобто

---

<sup>1</sup> [200] Цит. по: Теории личности в западноевропейской и американской психологии. Самара: Издательский Дом "БАХРАХ", 1996. – С. 91.

<sup>2</sup> [258] Юнг К. Архетипы коллективного несвідомого // Зарубіжна філософія ХХ століття. – К., 1993. – С. 175.

<sup>3</sup> Там само. – С. 178.

вони, по-перше, виходять за межі свідомості, охоплюючи сферу позасвідомого і, по-друге, виходять за межі індивідуального позасвідомого. Певною мірою Аніма і Анімус складають ту реальність, яку К. Юнг називає **самістю**.

Однак позиція мислителя містить у собі фундаментальну внутрішню суперечність. У багатьох своїх роботах К. Юнг зближує поняття «особистість», «душа», «самість», вважаючи, що спільним для них є те, що вони виражають внутрішнє життя людини як цілісність. Однак, з іншого боку, він виносить архетипи Аніми і Анімуса за межі особистості. Складається враження, що душа у розумінні К. Юнга має подвійний характер – це душа-особистість і душа-Аніма. Душа-особистість має більш самодостатній характер, однак вона є більш поверховою; тоді як душа-Аніма при всій своїй обмеженості є більш глибинною структурою людського буття. Більше того, цей глибинний характер душі-Аніми є результатом її обмеженості – залежності від духа-Анімуса і органічної пов'язаності із ним.

Саме тому самість виступає для К. Юнга чимось більшим, ніж особистість, і, одночасно, **дійсною особистістю**. Характеризуючи самість, К. Юнг пише: «Самість означає всю особистість. Уся особистість людини не піддається опису, тому що її підсвідоме не може бути описаним... Свідоме та підсвідоме не обов'язково протистоять одне одному, вони доповнюють одне одне до цілісності, яка і є самість» [258]<sup>1</sup>.

На перший погляд, з цього визначення самості випливає, що душа-Аніма і дух-Анімус розглядаються К. Юнгом як позасвідоме та свідоме. Але це лише почасти

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 179.

так. Поняття і символи Аніми і Анімуса, їх протистояння і єдність багатші за контрверзу «позасвідоме – свідоме». По суті, К. Юнг поділяє Аніму і Анімус не структурно-психологічним чином, а **етико-антропологічно**. Про це свідчить досвід звернення мислителя до міфологій народів світу при проясненні природи Аніми та Анімуса. Не дивно тому, що архетип Анімуса виступає для К. Юнга «архетипом смислу, тоді як архетип Аніми є «архетипом життя».

Важливо зазначити, що, міркуючи про душу-Аніму, К. Юнг відрізняє її від такої реальності людського буття, як персона. Прояснюючи вживання цього слова, К. Юнг зазначає, що «персона» є «термін, яким називалася маска давнього актора. Того, – пише мислитель, – хто ототожнюється з маскою, я називаю «персональним» [200]<sup>1</sup>. Персона для К.Юнга є соціально-адаптивним виразом людини як самості. Саме тому, «персона» є комплексом функцій, що створилися на основі пристосування або необхідної зручності, але аж ніяк не тотожних з індивідуальністю. Комплекс функцій, що утворює «персону», відноситься виключно до об'єктів» [258]<sup>2</sup>. З цих позицій К. Юнг розрізняє внутрішню особистість та зовнішню. Він пише: «Зовнішню настанову, зовнішній характер я визначаю словом «персона»; внутрішню настанову – терміном «душа»» [258]<sup>3</sup>.

Таким чином, «персона» у К. Юнга – це зовнішній принцип людини, її соціальна маска; «душа» чи «особистість» це внутрішній, глибинний принцип. Однак

---

<sup>1</sup> Цит. по: [200] Теории личности в западноевропейской и американской психологии. – Самара: Издательский Дом "БАХРАХ", 1996, – С. 144 – 145.

<sup>2</sup> [258] Юнг К. Архетипы коллективного несвядомого // Зарубіжна філософія ХХ століття. – К., 1993 – С. 176 – 177.

<sup>3</sup> Там само.

душа-як-Аніма – це ще більш глибинний принцип, який не просто виражає самість, а й об'єднує самості як архетип. Душа-як-Аніма є з'єднуючим принципом тому, що сама глибинно поєднана з духом-Анімусом.

У своїх роздумах про сутність духу (Анімуса) К. Юнг наполягає на тому, щоб вивести його за межі лише раціонального мислення. «Абсолютна влада розуму є родичем політичному абсолютизму: вона знищує особистість» [258]<sup>1</sup>. І далі: «раціоналістична картина світу... перестає задовольняти: вона не є повною» [257]<sup>2</sup>. Саме тому К. Юнг визначає Анімус не через поняття розуму, а, як ми вже побачили вище, через поняття **сенсу**.

На відміну від архетипу Аніми, архетип Анімуса відкривається людині через граничне напруження всіх її сил, граничне напруження всього її буття. К. Юнг так характеризує це: «Коли руйнуються всі основи..., немає ніякого сховища, ... тільки тоді виникає можливість переживання архетипу, що раніше був схований у... безглуздості Аніми. **Це архетип сенсу, подібно тому, як Аніма є архетипом життя**» [257]<sup>3</sup>.

Цікаво відзначити, що, розгортаючи ідею про архетипи Аніми та Анімуса та констатуючи їх різнобічну представленість у міфології, К. Юнг приходить до можливості обґрунтування вічності особистісного начала людини як самості. Мислитель пише: «...Смерть – предмет надто важливий, особливо для людини, що старіє, коли це перестає бути віддаленою можливістю, коли вона стоїть дуже близько перед цим питанням, та вона вимушена дати відповідь. Але для цього йому необхідний якийсь міф про смерть, тому що «здоровий глузд» не підказує нічого,

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> [257] Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. – К., 1994. – С. 298.

<sup>3</sup> Там само. – С. 300.

окрім чорної ями, яка чекає на неї. Міф здатний пропонувати інші образи, благотворні та повні сенсу картини життя в країні мертвих. Якщо вона вірить в них чи хоч трішки довіряє, вона стільки ж права чи неправа, як ті, хто не вірить в них. Той, хто відкинув міф, крокує у ніщо, той хто слідує за архетипом, іде дорогою життя та наповнений життям навіть у момент смерті» [259]<sup>1</sup>.

Цікаво зазначити, що у «Бутті та часі» М. Гайдеггер говорить про буття «цілої людини, яку звикли вважати тілесно-духовно-душевною єдністю» [225]<sup>2</sup>. Отже, М. Гайдеггер визнає різницю духовного та душевного начал людського буття; при цьому він наполягає на тому, що необхідною є попередня установка на цілісність, а не спроба механічно скласти людське буття з його частин. «У питанні про буття людини, – пише він, – це буття не можна... обчислювати виходячи зі способів буття тіла, духу, душі, які повинні бути визначені спочатку [225]<sup>3</sup>. У цьому ж розділі «Буття та часу» М. Гайдеггер, характеризуючи позицію Е.Гуссерля, говорить про поділ людського буття на три конституції: «1) Конституція матеріальної природи. 2) Конституція одушевленої природи. 3) Конституція духовного світу (персоналістична установка на протилежність натуралістичній)» [225]<sup>4</sup>.

З цих позицій М. Гайдеггер розділяє поняття особистості як здатності до духовних актів та психіки. «Акти є щось непсихічне. До сутності особистості належить, що вона екзистує лише у проведенні інтенціональних актів, вона тому сутнісно не є предмет.

---

<sup>1</sup> [259] Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. – М., 1991. – С. 112.

<sup>2</sup> [225] Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: AD MARGINEM, 1997. – С. 48.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Там само.

Будь-яка психічна об'єктивація, будь-яке прийняття актів за щось психічне рівноцінне деперсоналізації» [225]<sup>1</sup>.

### **4.2.3. Особистість як єдність духовного та душевного вимірів людського буття.**

Все сказане вище дозволяє припустити, що душевність має подвійну природу. Це тваринна, **вітальна** душевність і душевність **духовна** або, точніше, **одухотворена**. Вітальна душевність, по суті, є психофізіологічним (психоенергетичним) феноменом, тоді як одухотворена душевність виходить за межі цього феномена.

По суті, саме одухотворену душевність ми могли б визначити як дійсно людську душевність. Але чим одухотворена душевність відрізняється від духовності?

Спробуємо відповісти на це запитання. Звернемося до реалій нашої мови. В ній словосполучення «душевна людина» принципово відрізняється від поняття «духовна людина». Якщо духовна людина – це людина творча, освічена, яка прагне подолати себе, вийти за власні межі і самореалізуватися всупереч цілому світові, то душевна людина – це **людяна** людина, здатна до співчуття, допомоги ближньому аж до самозаперечення.

Виходячи з цього, природа духу відкривається нам як здатність до творчого пориву та самотрансцендування<sup>2</sup>. Душа виступає здатністю до любові та співчуття. Справжня особистість тяжіє до поєднання у собі цих якостей. Звідси **особистість можна було б визначити як єдність духовного та душевного начал.**

Певною мірою категорія душевності містить у собі спрямованість душі до одухотворення. Але тоді

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 48.

<sup>2</sup> Важливо зазначити, що дух включає в себе здатність до раціонального мислення та пізнання, але не зводиться до нього.

справедливо і протилежне – духовність є спрямованість духу до душевності, **одушевлення**. Враховуючи тільки що зроблений висновок про те, що особистість виступає єдністю Духовного та душевного начал, єдність одухотворення та одушевлення ми могли б назвати **персоналізацією**. (Тут автор використовує поняття персон та персоналізація у речіщі традиції персоналізму, а тому інакше ніж К. Юнг та деякі інші психологи ХХ століття).

#### **4.2.4. Духовність як метафізична чоловічість, душевність як метафізична жіночість.**

Міркуючи далі, неважко побачити, що душа і душевність виражають метафізичну жіночість, тоді як дух і духовність виражають метафізичну чоловічість. З іншого боку, жіночість та чоловічість є зовнішніми виразами душевності та духовності. Дійсно, душевність концентрує в собі риси, які ми традиційно розглядаємо як жіночі – здатність до любові, співчуття, зверненість до теперішнього, а не майбутнього, переживання самоцінності теперішнього. Тоді як дух і духовність є ознакою чоловічого начала з його потягом у майбутнє, зневагою до теперішнього, бажанням прогресу, трансцендування.

Звідси набуває нового змісту парадоксальна ідея О. Вейнінгера, яку він висловив у відомому дослідженні «Стать та характер», – ідея про те, що в кожній людині – незалежно від її фізичної статі – внутрішньо уживаються риси чоловіка та жінки. Ця ідея, яка означає для О. Вейнінгера поєднання в людині духовного (чоловічість) та матеріального (жіночість), тепер може бути інтерпретована так, що кожний чоловік або жінка несе у собі духовний та



душевний виміри людського буття – при домінанті якогось із них.

Натяк на те, що духовність є метафізичною чоловічістю, а душевність – метафізичною жіночістю ми зустрічаємо у міркуваннях К. Юнга, коли він називає архетип Аніми «архетипом вічної жіночості», а архетип – Анімуса – «архетипом вічної чоловічості». Для мислителя архетип Аніми представлений такими іменами з історії міфології, як Гея, Венера, Деметра. Архетип Анімуса репрезентований іменами Тота, Орфея, Гермеса Трисмегіста, Заратустри.

Важливо зазначити, що К. Юнг показує наявність архетипу Аніми у внутрішньому світі чоловіка, тоді як Анімус є характерним для внутрішнього світу жінки. «Зв'язок з Анімою є пробою чоловічості» [259]<sup>1</sup>, – пише він. Це відбувається хоча б тому, що «для сина у перші роки життя Аніма зливається з всесильною матір'ю, – пише він, – що потім накладає відбиток на всю його долю. На протязі всього життя зберігається цей сентиментальний зв'язок, який або сильно перешкоджає йому, або, навпаки, дає мужність для найсміливіших вчинків» [259]<sup>2</sup>. Таким чином, К. Юнг впевнений у тісному зв'язку та взаємодії архетипів Аніми (жіночості-життя) і Анімуса (чоловічості-смыслу) не тільки в образах міфології, але й у емпіричних, живих чоловіках та жінках. Саме в цьому плані слід тлумачити такий вислів мислителя: «Життя є і дурним, і наділений сенсом. Якщо не сміятися над першим та не розмірковувати над другим, то життя стає банальним. Все тоді набуває дивовижно зменшений розмір: і сенс, і безглуздя. По суті, життя нічого не означає, поки немає

---

<sup>1</sup> [259] Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного //Архетип и символ. – М., 1991 – С. 118.

<sup>2</sup> Там само.

людини, яка мислить, яка б могла витлумачити її явища» [259]<sup>1</sup>.

#### **4.2.5. Відчуження та взаємодія духовного і душевного вимірів людського буття.**

В осягненні гармонії духовного та душевного начал людини – гармонії метафізичної чоловічості та метафізичної жіночості, можливо, криється розкриття таємниці внутрішньої самотності у людському бутті, Ця внутрішня самотність може бути усвідомленою нами **як відчуження духовного та душевного вимірів людського буття** – як в одній людині, так і у відносинах між різними людьми.

Однак у чому причина відчуження духовного та душевного вимірів? Такою причиною може бути названа надмірна зацикленість на чоловічому (патріархально-прогресистському) чи жіночому (матріархально-родовому) шляхах людського буття у світі. Це зацикленість на майбутньому і минулому, яке необхідне для проектування майбутнього, (патріархально-прогресистський шлях) або теперішньому, су-часному і минулому, що потрібне лише для відтворення теперішнього (матріархально-родовий шлях). Подібна зацикленість приводить до деформації і замкненості особистості, до обмеженості спілкування зі світом, що визиває фундаментальну внутрішню самотність.

Духовність без душевності може виродитися у волю до влади над світом, трансцендування будь-якою ціною. Душевність без духовності стає пустим продовженням життя, яке керується лише волею до життя. І те, і інше породжує страждання внутрішньої самотності.

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 120.

Виходом із такої самотності з необхідністю стає процес гармонізації духовного та душевного, який повертає особистості цілісність і який ми означили вище як персоналізацію.

Персоналізація виступає тим процесом, що дозволяє особистості увійти у дійсну, внутрішню комунікацію зі світом інших особистостей.

Проведений у цьому параграфі аналіз духовного та душевного вимірів людського буття дозволяє дати нам більш конкретне розуміння внутрішньої комунікації. **Внутрішня комунікація є процесом духовної та душевної комунікації людини у їх єдності.** Іншими словами, внутрішня комунікація є **особистісною комунікацією.** Лише така комунікація може вивести людину за межі всіх деструктивних наслідків внутрішньої самотності.

### **4.3. Внутрішня самотність та внутрішня комунікація: феномен легітимації**

#### **4.3.1. Внутрішня самотність, внутрішня комунікація та процес легітимації.**

Видається слушним пов'язати діалектико-екзистенціальну систему «**внутрішня самотність – внутрішня комунікація**» з феноменом легітимації, який є результатом комунікативних зусиль соціуму у найширшому сенсі. Конструктивний комунікаційний обмін, що породжує легітимацію, передбачає наявність колективної ідентичності людей, включених у цей обмін. Можна цілком погодитися із твердженням Є.К. Бистрицького, що «легітимація – це складний процес збирання суспільства на основі спільних цінностей та

водночас доведення здатності реалізовувати колективну ідентичність з боку політичної організації суспільства...» [208]<sup>1</sup>. Саме тому поняття легітимації виходить за межі лише політичної сфери. «Проблема легітимації насамперед пов'язана з питаннями збереження чи руйнації тієї чи іншої форми суспільного устрою, а відтак – глибшими, ніж політичні перетворення, змінами у колективній ідентичності людей» [208]<sup>2</sup>.

Та колективна ідентичність певної групи людей є можливою лише при умові самоідентичності кожного з них. Отже, легітимація у групі завжди стає результатом само-легітимації особи особистісної легітимації. Самолегітимація особи настільки ж сприяє дійсній груповій легітимації, наскільки самолегітимація групи руйнує можливість будь-якої легітимації. Якщо самолегітимація особи викликає до життя вільну комунікацію, то самолегітимація групи створює цілий ряд заборон на створення відкритого та вільного комунікаційного простору. Типовим прикладом самолегітимації групи (груп) був феномен СРСР.

#### **4.3.2. Екзистенціально-особистісна легітимація та криза самоідентичності. Поняття екзистенціально-комунікативної легітимації.**

Таким чином, само-легітимація стає конструктивною лише як особистісна легітимація, або, точніше, **екзистенціально-особистісна легітимація**. Даний термін видається коректним для означення легітимації особи, що має **внутрішньо-вільний** характер, виступає результатом граничного внутрішнього зусилля. Екзистенціально-

---

<sup>1</sup> [208] Українська державність у ХХ столітті. – К.: Політична думка, 1996. – С. 321.

<sup>2</sup> Там само.

особистісна легітимація є самовизначенням, у процесі якого людина починає поважати себе, а тому вважати свої вчинки внутрішньо законними. Таким чином, екзистенціально-особистісна легітимація є передусім **етичним самовизначенням людини, що приводить до набуття самоідентичності.**

Однак у ХХ столітті – в епоху фундаментальної екзистенціально-антропологічної кризи, ми спостерігаємо надзвичайну суперечливість екзистенціально-особистісної легітимації, що з необхідністю означає кризу самоідентичності.

Проблему добре окреслив В.Г.Табачковський: «Виявом фундаментальної екзистенціальної неузгодженості сучасної людини, – пише він, – стала криза самоідентичності, кардинальне порушення органічності всіх складових людської життєдіяльності, втрата надійних усталених раціонально вивірених, освячених традицією життєво значущих орієнтирів в усьому універсумі людського буття (на рівні соціальних структур, культури, індивідуальної екзистенції, мислення, ціннісних орієнтацій, моральних імперативів, психічного здоров'я тощо)» [195]<sup>1</sup>.

Криза самоідентичності в українському суспільстві значною мірою є причиною неможливості розгортання процесу легітимації у політичній сфері. Таке твердження у філософії, соціології та політології стало на сьогоднішній день аксіомою. Проте, на нашу думку, цілком справедливо поставити ці поняття також у зворотному зв'язку: саме криза екзистенціально-особистісної легітимації призводить до кризи самоідентичності. Адже самоідентичність людської особистості може бути лише результатом

---

<sup>1</sup> [195] Табачковський В. Антропокультурне та соціокультурне у людським світовідношенні // Філософська і соціологічна думка. – 1996. N 3-4. – С. 242.

**власного**, екзистенціального поривання волі й натхнення. Лише самоідентифіковані особистості можуть з'єднатися у самоідентифіковану групу (в протилежному випадку самоідентифікація групи буде зовнішньою і призведе до колективної форми внутрішньої самотності, що породжує війну груп проти груп, або їх аморфність). А це в свою чергу означає, що екзистенціально-особистісна легітимація передуює легітимації груповій.

Таке розуміння самоідентичності і легітимації є виявом руху від замкнено-есенційного до відкрито-екзистенціального підходу у трактовці людини, що становить суттєву рису екзистенціально-антропологічного дискурсу як дискурсу метаантропологічного. Проте екзистенціально-особистісна легітимація стає дієвою лише тоді, коли завершується **екзистенціально-комунікативною легітимацією** – легітимацією групи, що є результатом не примусу чи маніпуляції, а вільного спілкування особистостей, які вийшли за межі внутрішньої самотності-замкненості. Міркуючи далі, ми можемо побачити, що екзистенціально-особистісна легітимація має передувати екзистенційно-комунікативній не просто **темпорально, а етико-ціннісно**. Мова йде про усвідомлення первинності людської екзистенції по відношенню до комунікації, а не навпаки. Інакше комунікація стає безособовою і зовнішньою, а тому малопродуктивною. Така комунікація фактично є не створенням самоідентичності, а її знищенням.

У результаті ми можемо зробити висновок, що криза самоідентичності, що є характерною для людини ХХ століття взагалі і для людини української культури зокрема, може бути подолана лише у гармонійному поєднанні екзистенціально-особистісної та

екзистенціально-комунікативної легітимації, які виводять у дійсно внутрішню комунікацію.

Однак у яких формах можливе таке поєднання? Прагнучи відповісти на це питання, ми приходимо до архетипових ознак людського буття і, передусім, до феномена **архетипів національної культури**, адже етнонаціональне є найприроднішим з'єднанням екзистенціально-особистісного та екзистенціально-комунікативного хоча б тому, що у стихії етнонаціонального народжується мова як головний засіб комунікації, легітимації та самоідентифікації.

Таким чином, ми знов виходимо у ту царину метаантропологічного дискурсу, який ми означили вище як етноантропологію.

### **4.4. Внутрішня самотність та внутрішня комунікація: феномен архетипів національної культури**

#### **4.4.1. Проблема визначення архетипу національної культури.**

Специфіка людського буття значною мірою полягає у тому, що внутрішня комунікація між особистостями, що досягли своєї самоідентичності, набуває етнонаціональних виявів і, з іншого боку, саме ці метаособистісні вияви зумовлюють особистісну самоідентичність людини.

Тому дослідження людської екзистенції є неможливими без визначення тих онтологічних основ, що визначають її етнонаціональну забарвленість, відрізняючи особистість тієї чи іншої національної культури від особистостей, що належать до культур як дальніх, так і ближніх, споріднених націй. Ці онтологічні основи, які можна орієнтовно назвати

архетипами національної культури, окреслюють місце людської екзистенції не тільки у просторі, але й у часі всесвітньої історії, зображують її включеність у той чи інший тип етно-національного діалогу.

**Архетипи національної культури виступають фундаментальним результатом внутрішньої комунікації особистостей тієї чи іншої нації.** Саме тому вони є глибинними, сутнісними основами нації, які прориваються у людське існування і можуть об'єктивуватися у часі-просторі історії у будь-які форми. Екзистенціально зумовлена об'єктивація архетипів виступає процесом створення-утвердження національної історії як історії нації, Таким чином, національна культура значною мірою є процес виявлення та осучаснення архетипів, але не абстрактно-есенційно, а екзистенціально, особистісно, у творчості людей.

Як відомо, у філософській культурі ХХ століття поняття архетипів утвердилося завдяки працям Карла Юнга. К. Юнг каже про **архетипи колективного підсвідомого**, що визначають існування будь-якої нації і навіть раси. Вони є універсальними субстанційними формами мотивації та поведінки будь-якої людини.

«Архетип» – це пояснювальний опис платонівського «ейдос», – пише К. Юнг. – Це найменування... означає, що, говорячи про зміст колективного позасвідомого, ми маємо справу з найдавнішими, краще сказати, висхідними типами, тобто споконвіків наявними всезагальними образами» [259]<sup>1</sup>.

Архетип для К. Юнга виступає тією реальністю, що не міститься ні у свідомості, ні у культурі. Він виступає

---

<sup>1</sup> [259] Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. – М., 1991. – С. 98.



первинним по відношенню до свідомості та культури. Архетипи колективного позасвідомого є фактами психологічної дійсності людства, тієї дійсності, що переує культури та зумовлює її.

«Архетип як такий суттєво відрізняється від історично сформованих або перероблених форм» [259]<sup>1</sup>, – зазначає К.Юнг. Саме тому архетип колективного позасвідомого «являє собою той позасвідомий зміст, який змінюється, стаючи усвідомленим та сприйнятим» [259]<sup>2</sup>.

Виходячи з цього, К. Юнг розділяє поняття «архетип» та «архетипове представлення» [259]<sup>3</sup> – культурну форму, в якій архетипи пізнаються та виражаються.

В яких відношеннях знаходяться поняття архетипу колективного позасвідомого та архетипу національної культури? Вони виражають дві різні сфери або, точніше, два різних рівні людської реальності – донаціонального і національного буття. Архетип національної культури виступає розвитком та конкретизацією архетипу колективного підсвідомого у царині національного культуротворення і того буття, яке це культуротворення продукує. При цьому слід зазначити, що архетипи колективного позасвідомого співіснують у бутті кожного представника нації **поруч** із архетипами національної культури в тій мірі, в якій виражають реалії, що не детермінуються або не цілком детермінуються національною культурою. Отже, в архетипі національної культури промовляє те загальнолюдське, що вийшло за межі позасвідомого в усвідомлений світ культуротворення. В цьому плані цікавою є думка О.Кульчицького, який пише, що «...загальнолюдське існує насправді у

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 99.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само.

конкретних постатях національних чи епохальних... типів, формування яких зумовлене національними та епохальними («історично-часовими») психічними структурами» [108]<sup>1</sup>.

Сучасний український дослідник – С.Б. Кримський пов'язує архетипи культури з фундаментальними символічними формами, які існують в усі часи культури, трансформуючись у різні образи і поняття. «В силу символічності архетипів вони характеризуються невичерпністю смислу, здатністю породжувати різноманітні образи та їх варіації» [105]<sup>2</sup>, – пише він. Хоча архетипи з'являються у далекому минулому, ми можемо побачити в них і майбутнє. Тому, на думку С.Б. Кримського, пізнання та відтворення архетипів стає для нас способом зв'язку минулого і майбутнього культури. При цьому значимість архетипів виходить за межі суб'єктивних психічних станів, вона проявляється і в культуротворчості.

«Звернення до архетипів не означає повернення у минуле. Це особливий методологічний ракурс, в якому завдяки перетворенню минулого у символ твориться сенс майбутнього. Архетипи – це культура попереду нас.

Завдяки смисловому полю культури символічна конструкція архетипу може співвідноситися не тільки з психічними станами, але й з усією різноманітністю людської діяльності, в тому числі художньою та науковою творчістю» [105]<sup>3</sup>.

Таким чином, поняття архетипу національної культури

---

<sup>1</sup> [ 108] Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. Мюнхен – Львів, 1995. – С. 147.

<sup>2</sup> [105] Крымский С.Б. Культурные архетипы, или Знание до познания // Природа. – 1991. №11. – С. 73.

<sup>3</sup> Там само. – С. 75.

виступає конкретизацією понять архетипу колективного підсвідомого та архетипу культури. Виходячи з усього сказаного, можна припустити, що **архетип національної культури виступає онтологічною основою, на якій базується культурно значима творчість будь-якого представника нації, а також її екзистенціальне переживання.**

Отже, архетип є такою буттєвою передумовою розвитку національної культури, що має символічно-творчу природу. Це означає, що він з необхідністю проявляється на **світоглядному рівні**. А з цього, в свою чергу, витікає, що архетипи національної культури не тільки зумовлюють цю культуру, а й відтворюються в ній.

Яка частина нації продукує і відтворює її архетипи? Її можна назвати елітою нації. Взагалі під елітою нації можна розуміти суб'єктів-творців її культури та комунікацію між ними. Звідси зрозуміло, що життєдіяльність нації – та сфера, де відтворені й оформлені елітою архетипи зустрічаються із стихією екзистенції народу або, точніше, з екзистенціальним виміром народного буття.

Вже при першому наближенні до проблеми самоочевидним вбачається виділити науково-технічну, військову, політичну, фінансову та гуманітарну еліту нації. Зрозуміло, що саме гуманітарна еліта найбільшою мірою причетна до створення й поширення архетипів. Головною її ознакою є те, що вона живе духовними інтересами настільки, що **прагне зробити культуру своєю натурою**. Це певною мірою протиставляє гуманітарну еліту нації не тільки її народові, але й іншим формам еліти. Гуманітарна еліта тому є **дійсно духовною елітою**<sup>1</sup>. Це не просто

---

<sup>1</sup> Говорячи про гуманітарну еліту нації як духовну еліту, її можна розглядати в строгому та широкому сенсі. У строгому сенсі – це професійні діячі гуманітарної

художники, філософи та релігійні діячі, які виявляють себе у мові нації та її специфічній життєдіяльності, а всі причетні до гуманітарного розвитку її архетипів, причому навіть у мовному середовищі інших націй.

У цьому плані надзвичайно цікавими є постаті таких мислителів, як М.В. Гоголь і М.О. Бердяєв, що духовно виростили на українському ґрунті і потім виявляли архетипи української культури в стихії російської мови. Тут ми торкаємося надзвичайно цікавої проблеми виходу архетипів за межі своєї нації. Її добре окреслив М.В. Попович: «Проблема полягає в тому, як міняє смисл культурний зразок (**тип**) тоді, коли він переноситься в іншу культуру... **Архетип** може породжувати типи, що докорінним чином міняють свій сенс у залежності від тематизації реальності» [159]<sup>1</sup>.

Проте гуманітарна еліта нації найбільш автентично відтворює архетипи своєї культури у формах власної мови. Єдність нації – це передусім **вербальна єдність**. Мовна творчість стає тим началом, через яке архетипи національної культури переходять із можливості у дійсність. Саме мова робить їх онтологічними основами нації.

Які архетипи української культури можна було б виділити? Перш ніж відповісти на це запитання, спробуємо знайти відмінність поняття архетипу національної культури від близьких до нього понять, а також розглянемо його з точки зору структури, форми і змісту.

---

культури – гуманітарна інтелігенція, у широкому – всі представники нації, які актуально включені в процес відтворення її архетипів. За дописемної доби різниця гуманітарної еліти у строгому та широкому сенсі не була такою виразною.

<sup>1</sup> [159] Попович М.В. Рациональность и виміри людського буття. – К.: Сфера, 1997. – С. 199.

### **4.4.2. Відмінність поняття архетипу національної культури від понять «парадигма», «константа», «національний характер».**

Поняття архетипу походить від давньогрецьких **архе** – початок і **типос** – образ. Така етимологія дала змогу цілому ряду мислителів та художників ототожнити архетипи з «вічними образами», що незмінно проявляються в усіх етапах культури. Це робить поняття архетипу близьким до поняття «парадигма», що, як відомо, означає давньогрецькою мовою «зразок».

В античній і середньовічній філософії ці слова були досить близькі, але потроху поняття «парадигма» все більше прив'язувалося до науки, аж поки у ХХ столітті Т. Кун не визначив парадигму як наукові досягнення, які «в ході певного часу дають модель постановки проблем та їх рішення науковому товариству» [111]<sup>1</sup>. Іншими словами, поняття «парадигма» означає провідну наукову теорію, яка задає методологію розуміння світу у системі знання, або у кількох системах знання. Таким чином, поняття «парадигма» сьогодні виражає суто гносеологічне відношення до реальності.

На відміну від нього, поняття архетипу наповнене онтологічним змістом. Саме це дозволяє використовувати його по відношенню не тільки до окремої царини культури, але і до всієї культури в цілому. Відмінність понять «архетип національної культури» і «парадигма національної культури» виражає відмінність буття та процесу його теоретичного пізнання.

На перший погляд здається, що поняття архетипу є близьким по відношенню до поняття «константа». Може, слід використовувати поняття «архетип національної

---

<sup>1</sup> [111] Кун Т. Структура научных революций. – М., 1975. – С. 11.

культури» та «константа національної культури» як синоніми?

Навряд чи це буде коректним. Адже поняття константи виражає один із аспектів прояву архетипу культури – відносну незмінність у часі та просторі національної історії. Але незмінність та константність архетипу виступає відносною ознакою; архетипи національної культури поєднують у собі незмінність та здатність до розвитку у кожній новій епосі культури. В цьому – відмінність архетипу культури від архетипу колективного позасвідомого, який дійсно виступає константою.

Найбільш близьким за змістом до архетипу національної культури є поняття «національний характер». Але вони не тотожні. Якщо поняття архетипу національної культури виражає **онтологічну** основу цієї культури, то поняття національного характеру відображує її **соціально-психологічну** основу.

Національний характер виступає реальністю, що передує культурі і може як проявитися у ній, так і ні. Архетип національної культури завжди з необхідністю проявляється у культурі. Таким чином, риса національного характеру виступає **можливим** підґрунтям культури, тоді як архетип культури – її **дійсним** підґрунтям. Певною мірою архетип культури є рисою національного характеру, що проявилася у процесі культуротворчості.

Поняття національного характеру, взяте в своїй відокремленості від архетипу, виступає досить довільним та суб'єктивним, що розділяє різні національні типи у їх перед-культурному та поза-культурному бутті. Розуміння цього ми знаходимо у М.П. Драгоманова, який, аналізуючи національні відмінності німців і слов'ян, писав: «Скільки хибного, а в усякім разі темного є в тім, що тепер ще

говориться національниками про такі речі, як національна вдача, національний характер, дух, відносини між різними націями й т. ін.» [81]<sup>1</sup>.

Евристичний та моральний смисл поняття архетипу національної культури полягає в тому, що воно дозволяє прояснити специфіку національної культури не як явища, відокремленого від інших культур, а як необхідного виявлення культури взагалі. Кожен архетип національної культури є також архетипом культури **як такої**; особливе в ньому виражає загальне і при певних умовах, коли національна культура виходить на світовий рівень, може стати загальним.

### **4.4.3. Архетип національної культури як міфологема культури.**

Вище було сказано про символічну природу архетипів культури, яка і дозволяє їм об'єднувати різні епохи культури. Але символічне начало у культурі **завжди виявляється через міфологічне**, адже саме в міфології будь-яка культура розв'язує свої вічні суперечності, що не можуть бути зняті у її буденності.

У ХХ столітті про зв'язок архетипу і міфу найбільш послідовно говорить К. Юнг.

«Те, що розуміється під «архетипом», прояснюється через його співвідношення з міфом, таємним вченням, казкою» [259]<sup>2</sup>, зазначає він. Але архетип може проявитися безпосередньо у психічній діяльності людини, а може і набути форму міфу, яка упорядковує його у нашій уяві і робить «архетиповим представленням». «Безпосередні

---

<sup>1</sup> [81 ] Драгоманов М.П. Чудацькі думки про українську національну справу // Вибране. – К., 1991. – С. 473.

<sup>2</sup> [259] Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. – М., 1991. – С. 99

прояви архетипів, з якими ми зустрічаємося у сновидіннях та видіннях... значно більш індивідуальні, незрозумілі або наївні,... ніж міфи» [259]<sup>1</sup>, – пише К. Юнг.

Таким чином, К. Юнг не ототожнює архетип та міф; але саме у міфі архетип виявляється найбільш повно, адже «міфи – в першу чергу психічні явища, що виражають глибинну суть душі» [259]<sup>2</sup>. При цьому тільки у міфологічній формі образно-символічній, за думкою К. Юнга, архетипи можуть бути найбільш адекватно вираженими у культурі.

Як ми вже побачили вище, К. Юнг виділяє декілька архетипів, серед них три фундаментальні, що визначають психічне життя будь-якої людини: архетип «Тіні», значною мірою тотожний індивідуальному підсвідомому, архетип життєвості («Аніма») та архетип смислу («Анімус»). Всі ці архетипи розгорнуті у міфології, і їх психологічна трактовка можлива лише через аналіз міфології, який став найбільш ефективною формою юнгівського аналізу колективного позасвідомого.

Міф для К. Юнга безпосередньо пов'язаний з виявленням архетипу у екзистенції людини і грає найсуттєвішу роль у її становленні. «Той, хто відкинув міф, прямує в ніщо, той же, хто дотримується архетипу, йде по дорозі життя і наповнення життям навіть у момент смерті» [257]<sup>3</sup>.

Всі ці висловлення К. Юнга стосуються архетипів колективного позасвідомого. Можна припустити, що архетипи культури знаходяться у більш тісних зв'язках із міфом. Таке припущення є закономірним тому, що

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> [257] Юнг К.Г. Воспоминания. Сновидения. Размышления. – К., 1994. – С. 301-302.



архетипи культури більш повно виявляються у **самій культурі**, отже міф може стати не лише формою їх пізнання, а й формою буття.

Та архетип національної культури і міф не одне і те ж саме. Архетип культури скоріше виступає **міфологемою** – тою реальністю, в якій поєднуються міфологічне та символічне начала, і в якій міф, трансформуючись, переходить у спосіб світовідношення. Для того, щоб довести це, розгорнемо поняття міфологеми і міфу, а також національної міфології.

Міфологія є такий рівень розвитку культури, при якому остання виходить на рівень розв'язання трагічних суперечностей людського буття. Атом міфології – міф. Це такий твір, в якому чуттєво-образно долаються трагічні суперечності буття і який викликає катарсичні почуття у більшості представників нації.

Було б природним припустити, що міфологія виступає складовою частиною національної культури. Але вона перебуває за її межами – **це сфера трансцендентного цієї культури**. Таке стає можливим тому, що міфологія виступає тією сферою, де трагічне існує вже у ідеально-знятому вигляді<sup>1</sup>. Міфологія – це той світ, у якому унеможливлується трагічне. Безперечно, міфологія може мати власні трагізми, але вони настільки далекі від трагізмів культури, що по відношенню до них виступають гармонією і так само сприймаються культурою.

Отже, міфологія породжується культурою і, одночасно, породжує її, надаючи всім сферам буття нації тієї сакральної повноти і піднесеності, без яких культура просто не існує. Міфологія олюднює людину, наповнюючи

---

<sup>1</sup> Ця ідея вже була обґрунтована автором даного дослідження. Див.: [230] Хамитов Н.В. Освобождение от обыденности: искусство как разрешение противоречий жизни. – К.: Наукова думка, 1995. – 117с.

її прагненням досягти неможливого, – того, що в принципі відсутнє у буденній життєдіяльності. Вона гуртує людей у єдність, яка дозволяє називати культуру **національною** культурою. Для розуміння логіки цього процесу треба звернутися до генези становлення нації з етносу.

Як відомо, найперша форма організації людського буття у соціумі є рід, члени якого пов'язані між собою спільним походженням. Надалі роди об'єднуються в племена. Єдність племені – гео-міфологічна єдність – єдність тих, що проживають на спільній території і мають спільні цінності. Суто кровна спільність роду замінюється більш ідеальним принципом. Таким ідеальним принципом є тотем і тотемістична свідомість, яка обслуговує його<sup>1</sup>.

Тотем – це фантастичний образ першопредка племені, яким воно споріднює себе і навколишню природу. Рід теж об'єднується завдяки предку-патріарху. Але тотем – це міфічний предок, патріарх, який виходить за межі родового буття у трансценденцію. Тому тотем потребує міфу – як текста, що пояснює його ідеальну надприродну сутність та винятковість людей, яких ця сутність породжує.

Тотемічна свідомість завжди монологічна, замкнута на себе. Винятковість племені, освячена тотемом, – її абсолютне правило. Племя, що має тотем, не знає і не може знати толерантності до інших племен, окрім тієї, що диктується тимчасовою вигодою.

Племя як сукупність родів розвивається далі. Воно об'єднується з іншими племенами у етнос як **сукупність племен з їх тотемами**. Кожен етнос є моделлю Всесвіту. Племенні тотеми зустрічаються і групуються у ієрархію міфології, що стає основою соціальної конструкції етносу.

---

<sup>1</sup> Це показано у роботі Е. Тайлора "Первісна культура".

Цілісність етносу ґрунтується на системі міфів, в яку закладені всі глибинні цінності цього етносу. Безперечно, така система міфів має носити вербальний характер. Але на перших етапах етнічного буття міфо-система цінностей етносу з необхідністю прив'язана до пластичних форм. Точніше кажучи, вона має **пластично-вербальний характер**.

Якщо головним архетипом племенної культури виступає тотем в його тілесності, то архетипами культури етносу стають принципи відношення між богами, що об'єднані у політеїстичну міфологію. Перехід від етнічної культури до національної означає таку цілісність міфології, в якій вже немає тотемістичної роздрібненості. Це стає можливим за межами політеїзму як такого. На зміну політеїстичній міфології приходить міфологія монотеїзму, що несе в собі світоглядні принципи, навколо яких гуртується нація.

Національна міфологія стає дійсною релігією – вона набуває такого рівня сакральності у екзистенції кожного представника нації, якого не було в епоху політеїстичної міфології. Це стає можливим тому, що **нація повністю виходить за межі кровно-родинної та тотемістичної єдності**. Нація завжди виникає як виклик світові і спроба відчувати глибинну, трансцендентну спорідненість із ним. Саме тому національна культура, на відміну від етнічної, може виходити на світовий рівень і може приймати у своє буття представників інших націй та етносів.

Монотеїстичні системи тяжіють до того, щоб бути світовими, вони з необхідністю виходять за межі нації. Архетипи національної культури в епоху світових релігій стають опосередкуванням між національною ментальністю та ментальністю тієї чи іншої світової релігії. Іншими словами, в епоху світових релігій архетипи національної культури значною мірою виражають **національний**

**варіант світової релігії.** Прекрасним прикладом тому може бути феномен греко-католицизму, в якому специфічні риси ментальності українського народу проявилися в загальній формі християнської релігії.

Отже, ми вийшли до понять національної міфології та національної релігії як фундаментальних результатів внутрішньої комунікації у національному бутті.

Чи є відмінність національної міфології та національної релігії? Передусім впадає в око єдність цих понять і буття, що вони виражають. Але різниця все ж таки є. Національна міфологія є більш широке поняття ніж національна релігія. Вона виражає живий процес становлення глобальних цінностей нації. Національна релігія – **сакралізована частина міфології**, міфологія, що увійшла у ритуал та канон.

Релігія – актуальний максимум міфологічного життя. Та з іншого боку, міфологія є більш живий та незавершений витвір, вільний від жорсткої субординації церкви з її заборонами та анафемами – процес вільного розгортання імагінації національної еліти.

Це в першу чергу стосується гуманітарної еліти, яка на кожному етапі національного життя оновлює національну міфологію. Лише завдяки гуманітарній еліті національна міфологія осучаснюється і може входити у культуру, даруючи їй архетипи.

І все ж релігія нації не протистоїть її міфології як щось чуже та вороже. Це не тільки сакралізована та очищена міфологія, а й міфологія, що заглибилася у самопізнання.

В цьому плані звертають на себе увагу слова Ганса-Георга Гадамера: «Істинний світ релігійної традиції виростає з того ж кореня, що і поетичні сили розуму. У них один і той же лад. Бо обидві вони не є довільні побудови

нашого уявлення, подібно ефемерним фантазіям та снам, а є реалізовані відповіді, за допомогою яких людське буття постійно розуміє себе» [55]<sup>1</sup>.

Вище ми зробили припущення, що архетипи національної культури виявляються перш за все у мові нації. Вони набувають своєї дійсності у ній тому, що мова нації у своїх найвищих проявах є згорнута та символізована міфологія нації, в результаті чого і виступає глибинним коренем національної своєрідності. Художня діяльність нації у стихії своєї мови, діяльність, що розгортає процес міфотворення, постійно оживляє національні архетипи. Про глибинний зв'язок мови нації та її міфології, яка виступає вищим мистецтвом нації, говорить О. Потебня. «... В художньому творі, – пише він, – є ті ж самі стихії, що і у слові... Мова у своєму обсязі і кожне слово співвідносяться з мистецтвом» [163]<sup>2</sup>. Міркуючи про можливість виявлення у мові ментальних основ нації, О. Потебня зазначає: «Мова є ... шлях усвідомлення естетичних та моральних ідеалів...» [164]<sup>3</sup>.

Лише міфологічне наповнення мови виводить її у безмежний Всесвіт буття із замкненого простору «відображення». Міфологізована мова-як-буття дарує людині повноту екзистенції і виступає передумовою соборного єднання нації навколо своїх архетипів. Мова, що є міфологією, є таємницею геніальності, героїзму і святості; вона не дає персоні замкнутися у самотності і розтанути в колективній екзистенції нації. Вона є одночасно іменування речей та явищ і безіменне мовчання-споглядання Сущого; у єдності цих двох начал народжується розуміння **власного**. Стихія **міфомови** є

---

<sup>1</sup> [55] Гадамер Г.Г. Миф и разум //Актуальность прекрасного. – М., 1991. – С. 99.

<sup>2</sup> [163] Потебня А.А. Мысль и язык. – К., 1993. – С. 128.

<sup>3</sup> [164] Потебня А.А. Язык и народность // Мысль и язык. – К., 1993, – С. 163.

стихія нового, незвіданого, жахливого і безіменно-очікуючого-імені. В її хвилях можна загинути, загубивши Я серед пробуджених архетипів, але тільки пливучи по цих хвилях можна досягти справжньої напруги національного буття **як продовження міфо-пориву генія**. Лише міфомовлення наповнює націю тим буттям, що дарує їй державність. Складність проблеми охоплюють трагічні слова М. Гайдеггера: «Для того, щоб людина... змогла з'явитися поблизу буття, вона повинна спочатку навчитися існувати у безіменному просторі. Вона повинна однаково бачити і спокуси публічності, і неміч приватності. Людина повинна, перш ніж говорити, знову відкритися до вимоги буття із ризиком того, що їй мало або рідко що вдасться промовляти у відповідь на цю вимогу. Лише так слову знов буде подарована дорогоцінність його існування, а людині – дах для проживання в істині буття»<sup>1</sup>.

#### **4.4.4. Національна міфологія, архетип і геній нації.**

Наповнення мови глибинними мотивами національної міфології є результатом діяльності геніального художника слова як міфотворця, мова якого інтегрує навколо себе націю, бо в цій мові оживають архетипи нації. Такою постаттю для Росії став Пушкін, для України Шевченко, для Німеччини Гете, для Великобританії Шекспір. Художня діяльність таких творців пробуджує і осучаснює архетипи своєї культури та вводить їх в екзистенцію кожного представника нації.

Генії нації актуалізують її архетипи саме тому, що створюють міфологію нації. Тому інакше національну міфологію можна було б назвати **культурою геніїв**. Геніальне натхнення є завжди парадоксальним, воно

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 195.

піднесене над межами культурно допустимого і необхідного – саме тому, що таке натхнення долає трагізми культури. Міфологія як культура геніїв наповнена життєвістю, яка виходить за межі культури і життя нації; вона сама є самодостатнім життям.

Національна культура з необхідністю відчужена від своєї, міфології і в цьому сенс її існування як **культури**. Відчуження – це перебування культури і міфології по різні боки трагізмів, які не можуть бути подолані ні у культурі, ні у житті, і які долаються лише геніальною уявою автора-міфотворця. В цьому – **над-буттєвий характер міфології**; саме тому вона не включається цілком у сферу національного буття, а перебуває над ним як його **духовним образом виявлене трансцендентне**. Таке духовне виявлення найчастіше є художнім виявленням. А тому мова може йти про **художній феномен трансцендентного**<sup>1</sup>.

Подібне розуміння міфології як трансцендентного буття будь-якої культури, що створене геніями, дозволяє говорити про те, що архетипи національної культури не можуть не перебувати в її міфології і, одночасно, повинні знаходитися за межами міфології. Вони є і результатом творчості генія, що піднесена над буденністю нації, і **фактом буття цієї буденності**.

Вони трагічно поєднують міфологічне та символічне, являють собою екзистенціальну діалектику міфологічного та символічного. Чим більше архетип наближується до свідомості генія, тим в більшій мірі він **міфологізується**, чим більше він занурюється у пересічну культурну

---

<sup>1</sup> Поняття художнього феномена трансцендентного вже було обґрунтовано автором цього дослідження. Див.: [230] Хамитов Н.В. Освобождение от обыденности: искусство как разрешение противоречий жизни. – К.: Наукова думка, 1995. – С 117.

свідомість, тим в більшій мірі він стає **символом**. Коли ж в архетипі залишається тільки символ, він перестає бути архетипом.

Архетип стає дійсністю лише постійно актуалізуючись міфотворчістю генія. Обмеження буття геніїв будь-якої нації є обмеження буття її архетипів.

Але вся справа в тому, що народ нації здатний **катарсично співчувати генію**. Це не дає нації розпорозитися у буденності цивілізаційного життя і загубити свої архетипи.

Отже, національна міфологія – це надзвичайне трансцендентне буття нації, яке переходить у її іманентне буття через катарсичну співтворчість нації і її генія. Національна міфологія створюється геніальною уявою і розповсюджується у середовищі еліти нації та її народу як образно виражена система найвищих цінностей. Саме тому причетність до національної міфології дозволяє людині іншого етнічного походження прийняти націю, її державу та її культуру.

**Міфологія є сферою цілковитої свободи нації**. Але загальна свобода нації у її міфології стає можливою лише через **все-загальну свободу генія**, екзистенція якого є граничним напруженням всього національного буття. В свободі і через свободу генія нація виявляє ті сакральні почуття, що роблять географічне середовище Батьківщиною, а скупчення етносів і соціальних груп – нацією.

**4.4.5. Поглиблення поняття архетипу національної культури. Архетип національної культури як універсалія культури та риса ментальності.**

Все сказане дозволяє підтвердити можливість



інтерпретувати архетип національної культури як **міфологеми** – таке явище культури, в якому міфічне поєднується із символічним. Поняття міфологеми виступає тут коректним тому, що воно дозволяє нам прояснити сутнісну ознаку архетипу національної культури як образно-символічного явища і разом з тим виділити серед понять міфу та образу мистецтва. Трактовка архетипу національної культури як міфологеми дає можливість також відокремити його від архетипу колективного підсвідомого, який виступає реальністю, що є незалежною та значною мірою відчуженою від національної культури.

Міфологічне та символічне начала в архетипі національної культури як міфологеми знаходяться у складній діалектиці. Ця діалектика виявляється передусім у мистецтві нації. Тут архетипи осучаснюються та наповнюються смислами, що є актуальними для своєї епохи. Але архетипи національної культури відтворюються не лише в царині мистецтва. Вони проявляються в усіх формах духовності нації.

Окрім мистецтва освоєння національних архетипів можливе у таких сферах культури, як філософія та релігія. У філософії вони раціоналізуються, набуваючи логіко-категоріального вигляду. У релігії (мова йде про світову релігію) архетипи національної культури з'єднуються з архетипами, які виходять за межі нації: тут сакральні цінності нації сплавляються із сакральними цінностями людства.

Все це дозволяє розгорнути попереднє визначення архетипу національної культури і зробити його більш конкретним. Архетипи національної культури виступають онтологічними основами, на яких базується творчість будь-якого представника нації, а також її сприйняття: вони

мають образно-символічну природу, укорінені в міфології і відтворюються в мистецтві, філософії та релігії нації, переходячи в інші сфери її життя.

Враховуючи сутнісну значимість архетипів національної культури по відношенню до всіх епох та царин культури нації, їх можна було б назвати **універсалиями культури**. Категорія універсалії, яка в історії європейської філософії здебільшого використовувалася як «загальне поняття», тут вживається не у гносеологічному, а в онтологічному смислі – як загальна основа буття.

Майже тотожними виступають поняття архетипу національної культури та риси ментальності. Можна повністю погодитися з сучасним українським дослідником О. Рудакевичем, який визначає ментальність нації як «специфічний спосіб сприйняття... і розуміння .. етносом свого внутрішнього світу та зовнішніх обставин» [179]<sup>1</sup>. В результаті автор робить висновок: «саме ментальність долає історичні епохи, зберігає код нації» [179]<sup>2</sup>.

Та між поняттями «архетип національної культури» і «риса ментальності» є і відмінність. Друге поняття є більш широким за своїм обсягом.

Адже ментальні риси народу, за думкою О. Рудакевича (і кількох інших дослідників), можуть бути як «природні і споконвічні», так і набуті в умовах неавтентичного буття – скажімо, політичного поневолення [179]<sup>3</sup>. Яскравим прикладом природної риси ментальності українського народу є індивідуалізм, а набутою – «комплекс меншовартості». **Архетип національної культури – це**

---

<sup>1</sup> [179] Рудакевич О. Ментальність і політична культура української нації // Розбудова держави. – 1995. – №10. – С. 26.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само. – С. 30.

**автентична і первинна риса ментальності.**

Спробуємо тепер підійти до проблеми генези архетипів української культури.

### **4.4.6. Методологія підходу до генези архетипів української культури.**

Виявлення генези архетипів української культури натикається на визначення меж української міфології. Коли виникає українська міфологія і чим відрізняється від слов'янської міфології? Яким чином в українській міфології поєднується християнське та язичницьке начала? У чому специфіка її сьогоденного буття? Лише відповівши на ці запитання, можна підійти до визначення онтологічної специфіки українських національних архетипів.

Як відомо, загальнослов'янська міфологія оформлюється як специфічне явище на початку нашої ери<sup>1</sup>. Українська міфологія в той час існувала скоріше як певна **ментальна течія**, яку можна було б коректніше назвати **праукраїнською ментальною течією**. У загальнослов'янському міфопросторі вона мала свої виражені особливості: 1) послаблену персоніфікацію зла та 2) обоження-персоніфікацію світла у цілому ряді вищих богів. Різними втіленнями та метаморфозами сонця-світла виступають такі боги, як Сварог, Дажьбог (або Хорс), Сварожич (уособлює вогонь), Перун (виражає блискавку), Велес (сполучає у собі «образ сонця та функцію опіки за худобою» [72]<sup>2</sup>).

Останню особливість досить чітко відзначає М.

---

<sup>1</sup> Див.: [7] Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. – СПб., 1914; Боровський Я.С. Світогляд давніх киян. – К., 1992; Попович М.В. Мироззрение древних славян. – К. 1985; Рибаків Б.А. Искусство славян // История русского искусства. – М., 1953, ч. 1.

<sup>2</sup> [72] Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. – К, 1992. – С. 12.

Костомаров: «Найсуттєвішу частину язичництва слов'янського становить поклоніння світлу, – пише він. – Слов'яни мали вірування, згідно з якими сутність світла поставала на землі і втілювалася у людському родоводі. .. У слові Сварог можна розпізнати санскритське слово сварог, світло, небо...» [103]<sup>1</sup>.

Слід зазначити, що в даному випадку, коли мова йде про слов'янську міфологію, поняття «міфологія» вживається у вузькому традиційному сенсі – як архаїчна міфосвідомість слов'ян. Подальший розвиток слов'янської міфології відбувається через диференціацію її на окремі національні міфології слов'янських народів.

Цей процес активізується із введенням християнства, яке, накладаючись на специфічні особливості міфосвідомості різних регіонів слов'янства, як не дивно, сприяло розвитку цих особливостей.

Таким чином, треба досить чітко розділяти поняття слов'янської та української міфології (розуміючи при цьому, що витoki української міфології – в слов'янській).

**Розділення української та слов'янської міфології – перший методологічний принцип підходу до архетипів української культури.** На жаль, більшість дослідників досить часто ототожнюють ці терміни. В першу чергу це стосується української романтичної школи дослідження міфології, яка з певних ідеологічних причин не могла вживати термін «українська міфологія».

Сказане не означає, що поняття української міфології заперечує поняття слов'янської міфології – останнє означає синкретичний витік першої. Хрещення Русі можна вважати передумовою активного розгортання саме української міфології. Що дозволяє говорити про це? Кілька причин.

---

<sup>1</sup> [103] Костомаров М. Слов'янська міфологія // Хроніка 2000. – К.: Довіра – С. 35.

Головна з них полягає в тому, що всі дослідники міфологічної свідомості українського народу виділяють її принципову дуалістичність – тобто вбачають у ній глибинне поєднання християнського *та язичницького начал*.

Особливо це наголошується у творчості Веселовського А.Н., який бачить у такій дуалістичності принципову ознаку українства як слов'янства [52]<sup>1</sup>. Можна повністю погодитися із Т.С. Голіченко, яка, характеризуючи позицію А.Н. Веселовського, пише, що «саме завдяки оригінальному розвитку дуалістичних вчень слов'янські народи внесли в загальноєвропейське життя свій доробок, який залишив наслідки на всьому розвої середньовічної культури» [63]<sup>2</sup>. Саме вплив християнства на специфічні племінні вірування приводив до розвитку тих світоглядних систем, які сприяли виділенню із **загальнослов'янської** племінної комунікації **окремих** слов'янських народів із зародками національної самосвідомості.

Таке поєднання християнського та язичницького найбільшою мірою виявилось саме в українській культурі та міфології. Про це частково говориться у творах О. Потебні [162]<sup>3</sup> та особливо у Г. Булашева, що фактично першим ввів поняття «українська міфологія».

«Із зустрічі двох світоглядів створився той середній стан, який давні пастирі Руської церкви називали «двовірством». Християнське вчення з його сумарною проповіддю і доволі абстрактною догматикою двоїлося з тими первісними язичницькими уявленнями, якими батьки

---

<sup>1</sup> [52] Веселовский А.Н. Сравнительная мифология и ее метод // Собр. соч. в 16 т. – М., 1938. – Т. 16. – С. 116.

<sup>2</sup> [63] Голіченко Т.С. Слов'янська міфологія та антична культура. – К., 1994 – С. 44.

<sup>3</sup> [162] Потебня А.А. О мифологическом значении некоторых обрядов и поверий. – М., 1860.

й діди жили цілі віки і які ввійшли у плоть і кров дітей, і поки *що* нічим не були ще порушені» [45]<sup>1</sup>, – пише Г. Булашев. А далі додає: «В народній масі відбувалося змішання предметів поклоніння давніх богів з християнськими святими (Перун та Ілля Пророк, Волос і святий Власій та ін.). Не було забуто старих головних богів, тим паче були пам'ятні всі ті дрібні представники міфології, які пересновували народний побут у всіх напрямках» [45]<sup>2</sup>.

У цьому плані звертають на себе увагу і дослідження М.Ю. Брайчевського [41]<sup>3</sup>.

Таким чином, українська міфологія і культура представляють собою досить органічний синтез християнського та язичницького начал. Однак це в тій чи іншій мірі стосується будь-якої християнської культури. Специфіка української міфології та культури полягає саме у **потрійній синтезі – поєднанні слов'янської міфології з католицькою і православною течіями християнства**. Постуляція такої потрійної синтези, що містить у собі таку глибинну рису українства, як його синтетичність, виступає **другим методологічним принципом підходу до архетипів української культури**.

Глибоко помилковими є погляди, згідно з якими християнство не є автентичною для України релігією; відкидання його означає ментальну травму українства і повернення до загальнослов'янського синкретизму. Тут можна згадати чудові слова К. Юнга, що стосуються германського світу: «Якби германські народи не перейнялися до глибини душі християнством, що сьогодні

---

<sup>1</sup> [45] Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – К., 1993. – С. 40-41.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> [41] Брайчевський М.Ю. Утвердження християнства на Русі. – К., 1988.

називається «чужорідним», то їм його було б легко відкинути, коли згас престиж римських легіонів» [259]<sup>1</sup>. У не меншій, а може, й у більшій мірі ці слова стосуються українства.

### **4.4.7. Архетипи української культури: визначення і логіка прояву.**

Підходячи до проблеми визначення архетипів української культури, хотілося б почати з аналізу різних точок зору, які склалися в українській філософії та культурології.

Д. Чижевський говорить про «риси психологічного складу українця», виділяючи емоціоналізм, індивідуалізм і рухливість. «Характеристика українського народного світогляду, на яку дають нам право аналізу народного світогляду, – пише він, – випадає так. По-перше, безумовною рисою психічного складу українця є – емоціоналізм і сентименталізм, чутливість і ліризм; найяскравіше виявляються ці риси в естетиці українського народного життя і обрядовості; з емоціоналізмом зв'язані, безумовно, і значні впливи протестантської релігійності на Україні;... одним з боків емоціоналізму є і своєрідний український гумор, що є одним із найбільш глибоких виявів «артистизму» української вдачі. Поруч з цими рисами стоять індивідуалізм та устремління до свободи в різних розуміннях цього слова; ця риса стає іноді в конфлікт до першої, – проти примирливості естетизму, прийняття ним усього в світі, оскільки воно є «прекрасним»...; індивідуалізм може вести до самоізолювання, до конфлікту з усім та усіма...; разом з тим індивідуалізм може вести і веде в певних випадках до

---

<sup>1</sup> [259] Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. – М., 1991. – С. 105.

глибоко-позитивних форм творчості і активності. Поруч з цими двома основними рисами стоїть третя – неспокій і рухливість, більш психічні, ніж зовнішні, що... зв'язані із певним «артистизмом» натури,... але разом з тим і з індивідуалізмом, що не хоче мати ніяких сталих, міцних основ поза межами індивідуалізму...» [241]<sup>1</sup>.

Ці риси, на думку Д. Чижевського, значною мірою сформовані специфічною природою України; в них можна також побачити «тенденції історичного життя українського народу» [241]<sup>2</sup>. Таким чином, Д. Чижевський прагне вивести онтологічні основи українського народу передусім з його психологічного укладу.

Багато уваги рисам ментальності та культури українського етносу приділяв у своїх дослідженнях відомий філософ та культуролог ХХ століття О. Кульчицький. Він виділяє такі специфічні риси українського народу, як «примат шукання «життєвої правди», глибинну пов'язаність із землею, український персоналізм та оптимізм» [109]<sup>3</sup>. Останній, – зазначає автор, – можна «поставити у відношення до старовинних, ще до-історичних вірувань українського народу, що знайшли свій вираз в переказах, казках і легендах, у яких «роль демонічного світу доволі обмежена» [109]<sup>4</sup>.

Сучасний український дослідник академік О. Киричук виділяє такі системотворчі ознаки української ментальності:

«Інтроверсивність вищих психічних функцій у сприйнятті навколишньої дійсності, що виявляється в

---

<sup>1</sup> [241] Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К., 1992. – С. 1920.

<sup>2</sup> Там само. – С. 20.

<sup>3</sup> [109] Кульчицький О. Іван Мірчук – дослідник української духовності // Збірник на пошану Івана Мірчука. – Мюнхен, 1974. – С. 65.

<sup>4</sup> Там само.



зосередженості особи на фактах і проблемах внутрішнього, особистісно-індивідуального світу;

Кордоцентричність, що проявляється в сентименталізмі, чутливості, емпатії, любові до природи, в пісенному фольклорі, в яскравій обрядовості...;

Анархічний індивідуалізм, що виявляється в різних формах відцентрового... прагнення до особистої свободи, без належного стремління до державності, коли бракує ясних цілей,.. дисципліни й організованості;

Перевага емоційного, почуттєвого над волею та інтелектом, перевага морального буття над інтелектуальним у відношенні до екзистенціального значення» [98]<sup>1</sup>.

Заслуговують на увагу виділені українськими вченими О. Донченко та В. Єрмаком риси так званої «соціетальної психіки» українського народу. Першою вони називають таку її рису, як «емоційний захист свого» (по суті, той же індивідуалізм). Одним з проявів цієї риси виступає те, що «українця надихає робота, яка дозволяє уникнути негативних подій у власному житті» [80]<sup>2</sup>.

Другою рисою, на думку авторів, виступає вагання у прийнятті рішень – «ще одна риса, притаманна українському народові, який згоден терпіти, очікувати, аби не порушувати психологічного клімату, певної соціальної рівноваги» [80]<sup>3</sup>.

Цікавими є міркування В. Яніва про сутність індивідуалізму українського народу. Дослідник показує, що причиною цього феномена є геополітична та культурна

---

<sup>1</sup> Киричук О.В. Ментальність: сутність, функції, генеза // Ментальність. Духовність. Саморозвиток особистості. Тези доповідей та матеріали Міжнародної наук.-практичної конференції. Ч. I. – Київ – Луцьк, 1994. – С. 11

<sup>2</sup> Донченко О., Єрмак В. Розбудова держави та соціетальна психіка // Розбудова держави. – 1995. – N12. – С. 15.

<sup>3</sup> Там само. – С. 16.

«межовість» України. Народ України, який в цілому належить до Європи, надто відхилився від неї, щоб «могти викресати в собі досить волі для збудування держави, але не наблизився настільки до Азії, щоб дати себе вести власному деспотові» [282]<sup>1</sup>.

Саме тому склалася парадоксальна ситуація, яку В. Янів описує словами: «в неволі ми опинилися тому, що надто любили волю. Ми боялися свого власного тирана і послаблювали себе внутрішньою боротьбою, не виявляючи... активності назовні...» [262]<sup>2</sup>.

Ідею «межовості» буття українського народу та його культури можна знайти у творчості О.Кульчицького, який доводить її до екзистенційно-антропологічного розуміння. Він пише, що історію українського народу значною мірою зумовили «межові ситуації» (в екзистенціальному розумінні) – «загроза смерті», «випадковості», «терпіння», що витворила геополітична ситуація на Україні» [110]<sup>3</sup>. Як зазначає О. Рудакевич, у такій екзистенціально-межовій ситуації проявився «лицарсько-козацький і пасивно-споглядальний типи ставлення до довкілля; ці типи або чергуються в часі, або (з часом усе більше) проявляються паралельно [179]<sup>4</sup>». Такі два типи ставлення до реальності можна було б визначити і як два типи українського індивідуалізму. На жаль, жоден із них не міг стати конструктивною основою державотворення.

Не можна обминути дослідження української вченої А. К. Бичко. Дослідниця зупиняється на таких рисах українського «етнонаціонального характеру», як емоційно-

---

<sup>1</sup> Янів В. Проблема психологічного оксиденталізму України // Мандрівець 1994. – №1. – С. 68.

<sup>2</sup> Там само. – С. 72.

<sup>3</sup> Кульчицький О. Світовідчуття українців // Українська душа. – К., 1992. – С. 53.

<sup>4</sup> Рудакевич О. Вказ. праця. – С. 28.

шанобливе ставлення до землі – антеїзм, індивідуалізм та екзистенціально-кордоцентричні орієнтації, що виражають «екзистенціально-межове» світовідчуття. При цьому саме «межове» світовідчуття, поєднане з кордоцентризмом, породжує, на думку А.К. Бичко, комплекс «меншовартості»<sup>1</sup>.

Викликає зацікавлення позиція О. Рудакевича, який, як ми побачили вище, досить чітко розділяє споконвічні «ментальні настанови» українського народу і ті, «що їх спричинили століття підневільного стану України»<sup>2</sup>. До перших дослідник відносить «крайній індивідуалізм (або егоцентризм), перевагу емоційного, почуттєвого над інтелектом і волею та певні компоненти селянської психологічної настанови»<sup>3</sup>. Можна погодитися з автором, що у політичному сьогоденні України саме ці риси породили «зверхність особистих інтересів над загальнонародними і державними» та політичну фракційність.

У другу групу ментальних настанов українського народу за О. Рудакевичем входять «психологічна мімікрійність, формалізм, рецидиви рабської психології, комплекс «меншовартості» та «кривди»<sup>4</sup>. У політичній культурі України вони проявилися «в поверховому, формальному сприйнятті політичних явищ,.. недооцінці їх як вирішальних факторів національного життя,.. неввірі в сили власного народу»<sup>5</sup>.

Окресливши бачення проблеми сучасними дослідниками, спробуємо зробити висновки і сказати дещо

---

<sup>1</sup> Див.: Бичко А.К. Риси характерології української нації // Етнонаціональний розвиток України. – К., 1993.

<sup>2</sup> Рудакевич О. Вказ. праця. – С. 30.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Там само.

<sup>5</sup> Там само.

нове.

Як бачимо, більшість авторів виділяє індивідуалізм як найсуттєвішу рису українського народу. Чи можна вважати індивідуалізм архетипом української культури? Так, але в тому випадку, коли він розвивається у **персоналізм** – такий спосіб відношення із світом, при якому цінність персони не заперечує значимості навколишнього суспільного життя. Персоналізм є індивідуалізм, який позбувся своїх негативних рис, вийшов із стихії, де він був способом життя і мислення, що суперечить раціональному устрою суспільства [235]<sup>1</sup>. Адже «український індивідуалізм не контрольований розумом,... надто керований почуттями, закономірно веде до згубних наслідків» [179]<sup>2</sup>. Слід зазначити, що індивідуалістичне та персоналістичне начала весь час взаємодіють в історії українського народу і саме перемога персоналізму так потрібна сьогодні сучасному українському буттю.

Отже, саме **персоналізм виступає найважливішим архетипом української культури**. Якщо виходити з того, що українська культура значною мірою є християнською культурою, то очевидно, що український персоналізм виступає конкретизацією загально-християнського персоналізму, який є принциповою ментальною основою західного світу.

Персоналізм яскраво проявляється в українській філософії, де яскраво виражені персоналістичні та екзистенціальні традиції, починаючи від Г. Сковороди й закінчуючи О. Кульчицьким, а також надбаннями Київської світоглядно-антропологічної школи.

---

<sup>1</sup> Докладніше див.: [235] Хамітов Н. Індивідуалізм та персоналізм // Бюлетень наукового центру УРП. Вип. 1. – К., 1994.

<sup>2</sup> [179] Рудакевич О. Вказ. праця. – С. 28.

Сутнісним проявом персоналізму в українській історії було козацтво. В цьому явищі відбивається складна взаємодія індивідуалізму і персоналізму, але персоналізм все-таки домінує. Інша справа, що козацтво було острівком персоналістичного буття у загально-індивідуалістичному довікллі.

Другим архетипом української культури можна було б назвати **світоглядну толерантність**, що виражає здатність українського народу приймати у свою культуру ментальні настанови інших народів та їх культур. У сфері національної психології світоглядна толерантність співвідноситься із такими рисами, як «рухливість» (Д. Чижевський) та «вагання у прийнятті рішень» (О. Донченко, В. Єрмак). Світоглядну толерантність можна також співставити з такою рисою української вдачі, як лагідність.

Можна побачити, що світоглядна толерантність вступає у суперечність з індивідуалізмом. Ця суперечність є деструктивною<sup>1</sup>. Саме її деструктивність виступила внутрішньою причиною бездержавного буття українського народу. Але коли світоглядна толерантність входить у суперечність із **персоналізмом**, розв'язання такої суперечності з необхідністю стає конструктивним. Результатом розв'язання суперечності світоглядної толерантності та персоналізму стає **світоглядна синтетичність**. Вона виступає синтезом та «зняттям» і толерантності, і персоналізму.

Як ми побачили вище, світоглядна синтетичність лежить в основі української культури. Разом з тим, вона виступає важливою запорукою виходу української ментальності та культури на світову арену в

---

<sup>1</sup> Про це говорять деякі дослідники. Див., наприклад: [146] Метельова Т. Лібералізм чи націонал-демократизм? // Розбудова держави. – 1995. – N11.

постіндустріальну епоху. Адже ця епоха все більше потребує світоглядного єднання людства зі збереженням національного [236]<sup>1</sup>.

Ще один архетип української культури ми могли б визначити як **кордоцентризм**, що означає перевагу чуттєвого та екзистенціального над раціональним і дискурсивним. Кордоцентризм виражає домінанту «серця», чуттєвості над розумом в існуванні українця. Цьому архетипові співзвучні такі риси національної психології українського народу, як сентименталізм, чутливість, любов до природи, антеїзм. Кордоцентризм виступає суттєвою ознакою української філософії. Не можна не погодитися з Д.Чижевським, який, характеризуючи українське буття, пише: «Почуття, емоція оцінюються як шлях пізнання... «Філософія серця» (Юркевич) є характеристична для української думки... «Серце», найглибше в людині, «безодня», яка породжує з себе і зумовлює собою, так би мовити, «поверхню» нашої психіки (Сковорода, Гоголь, Юркевич, Куліш)» [241]<sup>2</sup>.

Нарешті, останнім архетипом української культури можна було б назвати **глибинний оптимізм**. Він пронизує всі етапи української історії і саме завдяки йому українська культура змогла вижити в жахливих умовах бездержавності. Глибинний оптимізм, є характерним для всієї української міфології – починаючи від обоження образу Сонця до фундаментальної іронії над демонічними істотами і в тому числі – над образом чорта. Глибинний оптимізм проявляється також у само-іронії та специфічному гуморі українців, що має і зовнішню, і внутрішню спрямованість. У сфері християнських уявлень

---

<sup>1</sup> Докладніше див.: [236] Хамітов Н. Українська ментальність: постімперське та постіндустріальне буття // Розбудова держави. 1995. – N 10.

<sup>2</sup> [241] Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К., 1992, – С. 22.

глибинний оптимізм українця знаходить себе у **світлій апокаліптичності** – переживанні метафізичного «кінця світу» як створення кращого буття.

На завершення хотілося б зазначити, що виділені архетипи виступають основами дійсно автентичного буття культури українського народу. Більше того, їх розгортання є буттям культури в її найвищому сенсі, або, виражаючись мовою Гегеля, – «буттям-для-себе».

Тому їх виявлення в існуванні кожного з нас не може стати ні остаточним, ні автоматичним; воно потребує нашої волі, натхнення і глибинного включення у процеси культуротворення.

Окресливши архетипи української культури, спробуємо зробити декілька футурологічних прогнозів.

### **4.4.8. Внутрішня самотність та внутрішня комунікація в європейській ментальності початку XXI століття: місце України.**

Яке майбутнє чекає Європу у найближчі роки? Чи буде інтеграція наростати, а відчуження слабшати? Що за місце може зайняти в Європі Україна, яка географічно знаходиться у її центрі, але **поки що** ментально розіп'ята між Європою та Азією?

Відповіді на ці запитання є вельми складними та інколи навіть небезпечними. Вони потребують прийняття **відповідальності**. Адже футуролог не лише **передбачає** майбутнє, але й **створює його образ** у свідомості сучасників. Однак людство не може жити не проектуючи своє буття. Візьмемо ж і ми на себе сміливість проектування майбутнього Європи та ролі України у цьому майбутньому.

Будь-які роздуми про майбутнє Європи потребують виходу за межі її географічного визначення та пошук

метафізичної сутності Європи. Отже, мова йде про визначення **європейської ментальності**.

При першому наближенні під європейською ментальністю можна розуміти процес комунікації християнських культур, що виростили на ґрунті античної культури. Таке мета-географічне визначення має свою привабливість – воно позбавляє від **замкненої характеристики Європи**. Але критичний погляд все ж таки руйнує його – подібне «відкрите» визначення скоріше характеризує **Захід взагалі**, Захід як планетарне явище, а не Європу. І хоча Європа є **зародок Заходу**, його коріння та вічне джерело, це визначення лише торкається сутності європейського. Воно є надто широким.

Потрібна конкретизація. І ця конкретизація приводить нас до логічного, але трохи ризикованого висновку: **європейська ментальність є результатом комунікації германської, романської та слов'янської ментальностей**.

Дійсно, в Європі християнське та античне зустрічаються у германських, романських та слов'янських виявах. Діалог цих виявів створює те, що можна назвати загальноєвропейською ментальністю. Все начебто правильно. Але чому з першими двома виявами все зрозуміло та очевидно, а останній в цьому контексті викликає у нас невпевненість та смутну тривогу?

Відповідь очевидна – слов'янський світ є **надто непроявленим** у Європі, а ще він є **надто неоднорідним**.

Саме тому ми знов і знов повертаємося до старого протиставлення Західної та Східної Європи. Які тенденції назрівають у цих регіонах на межі ХХ та ХХІ століть? Чи можлива єдність Європи як єдність західної та східної її частин?



Західна Європа переживає зараз сплеск свого буття. І разом із тим вона переживає фундаментальну кризу. **Це криза повноти життя.** Звісно, така криза не є результатом абсолютної перемоги бездушної цивілізації над життєвістю культури, що пророкував великий песиміст Шпенглер на початку нашого століття.

Але деякі сюжети сумеречних шпенглерівських медитацій все ж мають своє підтвердження на межі другого та третього тисячоліть. Так, Європа все більше об'єднується – фінансово, юридично, економічно, інформаційно. Так, у Європі настільки виріс рівень життя, що вона може дозволити собі різноманітні форми гуманітарної допомоги, підтримки, впливу.

Однак поруч із цим триває процес **наростання внутрішньої самотності** людини, який був так яскраво зображений Кафкою, Камю, Борхесом, Мерлем і який вражає **передусім молодь.** Молодіжний протест проти внутрішньої самотності, який у кінці 60-х на початку 70-х вийшов назовні, сьогодні витіснений в індивідуальне та колективне позасвідоме. Але від цього він не втратив своєї напруги. Більше того, ця напруга значною мірою посилилася. Падає рівень народжуваності дітей і **дійсно нових течій у мистецтві та науці.** Деконструкція домінує над конструкцією. Іронія над попередньою культурою переважає творчу самоіронію.

Все це і може бути означене як криза повноти життя. А така криза, що розгортається при посиленні зовнішньої комунікації, призводить до дистрофії **внутрішньої комунікації,** комунікації екзистенціальної та неформальної між окремими особами та націями Європи.

Внутрішня ж комунікація є запорукою ментальної єдності будь-якого співтовариства. А без ментальної єдності всі інші форми єдності та комунікації поступово

втрачають сенс і буттєву насиченість.

Враховуючи ці тенденції, можна припустити, що на початку третього тисячоліття Західна Європа при зовнішній стабільності може прийти до фундаментальної внутрішньої нестабільності. Ця внутрішня нестабільність прихована у глибинах колективного підсвідомого, але від цього не стає менш значимою.

В чому її причина? Вірогідна внутрішня нестабільність буття Західної Європи у XXI столітті пов'язана перш за все із браком внутрішньої комунікації. Брак внутрішньої комунікації, наче таємнича іржа, може підточувати цілісність західного Євроконтиненту. Він пов'язаний із притаманними для індустріального суспільства **абсолютною конкуренцією** індивідів і груп та їх **спеціалізацією**, які породжують відчуження у суспільствах найвищої соціальної злагоди.

З іншого боку, мова може йти про соціальні наслідки розвитку постіндустріального суспільства з його різноманітними комп'ютерними мережами, суспільства, яке все більше автоматизує різні прояви механічно-нетворчої діяльності, виштовхуючи її із сфери людського буття. Враховуючи ментально-психологічні та екзистенціально-антропологічні характеристики нашого сучасника у Західній Європі, можна стверджувати, що це означатиме **втрату сенсу буття, своєї значимості у значної кількості людей.**

Однак за певних умов остання тенденція може перетворитися з глибинного дестабілізуючого фактора на **умову і спосіб подолання внутрішньої самотності та відчуження**, які дістаються постіндустріальному людству як хворобливий спадок людства індустріальної епохи.

І саме тут доречно згадати про специфічні риси

української ментальності.

Для слов'янської ментальності взагалі характерною є перевага екзистенціально-внутрішньої комунікації над комунікацією раціонально-зовнішньою. Така перевага часто-густо приводить до специфічного **слов'янського месіанізму**, що в найбільш яскравій формі проявляється у росіян. Цілком природно, що Західна Європа наприкінці ХХ століття з недовірою та острахом дивиться на залишки та метаморфози цього месіанізму. Адже на протязі нашого століття безпосереднім наслідком месіанізму був тоталітаризм з його зневагою до особи, права, свободи, легітимності.

Однак чи завжди перевага екзистенціального спілкування над раціональним та прагматичним призводить до месіанізму в його тоталітарних виявах? Ні – якщо в ментальності народу перевага екзистенціального спілкування врівноважується здатністю до **світоглядної толерантності та синтетичності**.

Саме така здатність виступає, як ми довели вище, споконвічною архетиповою рисою ментальності українського народу. Світоглядна толерантність українця означає повагу до чужого, акцент на моментах єдності, а не чуже-рідності. І якщо майже до кінця ХХ століття ця толерантність виступала слабкістю, то тепер вона стає силою, адже тепер світоглядна толерантність стає необхідною передумовою існування постіндустріального людства.

Спираючись на **загальнослов'янську** перевагу екзистенціального спілкування та **власну** світоглядну толерантність, Україна може запропонувати Західній Європі конструктивні способи розв'язання глибинних суперечностей її життя на межі ХХ та ХХІ століть.

Україна не може без Європи. Ні тепер, ні в

майбутньому. Україні потрібна Європа – як могутній стабілізуючий фактор – економічний, соціальний, політичний. Це на сьогоднішній день стало аксіомою.

Але чому, заглядаючи у завтрашній день, не сказати: Європі потрібна Україна? Як джерело оригінальних філософських та психологічних ідей і старих засобів взаємодії, що могли б оживити внутрішню комунікацію західноєвропейських культур та сприяти пошуку нових сенсів у житті особистостей цих культур.

І хто знає, може, завдяки, саме українській толерантності та синтетичності Західна Європа зуміє поєднатися із Східною у нову життєздатну спілку, яка – всупереч вироку Шпенглера – у ХХІ столітті буде лідером постіндустріального світу?..

## **ВИСНОВКИ ДО ЧЕТВЕРТОГО РОЗДІЛУ**

1. Вихід за межі внутрішньої самотності можливий лише у **внутрішній комунікації**. Під внутрішньою комунікацією можна розуміти таку комунікацію, що торкається глибинних смисло-життєвих орієнтацій і має вільний характер.

2. Внутрішня самотність значною мірою зумовлює внутрішню комунікацію. Це очевидно, коли мова йде про **комунікацію-з-собою** як акт самопізнання та самовідтворення, процес діалогу із власним Я. Але внутрішня самотність стає основою й тієї внутрішньої комунікації, яка є **комунікацією-з-іншим**. Саме людина, що пройшла досвід самозаглиблення і навіть незрозумілості, **через творче самозаглиблення** може дійсно відкритися світові.

3. Внутрішня комунікація виступає єдністю духовної та душевної комунікації. Враховуючи висловлену у цьому розділі думку, що духовний та душевний виміри людського буття складають особистість, внутрішня комунікація може бути названа **особистісною комунікацією**.

4. Проблема внутрішньої самотності і внутрішньої комунікації глибинно пов'язана з проблемою самоідентичності. У даному розділі було доведено, що самоідентичність є результатом взаємодії **екзистенціально-особистісної** та **екзистенціально-комунікативної легітимації**. Екзистенціально-особистісна легітимація є самовизначенням, у процесі якого людина починає поважати себе, а тому вважати свої вчинки **внутрішньо законними**; така легітимація виступає **етичним самовизначенням людини, що**

**приводить до набуття самоідентичності.** Екзистенціально-комунікативна легітимація – це легітимація групи, що є результатом не примусу чи маніпуляції, а вільного внутрішнього спілкування особистостей, що вийшли за межі внутрішньої самотності-замкненості.

5. Криза самоідентичності, що є характерною для людини ХХ століття взагалі і для людини української культури зокрема, може бути подолана лише у гармонійному поєднанні екзистенціально-особистісної та екзистенціально-комунікативної легітимації, які виступають передумовами дійсно внутрішньої комунікації.

6. Поєднання екзистенціально-особистісної та екзистенціально-комунікативної легітимації відбувається у феномені архетипів національної культури, адже етно-національне є найприродніше з'єднання екзистенціально-особистісного та екзистенціально-комунікативного – хоча б тому, що у стихії етно-національного народжується мова як головний засіб комунікації, легітимації та самоідентифікації.

7. **Архетипи національної культури виступають фундаментальним результатом внутрішньої комунікації особистостей тієї чи іншої нації.** Саме тому вони є глибинними сутнісними основами нації, які прориваються у людське існування і можуть об'єктивуватися у часі-просторі історії у будь-які форми.

## **Розділ 5**

# **САМОТНІСТЬ У БУДЕННОМУ БУТТІ ЛЮДИНИ**

### 5.1. Феномен буденності

Буденність (буденне буття людини) – це все те звичайне, що, оточуючи нас, не дає проявитися неповторно особистісному началу. Залишене напризволяще, це начало спить. Духовне обличчя людини в буденності є дивним чином розмитим настільки, що всі здаються майже **однаковими** людьми без обличчя.

Поняття буденності досить широко використовує М.О. Бердяєв. Буденність виступає для нього охолодженням пристрастно людського в людині. «Життя є пристрасть, охолодження пристрасті дає буденність» [17]<sup>1</sup>, – пише він. У З.Фрейда ми зустрічаємо поняття «буденне життя».

М. Гайдеггер у «Бутті та часі» та у цілому ряді пізніших творів користується поняттями «буденна присутність», «присутність у її повсякденності», «повсякденна присутність», «буденність», характеризуючи їх через принципову безособовість (das Man) [279]<sup>2</sup>. Цікаво зазначити, що така безособовість для філософа є фатальним результатом спілкування. Характеризуючи позицію М. Гайдеггера, український дослідник І.В. Бичко пише, що «повсякденність» породжується самим характером людського існування як спільного (з іншими) «співбуття» (Mitsein)... Екзистенції, постійно наштовхуючись одна на одну, втрачають неповторні риси, знеособлюються; єдину цінність набуває лише загальнозначуще...» [29]<sup>3</sup>.

К. Ясперс для означення буденності використовує поняття «наявне буття» **Dasein** цей термін у нього, на відміну від М. Гайдеггера, означає саме буденність) та

---

<sup>1</sup> [17] Бердяєв Н.А. Самопознание. – М.: Мысль, 1991. – С. 12.

<sup>2</sup> [279] Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen: Verlag M. Nimeyer, 1967. – 437 s.

<sup>3</sup> [29] Бичко И.В. В лабиринтах свободы. . – М.: Политиздат, 1976. – С. 109.



«комунікація наявного буття» **Daseinskommunikation** [284]<sup>1</sup>. Слід зазначити, що для нього буденність є не результатом комунікації **як такої**, а неавтентичної, уречевленої комунікації.

Буденність є **перебування**. Перебування виступає буттям, що заснуло. Це пасивне, несвободне буття, застиглість переживання та дії. У перебуванні звучить відчуженість від власного «Я», від дійсного переживання буття. Ця думка добре висловлена В.І. Шинкаруком, який використовує поняття «бування», протиставляючи його життю та переживанню. «Бування «там» і «тут», «тепер» і «тоді» ми не сприймаємо як життя, а лише як «бування», – пише він. «Я був на роботі». «Я був у кіно», чи «я жив на роботі», «я жив у кіно»? Життя не просто охоплює всі наші бування «тут» і «тепер», а те з цих бувань, що входить у наші переживання, чим ми справді живемо. Тому справжнє наше життя не фактичне бування і предметна діяльність в тому просторі і часі, який окреслюється тут і тепер, але, яке виходить за цей простір і час...» [247]<sup>2</sup>.

Буденність перебування (бування) – це примарне та сонне буття, яке можна охарактеризувати як **підкореність Іншому та іншим**. Це невизначеність власного шляху та небажання вибору. Це насолода несвободою, насолода, яка низводить людину до рівня об'єкту. **Буденність – це насолода відсутністю відповідальності**. Адже в буденному бутті людини відповідальність кожного переноситься на всіх, на спільноту. Це добре висловив К. Ясперс у своєму визначенні буденності як наявного буття, що характеризується наївністю та безпроблемністю: **«Наївне, безпроблемне буття людини у спільноті**

---

<sup>1</sup> [284] Jaspers K. Die Philosophie. – Berlin; Göttingen; Heidelberg: Springer, 1956. Bd. 2. – S. 50-56.

<sup>2</sup> [247] Шинкарук В.І. Віра, надія, любов //Віче. – К.: 1994, N4. – С. 146.

означає, що її уявлення нічим не відрізняється від уявлення людей, котрі її оточують... У такому разі людина не замислюється над своїм буттям, бо запитання приносить з собою розлад» [284]<sup>1</sup>.

У буденності як перебуванні можна виявляти величезну зовнішню активність, однак вона завжди задана іззовні, а не внутрішньо, глибинно. Це добре виразив М.Гайдеггер, який, називаючи буденність «заспокоєністю у невласному бутті» [225]<sup>2</sup>, зазначає, що ця заспокоєність «підштовхує, однак, не до застою та бездіяльності, але вводить у нестримність «занять» [225]<sup>3</sup>.

Буденне буття людини кінець кінцем переживається як абсурд, активність перебування буденності не породжує нічого оригінального й нового. **Вона не породжує нічого дійсно живого.** Буденність перебування є воронка, яка всмоктує в себе людське буття, приховуючи його сенс та можливості. Це підкреслює М. Гайдеггер у «Бутті та часі»: «Буденна присутність... ховає саму свою безвідносну та необхідну можливість свого буття» [225]<sup>4</sup>.

Надзвичайно цікавою і плідною є думка М. Гайдеггера про те, що «буденна присутність» («присутність у її повсякденності», «повсякденна присутність», «буденність») не тотожна первісному буттю людини. **«Буденність не співпадає з первісністю,** – пише він. – Буденність є, навпаки, буттєвий модус присутності і тоді, саме тоді, коли присутність рухається у високорозвинутій та диференційованій культурі. З іншого боку, і у первісної присутності є свої можливості небуденного буття...»

---

<sup>1</sup> [284] Jaspers K. Die Philosophie. Berlin; Göttingen; Heidelberg: Springer, 1956. Bd.2. – S. 51.

<sup>2</sup> [225] Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: AD MARGINEM, 1997. – С. 177.

<sup>3</sup> Там само. – С. 177-178.

<sup>4</sup> Там само. – С. 106.

[225]<sup>1</sup>.

У результаті ми можемо зробити висновок, що буденність – це певний вимір людського буття, який є присутнім на будь-якому етапі розвитку людського роду, і фундаментальною ознакою якого виступає **безособовість та буттєва монотонність перебування**. В українській мові поруч із поняттям «буденність» стоять «повсякденність» та «звичайність». Обидва вони визначають людське буття у звичаї, буття у традиції буття, що рухається у річищі усталених настанов, які промовляють у людській свідомості, підсвідомості та діяльності.

Поняття «буденність», напевно, включає в себе ці смисли, однак містить також констатацію **підкореності звичаю, настанові**. У буденності до нас промовляє та **пригніченість звичаєм й традицією**, яка може руйнувати їх. Тому «буденність», на відміну від «звичайності» та «повсякденності», є поняттям з дуже суперечливим змістом, який відображує реальну колізійність людського буття.

У сучасній вітчизняній філософській літературі традиційно використовувалося поняття «буденна свідомість», якому протиставлялася свідомість «теоретична». Буденна свідомість розглядалася як недорозвинений феномен, недоліки якого повинні бути подолані у теоретичній свідомості. З іншого боку, останнім часом з'явилися дослідження, в яких була спроба розглянути буденну свідомість як щось самоцінне [252]<sup>2</sup>. Погоджуючись з такою трактовкою, слід додати, що в нашому дослідженні мова йде не про буденну свідомість, а

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 50-51.

<sup>2</sup> Див., напр.: [252] Шульга Р.П. Искусство в мире обыденного сознания. – К.: Наукова думка, 1993. – С. 155.

про буденне буття, ту реальність, яка виступає підґрунтям буденної свідомості. Таким чином, з **гносеологічного** рівня дослідження ми переходимо на **онтологічний**, або, точніше, на **екзистенціо-логічний**. Ми уходимо від контрверзи «буденна свідомість – теоретична свідомість» до більш розгорнутої та опосередкованої системи понять: «буденне буття (буденність) – граничне буття – мета-граничне буття». При цьому, як вже було показано вище, ми не говоримо про необхідність та можливість «абсолютного зняття» буденності у інших вимірах людського буття. Мова йде про **взаємодію** буденного буття з іншими вимірами людського буття, як між різними людьми, так і в одній людині, адже людина є багатовимірною істотою.

Проте це не означає, що виміри людського буття є майже тотожними. Кожен з них має свою специфіку, специфікою ж буденності виступає саме безособовість або, точніше, домінанта інституційно-колективного над особистісним. Іншими словами, буденність є вимір людського буття, що підкорений метанаративам, загіпнотизований метанаративами. В цьому є певний сенс – буденне буття є запорукою стабільності, комунікація у його межах зберігає-відтворює певні традиції. Проте, як влучно зазначив К. Ясперс, «...в такій комунікації ще не відбувається моя ідентифікація з самим собою» [264]<sup>1</sup>.

Саме тому у буденності рано чи пізно всі почуття та дії накриває нудьга. Людське життя сприймається як щось відчужене від Буття-як-Вічності, як щось короткочасне, замкнено-кінцеве, те, що повинне безслідно згаснути під напором безжальної стихії часу. У переживанні життя як

---

<sup>1</sup> [264] Ясперс К. Комунікація // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С. 135.

замкненості та кінцевості проглядає мазохістична спрямованість звільнитися від нудьги буденності, безмежний страх **безмежної буденності**.

Звідси самоочевидним є припущення, що у буденності самотність виявляється передусім як нудьга. Але перш ніж ми розгорнемо цей сюжет, спробуємо окреслити висхідні категорії буденного буття, що описують буття людини у самотності.

### 5.2. Самотність у буденності: у-собість та о-собість

#### 5.2.1. Поглиблення поняття собості.

У першому розділі нашого дослідження було показано, що **собість**, буття-людини-самої-по-собі є першим виявом та екзистенціальною передумовою самотності. Людина є самотньою у світі саме тому, що вона є такою істотою, котра прагне **обирати шлях свого буття**. Це означає включення у процес само-трансцендентування у всіх вимірах людського буття. Та само-трансцендентування як вільно обраний рух у напрямку **однієї з можливостей**, відокремлює людину від інших людей. Саме тому самотрансцендування, що виступає виразом людської собості як буття людини-самої-по-собі, приводить до **переживання** внутрішньої самотності та **перебування** в ній.

Собість може бути співставлена із німецьким «selbst» сам. Собість є процесом самотрансцендування саме тому, що вона може бути визначена як буття-людини-самої-по-собі, **що володіє самосвідомістю** (selbstbewust).

У результаті собість стає процесом самопокладання (німецький аналог, який використовував ще Гегель Sichselbstsetzen), але виступає лише можливістю **становлення самим собою** (німецький аналог, який також

використовував Гегель Sichselbstwerden).

Собість як процес-результат само-трансцендування, розвиваючись, розпадається на два шляхи: у-собість та о-собість. Дійсна, жива, а не абстрактна самотність може існувати лише в цих двох іпостасях.

### **5.2.2. Самотність-усобість та самотність-особість. Принципова різниця між ними.**

Усобість означає шлях розвитку людини, який веде до замкненості у собі, егоцентризму. Саме шлях усобості – це шлях нарцисизму. На цьому шляху людина стає Замкненою Людиною. Така когнітивна метафора виражає сутність усобості і самотності, що випливає із неї – **самотності-усобості**.

Адже самотність-усобість означає таку відокремленість від світу, яка є результатом бажання оволодіння та уречевлення. Шлях усобості та її самотності призводить до об'єктивзації людини, перевтілення людини у річ.

Самотність-усобість є результатом бажання **мати, а не бути**. Подібні колізії людського світовідношення прекрасно виразив Еріх Фромм. Бажання мати натикається на подібне бажання інших людей. Тому самотність як усобість із необхідністю призводить до **усобиці** – взаємної агресії людей за право володіти та мати.

Принципово іншим шляхом є шлях о-собості. Це шлях самозаглиблення, яке породжує відкритість світу. Особість є результатом бажання **бути, а не мати**. Саме тому вона не може не привести до відкритості іншим людям. На шляху особості формується особа – мікрокосм, який становить основу будь-якого соціуму. Дійсна особа – це Відкрита Людина. Подібна когнітивна метафора описує найголовнішу рису особості – відкритість людини

самозміні, відкритість діалогу з різноманітними вимірами власного Я та Я інших людей.

Особа як Відкрита Людина самозаглиблюється для того, щоб прийти до саморозкриття, яке виводить до нових можливостей вільної комунікації.

Тепер досить яскраво видно різницю Замкненої та Відкритої Людини. Вона полягає зовсім не в тому, що одна є інтроверсованою, а інша – екстраверсованою. Їх різниця значно глибша. Вона є не просто психологічною, а **екзистенціально-етичною**. Ми підтверджуємо наш попередній висновок – шлях усобості, шлях Замкненої Людини значною мірою може бути співставлений із категорією зла, тоді як шлях особості, шлях Відкритої Людини може бути інтерпретований як шлях добра.

Тут виникає ще одне цікаве запитання. Чи породжує особу усобість? Або інакше: чи може Замкнена Людина бути названа особою? До певної міри на ці питання можна відповісти ствердно – усобісна людина також є особою, але це лише формальна особа, особа яка лише зветься особою, а насправді є **у-собою** – істотою, що здатна лише до тотальної усобиці – війни всіх проти всіх. Усобісна людина є особою лише у потенції, і лише потенційно ми можемо дати їй **ім'я особи** – виходячи з того, що людина є істота, що відкрита будь-яким змінам, істота, яка може вийти за будь-які межі.

Шлях особості як шлях самотрансцендування також приводить до самотності. Це самотність, що зумовлена специфікою буденного буття людини – родового і цивілізаційного буття, буття, в якому людська комунікація не може досягти своїх потаємних глибин. Самотність-особість як самотність буденного буття є така самотність людини, яку не можуть глибинно зрозуміти інші, і яку не може глибинно зрозуміти вона сама. Самотність-особість

означає, що в буденності буття Відкритої Людини є лише **відносно відкритим**.

Але на відміну від самотності-усобості самотність-особість є відносною і кінець кінцем може бути знята у такому стані як любов. Але про це мова піде дещо нижче. Тепер же ми звернемося до тієї екзистенціальної ситуації, через яку найчастіше виявляється самотність у буденності. Це ситуація нудьги.

### **5.3. Колізії внутрішньої самотності у буденності: нудьга в турботі та святковості**

#### **5.3.1. Феномен нудьги.**

Нудьга виступає результатом самотності у буденності і одночасно її фундаментальною причиною. Нудьга є результатом самотності, бо вона породжується нереалізованістю у спілкуванні з іншими людьми та **самим собою**. Нудьга є причиною самотності, бо вона виступає тією екзистенціальною основою, на якій виростає самотність-нереалізованність. Коло замикається. Для того, щоб розірвати його, необхідно вийти за межі буденності у принципово інші, **дійсно** екзистенціальні виміри.

Ці екзистенціальні виміри можливі лише як **виміри свободи**. Адже нудьга породжується **неможливістю свободи у буденності**.

Нудьга приводить до самотності, бо виступає замкнутістю людського буття. В ній буття людини зачиняється від світу, втрачаючи свою насиченість. Втрата насиченості це втрата можливості особистісного вибору через **втрату бажання особистісного вибору**.

Бажання ж особистісного вибору є результатом фундаментальної втрати себе. Це відчуття рано чи пізно



приходить до людини, коли вона розчиняється у тому безособовому, або, точніше поза-особовому стані, який Мартін Гайдеггер назвав **das Man**. Індивід агресивно витісняє особистість. Більше того, він витісняє індивідуальність. Цей процес можна оцінювати як морально негативний, можна не оцінювати ніяк, взагалі **унікаючи** аксіологічного відношення до реальності, але факт залишається фактом – поза-особове буття у буденності з необхідністю породжує та відновлює нудьгу. У замкненому просторі-часі нудьги постійно породжується та відновлюється глибинна внутрішня самотність.

**Самотність-як-нудьга** на перший погляд долається досить просто – треба знайти нове коло спілкування, по можливості змінити сферу діяльності та коло розваг – і вона минеться, **заховається у минулому**. Але вона й насправді лише **ховається** у минулому, нікуди не зникаючи. Якщо ж ми подивимося на проблему ще уважніше, то побачимо: нудьга у буденності ніколи не минає, ніколи не стає минулим, вона віддає минулому лише свою примару, сама ж постійно залишається у сучасності, теперішньому часі, претендуючи на те, щоб називатися дійсністю.

Як ми вже побачили у другому розділі нашого дослідження, це прекрасно показано у повісті Альбера Камю «Сторонній». Її герой не може позбутися нудьги ніяким чином, йому лише здається, що вона залишає його, насправді ж нудьга відновлюється знову і знову. Йому доводиться вдатися до граничної ситуації, він інтуїтивно відчуває, що вихід із нудьги, яка весь світ фарбує у кольори абсурду, можливий лише таким чином.

Але Сторонній А. Камю може вийти лише у граничну **ситуацію**, йому непідвладне граничне **буття**. Він виходить у цю ситуацію значною мірою завдяки зовнішнім

обставинам; його власна воля є лише частковою причиною перебування у поза-буденному просторі. Це означає тимчасове і зовнішнє з'єднання з граничним буттям, настільки тимчасове і зовнішнє, що це призводить до руйнівного фіналу. Нудьга Стороннього у граничній ситуації стає **відчаєм**, який приводить до загибелі Стороннього.

І це закономірний результат для людини, нудьга і самотність якої породжені переживанням абсурдності власного існування.

### **5.3.2. Феномен турботи у буденному бутті людини: подолання та відновлення внутрішньої самотності.**

Вихід за межі пристрасті означає для чоловіка та жінки спробу відновити її у **турботі одне про одного та дітей**. Діти з'єднують відносини чоловіка та жінки у буденності. Турбота про дітей виступає постійним від-родженням роду та відносин у роді.

Мова тут іде саме про **буденну турботу**, яку у буденній мові ми зустрічаємо у множині (**«житейські турботи»**), і яку ми часто називаємо навіть не стурбованістю, а **заклопотаністю**. При цьому слід розуміти, що **турбота як така** має більш широкий екзистенціальний сенс та онтологічні обрії. Це показує М. Гайдеггер у «Бутті та часі». «Буття присутності, – пише він, – означає: вперед-себе-вже-буття-у-(світі) як буття-при... Цим буттям заповнюється значення титулу **турбота**, що використовується онтологічно-екзистенціально. Виключена із цього значення... всяка онтично взята буттєва тенденція, як стурбованість, є відповідно безтурботність» [225]<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> [225] Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: AD MARGINEM, 1997, – С. 192.

Таким чином, М. Гайдеггер рішуче відрізняє стурбованість від турботи. Якщо турбота і турботливість виступають основою людського буття у світі, то стурбованість (заклопотаність) виражає лише буденну присутність людини [225]<sup>1</sup>. Цікаво відзначити, що згідно М. Гайдеггеру, «воля та бажання онтологічно необхідно укорінені в присутності як турботі... Турбота онтологічно «раніше» названих феноменів...» [225]<sup>2</sup>.

У буденності людська **турбота одне про одного** перевертається на **стурбованість (заклопотаність) одного одним**. Це приводить людину від переживання подолання внутрішньої самотності до переживання її відновлення. Як це відбувається? Чоловік та жінка у роді-сім'ї турбуються про себе та своїх дітей. Ця турбота як піклування постійно відновлює ті чи інші заборони. Тепер чоловік та жінка значно менше **підлягають** родовим заборонам – адже вони вже самі створюють рід і **відновлюють заборони**. Заборона тут виступає способом ілюзорного підживлення пристрасті, потягом роздвинути межі звички і обернути її на «солодкий плід». З іншого боку, заборона стає **способом володарювання** над дітьми, тим способом, що під маскою турботи-піклування досить часто призводить до відчуження генерацій.

Таким чином, потяг до повноти життя через буденну **турботу-піклування-заборону** з необхідністю призводить до **стурбованості-заклопотаності-відчуження**. Остання тріада викликає до життя взаємну **байдужість-нудьгу** чоловіка, жінки та дітей. Особливо сильно це проявляється тоді, коли діти виростають і основи роду-як-сім'ї починають хитатися під напором відчуження.

---

<sup>1</sup> Див.: Там само.

<sup>2</sup> Там само. – С. 194.

### 5.3.3. Нудьга та святковість.

Життя у буденності, навіть породжуючи турботу і стурбованість, приводить до звички та байдужості, які знов і знов відновлюють переживання нудьги. Тепер ми можемо сказати, що нудьга – це переживання пересічного та безособистісного існування, переживання відсутності повноти життя, відсутності її сенсу. Нудьга відкриває перед нами безодню безглуздості буденного буття.

Тому ми поспішаємо втекти від нудьги у стан ілюзорної чи дійсної повноти життя. На перший погляд здається, що фундаментальним антиподом нудьги є якщо не стурбованість-заклопотаність, то **святковість** – явище життя та переживання, що підноситься над всім буденним. Однак досить часто святковість стає **лише більш яскравою буденністю, яка відтворює більш яскраву нудьгу**. Або точніше: **більш глибоку нудьгу, яка межує з тугою**.

Святковість у буденності є явищем, яке замінює необхідність-роботу на свободу-розвагу. Але у буденній святковості відбувається заміна циклічності роботи на **таку ж циклічність** розваг. Саме тому в буденну святковість також проникає нудьга й та внутрішня самотність, яку вона приносить із собою.

Таким чином, нудьга дійсно є фундаментальною ознакою буденного буття людини. Вона означає неможливість досягнення свободи у межах буденності, а тому неможливість звільнитися від прихованої самотності, яка постійно промовляє у буденності.

Однак у буденному бутті людини постійно відтворюються форми комунікації, що **віддаляють** людину від переживання самотності і частково знімають її, бо **частково виходять за межі буденності**. Мова йде про

родовий та цивілізаційний вияви буття людини. Розглянемо їх. У цьому розгляді ми з необхідністю будемо змушені звернути увагу на чоловічий та жіночий шляхи буття.

### **5.4. Самотність чоловіка і жінки у буденності та спроба її зняття: рід**

#### **5.4.1. Проблема визначення роду. Феномен роду-сім'ї.**

Говорячи про рід, треба зазначити, що це поняття дуже неоднозначне. Воно вживається як ознака і сім'ї, і племені, і соціуму в цілому. Таке поліфонічне розуміння роду не є випадковим – родове буття, основане на взаємодії чоловіка та жінки і народженні нового життя, лежить в основі і сім'ї, і племені, і етносу, і соціуму. Ми будемо говорити далі про **рід-сім'ю, рід-плем'я, рід-етнос і рід-націю.**

Взаємодія чоловічого та жіночого начал у буденності породжує перш за все рід-сім'ю. Рід-сім'я виступає тією найпершою формою організації людського буття у соціумі, члени якої пов'язані між собою спільним походженням і *пам'яттю про спільне походження*. Рід-сім'я існує спочатку у стихії матріархату, надалі – патріархату і протистоїть первісному стаду звіролюдей.

Надалі сім'ї гуртуються у племінні спілки. Виникає феномен **роду-племені**. Що приводить до цього? Економічні стосунки? Ні, адже різнорідні сімейні групи можуть мати досить тісні економічні контакти, але це ще не приводить їх до поза-економічного єднання. Більше того, при незначній зміні обставин вчорашні друзі та партнери можуть стати запеклими ворогами.

Може, спільність племені – це **спільність родів-сімей, що проживають на певній компактній території, і тим поставлених в умови необхідності тісного спілкування?**

Здавалося б, ця причина може бути достатньою. Але як тоді бути з кочовими племенами? Територія, яку вони займають, аж ніяк не може сприяти їх зближенню. Тому треба констатувати, що єдність племені – це не просто гео-генетична єдність, а **єдність гео-міфологічна**. Це єдність тих, що проживають на спільній території і мають спільні цінності. Суто **кровна та сексуально-душевна спільність роду** замінюється **більш ідеально-духовним принципом**. Таким принципом стає тотем **як вираз метафізичної єдності чоловічого та жіночого начал буття**, а тому тотемістична свідомість, яка оточує його, не виступає вже цілком матриархальною, в ній з'являються патріархальні елементи.

#### **5.4.2. Жіноче та чоловіче начала у роді-племені: тотемічна свідомість.**

Тотем є не просто фантастичний образ першопредка, яким рід-плем'я споріднює себе і оточуючу природу. Це образ, яким долається самотність **індивіда в роді та самотність роду у при-роді**.

Вище, говорячи про становлення архетипів культури, ми зазначали, що передплеменний рід також **об'єднується завдяки предку-патріарху**. Тепер ми повинні ввести уточнення – рід спочатку об'єднується завдяки матері, **матріарху**, а вже потім, в наступні епохи, і завдяки батькові, **патріарху**. Крім цього, треба додати, що тотем – це **міфічний предок, який не є ні чоловіком, ні жінкою, ні матріархом, ні патріархом**.

Адже тотем, по-перше, виходить за межі родового життя у трансценденцію, а по-друге, сполучає у собі риси чоловіка та жінки, самця та самиці. В образі тотему втілюється уявлення про гармонійну цілісність та

відкритість буття, де жіноче та чоловіче начала знаходяться у вічному **андрогінному взаємозлитті**. Але одночасно тотем виражає племінну замкненість буття. Епоха тотемізму – це епоха агресії одного племені до іншого лише на тій підставі, що кожне з племен вважає себе «істинними людьми» – дітьми найбільш істинного (могутнього) тотема.

Тотем – це перша спроба освоїти оточуючу природу через *еротико-генетичне* відношення до неї. Тотем – це перший образ Бога як прабатька-праматері, що тілесно створює рід, захищає та з'єднує своїх дітей. Найперший тотем вже є трансценденція, але така трансценденція, що потребує дотику і ока тактильної та наочної присутності тотемного ідола у калейдоскопі феноменів життєдіяльності племені. Це занурює тотем у водограй практичних проблем племінного буття. Присутність тотема-ідола завжди є **маго-присутність** – тотем включений у *маго-практичні* ритуали освоєння світу.

Стихії природи збираються у тотемі і промовляють до племені вустами шамана-чаклуна. Тотем, як правило, обирається із живої природи – це рослина або тварина, яку акт народження людини робить надприродною. Тому тотем є перше глобальне узагальнення архаїчної міфосвідомості, перша **дійсно ідеальна споруда**, яка піднесена над інстинктивною матеріальністю буття звіролюдини.

Наприклад, мова йде про ворона як тотем. Перший ворон зніс чарівне яйце, з якого вийшли чоловік та жінка, які дали початок племені Ворона. Ворон-тотем для цього племені є **ідеальний ворон**. Безперечно, плем'я шанує кожного конкретного, окремого ворона, та кожен із них **лише наближається** до тотема, в якому синкретично містяться чоловіче та жіноче начала людського роду. Це ж можна побачити у **новототемічній** свідомості російського

комунізму, де риси Леніна як тотемічного прабатька (згадаймо: «...Ми Леніна діти, онуки...») лише частково переносяться на всіх наступних керманичів комуністичного локомотива.

Звідси зрозуміло, що тотем завжди потребує міфу – як розгорнутого вербального і мета-вербального тексту, який не просто пояснює його надприродно-ідеальний контекст, але й розгортає контекст надприродно-трансцендентний. Саме тому тотемістична свідомість завжди говорить про власну винятковість – винятковість людей, яких породжує **насправді надприродний пращур**.

Виходячи з того, що люди у часи тотемістичного мислення навряд чи були однаковими, можна припустити: міфотворчість вже на рівні тотемічної свідомості мала індивідуальний характер. Більше того, можна говорити про певне відчуження міфотворця і роду-племені. Це відчуження закріплюється у розподілі праці на рівні тотемного буття. Розподіл праці на шамана-чаклуна, який несе у собі **міфопокладання та ідеалопокладання** племені, вождя, що реалізує їх у своїй волі до влади як **цілепокладання** і плем'я, що займається **цілереалізацією** – у матеріальному виробництві та в сфері магічних ритуалів – найдавніший спосіб розподілу людського буття, який приводить до самотності людини у роді.

Прийняття такого розподілу приводить до визнання міфотворчості індивідуальною творчістю. Інша справа, що індивідуальна міфо-діяльність у дописемну епоху є персональною за життя міфотворця у часі-просторі племені; з його смертю вона стає анонімною.

Тут треба зазначити дві важливі обставини.

По-перше, творець міфів у ті часи, напевно, сам не до кінця оцінює свої продуктивні здібності як власний акт.



Для нього вони скоріше виступають одним із найвищих проявів спільного родоплемінного буття. Його **персональна екзистенція** вільно конвертується у **спільну екзистенцію** цього буття.

По-друге, мова може йти про перманентний процес співтворчості-інтерпретації племені по відношенню до новоутворених міфів. Колективна екзистенція племені сприймає їх як *власне* буття. Привласнення і колективізація плодів міфотворчості створює *ілюзію про колективний характер міфотворення*. Але вже на самих перших етапах розвитку міфосвідомості виникає трагічне відчуження творця міфів і міфо-споживачів-інтерпретаторів. Міфотворець завжди з надзвичайною напругою вириває із звіриного буття кожен нову генерацію племені.

Однак катарсичних почуттів, які породжують його міфи, недостатньо для сублимації племені. Тому тотем і міфо-простір навколо нього **завжди потребують табу** – заборону, яка основана на жахові покарання, і яка виступає прообразом права цивілізованих країн. Надалі тотем і табу супроводжують людське буття до ХХ століття включно, трансформуючись у різних міфологічних і релігійних системах, але практично завжди залишаючись собою.

Тотемічна свідомість завжди монологічна, замкнута на себе саме тому, що вона не здатна до світоглядної толерантності і світоглядної комунікації. Все це приводить до самозвеличення через самозамкнутість. Винятковість племені, освячена тотемом, – абсолютне правило тотемічної свідомості.

Людина тотемічної свідомості не знає і не може знати толерантності до інших племен, окрім тої, що диктується тимчасовою вигодою. Ця прагматична толерантність є примарою і минає в той самий момент, коли змінюються

матеріальні інтереси. Людина тотемічної свідомості ніколи не допускає надприродності чогось відмінного від власного тотема. Це приводить до самотності племені у міфопросторі навколо тотема, самотності, яка виражається у закритості племінного буття.

Тотем є міфологізована і персоніфікована воля до влади племені над собою, природою та іншими племенами. Тотем – це результат відчуття провини племені перед природою, гармонію якої воно полишає на довгі тисячоліття власної історії. Постать тотема у призерку свідомості звіролюдини є щось трагічне й оргіастичне. Тому тотем завжди потребує крові і насолоди, смерті і народження. Все це уособлюється у жертві, яку приносять тотемові; досить часто жертвою стає **сам тотем**. Етнографи описують багато випадків ритуального поїдання тотема-звіра або тотема-рослини для з'єднання із ним і злиття з тією прадавньою цілісністю людського буття, коли тотем був безпосереднім предком.

Ритуали навколо тотема досить тісно поєднують плем'я. Єдність крові замінюється єдністю, яка основана на спільній вірі у **спільний ейдос**.

Рід-сім'я є плем'я, що походить від матеріального, **смертного** патріарха (матріарха) і поєднується ним лише у межах його недовгого земного життя. Плем'я є рід-сім'я, в якому патріархом і одночасно матріархом стає **безсмертна**, фантастична істота. Отже, тотем виступає першою спробою освоїти Вічність як реальність, причетну до людського буття.

Тотемістична свідомість не полишає людський рід протягом усієї його історії. Тотемі лише **все більше антропо-морфізуються**. Навіть образ генія (згадаймо етимологію цього слова!) значною мірою сприймається як

**тотем певної нації**, а інколи ще більше – людства.

Тотемістична свідомість є зародженням суто людського способу освоєння світу і єднання у соціум. Тотем породжує плем'я з усіма його особливостями як **полі-родовий утвір**. Інтереси кровно-родинних зв'язків розчиняються в інтересах племені як *системі родин*.

Вище було показано, що тотеми інших племен не сприймаються як надприродне. Але це відбувається до тих пір, поки сусіднє плем'я не почне перемагати в економічному спілкуванні та на війні. Тоді його тотем обертається на **злий дух**. Та це стає можливим лише на певному етапі розвитку тотемічної свідомості – на етапі, коли вона починає виходити за свої межі. До цього поразка від іншого племені сприймається як **поразка від природи**. Самотність немов стіна оточує плем'я, і тотем виступає його символом. Знищення тотемічної свідомості і тотемічного буття є знищенням **тотемічної самотності**.

Плем'я як тотемічний соціум розвивається далі. Потроху розгортається процес духовного засвоєння-антропоморфізації природи. Надприродним стає не тільки тотем, але й все довколишнє природне та соціальне життя. Різноманітні істоти наповнюють природу, складаючись у масштабну систему духів як **тотемів-прабатьків стихій**, а тому еротично-родових **причин стихій**.

Анімізм – це вираз жаху перед природою і, одночасно, спроба оволодіти нею. Це спроба загіпнотизувати її. Міфотворчість все більше розвивається від хаосу до космосу. Камерний міфо-танок навколо тотема племені як вогник у соціо-природній темряві буття виростає у цілу симфонію міфів про походження світу.

### 5.4.3. Чоловіче та жіноче начала у роді-етносі: поява міфології.

Анімізм є виразом виходу **інтересів племені за межі інтересів племені**. Це означає появу соціуму як **племені людей** та Всесвіту як **племені духів**. Племінний тотем тут з необхідністю стає **одним із них**.

Така універсалізація тотемічного мислення приводить до універсалізації та інтеграції племінного буття.

Племена як сукупності родів-родин об'єднуються у етнос як сукупність племен із їх тотемами завдяки тому, що наростає здатність до комунікації та космізації відносин. У результаті кожен етнос є моделлю Всесвіту – племінні тотеми зустрічаються та групуються у певні ієрархії, що стають основами **міфоконструкцій етносу** та його **соціальних конструкцій**.

Етнос, як і плем'я, є кровна і гео-міфологічна єдність, але ця єдність стає ще більш цілісною, бо стає більш духовною. Толерантність етносу по відношенню до інших етносів розвивається. Порівняно із племінною свідомістю та практикою вона досягає небачених висот – людина іншого племені тепер сприймається не явищем природи, а **також людиною**. В результаті внутрішня самотність людини у роді-як-етносі порівняно із родом-як-племенем слабшає. Плем'я починає відчувати і сприймати інші племена як **щось подібне до себе**.

При цьому, звичайно, треба визнати той факт, що створення етносів **досить часто є процесом підкорення одним племенем інших племен**. Інтеграція відбувається через захват, насильство та нав'язування власної тотемічної свідомості як головної, пануючої.

І якщо раніше плем'я-переможець і господар з необхідністю фізично нищило чоловіків, залишаючи жінок

і дітей, щоб знищити чужу традицію і поширити свою, то тепер чоловіки залишаються жити, разом із дітьми та жінками обертаючись на рабів. Це означає знищення первісного комунізму та закріплення патріархальних відносин у соціумі.

У процесі етногенези цілком можливі факти, коли підкорене плем'я дає власну систему цінностей своїм володарям **як більш естетично, етично та екзистенціально привабливу**. З іншого боку, можливі добровільні спілки родів-племен у більш широкі утворення для протистояння ворогам або під тиском волі та хитрощів одного з вождів. Так чи інакше, у роді-етносі акумулюється кілька тотемістичних міфоструктур, які надалі синтезуються у новій якості. Ієрархії міфології та демонології відображають і визначають нову якість племінного буття.

В цій якості і чоловік, і жінка включаються у процес міфологічної імагінації. Але тепер домінуючим стає саме чоловіче начало з його здатністю трансцендувати себе у нові виміри буття, а також упорядковувати емпіричний та міфологічний Всесвіти. Жіноча душевність відступає на другий план, стає підкореним началом. Це знаменує нову епоху відчуження чоловіка та жінки і нову епоху їхньої самотності.

Чоловіча самотність стає самотністю трансцендуючого духу. Це самотність по відношенню до себе **попереднього** та по відношенню до жінки, яка не поспіває за міфологічним та соціальним рухом чоловіка від роду-родини та роду-племені до роду-етносу **як соціума**.

Жіноча самотність на рівні роду-як-етносу є самотність жалючої та люблячої душі, яка постійно віддає у позародинний простір своїх підростаючих дітей і мусить змиритися з існуванням у цьому просторі чоловічого духу.

Така самотність продукується суперечністю між родинним та соціальним у буденному вимірі етнічного буття людини.

Етнос як носій і вираз патріархального начала остаточно **входить у стихію власного існування, коли виходить за межі тотемічної свідомості з її матриархальними настановами.** Дух етносу, могутність цього духу базується на системі міфів, у яку трансцендовані всі глибинні цінності даного етносу. Система міфів переує більш раціонально оформленим системам моралі та права і виражає інтереси перш за все чоловічого начала.

Безперечно, така система має носити вербальний характер. Але на перших етапах етнічного буття система його міфо-цінностей з необхідністю прив'язана до **пластичних** форм. Точніше кажучи, вона має **пластично-вербальний** характер.

Міфи етносу потребують **ідола** – тотем, що втрачає кровно-родинний характер. **Ідол – це тотем, універсалізований до персоналізації сил природи.** Тому тотемом етносу виступає *поза-тотемічне* – система богів-стихій, що еротично та генетично незалежна від людського роду.

Етнос **більше відчужений від своїх богів**, бо тепер це не звірі чи рослини, а **антропоморфні істоти**. Вони виходять за межі культури етносу так само, як природні стихії виходять за межі його гео-економічного, цивілізаційного побутування і, одночасно, – як **олюднені стихії** – зливаються з духовною могутністю етносу.

Тому вони не можуть виступати суто ідеальними утвореннями і принципами. Для того, щоб утримати їх, етнос потребує подвійного їх вираження – пластичного – в ідолах, і вербального – у міфах, що немов аура існують навколо ідолів, **оживляючи й онтологізуючи їх**

**речовину**, перевертаючи їх символічний сон у міфічне життя.

Звісно, в етнічній свідомості можливі **рецидиви тотемної** – та чи інша частина етносу завжди вважає **одного з богів своїм** покровителем. У язичницькому відношенні до бога-покровителя (далі – святого-покровителя) легко побачити суттєві риси відношення до прабатька-патріарха. Політеїзм постійно тяжіє до повернення у тотемізм. Ця тенденція ментальна загроза цілісності етносу.

Подолання подібної загрози можливе лише при виході із етнічного у **національне буття**.

### **5.4.4. Жіноча та чоловіча самотність у буденності роду-нації.**

Перехід етносу до нації означає інтегративну цілісність політеїзму, при який він втрачає ознаку **тотемічної роздрібності**. Та така цілісність можлива лише за межами політеїзму взагалі. Перемогти тотемізм **може аналогічний, але більш могутній принцип** – перемогти тотемізм може лише **монотеїзм**.

У монотеїзмі – як і у тотемізмі – ми зустрічаємо міфологічну єдність жіночого та чоловічого начал, що зустрічаються у Бозі-як-субстанції суцього. Переживання образу Бога як єдино-осібного Творця реальності з необхідністю означає що він сприймається як андрогінна істота – істота, що з'єднала у собі здатність чоловіка запліднювати і здатність жінки породжувати буття.

На рівні монотеїзму, який всмоктує і інтегрує у новій якості багатство попередньої язичеської традиції, міфологія стає дійсною релігією – вона набуває того рівня сакральності у екзистенції кожного представника нації, якого не було в царині політеїстичної міфології. Ідея Бога

як Абсолюту, що простирається над нацією і *всім іншим світом*, дозволяє цій нації усвідомити свою єдність як елемента світу і специфічної сили перед обличчям світу. Націоналізм як ідея тому завжди має **космополітичне коріння** – у ідеї та образі Бога нації відбувається андрогінне з'єднання жіночого та чоловічого начал, що має **все-космічний характер**.

Тому нація завжди виникає як виклик світові і спроба відчутти глибинну, трансцендентну спорідненість із ним. Завдяки цьому нація, на відміну від етносу, виходить на світовий рівень і так легко приймає у своє буття представників інших націй та етносів.

Звідси випливає, що нації не потрібні **пластично-ідолльні** форми для її єдності. Її єдність – це передусім є вербальна єдність – єдність монотеїстичної міфології, що стає релігією і акумулює всі етико-естетичні цінності нації у єдність мови, що виростає на цій основі. Звичайно, треба визначити, що націю об'єднують і попередні етнічні цінності, в яких естетичне домінує над моральним, а специфічне над універсальним – способи виготовлення зброї і їжі, засоби лікування, орнамент, архітектура і малярство, – форми культури тих часів, коли вона тяжіла до єдності з цивілізацією і життєдіяльністю, але вони вже мають **вторинний характер**. По мірі розвитку національного буття принцип єднання нації стає все більше духовним. Він все більше звільняється від матеріальних носіїв, стаючи етичним і метафізичним принципом.

Таким чином, принцип єднання нації виходить за межі суто родової стихії і стає чимось більшим. Більше того, він виходить за межі стихії буденності. Але для того, щоб збагнути це, звернемося спочатку до розуміння логіки



цивілізаційного вияву буденного буття людини.

### 5.5. Внутрішня самотність чоловіка та жінки у цивілізаційному вияві буденності

Вище ми розглядали прояви внутрішньої самотності чоловіка та жінки у роді. Ми побачили, що рід у будь-яких його вимірах постійно відновлює внутрішню самотність чоловіка та жінки. Чи зникає самотність, яка переслідує людину в буденності родового буття, при переході до тієї системи відносин між людьми, яку ми називаємо цивілізацією? Тут необхідно зрозуміти, що у цивілізації поглиблюються два глобальних спрямування людини, які є характерними вже для родового буття. Це **воля до самозбереження та воля до продовження роду**, які складають у своїй єдності те, що А. Шопенгауер називав волею до життя.

Але чому мова йде саме про волю до самозбереження та продовження роду, а не про відповідні їм інстинкти? Тому, що воля та інстинкт є принципово різними реальностями.

Передусім ми можемо припустити, що воля до самозбереження та воля до продовження роду виступають розвитком та трансформацією відповідних інстинктів. Але якщо інстинкт – це зсередини діюча сила, яка проявляється через механізм *біо-генетичного наслідування*, то воля завжди є надбання *окремого індивіда*.

Людська воля завжди несе у собі щось особливе та неповторне. Це відображено у нашій мові тим, що слова «воля» та «свобода» практично виступають синонімами. Однак слід визнати, що волі різних людей, коли вони взаємодіють, досить часто втрачають свій **окремий** та особливий характер. З'єднавшись одна з одною, вони під впливом більш сильних волей можуть породжувати

**соціальні інстинкти** – домінуючі стереотипи світогляду та поведінки у тому чи іншому суспільстві.

Соціальні інстинкти у сукупності з волями окремих індивідів породжують буденність у її родовому та цивілізаційному вимірах. Причому вони породжують її та існують у ній зовсім по-різному. Адже якщо рід є виразом передусім **жіночого начала**, то цивілізація виступає виразом **начала чоловічого**. Між цими початками виникає суперечність, що може розв'язатися синтетично, а може перейти у відчуження, яке і продукує внутрішню самотність чоловіка та жінки у буденному бутті.

Розглянемо цю думку докладніше.

У родових відносинах і родовому спілкуванні людей жіноче начало постійно домінує над чоловічим. Адже головне завдання роду-породження і виховання нового життя – покладається на жінку. Дійсно, до тих пір, поки жінки народжують дітей, вони будуть **глибинно очолювати рід**.

Однак і на початку людської історії, і надалі рід у своїх різних виявах постійно потребує захисту від інших родів та при-роди. Необхідність такого захисту приводить до виключної значимості чоловічого начала з його волею та здатністю до раціонального мислення.

У результаті виникає специфічно чоловіча система відносин. Розгортаючись в історії, вона виходить за межі родового буття і стає настільки самодостатньою та самозначимою, що включає у себе родове начало як підкорений елемент. Така система відносин і буде цивілізацією.

Цивілізація виростає із роду і при цьому фундаментально протистоїть йому. Цивілізація протистоїть роду-сім'ї, роду-племені і роду-нації як

**виробництво знання та техніки** протистоїть **виробництву безпосереднього простору життя і самого життя**. Отже, якщо рід є перемогою жіночого начала над чоловічим, то цивілізація виступає домінантою чоловічого над жіночим. Саме у цивілізації чоловіче начало стверджує свою абсолютну значимість.

Саме тому цивілізація, яка виникає як технічний захист роду, стає самодостатньою. Більш того, на певному етапі свого розвитку вона починає керувати родовим життям. Вона підкоряє родові життя, включаючи в себе як елемент. Чоловіче начало в цивілізації прагне помститися жіночому за тисячоріччя підкорення – патріархат витісняє матріархат. Ця зміна стверджується з появою племінних утворень, які виходять за межі кровно-родинних відносин та завершується створенням спочатку маленьких, а потім великих міст. Цивілізація як вираз чоловічого начала остаточно виявляється у величезних містах мегаполісах, які оточує провінція. Характеризуючи цивілізацію, О. Шпенглер прекрасно показав це: «Замість світу – **місто**, якась **крапка**, в якій сконцентроване все життя далеких країн, між тим як частина, що залишилася, відсихає; замість... народу, що з'єднався з землею – новий кочівник, паразит, мешканець великого міста, чистий, відірваний від традицій,... людина фактів, іррелігійна, інтелігентна, безплідна... **Світове місце та провінція** – цими основними поняттями кожної цивілізації окреслюється цілковито нова проблема форми історії, яку ми, теперішні люди, переживаємо, не маючи навіть віддаленого поняття про всі її можливі наслідки» [250]<sup>1</sup>.

Ці наслідки намагається уявити відомий сучасний письменник-фантаст Роберт Сільверберг. У романі

---

<sup>1</sup> [250] Шпенглер О. Закат Европы. – М., Мысль, 1993. – С. 165.

«Вертикальний світ» він зображує величезне світове місто, де живе тридцятимільярдне людство в самотніх хмарочосах-поселеннях. Весь вільний від домів-міст простір зайнятий полями. Людству залишений лише вертикальний багатоповерховий світ цивілізації, в якому, відчужена від природи та можливості самотності, людина перетворюється в істоту із пробірки, в якогось муштрованого гомункулуса...

Ця ж тема глибоко виражена у романі Євгенія Зам'ятіна «Ми», де зображений технократичний світ, який знищує все особистісне в людині.

Таким чином, цивілізація є волею до самозбереження та продовження роду, яка здійснюється за допомогою раціонально-технічного начала і, відчужуючись від своєї мети, стає самодостатньою.

Цивілізація знімає у собі рід як власний елемент, але вона не має душевності роду. Цивілізація лише раціонально та механічно включає в себе кровно-душевну, життєво-родинну спільноту людей. Саме тому в своєму розвитку вона приходиться до заперечення життя і у XX столітті породжує всесвітні війни та екологічну кризу – цивілізація породжує **кризу антропологічну**. Сучасна цивілізація байдужа до родинного та без-душна у повному смислі слова. У своїх завершених формах вона байдужа і до людини. Чоловіче начало вносить в цивілізацію свій внутрішній домінуючий принцип – духовність, але це духовність, яка **відкинула душевно-родинну жіночу стихію**. Це духовність, яка однаково байдужа чи, точніше, однаково уважна і до створення, і до руйнування.

Однак жіноча родинна душевність не є принципом, що існує за межами жорстокої та обмеженої духовності цивілізації. Вона стоїть *поруч із нею*. Це відбувається саме

тому, що вона разом із цивілізацією росте на ґрунті буденності. Розвиваючись поруч із цивілізацією-як-чоловічістю, рід-як-жіночість постійно провокує волю до влади над собою, під впливом якої створюються всі вияви цивілізації. Саме у стихії волі до влади техно-прогресистської чоловічості над жіночістю та над іншими виявами чоловічості, прихована таємниця самодостатності цивілізації.

Суперечність роду-жіночості та цивілізації-чоловічості розв'язується лише у культурі як у **особистісно-творчому бутті людини**. Лише у культурі відбувається зняття жіночого родинного та чоловічого цивілізаційного начал. У ній відбувається поєднання позадуховної душевності роду та бездушної духовності цивілізації.

Саме тому культура та буття людини у культурі виходить за межі буденного буття людини як родинного та цивілізаційного буття.

У межах буденності жіноче та чоловіче начала є відчуженими. Так само відчужені і форми їхньої об'єктивації – рід та цивілізація. У роді та цивілізації відбувається *самовідчуження особистішого начала* – душевність відсторонюється від духовності і навпаки. Таке самовідчуження особистісного начала може приводити до фундаментальної внутрішньої самотності чоловіка та жінки і у роді, і у цивілізації.

## ВИСНОВКИ ДО П'ЯТОГО РОЗДІЛУ

1. Буденність – це вимір людського буття, який є присутнім на будь-якому етапі історії людського роду і фундаментальною ознакою якого виступає безособовість, що породжує **буттєву монотонність-як-перебування**.

2. Внутрішня самотність у буденному бутті людини переживається у такому стані як нудьга, що частково знімається й відроджується знову у феноменах турботи та святковості.

3. Буденне буття людини складається з родового та цивілізаційного буття. У родовому бутті людини прагнення до самозбереження та продовження роду підноситься над інстинктом і стає **волею**. У цивілізаційному бутті в свою чергу відбувається **наростання вольового начала у самозбереженні та продовженні роду**, яке відокремлюється від стихії життя і **зовнішньо** одухотворюється. При цьому вольове начало цивілізації деформує духовність як внутрішній принцип, замикається на собі і перетворюється у самодостатню й чужу родові силу, що може бути названа **волею до влади**. Завдяки їй цивілізація відчужується від роду та підкоряє його собі як елемент.

4. Родове буття людини як відтворення та збереження життя виступає реалізацією жіночого начала з його домінантою душевності, тоді як у цивілізаційному бутті виявляється чоловіче начало, в якому переважає зовнішня духовність. Між цими формами буденного буття людини існує суперечність, що породжує фундаментальну внутрішню самотність. Саме тому родові і цивілізаційне буття людини, що виступають маніфестацією душевності й

## **САМОТНІСТЬ У ЛЮДСЬКОМУ БУТТІ: досвід метаантропології**

---

---

хоча зовнішньої, але духовності, постійно виходять за межі буденності, однак знов і знов повертаються в неї. Суперечність роду-жіночості та цивілізації-чоловічості розв'язується лише у культурі як у **особистісно-творчому бутті людини, що виходить за межі буденності.**

## **Розділ 6**

# **САМОТНІСТЬ У ГРАНИЧНОМУ ВИМІРІ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ**



### 6.1. Феномен граничного буття

#### 6.1.1. Поняття граничного буття.

Граничне буття або буття-на-межі може бути визначене як вихід за межі буденності з її гармонією у дисгармонійні стани, де відбувається розуміння себе як чогось неповторного та самотнього по відношенню до світу, В цьому екзистенціальному вимірі людського буття внутрішня самотність перестає бути «річчю-у-собі» і стає фундаментальною ознакою існування.

Внутрішня самотність у граничному бутті людини оголюється і стає усвідомленою реальністю. Від цієї самотності не можна сховатися. Її можна лише подолати. Подолати само-зміною, само-трансцендуванням.

Таким чином, граничне буття виступає тим виміром людського буття, в якому відбувається не тільки посилення самотності, а й з'являється можливість дійсного виходу за її межі. При цьому замкненість у граничному бутті може бути надзвичайно небезпечною для особистості. Що це означає?

Бути на межі для людини означає ставати. Ставати чимось іншим. Або, точніше, **кимось іншим**. Буття-на-межі для людини означає процес народження іншого, поза-межового, метаграничного. Саме у цьому полягає його вищий сенс. Тому граничне буття, буття-на-межі є лише передумовою іншого буття.

Однак ця передумова буття **сама є буття**. В цьому криється небезпека. Небезпека глибинного руйнування людського. Адже граничне буття як буття-на-межі є **трагічне напруження людського**. Бо лише у трагічному напруженні людського – **напруженні, що відриває від попереднього стану** – можна дійсно піднятися над буденністю. У трагічному напруженні можна тільки **бути** –

**знаходиться у всій повноті себе.** Гра у трагічну напруженість неможлива. Вона викликає спочатку сміх, а потім спустошеність.

Граничне буття є негачія буденності, трансцендування за її межі. Це є напруження, в якому відбувається звільнення від буденності з її затишком та спокоєм. Чи не означає це, що у буденності в принципі не може бути граничності? Ні. Буденність має свої граничні ситуації, в яких відбувається концентрація трагічності. Проте це є саме **ситуації**, тимчасові граничні вияви, що значною мірою задані ззовні – ситуації небезпечної хвороби, смерті близьких тощо.

Граничне буття, на відміну від граничної ситуації, є результат усвідомленого вибору людини. «Це буде вже стрибок, коли я **свідомо протиставлятиму** себе світові та іншим людям» [282]<sup>1</sup>, – пише К. Ясперс. У граничному бутті зникає тимчасовість, **ситуативність** граничності. Саме тому у такому бутті людини зникає і буденність – **як вимір**, хоча в ньому з **необхідністю відтворюються буденні ситуації**. Таким чином, вихід у граничне буття є вихід у іншу порівняно з буденністю тотальність буття, в інший буттєвий простір. Певною мірою це є трансцендування, що приводить на інший **щабель** буття. Проте встати на **цей наступний за буденністю щабель** буття – означає встати на наступний щабель страждання. Граничне буття як **усвідомлено-трагічне** напруження людського звільняє від буденності, але не від страждання.

Граничне буття як буття на межі буденного і небуденного породжує **граничне страждання**. В цьому граничному стражданні з'являється дійсна екзистенція

---

<sup>1</sup> [282] Jaspers K. Die Philosophie. – Berlin; Göttingen; Heidelberg: Springer, 1956. – Bd.2. – S. 51.

людини, окреслюються ті риси її духовного обличчя, що раніше були розмиті.

Однак саме у граничному стражданні і криється небезпека. То є небезпека того страждання, що може зруйнувати не тільки буденність людини, але й саму людину. Проте найстрашнішою небезпекою граничного буття є небезпека **втрати сенсу** граничного страждання. Переживання безглуздості граничного страждання виникає тоді, коли людське *буття-на-межі* замикається у собі, стає самоцінним, *обертається на буття-у-межах*, закривається від того, щоб перейти у *мета-граничне буття*.

У граничному бутті треба **ставати**, а не бути. Інакше і страждання, і життя, і смерть, і **саме Буття** здаються нам абсурдними. А самотність граничного буття – гранична самотність – постане безвихідною. Саме тому граничне буття не може не виступати лише **моментом переходу у інший стан**, а не кінцевістю та завершеністю.

Тому сенс граничного буття як буття-на-межі полягає не тільки у запереченні буденності, а й у **самозапереченні**. Саме тоді самотність чоловічого та жіночого начал, що піднялась у свідомість, відкрилася їй із підсвідомо-прихованого та витісненого стану буденності, **виступить самозапереченням самотності**. Лише тоді через граничне посилення внутрішньої самотності стане можливим вивільнення від її тотально-трагічного характеру.

### **6.1.2. Граничне буття та екзистенція.**

Поняття граничного буття найбільшою мірою може бути співставлене з поняттям екзистенції. У граничному бутті відбувається прояснення, «просвітлення» (К. Ясперс) екзистенції. По суті, просвітлення екзистенції і виступає її **дійсним виявленням**, бо у буденності є лише **можливість**

**екзистенції** – адже буденне буття людини надто об'єктивоване та уречевлене. Цю ситуацію добре виразив Поль Рікер у розділі «Екзистенціальна феноменологія» книги «Гуссерль: аналіз його феноменології». Він пише: «Мислення, введене в оману об'єктом, намагається відновити точний зміст вислову «я існую» [170]<sup>1</sup>.

У вказаній роботі П. Рікер, міркуючи у річищі традиції – С. К'єркегора, безпосередньо пов'язує екзистенцію із граничним буттям людини, точніше кажучи, з трагічними станами граничного буття. «Поняття «екзистенція», – пише він, – у значенні прийнятому сучасною філософією, йде від К'єркегора. Екзистенція переважно виникає в печалі і самоті, сумнівах, екзальтації і пристрастях, це індивідуальне, яке Система заперечує... » [170]<sup>2</sup>.

При цьому слід зазначити, що граничне буття людини як буття-на-межі, буття-на-грані не є цілком тотожним екзистенції. Граничне буття скоріше за все є формою максимального виявлення екзистенції, з її оприлюдненням у трагічних станах. Проте ми повинні констатувати, що екзистенція (в сучасному розумінні цього слова) стає собою саме у граничному бутті людини.

Не можна не погодитися з П. Рікером, що виявлення та опис екзистенції у тексті хоча й спирається на «дивний і ірраціональний стан екзистенціального мислителя» [170]<sup>3</sup>, а тому «з самого початку уникає будь-якої методологічної вимоги» [170]<sup>4</sup>, все ж таки може підлягати певній строгості мислення. Причому ця строгість дивним чином впливає саме з граничних станів людини.

---

<sup>1</sup> [170] Рікер П. Гуссерль: аналіз його феноменології // Зарубіжна філософія ХХ століття. Книга 6. – К: Довіра, 1993. – С. 209.

<sup>2</sup> Там само. – С. 206.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Там само. – С. 207.

Як приклад П. Рікер наводить творчість того ж С. К'єркегора, мислення якого «в двох відношеннях містить передумови для цілком строгої феноменології» [170]<sup>1</sup>. П. Рікер так формулює ці дві тенденції мислення С. К'єркегора: «В першу чергу, його хворобливе піклування про самовиправдання, яке створює один із найекстраординарніших засобів для опису суб'єктивності, яка конститує. Наприклад, опис «стадій життєвого шляху» пропонує незвичайний метод, в якому інтимність найбільш індивідуальних сповідей включає спільність порожніх абстракцій. Так само запаморочливий страх, навіть боязнь страху, який відчуває свобода, стикаючись із нескінченністю своїх можливостей і конечністю своїх засобів, і який стимулюється заборонаю (страх, який невинність навертає до гріха), цей же страх визначає опис, який мобілізує джерела казуїстичної психології, драматичного мистецтва і телеологічної антропології. Коротше кажучи, «поняття страху» є, власне, вже феноменологією свободи» [170]<sup>2</sup>.

### 6.1.3. **Гранична собість як фундаментальний вияв граничного буття людини.**

У попередньому розділі ми розглянули феномен собості як феномен буденного буття. Говорячи про граничне буття людини, ми можемо стверджувати про такий феномен як **гранична собість** або **собісність**. Саме поняття граничної собості в найбільшій мірі може бути співставлене в українській філософській мові зі словом «екзистенція» у тому смислі, що його широко використовували С. К'єркегор, К. Ясперс, М. Гайдеггер. Саме гранична собість виступає по-справжньому людською присутністю у бутті –

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само.

адже їй відкривається безодня Ніщо у цілому ряді її приимеркових станів.

Гранична собість є тим, на що лише натякає і можливістю чого може бути буденна собість, собість як така, – вона є **становленням самим собою** (німецький аналог, що використовував ще Гегель – *Sichselbstwerden*).

#### **6.1.4. Граничне буття та воля до виключності. Гранична самотність як результат волі до виключності.**

Людина може увійти в граничне буття під впливом зовнішніх обставин. Тоді це буття стає лише **моментом буття, граничною ситуацією**.

Та вихід у граничне буття може бути результатом усвідомленої діяльності. Більше того, можна говорити про специфічну волю, що виводить людину у граничне буття – **волю до виключності**.

Реалізована воля до виключності може означати подолання потаємної самотності буденного буття, а може приводити до її глибинного посилення. Саме воля до виключності продукує справжню граничну самотність.

Воля до виключності **виключає** людину з буденного спілкування. Та вона може приводити до виключення із будь-якого спілкування. Вона може замикати людину у її «гордині», відчужуючи від суспільства в цілому й від окремих особистостей у суспільстві.

Однак розмірковуючи далі, ми не можемо не побачити парадоксальний факт: воля до виключності у своїх глибинних витоках досить часто є **волею до внутрішньої комунікації**. Воля до виключності є бажання дійсного спілкування, спілкування, в якому люди будуть відноситися до мене як до суб'єкту, особистості, а не як до об'єкту.

Воля до виключності несе у собі дві протилежні тенденції: це воля до влади і воля до пізнання та творчості. Кожна з них має свої виміри самотності.

### **6.1.5. Граничне буття та гранична самотність. Метаморфози граничної самотності.**

Самотність у граничному бутті людини (бутті-на-межі) породжується його трансцендуючим характером, в результаті чого людина стає самотньою по відношенню до попереднього стану свого Я, а також до свого буденного оточення.

М. О. Бердяєв так характеризує самотність людини у граничному бутті: «Самотність може бути відпадінням не від Бога та Божого світу, а від соціальної буденності, яка сама є світ, що пав. Вона може означати ріст душі. «Я» відпадає від соціальної буденності і хоче перейти до більш глибокого та істинного існування, воно періодично повертається до соціальної буденності і знову впадає у самотність» [23]<sup>1</sup>.

Самотність у граничному бутті людини є дійсно внутрішньою самотністю. Людина в ній відокремлюється від іншої людини не фізично і соціально, а метафізично і метасоціально. М. О. Бердяєв так говорить про це: «Люди роз'єднуються між собою простором та часом і вони з'єднуються у просторі та часі не у істинному спілкуванні, а в об'єктності, у соціальній буденності» [23]<sup>2</sup>.

Самотність у граничному бутті людини є необхідним наслідком становлення особистості. Це становлення відбувається через трагічне відокремлення від родового буття. Самотність у граничному бутті людини значною

---

<sup>1</sup> [23] Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 268.

<sup>2</sup> Там само.

мірою є показником дійсності трансцендування особи у особистість. «Через момент самотності народжується особистість, самосвідомість особистості, – пише М. О. Бердяєв. – Самотність не є притаманною первинно масі людства, яке живе у колективному, родовому побуті» [23]<sup>1</sup>. Саме тому «... вихід особистості з родового побуту супроводжується відчуттям самотності. «Я» самотній і в цьому гострому і тяжкому почутті самотності переживаю свою особистість, свою винятковість, свою виключність, неповторність, свою несхожість ні з ким і ні з чим на світі» [23]<sup>2</sup>.

Але вихід у граничне буття не обов'язково є лише наростанням відокремленості особистості та інших особистостей. Більше того, самотність у граничному бутті означає поривання до справжнього спілкування. Ця самотність «завжди викликає потребу у спілкуванні, тугу за спілкуванням» [23]<sup>3</sup>.

І в цьому є глибинний смисл. Коли особистість виходить за межі буденної родової єдності у **граничну відокремленість**, вона виходить за межі ілюзорної, зовнішньої єдності. Лише на цій основі можливий вихід до дійсного спілкування із світом в цілому та іншою особистістю. Про це прекрасно говорить М. О. Бердяєв: «Коли я усвідомлю себе особистістю і хочу здійснити у собі особистість, то «я» усвідомлю неможливість залишитися замкненим у собі і разом із тим усвідомлю всю складність виходу із себе в інше та іншого» [23]<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 267.

<sup>2</sup> Там само. – С. 267 – 268.

<sup>3</sup> Там само. – С. 269.

<sup>4</sup> Там само.



### 6.2. Самотність у граничному бутті людини: туга, закоханість, жах, відчай

#### 6.2.1. Гранична самотність як туга.

Самотність виявляється в буденності як нудьга. Вже сам феномен нудьги означає, що для людини неприступна істинна повнота буття. Але самотність як нудьга рано чи пізно переходить у більш безвихідне становище – **тугу**. Туга означає, що ми наблизились до меж свого теперішнього існування і прагнемо подолати ці межі. Однак у стані туги наші межі уявляються нам глухим кутом. І тоді людину охоплює байдужість. В екзистенціальній ситуації туги та у байдужості, що вона породжує, з-під наших ніг уходить ґрунт буденного буття. Дивним чином ми опиняємося між землею та небом і в цьому стані осягаємо світ як ціле. Таку ситуацію цікаво описав Мартін Гайдеггер: «Глибока туга, що блукає у безоднях нашого буття, наче глухий туман, зміщує всі речі, людей і тебе самого разом із ними в одну масу якоїсь дивної байдужості. Цією тугою відкривається суще в цілому» [228]<sup>1</sup>.

Туга, як і нудьга, приходять до нас в самотності і є вираженням самотності. **Туга є оголенням самотності**, яка у таємному вигляді існує у буденності в стані нудьги.

**Коли людина вступає в тугу, вона вже не може бути в буденності.** Вона біжить з буденності, *ви-буває* з неї у дещо зовсім інше. Це прорив до *власного* існування, екзистенції – того, що протистоїть безособовому перебуванню та виступає **буттям людини на межі, граничним буттям.**

Туга чоловіка – дещо зовсім інше, ніж туга жінки.

---

<sup>1</sup> [228] Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 20.

**Чоловіча туга – це переживання нереалізованості в бутті за межами роду, тоді як туга жінки виступає переживанням нереалізованості та самотності у родових межах.**

І разом із тим туга дивним чином зближує чоловіче та жіноче начала. Бо в тузі і для чоловіка, і для жінки руйнується смисл як роду, так і цивілізації. Все стає хитким та розпливчастим. Усі звичні та стійкі цінності втрачають обриси. Скло в будинку буденності виявляється льодяним і тане. В оголенні вікна вривається вітер. Це вітер **іншого буття**. Всі предмети та відносини зсовуються зі своїх місць. І, нарешті, все встановлюється по-новому. Туга є великий руйнівник, але в ній ховається велика відтворююча сила.

Туга оголяє наше Я, очищає від всього безособового та стадного. Туга оголяє наше серце. Страждання, народжене тугою, є не просто **переживання оголеності своїх коренів**, які більше не знаходяться у ґрунті буденності; це переживання неукоріненості **самої буденності**.

Туга є переживання, яке позбавляє від нудьги та її самотності. Це переживання, яке підносить людину над самотністю-нудьгою.

Туга є шляхетнішою за нудьгу. Вона повертає нам духовне обличчя, яке вкрала нудьга. Могутнім зусиллям вона піднімає нас понад безособовим світом. У шляхетності туги є натяк на нове буття. Це з трагічною ясністю виразив М. О. Бердяєв: «У тузі є надія, нудьга ж несе безнадійність» [17]<sup>1</sup>.

Розвиваючись, туга може досягати своїх граничних станів. У граничній тузі народжується невідбутна самотність у світі буденного та граничного буття. Це та

---

<sup>1</sup> [17] Бердяєв Н. Самопознание. – М., 1991. – С. 50.

самотність, яку Бердяєв назвав «тугою за трансцендентним». Саме в тузі за трансцендентним захована глибинна надія. Туга втрачає свій туманний характер та прояснюється. Така «туга спрямована до вищого світу, – пише М. Бердяєв, – й супроводжується почуттям мізерності, порожнечі, тлінності цього світу. Туга звернена до трансцендентного, разом з тим вона означає незлианність з трансцендентним, безодню між мною та трансцендентним...» [17]<sup>1</sup>.

Гранична туга – це **туга за мета-граничним**. Хто хоча б раз відчув граничну тугу, той не зможе більше жити в буденності.

У граничній тузі присутній смуток, який також суперечить нудзі. Однак туга є **згущення смутку**; на відміну від смутку вона не виносить компромісів з буденністю, породжена нею самотність повинна вивести людину в **буття за межею буденності**.

Граничну самотність як тугу з дивовижною силою описує Франц Кафка у своєму оповіданні «Перевтілення». Герой оповідання – юнак, який всі свої сили віддав сім'ї – старому батькові, матері та сестрі. Він займається роботою комерційного агента, яка глибинно пригнічує його, робить внутрішньо жалюгідним самому собі. Схильний до споглядання та самоаналізу, він змушений весь час інтенсивно спілкуватися з особистісно чужими людьми. Туга просякає все його буття і кінець кінцем приводить до фундаментального екзистенціального надлому, який Ф. Кафка символічно виражає у перевтіленні в комаху.

Герой стає комахоподібним в результаті безупинної роботи туги, яка не може реалізуватися у творчому діянні. Холодна хітинова оболонка героя оповідання Ф. Кафки

---

<sup>1</sup> Там само.

стає об'єктивованою тугою, що помертвіла і перестала бути силою, що спонукає до розвитку та трансцендування.

І тут таємна самотність родового буття виходить назовні. Близькі перестають сприймати свого сина і брата **як сина і брата**. Змертвілі оболонки туги ховають його особистість. Більше того, вони ховають його особистість від нього самого. Йому стає все тяжче міркувати і переживати як людині. В кінці кінців всі переживання витісняє лише одне – жалість до себе. Але і вона нарешті залишає його душу, стаючи **тілесністю** комахи. І тоді герой помирає у бруді своєї кімнати після кількомісячного заточення – самотній і полишений людьми, що колись народили його і народилися поруч із ним.

Сім'я – батько, мати, сестра – відчують дивовижне полегшення. Вони мовчки сприймають звістку кухарки про те, що комашине тіло вже лежить на смітнику і у той самий день їдуть відпочити за місто. І Ф. Кафка не засуджує їх; він, скоріше, іронізує над ними своєю чорною іронією. В цій іронії перетинаються жалість до людини-комахи, що нездатна оволодіти власною тугою, презирство та відраза до неї з жалістю та презирством до «нормальних» і нудьгуючих тих, хто оточує людину-комаху і робить її такою.

### 6.2.2. Гранична самотність як закоханість.

Туга може бути знята у граничному бутті тільки закоханістю. Закоханість тут трактується достатньо широко – як **стан піднесеності перед Буттям**. Це – стан екстазу.

Однак закоханість досягає свого найвищого вияву саме як **відносини чоловіка та жінки**. Саме в цій закоханості відбувається трансформація туги. Та чи зникає туга?

Ні. У закоханості туга перевертається. Наче величезний айсберг, вона показує свою сховану частину. Закоханість – це усвідомлений потяг позбавитися від туги, але туга завжди присутня у закоханості. **Бо закоханість не є любов і завжди носить часовий та перехідний характер.** У закоханості, яка підіймає людину понад обрій буденності, завжди живе **почуття її кінцевості.**

Закоханість чоловіка носить більш ігровий характер, чоловік активно розвиває це почуття, **розігрує його**, прямує до своєї **жертви.** Дійсно, у закоханості жінка часто перетворюється на жертву, бо закоханість жінки є більш буттєвою й сакральною. Саме тому **жінка тяжче, ніж чоловік, переносить завершення закоханості, хоча чоловік може глибше переживати це завершення.**

У закоханості чоловік бажає ідеалізувати жінку, створювати її міфічний образ. Закохана жінка більш тверезо дивиться на чоловіка. Звідси серйозніше відношення жінки до закоханості. Однак і для чоловіка, і для жінки у закоханості є трагічна основа і її смак додається до всіх задоволень закоханості.

У закоханості є легкість, в якій, однак, передчувається тягар туги як **зворотного боку закоханості.** Це передчуття наповнює закоханість таємним смутком. Коли закоханість проходить, самотність-туга може повернутися з новою силою.

Закоханість завжди драматична й трагічна – у силу своєї кінцевості. Любов також трагічна, більше того, **її трагізм глибше.** Але трагізм любові на відміну від закоханості знаходиться не в ній самій, а в відношеннях між нею та світом,

Закоханість як почуття та буття існує в часі, любов розгортається у Вічності.

Любов є вічне почуття Вічної Особистості. **Любов – це**

переживання та буття, яке разом з особистістю виходить за будь-які межі. Тому в любові менше дрібного драматизму порівняно із закоханістю. В ній туга та самотність проходять абсолютну метаморфозу.

Однак на шляху любові як почуття та буття, яке виходить за будь-які межі, стають дві реальності людського буття-на-межі – **жах та відчай**.

### 6.2.3. Гранична самотність як жах.

Жах – це страх, що вийшов за межі матеріального предмета. Це страх перед безоднею, яка лежить за межами будь-якої матеріальної небезпеки. У стані жаху матеріальна, фізична небезпека може бути **лише символом**, який виражає небезпеку мета-фізичну.

Розкриваючи цю особливість жаху, що відрізняє його від страху, М. Гайдеггер глибоко усвідомив, що у жахові людина не прямує рятуватися **активністю**, а навпаки, ціпеніє у спокої. «Страх перед чимось торкається завжди... якихось визначених речей, – пише він. – Оскільки боягузтву та страху притаманна ця окресленість причини та предмета, боязливий та несміливий міцно пов'язані речами, серед яких знаходяться. У прагненні рятуватись від чогось... вони губляться і у відношенні до іншого – ... в цілому «втрачають голову».

У жахові для такої метушні вже немає місця. Більш за все якраз навпаки, жаху притаманний якийсь закляклий спокій... » [228]<sup>1</sup>.

Жах – це граничний страх, котрий перестає бути страхом й стає чимось іншим. Жах – це величезна метафізична тінь страху, тінь, яка **ворушиться сама по**

---

<sup>1</sup> [228] Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие. – М., 1993. – С. 20-21.

**собі.** Жах – це трансцендентний, потойбічний страх.

У жахові, на відміну від страху, завжди просвічується глибинний подив. У ньому є натяк на чудове-як-дивне-химерне. Це схоплено мовою у слові «чудовисько», де жахливе з'єднується з чудовим-дивовижним.

Є ще одна особливість жаху, що відрізняє його від страху. Жах як переживання та буття найчастіше народжується при зустрічі з **безоднею Ніщо**. Примара Ніщо присутня у будь-якому жахові. Жах перед Ніщо – це жах перед **власними межами**, перед незбагненністю власного Я, перед можливістю онтологічної деформації своєї особистості, можливістю її спотворення.

У таємниці Ніщо прихована таємниця жаху. Ніщо сприймається нами як щелепи, що можуть розламати особистість-самосвідомість, звести її до рівня матерії. Тому жах – це страх не за тіло, а за дух і душу. Це страх за особистість. У жахові ми боїмося **втратити своє духовне обличчя**. Більше того, ми боїмося спотворити його.

У жахові перед людиною спалахує руйнівна могутність Ніщо, і разом із тим у настрої жаху ми пізнаємо Ніщо як двері, які ведуть у зовсім інший стан Я. В жахові ми пізнаємо Ніщо як силу, що смертельно ранить і одночасно підносить нас. Це дозволяє нам глибше прояснити сенс власного, **аутентичного** існування і ствердитися у цьому існуванні. У жахові ми вигукуємо всією повнотою свого буття: **наше існування не є Ніщо, не може бути Ніщо, не повинно бути Ніщо!** Не можна не погодитися з таким висловом М. Гайдегера: «В найсвітлішій ночі найжахливішого Ніщо вперше відбувається найпростіше розкриття сущого як такого: розкривається, що воно є суще, а не Ніщо» [228]<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> [228] Там само. – С. 22.

Конструктивний сенс жаху – у спрямуванні за межі Ніщо. Саме переживання безмежності особистісного начала дає людині зброю проти деструктивної могутності жаху. В такому переживанні сам жах стає силою, що здатна не тільки руйнувати, але й творити. Творча сила жаху окреслює нашу екзистенцію у тумані буденності. Однак при цьому вона окреслює та підкреслює нашу самотність.

Жах є раптове посилення граничної самотності, що промовляла до нас із глибин туги. Жах вириває людину зі світу, насильно замикає у собі. У цій замкненості можливий, як ми побачили вище, той **подив**, що позбавляє людину від нудьги буденності. Людина оголюється, відкривається до дійсного існування, до екзистенції. Жах, на відміну від туги, саме раптово нищить буденні зв'язки людини зі світом.

Можна припустити, що жах виступає миттєвою концентрацією туги і самотності, що її породжує туга. Таким чином **жах є метаморфозою туги**. Це прекрасно виразив М. О. Бердяєв: «Туга і жах мають спорідненість. Але жах значно гостріше, у жахові є щось вражаюче людину. Туга є більш м'якою та тягучою» [17]<sup>1</sup>.

Разом із тим ми можемо констатувати парадоксальний факт: жах як концентрація туги може разом із тим звільняти від неї. Жах дивним чином зачаровує тугу. Або точніше: він виступає такою метаморфозою туги, в якій природа туги може бути фундаментально змінена. М. О. Бердяєв зазначає: «Дуже сильне переживання жаху може навіть звільнити від туги» [17]<sup>2</sup>.

Із жаху можна повернутися у стан туги та страху.

---

<sup>1</sup> [17] Бердяєв Н. Самопознание. – М., 1991. – С. 5.

<sup>2</sup> Там само.



Можна повернутися до буденної заспокоєності. Але можна вийти й у зовсім інший стан. Цей стан ми називаємо **відчаєм**. У ньому самотність, що відкрилася людині у стані туги і згустилася у стані жаху, набуває найбільшої сили.

### **6.2.4. Гранична самотність як відчай.**

Вище ми побачили, що жах переживається людиною у самотності. Коли ж людина виходить із стану жаху, але **залишається у самотності**, до неї майже завжди приходять відчай.

Відчай виступає: граничним поглибленням жаху і, одночасно, виходом за його межі. Відчай – це така трансформація жаху, коли останній втрачає свою гостроту, зберігаючи глибину й напруженість, більше того, посилюючи їх. Не можна сказати: "гострий відчай», ми завжди говоримо: «глибокий відчай».

У відчаї, з іншого боку, ми можемо побачити тугу, яка вижила у зачарованому лісі жаху. Однак **відчай є туга, яка набула настільки глибинний характер, що вже не лікується жахом**. Людина, яка попала у відчай, стає майже не чутливою до жаху: відчай є **метаморфозою і туги, і жаху**. Але якщо і туга, і жах замикають людину в собі, то **відчай розгортає перед людиною світ**. Сутінки туги та місячний світ жаху замінюються світлом сонця. Навіть самотність відчаю незбагненним чином розкривається світові. І в цій дивній відкритості самотності **людина бачить вихід з абсолютної безвихідності**.

Як зрозуміти це? Чи не є таке твердження насмішкою над тим, хто у відчаї?.. Спробуємо відповісти на ці запитання.

Так, відчай – це стан граничної самотності та безвихідності. Це очевидно кожному. Самотність, яка

народжена відчаєм, концентрує в собі безутішність та безвихідність, і, переповнившись ними, стає безкінечно тяжкою. Вся та самотність, яка натяком та примарою блукала у буденному та граничному бутті людини, оголюється та виходить назовні. Вона заповнює все існування.

Однак граничний тягар **самотності-відчаю** є шлях до звільнення від тягара **і самотності-нудьги, і самотності-туги, і самотності-жаху**. Таке звільнення знаменує вихід у щось поза-граничне. Бо справжній відчай, який розгортає над людиною небо безмежної самотності, не може знайти виходу в буденному та граничному бутті людини. Він знаходить вихід та метаморфозу у **метаграничному бутті людини та людського**.

Дійсний відчай означає, що людина не може більше існувати в буденності та у граничному бутті як бутті-намежі. Такий відчай є проникненням у трагічні колізії людського буття і бажання вирішити їх. З такого відчаю людина повинна вийти не в попередній стан, а в якийсь принципово нове буття.

Як відомо, С. К'єркегор виділяє два фундаментальні види відчаю: **пристрасне бажання не бути собою та пристрасне бажання бути собою**. Можливо, є ще один вид відчаю – **пристрасне бажання вийти за свої межі, стати іншим**. Якщо перший вид відчаю може привести людину до самогубства, а другий – повернути буденності, то третій виводить її у той стан, який ми вище означили як метаграничне буття.

Що означає **стати іншим**? Що означає метаграничне буття людини, як **вихід з відчаю**, або, точніше, як **розв'язання відчаю**, що підноситься понад відчаєм так само, як він підіймається над буденністю?

Ми розгорнемо відповіді на ці питання в останньому розділі нашого дослідження. Зараз же розглянемо метаморфози й колізії внутрішньої самотності у граничному бутті, які пов'язані з волею до влади, а також з волею до пізнання і волею до творчості.

### **6.3. Метаморфози й колізії внутрішньої самотності у граничному бутті: самотність володаря**

#### **6.3.1. Поняття волі до влади.**

Воля до влади – це воля, яка звільнена від буденності. Це воля, яка піднялася над буденністю та вийшла у граничне буття як буття-на-межі. Воля до влади як еволюційний ступінь волі є трансформацією буденної волі – волі до самозбереження та продовження роду. Воля до влади – це воля до самозбереження та продовження роду, яка пройшла скрізь тугу та відчай. Цю думку можна сформулювати і так: воля до влади – це воля до самозбереження та продовження роду, яка **вижила** у станах туги та відчаю. Чи ще глибше: воля до влади – це воля до самозбереження та продовження роду, яка **померла** у станах туги та відчаю і **відродилася** знов.

Так, може, дійсно воля до влади є універсальний засіб звільнення людини від буденності та виходу за свої межі у якийсь над-людський стан? Можливо, однак подібне припущення наштовхується на дві серйозні перешкоди.

Перша перешкода пов'язана з тим, що воля до влади прагне до безкінечного наростання, **в ході якого втрачається сенс влади**. Воля до влади – це вічно голодна влада. Це влада, яка постійно жадає збільшення. Воля до влади – це воля до постійного накопичення влади. Можливо, це добре, однак величезний тягар влади досить часто відчужує людину від інших людей, робить її

самотньою. Це приводить до **відчаю-від-влади**. У такому відчаї воля втрачає свій самоконструюючий характер і може знов відродити себе лише за межами влади.

Друга перешкода пов'язана з тим, що воля до влади вельми суперечлива й неоднорідна за своєю природою. Вже найперше міркування дозволяє побачити, що можливі дві фундаментальні форми волі до влади: **воля до влади над іншими, світом, і воля до влади над собою**.

Часто ми розглядаємо волю як **внутрішню владу**, а владу як зовнішню, **уречевлену волю**. Але влада – це не тільки воля, яка стала уречевленою, але й воля, **яка переходить в могутність** – тобто воля, яка змінює саму сутність того, хто воліє. Тому воля до влади може бути як зовнішнім, так і внутрішнім атрибутом людини. Іншими словами, ми знов повертаємося до міркування про необхідність поділу на волю до влади над світом та волю до влади над собою.

До чого приводять ці дві форми волі до влади? Як вони співвідносяться? Чи розв'язується суперечність між ними?

### **6.3.2. Витоки волі до влади над світом. Воля до маніпулювання.**

Воля до влади над світом чи воля до зовнішньої влади розгортається вже в найпершому бажанні маніпулювання людьми, яке народжується із самотності нудьги. Самотність-нудьга є результатом буденної форми волі до влади – волі до **володіння**. Воля до влади як **воля до маніпулювання** виступає прагненням наповнити новою енергією волю до володіння та зберегти повноту життя у тих випадках, коли володіння бездушними речами, а також буденне спілкування не приносять її.

**Воля до маніпулювання – це форма волі до влади над**

світом, коли у людини виникає прагнення перетворити людей із близького оточення в одушевлені предмети, якими керує зовнішня воля. Одушевленість людей-як-предметів тут необхідна лише для екстазу придушення одушевленості. І кінець кінцем воля до маніпулювання є прагнення до обездушення людей, абстрагування від їх особистісного начала. Це прагнення до знеособлення всього людського. Однак рано чи пізно обездушення та знеособлення повертається до самого маніпулятора.

Людина достатньо послідовно рухається від маніпулювання речами та тваринами до маніпулювання людьми. На цьому шляху вона хоче **втратити самотність-тугу**. Однак вона лише втрачає себе, а туга стає безмежною. Такою самою безкрайньою стає самотність.

### **6.3.3. Воля до абсолютного маніпулювання.**

Наштовхуючись на самотність-тугу, воля до влади як воля до маніпулювання може згорнутися та привести людину до буденно-пасивного стану. Однак вона може спрямуватися далі і стати *волею до абсолютного маніпулювання*.

**Воля до абсолютного маніпулювання – це воля до влади над світом, яка спрямована до перетворення всіх оточуючих людей в об'єкти вольового впливу.** Воля до абсолютного маніпулювання несе в собі щось маніакальне і стає надзвичайно могутнім прагненням людини, прагненням, яке придушує всі її інші прагнення. Вона завжди йде поруч із жахом, тобто прагне до ірраціональності, але часто спирається на якусь ідею, яка також стає предметом маніпуляції.

Народжуючись із самотності-туги, а не із самотності-нудьги, воля до абсолютного маніпулювання не може повернутися в буденність. І вона володіє особистістю до

кінця. Людина, яка спрямовується цією волею, вимушена або загинути, або перейти у стан, що знаходиться за межами цієї волі.

Воля до абсолютного маніпулювання є характерною для Калігули і Нерона, Сталіна і Гітлера, Мао Цзе Дуна і Саддама Хусейна – всіх тих, хто став засновниками тоталітарних режимів. Політично структуруючись, вона стає волею до підпорядкування, яка створює сувору та жорстку ієрархію підлеглих, що слугують одноосібному володарю. Очолюючи і підпорядковуючи собі волю до самозбереження і волю до продовження роду, воля до абсолютного маніпулювання **запліднює цивілізацію** – ту форму суспільного устрою, в якому раціональна маніпуляція замінює душевні та духовні відносини. Це з необхідністю призводить до глибинної внутрішньої самотності людей у цивілізаційному бутті.

Таємниця цивілізації полягає у тому, що вона загіпнотизована волею до абсолютного маніпулювання – у межах цивілізаційно-технічних відносин виникає бажання маніпулювати природою, релігією, масовою свідомістю... Саме тому цивілізація готова все розділити, розчленувати, об'єктивувати та об'явити бездушним – для зручності маніпулювання. Згубність такого підходу до людини та світу на межі ХХ-ХХІ століть стає очевидною.

Воля до абсолютного маніпулювання характерна майже виключно для чоловіків. Бо в цій волі стверджується винятковість чоловічого начала над родовою душевністю жіночого.

#### **6.3.4. Воля до абсолютної влади над світом.**

За великим рахунком, маніпуляція є лише **ілюзією влади**. Тому істинна та абсолютна воля до влади

стверджує себе за межами маніпуляції.

**Воля до абсолютної влади над світом відрізняється від волі до абсолютного маніпулювання тим, що вона є прагнення до оволодіння відносинами, а не людьми.** Воля до абсолютної влади носить більш плідотворний характер, ніж воля до абсолютного маніпулювання. Це воля до влади Олександра Македонського, Цезаря, Колумба. Така воля межує з **волею до відкриття**, вона більше відкрита світу. Волі до абсолютної влади Петра I протистоїть воля до абсолютного маніпулювання Івана Грозного. Таким же чином протистоять воля до влади Наполеона та Гітлера.

У стихії абсолютної волі до влади народжується **героїзм**. Це найбільш очищене та просвітлене її виявлення. Однак героїзм є **лише момент** волі до абсолютної влади над світом – зовнішній характер цієї волі не дає їй прямувати у глибину людини. **Тому воля до абсолютної влади над світом не може бути трактована як абсолютний героїзм.**

### **6.3.5. Самотність-відчай як наслідок волі до влади над світом.**

Незважаючи на те, що воля до абсолютної влади над світом є більш конструктивною та плідною, ніж воля до абсолютного маніпулювання, і та, і інша ведуть до руйнівних наслідків. Справа у тому, що ці волі наштовхуються на подібні волі інших людей. Не дивно тому, що воля до абсолютної влади, так само як і воля до абсолютного маніпулювання, породжує антагоністичні конфлікти, які можуть приводити до знищення сторін, що вступили у боротьбу.

Суперечність між людьми, які спрямовані до влади над світом, може бути конструктивною лише до певної межі.

Рано чи пізно вона завершується моральним чи фізичним знищенням супротивника. І той, хто переміг, приходиться до фундаментальної самотності-відчаю – не лише тому, що він знищив ту сторону, взаємодія з якою несе розвиток і виводить за межі нудьги, – а ще й тому, що людина з мотивацією волі до влади над світом взагалі втрачає відкрито-дружні відношення зі світом. Світ сприймається такою людиною як об'єкт або, точніше, сукупність об'єктів, що повинні бути підкорені й перетворені у систему. Причому принцип системи монологічно задається самим володарем.

Самотність стає закономірним результатом волі до влади над світом людей, що прагнуть агресивно-монологічного відношення до цього світу. Вона є результатом нездатності володаря побачити в іншій людині особистість, що заслуговує на діалог, на відносини «Я-Ти», результатом граничної замкненості буття володаря. Саме тому ця самотність досягає граничної сили – стає самотністю-відчаєм й породжує фундаментальне страждання володаря, яке є платою за обернення людей на об'єкти маніпулювання і за насолоду від такого обернення<sup>1</sup>.

Отже, зовнішньо-владне світовідношення з необхідністю породжує самотність. Мова йде про ту внутрішню самотність, яку ми вище означили як самотність-усобісність – замкнену граничну самотність.

Чи можна вийти за межі внутрішньої самотності не у зовнішній владі, а у владі над собою, що може стати

---

<sup>1</sup> Ця ідея вже була розглянута автором цього дослідження. Див.: [231] Хамитов Н. В. Философия одиночества. Одиночество женское и мужское. – К.: Наукова думка, 1995. – 170 с. Див. також: [232] Хамитов Н. Философия человека: поиск пределов. Кн. 2. Пределы мужского и женского. – К.: Наукова думка. – 1997. – 177с.



творчістю – процесом пізнання й продукування текстів культури? Чи творчість також породжує самотність? І якщо так, чи буде така самотність відкритою, самотністю-особистістю? Спробуємо відповісти на ці питання.

### **6.4. Метаморфози й колізії внутрішньої самотності у граничному бутті: творча самотність**

#### **6.4.1. Творча самотність як причина і наслідок творення тексту.**

Наявність творчості, що реалізується у тексті – прикмета самотності. Самотності такої ж давньої, як і сама культура – у тексті виражене те, що не може бути виражене в житті. В житті як спілкуванні. Бо текст значною мірою протистоїть спілкуванню<sup>1</sup>.

Звісно, тут може виникнути заперечення: спілкування можливе і в **самому тексті, і завдяки тексту**. Але за першого випадку то є само-спілкування, за другого – його характер виступає настільки розірваним, що скидається на обмін речами. Діалог за допомогою текстів певною мірою може бути значений як сурогат спілкування; спілкування – зв'язок у діяльності, що силкується побороти дискретність. Спілкування є **спільна справа**.

Однаке спільна справа неможлива без культури, культура ж не може існувати без текстів. Спілкування як **досвід соборності** і текст **як досвід самотності** проймають людське життя, створюють його дивоглядну трагічну напругу.

Культура є спілкування. Спілкування часів та просторів. Нам належить тепер збагнути щось менш очевидне – сенс самотності в культурі. І докладніше: сенс самотності в

---

<sup>1</sup> З цього приводу див.: [233] Хамітов Н.В. Самотність у житті та у тексті // Філософська та соціологічна думка. – 1993. – N 6. – С. 142 – 159.

тексті як атомі культури.

Текст є справа самотнього. То є плід нерозуміння, інколи глуму. Цілковита адекватність собі у спілкуванні заморожує здатність творити тексти. Ідеї стають прудкі й занадто пластичні, ними обмінюються, їх випускають пригорщами, співрозмовник подрібнює їх, вони позбавляються форми.

Діаложність з ідеями, які є незміцнілими, часто-густо призводить до перетворення їх на пустоцвіти. У тексті обіrvати себе можу лише я один; за дописемної доби необривання забезпечує **художність** тексту – ось де одна з причин неможливості науки за дописемних часів.

Культура як творчість у своїх витоках є **потік самотностей**, досвід і плід неподібності до загалу. Текст постає як прагнення бути усамотненим та в той же час як поривання позбутися самотності. І це поривання є жаданням побачити світ подібним до себе. Це є спроба взаємодії зі світом шляхом самовдосконалення.

Проте, якщо справедливою є думка про те, що культура є результат творчої самотності, то справедливим буде і протилежне: самотність є результат того чи іншого **типу культури**. Це непогано показали у своєму дослідженні феномена самотності Ю.М. Швалб та О.В. Данчева, які пишуть про те, що існують не тільки особистісно різні форми самотності, але й «форми самотності, що є історично зумовленими, а також культурні традиції та способи відношення до самотності та її переживання» [242]<sup>1</sup>.

Можна погодитися з твердженням цих авторів про фундаментальну різницю у переживанні самотності на

---

<sup>1</sup> [242] Швалб Ю.М., Данчева О.В. Одиночество: социально-психологические проблемы. – К.: Україна, 1991. – С. 7 – 8.

Сході і Заході. «Для Заходу, – пишуть Ю.М. Швалб та О.В. Данчева, – самотність є обов'язковою умовою становлення особистості – «самості» індивіда. Це психологічний механізм його обособлення. Незалежність та обособленість особистості тісно пов'язані з невідступним бажанням людського тепла, що виражається в постійному пошуку коханої людини, близького друга і вже у самому крайньому випадку – просто спілкування» [242]<sup>1</sup>.

Навпаки, «для Сходу, традиційними є... пріоритет норм моралі у поведінці, м'якість у відносинах і турбота. І самотність тому сприймається зовсім інакше – як стан усамотненого, заглибленого у самопізнання духу» [242]<sup>2</sup>.

Дійсно, ідея особистості виступає однією з суттєвих рис та цінностей західного шляху людського буття у світі. Захід можна розуміти як метакультуру (єдність культур), що ментально сформувалася на ґрунті національних міфологій під впливом античних та християнських цінностей. Звідси ідея особистості впливає з ментальної природи Заходу, адже особистісний вибір лежить у самій основі античного та християнського світовідношення. Самотність тут стає формою активності, через яку людина оволодіває світом. На Сході ж, де особистісне підкоряється все-загальному, а персоналізм замінюється на природність та фаталізм, самотність стає усамотненням-спогляданням, через яке людина як окрема частина цілого обертається на його *атом*. Та чи можна при цьому говорити що на Заході відсутня ідея і практика усамотнення як самопізнання? Наряд чи це спростовує вся історія західного світу. Отже, коректнішим, на нашу думку, буде такий висновок: і на Сході, і на Заході існує феномен усамотнення як самозаглиблення та самоспоглядання, тільки якщо на

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 8.

<sup>2</sup> Там само.

Заході він приводить до виокремлення особистості, то на Сході він означає розчинення особистості у все-загальних формах – як іманентних людині – природі та соціумі, так і трансцендентних їй (нірвана тощо).

Таким чином, ми побачили, що той чи інший тип культури призводить до того чи іншого типу творчої самотності й усамотнення. При цьому творча самотність може стати і результатом індивідуально-неповторного акту творення культури, результатом своєрідності особистості, що бажає відкритися світові у тексті культури. Така відкритість світові у тексті творить культуру, зумовлює її тип. Ми приходимо до закономірного висновку: *загальний* тип культури визначає *індивідуальний* тип творчої самотності, але й сам визначається ним.

Текст породжується самотнім, який завдяки *текстові хоче* вийти у світ внутрішньої, особистісної комунікації. І така комунікація дійсно відбувається. Однак текст у свою чергу *сам породжує самотність*. Він підсилює, накопичує та структурує її. Це відбувається тому, що особистість об'єктивується у тексті і застигає у ньому; текст стає опосередкуванням між творцем та іншими людьми, тим містком через провалля людського відчуження, посередині якого побудована стіна. Для того, щоб краще зрозуміти це, звернемося до проблеми метаморфоз творчої самотності та її сприйняття.

Творча самотність, як будь-яка інша самотність, може сприйматися як феномен насолоди (гедоністична самотність) або страждання (страждальна самотність). Цікаво, що, на думку Ю.М. Швалба та О.В. Данчевої, страждальна самотність є пасивною, а гедоністична – активною. «Самотність може бути пасивною (вимушеною, тяжкою, безвихідною та лякаючою) або активною

(бажаною, необхідною)» [242]<sup>1</sup>. Навряд чи можна цілком погодитися з цим твердженням. Адже самотність-страждання може стати наслідком досить активної діяльності (згадаймо Гобсівський вислів про «війну всіх проти всіх»). У такому твердженні розкривається суттєва риса не самотності *взагалі*, а саме *творчої* самотності. Творча самотність несе у собі насолоду, якщо вона є дійсно активною, відкритою, а не пасивно-замкненою. Інша справа, що ця насолода може парадоксально з'єднуватися із стражданням.

Розглянемо все це докладніше.

### 6.4.2. Творча самотність як насолода.

Самотність є цінність і переживається як насолода, якщо переходить у творчість. Це самотність, добровільно прийнята, усвідомлена і природна. Чи можна назвати її пустельництвом? Ні. Пустельництво є самотність не в творчості, а у житті. І на ціле життя. Творча самотність є короткочасною – на одне натхнення, а через те завжди передбачає вихід у комунікацію.

Комунікація такого роду означає передусім сприйняття результатів творчої самотності. Але комунікація є можливою і в тексті. Це не просто діалог персонажів і автора з ними (а також із самим собою), то є **спільне проживання, спільне буття-оживання персон-героїв та персон-ідей**.

І ще один аспект творчої самотності як насолоди – самотність створення тексту є самотність свободи. Свобода тут не просто у виборі належного, а у виборі приємного, гедоністично значущого. Людина творчості – на відміну від людини обов'язку – здатна до неповторного

---

<sup>1</sup> [242] Швапб Ю.М., Данчева О.В. Одиночество: социально-психологические проблемы. – К.: Україна, 1991. – С. 7.

наповнення самоти і до самої самоти; вона повсякчас відкривається у світ інших, не руйнуючи власного світу. Вона несе у собі **внутрішній обов'язок**. Внутрішній обов'язок, обов'язок перед самим собою є вже не обов'язок, а свобода. Свобода виступає виходом за межі обов'язку у царину **відповідальності**. Саме тому людина творчості-як-свободи приймає самотність насолоджуючись – вона реалізує себе для інших без самозречення.

Людина обов'язку, отой гвинтик колективу, назавжди є **самотньою сама з собою**. Вона втрачає себе; живучи **лише для інших**, використовуючи себе задля їхнього добра, вона кінець кінцем знецінює це добро – її несвобода стане їхньою несвободою та їхнім стражданням. Самозречення – то є відречення від близьких. Тільки обравши творчу самотність, **самотність у свободі**, можна дійсно перестати бути самотнім у їх колі.

З появою монотеїзму, а коли йдеться про європейську культуру – то з появою християнства, творча самотність стає самотністю тільки для світу. Тепер це є спілкування з Богом, прилучення до потоку надсвітowego процесу. (Язичник також спілкується зі своїми богами, але це спілкування за допомогою **жертви**, спілкування опосередковане, а тому **зовнішнє**, таке, що постійно відновлює внутрішню самотність). Саме тому в християнській культурі самотність стає не просто умовою появи тексту, але й способом зміни стилю та спрямованості буття – зміни здатності до писання текстів й до творення вчинків.

Тут ми підступаємося до розрізнення тексту та вчинку. Будь-який людський вчинок також є текст, позаяк він має свою знакову систему, особливі символи. Але ж і будь-який текст належить до сфери вчинків – дій, обраних

вільною особистістю. Чи означає це, що текст переходить у вчинок, а вчинок тягнеться стати текстом? Так, але в довколишнім світі їхні межі визначені куди виразніше. Може бути, що констатація відчуження вчинку і тексту основна прикмета світу, в якому ми живемо.

Мабуть, коректнішим буде визначити текст як вчинок, **значення якого вичерпується його символічною природою**. Це розгортання символів, що мають значимість для-іншого. Вчинок – феномен буття, в якому символічне начало виростає в дію, що несе **безпосереднє** страждання чи втіху.

Життя є система побудови вчинків, текст є система накреслення символів. Чи можуть тексти складатися в якусь подобу життя? Так – і тоді вони з'єднуються в міфологію, де нема різниці поміж учинком і текстом, поміж дією та її символом, де все символічне дійове, а все дійове – символічне. Символічне стає реальним, дійове – одухотворюється. Життя обертається на творення тексту, текст підіймається на рівень життя.

У цьому – *ріст-перемога самотності над самотністю*. Тільки ж перемога ця відбувається у світі уяви, яка ще тільки має зробитися міфологією у найглибшому розумінні цього слова. Суперечність вчинку і тексту в довколишнім світі є відчуження, що подеколи переходить в антагонізм, який знищує і вчинок, і текст. Чи можлива перемога чогось одного у цьому змаганні, не схильному до синтези і такому, що відкидає ідею синтези як беззмістовну та сповнену піднесеної, а через те небезпечної наївності? Новочасна свідомість Заходу, яка з теоретичного раціоналізування зробила свій міф, відкидає можливість такого синтезування. Адже воно означає вихід за межі теоретичної та буденної діяльності у той простір людського буття, який є **самотворчою дією, мистецтвом і**

мета-гранична діалектика якої виступає є неприйнятною мислителіві, присвячує себе категоріям діалектики повсякденності. Проте у підсвідомості і такого мислителя втаємничена думка: **лише у спрямованості до самотворчості творець текстів може пережити дійсну насолоду.**

Однак у житті ця спрямованість реалізується далеко не завжди. І творча самотність *майже завжди* замикається лише у тексті. Самотність творця текстів – то є самотність у світі вчинків. Свідомо чи несвідомо замінює він вчинок текстом, силкується вмістити життя в свої символи **без зміни сутності символічного.** От через що творча самотність може бути феноменом страждальним.

#### **6.4.3. Творча самотність як страждання: замкненість світу і власна замкненість.**

Самотність у тексті означає прилученість автора до знакового й символічного світу, неприступного іншим людям, принципово іншу семіотичну напругу буття. Визнане як найвища цінність, це буття стає міфореальністю самотнього. Такими є світи Ніцше, Бердяєва, Гегеля, Гете... Кожен факт інтерпретації та співрозуміння обтяжує, хочеться спів-чуття, спів-діяння, спів-дружності. Хочеться любові... Та досить часто буденність виявляється не тільки нездатною до любові, але й екзистенціально сліпою до світу Творця. Тому співдружність і любов, які так потрібні йому, виходять за межі можливого. Таку ситуацію проникливо окреслюють слова Володимира Маяковського:

«...Я одинок, как последний глаз  
у идущего к слепым человека».

Поряд з тим самотність у тексті є самотність



незбагнутого та незрозумілого. За першого випадку то є природна реакція на неадекватність світосприйняття, інакшу його тотальність, за другого – трагічне відчуття чужості власному текстові. То є самотність **всередині** тексту. Вона може перекинутись від автора до читача, вона тягнеться стати відчуженістю.

Відчуженість від власного тексту може бути подвійною: це чужість текстові, писаному під впливом **зовнішніх** причин (як правило, результат замовлення домінуючої соціальної групи), і чужість інтимно-власному текстові – виплеканому й народженому своєю волею.

Перше відчуження є зрозуміле і не здійсмає особливих питань. Відчуження другого роду є таїна поряд з ним. **То є відчуження від власного натхнення.** Причини його є ірраціональні та затемнені. Головна відмінність такого відчуження – надмірна **об'єктивація** персонажів та ідей. Вони стають залежні од автора, виступають рупорами його монологів, їм не дано розімкненості й свободи; ця залежність доводить до **втрати внутрішнього зв'язку**, адже його знаходять тільки **поза залежністю**. Автор може лише маніпулювати з персонажем та ідеєю, призначати їм розвиватися, рухатись. Однак ця маніпуляція-призначення так і не стає життям. Вона однобічна і не припускає спільного переживання, простору й часу спільної екзистенції, заглибленої завдяки наявності артефакту у вічність культури. В результаті автор-моноцентрист замикається у тексті і передає своє страждання-замкненість читачеві.

Самотність є можлива і в діалогові, і **через** діалог. Такий діалог є розмова з самим собою, самовдволена й замкнена щодо інших. **Я** подвоюється, наче амеба, відбувається арифметичне складення його частин, або радше жонгливання ними. Текст так і не стає тут онтологічним

феноменом, це є факт гносеологічний, опосередкування поміж двома половинками пізнаючого **Я**. Перехід до Іншого неспроможний здійснитися. Ставлення до Іншого як до Друга є неможливим; застається тільки само-закоханість, само-говоріння й само-мовчання.

Таким чином, гранична самотність-як-замкненість, самотність-усобісність є можливою не тільки у зовнішньо-владному відношенні до світу. Вона може проявитися і як творча самотність. Вона виявляється як творча самотність у бутті моноцентричного автора, який весь світ – і внутрішній, і зовнішній бачить лише матеріалом, **об'єктом** для перебудови з точки зору єдиного принципу.

#### **6.4.4. Воля до творчої самотності як умова становлення культури.**

Дослідження буття творчої людини дозволяє говорити про особливе прагнення – **волю до творчої самотності**. Цю волю можна оцінювати на рівні етики – в категоріях добра і зла, та не можна її осудити – вона є неодмінною умовою здійснення культури. **Прагнення до потаємності, щоб знайти свободу і реалізуватися як особистість – ось так можна визначити волю до творчої самотності**. Досить часто відкритість колективові доводить до розчинення несхожості з його пересічним типом, і потаємність-усамотненість, перебування на самоті з собою – єдина форма захисту своєї особистості.

У різних історичних типах культур по-різному сприймають волю до творчої самотності. До неї по-різному ставляться – від цілковитої негачії до беззастережного заохочення. Однак немає жодної життєздатної культури, яка б оголосила практичну заборону на волю до творчої самотності – **така культура позбавляється своїх**

духовних лідерів і перестає існувати.

Все сказане дозволяє нам зробити фундаментальний висновок: для того, щоб бути великим, треба стати самотнім. При цьому, напевно, справжня велич розгортається на шляху тої творчої самотності, що виходить за межі моно-центризму і стає принципово полі-центричною. Це означає не еклектичне поєднання в собі різноманітних альтернатив, а відкритість своєї альтернативи *як локального проекту буття* діалогу з іншими. Лише така творча самотність буде справді конструктивно-відкритою – **самотністю-особісністю** – тією граничною самотністю, що виводить творця у внутрішню комунікацію і завдяки текстові, і без опосередкування текстом.

### 6.4.5. Буденне оточення творчої самотності: байдужість та слава.

Як ми побачили вище, самотність виступає умовою появи тексту. Та щоб текст та його автор не залишилися у просторі самотності, потрібна відповідь світу людей довкіл автора. Однак для цього потрібно й **відчуття автором** цього світу. Неначе велетенська невиразна тінь нависає над ним довколишнє *Ми*, мільйони та більйони теперішніх і майбутніх. Чи є відчуття їх присутності злом? Чи порушує воно чистоту творчості? Щоб відповісти на ці питання, мусимо усвідомити можливі форми ставлення *Ми* до автора та його тексту.

Усамотнений творець здійсмає у буденному оточенні скороминушу цікавість, яка може стати постійною лише в тому разі, коли побут його є скандальним. Воля до творчої самотності буденному загалові є чужа й нецікава. Сприйняття її породжує байдужість. Безліч глибоких текстів з'явилися за атмосфери байдужості. Це – перша

форма ставлення *Ми* до автора.

Вона оповиває, як туман, і пройти крізь нього буває важче, ніж здолати відверту ворожість – тут супротивник не є **персона, з якою можна змагатись**. Байдужість є принципово безособовою. Для виникнення її непотрібна воля, а через те подібна над-воля, щоб її стерпіти, надто ж коли це стосується твоїх близьких.

Байдужість означає, що творець мусить або **залишитись у цьому оточенні**, зробитись таким само холодним до **власних проблем**, або ж примусити до небайдужості, інтересу до себе, **домогтись слави**.

Творча самотність, що домоглася успіху, надала своїм справам загальнозначущості, – здіймає довкола себе цілий вихор уваги й цікавості. Критерієм успіху виступає попит покупця на твори – в демократичному суспільстві – або ж визнання їх кастою жерців – у суспільстві тоталітарному. От через що принципове значення має реклама в усій різноманітності її форм – від галасливих і масових до витончених і персональних, яка виступає своєрідною формою легітимації творчості.

Все починається з певного комунікативного кола, в яке включений будь-який усамотнений автор, що має талант. Навколо нього гуртуються люди, які визнають його творчість і мають довіру до його хисту. Десятеро переконують тисячу, тисяча впливає на сотні тисяч. Проте є ще незбагненні, надраціональні і трагічні шляхи успіху геніальних творів, які можуть виходити за межі рекламної легітимації та комунікативної ієрархії...

Набувши слави, автор потрапляє у залежність від уваги оточення. Він діє, несвідомо бажаючи догодити, а відтак помалу втрачає самотність-як-самість. Посади і шана не даються задарма, як писав Ніцше. Саме через це

продовження відомих та популярних творів (перш за все це стосується фільмів) зазвичай не є такими цікавими. В них відсутня енергія первинного, чистого задуму.

Слава може розчинити межі самотності, а може, й зробити самотність нестерпною. Такою є самотність Мартіна Ідена, розбагатілого та знаменитого. Ствердившись у житті завдяки своїм текстам, він якоїсь миті відчув ілюзорність цього утвердження; кохана жінка, яка радіє його славі, зробилась чужа йому; загибель цінностей самотньої творчості **як подолання доводить його до самогубства.**

Слава породжує переспіви. Знаменитий автор дістає в нагороду десятки і сотні послідовників, які силкуються переймати його манеру та стиль. Такий замах на самотність приводить до її збільшення й помноження. Самотність відбивається у безлічі кривих дзеркал, потік її буття позбавляється цілісності і стає роздробленим, винесеним назовні.

Лише творчість, яка відкрита творчому діалогові і спрямована на нього, не підлягає тим деструктивним метаморфозам, які може нести з собою слава.

### **6.5. Культура як об'єктивація граничного буття людини. Подолання та відновлення внутрішньої самотності у культурі**

#### **6.5.1. Культура: об'єктивація волі до пізнання та творчості як феноменів граничного буття людини.**

Творчість породжує світ культури. Як ми вже побачили, вона є результатом послідовної волі до влади над собою, яка радикально протистоїть самодостатній волі до влади над світом. **Воля до влади над світом, яка замкнулася на**

себе, стверджується лише в цивілізації – раціонально-технічному, бездушному світі. При цьому вона протистоїть родовому буттю як *життєтворенню* і у своїх найбільш замкнених формах може переходити від технотворчості до *некротворчості* – творення мертвого, чужого людині світу самодостатньої техніки, який породжує екологічну кризу та знеособлення «масової людини».

Воля до влади над собою стає конструктивною, коли знаходить сенс, який існує за межами влади. На цьому шляху трансформується і воля до влади, і *сама воля*. Влада перестає бути самодостатнім та всезагальним результатом волі. Воля перестає бути *ембріоном влади*.

Воля перетерплює метаморфозу. Вона стає *волею до пізнання та творчості*. Розгортаючись далі, вона переборює власну моно-направленість та моно-логічність і розвивається у *натхнення*. Вона стає *натхненням*, залишаючись при цьому волею.

Культура виступає об'єктивацією волі до пізнання і волі до творчості як феноменів граничного буття людини. Усвідомлена таким чином, культура може бути усвідомлена більш відкритою та людяною реальністю, ніж цивілізація. Остання виступає тиражуванням звужених та монологізованих ідей-діалогів культури під впливом волі до життя і волі до влади.

У строгому смислі галузь культури є об'єктивоване граничне буття людини, яке виражається в науці та мистецтві. Всі інші сфери людського буття чи перед-культурні – перебувають у стихії роду та цивілізації, чи над-культурні – лежать за межами об'єктивації.

Глибинна суперечність культури – це суперечність пізнання та творчості, які виявляються на сьогоднішній день у протистоянні фундаментальної науки та «високого»

мистецтва. Таке протистояння у своїх глибинних витоках є суперечністю волі та натхнення і розв'язується у рамках культури в особистості генія та його творчості. Прикладні сфери науки та мистецтва знаходяться на межі культури та цивілізації, бо у їх створенні домінує воля до самозбереження та продовження роду, яку спрямовує воля до влади. Можна припустити, що «високе» мистецтво й фундаментальна наука народжені подоланням такої екзистенціальної ситуації, як **туга**, тоді як в їх прикладних формах домінує прагнення звільнитися від **нудьги**.

Звернемося до специфіки внутрішньої самотності у науці та мистецтві.

### **6.5.2. Колізії творчої самотності у науці.**

На перший погляд здається, що вчений не знає фундаментальної творчої самотності, бо наука – справа колективна; ставлення до об'єкту дослідження в науці завжди є опосередкованим групою авторів, які описували його. Від Нового Часу вчені-майстри в якійсь конкретній ділянці науки творять нескінченну колективну монографію. Більше того, самий феномен наукового цитування є **принцип заперечення можливості самотності в тексті**.

Все це дійсно так. Проте більш глибокий погляд у сферу науки дозволяє сказати і дещо інше. Будь-який вчений приносить у науку свою екзистенцію і самотність своєї екзистенції. Розгадуючи таємницю цієї самотності через пізнання частини реальності, він і стає справжнім Вченим, Відкривачем, а не Компілятором. Проблему прекрасно виразив американський письменник Віл'ям Ірвін Томпсон. «Наукові пошуки є лише прихована автобіографія» [203]<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> [203] Томпсон І.В. Острова вне времени. – К.: София, 1995. – С. 19.

– пише він.

Вченому-першовідкривачеві так легко пережити творчу самотність саме тому, що він перестає бути *лише* вченим. У своєму бутті він виходить за ту межу, де закінчується наука і починається *філософія науки*. Такий вчений виходить у комунікаційний простір, який не обмежений об'єктом і предметом свого дослідження. Адже філософія відрізняється з наукою **свободою вибору як самотності, так і комунікації**.

Раціоналізм Нового часу, що успішно вкорінюється у **європейську культуру**, на перший погляд поривається збороти творчу самотність. Справді, абсолютна логічність системи вчинків і знаків, відсутність недомовленості породжують однозначність розуміння. Така однозначність на перший погляд знищує самотність тих, хто спілкується. Однак ця ж однозначність вичерпується так скоро, що породжує самотність як *плід злиття*.

Це самотність у колективі, самотність-туга за чимось поліфонічним і незавершеним, самотність-жадання ірраціонального та потойбічного. Саме послідовний раціоналізм, послідовний настільки, що стає абсолютним, призводить до містицизму та спиритуалізму в їх крайніх формах та найгірших проявах.

Особлива проблема в науці – самотність та освіта. Люди в своїй переважній більшості здатні навчатися в колективі та з допомогою колективу. Звідси нездатність до примноження успіхів, коли залишаєшся один – поза межами шкільного, студентського чи аспірантського життя. Навряд чи буде перебільшенням сказати, що найглибша освіта – то освіта у самотності. Нехай досить часто вона відбувається через страждання, – така освіта дає змогу побороти відчуження самотнього від творчості геніїв



минулого.

Нездатність вчитися у самотності породжує нездатність до написання тих текстів, в яких відбувається духовне розв'язання суперечностей людського життя і які приводять до справжньої внутрішньої комунікації.

### **6.5.3. Творча самотність у мистецтві: можливість виходу за межі самотності.**

На відміну від науки, необхідність творчої самотності у мистецтві є загальноновизнаною. Специфіка художньої творчості як творчості особистісно-образної приводить до природної потреби в усамотненні – інколи досить тривалому, – щоб виразити себе неповторно-образно. Відображенням цього є той факт, що колективна творчість у мистецтві зустрічається набагато рідше, ніж у науці.

Для того, щоб зрозуміти сенс творчої самотності у мистецтві, треба спочатку збагнути, що саме в мистецтві відбувається спроба **взагалі звільнити людину від самотності**. Це відбувається завдяки здатності мистецтва до художнього розв'язання трагічних суперечностей людського буття – тих суперечностей, нерозв'язність яких і робить людину внутрішньо самотньою. Але чи насправді воно може розв'язувати ці суперечності, які, зрештою є конфліктами людської природи (сутності) та людського існування? Чи може воно розв'язати віковічну суперечність людини із собою? Чи не є претензія мистецтва розв'язати суперечність людського буття простою пихатістю, а її результати – ілюзією? Деякі естетики схильні відповідати на це запитання позитивно. *Практика* художнього розв'язання суперечності трактується ними як щось недійсне, а прагнення до нього – як безплідне і мало не реакційне, бо відводить людину від її практичного розв'язання. *Поняття* художнього розв'язання

суперечності проголошується нежиттєздатною абстракцією.

Безперечно, така позиція має певний сенс. Вона вірна і вірна безумовно в тому разі, коли художнє розв'язання суперечності **видається за абсолютне**. Та, на наш погляд, з цього зовсім не випливає, що воно неможливе принципово.

Під розв'язанням суперечності в мистецтві (**або під художнім розв'язанням суперечності**) можна розуміти процес створення і сприйняття художнього твору, в якому **відчужені** відношення людини зі світом та собою перетворюються в **гармонійні**<sup>1</sup>. Саме процес такого створення й сприйняття і може радикально виводити людину за межі самотності.

У чому ж специфіка художнього розв'язання суперечності людського буття, завдяки якій воно здатне звільняти людину від самотності?

Передусім, **за способом відношення до дійсності** воно виступає **духовно-практичним** або, точніше, **екзистенціально-практичним**, адже, по-перше, в художній діяльності безпосередньо поєднані ідея та її матеріальне втілення, а по-друге, її результат фундаментально впливає на світовідношення.

За **формою вираження – це розв'язання образне**. Під образністю тут розуміється цілісність й адекватність способу вираження дійсності, а також його домінуюче-естетичний характер. Саме завдяки образному характеру відтворення дійсності, тобто безпосередньому вираженню загального через чуттєво-конкретне, художня творчість в особі своїх найкращих представників, як жодне інше

---

<sup>1</sup> Докладніше про це див. у монографії автора: [23] Хамитов Н. В. Освобождение от обыденности: искусство как разрешение противоречий жизни. – К.: Наукова думка, 1995. – С. 29-43.

явище духовного життя, здатна зрозуміти і розв'язати суперечність людського життя, причому тоді, коли його практичне розв'язання ще тільки намічається. В цьому причина дивовижної прогностичної здатності мистецтва.

За **змістом** воно являє собою конфлікт життя, який дійшов у своєму розвитку до конфлікту *морального*.

За **способом творення цілісності** художнього твору воно *онтологічне* у кращому розумінні цього слова. Твір не лише дзеркало, але й буття, це особливий світ, який не тільки відображає реальний, але й співіснує з ним.

Нарешті, за своєю **сутністю** художнє розв'язання суперечності є гуманістичним, *глибинно-людяним*, адже в ім'я людини і людяності долає воно трагізм і драматизм буття. Але гуманізм цей не є виправданням будь-якої дії, свавілля особи, а гуманізм з *точки зору культури*, з точки зору духовно-творчого буття людини.

Звичайно, не можна сказати, що суперечності людського життя, які не стали усвідомленими мистецтвом, не існують і не розв'язуються. Вони існують і розв'язуються, але стихійно, відчужено, не гуманістично, як **зовнішня** для людини і людства сила. В результаті можна виділити відчужений та осмислено-гуманістичний способи розв'язання суперечностей людського життя. Тому творчість, яка відсторонюється від цих суперечностей, затуляє на них очі, або ще гірше, затушовує їх, є *антитворчість* (позалюдяна творчість) і перебуває із справжньою творчістю в антагонізмі.

Отже, художня творчість є розв'язанням суперечностей вже тому, що вона є різновидом творчості. І це розв'язання стосується не лише внутрішнього світу мистецтва. Це розв'язання реальних екзистенціальних конфліктів поза-художнього життя.

Саме тому цілісність особистості, її вільний,

універсальний розвиток стає найвищою цінністю та фундаментальним імперативом художньої творчості. Завдяки здатності розв'язувати суперечності людського буття, мистецтво відтворює і заповнює людину органічно-різноманітно, поліфонічно, в усій живій цілісності її зв'язків із світом. Саме тому воно «не просто йде від людини, воно ніколи не покидає її» [136] та на відміну від багатьох інших форм культури є поліфункціональним явищем, охоплює весь світ людського буття, не покидає особистість в будь-яких лабіринтах цього буття, супроводжує і в радості, і в горі.

Отже, можливість розв'язання мистецтвом суперечностей людського буття, що породжує поліфункціонально-людяний і поза-буденний, а тому *катарсичний* характер художньої творчості, породжує і зняття внутрішньої самотності людини – як творця, так і спів-творця, сприймаючого.

Це уможлиблюється тому, що мистецтво приводить до появи **художньої реальності**, яка включає людину у таку систему відносин зі світом та самим собою, яка може дійсно долати внутрішню самотність. Слід зазначити, що це подолання відбувається за рахунок концентрованої самотності автора, який створює художню реальність, однак воно стосується і *самого автора*. Автор включається у комунікативну систему із сприймаючим та власними героями. Його концентрована внутрішня самотність, що привела до появи твору, дивним чином породжує **концентровану внутрішню комунікацію**.

Та чи може звільнити ця концентрована внутрішня комунікація від тої самотності, що породжена статевою роздвоєністю людського роду? Чи відбувається взагалі у культурі як об'єктивації граничного буття єднання

чоловічого та жіночого принципів, що були відчужено-самотніми у буденності роду та цивілізації та їх граничних виявах?

### **6.5.4. Культура як єдність чоловічого та жіночого і розгортання нових аспектів їх самотності.**

Якщо родове буття людини виступає перевагою жіночого над чоловічим, а цивілізація чоловічого над жіночим, то в культурі *вони поєднуються*. **Культура є єдністю чоловічого та жіночого начал**. Саме тому вона піднімається над родом та цивілізацією як *щось більш цілісне*.

Єдність чоловічого та жіночого в культурі виявляється як **єдність духовного та душевного первнів людського буття**. Але духовність-чоловічість та душевність-жіночість, що перетікають одне в одне у межах культури, є в'язнями *об'єкту культури* та відносин, які виникають навколо цього об'єкту. Тому об'єкт культури, поєднуючи чоловіче та жіноче у культуротворчості, у житті **може парадоксально розділити їх**. Адже культура дійсно підносить чоловіче й жіноче над буденним буттям, але піднявши, **замикає у творі**. Така замкненість відкриває нові обрії внутрішньої самотності чоловічого та жіночого у бутті культури.

Чи можна тлумачити суперечність пізнання та творчості в культурі як протиріччя жіночого та чоловічого первнів? Ні, хоча б тому, що чоловіче начало намагається взяти собі в культурі і **пізнання, і творчість**. Але якщо чоловік прагне саме до пізнання та творчості *як об'єктивації*, то для жінки більш характерне життєтворення *як душевне пізнання та творчість* – пом'якшення та олюднення відносин між людьми.

Чоловіче та жіноче в культурі найбільш повно

поєднуються і найбільш болісно сперечаються у творчості генія, бо **геній прагне розв'язати конфлікт культуротворчості та життєтворчості в культуротворенні – реальності, що прагне синтезувати культурне та життєве.** Тому геній перебуває на межі культури й бажає вийти за її межі.

І культуротворчість, і культуротворення трагічно загострюють внутрішню самотність чоловіка та жінки і роблять її граничною. Можна припустити, що подолання такої самотності можливе лише шляхом перетворення культуротворчості та культуротворення в нову життєтворчість та життєтворення. Але це не повернення до попереднього перед-культурного життєтворення як створенню родового буття, а очищення й піднесення його до створення особистісного буття. Іншими словами, пізнання та творчість, які створюють культуру, повинні стати *самопізнанням та самотворенням.*

Але тут мова йде вже про **метаграничне буття людини.**

**ВИСНОВКИ  
ДО ШОСТОГО РОЗДІЛУ**

1. У граничному бутті людини, яке є запереченням буденності через наростання вольового начала, **відбувається оголення самотності**, що була раніше прихована в буденному бутті, та її метаморфоза. Буденна самотність стає граничною самотністю і виявляється у таких екзистенціальних ситуаціях, як туга, закоханість, жах, відчай.

2. **Граничне буття твориться волею до влади над світом та волею до влади над собою.** Замкнена на собі воля до влади над світом породжує замкнену граничну самотність – самотність-усобісність; такий же фінал чекає на замкнену волю до влади над собою. Відкрита світові воля до влади над собою трансформується у волю до пізнання та творчості і породжує відкриту граничну самотність – самотність-особісність як творчу самотність, що виступає запорукою виходу людини у внутрішню комунікацію. Саме тому об'єктивация волі до пізнання і волі до творчості у акті відкрито-творчої самотності приводить до появи культури у людському бутті – реальності, в якій переважає внутрішня комунікація.

3. Якщо родове буття людини виступає перевагою жіночого над чоловічим, а цивілізація – чоловічого над жіночим, то в культурі вони **поєднуються. Культура є єдністю чоловічого та жіночого начал.** Саме тому вона підіймається над родом та цивілізацією як **щось більш цілісне.**

4. **Єдність чоловічого та жіночого в культурі виявляється як єдність духовного та душевного первнів людського буття.** Але духовність-чоловічість та душевність-жіночість, що з'єднуються у межах культури,

замикаються у об'єкті культури та відносинах, які виникають навколо цього об'єкту. Саме тому у культурі відбувається не тільки зняття внутрішньої самотності, що породжена статевою роздвоєністю людського роду, але й її оновлення. Вихід за межі цієї оновленої самотності можливий лише на шляху виходу за межі культуротворення як об'єктивації у самотворення.



## **Розділ 7**

# **ВИХІД ЗА МЕЖІ ВНУТРІШНЬОЇ САМОТНОСТІ У МЕТАГРАНИЧНОМУ БУТТІ ЛЮДИНИ: ФЕНОМЕНИ ТОЛЕРАНТНОСТІ І ЛЮБОВІ**

## 7.1. Феномен метаграницного буття людини

### 7.1.1. Поняття метаграницного буття людини.

Метаграницне буття людини (буття-за-межею, буття-за-гранню) виступає виходом за межі границного буття з його фундаментальною дисгармонією і частковою гармонією-об'єктивацією.

Метаграницне буття характеризується принципово іншим типом гармонії. Однак це не є абстрактне повернення до гармонії буденності з її стурбованістю-метушнею та нудьгою, що заперечують розгортання особистості. Гармонія метаграницного буття є гармонією особистісною. Особистість, що народжується у лабіринтах буття-на-грані і віддається об'єктивації як волі до влади та волі до пізнання й до творчості, виходить у стихію розгортання на власній, мета-об'єктній основі.

Мова йде перш за все про перехід діяльності як об'єктивації у **діяльність як актуалізацію особистісного начала**. Це означає перехід творчості у **творення – побудову людських відносин, самого себе і комунікації з Іншим та іншими**.

Трансформація творчості у творення означає глибинне очищення й олюднення буття людини через його розречевлення, де-об'єктивацію. Це – глибинна **катарсизація людського буття**. Видається слушним використати тут аристотелівське поняття **катарсису**, трансформуючи його у поняття **екзистенціального катарсису**.

### 7.1.2. Метаграницне буття людини та екзистенціальний катарсис.

Екзистенціальний катарсис – на відміну від художнього

катарсису – є здатністю очищуватися всім буттям, а не лише у межах сприйняття або написання художнього (чи іншого) твору<sup>1</sup>. Метаграницне буття людини значною мірою є результатом екзистенціального катарсису.

Екзистенціальний катарсис виростає із таких виявів людського буття як **віра, надія, любов** [247]<sup>2</sup>. Дійсно, саме віра приводить до метаграницної метаморфози людського Я, коли людина вільно впускає у надра своєї екзистенції трансцендентне, робить його антропо-трансцендентним, антропо-трансценденцією. Мова йде про трансцендентне саме тому, що вірити ми можемо тільки у ту реальність, що лежить за межами наявного буття, емпіричного світу. Ми віримо лише у трансцендентне. Віра у те, що за вікном день є непотрібною. Все те, що може бути безпосередньо – тут-і-тепер – **пере-вірено** не може стати предметом віри.

Ми віримо у те, що **має збутися**. Екзистенціальний катарсис відбувається тоді, коли ми реалізуємо віру у **власному** зусиллі – зусиллі волі та натхнення. Не можна не погодитися з В.І. Шинкаруком, який пише: «Найглибші генетичні корені віри містяться саме в оберненості («інтенції») людської свідомості у майбутнє. Це пояснюється тим, що людина екзистенціально відрізняє свою сутність від свого буття. Сутністю людини є свобода. У вимірах часу минулого, теперішнього й майбутнього –

---

<sup>1</sup> Безперечно, у художньому катарсисі є екзистенціальне начало, тому його можна назвати екзистенціально-художнім. Проте це начало не розгортається в усій поза-об'єктній, життєвій повноті. В цьому плані екзистенціальний катарсис у строгому сенсі слова є **екзистенціально-життєвим** катарсисом; він не суперечить художньому, а є його подальшим виявленням. Надалі ми будемо користуватися поняттям "екзистенціальний катарсис" у строгому сенсі слова. З цього приводу див.: [230] Хамитов Н.В. Освобождение от обыденности: искусство как разрешение противоречий жизни. – К.: Наукова думка, 1995. – 117с.

<sup>2</sup> Розгляд віри, надії, любові як екзистенціалів, що виводять людину за межі буденного "бування" див.: [247] Шинкарук В.І. Віра, надія, любов // Віче. – К.: 1994, – № 4. – С. 145-150.

єдиний вимір свободи – майбутнє» [247]<sup>1</sup>! Пасивно-замкнена віра, віра без *натхнення як вільно-актуалізуючої дії*, що творить *людяне* май-буття, знищує можливість та дійсність екзистенціального катарсису. Ця віра стає *фанатизмом*, який завжди забруднює людське Я волею до влади над світом – зовнішньою волею до влади, тією волею, що не може перейти у натхнення.

Лише внутрішньо-активна віра стає надією; по суті справи, надія – це віра, що почала реалізовуватися, увійшла у процес людського самотворення. «Надія сприймає майбутнє не лише як можливе і тим паче не як вигадку, а як певне, здатне сповнитися, що в самому собі містить сприятливість для настання... Надія синтезує знання і віру, мрію і реальність» [247]<sup>2</sup>, – зазначає В.І. Шинкарук.

Надія є тим екзистенціальним просвітленням людини, **просвітленням екзистенції**, що виводить її із замкненості граничного буття у метаграничну відкритість – відкритість майбутньому й трансцендентному. «Без надії неможливе світоглядне виживання і переживання майбутнього, не може бути віри в буття в трансцендентному світі, в реалізацію ідеалів...» [247]<sup>3</sup>. Саме тому надія з необхідністю породжує любов до всього – суцього абсолютну відкритість людського буття, яка в найбільшій мірі знаменує собою метаграничну метаморфозу людини.

Але перш ніж зрозуміти природу любові, нам треба буде звернутися до феномена толерантності, який ґрунтується на вірі в людину і надії на можливість плідної комунікації з Іншим. Толерантність виражає екзистенціальну **готовність до любові**, що не дає самій любові виродитися,

---

<sup>1</sup> [247] Шинкарук В.І. Віра, надія, любов. // Віче. – К.: 1994, – №4. – С. 147-148.

<sup>2</sup> Там само – С. 150.

<sup>3</sup> Там само.

набути екстатично-руйнівних рис.

Отже, в результаті екзистенціального катарсису творчість, влада та пізнання – як спроби виходу за межі буденної самотності і з'єднання зі світом у граничному бутті – через віру та надію виходять у метаграничність – стають толерантністю і любов'ю.

На цьому шляху принципово змінюється характер людського трансцендування. Людська екзистенція стає не просто само-трансцендуючою реальністю, вона стає **антропо-трансцендуванням**, більше того, **антропо-трансценденцією**.

### **7.1.3. Метаграничне буття як антропо-трансценденція.**

Дійсно, у метаграничному бутті людини як бутті-за-межею, бутті-за-гранню процес трансцендування, який визначає людське буття взагалі, зазнає фундаментальної метаморфози. Людське буття стає не просто трансцендуванням і не просто само-трансцендуванням. Воно стає трансценденцією – **особистісним трансцендуванням**, трансцендуванням, що входить у потаємні глибини особистості, а тому долає межі і буденного, і граничного буття людини, набуваючи при цьому гармонію, на яку є лише натяк у буденності, і передчуття якої дано у дисгармонії граничних станів людини.

У своїй книзі «Персоналізм» Еммануель Муньє говорить про трансценденцію, яка іманентно дана людському буттю у автентичній комунікації-взаємодії і, разом із тим, в принципі виходить за межі людського буття. Це добре показав В. Г. Табачковський, який, аналізуючи концепцію Е. Муньє, пише: «У Муньє трансценденція, котра існує поміж людьми, не

обмежується лише полем суто міжлюдської взаємодії, оскільки наснажується вона трансценденцією значно більш універсального змісту, котра виходить за межі даної взаємодії і навіть за межі світу» [193]<sup>1</sup>.

«Тяжіння до подібної універсалізації, – продовжує автор, – проймає антропологічні роздуми нашої епохи. Принаймні саме в такій перспективі розглядав трансцендентування людини Макс Шелер та чимало інших її представників» [193]<sup>2</sup>.

Саме продовжуючи логіку окресленої тенденції, можна сказати, що метаграничне буття людини виступає не просто трансценденцією, а **антропо-трансценденцією**, бо в його межах відбувається вихід за ті межі людського, у яких воно маніфестує себе як буденне та граничне буття. У цьому плані звертає на себе визначення **«людської трансценденції»**, що його дав Є.К. Быстрицький: «...Те, завдяки чому людина може взагалі виходити за межі часткових обставин безпосереднього буття та тимчасової дії...» [47]<sup>3</sup>.

Ставлячи проблему антропо-трансценденції, метаантропология розгортає глибинні можливості персоналізму, адже з точки зору персоналізму, як влучно зазначив В. Г. Табачковський, «трансцендентне доступне нам тільки через іманентне, через людську діяльність та міжлюдські стосунки» [193]<sup>4</sup>.

Та трансцендентне для метаантропологічного – як і для персоналістичного світорозуміння, дається людині не тому, **що знижується до іманентного**; навпаки –

---

<sup>1</sup> [193] Табачковський В.Г. Людина – Екзистенція – Історія. – К., 1996. – С. 60.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> [47] Быстрицкий Е.К. Феномен личности: Мировоззрение, культура, бытие. К.: Наукова думка, 1991. – С. 142. – С. 200.

<sup>4</sup> [193] Табачковський В. Г. Людина – Екзистенція – Історія. – К., 1996. – С. 61.

іманентне людини підноситься до трансцендентного, стає трансцендентним.

Але що в такому разі є трансцендентне? Чи є якісь критерії його визначення? Може, трансцендентне і трансценденція як **уособлене трансцендентне** виступають якоюсь умовною межею, а звідси втрачається можливість говорити про антро-трансценденцію як певною мірою **завершений** вираз метаграницного буття людини?

Для відповіді на всі ці непрості запитання треба звернутися до досвіду розуміння трансценденції у трьох фундаментальних парадигмах філософії людини ХХ століття: атеїстичному екзистенціалізмі, релігійному екзистенціалізмі та персоналізмі. Позиція останнього вже трохи відкрилася нам, але у більш завершеному вигляді ми зможемо зрозуміти її тільки через співставлення персоналізму з опонуючими світорозуміннями.

Для атеїстичного екзистенціалізму екзистенція та трансценденція фактично виступають синонімами, або, точніше, трансценденція трактується як **майбутнє** екзистенції, один із її часових модусів.

Релігійний екзистенціалізм, що розділяє екзистенцію і трансценденцію як людське та божественне буття, свідомо чи несвідомо створює онтологічне провалля між екзистенцією та трансценденцією. Трансценденція дана людині лише у екстазі переживання, а не у всій **повноті власного буття**.

У персоналізмі відбувається спроба розв'язання суперечності атеїстичного та релігійного екзистенціалізму. Трансценденція трактується і як Божественне, **позалюдське буття** і як буття людини, її **власне надбання** – само-трансценденція. На відміну від релігійного екзистенціалізму, в персоналізмі немає онтологічної різниці між людиною та Богом; на відміну від атеїстичного

екзистенціалізму, персоналізм не стверджує, що трансценденція дана людині вже самим фактом виходу із буденності у граничне буття.

Тому у персоналізмі трансценденція виступає **не лише майбуттям, і не лише комунікацією**, хоча вона розглядається і як майбуття, і як комунікація. Трансценденція в персоналізмі виступає і як **буття Абсолютної Особистості**, до якого може піднятися людське особистісне буття.

Саме на цьому ґрунті виникає один із фундаментальних етичних імперативів персоналізму: «персональні всесвіти мають узгоджуватись між собою, ... не втрачаючи персональності» [193]<sup>1</sup>.

Спираючись на традиції персоналізму, можна сказати, що **антропо-трансценденція є результатом особистісного розвитку людини, який виходить за межі буденного та граничного буття людини у метаграничне**. Тому антропо-трансценденція з повним правом може бути названа *персоно-трансценденцією*.

Категорія антропо-трансценденції означає, що людина приречена вийти за межі повноти життя буденності і має можливість увійти у те Буття, яке в усіх культурах має назву Божественного Буття.

Таким чином, ми приходимо до принципового висновку про те, що **необхідно розділяти поняття трансцендування та трансценденції як феноменів буття людини**. Якщо трансцендування є ознакою всіх вимірів людського буття, то трансценденція дана людині саме у метаграничному бутті, дана як антропо-трансценденція – **здатність до самотворення, толерантності і любові**.

Здатність до самотворення, толерантності і любові

---

<sup>1</sup> Там само.



дійсно є божественною здатністю людини, бого-людською здатністю. Адже у самотворенні процес творчості виходить за межі об'єктності, толерантність припускає прийняття свободи Того, хто творить поруч, а любов екстатично синтезує ці два феномени. В результаті ми утверджуємося в ідеї, що була розгорнута вище – в ідеї про те, що **метаантропологія як філософія антропо-трансценденції виступає метаетикою та метаестетикою.**

Звернемося тепер до проблеми самотності у метаграничному бутті людини і можливості вийти за її межі у самотворенні, толерантності та любові.

Але спочатку окреслимо проблему відношення самотності та усамотнення у метаграничному бутті людини.

### **7.2. Усамотнення як вихід за межі самотності: самотворення та співтворення**

#### **7.2.1. Самотність та усамотнення: стихія та воля.**

Усамотнення – добровільно обрана самотність. В усамотненні самотність обертається на самозаглиблення, **що відбувається з якоюсь метою.** В стихії усамотнення ми можемо побачити оволодіння стихією самотності і вихід за межі її трагічного характеру. Саме тому усамотнення часто-густо стає способом виходу у граничне буття.

Усамотнення виявляється поруч із самотністю у всіх вимірах людського буття. Однак у буденному бутті людини усамотнення є надзвичайно фрагментарним явищем і виступає практично тотожним із самотністю – свідоме відокремлення від роду призводить до того страждання, що знищує **свободу відокремленості** та обертає усамотнення на самотність.

У граничному бутті людини усамотнення виступає більш розгорнутою і **тривалою** реальністю. З іншого боку, тут проявляється не тільки страждальний, але й гедоністичний сенс самотності.

Однак саме у метаграничному бутті людини усамотнення виступає **найбільш природною реальністю**. Можна сказати, що у метаграничному бутті відбувається радикальний перехід самотності в усамотнення. Це передусім означає, що людина оволодіває стихією самотності, входить у самотність не в результаті суто **зовнішніх** обставин, а в результаті вільного вибору, який несе у собі можливість внутрішньо-екзистенціальної комунікації із світом і спрямований на таку комунікацію.

### **7.2.2. Усамотнення та самотність у метаграничному бутті людини. Поняття самості.**

Підсумовуючи сказане, можна припустити, що усамотнення у метаграничному бутті людини стає абсолютним, тоді як самотність – відносною. Це означає визрівання у людському бутті такої реальності як **самість**. **Самість виступає метаморфозою собі-буття людини як у буденному вимірі (собість), так і у граничному вимірі (собісність), при якій воно набуває принципової відкритості самозмінам.** Це така метаморфоза собі-буття, в якій воно не тільки втрачає деструктивні ознаки у-собості та о-собісності, але й виходить за межі **об'єктної замкненості** о-собості та о-собісності.

Природа самості, яка виявляється у виході за межі замкненості, моно-центризму, була вдало прояснена О.Ф. Больновим за допомогою екзистенціалу «зустріч». «Внутрішнє осереддя людини, яке ми називаємо **самістю**, – пише мислитель, – ...здійснюється не в самотині Я, а

лише в зустрічі. Тільки у зустрічі з іншою людиною, з Ти, людина приходить до самої себе» [270]<sup>1</sup>.

Цілком погоджуючись із міркуваннями О.Ф. Больнова щодо ролі комунікації у становленні самості, слід знову наголосити на значенні усамотнення. Адже усамотнення є тією реальністю метаграничного буття людини, завдяки якій окреслюється процес самотворення. Людська ж самість є й результатом самотворення – феномена, що не може бути автоматичним результатом комунікації, а інколи і суперечить їй. Та на шляху самотворення людину можуть чекати дивні колізії. Спробуємо прояснити цю думку.

### **7.2.3. Метаграничне буття людини як самотворення.**

Самотність як собісність, як ми вже побачили вище, є трагічною невизначеністю людини у граничному бутті та екзистенціальною передумовою самотності граничного буття **як такої**. Із цієї собісності ведуть два шляхи – в у-собісність та о-собісність.

Розгортання на шляху самотності як у-собісності замикає людину у граничному бутті, породжуючи переживання самотності як чогось безвихідного. Ми побачили, що на шляху усобісності виростає бажання влади над світом, **зовнішньої влади** як абсолютної цінності. Але існування під знаком зовнішньої влади та волі до такої влади лише поглиблює внутрішню самотність.

Далі у попередньому розділі ми довели, що людське існування у напрямку о-собісності породжує **особистість** з її бажанням культурної творчості як способу виходу за межі самотності. Розвиваючись у цьому напрямку, людина

---

<sup>1</sup> [270] Bollnow O.F. Existenzphilosophie und Pädagogik. – Stuttgart: Kohlhammer, 1962. – S. 100.

створює артефакти, в яких самотність може бути подолана у межах об'єкту, але все ж таки залишається у бутті творця культурних цінностей та того Іншого, хто сприймає такі цінності.

Подальший розвиток на шляху самотності як особистості приводить від творчості у сфері **культури** до творчості у сфері **буття**. **Творчість переходить у творення – свій розгорнутий стан.** У

творенні знімається об'єктний характер творчості, вона наповнюється життєвістю, більше того, **буттєвістю**. Тому творення завжди є **само-творенням**.

Самотворення не є замкненість у собі. В своїх дійсних проявах воно потребує **спів-творення**, а тому виступає принциповою відкритістю людського буття.

Проблема самотворення є надзвичайно складною в плані **визначення його спрямованості**. Спрямованість самотворення не може бути задана іззовні **кожній** персоні як метанаратив, якому треба підкоритися. Напрямок самотворення є особистісна справа кожного. Видається слушним сформулювати лише одне обмеження: моє самотворення не повинно заважати самотворенню Іншого – і Ближнього, і Далекого. Або інакше: **моє самотворення не може відбуватися за рахунок Іншого**.

Всі інші поза-особистісні імперативи та метанаративи лише деформують процес самотворення людини. Вони знецінюють його, бо **позбавляють свободи**. Це добре висловив В. Г. Табачковський, який пише: «Одна з найскладніших колізій, з котрою пов'язана доля ідеї самотворення людини, полягає в тім, що, заперечуючи будь-яку напередвизначеність людського буття, вона все ж нерідко набуває есхатологічного забарвлення. І тоді історичність людини виглядає не екзистенціально, а

«тоталітарно-есенційно». Така доля спіткала, зокрема, як деякі романтичні уявлення щодо людини, вироблені мислителями класичної доби, так і їх антиромантичні альтернативи. Перші пророкували неухильний саморозвій, другі – неухильну деградацію людської істоти» [193]<sup>1</sup>.

В. Г. Табачковський показує, що обидві ці тенденції мають спільний виток. І та, і інша прагнуть *іззовні* визначити шлях буття особистості. Саме тому вони можуть привести лише до *зовнішніх* наслідків, які не здатні актуалізувати дійсне самотворення, але можуть деформувати його, деформувати обрії внутрішнього світу особистості.

«Обидві згадані тенденції, – зазначає В. Г. Табачковський, – мають спільне світоглядне підґрунтя. Це – провіденціалістське бачення людської реальності. Воно і стає щоразу тим світоглядним чинником, котрий або відверто заперечує, або ж неявно модифікує ідею самотворення людини, спричиняючи фактичне самозаперечення цієї ідеї (коли напрям самотворення людини задано із-зовні)» [193]<sup>2</sup>.

Здатність відтворювати умови власного існування – фундаментальна умова людського буття. Саме в цьому і реалізується перш за все його відкритість. Створення та відтворення людського буття, стаючи спів-творенням, викликають до життя феномен людської історії в усій його суперечливості. Необхідність постійного творення умов свого буття – джерело страждання і, одночасно, вищої насолоди людини. Проте, як би ми не оцінювали процес людського самотворення і співтворення, не можна не визнати, що це єдино можливий спосіб людського буття у світі.

---

<sup>1</sup> [193] Табачковський В.Г. Людина – екзистенція – Історія. – К., 1996. – С. 11.

<sup>2</sup> Там само.

#### 7.2.4. Від самотворення до співтворення: поняття толерантності.

Самотворення як процес творчості, що вийшов за межі об'єктивної і звернувся на саму людину, має свої обмеження. Самотворення може стати деструктивною реальністю, якщо стає метанаративом тоталітарного суспільства, яке фабрикує «нову людину» по плану, затвердженому «Великим Провідником». Однак з іншого боку, коли самотворення виступає цілком особистісним феноменом, воно може призводити до замкненості особистості в своїй усамотненості. Ця замкненість рано чи пізно вступить у суперечність зі світом інших людей.

Про необхідність розуміння цінності не тільки особистості, але й **світу особистостей** говорить Е. Мунье. «Особистісний світ, – зазначає він, – тепер стає перед нами у всій своїй фундаментальності. Він створений подвійним рухом, на перший погляд суперечливим, насправді ж діалектичним, – рухом по ствердженню особистісного абсолюта, який не підпорядкований ніякій редуції, та до створення універсального і єдиного світу особистостей» [151]<sup>1</sup>.

«У... світі особистостей, – пише Е. Мунье, – немає місця тотожності: особистість за визначенням не може бути повторена двічі» [151]<sup>2</sup>. І разом із тим додає: «Якби особистості були абсолютно різними, то жодна з них – ні «Я», ні «Він» – не могла б мислити їх разом та споживати по відношенню до них одне й те ж саме поняття – «особистість». Між ними повинне бути щось спільне» [151]<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> [151] Мунье Э. Персонализм. – М.: Искусство, 1992. – С. 48.

<sup>2</sup> Там само. – С. 49.

<sup>3</sup> Там само.

Спираючись на ці міркування, можна припустити, що самотворення може не тільки не позбавляти від самотності, **але ще й посилювати її**. Для того, щоб вийти за межі внутрішньої самотності, самотворення повинне бути доповнене іншою категорією, яка несе у собі творчому-комунікативний аспект людського буття. Мова йде про категорію, яку коректно було б назвати **спів-творенням**. Виходячи з поняття самотворення, яке було розгорнуте вище, **під співтворенням можна розуміти комунікацію людей, які у своєму особистісному розвитку дійшли до самотворення**.

Однак, що криється за абстрактністю поняття «самотворення»? Вся логіка нашого дослідження дозволяє нам припустити, що співтворення може виявлятися через феномени толерантності та любові. Надалі ми спробуємо довести, що саме у цих феноменах відбувається вихід за межі як внутрішньої самотності, так і усамотнення.

### **7.3. Вихід за межі самотності у метаграницному бутті людини: феномен толерантності**

#### **7.3.1. Самісність як екзистенціальна основа спів-буття та проблема визначення толерантності.**

Міркуючи про толерантність як виявлення метаграницного буття людини, обов'язково треба скористатися терміном, який іде ще від Гегеля – **буття для Іншого** (Sein für ein Anderes). Буття для Іншого припускає можливість **взаємності**, яка виводить за межі самотності як замкненості.

Буття для Іншого навряд чи може бути прояснене нами лише через поняття «самості» (Selbst). «Самість» як причина-наслідок самотворення несе у собі лише

*можливість буття для Іншого.* Як ми уже показали у першому розділі нашого дослідження, поруч із поняттям самості можна поставити поняття «самісність».

**Самісність є радикально відкрита самість, відкрита співтворенню, в якому і може дійсно реалізуватися «буття для Іншого».** Аналізуючи сенс самісності серед інших екзистенціалів людського буття, можна висловити таке припущення: якщо собість і собісність в усіх своїх метаморфозах є екзистенціальними основами **собі-буття**, а самість екзистенціально визначає таку реальність як **само-буття**, то самісність є екзистенціальною передумовою **спів-буття**.

Спів-буття є не тільки буттям-для-Іншого, але й буттям-з-Іншим. Це буття-*поруч*-із-Іншим. Воно виступає не просто жертвним віддаванням себе Іншому, альтруїстично-утопічним й **моно-логічним** запереченням своєї **самості**; ні, це є створення разом із Іншим **самісності**, що є продуктивним діалогом із Іншим. У результаті **спів-буття як комунікативне віддавання органічно стає надбанням**.

Самісність як самість, що відкрита співтворенню, в стихії якого виникає спів-буття, не тільки припускає взаємність, але й рано чи пізно *отримує* її. Проте взаємність – не як мертва абстракція, а як цілком жива й конкретна річ – можлива лише у формі **толерантності** – **передусім як припущення, що співрозмовник, Інший, також має право на Істину і своє бачення Істини**.

Ідея толерантності ґрунтується на тому, що будь-яка людина заслуговує на комунікативну повагу вже тому, що здатна мислити, висловлюватися та діяти. Практика ж толерантності вимагає не тільки абстрактної поваги до Іншого, але й *відповідальності за нього і за долю*



*комунікації*. Саме на цьому шляху самотворення посправжньому розгортається до співтворення, а самотність прямує до *спів-буттєвості*. Лише відповідальна людина може дочекатися Відповіді від Буття, яка звільняє від страждання самотності, адже народжує спів-Буття як *внутрішньо спільне Буття* – результат внутрішньої комунікації.

Спробуємо окреслити суттєві риси толерантності, звернувшись до визначень феномена толерантності у сучасній вітчизняній та зарубіжній філософській літературі.

У низці досліджень толерантність розглядається перш за все через поняття «терплячості», яке безпосередньо впливає з етимології слова. Це добре показує С. Капранов. «Слово «толерантність» походить від латинського «терплячість», – пише він, – що пов'язане з дієсловом *tolero* – «нести, тримати», а також «витримувати, утримувати, годувати, залишатися». Як впливає із однокореневих дієслів *tollo* й *tullu ferro*, первинне значення *tolero* – «нести, тримати» в руках якусь річ» [94]<sup>1</sup>.

Таким чином, толерантність виступає здатністю «тримати себе в руках», нести **тягар власної стриманості**. Однак у толерантності є не тільки отримання **себе**, але й **витримування** Іншого. «Те, що ми тримаємо, несемо, витримуємо, є Інший, інша людина, взята... у її несхожості на нас, передусім у самій її суб'єктивності» [94]<sup>2</sup>.

Отже, толерантність виступає єднанням здатності стримати себе та здатності витримати Іншого, в результаті чого виникає можливість внутрішньої та продуктивної комунікації. Та стриманість є лише **передумовою**

---

<sup>1</sup> [94] Капранов С. Стерпиться – злюбитись? // Філософська та соціологічна думка. – 1994. – № 11-12. – С. 211.

<sup>2</sup> Там само.

**толерантності як відкритості у діалозі.** Результатом толерантності стає установка на діалогові відносини зі світом і реалізація цих відносин. В цьому плані не можна не погодитися із О. Левченко, що визначає толерантність «як спосіб неагресивної зацікавленості у співрозмовникові, ...який можна назвати станом діалогу» [118]<sup>1</sup>.

Толерантність, яка виступає установкою на діалог, протистоїть внутрішній самотності по самій своїй суті. В результаті ми можемо зробити висновок про те, що **толерантність принципово відрізняється від байдужості**, яка постійно продукує фундаментальну внутрішню самотність. Це дозволяє не погодитися із думкою – С. Капранова про те, що байдужість виступає різновидом толерантності поруч з терпимістю та любов'ю [94]<sup>2</sup>.

Дослідження толерантності через призму екзистенціально-антропологічної та метаантропологічної рефлексії як проблеми діалогу означає, що **людяність значною мірою означає вміння домовлятися, розв'язувати конфліктні ситуації на рівні порозуміння, замість протистояння.**

Однак, розглядаючи толерантність як передумову діалогу та його результат, треба зазначити, що толерантність у своїх конструктивних та розвинутих формах є не просто діалог. **Справжня толерантність є той діалог, що приводить до консенсусу.** Консенсус як **форма діалогу** означає спілкування не просто у слові, а у **дії, спільну діяльність.** Лише розгорнута внаслідок консенсусу спільна діяльність, яка у своїй тенденції

---

<sup>1</sup> [118] Левченко О. Стан діалогу для існування особистості // Філософська та соціологічна думка. – 1994. – N 11-12. – С. 210.

<sup>2</sup> Див.: [94] Капранов С. Стерпиться – злюбиться? // Філософська та соціологічна думка. – 1994. N 11-12. – С. 211.

означає співтворення, позбавляє слово «толерантність» пустого ідеологічного навантаження, над яким іронізують інтелектуали і яким маніпулюють політики певних кіл.

Плідний підхід до визначення толерантності ми зустрічаємо у творчості О.Ф. Больнова, який трактує її як **готовність до «зустрічі»**, відкритість до Іншого, який може увійти у моє життя. По-справжньому пережити «зустріч» людина може лише виходячи за межі свого Я як центру Всесвіту, стаючи уважним до неповторного й несхожого на власне існування Іншого. Адже зустріч «не може відбуватися за внутрішніми законами людської особистості. Бо йдеться головним чином про деяку чужу реальність, на яку людина наштовхується та... витримує її натиск» [270]<sup>1</sup>. І для того, щоб ця «чужа реальність» не вступила з моєю реальністю в екзистенціальний антагонізм, я повинен нести у собі образ зустріч-відкритості, який приведе до просвітлення життєвої зустрічі за межами моєї свідомості.

Цікаве визначення толерантності дає Поль Рікер, аналізуючи статтю «толерантність» у словнику Робера. Толерантність, – зазначає він, – це «свобода, що випливає із стриманості» [171]<sup>2</sup>.

У другому розділі нашого дослідження ми вже побачили, що П. Рікер розглядає толерантність як засіб реалізації самооцінки і турботливості у їхній єдності. Більше того, для нього це засіб єднання турботи про себе, турботи про іншого та турботи про інституцію. Далі ми прояснили, що толерантність для П. Рікера – це засіб відкритості світу через повагу до особистості та інституції

---

<sup>1</sup> [270] Bollnow O.F. Existenzphilosophie und Pädagogik. – Stuttgart: Kohlhammer 1962. – S. 99.

<sup>2</sup> [171] Рікер П. Толерантність, нетолерантність, несприйнятне. // Навколо політики. – К.: Д.Л., 1995. – С. 314.

як комунікації особистостей.

Тепер же звернемося до визначення толерантності як **вільної стриманості**, Може, тут і розкривається природа толерантності?

Однак в подібному лаконічному визначенні, на думку П. Рікера, криється досить багато запитань, що натякають на низку суперечливих тенденцій. «**Стриманість** є досить яскраво виражений штрих, – пише П. Рікер. – Але стриманість кого? І хто міг би не стриматися?.. Яким чином переходять від стриманості до свободи, що впливає з неї? Що це за свобода?» [171]<sup>1</sup>.

Відповіді на ці питання спонукають П. Рікера до необхідності подальшого аналізу поняття «толерантність». Цей аналіз приводить його до висновку, що толерантність є не тільки стриманість, а й **активність**.

Бути стриманим – це лише одна сторона толерантності. Стриманість у толерантності є передумовою чогось іншого. Цим іншим виступає здатність **зайняти певну позицію: позицію поваги до Іншого** та вистояти на цій позиції під тиском життєвих обставин. «Перше значення, – пише П. Рікер, – має на увазі інституції, органи влади, які залишаються абсолютно невідрізнюваними, натомість друге значення має на увазі індивідуальну позицію: позицію, яка полягає у визнанні за іншим манери вчиняти й мислити інакше, ніж ти сам» [171]<sup>2</sup>.

Таким чином, перша позиція повинна бути принципом існування колективу та позицією по відношенню до колективу; друга позиція є позицією особи по відношенню до іншої особи.

Маємо два типи виявлення толерантності: **свобода-**

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само.

**стриманність** у громадських, публічних відносинах та **свобода-повага** по відношенню до **особистості, Ти**. Такі виявлення значною мірою можуть бути співставлені з кантівським та шеллінгівським категоричними імперативами.

Толерантність як вільна стриманість впливає з кантівської формули: «Роби так, щоб твої вчинки могли б стати загальним правилом». Така толерантність не може не виступати перш за все стриманістю.

«Треба відноситися до Іншого, як до суб'єкту, а не об'єкту,» – такий категоричний імператив Шеллінга відкриває простір для проявлення активності, дає можливість робити вчинки, а не утримуватися від них. Тому у межах цього імперативу толерантність виступає **дієвою повагою до Іншого**.

П. Рікер проголошує необхідність поєднання цих двох значень та тенденцій толерантності. «Переходячи від установи, яка мається на увазі першим значенням, до індивіда, який мається на увазі іншим, ми переходимо від стриманості до **визнання**; від заборони й вимоги частки того, хто її має, до визнання відмінності у частці кожного» [171]<sup>1</sup>.

Розмірковуючи над проблемою далі, П. Рікер робить висновок про те, що «у визначенні терміна **толерантність** індивідуальна позиція випереджає публічне й загальноприйняте правило» [171]<sup>2</sup>. І це зрозуміло, адже публічна толерантність є лише результатом індивідуальної толерантності як творчої дії у відношенні до Іншого.

З цих позицій П. Рікер виділяє й аналізує два вияви нетолерантності: особистий та інституційно-публічний. На його думку, ми більш емоційно та екзистенціально

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само.

напружено відносимося саме до індивідуальних проявів нетолерантності. Саме тут нетолерантність виступає з одного боку як **несприйнятне**, а з іншого боку – як **реакція на несприйнятне**.

Індивідуальна нетолерантність-несприйнятне визначається П. Рікером, який знову спирається на словник Робера, як: «схильність... засуджувати те, що не подобається в думках або поведінці іншого» [171]<sup>1</sup>. Саме тут є можливим внутрішньо суперечливе емоційне обурення; саме «на цьому рівні й вихоплюється двозначний вигук: «Несприйнятно!» [171]<sup>2</sup>. І лише «тільки у другу чергу, – нетолерантність визначається як негатив толерантності у першому значенні, тобто інституційному: «ворожа упередженість щодо церковної та громадянської толерантності»<sup>3</sup>. Аналізуючи ситуацію далі, П. Рікер додає: «Ось одразу дві названі інстанції: інстанція церковна, інстанція громадянська» [171]<sup>4</sup>.

У результаті цих міркувань з приводу буття толерантності, нетолерантності, несприйнятного, П. Рікер приходить до таких трьох світоглядно-антропологічних планів толерантності:

«1) план **інституційний**, по суті – державний, церковний (церкви, ... досі не спробували здійснити владу, яка забороняє інакше, ніж за допомоги держави);

2) план **культурний**, в якому стикаються погляди, течії й школи думки або виражаються фундаментальні позиції стосовно іншого, саме ті, які негайно мають на увазі друге значення толерантності й перше значення нетолерантності;

3) нарешті, план **релігійний та теологічний**, в якому

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само. – С. 315.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Там само.

здійснюється деяке певне значення істини: істина у любові до ближнього» [171]<sup>1</sup>.

Сенс толерантності для П. Рікера полягає у виході особистості за межі егоцентризму. Така відкрита особистість може розраховувати на взаємність у спілкуванні – ту силу, що унеможлиблює страждальний характер самотності. Вищий дар толерантності – взаємність, яка наповнює життям дружбу та любов.

«Диво взаємності полягає в тому, що особистості визнаються незамінними одна для одної в своєму обміні, – пише П. Рікер. – Ця взаємність незамінних є секретом турботливості. Взаємність є повною лише у дружбі, де один поважає іншого **як самого себе**» [174]<sup>2</sup>.

Толерантність приводить до персоналізації людини. Глибинні можливості людської **особистості як самоті** розкриваються у акті поваги до іншого і наповнюються новими сенсами – сенсами діалогу. Це сенси спів-розмови, спів-дії, спів-розуміння, які ведуть до справжнього порозуміння. Дійсно толерантна комунікація є **самісна комунікація**, саме **самісна**, а не **самотня**. Вона є внутрішньо-самісна, актуалізуюча, а не зовнішньо-прагматична, маніпулятивна. Це надає по-справжньому толерантній комунікації можливість внутрішнього єднання особистостей.

П. Рікер у роботі «Завдання політичного вихователя» підкреслює надзвичайну важливість толерантної комунікації перед «анонімністю та дегуманізацією стосунків між особистостями у індустріальному суспільстві» [172]<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> [174] П. Рікер. Етика і мораль. // Навколо політики. – К.: Д.Л., 1995. – С. 271.

<sup>3</sup> [172] П. Рікер. Завдання політичного вихователя. // Навколо політики. – К.: Д.Л., 1995. – С. 266.

При цьому мислитель зазначає, що в наш час, як ніколи, розвиток культури комунікації, культури спільності можливий лише при всебічному сприянні розвитку особистості. «Варварські форми урбанізму, в які ми поринули, – пише він, – нівеляція смаків та талантів техніками споживання та відпочинку вказують нам, що треба боротися на двох фронтах: з одного боку – збирати людство, яке завжди перебуває під загрозою розпаду на суперницькі угруповання; а з іншого – врятувати кожную особистість від анонімності, в якій вона перебуває в сучасній цивілізації» [172]<sup>1</sup>.

Не можна не погодитись із заявою П. Рікера про необхідність «піднести знов свіже гасло Еммануеля Муньє про «персоналістську та спільнісну революцію» [172]<sup>2</sup>.

Персональне і комунікативне начала людського буття з'єднуються у толерантності. В їх з'єднанні – запорука життєздатності і персони, і суспільства. Надзвичайно актуальним для сьогоденного світу виступає ідея толерантної комунікації як **персоналістичної комунікації**.

У результаті **досвід толерантності виступає досвідом рівно-цінності персони і комунікації персон**. «Ніколи не треба відокремлювати одне від одного, – справедливо пише П. Рікер, – адже саме лише спільністське веде нас до тоталітарної загибелі, а саме лише персональне – до ілюзій індивідуалізму» [172]<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само.



### 7.3.2. Вихід за межі творчої самотності: творча соборність і творча толерантність.

Вище ми побачили, що самотності протистоїть **спів-буття**. Досить часто ми означаємо спів-буття як **соборність**. Під соборністю можна розуміти згуртованість людей навколо якоїсь ідеї. У цьому – висока піднесеність і небезпека соборності. Адже у своїх витоках ідея належить одному. Решта – споживачі її, виконавці, котрі у межах **соборного відношення до світу** фанатично віддаються служінню їй. У цьому служінні – найвища наповненість їхнього буття. На такому запереченні самотності оперта оргіастичність тоталітарних культур і туга за ними у світах демократії.

Чи можлива творча соборність, з'єднання, в якому синтез не нівечить оригінального пориву? І навпаки, чи є творча самотність одвічною? Чи завжди вона є безумовна цінність?

Ці питання є глобальними. В них – найвищий трагізм світу культури, таємниця її величі та недосконалості. Треба мати не лише розуміння, але й мужність, щоб відповідати на них. Це **мужність вибору** тої чи іншої світоглядної орієнтації. Міркуючи над цими питаннями, автор стає на позицію метаантропологічного дискурсу, принципи якого були розгорнуті у другому розділі нашого дослідження. Цей дискурс продовжує перш за все традицію персоналістичної філософії, яка приймає онтологічність трансцендентного і, одночасно, причетність людини до трансцендентного, адже єдність творчих самотностей може мати лише метаісторичний, метакультурний та метаантропологічний сенси, у іншому випадку вона є абсурдною.

Той тип свідомості, який витлумачує трансцендентне як історичний символ, залишає ці питання без відповіді. Про

це свідчить екзистенціальний і творчий досвід Ф. Ніцше, Ф. Кафки, А. Камю. У своїх текстах вони створюють трагічну галерею самотніх, що принципово нездатні з'єднатися з іншими самотніми, – від Заратустри Ніцше до Стороннього Камю.

Без сумніву, Фауст Гете є також самотній, тільки ж ця самотність позбавлена безвихідності й безумства, він інтимно близький трансцендентному в усій різноманітності його виявів, а тому має силу **прилучитися до всезагальності самотностей**, співзвучних його трансцендентному. Це трансцендентне стає інтерсуб'єктивним завдяки своїй піднесеності – реальній, а не символічній. Самотня людина Фауст поєднується з одвічно самотньою нелюдиною Мефістофелем у творчу співдружність, сповнену гри та самоіронії, тому що над ними є реальність трансцендентного християнської культури – реальність Бога та безсмертя душі.

Самотній Заратустра сам обертається на Мефістофеля – тому, що неспроможний увійти у спілкування із ним. Його дух, ув'язнений у тілесному, еволюційному **Я** і наповнений бажанням війни та поневолення, а **також творчості**, перебуває під владою перших двох стихій. Розгорнути **спільну свободу творчості** він не може. Надлюдська самотність переходить у надлюдську тугу, а воля до самотності – у волю до безумства.

Спілкування Фауста з Мефістофелем не є творчою соборністю, але воскресаючий Фауст уже здатний до неї. І.В. Гете вклав у образ Фауста безмежну здатність людини до творчої комунікації з усіма силами Універсуму. Ця творча комунікація несе в собі можливість просвітлення навіть метафізичного зла.

Підводячи підсумок сказаному, можна стверджувати,

що у ході нашого дослідження проблеми ми вийшли до понять «творча комунікація» та «творча соборність». Як вони відносяться між собою? Чи не є синонімами? Видається слушним запропонувати таке визначення: **творча соборність є абсолютно відкрита творча комунікація.**

Та хіба можлива замкнена творча комунікація? Коли ми починаємо міркувати над цим питанням, то з необхідністю приходимо до висновку, що комунікація творчих особистостей **також може бути зовнішньою, замкненою та відчуженою.** Це має свої психолого-антропологічні та соціальні причини.

Останні найбільш характерні для тоталітарних та посттоталітарних суспільств. Дивна ненависть до творчої самотності завжди прихована у несвідомому пересічної людини таких суспільств. Під маскою захвату та байдужості вона очікує свого часу. Звідси бажання об'єднати творчі самотності у цех професіоналів. Подібне бажання намагається поширитися на процес творчості, а ще краще – то є потаємне бажання пересічної людини на побут, і на особисте життя. Відчуття причетності самотнього творця до власних пороків, стирання його несхожості до рівня «не гірший за інших» дає обивателеві незрівнянну ні з чим насолоду.

Така насолода є некрофільною за своєю суттю. І якщо в демократичних суспільствах вона є або гнаною уявою, або поодинокими випадками реалізації-збочення, то у тоталітарних суспільствах, стаючи масовим та нормативним феноменом, вона може призвести (і призводить!) до необоротного травмування культури.

У результаті ми дійшли до фундаментального висновку: **творча соборність у своїх внутрішніх та конструктивних формах є творчою толерантністю.**

Творча толерантність є таким соборним єднанням творців, котра набуває смисл лише як взаємна терпимість до творчості кожного, відкритість до Іншого. Творча толерантність базується на відчутті того, що самотня людина, як би глибоко вона не занурилася у себе та світ, не може мати Абсолютну Істину, Істина виступає лише результатом *комунікації творців*.

Отже, творча толерантність органічно включає в себе особистісно-самісне та спільнісне начала. На цьому шляху долається як індивідуальна, так і колективна форми самотності.

Однак цього замало для того, щоб вийти за межі тієї самотності, що постійно відтворюється біполярністю людського роду чоловічої та жіночої самотності.

Розмірковуючи на цю тему, ми приходимо до феномена, по відношенню до якого толерантність є лише передумовою і в якому вона може виходити за свої межі.

Мова йде про феномен любові.

### 7.4. Вихід за межі внутрішньої самотності чоловіка та жінки у феномені любові

#### 7.4.1. Любов-толерантність та еротична любов.

З логіки попереднього викладу любов можна визначити як найвище подолання самотності, в якому синтезуються самотворення та толерантність як співтворення. Однак любов певною мірою протистоїть толерантності. Що це означає?

Якщо сутнісною рисою толерантності є **стриманість**, то любов за своєю природою виступає **нестриманістю**, екстатичним пориванням, що радикально руйнує самотність і приводить до єдності. Любов є такий стан єдності, що перемагає внутрішню самотність в усіх її деструктивно-страждальних, замкнено-**усобних** виявах.

Фундаментальне значення любові в цьому плані підкреслюють Ю.М. Швалб та О.В. Данчева. «Любов, – пишуть вони, – це єдина універсальна форма існування людини, що оберігає її від самотності» [242]<sup>1</sup>.

Любов виступає могутньою силою, що долає відчуження як позаморальне, нелюдяне відношення між особистостями. Це добре висловлено С.Л. Рубінштейном: «Моральне відношення до людини – це любовне відношення. Любов виступає як ствердження буття людини. Лише через своє відношення до іншої людини людина існує як людина» [178]<sup>2</sup>.

Не буде перебільшенням сказати, що тільки любов виступає зняттям тієї внутрішньої самотності, яка є результатом фундаментального біполярного /бівалентного/

---

<sup>1</sup> [242] Швалб Ю.М., Данчева О.В. Одиночество: социально-психологические проблемы. – К.: Україна, 1991. – С. 167.

<sup>2</sup> [178] Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. – М., 1973. – С. 336 – 337.

роз'єднання людського роду, роз'єднання на чоловіче та жіноче начала. Толерантність – навіть у своїх творчих виявах – є занадто **розсудливою**, щоб зняти протилежність чоловічого та жіночого принципів людського буття. Необхідна більш екстатична і творчо напружена реальність, яка переводить самотворення та співтворення-толерантність на новий рівень буття.

Але чи не можна сказати, що толерантність у своїх найбільш піднесених формах також є любов'ю? Після певних міркувань на це питання можна відповісти позитивно. Можна навіть запропонувати термін «**любов-толерантність**», аналогом якої у античній культурі виступає давньогрецьке слово «*філео*», а у християнській культурі – словосполучення «**любов до Близького**». Проте любов-толерантність, що виступає глибинною відкритістю людського буття, все ж не має **особистісної концентрованості та кульмінаційності** любові між чоловіком та жінкою – еротичної любові, любові-ероса. (Інша справа, що еротична любов повинна бути доповнена любов'ю-як-толерантністю, тоді як любов-толерантність набуває справжньої глибини завдяки еротичній любові).

У слові «любов» криється дуже широкий та різноманітний смисл. Любов відділяє духовну та особистісну реальність від реальності буденної та безособової. Це добре показав В.І. Шинкарук, який пише: «Реальність буття духовного світу на відміну від матеріального ґрунтується не на даних зовнішніх почуттів..., а на особливого роду чуттєвості, яка здавна дістала узагальнену назву – любов» [247]<sup>1</sup>.

Серед всього розмаїття духовного змісту любові саме в еротичній її іпостасі відбувається поєднання роздвоєного у

---

<sup>1</sup> [247] Шинкарук В.І. Віра, надія, любов. // Віче. – N 5, – 1994. – С. 146.

ціле. Людське буття набуває надлюдську, метаграничну цілісність. Саме про таку любов були сказані слова – С.Л. Рубінштейна: «Найфундаментальніше і найчистіше вираження любові, любовного відношення до людини виражається у формулі та почутті: «Добре, що ви існуєте у світі». Своє дійсне людське існування людина набуває, якщо в любові до неї іншої людини вона починає існувати для іншої людини. Любов виступає як посилення ствердження людського існування даної людини для іншої. Моральний сенс любові (любові чоловіка та жінки) у тому, що людина набуває неповторне існування для іншої людини, що виявляється у неповторному почутті: вона є найбільшою мірою існуючою з усіх існуючих. Бути любимим – це означає бути найіснуючим із всього та всіх» [178]<sup>1</sup>.

Тому ми будемо далі говорити перш за все про еротичну любов, прагнучи побачити її межі та безмежність. Які форми еротичної любові існують у людському бутті? Чи може внутрішня самотність відновлюватися у певних формах еротичної любові? Однак перш ніж ми відповімо на ці запитання, нам необхідно буде розглянути сенс та значення усамотнення для еротичної любові, того усамотнення, яке включило в себе не просто творчість, а й самотворення.

### **7.4.2. Самотворче усамотнення та його сенс у існуванні еротичної любові.**

Усамотнення як вільно обрана самотність, як **реалізована воля до самотності**, наповнюючись самотворчим змістом, призводить до розвитку особистості, коли вона здатна побачити й полюбити іншу людину як

---

<sup>1</sup> [178] Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. – М., 1973. – С. 336 – 337.

особистість. Еротична любов ніколи не є результатом **втечі від самотності**, навпаки вона здійснюється лише на основі волі до самотності. Дійсній еротичній любові завжди передують **самотворче усамотнення**, в ході якого реалізується особистісний розвиток. Самотворче усамотнення у напрямку розгортання особистості і самості людини стає тією відкритою реальністю, яка переводить любов до себе у любов до Іншого, причому не знищуючи першу, а з'єднуючи її з другою.

Таким чином, якщо еротична любов стає втечею від самотності, вона рано чи пізно втратить характер любові; більше того, вона й спочатку є скоріше не любов'ю, коханням, а закоханістю<sup>1</sup>. Ситуацію добре окреслюють слова Ю.М. Швалба та О.В. Данчевої: «Людина, що страждає від самотності, передусім не вміє любити, не має розвинутої здатності до любові. Хоча при цьому вона може відчувати глибокі та сильні ваблення, переживати стани закоханості»... [242]<sup>2</sup>

Самотворче усамотнення має сенс для виникнення любові саме тому, що будь-яка людина як особистість є мікрокосмом, який вміщує у себе макрокосм. Кожна людська особистість виступає фундаментально самодостатньою і почуття справжньої любові народжується тоді, коли людина **вільно** виходить у світ в усій своїй самодостатності. «Дуже важливо пам'ятати, що кожна людина дійсно вміщує в собі весь світ. Вона є адекватною роду «людина», вона – Універсум. І хоча ми в своєму реальному житті і не досягаємо цього

---

<sup>1</sup> Принципова різниця любові як кохання та закоханості вже була проаналізована автором даного дослідження. Див.: [231] Хамитов Н.В. Философия одиночества. Одиночество женское и мужское. – К.: Наукова думка, 1995. – С. 17-25.

<sup>2</sup> [242] Швалб Ю.М., Данчева О.В. Одиночество: социально-психологические проблемы. – К.: Україна, 1991. – С. 167.



Універсума, ... і ми часто самі перестаємо його помічати, але те, ... що споріднює нас з Універсумом, є» [242]<sup>1</sup>.

Дійсне самотворче усамотнення породжує ту самотність-самодостатність людини, яка може відпустити себе у любов не у необхідності, а у свободі. Свобода як фундаментальна ознака любові значною мірою є результатом попереднього самотворчого усамотнення.

### 7.4.3. Поняття любові-пристрасті.

Статевий потяг як потяг до подолання розірваності чоловіка та жінки означає їх тілесне з'єднання, яке називають сексуальним. Таке з'єднання достатньо часто є інстинктивним, а тому відчужене від любові. Стихія сексуального з'єднання сама по собі дає переживання безкінечної єдності – **на час сексуального акту**. Але після того партнерів охоплює самотність поза стихією сексуальності-тілесності вони є чужими один одному.

Сексуальність як така не передбачає виборності. Вона є результатом інстинкту продовження роду. Однак сексуальність може **підкоритися виборності** – тоді ми говоримо *саме про любов*. При цьому відбувається метаморфоза сексуальності, яка підіймається над інстинктом. **У закоханості та любові сексуальний потяг підвищується до пристрасті.**

Ми прийшли до осягнення **любові-пристрасті**. Любов-пристрасть – це любов, в якій сексуальне начало виступає основним при вираженій обраності партнера. Любов-пристрасть є переживання, яке виводить чоловіка чи жінку у граничне і подеколи у метагранічне буття.

Однак любов-пристрасть є дуже нерівною і, як правило, трагічною. Глибинна спрямованість на знаходження

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 220.

єдності у сексуальному акті робить любов-пристрасть серією спалахів возз'єднання та самотності-відчуження. З часом періоди самотності як нудьги та туги можуть зростати. І все ж у любові-пристрасті є **прихильність** чоловіка та жінки, котра не кидає їх у нудьзі та у тузі.

Тому **любов-пристрасть часто може ставати нерозділеною любов'ю при фізичній розділеності** – вона бажає того, що може бути розділено за межами пристрасті – **в усій повноті буття**. Любов-пристрасть є вельми егоїстично насичена та вимоглива. Вона вже звільнилася від інстинктивної безособової сексуальності, але знаходиться в полоні сексуальності-пристрасті, яка прямує до з'єднання не з особистістю, а з її фізичним вираженням. У цьому плані вельми показовими є слова М. Бердяєва: «Родова статевая любов є... ілюзорне подолання розриву статей; єдина та повна, досконала та вічна індивідуальність у ній не досягається» [22]<sup>1</sup>.

Безкінечна солодкість любові-пристрасті змішується з невідбутним трагізмом. Залишаючись у рамках сексуальної пристрасті, любов-пристрасть виступає нерозвинутою любов'ю, первинним буттям любові. Вона відрізняється від **закоханості-пристрасті** лише своєю тривалістю та ще більшим зростанням самотності.

#### 7.4.4. Поняття любові-дружби.

Значною мірою любов-пристрасть обмежена цариною сексуальності і ще тільки торкається сфери еротичного. Сфера еротичного – це сфера душевного спілкування між статями. Входячи у простір та час еротичного, любов-пристрасть наповнюється рівним теплом та відповідальністю, яких вона не знала раніше. З'являється

---

<sup>1</sup> [22] Бердяев Н. Эрос и личность. Философия пола и любви. – М., 1989. – С. 24.

турбота, спів-розуміння та спілкування за межами сексуального акту. Все це дозволяє говорити про такий специфічний феномен, як **любов-дружба**.

**Любов-дружба є форма любові, яка заснована на домінуванні душевного та еротичного спілкування над пристрастю.** Любов-дружба відрізняється від просто дружби переживанням абсолютної незамінності свого партнера та більш повним поєднанням із ним.

Любов-дружба може стати результатом розвитку любові-пристрасті. В цьому розвитку пристрасть як спалах, за яким іде ще більша темрява, перетворюється у рівне і спокійне горіння. На цьому шляху Любов-дружба очищується від егоїзму любові-пристрасті і стає менш трагічною. Однак при цьому трапляється зменшення яскравості любові. В любові-дружбі завжди присутня потаємна туга за любов'ю-пристрастю. Бо любов-дружба є крок у напрямку до буденного буття людини.

### **7.4.5. Суперечність любові-пристрасті та любові-дружби. Її розв'язання: любов-цілісність.**

Отже, між любов'ю-пристрастю та любов'ю-дружбою існує суперечність, що не розв'язується остаточно, коли любовна пристрасть переходить у дружбу. Ця суперечність повинна розв'язуватися не антагоністично – шляхом згасання однієї з протилежностей, – а **синтетично й плідотворно** – через їх взаємозлиття. В якій же формі любові стає можливим плідотворне розв'язання суперечності любові-пристрасті та любові-дружби?

Цю форму любові можна було б назвати **любов'ю-цілісністю**. У любові-цілісності відбувається з'єднання чоловічого та жіночого у новій якості – тій якості, в якій відбувається перемога над короточасністю пристрасті, а також над поза-пристрасним і поза-статевим характером

дружби. Однак для того, щоб досягнути смисл та природу любові-цілісності, необхідно почати з досягнення **любові до себе**.

#### **7.4.6. Любов до себе як умова реалізації любові-цілісності.**

Любов до себе виступає подоланням егоїзму по відношенню до себе. Вона виводить людське буття із самозамкненості й спрямовує до подолання власних меж. І разом із тим дійсна любов до себе породжує переживання самозначимості власного Я у будь-якому стані і вимірі буття. В конструктивній любові до себе долається та внутрішня самотність людини, що може бути окреслена як **самотність на самоті із собою**, яка виступає результатом постійної самозміни та самооновлення людини – результатом самотворення та самотрансцендування.

Чим любов до себе відрізняється від волі до влади над собою? На перший погляд здається, що вони є глибинно спорідненими. Дійсно, любов до себе у її конструктивних формах – як і воля до влади над собою – спрямовує особистість до якоїсь мети. Вона також є цілеспрямованою. Але воля до влади над собою є **спрямованість до підкорення себе меті**, звуження та мононаціленість особистості, тоді як любов до себе є **спрямованість до свободи й відкритості на шляху до мети**.

**В результаті любов до себе можна визначити як відкриту волю до самопізнання та самотворення, яка породжує нове буття людського Я. У цьому бутті людина підіймається над пізнанням та творенням об'єктів. Вона змінюється сама й одночасно створює образ любимого чи любимої як своєї протилежності-половини.**

Любов до себе передує любові-цілісності. У її самотності визрівають чоловіче та жіноче начала, визрівають, щоб злитися у справжню єдність. І разом із тим любов до себе набуває кінцеву глибину та смисл лише як сторона, *половина* любові-цілісності.

### **7.4.7. Любов-цілісність як любов-співтворчість та любов-співтворення.**

Міркуючи над природою любові-цілісності, ми можемо сказати, що вона є з'єднанням двох способів любити себе, які доводяться до одного способу любити одне одного. Саме тому любов-цілісність виступає органічним та гармонійним поєднанням люблячих, у якому однаково підносяться і пристрасть, і дружба. Саме любов-цілісність є те, що багато мислителів вслід за Платоном називали андрогінізмом або, принаймні, радикальний крок на шляху до андрогінізму.

Проте як реалізується любов-цілісність? Тільки як співтворчість чоловіка і жінки, яка витісняє з їхнього буття **самотність удвох**, що постійно відтворюється на рівні буденного та граничного буття чоловічого та жіночого. Можна припустити, що саме завдяки співтворчості стихія любові може перемогти стихію часу, стати безмежною, вічною. Саме тому любов-цілісність між чоловіком і жінкою включає співтворчість у свою сутність.

Любов-співтворчість є спільне створення **об'єктів** культури. Та об'єкти, що створюються, можуть дивним чином **об'єктивувати саму любов**. Стаючи **опосередкуванням** між чоловіком та жінкою вони можуть надати **опосередкованого характеру самій любові** – тоді як любов тяжіє до того, щоб зруйнувати будь-які опосередкування між людьми, з'єднати їх безпосередньо, глибинно-особистісно. В результаті співтворчість може

парадоксально приховати любов за об'єктами і відродити внутрішню самотність.

Отже, ми отримуємо фундаментальну колізію любові-цілісності як любові-співтворчості. Для того, щоб розв'язати цю колізію, треба зрозуміти, що любов-цілісність як любов-співтворчість може переходити у більш розгорнуті, відкриті та поза-об'єктні форми. Вона може перейти у **любов-співтворення** як творення нового буття.

Якщо любов-співтворчість пов'язана із творенням об'єктів культури – культуротворчістю, то у любові-співтворенні відбувається поява нової реальності – реальності люблячих, що виходить за межі **об'єктності культури**.

#### **7.4.8. Любов-співтворення як буттєтворення та світотворення.**

У своїх вищих формах любов-співтворення є **творення буття – буттє-творення**. Буттє-творення – це **творення нових відносин між людьми, які просвітлені культуротворчістю**. Таким чином, буттє-творення не відкидає культуротворчість як щось зайве, а органічно включає у себе. У любові-співтворенні як буттєтворенні відбувається піднесення культуротворчості, що замкнена на створення об'єктів. Більше того, буттєтворення підносить і життєтворення – процес відновлення та одушевлення людського роду.

У буттєтворенні відбувається розв'язання суперечності життєтворення і культуротворчості; вони об'єднуються, врастають одне в одне. І це вростання стає можливим завдяки тій любові між чоловіком та жінкою, яка пройшла пристрасть та дружбу й стала цілісністю буття двох і

спільним творенням цього буття.

Саме через любов-співтворення як буттетворення відбувається дійсно людське оволодіння майбутнім – тим, що **має бути**. (Аналіз людського майбутнього як «майбуттєвості» – буття, що має збутися, є у роботі В.Г.Табачковського «Людина – Екзистенція – Історія» [193]<sup>1</sup>. По-справжньому людське **май-буття** може вирости з сучасності лише тоді, коли ця сучасність з'єднана любов'ю, що наповнена буттетворчими потенціями.

Любов-співтворення як буттетворення глибинно змінює сутність та існування чоловічого та жіночого начал, створює їх дійсно метаграничне буття. У буттетворенні відбувається й вихід за межі егоїзму люблячої пари, еротичне начало набуває мета-erotичних рис. Це передусім означає відкритість люблячої пари-цілісності світові. У цій відкритості долається не лише **самотність у парі, а й самотність пари**<sup>2</sup>.

Осягнуте таким чином буттетворення стає **світо-творенням**. У світоворенні відбувається поєднання **через любов світогляду та світовідношення**. Світотворення тому стає абсолютною відкритістю світові. Людина, що вступає у процес світотворення, може реалізуватися лише у спів-авторстві з іншими людьми; однак не під впливом примусу, імперативу (хоча й усвідомлено-власного), а органічно і вільно, за межами будь-якого відчуження, у внутрішній комунікації, **сродно**. Саме тенденція світотворення лежить в основі ідеї Григорія Сковороди про «**сродну працю**». По суті,

---

<sup>1</sup> [193] Табачковський В.Г. Людина – Екзистенція – Історія. – К., 1996. – С. 12.

<sup>2</sup> Проблема самотності люблячої пари вже ставилася автором даного дослідження. Див.: [233] Хамітов Н.В. Самотність у житті та у тексті // Філософська та соціологічна думка. – № 6, – 1993. – С. 142 – 159., та [231] Хамітов Н.В. Філософія одиночства. Одиночство женское и мужское. – К.: Наукова думка, 1995.

світотворення, що з'єднане з любов'ю, завжди виступає **світо-спів-творенням**.

Любов як світотворення означає вихід за межі моно-направленості вольового акту, який постійно продукує внутрішню самотність і відчуження; вона означає абсолютний перехід волі у натхнення – ту реальність людського буття, яка постійно потребує **діалогу** та спрямована на діалог. Любов-співтворення у своїй світотворчій могутності розмикає самотність волі до влади, а також волі до пізнання й творчості; нарешті вона розмикає і ту внутрішню самотність, що є результатом волі до самопізнання та самотворення. У любові-світотворенні набувають найбільш конкретно-людяного, глибинно-особистісного звучання ті реальності, які ми назвали вище **самісністю та спів-буттям**.

Саме тому людина у любові-співтворенні, що розвинулася до світотворення, виходить за межі **підкореності** внутрішній самотності, повністю оволодіває її стихією.



**ВИСНОВКИ  
ДО СЬОМОГО РОЗДІЛУ**

1. Вихід у метаграницне буття людини можливий через феномени толерантності й любові.

2. Толерантність виступає єднанням здатності стримати себе та здатності витримати Іншого, в результаті чого виникає **відкритість у діалозі**, що і означає дійсну можливість внутрішньої, особистісної комунікації. Саме тому толерантність протистоїть внутрішній самотності за самою своєю природою. Проте толерантність не може звільнити людину від фундаментальної внутрішньої самотності, що породжена статевою роздвоєністю людського роду. Навіть толерантність, яка межує з любов'ю до всього сушого і стає любов'ю-толерантністю, не здатна на це. Лише у еротичній любові намічається розв'язання трагічної суперечності чоловічого та жіночого первнів людського буття та подолання їх внутрішньої самотності.

3. Еротична любов, розгортаючись, приходиться до суперечності **любові-пристрасті** та **любові-дружби**, яка розв'язується у **любові-цілісності**. Любов-цілісність первинно реалізується як **любов-співтворчість**, що з'єднує напруженість пристрасті та рівне піднесення дружнього спілкування.

4. Любов-співтворчість є спільне створення **об'єктів** культури; однак об'єкти, що створюються, можуть **об'єктивувати саму любов**. Стаючи **опосередкуванням** між чоловіком та жінкою, вони можуть надати **опосередкованого характеру самій любові**, деформуючи її та приводячи до відновлення внутрішньої самотності. Вихід за межі цієї колізії любові-співтворчості можливий через її перехід у більш розгорнуті, відкриті та поза-

об'єктні форми. Любов-співтворчість може перейти у **любов-співтворення як творення нового буття.**

5. Отже, любов-співтворення виступає **буттєтворенням – творенням нових відносин між людьми, які просвітлені культуротворчістю.** Таким чином, буттєтворення не відкидає культуротворчість як щось зайве, а органічно включає у себе. У любові-співтворенні як буттєтворенні відбувається піднесення культуро-творчості, що замкнена лише на створення об'єктів. Більше того, буттєтворення підносить і життєтворення – процес відновлення та одушевлення людського роду.

6. У любові як буттєтворенні ми можемо побачити вихід за межі егоїзму люблячої пари, еротичне начало набуває **мета-еротичних** рис. Це передусім означає відкритість люблячої пари-цілісності світові.

7. Осягнене таким чином, буттєтворення стає **світотворенням.** У світотворенні відбувається поєднання світогляду та світовідношення. Світотворення тому стає абсолютною відкритістю світові. Людина, що вступає у процес світотворення, долає деструктивні колізії самотворення, виходить до внутрішньо-комунікативних, **сродних** відносин зі світом. Любов як світотворення означає вихід за межі моно-направленості вольового акту, який постійно продукує внутрішню самотність і відчуження, перехід волі у натхнення – ту реальність людського буття, яка постійно потребує **діалогу.** Людина у любові-співтворенні, яка розвинулася до світотворення, долає замкнено-деструктивний характер внутрішньої самотності.

## ПІСЛЯМОВА

У даній роботі ми дійшли передусім того, що поняття «самотність» є ключовим для означення проблеми екзистенціальної відокремленості людини в українській філософській мові. Виходячи з реалій українського буття, *що* зафіксовані в українській мові, ми можемо описати самотність через неологізми «собість» та «совісність», які в свою чергу розділяються на контрверзи «о-собість» – «у-собість» та «о-совісність» – «у-совісність». Такі неологізми є *закономірним результатом зустрічі рефлектуючої філософської думки зі стихією українського буття*. У нашому випадку вони дозволили коректно описати феномен самотності саме *в українській філософській мові*.

У дослідженні було показано, що філософське дослідження феномену самотності вимагає розглядати його *у різних вимірах людського буття*. У результаті було доведено, що антропологічний дискурс при дослідженні феномену самотності стає метаантропологічним – тим дискурсом, що аналізує різні виміри буття людини. Цей дискурс отримав у межах нашого дослідження назву *метаантропології – вчення про різні виміри людського буття і можливості комунікації у цих вимірах*.

Дисертант прагнув довести, що метаантропологія виступає закономірним продовженням *світоглядно-антропологічного та екзистенціально-антропологічного* типів філософської антропології. Це передусім означає, що *метаантропологія є екзистенціальною антропологією, яка вийшла на проблему умов комунікації у людському бутті*. Враховуючи те, що проблема вимірів людського

буття, а також комунікації була притаманною для персоналізму в усіх його національних різновидах, закономірним є висновок, що метаантропологія включає в себе підходи не тільки філософської антропології та екзистенціалізму, але й персоналізму.

Одним з принципових висновків роботи є те, що метаантропологічне дослідження самотності з необхідністю розгортає підходи персоналістичної, комунікативної метаантропології та метаантропології статі. Використання цієї методології дозволило виділити й проаналізувати **індивідуальну та колективну форми внутрішньої самотності.**

Вихід за межі внутрішньої самотності можливий лише у **внутрішній комунікації.** Під внутрішньою комунікацією можна розуміти таку комунікацію, що торкається глибинних смисложиттєвих орієнтацій і має вільний характер. Це, передусім, комунікація-з-собою як акт самопізнання та самовідтворення, процес діалогу з власним Я. Але внутрішня самотність стає основою й тієї внутрішньої комунікації, яка є комунікацією-з-іншим. Враховуючи доведену у дослідженні думку, що духовний та душевний виміри людського буття складають особистість, внутрішня комунікація може бути названа **особистісною комунікацією.**

Внутрішня самотність по-різному виявляється в екзистенціально-особистісних вимірах людського буття. У буденному бутті людини вона постає як нудьга, у граничному бутті виявляється у екзистенціалах «туга», «закоханість», «жах», «відчай». У метаграничному бутті людини відбувається подолання внутрішньої самотності у феноменах толерантності та любові. Тому метаграничне буття людини є вже не просто людське буття, це – *людяне*

буття. Однією з його принципових ознак є те, що в його межах творчість переходить у **світо-творення**.

У світотворенні відбувається органічне поєднання світогляду та світовідношення. Світотворення тому стає абсолютною відкритістю світові і саме у світотворенні самотність втрачає свій фатальний характер, стаючи усамотненням.

Вивчення феномену самотності не можна вважати завершеним. За межами даного дослідження залишився цілий ряд проблем. Спробуємо окреслити деякі з них, визначивши тим самим перспективи дослідження.

1. Цікаво було б зіставити проблему внутрішньої самотності з проблемою маргінальності, яка набуває величезного значення у всьому сучасному світі та у сучасному українському суспільстві зокрема.

2. Звертає на себе увагу необхідність співвідношення феномену самотності у людському бутті з феноменом смерті.

3. Потребує подальшого дослідження проблема вимірів людського буття. Надзвичайно важливим вбачається аналіз поліваріантності людського світовідношення і пов'язана з ним багатовимірність буття кожної особистості. Доцільним є також більш чітке окреслення принципів типології вимірів людського буття.

4. Необхідною є подальша розробка тих методологічних підходів, які були окреслені як «екзистенціальна антропологія» та «метаантропологія», а також їх детальне зіставлення з філософською антропологією у вузькому сенсі слова, екзистенціалізмом, персоналізмом та сучасною комунікативною філософією.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. *Аббаньяно Н.* Экзистенция как свобода // Вопросы философии. - 1992. - № 8.
2. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. - М.: Наука, 1977.
3. *Азархин А.В.* Мировоззрение и эстетическое развитие личности. - К.: Наук. думка, 1990.
4. *Алексеев В.П.* Становление человечества. - М.: Наука, 1984.
5. *Алексеенко И.Р., Кейсевич Л.В.* Последняя цивилизация?- К.: Наукова думка, 1997.
6. *Андрущенко В.* Україна і цивілізований світ: проблеми пошуку оптимальної моделі соціальної організації // Генеза. 1994. № 1.
7. *Аничков Е.В.* Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.
8. *Апель К.О.* Обґрунтування етики відповідальності // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. - К.: Либідь, 1996.
9. *Апель К. О.* Проблема етичної раціональності // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. - К.: Либідь, 1996.
10. *Аристотель.* Никомахова этика // Соч.: В 4т. Т. 4. - М.: Мысль, 1983.
11. *Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти. - М.: Прогресс-академия, 1992.
12. *Ассаджоли Р.* Психосинтез. Теория и практика. От душевного кризиса к высшему Я. - М.: Рефел-бук, 1994.
13. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. -М.: Искусство, 1979.
14. *Бахтин М.М.* Литературно-критические статьи. - М.: Худ. лит., 1986.

15. *Бергсон А.* Здравый смысл и классическое образование // *Вопр. философии*, 1990.
16. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. - М.: Наука, 1990.
17. *Бердяев Н.А.* Самопознание. - М.: Мысль, 1991.
18. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. - М.: Республика, 1993.
19. *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. - М. -. ИМКА-пресс, 1990.
20. *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. - М.: Республика, 1994.
21. *Бердяев Н.А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // *О назначении человека*. - М.: Республика, 1993.
22. *Бердяев Н.А.* Эрос и личность. Философия пола и любви. - М.: Прометей, 1989.
23. *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // *О назначении человека*. - М.: Республика, 1993.
24. *Бердяев Н.А.* Смысл истории. - М.: Мысль, 1990.
25. *Бибихин В.* *Депо* Хайдеггера // *Хайдеггер М.* *Время и бытие* - М., 1993.
26. *Бичко А.К.* Риси характерології української нації // *Етнонаціональний розвиток України*. - К., 1993.
27. *Бичко І.В.* Український національний характер: персоналістський підхід // *Філософсько-антропологічні читання '96*. Випуск 2. -К., 1996.
28. *Бичко І.В.* Пізнання і свобода: спроба екзистенційного аналізу // *Творче, практичне і критичне мислення*. - *Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції*. Житомир, 1997.
29. *Бычко И.В.* В лабиринтах свободы. - М.: Политиздат, 1976.
30. *Билецкий А.* Фауст, трагедия Гете // *Гете И. В.* *Фауст*. - М.:

Искусство, 1962.

31. *Богораз (Тан) В.Г.* Эйнштейн и религия. - М.: Пг., 1923.
32. *Бодрийяр Ж.* Система вещей. - М.: Рудомино, 1995.
33. *Большое О.Ф.* Зустріч // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. - К.: Либідь, 1996.
- 33а. *Бондарчук І.А.* Антропологічний зміст феномена негативності в сучасній культурі // Філософсько-антропологічні читання '96. Випуск 2. - К., 1996.
34. *Боровський Я.С.* Світогляд давніх киян. - К., 1992.
35. *Борхес Х.Л.* Бессмертный // Письмена Бога. - М.: Республика, 1992.
36. *Борхес Х.Л.* «Биотанатос» // Письмена Бога. - М.: Республика, 1992.
37. *Борхес Х.Л.* Чужак // Письмена Бога. - М.: Республика, 1992.
38. *Борхес Х.Л.* История вечности // Письмена Бога. - М.: Республика, 1992.
39. *Борхес Х.Л.* Доктрина циклов // Письмена Бога. - М.: Республика, 1992.
40. *Бородай Ю.* Миф и культура // Опыты. Литературно-философский ежегодник. - М.: Советский писатель, 1990.
41. *Брайчевський М. Ю.* Утвердження християнства на Русі. - К., 1988.
42. *Бубер М.* Проблема человека // Два образа веры. - М.: Республика, 1995.
43. *Бубер М.* Я и Ты // Два образа веры. - М.: Республика, 1995.
44. *Булатов М.А.* Логические категории и понятия. - К.: Наук. думка, 1981.
45. *Булашев Г.* Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. - К.: Довіра, 1993.
46. *Булгаков С.* Свет невечерний. - М.: Республика, 1994.



47. *Быстрицкий Е.К.* Феномен личности: Мироззрение, культура, бытие. - К.: Наукова думка, 1991.
48. Бытие человека в культуре (Опыт онтологического подхода). - К.: Наукова думка, 1992.
49. *Варзар I.* Етнічна антропологія // Мала енциклопедія етнодержавознавства. - К.: Генеза, 1996.
50. *Вейнингер О.* Пол и характер. - М.: Терра, 1992.
51. *Вергилий.* Энеида // Буколики. Георгики. Энеида. - М.: 1979.
52. *Веселовский А.Н.* Сравнительная мифология и ее метод // Собр. соч. в 16т. -М., 1938. -Т. 16.
53. *Габитова Р.М.* Человек и общество в немецком экзистенциализме. - М.: Наука, 1972.
54. *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. - М.: Прогресс, 1988.
55. *Гадамер Г. -Г.* Миф и разум. //Актуальность прекрасного. М., 1991.
56. *Гачев Г.* Русский эрос. - М.: Интерпринт, 1994.
57. *Гегель Г. -В. -Ф.* Феноменология духа // Гегель Г. -В. -Ф. Сочинения. -М.: Изд-во социально-эконом. лит., 1958. -Т.4.
58. *Гегель Г. -В. -Ф.* Философия религии. В 2х т. -М.: Мысль, 1977. -Т.2.
59. *Гегель Г. -В. -Ф.* Энциклопедия философских наук. - Т.1. - М.: Мысль, 1974.
60. *Гендель М.* Космогоническая концепция розенкрейцеров. КФПР, 1993.
61. *Гессе Г.* Степной волк // Иностран. литература. - 1977. - № 4.
62. *Гете И. -В.* Фауст. - М.: Искусство, 1962.
63. *Голіченко Т.С.* Слов'янська міфологія та антична культура. -К., 1994.
64. *Головко Б.А.* Філософська антропологія. - К. -. ІЗМН, 1997.
65. *Голубев А.Н.* Владимир Соловьев о бесконечности личности // О человеческом в человеке. - М.: Политическая

- література, 1991.
66. *Гончаренко Н.В.* Гений в искусстве и науке. - М.: Искусство, 1991.
- 66а. *Горак Г.І.* Смысл життя, безсмертя душі і доля людини // Філософсько-антропологічні читання '96. Випуск 2. - К., 1996.
67. *Грабовський С.* Самоорганізація нації в епоху глобальної кризи // Генеза. 1994. № 1.
68. *Григорьян Б.Т.* Философская антропология. Критич.очерк. - М.: Мысль, 1982.
69. *Гроф С.* Области человеческого бессознательного. - М.: Издательство трансперсонального института, 1994.
70. *Гроф С., Хэлифакс Д.* Человек перед лицом смерти. - М.: Издательство трансперсонального института, 1996.
71. *Грузенберг С.О.* Гений и творчество. - Л., 1924.
72. *Грушевський М.* З історії релігійної думки на Україні. - К., 1992.
73. *Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия. - М.: Мысль, 1986.
74. *Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени // Собр., соч., - Т.1., -М., 1994.
75. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Спб.: Образование, 1909.
76. *Деррида Ж.* Позичії. - К.: Кобза, 1994.
77. *Джеймс У.* Личность // Теории личности в западно-европейской и американской психологии. - Самара: Издательский Дом «БАХРАХ», 1996.
78. *Джеймс У.* Психология. - М.: Дайджест, 1991.
79. *Дильтей В.* Введение в науки о духе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. - М., 1987.
80. *Донченко О., Єрмак В.* Розбудова держави та соціетальна психіка // Розбудова держави. - 1995. - № 12.

81. *Драгоманов М.П.* Чудацькі думки про українську національну справу // Вибране. - К., 1991.
82. *Драч І.Ф., Кримський СБ., Попович М.В.* Григорій Сковорода. - К.: Молодь, 1984.
83. *Ермоленко А.Н.* Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия). К.: Наук. думка, 1994.
84. *Загороднюк В.П.* Целеполагание и идеалы. - К.: Наук. думка, 1991.
85. *Загороднюк В.П., Соловйов В.С.* Філософсько-антропологічні аспекти творчості // Творче, практичне і критичне мислення. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції. - Житомир, 1997.
86. *Иванов В.П.* Человеческая деятельность, познание, искусство. - К.: Наукова думка, 1979.
87. *Ильин И.А.* Кризис безбожия // Собр. соч.: В 10 т. - М.: Русская книга, 1993. - Т.1.
88. *Ильин И.А.* Основы христианской культуры // Собр. соч.: В 10 т. М.: Русская книга, 1993. - Т.1.
89. *Ильин И.А.* Путь духовного обновления // Собр. соч.: В 10 т. -М.: Русская книга, 1993. - Т. 1.
90. *Камю А.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде. // Сумерки богов. - М.: Издательство политической литературы, 1989.
91. *Канигін Ю.* Шлях аріїв. Україна в духовній історії людства. - К.: Україна, 1997.
92. *Кант И.* Критика чистого разума. - М.: Мысль, 1994.
93. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Соч. в 6-ти т., Т. 6. - М., 1966.
94. *Капранов С.* Стерпиться - злюбитися? // Філософська та соціологічна думка. - 1994. - № 11-12.
95. *Карась А.* Олександр Кульчицький в українській філософській думці // Філософсько-антропологічні читання '96. Випуск 2. - К., 1996.

96. *Кизима В.В.* Тоталлогические аллюзии // Totallogy. Постнекласичні дослідження. - К.: ЦГО НАН України, 1995.
97. *Кизима В.В.* Человекомирная тотальность. Постнекласический манифест // Totallogy. Постнекласичні дослідження. - К.: ЦГО НАН України, 1995.
98. *Киричук О. В.* Ментальність: сутність, функції, генеза // Ментальність. Духовність. Саморозвиток особистості. Тези доповідей та матеріали Міжнародної наук. практичної конференції. Ч. I. - Київ-Луцьк, 1994.
- 98а. *Киселева О.А.* Время как экзистенциальная проблема // Філософсько-антропологічні читання '96. Випуск 2. - К., 1996.
99. *Кнабе Т.С.* Диалектика повседневности // Вопр. философии. 1989. –№ 5.
100. *Князев В.Н.* Человек и технология. - К., 1990.
101. *Ковалевский П.И.* Эмануэль Сведенборг // Одаренные безумием. -К.: Украина, 1994.
102. *Конверський А.Є.* О. Кульчицький про структуру та зміст філософської науки // Філософсько-антропологічні читання '96. Випуск 2. -К., 1996.
103. *Костомаров М.* Слов'янська міфологія //Хроніка 2000, - К.: Довіра, 1992.
104. *Кропоткин П.А.* Этика. - М.: Политиздат, 1991.
- 104а. *Кривола С.А.* Безсмертя особистості: ілюзія чи реальність? К.: Гранослов, 1999.
- 104б. *Кривола С.* Краса людини: особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз). – Ніжин: Аспект-Поліграф, 2011.
105. *Крымский СБ.* Культурные архетипы, или Знание до познания // Природа. - 1991. - № 11.
- 105а. *Кримський СБ.* Уособлення як шлях самотворення людини

- // Філософсько-антропологічні читання '96. Випуск 2. - К., 1996.
106. *Крисаченко В.С.* Екологія культури. - К.: Заповіт, 1996.
107. *Куликов В.Б.* Педагогическая антропология. - Свердловск, 1988.
108. *Кульчицький О.* Основи філософи і філософічних наук. - Мюнхен-Львів, 1995.
109. *Кульчицький О.* Іван Мірчук - дослідник української духовности // Збірник на пошану Івана Мірчука. - Мюнхен, 1974.
110. *Кульчицький О.* Світовідчуття українців // Українська душа. - К., 1992.
111. *Кун Т.* Структура научных революций. - М.: Прогресс, 1975.
112. *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти // Страх и трепет. - М.: Республика, 1993.
113. *Кьеркегор С.* Страх и трепет // Страх и трепет. -М.: Республика, 1993.
114. *Леви-Брюль К.* Первобытное мышление. - М., 1930.
115. *Леви-Стросс К.* Руссо - отец антропологии // Первобытное мышление. - М., 1994.
116. *Леви-Стросс К.* Тотемизм сегодня // Первобытное мышление. -М., 1994.
117. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. - М., 1983.
118. *Левченко О.* Стан діалогу для існування особистості // Філософська та соціологічна думка. 1994. - № 11-12.
- 118а. *Левчук Л.Т.* Психологический анализ и художественное творчество. - К., 1980.
- 118б. *Левчук Л.Т.* Західноєвропейська естетика ХХ століття. - К., 1997.
119. *Лейбниц Г.В.* Свидетельство природы против атеистов // Соч. В 4-х томах. - М.: Мысль, 1982. - Т.1.
120. *Лейбниц Г.В.* Монадология //Соч. В 4-х томах. -М.: Мысль,

1982. - Т.1.
121. *Леся Українка*. Лісова пісня // Леся Українка. Зібрання творів у дванадцяти томах. - Т. 5. - К., 1976.
122. *Ліотар Ж. -Ф.* Ситуація постомодерну // Філософська та соціологічна думка. 1995. -№ 5-6.
- 122а. *Лой А.М.* Мета (Zweck) та ціль (Ziel): ідеали та цінності //Філософсько-антропологічні читання '95. Випуск 1. - К., 1996.
123. *Лой А.М.* Онтологічні підвалини філософсько-антропологічної концепції Олександра Кульчицького // Філософсько-антропологічні читання '96. Випуск 2. - К., 1996.
124. *Лой А.М.* Сознание как предмет теории познания. - К.: Наукова думка, 1988.
125. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Философия. Мифология. Культура. - М.: Издательство политической литературы, 1991.
126. *Лосев А.Ф.* Логика символа. //Философия. Мифология. Культура. - М.: Издательство политической литературы, 1991.
127. *Лосев А.Ф.* Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Философия. Мифология. Культура. - М.: Издательство политической литературы, 1991.
128. *Лосев А.Ф.* Типы античного мышления // Философия. Мифология. Культура. - М.: Издательство политической литературы, 1991.
129. *Лосев А.Ф.* Эрос у Платона. // Философия. Мифология. Культура. -М.: Издательство политической литературы, 1991.
130. *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. - М.: Издательство Мысль, 1978.
131. *Лукреций К.* О природе вещей. Статьи, ком., фрагменты Эпикура и Эмпедокла. Сост. Ф.А. Петровский. В 2-х т. - М., 1947.

132. *Лукьянец В.С.* Постмодернистское мышление: мышление XXI века? // Totallogy. Постнекласичні дослідження. - К.: ЦГО НАН України, 1995.
133. *Лях В.* Екзистенційна свобода: вибір та відповідальність (філософська концепція Ж. -П. Сартра) // Філософська та соціологічна думка. 1995. -№ 5-6.
134. *Лях В.* Постіндустріальне суспільство як нова парадигма соціального розвитку // Генеза. -1994. - № 1.
135. *Лях В.* Трансцендентний вимір людського буття // Генеза. 1996. - №1.
136. *Малахов В. А.* Искусство и человеческое мироотношение. - К.: Наукова думка, 1988.
137. *Малахов В. А.* Культура и человеческая целостность. - К.: Наукова думка, 1984.
- 137а. *Малахов В.А.* Етика: курс лекцій. Навч. посібник. - К.: Либідь. 1996.
138. *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. - М.: Прогресс, 1990.
139. *Мамардашвили М. К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. - Тбилиси: Мецниереба, 1984.
140. *Мамардашвили М.К.* Кантианские вариации // Квинтэссенция. - М., 1992.
141. *Маркес Г. Г.* Сто лет одиночества. - М.: Художественная литература, 1971.
142. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Из ранних произведений. - М.: Гос. издательство политич. литературы, 1956.
143. *Маркузе Г.* Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества. - М.: REFLBOOK, 1994.
144. *Маркузе Г.* Розум і революція // Зарубіжна філософія ХХ століття. У 6 кн., Книга 6. - К.: Довіра, 1993.
145. *Марсель Г. К* трагической мудрости и за ее пределы //

- Проблема человека в западной философии. - М.: Прогресс, 1988.
146. *Метельова Т.* Лібералізм чи націонал-демократизм? // Розбудова держави. - 1995. - № 11.
147. *Метельова Т.* Метаморфози філософії: ідеологія, наука, гра... //Генеза. - 1996. - № 1.
148. *Митрополит Волоколамский и Юрьевский Питирим.* Тело, душа и совесть // О человеческом в человеке. - М.: Издательство политической литературы, 1991.
149. Мифы народов мира: В 2-х т. - М., 1982.
150. *Монтень М.* Опыты, кн. 2. - М-Л., 1958.
151. *Мунье Э.* Персонализм. - М.: Искусство, 1992.
152. *Мунье Э.* Что такое персонализм? - М.: Издательство гуманитарной литературы, 1994.
153. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. - М.: Издательство Московского Университета, 1990.
154. *Ортега-і-Гассет Х.* Бунт мас // Вибр. твори. - К., 1994.
155. *Парахонский Б.А.* Язык культуры и генезис знания. - К.: 1988
156. *Паскаль Б.* Мысли // Французский мудрец Паскаль. Его жизнь и труды. - М., 1911.
157. *Платон.* Федон // Платон. Собр. соч. в 4-х т. - М.: Мысль, 1993. -1.2.
158. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. - М.: Прогресс, 1988.
- 158а.*Пирожков С.І., Хамітов Н.В.* Цивілізаційний проект України: від амбіцій до реальних можливостей // Вісник НАН України, 2016, № 6.
- 158б.*Пирожков С.І., Хамітов Н.В.* Цивілізаційний вибір України в глобалізованому світі // Дзеркало тижня, № 28, 13 серпня 2016.
- 158в.*Пирожков С.І., Хамітов Н.В.* Україна: від штучної та



реальної конфронтації до консолідації // Дзеркало тижня, № 28, 22 липня 2017.

159. *Попович М.В.* Раціональність і виміри людського буття. - К.: Сфера, 1997.
160. *Попович М.В.* Мирозозреение древних славян. - К. 1985.
161. *Поршнев Б.Ф.* О начале человеческой истории. Проблемы палеопсихологии. - М.: Мысль, 1974.
162. *Потебня А.А.* О мифологическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1860.
163. *Потебня А.А.* Мысль и язык. - К.: Синто, 1993.
164. *Потебня А.А.* Язык и народность // Мысль и язык. - К.: Синто, 1993.
165. Проблема человека в западной философии. - М.: Политиздат, 1988.
166. *Пролеев С.В.* Духовность и бытие человека. - К., 1992.
167. *Пролеев С.В.* Проблема оприявленності буття // Генеза. 1994. - № 1.
168. *Радищев А.Н.* О человеке, о его смертности и бессмертии // Избранные философские и общественнополитические произведения. - М.: Государственное издательство политической литературы, 1952.
169. *Рейчелс Дж.* Активная и пассивная эвтаназия // Этическая мысль. - М.: Политиздат, 1990.
170. *Рікер П.* Гуссерль: аналіз його феноменологи // Зарубіжна філософія ХХ століття. Книга 6. - К.: Довіра, 1993.
171. *Рікер П.* Толерантність, нетолерантність, несприйнятне // Навколо політики. - К.: Д.Л., 1995.
172. *Рікер П.* Завдання політичного вихователя.// Навколо політики. - К.: Д.Л., 1995.
173. *Рікер П.* Етика і політика. // Навколо політики. - К.: Д.Л., 1995.
174. *Рікер П.* Етика і мораль. // Навколо політики. - К.: Д.Л., 1995.

175. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. - М., 1995.
176. *Розанов В.В.* Люди лунного света. - СПб.: Издательство «Дружба народов», 1990.
177. *Розанов В.В.* Уединенное // Уединенное, т. 2. - М.: Правда, 1990.
178. *Рубинштейн СП.* Проблемы общей психологии, - М., 1973.
179. *Рудкевич О.* Ментальність і політична культура української нації // Розбудова держави. 1995. - № 10.
180. *Рибakov Б.А.* Искусство славян // История русского искусства. - М., 1953, ч. 1.
181. *Свасьян К.А.* Феноменологическое познание. - Ереван, 1987.
182. *Ситниченко Л.А.* Человеческое общение в интерпретациях современной западной философии. - К.: Наукова думка, 1990.
183. *Ситниченко Л.А.* Першоджерела комунікативної філософії. - К.: Либідь, 1996.
184. *Сковорода Г.* Повне зібрання творів у 2-х т. - К.: Наукова думка, 1973.
185. *Сковорода Г.* Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. - К.: Наукова думка, 1983.
186. *Соловьев В.С.* Жизненная драма Платона // Философия искусства и литературная критика. - М.: Искусство, 1991.
187. *Соловьев В.С.* Иллюзия поэтического творчества // Философия искусства и литературная критика. - М.: Искусство, 1991.
188. *Соловьев В.С.* Общий смысл искусства // Философия искусства и литературная критика. - М.: Искусство, 1991.
189. *Соловьев В.С.* Смысл любви // Философия искусства и литературная критика. - М.: Искусство, 1991.
190. *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского //

- Философия искусства и литературная критика. - М.: Искусство, 1991.
191. *Соловьев Э.Ю.* Экзистенциализм и Франкфуртская школа // Вопросы философии, 1975. № 4.
192. *Соловьев Э.Ю.* Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии и культуры. - М., 1991.
- 192а. *Суходуб Т.Д.* Філософ і Художник про граничні засади буття (спогад про одну дискусію) // Філософсько-антропологічні читання '96. Випуск 2. - К., 1996.
193. *Табачковський В.Г.* Людина - Екзистенція - Історія. - К., 1996.
194. *Табачковський В.Г.* Человеческое мироотношение: данность или проблема? - К.: Наукова думка, 1993.
195. *Табачковський В.Г.* Антропокультурне та соціокультурне у людським світовідношенні // Філософська і соціологічна думка. - 1996. - № 3-4.
196. *Табачковський В.Г.* Творча спадщина О. Кульчицького та Київська світоглядно-антропологічна школа // Філософсько-антропологічні читання '96. Випуск 2. - К., 1996.
197. *Табачковський В.Г.* Творчість і самотворчість: потреба у духовності // Творче, практичне і критичне мислення. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції. - Житомир, 1997.
198. *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. - М.: Политиздат. 1989.
199. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. - М.: Наука, 1987.
200. Теории личности в западноевропейской и американской психологии. - Самара: Издательский Дом «БАХРАХ», 1996.
201. Тибетская книга мертвых. Спб.: Издательство Чернышова, 1992.
202. *Титаренко А.И.* Антиидеи: Опыт социал.-этич. анализа. - М., 1984.
203. *Томпсон И.В.* Острова вне времени. - К.: София, 1995.
204. *Тоффлер О.* Особистість майбутнього // Генеза. - 1996. - №

- 2.
205. *Трегубое Л.* Вагин Ю. Эстетика самоубийства. - Пермь, 1993.
206. *Унамуну М.* О трагическом чувстве жизни. - К.: Символ, 1996.
207. *Унамуну М.* Агония христианства // О трагическом чувстве жизни. -К.: Символ, 1996.
208. Українська державність у ХХ столітті. - К.: Політична думка, 1996.
209. *Ф. де Ларошфуко.* Максимы. Блез Паскаль. Мысли. Ж. де Лабрюйер. Характеры. - М.: Политиздат, 1974.
210. *Федоров Н.Ф.* Сочинения. - М.: Мысль, 1982.
211. *Фейербах Л.* Вопрос о бессмертии души с точки зрения антропологии // Избранные философские произведения. - М.: Государственное издательство политической литературы, 1955.
212. *Фейербах Л.* К критике философии Гегеля // Избранные философские произведения. - М.: Государственное издательство политической литературы, 1955.
213. *Фейербах Л.* Основные положения философии будущего // Избранные философские произведения. - М.: Государственное издательство политической литературы, 1955.
214. *Фейербах Л.* Против дуализма тела и души, плоти и духа // Избранные философские произведения. - М.: Государственное издательство политической литературы, 1955.
- 214а. *Философская антропология: словарь.* - 4 издание, дополненное и переработанное. / Под ред. Н.Хамитова. - К.: КНТ, 2017.
215. *Финк Е.* Основные феномены человеческого бытия. // Проблема человека в западной философии. - М.: Прогрес,

- 1988.
216. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. - М.: Прогресс, 1990.
217. *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. - М.: Политиздат, 1992.
218. *Фрейд З.* По ту сторону принципа удовольствия // Психология бессознательного. -М.: Просвещение, 1990.
219. *Фрейд З.* Психопатология обыденной жизни // Психология бессознательного. - М.: Просвещение, 1990.
220. *Фрейд З.* Я и Оно // Психология бессознательного. - М.: Просвещение, 1990.
221. *Фрейд З.* Три очерка по теории сексуальности // Психология бессознательного. -М.: Просвещение, 1990.
222. *Фуко М.* Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. - М.: Прогресс, 1977.
223. *Хабермас Ю.* Пізнання й інтерес. // Зарубіжна філософія ХХ століття. У 6 книгах. Книга 6. - К.: Довіра, 1993.
224. *Хабермас Ю.* Комунікативна дія і дискурс // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. - К.: Либідь, 1996.
225. *Хайдеггер М.* Бытие и время. - М.: AD MARGINEM, 1997.
226. *Хайдеггер М.* Письмо про гуманизм // Время и бытие. - М., 1993.
227. *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики // Время и бытие. - М.: Республика, 1993.
228. *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // Время и бытие. - М.: Республика, 1993.
229. *Хайдеггер М.* Путь к языку // Время и бытие. - М.: Республика, 1993.
- 229а. *Хамітов Н.* Антропологія граничного буття: постановка проблеми // Колізії антропологічного розмислу. – К.: Наукова думка, 2002.
- 229б. *Хамітов Н.* Інфантильність та зрілість у людському бутті // Філософсько-антропологічні читання'99. – К., 2000.

230. *Хамитов Н.В.* Освобождение от обыденности: искусство как разрешение противоречий жизни. – К.: Наукова думка, 1995.
231. *Хамитов Н.В.* Философия одиночества. Одиночество женское и мужское. – К.: Наукова думка, 1995.
232. *Хамитов Н.В.* Философия человека: поиск пределов. Кн. 2. Пределы мужского и женского: введение в метаантропологию. К.: Наукова думка, 1997.
233. *Хамитов Н.В.* Самотність у житті та у тексті // Філософська та соціологічна думка. 1993. - № 6.
234. *Хамитов Н.В.* Філософія містики // Генеза. 1994. - № 1.
235. *Хамитов Н.* Індивідуалізм та персоналізм // Бюллетень наукового центру УРП. Вип. 1. – К., 1994.
236. *Хамитов Н.* Українська ментальність: постімперське та постіндустріальне буття // Розбудова держави. 1995. - № 10.
- 236а. *Хамитов Н.* Тайна мужского и женского. Исцеляющие афоризмы. – К.: Либідь, 2002.
- 236б. *Хамитов Н.* Філософська антропология у «позитивному» та «негативному» проблемному полі: концепти Еросу і Танатосу // Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного. – К.: Наукова думка, 2010.
- 236в. *Хамитов Н.* Философия: бытие, человек, мир. От метафизики к метаантропологии. – 4-е издание, исправленное и дополненное. – К.: КНТ, 2017.
- 236г. *Хамитов Н.* Філософська антропология як метаантропология: метатеорія гуманітарних наук і філософія антропо-трансценденції // Збірник наукових праць. Філософія людини як шлях гуманізму та гідності у граничному бутті суспільства: підхід філософської антропології як метаантропології. – К., НПУ імені М.П. Драгоманова, 2016.

- 236д. *Хамитов Н., Крылова С.* Этика: путь к красоте отношений, 3-е издание, исправленное и дополненное – К.: КНТ, 2017.
- 236е. *Хамитов Н., Крылова С. Минева С.* Этика и эстетика: словарь ключевых терминов. – К.: КНТ, 2009.
- 236ж. *Хамитов Н., Гармаш Л., Крылова С.* Історія філософії. Проблема людини. Видання 4-е, виправлене і доповнене. – К.: КНТ, 2017.
237. *Хесле В.* Трансцендентальная прагматика как фиктеанство интерсубъективности // *Философская и социологическая мысль.* 1992.
238. *Хейзинга Й.* Homo ludens. - М.: Прогресс, 1992.
239. *Чапек К.* Средство Макропулоса // *Война с саламандрами.* Романы, пьесы, рассказы. - Кишинев, 1988.
240. *Человек и мир человека: категории «человек» и «мир» в системе научного мировоззрения.* - К.: Наукова думка, 1977.
241. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. - К., 1992.
242. *Швалб Ю.М., Данчева О.В.* Одиночество: социально-психологические проблемы. - К.: Україна, 1991.
243. *Шелер М.* Положение человека в Космосе // *Проблема человека в западной философии.* - М.: Прогресс, 1988.
244. *Шелер М.* Человек в эпоху уравнивания // *Шелер М.* Избранные произведения. - М.: Гнозис, 1994.
245. *Шеллинг Ф.* Философия искусства. - М.: Мысль, 1966.
246. *Шердаков В.Н.* Смысл жизни как философско-этическая проблема // *Вопр. философии.* - 1985. - № 2.
247. *Шинкарук В.І.* Віра, надія, любов // *Віче.* 1994. - № 4.
248. *Шинкарук В. І.* Философия и мировоззрение // *Человек и мир человека.* - К.: Політвидав, 1984.
249. *Шопенгауер А.* К учению о страданиях мира // *Афоризмы и максимы.* -Л.: Издательство Ленинградского университета,

- 1991.
250. *Шпенглер О.* Закат Европы. - М.: Мысль, 1993.
251. *Штайнер Р.* Теософия. Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека. - Ереван: Издательство «Ной», 1990.
252. *Шульга Р.П.* Искусство в мире обыденного сознания. - К.: Наукова думка, 1993.
253. *Эразм Роттердамский.* Оружие христианского воина // Эразм Роттердамский. Философские произведения. - М.: Наука, 1986.
254. *Эразм Роттердамский.* Диатриба, или рассуждение о свободе воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. - М.: Наука, 1986.
255. *Юдин Б.Г.* Право на добровольную смерть: против и за // О человеческом в человеке. - М.: Издательство политической литературы, 1991.
256. *Юнг К.Г.* Психологический комментарий к «Тибетской книге мертвых» // Тибетская книга мертвых. Спб.: Издательство Чернышова, 1995.
257. *Юнг К.Г.* Воспоминания, сновидения, размышления. - К., 1994.
258. *Юнг К.Г.* Архетипы коллективного несвідомого // Зарубіжна філософія ХХ століття. - К., 1993.
259. *Юнг К.Г.* Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К.Г. Архетип и символ. - М., 1991.
260. *Юркевич П.Д.* Сердце и его значение в духовной жизни чело века по учению слова Божия. // Филос. произведения. - М., 1990.
260. *Яковлев Е.Г.* Категории этики и эстетики. - Л.: Издательство Ленинградского пед. ин-та, 1973.
262. *Янів В.* Проблема психологічного оксиденталізму України // Мандрівець 1994. - № 1.



263. *Ясперс К.* Ницше и христианство. - М.: Медиум, 1994.
264. *Ясперс К.* Комунікація // *Ситниченко Л.* Першоджерела комунікативної філософії. - К.: Либідь, 1996.
265. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. - М.: Политиздат, 1991.
266. *Яценко А.И.* Целеполагание и идеалы. - К., 1979.
267. *Adorno Th. W.* Thesen über Tradition // *Adorno Th. W.* Ohne Leitbild. Parva Aestetica. Frankfurt a. M., 1967.
268. *Apel K.-O.* Der Situation des Menschen als Ethisches Problem // *Der Mensch und die Wissenschaft vom Menschen.* Innsbruck, 1983.
269. *Apel K.-O.* Transformation der Philosophie. B.2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. - Frankfurt a. M., 1973.
270. *Bollnow O.F.* Existenzphilosophie und Pädagogik. Stuttgart: Kohlhammer, 1962.
271. *Bollnow O.F.* Studien zur Hermeneutik. Zurhermeneutische Logik von G. Milch und H. Lipps. Freiburg; München: Alber-Brochur, 1983. -Bd. 2.
272. *Bollnow O.F.* Philosophische Anthropologie und ihremethodologischen Prinzipien // *Philosophische Anthropologie heute.* - München, 1972.
273. *Buber M.* Ich und Du // *Schriften zur Philosophie.* München: Kosel, 1962. - Bd1.
274. *Buber M.* Das Problemen des Menschen. - Heidelberg, 1988.
275. *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. B.2 // *Zur Kritik funktionalistische Vernunft.* - Frankfurt a. M., 1981.
276. *Habermas J.* Legitimationsprobleme im Spatkapitalismus. - Frankfurt a. M.: Suhrkamp, - 1976.
277. *Heidegger M.* Die Frage nach dem Ding // *Gesamtausgabe.* Bd. -41. - Frankfurt a. M., -1984.
278. *Heidegger M.* Sein und Zeit. - Tübingen: Verlag M. Nimeyer, 1967.
279. *Jaspers K.* Idee der Univrsitet. - Berlin: Springer, 1946.

280. *Jaspers K.* Die Philosophie. Berlin; Göttingen; Heidelberg: Springer, 1956. -Bd. 2.
281. *Jaspers K.* Vernunft und Existenz. -München: Piper, 1960.
282. *Jaspers K.* Die Philosophische Glaube. - München: Piper, 1962.
283. *Lowith K.* Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. München, 1930.
284. *Maritain J.* Humanisme integral. Problemes temporeis et spirituels d'une nouvelle chretiente. - Paris, 1936.

**НАУКОВО-НАВЧАЛЬНЕ ВИДАННЯ**

**Н.В. Хамітов**

**САМОТНІСТЬ**

**У ЛЮДСЬКОМУ БУТТІ**

**Досвід метаантропології**

2-е видання,  
виправлене і доповнене

Підписано до друку 16.08.2017. Формат 60x84 1/16  
Ум. друк. арк. 23.25. Папір офсетний.  
Друк офсетний. Тираж 1000 прим.

ТОВ «КНТ» Тел. (099) 555 19 80

E-mail: knt2012@ukr.net

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК №581 від  
03.08.2001.