

### *Annotation*

**Ostapchuk G. Michael Dragomanov and his contemporaries: judgments palette.** *The article analyzes the assessments and the role M. Dragomanov of his contemporaries as the leading social and political processes in times of radical change in spiritual guidance.*

**Keywords:** *politics, national and cultural movements, federalism, Ukrainophilism, radicalism.*

**Глушко Т.П.**

**Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова**

## **ІРРАЦІОНАЛЬНІСТЬ ЄВРОПЕЙСЬКОГО РАЦІОНАЛІЗМУ І ДЕФОРМОВАНА РЕЦЕПЦІЯ ТРАДИЦІЇ: НАСЛІДКИ ТА ПЕРСПЕКТИВИ**

*Статтю присвячено аналізу ірраціональних вимірів європейської раціоналістично орієнтованої філософії у контексті висвітлення перейняття нею у деформованому вигляді ідей та тенденцій стародавньої Східної філософської традиції. Частково на це звертали увагу філософи-ірраціоналісти та основоположники традиціоналізму (Ю.Евола та Р.Генон). У статті також показано, що під впливом домінування ідеї європоцентризму це призвело до потреби перегляду глухих кутів постмодерного світогляду в умовах сучасності, особливо у контексті аналізу аксіологічних настанов економічного світогляду.*

**Ключові слова:** *раціоналізм, ірраціоналізм, традиція, філософія стародавнього Сходу, давньоіндійська філософія, буддизм, феноменологія, світогляд Постмодерну, економіка, хремастика.*

Раціоналізм філософської культури Заходу вперше було подолано зусиллями І. Канта у його «Критиці чистого розуму», під впливом якої сформувалась ціла плеяда філософів-ірраціоналістів. Адже критика розуму у поєднанні з традиційними духовно-філософськими пошуками стародавнього Сходу, зокрема з деякими ідеями буддизму, сприяла становленню філософської традиції ірраціоналізму в особі А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, В. Дільтея, А. Бергсона та інших філософів, пошуки яких вже не ґрунтувались на домінуванні раціоналістичної настанови.

Саме ірраціоналізмові ми зобов'язані формуванням найпродуктивніших філософських систем минулого століття, зокрема таких як персоналізм, екзистенціалізм, філософська герменевтика тощо. Особливе місце у цьому переліку посідає, на наш погляд, феноменологія Е. Гуссерля, оскільки в межах останньої здійснено досить вдалий синтез як раціоналістичної дослідницької настанови, так і розкриття досить глибокого зв'язку з ірраціоналістичними вченнями стародавнього Сходу, хоча Е. Гуссерль сам того і не усвідомлював. Філософ-традиціоналіст Ю. Евола досить вдало відзначає цей зв'язок як несвідомий [18, 286].

Феноменологія Е. Гуссерля, за визначенням Ю. Еволи, є тією тенденцією у розвитку філософії минулого століття, яка за своїм методологічним спрямуванням є спорідненою зі стародавньою індійською філософською традицією. Така оцінка є, на наш погляд, цілком обґрунтованою, оскільки феноменологічна філософія вперше за всю історію розвитку європейської філософської традиції звертається до системного аналізу самої свідомості, а не її змісту. Тобто свідомість, як об'єкт ґрунтовного філософського дослідження, до Е. Гуссерля у межах західноєвропейської філософії була втрачена на довгі століття. Відповідно, маємо сказати, що саме Е. Гуссерль віднайшов втрачений філософією вектор досліджень і змушений був розпочинати з самого початку, адже європоцентристська настанова більшості його іменитих попередників змусила його спиратись – у цілком новій для європейської філософії сфері дослідження – на категоріально-понятійний апарат тієї філософської традиції, яка не була попередньо залучена до сфери аналізу того дослідницького об'єкту, що цікавив мислителя.

Філософський аналіз свідомості як певної надструктури, яка уможливорює формування та функціонування будь-яких смислів і знань, тобто є трансцендентальною основою будь-яких гносеологічних побудов, вимагав винесення за межі дослідницької сфери усіх попередньо заданих смислових конструкцій – проведення процедури трансцендентальної редукції. Метод феноменологічної редукції дозволив Е. Гуссерлю зосередитися на дослідженні «чистої свідомості», тобто свідомості як такої, безвідносно до тих смислів, носієм яких вона є чи могла б бути та визначити її універсальні структури.

Феноменологічна філософія у її класичному варіанті орієнтована на дескриптивний аналіз свідомості як відносно самостійної щодо природного світу системи, осягнути яку можна виключно у контексті феноменологічного поля дослідження, тобто у вимірі феноменологічної настанови. Гуссерль категорично заперечує притаманну позитивістській філософії натуралістичну позицію і, ґрунтуючись на доробку Ф. Brentano, доводить, що на сферу свідомості не розповсюджуються і не можуть розповсюджуватись закономірності розвитку фізичного, тобто природного світу.

Виснувши у межах феноменологічної онтології власну концепцію досвіду Е. Гуссерль – під впливом робіт Ф. Brentano – звернув увагу на здатність свідомості конституювати смислові структури, які не мають жодних відповідників у природному (фізичному) світі. Цей висновок цілком узгоджувався з Кантовою концепцією «продуктивної уяви» і дозволяв розглядати свідомість як сферу особливої активності, що цілком суперечило тезі позитивістської психології з її уявленням про пасивне відображення свідомістю дійсності. Такий підхід дозволив виокремити творчу складову у активності свідомості, що, в свою чергу, цілком узгоджується з давньоіндійським тлумаченням свідомості як продуцента будь-якої реальності.

Активність свідомості як основний критерій існування представлений і в основному постулаті Р. Декарта «Я мислю, отже я існую», і в критичній теорії І. Канта, і в феноменології Е. Гуссерля. Суб'єктивний ідеалізм останнього, як і вся традиція європейської філософії, репрезентує, в такий спосіб, рецепції давньоідейської філософської думки, що були трансформовані засобами давньогрецького переосмислення Східної філософської традиції та фрагментарно «збережені» – у різний спосіб

деформовані у здобутках новочасної європейської раціоналістичної традиції. Тому феноменологічна філософія, в якій несвідомо відображено суттєві тенденції традиційної філософії Сходу (тобто традиції як такої), спричинила світоглядний переворот у філософській думці ХХ століття. Адже саме феноменологічна філософія почала поступово знімати деформації та виводити філософську думку Європи на принципово новий рівень, вказуючи на причини кризи європейських наук.

Відправною точкою феноменологічних досліджень цілком закономірно стає сфера свідомості як продуцента смислів, в тому числі і смислів соціальних, що досить вдало показано у роботі П. Бергера та Т. Лукмана «Соціальне конструювання реальності» [3]. Ця робота, як соціально-філософський вимір здобутків феноменологічної традиції, стала можливою завдяки феноменологічній настанові Е. Гуссерля, що вимагала «звільнити безпосередній досвід реальності від усіх теорій, проблем, зовні достовірних понять та практичних цілей» [18, 287]. Адже за феноменами, як їх розуміє феноменологія, не може бути «вторинних світів», тобто не може бути нічого окрім самих феноменів. Останні постають як сутності, що самі себе репрезентують, що теж не суперечить, а можливо навіть і доповнює давньоіндійські уявлення про активність людської свідомості.

На наш погляд, у Гуссерля також несвідомо відображено давньоіндійське уявлення щодо єдності індивідуальної та світової (універсальної) душі. Адже, досліджуючи у «Картезіанських роздумах» проблему інтерсуб'єктивності – у контексті спроби подолання феноменологічного соліпсизму, у якому звинувачували мислителя – він змушений був визнати взаємну обумовленість індивідуального та соціального рівнів активності нашої свідомості. Е. Гуссерль вказує на те, що наша свідомість конституює образ «іншого Я», аппрезентуючи його за аналогією з власною суб'єктивністю, тобто не виходить за межі соліпсизму у вимірі пояснення даного феномену.

Однак, саме взаємодія індивідуальних суб'єктивностей конституює соціально значимі смисли, а отже і соціальний світ в цілому. У таких спосіб, логіка теоретичних побудов Е. Гуссерля опиняється у ситуації «замкненого кола», у межах якого досить складно пояснити «протиріччя» між творчою активністю індивідуальної свідомості як такої, що конституює свої власні смисли – з одного боку, та інтерсуб'єктивним світом універсальних значень, що сконституційовані у суб'єктивно-інтерсуб'єктивний спосіб і, в свою чергу, спричиняють безпосередній вплив на структури «життєвого світу» – з іншого.

Наявність певних внутрішніх протиріч у феноменологічній концепції свідомості (як то, наприклад, антирелятивістська настанова «Психологічних досліджень» та релятивізм «життєвих світів» у «Кризі європейських наук» тощо) зумовлена тим, що незважаючи на несвідоме наближення філософа до тих настанов аналізу свідомості, що були характерні стародавній індійській філософській традиції, ця тенденція поступово нівелюється в наслідок втрати або фрагментарної рецепції західною філософською традицією – ще з часів стародавньої Греції – тих глибинних смислів та понять, на основі яких аналіз свідомості здійснювався у межах філософської культури стародавньої Індії. Цілком закономірно, що більш пізні етапи еволюції європейської філософської думки теж хибують на цю ваду. Так, наприклад, ідею Атмана як «вищого Я» відображено

«Феноменології духу» Г. Гегеля у якості уявлення про «Абсолютний дух», але не у феноменологічних дослідженнях Е. Гуссерля.

Фактично Е. Гуссерлю вдалося здійснити структурно-функціональний аналіз притаманних свідомості рівнів активності, але не вдалося сформувати цілісне уявлення про те, що є свідомість. Тому мусимо визнати, що у межах стародавньої індійської філософії було сформовано більш ґрунтовні виміри аналізу свідомості. Так, Будда задовго до Гуссерля закликав до заперечення здобутків попереднього брахманістського світогляду, що можна репрезентувати як своєрідне *έποχή*, та до самозаглиблення і самопізнання. Заклик «Пізнай себе» запозичений західною культурою зі Сходу і відтворений у філософії Сократа дійшов до нашого часу лише у вигляді теоретичного каркасу, втративши свою змістовну складову. Західні філософи досі не можуть остаточно розкрити зміст Сократової тези про самопізнання. Однак, західна культура під впливом євроцентризму абсолютизує античну філософську спадщину безвідносно до східної, більше того, розглядає її як більш досконалу порівняно з тими знаннями, які греки свідомо запозичували у східних мудреців під час навчань усіх видатних філософів-досократиків на Сході – в Єгипті та Індії.

У такий спосіб, жорстке протиставлення східного та західного векторів філософування, раціонального та ірраціонального, духовного та емпіричного у контексті європейської філософської культури сприяло формуванню однобічних концепцій, кожна з яких намагалась обґрунтувати лише один із аспектів єдиної структури і цілком закономірно втрачала цілісне дуалістичне бачення парадоксальності людського буття. Серед філософів Нового часу ця дуальність більш-менш повно відображена лише у спадщині Р. Декарта, тоді як інші мислителі, як правило, акцентують увагу на частині замість цілого.

У контексті східної філософії практика самопізнання дійсно передбачала саме духовний розвиток особистості, для здійснення якого залучалися медитативні практики як духовні вправи для свідомості, але їхнє здійснення уможлиблювалось лише засобами активного залучення тілесності. Такі практики являли собою шлях до пробудження в людині духовної енергії і, відповідно, формування особливого типу особистості – самодостатньої, внутрішньо гармонійної, носія духовного стрижня у сфері ціннісних настанов та такої, що перебуває у гармонії з Космосом, Всесвітом, тобто з Абсолютним духом.

Саме таку людину, на наш погляд, і шукав Діоген Сінопський з його закликком «Шукаю людину!», маючи на увазі, перш за все, людину, здатну до самопізнання, а не мислячу тварину Платона. Адже становлення людини у межах східної традиції означає розвиток духовних якостей, гармонійний розвиток людиною власної духовної сутності, що сприяє її становленню у якості носія духовності як світотворчого та світоорганізуючого принципу, що здатен максимально реалізувати себе засобами продуктивної уяви як одного з критеріїв активності свідомості та продуцента смислів, а отже і буття.

На жаль, у теоретичних межах західної філософії, а відповідно і світогляду в цілому, ця ідея на тривалий час була втраченою. На наш погляд, саме тому сьогодні так складно зрозуміти Геракліта, котрий вів мову про «суху душу» як найкращу з усіх душ,

маючи на увазі, що остання передбачає наявність високодуховних якостей особистості. Відголоски східних мотивів філософування присутні і у вченні Христа. Так, християнська ідея «неспротиву злу силою» теж стає, у такий спосіб, відголоском східних філософських вчень.

Так само і етичний зміст ніцшеанської концепції надлюдин несе в собі вимогу переосмислення аксіологічних засад людського буття. Недарма Ф. Ніцше схилився до філософських ідей буддизму та заперечував надмірний раціоналізм західної цивілізації, вважаючи Сократа першим декадентом у давньогрецькій філософії [13]. Хоча, на наш погляд, варто було б все-таки говорити про декаданс філософської культури не у контексті Сократових пошуків, а скоріше Аристотелевих.

Адже суттєвий вплив східного типу філософування на античну думку присутній і чітко відслідковується у європейській філософській спадщині включно до Платона, у діалогах якого аналіз сутності душі все ще пов'язаний з уявленнями про метемпсихоз. Однак, не дивлячись на те, що Платонові імпонували ідеї Східної філософії, у його творчості вони набули досить відмінного від оригіналу звучання, внаслідок чого достатньою мірою втратили первинний зміст, а згодом взагалі були втрачені у трактатах його учня Аристотеля, який остаточно нівелював східні мотиви у грецькій філософії і заклав підвалини нового типу мислення, орієнтованого виключно на раціоналістично обґрунтовану логіку, яка стає пропедевтикою до його філософської системи і детермінує домінування науково-раціоналістичного підходу.

У такий спосіб, саме у творчості Аристотеля здійснюється остаточне відмежування античної філософії від її східних джерел, що і сприяє формуванню принципово нового типу людини і нового типу цивілізації. Відповідно, сучасний представник європейської культури за своїми світоглядними переконаннями є аристотеліком, тобто раціонально орієнтованим логіком. Логіка стає стрижнем усіх досліджень і у сфері свідомості, оскільки фактично визначається у якості необхідної детермінанти усіх психічних процесів.

«Логічні дослідження» Е. Гуссерля вперше у межах західноєвропейської традиції філософування було спрямовано саме на ґрунтовну критику психологізму як невідповідності даного бачення сутнісним вимірам такого явища як свідомість. Феноменологічну позицію спрямовано на заперечення закономірного для європейського раціоналізму емпірико-позитивістського уявлення про те, що логічні закони можуть бути включені у сферу емпірично орієнтованої психології. Так, Гуссерль вказує на принципову неможливість безпосереднього взаємозв'язку між емпіричною психологією та логічними законами, адже логіка є наукою нормативною, тоді як психологія як така може бути лише дискрептивним засобом аналізу свідомості як вона є, а не в контексті жорсткого підпорядкування логічним законам. Таким чином, логічне мислення є не фундаментом, а лише одним із функціональних аспектів свідомості.

Відповідно, саме надмірна логічна раціоналізація світогляду і стала теоретичною основою створення Галілеєм математичної моделі дійсності, яка в результаті і посприяла втраті «життєвого світу», котрий розгортається саме у вимірі потоку повсякденної свідомості, а не логічних нормативів. Останні виявляються штучними конструкціями, котрі мають справу не з потоком свідомості як таким, а нав'язують свідомості мисленнєві

закономірності, що і спричиняє формування метафізичних світоглядних конструкцій. Такі раціонально-логічні закономірності виявляються необхідним елементом успішної соціалізації, однак надання їм провідної ролі може спричинити досить ірраціональні наслідки, як то втрата усвідомлення первинності життєвого світу щодо його науково-логічного образу.

На наш погляд, спроба подолання релятивізму та проект «філософії як строгої науки» у раннього Гуссерля теж стає закономірним наслідком у міркуваннях математика. Гуссерль-математик намагається створити логічно обґрунтовану нормативну концепцію раціонально осмисленої моделі філософування. До речі, сама ідея єдиної універсальної істини, яка не є і не може бути релятивною, теж історично є похідною від давньоіндійських філософських систем. Однак, Е. Гуссерль намагався обґрунтувати її раціонально-логічно, тоді як давньоіндійська філософія розглядала дану концепцію як самоочевидну, оскільки її джерелом були Веди.

У такий спосіб, надмірне підпорядкування мислення логічним законам спричинило стандартизацію мислення та його орієнтацію виключно на логічні закони та розум як універсальний і найдосконаліший засіб пізнання світу, аж доки цю позицію не спростував у своїх «критиках» І. Кант. Закономірним наслідком такої раціоналізації – зважаючи на постіраціоналістичні зусилля неокантіанців та неогегельянців відновити раціоналістичну традицію як провідну у європейській філософії – стало «забуття суб'єкта» про що Е. Гуссерль веде мову у «Кризі європейських наук» [8]. До речі, у одному з ранніх творів Е.М. Ремарка, просякнутому ідеями східної філософії, є метафоричний вислів про те, що «у голові західної людини живе «тварина», яку вона називає Розумом і яка не дає їй спокою» [15]. Цей вислів напрочуд вдало відображає східну позицію щодо логіки як єдино достовірного регулятива життєдіяльності, характерного для західного типу світогляду.

Подібній тенденції сприяла ще антична філософська думка, яка суттєво деформує та обмежує ті глибинні уявлення та знання про людську свідомість, які були притаманні більш давнім філософським культурам. І власне, дійсно, вже софісти та Сократ, а після них і Аристотель, сприяють формуванню суто раціоналістичної традиції – від Сократа до Гегеля – яку піддадуть остаточній критиці тільки основоположники філософії ірраціоналізму А. Шопенгауер та Ф. Ніцше.

Відповідно, ідейна та соціально-психологічна генеза західної цивілізації втратила суттєвий глибинний пласт східної мудрості і набула невротичних характеристик, які досить вдало вдалося продемонструвати З. Фройдю, хоча в свій час на подібні тенденції вказував і кінік Діоген Сінопський. Закономірним наслідком рафінованого раціоналізму стає внутрішня конфліктність сучасної цивілізації, її спрямованість не на максимальний розвиток свідомості людини та її духовності, а навпаки, на її пригнічення шляхом занурення у матеріалістичні пута фінансової політики, що спричиняє подальшу деградацію людської свідомості, а отже і суспільств та цивілізації в цілому.

Сьогодні в умовах «нового Середньовіччя» ми знову потребуємо нового Ренесансу [6], який би дозволив переорієнтувати ціннісні настанови як окремої особи, так і суспільства в цілому на усвідомлення потреби формування принципово нового соціального світогляду. Циклічний характер історичного процесу виявляється, у такий

спосіб, найбільш підкріпленою суспільною практикою гіпотезою історичного поступу людства. Античність з її коловою моделлю історії зробила закономірні історичні висновки для того типу людської істоти, який вона сформувала і який сучасний Постмодерн змушений піддавати деконструюванню, шукаючи втрачені смисли.

Отже, філософія стародавнього Сходу дійсно більш широко розуміє людину та сферу її психічних здібностей, а отже і свідомість як таку. Це як раз і продемонструвала ірраціоналістична філософія з її зверненням до східної традиції філософування, розкривши філософські підвалини однобокості суто раціоналістичного підходу до вивчення сутності людини як носія свідомості. Така циклічність у зверненні філософського мислення до стародавньої традиції спонукає і сьогодні, у контексті перманентного методологічного протистояння раціоналістичної філософії (як продукту західної цивілізації) та ірраціоналізму (більш близького до східної філософської спадщини), замислитися над потребами переосмислення сучасного соціального світогляду, котрий не можливо трансформувати без попереднього перегляду світоглядних настанов на рівні індивідуальної свідомості.

На наш погляд, світоглядна деконструкція має бути, перш за все, спрямована на принциповий перегляд смислів життєдіяльності західноєвропейської цивілізації, яка дійсно переважана сьогодні проявами культурного декадансу в усіх сферах соціального буття. При цьому, на наш погляд, акцент варто зробити не на ідеології як системі нормативних взірців (це логічно-раціоналізований вимір життєдіяльності), а на розвиткові духовних засад соціального поступу, що сприятиме, в свою чергу, і поступовій трансформації ідеологічних настанов, що детермінуватимуться новими умовами соціального поступу, ґрунтуючись на відповідному рівні духовного розвитку суспільства.

Адже навіть неоліберал Л. фон Мізес зазначав, що «*виробництво – феномен духовний*, оскільки являє собою рішення розуму використовувати ті чи інші чинники у якості засобів досягнення цілей» [12, 134] (виділено нами – Т.Г.). За іронією, саме такий підхід дозволить, на наш погляд, вийти за межі смислової матриці неолібералізму, як системи економічних та політичних шаблонів і штучних алгоритмів сучасного метанаративного владного дискурсу.

Конструювання соціальної реальності детермінується сьогодні досить деструктивним світоглядом, адже пріоритетність у сучасному суспільному житті – як на рівні національних суспільств, так і глобальних структур – надається не духовному, а логіко-матеріалістичному типу світогляду. Внаслідок цього спостерігається надання переваги не іманентному розвитку свідомості як основи самоідентифікації, а беззмістовному зовнішньому накопичуванню статків у якості моделі ідентичності – на наш погляд, це і є дійсна «втрата суб'єкта», точніше втрата суб'єктом самого себе, який починає шукати смисли буття не в собі, а поза собою, прямуючи до світоглядної кризи, втілює на практиці негативні процеси зі складними наслідками як для екології, так і для економіки навіть розвинених країн сучасності. За таких обставин тяжко не погодитись з тезою Ф. Ніцше про те, що «Бог помер», однак у контексті сучасності можна дещо доповнити цю думку видатного мислителя і звернути увагу на те, що місце Бога у системі аксіологічних орієнтирів сучасного людства посіли гроші, які, за М. Гессом,

виступають у якості форми економічного відчуження, а отже і відчуженої форми спілкування.

До речі, відома формула Б. Франкліна «Час – це гроші» у своєму оригінальному значенні, за В. Ільїним, несе в собі наступний зміст: гроші зберігають час життя для корисної діяльності, яка зробить його самоцінним, багатим, творчим [10, 460]. Тоді як тлумачення цієї тези у сучасних умовах деформувалося до невпізнаваності і акцент змістився на її другорядну складову – гроші, роль яких стала домінуючим чинником «саморозвитку» особистості. Спричинені цією підміною смислів світоглядні деформації сприяли тому, що «технологія збільшила кількість часу, але не зуміла стимулювати його творче використання» [2, 61].

Той же М. Гесс у якості ідеальної моделі соціального розвитку вживає поняття «органічного суспільства» як такого, що «могло б вступити в життя лише завдяки максимальному розвитку всіх наших сил» [5]. Однак, у контексті неоліберальної парадигми конструювання соціальної реальності доречно використати інший вислів М. Гесса: «у процесі розвитку спілкування ми все ще перебуваємо у стані боротьби один з одним як одинаки та як роз'єднані індивіди», тоді як насправді «наше життя полягає у єднанні або в кооперуванні наших зусиль» [5]. Відсутність такої кооперації у соціальному просторі, тобто життєвому світі сучасності, зумовлює розвиток деструктивних чинників, які негативно впливають і на окрему людину (зростання рівня девіантної поведінки – як неусвідомленої, так і свідомої), і на суспільство в цілому, сприяючи розвитку кризової свідомості, а отже і відповідних їй криз – економічних, політичних, світоглядних – у суспільному житті.

У такий спосіб, у соціальній площині виникає ситуація, коли «людина демонструє вже не цілісне життя в єдності духу і тіла, а якесь особливе існування, котре підкорюється ірраціональній фінансовій доцільності, яка випереджає певні реальні та усвідомлені спрямування» [10, 465]. Досить показово, що навіть деякі прогресивні сучасні дослідження у сфері філософії бізнесу роблять наголос на цілковитій ірраціональності такого раціоналізму, зважаючи, що «володіння матеріальними благами не гарантує щастя... бізнесмени також мають брати участь у створенні суспільства, що є багатим духовно та матеріально забезпеченим» [11, 17] (виділено нами – Т.Г.).

Більше того, акцент при цьому робиться саме на духовному багатстві, у контексті ж матеріального його виміру здебільшого застосовується термін «забезпеченість». Надмірне накопичення фінансів навіть Аристотель називав хремастиком, яка, згідно з його міркуваннями, не є проявом економічного життя суспільства як такого. У «Політиці» Аристотель наголошував, що багатство та наживання статку – це не тотожні явища [1, 27]. Тоді як сьогодні «спіянїлі прогресом теоретичного пізнання та практики, що спостерігаються в наш час, ми забули потурбуватися про прогрес духовності людини» [16, 234].

Під впливом таких настанов і сформувалося наприкінці позаминулого століття масове суспільство, сутнісні ознаки якого все більш чітко проявляють себе у межах сучасного культурного декадансу. Адже, як відзначав Х. Ортега-і-Гасет, «масова людина просто позбавлена моралі, оскільки суть її – завжди в підкоренні чомусь, в усвідомленні служіння та обов'язку» [14, 163]. У сучасних умовах – це відтворення зразків



неоліберальної ідеології на всіх рівнях суспільної життєдіяльності, а отже і служіння та підкорення її стандартам.

Така тенденція соціального розвитку, що сприяє поширенню та поглибленню відчуження (як економічного, так і психологічного) у глобальних масштабах, спонукає нас сьогодні до перегляду аксіологічних основ суспільного поступу, реструктуризація яких потребує звернення до трансформації тих цінностей, якими керується індивідуальна свідомість. Подолання антиномічної суперечності між хремастикою та духовно орієнтованою «всеєдністю» вимагає пошуку «серединного шляху» у вимірі трансформації сучасних соціально-філософських концепцій та процесів, які сприяли б розвиткові більш гармонійних принципів соціальної організації.

Так, наприклад, основоположник російськомовної філософсько-господарської традиції, представник релігійної російської філософії С. Булгаков наполягав, що «духовний занепад пов'язаний з розкішшю рано чи пізно призводить і до господарського занепаду» [4, 247] і відповідно до цього наголошував: «примножуй свої потреби, поки цього вимагає життя духу та людська гідність, але і вмій обмежувати їх, оскільки вона ж цього вимагає, – така формула, що вільна від крайнощів як гедонізму, так і аскетизму» [4, 247]. Не тяжко помітити, що ця духовно-господарська формула за своїм змістом теж надзвичайно близька до ідеї «серединного шляху».

Дещо в інший спосіб аргументує свою позицію неоліберал від філософії економіки Л. фон Мізес, який наполягає на наступному: «щоб не піддавати небезпеці функціонування суспільного виробництва, людина змушена *утримуватись від задоволення тих бажань, які будуть перешкоджати існуванню соціальних інститутів...*», адже «вона вступила на шлях, що веде до цивілізації, суспільного співробітництва та багатства» [12, 163] (виділено нами – Т.Г.). На наш погляд, ця теза потребує у сучасних умовах деякого аксіологічного вдосконалення, оскільки людина сьогодні, перш за все, має утримуватися не тільки від бажань, які шкодять існуванню соціальних інститутів окремого суспільства, але і від бажань, які перешкоджають існуванню людства як такого, завдаючи шкоди екологічним умовам та соціокультурній стабільності регіонів, руйнуючи національні світогляди та сприяючи формуванню глобальної ієрархії у сфері політичної та економічної влади.

Варто зважити, що цінність буддизму, для якого характерним є специфічний погляд на світ, котрий А. Шопенгауер підсумував у вигляді формули «світ як воля і уявлення», розкривається в його орієнтації на взаємодію «людина-людина», а не «людина - матеріальна власність» – на протигагу фінансовій цивілізації Постмодерну з її перманентно відчуженим суб'єктом соціальної дії, для якого світ постає як логічно-раціоналізований шаблон соціально-економічної поведінки, результатом чого стає безвольність такого суб'єкта та надмірність репродуктивної уяви на протигагу продуктивній. Знайти Людину у таких умовах стає ще тяжче, ніж Діогену Сінопському у стародавній Греції. Шаблони мислення «фінансової цивілізації» спричиняють відносну легкість у маніпулюванні людиною маси, котра перестає пізнавати не лише себе, але і оточуючий її світ, керуючись сліпою вірою у попередньо сконструйовані соціальні шаблони, потребу усунення котрих обгрунтовано у феноменології Е. Гуссерля.

У якості «серединного шляху», зокрема в умовах сучасного українського суспільства, на наш погляд, варто було б розпочати з запровадження нових принципів формування індивідуального та суспільного буття, які дозволили б використати для аксіологічної трансформації соціального світогляду духовні настанови у вимірі найбільш розповсюдженій сьогодні сфері раціоналізовано-ідеологічної маніпуляції – економічної життєдіяльності соціуму. Усвідомлення потреби усунення раціонально-логічних шаблонів економічної поведінки та суттєвої трансформації неоліберального трактування економічного світогляду, що на глобальному рівні транслює ідею «вільного ринку», формуючи чітко регламентовану глобальну економічну ієрархію, вимагає формування нового типу економічного світогляду української нації, який ґрунтувався б не на ідеях вільного ринку та необмеженої конкуренції, а на їх трансформації та принципі узгодження такої стратегії з принципом солідаризму. Такий тип економічного світогляду мав би меншу дотичність до девіантних наслідків хремастики і визначався б принципово новими аксіологічними смислами, спрямованими на відновлення втраченої суспільством ідеї цілісності, духовно-економічної єдності, що у перспективі могло б дозволити трансформувати і ідею глобальної єдності світу.

#### *Література:*

1. *Аристотель*. Политика; Афинская полития. – М.: Мысль, 1997. – (Из классического наследия). – ISBN 5-244-00825-8. – 458 с.
2. *Барбур И.* Этика и век технологии / И. Барбур, пер. з англ. Киселева А. – М.: Библиейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2001. – ISBN 5-89647-020-7. – 382 с.
3. *Бергер П.* Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман; пер. Е. Руткевич. – М.: Медиум, 1995. – ISBN 5-85691-036-2. – 333 с.
4. *Булгаков С.* Труды по социологии и теологии: 2-х т. – Т. 1: От марксизма к идеализму / Подгот. Сапов В.В.; [Редкол.: Давыдов Ю.Н. (пред.) и др.]. – М.: Наука, 1997. – ISBN 5-02-013246-2. – 336 с.
5. *Гесс М.* О сущности денег // Антология мировой философии: В 4 х тт. – М.: Мысль, 1971. – Т. 3. – С. 421-422.
6. *Глушко Т.П.* Неолібералізм як економічна ідеологія «нового Середньовіччя» // Науковий часопис НПУ імені М.П. Драгоманова. Серія № 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. – № 22 (35). – К.: НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2009. – С. 134-141.
7. *Гуссерль Э.* Логические исследования. – К.: Вентури, 1995. – ISBN 5-7707-7013-9. – 255 с.
8. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / Д.В. Складнев (пер.с нем.). – СПб. : Владимир Даль, 2004. – ISBN 5-93615-017-8. – 399 с.
9. *Диоген Синопский.* «Я – собака» / Пер. И.М. Нахова. – М.: ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2007. – ISBN 978-5-373-01521-9. – 256 с.
10. *Льїн В.В.* Фінансова цивілізація. – К.: Книга. 2007 – ISBN 978-966-8314-36-0. – 526 с.
11. *Коттер Дж.П.* Лидерство Мацуситы: Уроки выдающегося предпринимателя XX века / И. Минервина (пер.с англ.). – М.: Альпина Бизнес Букс, 2004. – ISBN 5-9614-0055-7. – 253 с.
12. *Мизес Л.* Человеческая деятельность. Трактат по экономической теории / А.В. Куряев (пер.). – М.: Экономика, 2000. – ISBN 5-282-02039-4. – 876 с.
13. *Ницше Ф.* Проблема Сократа // Ницше Ф. Падение кумиров / Ирина Кивель (ред.) – М.: Азбука, 2010. – ISBN 978-5-91181-364-2. – 224 с.

14. *Ортега-и-гассет Х.* Восстание мас // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды/ Х.Ортега-и-Гассет / пер с исп., предисл. и общ. ред. Руткевича А.М. – М.: Издательство «Весь мир», 2000. – ISBN 5-7777-0016-0. – 704 с.
15. *Ремарк Э.М.* Гэм. – М.: Вагриус, 2007. – ISBN 978-5-9697-0482-4 5. – 240 с.
16. *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. – М.: Прогресс, 1992. – ISBN 5-01-002083-1. – 572 с.
17. *Шопенгауер А.* Мир как воля и представление / Сост., авт. вступ. ст. и примеч. И.С.Нарский. – М.: Просвещение, 1992. – ISBN 5-09-004165-2. – 479 с.
18. *Эвола Ю.* Оседлать тигра / Пер. с итал. В.В. Ванюшкиной. – СПб.: Владимир Даль, 2005. – ISBN 5-93615-040-3 – 512 с.

### *Annotation*

**Glushko Tetiana Petrivna. European rationalisms irrationality and deformational receptions of tradition: consequences and prospects.** *The article is devoted to analyses of irrational dimensions in European rational oriented philosophy in the context of deformational reception of ancient Eastern tradition ideas and tendencies by Western philosophical thought. Philosophers-irrationalists and traditionalism founders (U.Evola and R.Genon) are already paid attention on it partly. In this article also founded that under the influence of Eurocentric ideas caused the necessity of revision the postmodern worldview dead ends in contemporary conveniences, especially in case of economic worldviews axiological attitudes.*

**Keywords:** *rationalism, irrationalism, tradition, ancient Eastern philosophy, ancient Indian philosophy, Buddhism, phenomenology, postmodern worldview, economy, chrematistics.*

*Павлишин Л.*

*Центр гуманітарної освіти НАН України*

## **ІНДИВІДУАЛІЗМ ЯК СПОСІБ САМОСТВЕРДЖЕННЯ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДАХ В. ВИННИЧЕНКА ТА Ф. НІЦШЕ**

*У статті розглянуто погляди В. Винниченка та Ф. Ніцше щодо суті індивідуалізму і його ролі у самовизначенні людини.*

**Ключові слова:** *індивідуалізм, індивід, соціум, мораль, етичні норми, гармонія, конкордизм.*

**Вступ.** Зосередженість на нормах моралі спонукали Винниченка до аналізу моральності як індивідуальної цінності. Проблема моралі, її критика, розвінчання християнської моралі, а не християнства як такого об'єднувала двох визначних мислителів – Ф. Ніцше та В. Винниченка.

Винниченко практикував застосування у своїх творах внутрішніх монологів для того, щоб відобразити складну психіку своїх героїв, їхні прагнення до самоаналізу. Його твори сповнені емоційних переживань, гніву, любові, ненависті тощо, тобто того, що змушує кожного читача не бути байдужим до долі героїв, відчувати серцем те, що хвилювало, непокоїло їх.