

ДЕФОРМАЦІЯ УКРАЇНСЬКОГО ЖИТТЄВОГО СВІТУ ЯК ПРОБЛЕМА НАЦІОНАЛЬНОЇ БЕЗРІДНОСТІ: РОМАНТИЗМ І СУЧАСНІСТЬ

Методологічним ключем в інтерпретації проблеми є введене Е.Гуссерлем у філософський обіг поняття “життєвий світ”, який ми розглядаємо, насамперед, як світ культурно-історичних значень і смислів. В інтерпретації життєвого світу Гуссерль наголошує на такому апіорному інваріанті трансцендентального “Я”, як “інтер-суб’єктивність”, який постулює тотожність світів індивідів конкретної спільноти і зумовлює формування опозиції “я – інші”, що виражає як спільність, так і відмінність між індивідами. “Світ, як він постає щодо науки в щоденному досвіді, є суб’єктивно-релятивним. Кожний з нас по-своєму сприймає певні явища і кожний з нас вважає їх дійсно сутнісними” [15, 20], – зазначає Е.Гуссерль. У життєвому світі як сфері первісних очевидностей кожна очевидність виявляє, що предмет як окреме буття безпосередньо переживається як наявність. По суті, очевидність є встановленням тотожності між тим, що припускається в чуттєвості, і тим, що дане як наявне. Можна стверджувати, що очевидність є певним переживанням встановленої адекватності між нашим сприйняттям і дійсною наявністю. У такому разі життєвий світ постає уявленнями, віруваннями, переконаннями, цінностями, цілями і т.ін., що зумовлені інтересами, вимогами, бажаннями, прагненнями людей, вплетеними в їх практичний досвід. За Е.Гуссерлем, наш досвід, наші думки, наші оцінки надають світові тих значень, завдяки яким він становить для нас ту чи іншу цінність. Таким чином, життєвий світ постає системою значень, або ж, іншими словами, цілісною смисловою конструкцією у формі образу світу, яким його вибудувала на конкретному історичному етапі свідомість того чи того народу.

Висунуту Гуссерлем ідею часовості людської свідомості М.Гайдеггер екстраполює на людське існування, що є методологічно цінним в інтерпретації структури українського життєвого світу та його деформацій. Специфіка людського буття та його цінностей полягає в укоріненості людини у свою батьківщину, культуру, історію [14, 11–28]. Отже, те, що поєднує сутність конкретного

“Я” з іншими “Я”, – це впрошені в нашу свідомість смисли, які в будь-якій ситуативності “життєвого світу” постають основою орієнтації нашого “Я”.

Основою життєвого світу людини, зазвичай, були нормативні моделі міжіндивідуальних відносин, укорінені в культурно-релігійні архетипи. Згідно з Ю.Габермасом, від часів Романтизму на ці культурно-традиційні структури все щільніше накладалися цілераціональні стереотипи й схеми *системи* господарства та влади [4, 29]. Результатом цього, вважає Габермас, стала повна колонізація життєвого світу сучасної людини.

Спробуємо крізь призму цих тверджень проаналізувати інтерпретацію структури українського життєвого світу українським романтизмом, а також те, як його деформація відображена в творах романтиків і як вона виражена в нашій сучасності.

Для цього звернімося до висновків К.Леві-Стросса, згідно з якими, будь-якій соціальній спільноті первісно властива структура, яка має два виміри – горизонтальний та вертикальний. Структура українського життєвого світу виразно означена в романтичних текстах Т.Шевченка, Г.Квітки-Основ'яненка, М.Гоголя. Вертикальну структуру утворює Богом встановлений життєвий порядок (*правда*), переданий через опозиції “верх – низ”, “космос (порядок життєвого світу) – хаос (деформація життєвого світу)”, “життя – смерть”. Якщо “низ” у романтиків уособлює “поспільство”, “хліборобський стан”, то “верх” – “лицарство”, “провідну верству нації”. У соціальній ієрархії кожний зі станів виконує функції згідно з ustalеним у спільноті порядком (*правдою*). Горизонтальна структура передана через опозиції “я – інший”, “ми – вони”, “свій – чужий”, “прямий – кривий”, “правий – лівий”. Вона передбачає наявність спільного для всіх “своїх” семіотичного культурного коду, який виражає архетипні структури українського життєбачення, що існують у формі національної мови, у способах ведення господарства, адміністрування, моральних нормах, одязі тощо. Відхід від них вказує на те, що індивід виражає інший, а то й чужий спільноті культурний код, тобто виказує через чужий культурний код “не свою” душу. Так, на “не козацьке серце” чаклуна зі “Страшної помсти” Гоголя вказує його дивна поведінка і звички: не любить галушок і свинини, не п’є меду, а п’є “чорну воду”. У Квітки одяг “москальченяти” виказує його як людину з зовсім іншого життєвого світу, бо в нього

й сорочка “не як у людей”, червона або синя “без коміра, а з гапликом, та на плечі і защібне, так що хто зроду уперше москаля побаче, то й не вгада, що то воно є” [8, 10]. Зміна назв предметностей життєвого світу на назви чужою мовою тягне за собою зміну життєбачення, деформує автентичний життєвий світ нації. Вперше завважили цей факт і забили на сполох романтики у своїх текстах: “Гай, гай! Вже і в Липцях завелися кабаки, неначе – хай Бог милує – у Расеї. Відкіля ж то все узялось?”, – риторично запитує автор [8, 9]. Деформація українського життєвого світу виявляється, за Квіткою, в тому, що перевлаштовані “і Липці, і другії слободи на московський лад; і вже в них не шинок зоветься, а кабак, і там вже уся московська натура, і там усе москаль наголо, як у Туреччині турки” [8, 9]. У радянський період планомірно підривалися підвалини українського життєвого світу – ліквідовано національну провідну верству; голодомор 1932/33 р.р. став замахом на генетичний код нації. У сучасній Україні радянські назви міст, вулиць, шахт, заводів тощо, російська мова в дитсадках, навчальних закладах, державних установах націлюють сприймати світ не по-українськи, формують чуже українському життєбачення.

Згідно з романтиками, деформація життєвого світу відбувається через руйнування культурного коду внаслідок зміни узвичаєного порядку в горизонтальній структурі. Ця зміна виражена в тому, що “лівий” посідає місце “правого”, “кривий” – “прямого” (у Г.Квітки: той “шморгнув у дворяни”, той вступив у московську віру [8, 9]), і в результаті в українському життєвому світі “чужий” посів місце “свого” – “москалики, що взріли, то все очухрали” (Т.Шевченко). Таким чином, відхід від автентичного життєвого порядку нації (за романтиками – від *правди*) відбувається, по-перше, тоді, коли у вертикальній структурі життєвого світу живосилом через колоніальний, підневільний стан нації робиться заміна “свого” “верху” (системи влади), що є питомим виразом способу життя народу, “чужою” системою влади. У радянський період заміна “верху” українського життєвого світу здійснювалася шляхом знищення національної інтелігенції – патріотичної духовної еліти (33–37 та 70-ті роки ХХ ст.). По-друге, деформація життєвого світу відбувається у тому разі, коли “низ” у його найгіршому варіанті – “голота” (П. Куліш) чи то людина-маса, посідає місце “верху”, що, власне, й сталося в Україні в пору незалежності. Людина-голота позбавлена внутрішньої

укоріненості в історію свого народу, в національну культуру, мову, годувальницю-землю. Романтики назвали таку людину “безрідною”, тим, хто не пам’ятає свого роду. Так, у Гоголевому “Вії” Хома Брут не справжній козак, а лише *ніби* козак, бо втратив свій козацький рід, а тому *безрідний*. Він, з позиції своєї безрідності, дивлячись на безкраю далечінь своєї батьківщини, думає про її плودючу землю: вона може дати силу-силенну фруктів, їх можна посушити й продати до міста, а найліпше вигнати горілку, бо горілку з фруктів не зрівняти ні з чим. Представники нашої владної еліти лише *ніби* українці: добра половина з них не володіє або ж демонстративно нехтує мовою держави навіть у площині інструменту спілкування, не кажучи вже про вкоріненість у культуру країни та історію. Найвищою метою людини-голоти є досягнення особистого й родинного добробуту. Щоправда, апетити української владної еліти в мільйони разів перевершують скромні потреби Хоми Брута. Більшість сучасної владної еліти – це *українські безрідні*, така людина, зазвичай, “гешефтьяр, аферист, спекулянт на вищих ідеалах, легко “переорієнтовується”, готовий служити кожній силі” [6, 222–223]. Для неї байдуже, чи та сила є внутрішньою, чи зовнішньою. Вона доводить до банкрутства підприємства і потім за безцінь їх скуповує; замість впровадження в сільське господарство властивої українському селянину автентичної форми ведення господарства – добровільної кооперації – вона упродовж десяти років довела українське село до повного зубожіння [16], вона не переймається автентичним правописом української мови, проблемами українського інформаційного простору.

Проте “безрідний” має ще й значення “бездольний”, або той, хто має “злу долю”. Характерно, що німецькі й українські романтики прагнення героя змінити своє природне призначення, свою долю на “золоту долю” взяли одним із провідних мотивів своїх творів. Таке відхилення людини від природного шляху ми називаємо “буттєвим блудом”. Класичним прикладом “буттєвого блуду” може служити новела Л.Тіка “Білявий Екберт”. Новела побудована на ідеї, що блуд як відхід від моральних приписів і норм з метою особистої наживи, зрештою, обертається проти самого зловмисника.

В українському варіанті цей мотив присутній у Г.Квітки (“От тобі і скарб”), М.Гоголя (“Вечір проти Івана Купала”, “Страшна помста”), І.Срезневського (балада “Корній Овара”) тощо. Він

інтерпретований як кара за вчинений гріх. Символічно, що у романтиків у “буттєвий блуд” впадає саме той, хто не має *родової пам'яті*, а людина без пам'яті стає здатною до зради і братовбивства. Історія України має чимало прикладів як братовбивства, так і зради інтересів України за “добро”, маєстності, чини та великодержавні посади. Принагідно зазначимо: якщо Гоголь акцентує увагу на блудові *живих* персонажів, то, за Шевченком, людина продовжує блудити і після смерті. Це блудять *душі* тих, хто зрадив український світ. Вони не матимуть спокою й не втраплять до раю аж до часу, поки зовсім не зникне український світ [12, 214]. Хто ці великі блудники? Це, насамперед, той, що “їхав у Переяслав Москві присягати”, ті, що служили й годили Петру – “цареві московському”, ті, що прислужували й вихваляли Катерину II). У Шевченка, як і в повісті Гоголя “Страшна помста”, причиною блуду є втрата національної ідентичності. Блудники нашого часу відомі не лише українській громадськості.

Позаяк українська ідентичність є продуктом власної національної культури, то, по суті, це означає, що ідентичність передбачає наявність у внутрішньому світі людини певної символічно-сислової системи як необхідної умови ідентичності. Важливим її компонентом є запропонована К. Леві-Строссом бінарна опозиція “свій – чужий”, що існує в кожній культурі як необхідний елемент світосприйняття. Концепт “свій” виявляє себе у протизагу “іншим”, “чужим”. Для нас є цінним зауваження Л.Гумільова про те, що основа цієї опозиції лежить поза межами сфери свідомості – “вона в емоціях: симпатіях-антипатіях, любові-ненависті. І спрямованість цих симпатій-антипатій цілком зумовлена для кожного етносу” [5, 300]. Як стверджує Н.В.Северин, у росіян до українців склалось “зверхньо-іронічне ставлення як до людей простих, елементарних до примітивності, дещо хитрих, з одновимірним лінійним мисленням” [11, 21]. В українській культурі склалося відповідне ставлення до росіян, його висловив автор “Історії Русів”, як до “народу неключимого”, “нахабного й готового на всякі кривди, грабунки та дошкульні дорікання” [7, 260]. Отже, напрошується висновок, що опозиції “свій – чужий”, “я – інший” в методологічному плані слід розглядати як типові у національній ідентифікації будь-якого народу.

Аналізуючи ідентичність у дискурсі постмодернізму, дослідники наголошують, що в ньому персональна ідентичність виступає

продуктом дискурсивних практик і не репрезентує жодної “внутрішньої природи” людини [3, 2]. В аналізі літератури постмодерну автори, з одного боку, засвідчують кризу ідентичності а, з іншого, – вказують на брак методології, яка б накреслила шляхи виходу з неї. Річ у тому, що з погляду представників постмодернізму, особа не становить єдності, бо завжди перебуває в стадії становлення. “Не лише Дерріда, а й Лакан, Фуко, Ліотар розглядають людину як *differance* без єдності, намагаються уникати будь-якої уніфікації особи або пошуку її джерел” [3, 20]. Наголошуючи на необхідності нової методології в дослідженні ідентичності, Т. Воропай на основі типового для постмодерну “соціально-конструктивного” підходу до ідентичності робить такий висновок: “Національна ідентичність не має незмінної субстанції, вона набуває різної якості у різні історичні періоди, постійно змінюючись, оновлюючись і трансформуючись” [3, 9]. Така позиція, на наш погляд, спрямована на розмивання основ національно-культурної ідентичності особливо тих націй, де вона все ще перебуває в процесі становлення (це стосується України). Позаяк змінюватися може, залежно від соціально-історичних обставин, лише форма вияву субстанції, а не сама субстанція, а основу національної ідентичності становить система смислів національної культури, то її зміна означає утвердження вже не української, а якоїсь іншої ідентичності. Така позиція має вигляд, скоріше, прагнення виправдати феномен “безрідності”, ніж обґрунтування національної ідентичності.

Згідно із сучасними дослідженнями українських науковців, можна говорити про “види” чи “моделі” ідентичності за етнокультурною ознакою або за громадянською: “українець”, “росіянин”, “радянська людина”, “громадянин України”, “європеець”, “слов’янин” тощо [10, 82]. Дослідники зауважують, що український світ багатокультурний і що це в умовах прискореної глобалізації істотно впливає на процеси ідентифікації уже тому, що процеси глобалізації та національно-культурної ідентифікації протилежні, що “у пошуках самоідентичності індивід уже не спирається виключно на традиційні цінності, простір його існування також визначається стратегією успіху” [9, 206], і, в такий спосіб він занурений у “ринку ідентичностей”. В умовах, коли особа ментально “розірвана” між ролевими функціями як громадянина та свідомою укоріненістю в національну культуру, привабливішою на “ринку ідентичностей” для пересічної людини

постає нав'язана мас-медіа своєрідна модель ідентичності. Вона, витісняючи автентичні звичаї, питомі традиції в різних сферах життєдіяльності, утверджує свою символічну матрицю, що стосується мови, звичаїв, стандартів спілкування, стилю поведінки тощо. Автори деяких публікацій пропонують в якості розв'язання проблеми етнічної й національної ідентичності розбудову в Україні “демократичної моделі мультикультуралізму” [1]. Це, на наш погляд, означає подальше розмивання української культури та формування генерації “безрідних”. Тим більше, що українська мова становить особливу проблему в процесі персональної ідентифікації: “хоча більшість етнічних українців називає рідною мовою саме українську (96 %), але й серед них у спілкуванні переважає російська мова (56 %)” [1, 119]. Тим більше, що, як зазначають дослідники, в ХХІ ст. намітилась активізація “ідентифікацій як у бік генералізації (“людина світу”, “європесць”), так і в бік специфікації (“представник регіону”, “киянин”, “одесит”) тощо [1, 120]. На наш погляд, такий “плюралізм” ідентичності в Україні засвідчує лише поглиблення кризи української ідентичності. Отже, без кардинальних і невідкладних заходів владних інституцій, спрямованих на переборення кризи, українцям у недалекому майбутньому “світить” стати нацією безмовних і безрідних.

Запропонований Ю.Габермасом рецепт виходу з кризи ідентичності, який полягає в засвоєнні особливої моделі солідарності та ідентичності, опертої на порозуміння через мовну комунікацію, неприйнятний, на наш погляд, для умов України. За Габермасом, основою ідентичності постають логічно аргументовані нормативні структури, виражені в акціях комунікації. Раціоналізовані ж комунікативні інтеракції передбачають відсутність “примусу у взаєминах”, відкритість “тем і пропозицій” та можливість “перегляду результатів” тощо. Габермас аналізує ідентичність лише в площині раціонального узгодження міжособистісних позицій індивідів: “обговорення має спиратися на обмін аргументами; а чи ведуть вони до *справедливих* компромісів, істотно залежить від умов ведення процесу обговорення, і саме їх слід оцінювати з позицій моралі” [4, 34]. Він залишає поза увагою субстанцію ідентичності, смислотворчу основу особи – її вкоріненість у національно-культурну основу; також не торкається він ціннісно-емоційної сфери особи, яка становить підвалину її життєвого світу.

На відміну від Габермаса, К.Ясперс вважає, що основу кризи ідентичності сучасної людини становить втрата “субстанційних життєвих смислів”. Тому, на наш погляд, саме відірваність сучасної людини від національно-культурних коренів у формі традиції робить її зручним об’єктом політичної, ідеологічної, культурної маніпуляції. Провідну роль в поверненні до повноцінного духовного життя розчиненої в “масі” людини Ясперс відводить “екзистенціальній комунікації” [13]. Вона, на протипагу інструментально-рольовим, анонімним міжособистісним стосункам, пропонує відкриті, глибинні духовні стосунки.

Українські романтики в питанні ідентичності виходили з тези, що лише в межах національної культури може бути здійснена “буттєва” спільність – тісний духовний зв’язок між людьми, який стає можливим на основі спільної символічно-сислової системи, репрезентованої українським життєвим світом. Отже, життєвий світ (в методологічному аспекті) можна розглядати як “символічний простір”. Важливо, що життєвий простір репрезентує наявну в культурі “стрижневу групу символів”, яка глибоко архаїчна. “Символи зберігають у собі, конденсують у згорнутому вигляді глибинні й розлогі “програми” текстів і сюжетів, будучи механізмом пам’яті культури і її єдності: вони не дають їй розпастися на ізольовані хронологічні пласти” [2, 150]. Наповнення інформаційного простору чужою мовою означає вторгнення в український семіотичний простір з метою знищення стрижневої групи його символів як основи українського життєбачення. Безневинна, на перший погляд, “модель мультикультуралізму” ховає в собі тактику стерилізації української мови і культури, а відтак постає такою формування генерації “безрідних”.

Підсумовуючи, зазначимо, що український життєвий світ є символічно-знаковою структурою з певною системою значень. Умова глибинної духовної комунікації: код комунікатора і код українського семіотичного простору повинні бути одним і тим самим. Реально функціонуючі в Україні дві мови для одного етносу становлять дві різні символічно-знакові системи, що репрезентують два цілком різні життєбачення і дві різні культури. Таким чином, доки в Україні будуть панівними дві нерівнозначні символічно-знакові системи, доки домінуватиме в українському культурному просторі російська система цінностей, доти буде неможливо здій-

снити нейтралізацію впливів чужорідного культурного виробництва на суб'єкти ідентифікації. В Україні для регенерації автентичного життєвого світу належить здійснити два невідкладних заходи. По-перше, в межах єдиної національно-державної політики сформувати механізм протидії щодо експансії чужорідної для українського життєвого світу символічно-знакової системи. Важливою складовою цього механізму має бути тотальна українізація установ, організацій, дитсадків, вищих навчальних закладів тощо. По-друге, на державному рівні сформувати й утверджувати систему зрозумілих, простих для сприймання світоглядно мотивованих смислів у формі ідеологем масової свідомості, що мала бути розробленою і задіяною ще на початку української незалежності.

Література

1. *Бадан А.А.* Трансформація української ідентичності в умовах глобалізації // *Філософські обрії: Науково-теоретичний часопис.* – К., 2004. – № 12.
2. *Волкова Е.В.* Пространство символа и символ пространства в работах Ю.М.Лотмана // *Вопросы философии.* – 2002. – № 11.
3. *Воропай Т.С.* Ідентичність соціального суб'єкта в дискурсі постмодернізму: Автореф. дис. доктора філос. наук. – Харків, 2000.
4. *Габермас Ю.* Філософський дискурс Модерну – К., 2001.
5. *Гумилев Л.* От Руси к России. – М., 1997. – Вып. 4.
6. *Донцов Д.* Дух нашої давнини. – Дрогобич, 1991.
7. *Історія Русів.* – К., 1991.
8. *Квітка-Основ'яненко Г.Ф.* Зібрання творів: У 7 тт. – К., 1981. – Т. 3.
9. *Никифорова Л.А.* Ідентичність особистості в умовах ринкового суспільства // *Мультиверсум: Філософський альманах.* – К., 2005. – Вип.48.
10. *Победа Н.* Моделі української ідентичності // *Україна – проблема ідентичності: людина, економіка, суспільство.* – К., 2003.
11. *Северин Н.В.* Представления о “своем” и “чужом” в русской культуре // *Вісник Харківського національного університету ім. Каразіна.* – Харків, 2007. – № 751.
12. *Шевченко Т.* Кобзар. – К., 1971.
13. *Ясперс К.* Философская вера // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории – М., 1991.
14. *Heidegger M.* “Gelassenheit”. – Pfullingen, 1959.
15. *Husserl E.* Logische Untersuchungen.– Halle, 1901. – Bd. 2.
16. *Андрос Є.І.* Українські селяни: цілковита безвихідь і проблiski надії // *Освіта і управління.* – 2005. – №1