
*Н.В. Герасимець,
здобувач Київського національного університету імені Тараса Шевченка*

ДУХОВНІ ВИМІРИ БУТТЯ ОСОБИСТОСТІ (СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ)

У сучасному світі актуалізуються проблеми, пов'язані з вдосконаленням людського буття, що є визначальною і глибинною основою людської духовності. На межі ХХ–ХХІ століть тема духовності особливо актуальна для українського суспільства, перед яким стоїть проблема її суттєвого оновлення, що є запорукою зміцнення державності, входження до прогресивно розвинутого культурного простору, відродження і розвитку української культури в її самотності. Таким чином, постає завдання, з одного боку, дослідити теоретичні засади духовності, ментальності народу в наш час, а з іншого, – віднайти важливі механізми впливу на неї в напрямку, який сприймається як соціально бажаний, такий, що веде до поліпшення життя в усіх його вимірах.

Соціально-філософська література виділяє багато чинників такого вдосконалення, вбачаючи саме у духовності основи цього процесу. Зокрема, смислові відмінності понять “дух” і “духовність” розкриває український дослідник С.В. Пролеєв. Він розглядає “дух як людське надбання”, а духовність у нього виступає як “смисловий еквівалент категорії духу” [17]. У такій предметній царині поняття духовності відображає сутність людського духу як специфічної форми її самовизначення у світі.

Таке розуміння духовності підтримується більшістю дослідників. Л.П. Буєва, наприклад, пише: “Духовність є інтегральною якістю, що належить до сфери смисложиттєвих цінностей, які визначають якість і спрямованість людського буття і образ людський у кожному індивіді” [3, 5]. Подібний смисл духовності обстоюють й українські дослідники О.В. Киричук та З.С. Карпенко: “Дух розуміється нами як іманентна здатність людини до вільного діяння, вчинку, а духовність – як системне психічне утворення, що репрезентується її ціннісно-смисловою свідомістю” [9, 26]. Зауважимо, що твердження Л.П. Буєвої мають нормативну тональність, тоді як О.В. Киричук та З.С. Карпенко міркують вже про те, як репрезентована духовність у внутрішньому світі особистості.

Г.І. Горак тлумачить духовність, виходячи з ідеї дослідження її носія: “дійсний зміст людської духовності нарошується в надрах особистості” [5, 30], духовність належить індивіду і в цьому розумінні завжди є суб'єктивною” [5, 29].

Звідси можна зробити висновок, що духовність належить людині не стільки як індивіду, скільки як особистості і в цьому розумінні є не суб'єктивною, а суб'єктною. Тобто духовність набуває дійсності і актуальності тоді, коли людина виступає суб'єктом діяльності, комунікації, власної життєдіяльності. Духовність локалізується не тільки у внутрішньому духовному світі особистості, а й у вчинках і життєдіяльності.

Водночас, недостатньо ясным залишився буттєвий статус духовності. Так, Л.П. Буєва відносить духовність до сфери смисложиттєвих цінностей, де вона є певним ідеалом, який інтегрує себе як психічний феномен.

Те саме можна сказати і про визначення духовності, запропоноване Ж.М. Юзвак. Вона характеризує “духовність” як творчу здатність людини до самореалізації та самовдосконалення та в stwierdженні в її життєдіяльності загальнолюдських етичних та естетичних цінностей, усвідомлення єдності себе та Всесвіту” [21, 141].

Отже, Ж.М. Юзвак розглядає духовність як психічний феномен, і в цьому разі зникла найголовніша властивість духу, зафіксована в усіх його метафізичних концептах – бути ставленням, яке ставиться само до себе і само себе спрямовує.

Г.В. Платонов та Л.Д. Косичев, спираючись на визначення духовності, здійснене Л.П. Буєвою, пропонують власне формулювання, яке, на їх думку, конкретизує поняття, а саме: “духовність – комплекс суттєвих якостей людської психіки, що виражає її моральний, естетичний й екологічний зміст, спрямований на утвердження принципів гуманізму, а також на подолання елементів бездуховності у світогляді та культурі; її основою є поняття: віра, надія, любов, софія (мудрість), краса, справедливість, гармонія” [16, 17].

Але з опису, здійсненого цими авторами, як і Ж.Б. Юзвак, випав найголовніший елемент духовності – внутрішнє життя духу, що засноване на динамічному самовизначенні, з усім його трагізмом і суперечливістю. Поза межами уваги залишаються мотиви, внутрішні духовні чинники, що спонукають людину діяти так чи інакше. Зокрема, процес морального вибору особистості, його кінцеві підстави не були висвітлені авторами. Уся логіка міркувань Г.В. Платонова та Л.Д. Косичева має “прекраснодушний” побутовий характер, а не філософський.

Згідно з Ч.Тейлором, – “духовність – це автентичність людини” [18, 115], де автентичність набувається і постійно поновлюється через самовизначення і самореалізацію, через вибір власного способу бути людиною і здійснювати свою життєдіяльність.

Заслужують на увагу і міркування Г.І. Горак, котра ідентифікує душу як винятково індивідуальний збудник, осереддя, ядро всієї духовності. Така ідентифікація ґрунтується на уявленні, що в душі “зосереджені ті космічні потенції, якими наділено людину, потужність її

внутрішніх енергетичних джерел, її неповторні здатності і можливості, які їй власною волею дано реалізувати шляхом граничної напруги” [5, 33].

На нашу думку, більш влучним було б твердження: душа – індивідуалізований дух, суб’єктивно існуюче начало. Духовність – єдність об’єктивного і суб’єктивного щодо визначеності людського життя. І якщо дух – це об’єктивно існуюче, надіндивідуальне начало, здатне спрямовувати діяльність людини і суспільства, то душевність, духовність – процеси, органічно пов’язані з душею. Виходячи з того, що місцем перебуття добра і зла є душевно-духовний світ людини, І.Льїн доходить висновку: там де духовних необхідностей немає, а душевні можливості незчисленні, відбувається розпад особистості, перетворення її на жертву дурних пристрастей та обставин [7, 11].

У цьому твердженні виявляється невідривний взаємозв’язок духовності і душевності.

Наведені міркування дають можливість інтерпретувати “бездушність” як такий стан душі, коли вона перебуває у полоні нічим необмежених “дурних” пристрастей і не знає ніяких духовних необхідностей. За Льїним, “бездушність” – це своєрідний стан душевної хвороби, завершеною формою якої є “моральний ідіотизм” [7, 11]. Можна додати, що ця хвороба може набувати форми “емоційного ідіотизму”, на що вказує В.Г. Федотова, характеризуючи бездушність як суспільно нерозвинуту чуттєвість. Такий “емоційний ідіотизм” стає ґрунтом зростання бездуховності.

Поняттям “бездушність” як антонімом “душевності” можна позначити і нездатність до конкретно вираженої любові і співчуття.

Важливим для розкриття специфіки людської буттєвості є і аналіз диспозиції духовність – тілесність. Тіло може бути розглянуте як необхідна форма існування людського духу.

Феномен тілесності у філософії ХХ ст. стає важливим предметом аналізу. Глибокий аналіз феномена тілесності здійснив М.М. Бахтін. Він виявляє складність людського тіла – воно є не тільки зовнішнім, таким, що існує незалежно від нас, але у певному відношенні воно – і наше власне внутрішнє тіло. Своєрідною основою для просторової і часової репрезентації тіла є екзистенціальна онтологія “Я” та “Іншого”. Зовнішнє тіло, побудоване “поглядом” іншого, внутрішньо переживається самим “Я”. Внутрішнє тіло – моє тіло як момент моєї самосвідомості – постає як сукупність відчуттів, потреб і бажань, які об’єднані навколо внутрішнього центру [1, 44]. Як стверджує М.М. Бахтін, людина може визначити власне “Я”, здійснити процедуру самооцінки тільки у порівнянні з якимось Іншим, через “Ти”, “Він”, “Ми”, “Вони”, котрі репрезентовані, передусім, тілесно. Водночас і переживання зовнішнього завжди супроводжується для суб’єкта самопереживанням і тому постає як співпереживання. В такому самопереживанні та переживанні функціонально сполучаються духовність, душевність та тілесність.

При подальшому розкритті структури духовності як активності, доцільно опертися на міркування М.Малиновського щодо структури людського зусилля, котре “інструктоване” “правилами традиції, спонукається мотивом і контролюється цінністю” [13].

В сучасних умовах проблема особистісного самовизначення, набуття і збереження власної ідентичності надзвичайно загострюється.

Постмодерністська думка пропонує своє розуміння цієї нестабільності. В основі лежить розвинуте М.Фуко положення, що “самопізнання особи залежить від наявних у дану епоху лінгвістичних ресурсів. Проте постмодерністський релятивізм щодо ідентичності показує її злободенність і актуальність як однієї з основних екзистенціальних і онтологічних проблем сучасної людини та сучасної культури” [4, 2].

ХХ–ХХІ ст. дослідники новітньої сучасності характеризують як еру порожнечі і бесконечного процесу спокуси. Самостійність, самоцінність життя стають неможливими, оскільки немає ніякої “самоті”. Адже без персональної ідентичності персональне буття стає неможливим. Як зазначає Т.С. Воропай: “Тотальна видимість”, що не має ідентичності, не здатна до любові, творчості, пізнання, вона не потребує свободи і не має відповідальності. Суб’єкт без ідентичності – це вже не “хто”, а “що”, маска без обличчя і роль без людини” [4, 2].

Одним із провідних мотивів постмодернізму є ексцентризм як атрибут відчуженої людини в умовах розвитку техногенної цивілізації, який осмислюється як онтологічна властивість буття.

Завоюванням постмодернізму є обґрунтування і утвердження принципів плюралізму і толерантності. У життєвому плані втрачаються орієнтири для розрізнення добра і зла, гарного і потворного. Отже, постмодернізм постає, радше, як проєкт того, як не повинно бути.

Парадокс реалізації стратегії постмодерну полягає в тому, що якщо її установки на Заході все більше поширюються у сфері свідомості, мислення, в країнах посттоталітаризму, зокрема в Україні, вони реалізуються в сфері буття.

Ще на початку ХХ ст. М.Бердяєв писав: “Бажання істинного буття” і “бажання усєї повноти буття” [2, 77] одразу постають як – безсилля в бажанні творити, творити власне, унікальне і неповторне життя, яке було б гідним людини.

Загрозливий вплив техніки на життя духу розкривається практично в усіх працях філософів (М.Бердяєв, М.Гайдеггер, М.Мамферд, К.Ясперс та ін.) і вбачаються в тому, що техніка намагається технізувати, раціоналізувати, уніфікувати дух, підпорядкувати його собі. Технізація усіх сфер людського життя і самої людини стає однією з причин виникнення і утвердження масової культури. На думку Г.Маркузе: “людина – маса, яка не має індивідуальності, не здатна до свободи і творчості” [14]. Саме у лоні масової культури культурні цінності перетворюються на товари споживання, позбавляючи їх духовного виміру.

Але, з іншого боку, як зазначав ще М.Бердяєв, саме від напруження сили духу залежить, чи зможе людина уникнути загибелі. Водночас – це і ситуація випробування самої культури як онтологічної основи людського духу. Виникає розрив між традиційними формами культури реальності і її

новими агресивними віртуальними формами, котрі претендують на статус єдиної можливої реальності. Тільки у поєднанні з духом розум може бути вищим за штучний інтелект. Пошук нових духовних засад буття – це загальна ознака сучасності. Проблема духовності – це не тільки проблема виживання цивілізації, соціуму, а й проблема особистісного існування.

XX ст. народило новий соціальний тип людини, яка “загубилася у власному житті”, для якої місце сакрального заступає ексцентричне, незвичне, а її духовний вимір поступово заміщується, поглинається речовинним. Цей стан В.Франкл позначив як стан “екзистенціального вакууму”, а Ж.Липовецький – як “еру порожнечі”. Все це робить проблему духовності – її відродження і оновлення – першорядною глобальною проблемою сучасності.

Як зазначає В.І. Толстих – “Відомими є об’єкти спасіння – природа, культура, людина, безпека світу. Відомими є і стратегії спасіння чи виживання світу – гуманізм, демократизм, терпимість, ненасилля” [19, 60]. Суспільство досягло крайньої точки моральної деградації і зараз трагічно розплачується за своє безглуздя.

Як пише В.Б. Кувалдін, “домінування Заходу у багатьох областях сучасного життя накладає глибокий відбиток на взаємодію культур. Найбільш очевидним проявом цього служить феномен вестернізованої культури, що підкріплюється міцною матеріально-технічною базою і агресивними методами її поширення” [11, 17]. Ситуація ускладнюється тим, що “вестернізація” набуває характеру “американізації” і “макдоналізації”.

Для перехідного періоду, в якому нині перебуває українське суспільство, характерною рисою є наявність конфліктогенних і суперечливих ціннісних орієнтацій. Як зазначає з цього приводу А.М. Промленко, “в цих відносинах “третій світ” розглядається як об’єкт панування, підпорядкований системним механізмам всесвітньої мережі, що функціонує, не тільки незважаючи на особистість, а й незважаючи на культурні, національні, етнічні та інші особливості” [6, 75].

Аналіз української та американської культур ускладнюється, головним чином, неструктурованістю ціннісно-світоглядних пріоритетів сучасної української культури. В процесі історичного розвитку в Україні первісні етнографічні цінності пов’язані, насамперед, з особистим досвідом і зберігаються (особливо у вигляді побутового традиціоналізму) в першому поколінні. А в США з часом лише посилювалися ті світоглядно-аксіологічні пріоритети й гасла, які були сформульовані ще під час боротьби за незалежність і виявилися сприятливими для розвитку самобутньої нації. І в американській культурі переважали: індивідуально-особистісна ідентифікація, прагматизм, універсалізм, концепція роботи й статусу, концепція долі, тип мислення, пряма комунікація, вузький контекст, інструментальність, емоційно-психологічна установка на активізм як основні національні риси. Що ж до України, то вона виявилася жертвою трагічних експериментів історії: монголо-татарської навали, втрати державності, територіально-культурної підлеглості царській Росії, Польщі та Австро-Угорщині. Відмітними пріоритетами української культури слід визнати: партикуляризм, відстань до влади, непрямі комунікація, широкий контекст, експресивність. В процесі історичного розвитку різні події, нав’язування й домінування чужої культури або навіть злиття з американськими ціннісними домінантами спостерігаються в українській культурі відносно самоідентифікації, автономності-колективності, концепції часу, контролю, прямого, неформального спілкування.

Як пише В.Б. Кувалдін, становлення глобального етосу є “протиотрутою” бездуховному способу життя, що формується техногенною цивілізацією, і є визначеною формою духовності на основі діалогу різних культурних світів, різних типів цивілізації Заходу і Сходу [11].

Дійсною альтернативою обох уявних моделей постає концепція діалогу культур в її різних формах. Умовою такого діалогу є добровільна і свідома участь у ньому. Цю вимогу американський дослідник У.Макбрайд формулює таким чином: “Справжній міжкультурний діалог можливий із моральної точки зору для створення норм та ідеалів, котрі не зводяться до споживацьких цілей [12, 85]. Друга вимога – визнання будь-яких спільнот, зокрема, етнічних. Третя вимога – це терпимість, зокрема, в діалозі примусити інших прийняти свої переконання чи навіть зазнати якогось роду покарання, торттури чи смерть” [12, 84]

Важливим орієнтиром для розв’язання питання, вважає С.Б. Кримський, може бути розуміння цивілізаційного процесу як багаторівневого феномена. С.Б. Кримський доводить, що базовий рівень (і у цьому розумінні передумови цивілізаційного процесу) визначаються антропологічними характеристиками, тобто модусами людського буття, що сполучені із “виробництвом і відтворенням людини” [10, 137]. Сама можливість співіснування різних культур як суверенних суб’єктів культурного розмаїття засновується на універсальних принципах взаємовизнання і взаєморозуміння.

Як зазначає В.І. Толстих, “Без етики людського духу нема на чому “триматися”, вона володіє онтологічним статусом і функцією – морального вдосконалення буття” [19, 60].

В сучасному філософському дискурсі, починаючи із принципу відповідальності Г.Йонаса, етика все більше осмислюється як етика відповідальності. У такій етиці відповідальність невідривно сполучається із обов’язком. Причому “обов’язки і відповідальність” є вираженням і гарантуванням загальної волі в тому, що вони будуть здійснені на практиці. Адже обов’язки без свободи – це рабство і казарма, а свобода без відповідальності і взаємних зобов’язань – хаос і всюдозволеність” [19, 61–62].

Однією з визначальних стратегій виживання людини і збереження її духовності є гуманізм. У сучасному філософському дискурсі поняття “гуманізм” постає як плюралістичне й проблематичне. Розкриваючи плюралістичність даного поняття, В.С. Пазенок виділяє серед багатьох його визначень такі: гуманізм як творче самостворення людиною власної сутності (автентичний

гуманізм); як стратегія самозбереження у “ворожому світі”, як “антропологізація” проблематики гуманізму, акцентування особистісного існування у науці і соціальній практиці тощо [15, 29]. Теоретична версія ідей гуманізму уособлюється етикою ненасильства (Г.Д. Таро, Р.У. Емерсон); діалогічною філософією (М.Бахтін, М.Бубер, А.Мейер); комунікативною теорією (Ю.Габермас); інтенціональною мовною комунікацією (П.Лоренцен, Х.Перельман) [15, 31].

У сучасних умовах беззастережна апеляція до гуманізму – що є однією із суттєвих рис метафізичного концепту духовності – стає неможливою. На зміну модерн-гуманізму приходять нові гуманістичні програми, що встановлюють контури антропологічної межі, окресленої “поглядом Іншого”. Розуміння того, що реальне самовизначення людини має своєю межею можливість і дійсність самовизначення іншої людини (“причетний діалог” М.Бахтіна, “любляча боротьба” К.Ясперса) стає визначальним чинником соціально-антропологічної парадигми розвитку [8, 11]. Це питання в контексті аналізу деструктивних спрямувань людини намагається розв’язати Е.Фромм. Він пропонує подивитися на один із вихідних принципів етики “не роби іншому того, чого б ти не бажав, щоб робили тобі, “не з позиції себе, а з позиції іншого” [20, 172–173].

Нову форму духовності охарактеризовано як здатність до відповідального діалогу на етичній основі. Як така, вона включає до себе самоповагу і взаємність, аргументацію і добре зважені переконання, відповідальний саморозвиток, добровільно самообмежений повагою до духовної самотності Іншого (Кожного). Духовність як діалог людини: із самою собою, з іншими, з культурою, з природою, з суспільством.

Нова гуманістична програма духовності не є універсальним законом, вона може постати як програма, що окреслює антропологічну межу і є результатом досягнення згоди у процесі обговорення, де проявляється те, що має значення для всіх, котра “приписує” життю досконалість, програмує майбутнє.

Мається на увазі, що саме поняття духовності в постмодерній філософії і є формою збереження “статус-кво” в філософській антропології. Як антропологічна межа духовність – це форма людини і її буття в світі, форма динамічна і багатозначна. Як межа духовність не локалізується всередині людини, вона не є сутнісним центром у його есенціалістському розумінні, а перебуває на межі, у царині напруження, взаємодії “людина – світ”. Отже, духовність не суб’єктивна, а інтерсуб’єктивна, зберігаючи при цьому суб’єктивність як необхідну передумову диспозиції “Я – Інший – Третій”.

Таким чином, епоха перетину ХХ–ХХІ ст. в моральному відношенні далека від досконалості. Духовність завжди визначає особистість, конститує людину як на родовому, так і на особистісному рівні. Автентичність духовності набувається через самовизначення і самореалізацію, вибір власного способу бути людиною і здійснювати свою життєдіяльність. В сучасних умовах збереження власної ідентичності надзвичайно загострюється в умовах розвитку техногенної цивілізації. Протиотрутою бездуховному способу життя є становлення глобального етосу, що є визначальною формою духовності на основі діалогу різних культурних світів Заходу і Сходу. Саме завдяки діалогічній сутності виявляється духовність, що невідривно сполучається з обов’язком і осмислюється як етика відповідальності. Нові гуманістичні програми духовності, що окреслюють антропологічну межу і є результатом досягнення згоди у процесі обговорення, “приписують” життю досконалість, програмуючи майбутнє.

Саме такі духовні чинники, які впливають на формування особистості – гуманізм (автентичний), демократизм, толерантність, ненасильство, становлення глобального етосу на етичній основі, духовні потреби і духовна необхідність – є відомими стратегіями особистісного і цивілізаційного виживання у геополітичному просторі.

ЛІТЕРАТУРА

- Бахтин М.М.** К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984. 1985. – М., 1986.
- Бердяев Н.А.** Воля к жизни и воля к культуре // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. – М., 1990.
- Будева Л.П.** Духовность и проблемы нравственной культуры // Вопросы философии. – 1996. – 2.
- Воропай Г.С.** Ідентичність соціального суб’єкта в дискурсі постмодернізму: Автореф. дис. ... д-ра філос. наук. – Харків, 2000.
- Горак Г.І., Березко І.В., Ніколаєнко Я.М.** Стратегія життя (філософський, етичний та психологічний вимір) – К., 2001.
- трмоленко А.М.** Взаємодія стратегічної та комунікативної раціональності // Людина і культура в умовах глобалізації – К., 2003.
- Ильин И.А.** Путь к очевидности. – М., 1993.
- Караульна Н.В.** Духовність як чинник самовизначення людини: Автореф. дис. ... канд. філос. наук. – К., 2000.
- Киричук О.В.** Духовно-катарсична активність особи: сутність, генеза, функції // Реабілітаційна педагогіка на рубежі ХХІ століття: у 2-х ч.: – Ч. 1. – К., 1998.

- Крымский С.Б.** Цивилизационный статус глобализации // Практична філософія. – 2001. – 2(3).
- Кувалдин В.Б.** Глобализация и рождение мегаобществ // Практична філософія. – 2001. – 2(3).
- Макбрайд У.** Глобализация и межкультурный диалог // Вопросы философии. – 2003. – 1.
- Malinovsky B.** Freedom and Civilization – London, 1947.
- Маркузе Г.** Одномерный человек. – М., 1994.
- Пазенок В.С.** Проблема гуманізму в сучасній світовій філософії // Цивілізація на роздоріжжі: пошуки філософсько-світоглядних орієнтирів. Вип. 2. – К., 1998.
- Платонов Г.В., Косичев Л.Д.** Проблема духовности личности (состав, типы, назначение) // Вестник Московского Университета. Сер. 7. ФИЛОСОФИЯ. – 1998. – 3.
- Пролеев С.В.** Духовность и бытие человека. – К., 1991.
- Тейлор Ч.** Этика автентичності // Дух і літера. – К., 2002.
- Толстых В.И.** Глобализация в социокультурном измерении // Практична філософія. – 2001. – 2(3).
- Фромм Э.** Человек для самого себя // **Фромм Э.** Психоанализ и этика. – М., 1993.
- Юзвак Ж.** Духовність як психологічний феномен: структура та чинники розвитку // Філософська думка. – 1999. – 5.