
ЛЮДИНА В БОРОТЬБІ ЗА БУТТЯ¹

Віктор Малахов

Прихильники київської філософської традиції, прочитавши монографію М. О. Зайцева, мають бути вдоволені: традиція живе й доводить свою життєздатність. Книга засвідчує як глибоку вкоріненість автора в проблематиці, літературі, методологічних напрацюваннях, показових для згаданого напрямку думки, так і його здатність досліджувати в рамках цього напрямку актуальні проблеми, які постають перед філософією сьогодні.

Ті, хто знайомий з Миколою Олександровичем Зайцевим, певно, погодяться, що це впертої і наполегливої думки людина, яка володіє, до того ж, неабияким відчуттям реальності. Книга, про яку йдеться, втілює ці якості Миколи Олександровича: написана щільно й містко, вона не залишає сумнівів у тому, що автор говорить про речі, у яких справді переконаний. Стрижневою темою монографії є визначальна, на думку автора, для культурного феномену Європи тенденція «здійснення людини індивідуально-особистісним буттям» (с. 5 і далі). Аби усунути навіювану побудовою останньої фрази двозначність, одразу засвідчується не про те, що індивідуально-особистісне буття саме по собі буцімто «здійснює» людину, реалізує той або той її «проект» (такий поворот думки теж, як відомо, «вписується» в сучасний філософський дискурс), а про буттєве самоздійснення людини,

¹ Першопочатково цей текст було опубліковано як рецензію на книгу М. Зайцева «Особистісне буття в смислового полі європейської культури» в журналі «Філософська думка». Див.: Малахов В., *Людина в боротьбі за буття*, «Філософська думка», 2010, № 2, С. 157-161.

її спроможність «реалізуватись у своєму бутті» (с. 181) в повноті власних індивідуально-особистісних вимірів.

Висвітлюючи різні епохи культурної історії Європи, М. О. Зайцев обґрунтовує думку про наскрізну роль у формуванні європейської парадигми культури таких її засад, як *упорядкування світу, боротьби* як способу впорядкування та *«раціо»* (раціональності) – здатності надавати цьому впорядкуванню доцільний, конструктивний, творчий характер. У роботі (с. 29–38) детально проаналізовано сутність і взаємозв'язок зазначених трьох «формотворчих принципів буття європейської людини» (с. 29); саме навколо характеру їх співвідношення, на мій погляд, і зав'язується головна концептуальна «інтрига» монографії М. О. Зайцева.

Передусім цілком зрозумілим є те, що сполучення вказаних засад з логічною неминучістю веде до ствердження «індивідуально-діяльнісного характеру європейської культури» загалом (с. 187). Сама по собі дана теза теж видається незаперечною – хоча, на мій погляд, не варто недооцінювати й те внутрішнє тяжіння людської суб'єктивності до творення різноманітних спільностей, котре, як можна переконатися, також було притаманне європейській культурі, а подеколи, певно, ставало й доленосним для неї (пор., наприклад, епоху раннього християнства). Так чи так, моносуб'єктно-діяльнісна парадигматика, «посіяна» в рецензованій праці як властива європейській культурі в цілому, згодом постає ще у двох характерних виявах: як специфічна ознака власне «новевропейського» способу існування людини і як істотний компонент самої авторської методології (в чому ми незабаром матимемо змогу пересвідчитися). Сміслові поле, що поєднує в роботі М. Зайцева дві зазначені «іпостасі» діяльнісної парадигматики, не позбавлене певної суперечливості.

Щодо «новевропейського» образу-взірця діяльнісної самореалізації індивідуального людського суб'єкта, то, відзначивши його історичну неминучість і наступницький зв'язок з попередніми парадигмами самоздійснення європейської людини, автор водночас слушно зауважує його обмеженість. Увінчуючи собою загальне активістичне спрямування європейської культури, зга-

дана парадигма в деяких принципових відношеннях виявляється все більше катастрофічною для навколишнього світу й самої людини. Остання в процесі діяльного самоствердження, що відкидає будь-які зовнішні обмеження, потрапляє в нездоланну «залежність від самої себе, свого розуму та волі» (с. 68), узагалі втрачає здатність до особистісної самоідентифікації (с. 78–79). Тож «сміслові межі» діяльнісної версії людського буття окреслено в книзі М. О. Зайцева чітко й переконливо (див. с.62–79). При цьому автор не забуває підкреслити: вичерпаність зазначеної парадигми «не означає, що діяльнісне начало повинно бути подолане. Людина є і залишається діяльнісною істотою» (с. 77). Проте «боротьбистська форма діяльності, тобто така, що передбачає насилля над наявним, ...демонструє свою історичну обмеженість» (с. 79).

Тут, щоправда, напрошується зауваження: на якій, власне, підставі автор збирається утверджувати альтернативні, неборотьбистські форми діяльності, якщо – читаємо кількома рядками вище – «як долання наявного буття, діяльність із необхідністю передбачає насильство» (там само); надміру тісне зближення «діяльності» з «боротьбою» надібуємо і на с. 38.

Розпочавши в такий спосіб «чіплятися» до автора, додаю ще дещо. Єдиною підтримкою для себе в зведенні критичних рахунків з діяльнісною парадигмою М. О. Зайцев обирає статтю С. В. Пролєєва 1994 року², у якій, на його думку, онтологічні межі цієї парадигми проаналізовано «найбільш повно та обґрунтовано» (с. 77). Що ж, справа автора, тим більше, що пролеєвська стаття гарна. Проте, як на мене, у цьому зв'язку не варто було б забувати, передусім, Генриха Батищева, чії праці, присвячені принципівій критиці діяльнісного підходу (ним же попередньо і розгорнутого), відомі з кінця 70-х років минулого сторіччя.

Утім, повертаюся до головної нитки розгляду. Підсумовуючи своє дослідження діяльнісної парадигми людської самореалізації,

² Див.: Пролєєв С., *Онтологические границы человеческой деятельности*, в: Онтологічні проблеми культури: 36. наук, праць, відп. ред. Є. К. Бистрицький, Київ: Наукова думка, 1994, С. 20-32.

автор зрештою пише: «Не буття людини є похідним від її діяльності, а навпаки, щоб діяти, людина повинна перш за все бути» (с. 78). Заперечувати важко, але якщо це положення прийняти, чи не впливає з нього, що й наше осмислення людського буття як такого має будуватися вже на основі іншої, недіяльнісної методології? Проте в монографії М. Зайцева, у розріз з усім щойно зазначеним, загальна методологічна схема по суті так і залишається *діяльнісною*; таке її спрямування простежується в ключових місцях побудови авторської концепції.

Нескладно бачити, що так само, як і змальована в монографії «новевропейська» модель абсолютизованого діяльнісного самоствердження суб'єкта, чільні методологічні засади автора вкорінені в основоположній динаміці впорядкування, боротьби й раціональності, до того ж про жодні обмеження діяльнісних інтенцій в цьому відношенні вже не йдеться. Так, суто діяльнісним характером (скажу задля справедливості – діяльнісним у широкому розумінні слова, що може й не тягти за собою «боротьбизм») позначене принципово важливе для концепції М. Зайцева поняття *покладання*, у якому вбачається «мислене припущення, ствердження, творення чогось як реального, або реальне породження буття у тому чи іншому аспекті»; покладання водночас і «несе в собі можливість появи того, що покладається», і «веде до появи того, хто покладає» (с. 32). Саме цей акт, цілісність якого можна описати й збагнути лише в термінах діяльності, постає в роботі як «альфа і омега людського способу буття» (с. 87–88); за словами автора, «лише в покладанні і через покладання культура стає реальністю» (с. 87).

Знову ж таки – чи є підстави заперечувати це? Власне, я й не заперечую: поза тими чи тими актами покладання культуру справді помислити неможливо, так само, як і людську суб'єктивність – поза контекстом діяльності. Хотілося б тільки наголосити, що цей справді необхідний шар опису культури, культурної реальності й людського буття все ж не є, на мій погляд, ані достатнім, ані визначальним; обмежуючись ним, ми ризикуємо випустити з поля зору те, можливо, *найцікавіше*, що культура в змозі відкрити лю-

дині лише в процесі *спілкування* як уособлення чи дієвий спосіб засвідчення її «інакшості іншого».

Прикро, що тема спілкування, суб'єкт-суб'єктних стосунків нагадує про себе в монографії лише пунктиром – зокрема, примітним чином дається взнаки в згаданому тісному зближенні «діяльності» і «боротьби»; пор. у цьому зв'язку ще окремі пасажі про жертовну любов (с. 162–163) – ось, здається, і все. По суті ж справи, про культуру автор каже, що вона є «самопородження людиною самої себе» (с. 32), духовність постає як «принцип самопродукування людини» (с. 162), культурну реальність суб'єкт, згідно з автором, «продукує» (с. 150, 178) тощо.

У тім-то й річ, що культуру неможливо «спродувати», виготовити, як виготовляють якісь промислові конструкції, ба навіть побудувати, як будуть ферму чи будинок культури. Лексична основа терміна «культура» недаремно приховує в собі латинське дієслово *coīd*: обробляю, вирощую, плекаю, дбаю. За стислим формулюванням П. Козловські, «культура є догляд за чимось, що вже й без неї є в наявності»³. Хоч я сказав би трохи інакше: культура є плеканням чогось, що вже й без неї живе власним життям, здатне до самостійного розвитку: злаків у полі, земної поверхні, трудового процесу, самої людини або якихось її здібностей. Зрозуміла річ, «дбати» і «плекати» – не те саме, що «продукувати», і не зводиться до останнього. Чому це важливо? Хоча б тому, що «зробити» будь-яку людину культурною неможливо, а от допомогти їй залучитися до справжніх культурних цінностей, подбати про це – справа не марна. Узагалі, на голому місці культуру не вибудуєш, і ніякі наші найрозумніші й найнатхненніші «покладання» нічому не зарадять, коли немає до чого їх докласти: треба, отже, бути уважним до тих реальних паростків життя, до тих проблесків інакшості, завжди якоюсь мірою несподіваних, завжди свавільних, котрі оточують нас – і, плекаючи їх, дбаючи про їхній розвиток, у невтомному спілкуванні з ними викштал-

³ Козловски П., *Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия технического развития*, Москва: Республика, 1997, С. 11.

товувати власну суб'єктивність, утілювати власне індивідуально-особистісне буття...

Пишу все це з певністю, що глибоко шанований мною Микола Олександрович сам, у принципі, дотримується подібних думок; наші з ним бесіди дають мені підстави для такого припущення. Зрозуміло, що в монографії, про яку йдеться, у нього були свої керівні цілі, які зумовили напрям опрацювання теми. Через це й маю нагоду додати до сказаного автором те, що з тих чи тих причин залишилося за межами запропонованого в книзі погляду на особистісне буття людини в культурі.

Зрештою, найбільш оригінальним та істотним у монографії М. Зайцева мені видається розгляд феномену *культурної реальності*; цьому розглядові присвячено чимало сторінок книги. Свого часу увагу київських філософів привернув до згаданого феномену Вадим Петрович Іванов. Пам'ятаю, як наполегливо говорив він про те, що от, мовляв, культуру у нас завжди беруть лише у відношенні до чогось іншого – культура і природа, культура і свобода, культура і особистість, – а замислитися варто над тим, чим культура *є сама по собі*, що вона становить собою як особлива *реальність*.

Час підтвердив плідність філософських пошуків у згаданому напрямку. З найпривабливіших для мене особисто аспектів цієї галузі досліджень зазначу проблематику міста як своєрідного різновиду культурної реальності. Справді-бо, що таке місто саме по собі? Що таке міська реальність – уперта самотність Петербурга, Парижа, Одеси, Києва? Як цю невловиму, дарма що таку відчутну, реальність досліджувати? Як її берегти? Зрозуміло, що питання такого ґатунку слід на сьогодні визнати і принадними, і актуальними, і болючими; те саме можна сказати і про тему культурної реальності загалом.

Маю констатувати, що і в київських, і в позакиївських публікаціях останніх десятиріч культурна реальність (або той самий феномен під іншими найменуваннями, як-от під рубрикою «екології культури» тощо) розглядалася головним чином, а може й винятково, у його представленості (тобто й протиставленості) людському суб'єктові: як те, що останній здатен споглядати, брати до

уваги, осмислювати, те, про що він повинен дбати, що мусить берегти. У М. Зайцева ж культурна реальність із притаманною їй «опірністю» (с. 156, 185) – адже, як відомо з часів В. Дільтея, реальність і визначається здатністю чинити опір – цілком, можна сказати, на боці самого суб'єкта: це, згідно з авторським її баченням, «свого роду фортеця суверенного перебування індивіда в бутті» (с. 154). Самобутність, унікальність, таємничість, водночас потреба в піклуванні і захисті, усе те, що за будь-якого позиціонування культурної реальності маємо визнати належним до її суті, зосереджується під таким кутом зору навколо самої ж людської суб'єктивності, і хочеться запитати: а чому б і ні? Чи не закономірна це конкретизація набридлої у своїй узвичаєній абстрактності тези про людину як вищу культурну цінність?

Являючи собою певну «систему предметних та духовних цінностей, що окреслюють обшир індивідуального здійснення буттям» (с. 154), культурна реальність, як стає очевидним із такого її осягнення, робить людського індивіда спроможним протистояти нівелюючому впливові середовища, ба навіть організувати свою активність як «гранично альтернативну» до нього (с. 156, 176). Як наполягає автор, «певна міра конфліктності стосовно соціуму, а саме в цьому виявляється опірність культурної реальності, створює внутрішню напругу, що дає можливість витримувати зовнішній тиск, зберігаючи свою цілісність. Внутрішня напруга разом із гнучкістю та адекватністю захисних механізмів є необхідною умовою збереження особистісного “я”» (с. 156–157).

Повторюю: викладене розуміння культурної реальності принаймні не видається мені єдино можливим. Однак саме воно дає змогу Миколі Зайцеву, ідучи власним шляхом, приступитися до теми, котра й мені, маю зізнатися, видається нині критично важливою: здатності людської думки чинити опір панівним течіям і уподобанням свого часу, ставати, бодай якоюсь мірою, дівою *філософією опору*. З готовністю роблячи під козирок перед кожним «велінням часу», порядною людиною сьогодні не залишишся, та й боротьбу за «здійснення індивідуально-особистісним буттям» краще за такої настанови не розпочинати.