

Міністерство освіти і науки України
Південноукраїнський державний педагогічний університет
ім. К.Д.Ушинського

На правах рукопису

УДК- 167.258.4

Смаль Ірина Ігорівна

Метатеорія свідомості: аксіологічний аспект.

Спеціальність 09.00.03 — соціальна філософія та філософія історії

дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Одеса – 2007

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ I.....	10
ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ КОНЦЕПТУ СВІДОМОСТІ.....	10
1.1. АНАЛІТИЧНИЙ ОГЛЯД СТАНУ НАУКОВОГО ОПРАЦЮВАННЯ ТЕМИ.....	10
1.2. МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ТА ПРИНЦИПИ ВИВЧЕННЯ ПРОБЛЕМИ.....	22
РОЗДІЛ II.....	29
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНІ ОСНОВИ СВІДОМОСТІ.....	29
2.1. РЕФЛЕКСІЯ САМОСВІДОМОСТІ В КОНТЕКСТІ БУТТЯ СВІДОМОСТІ.....	29
2.2. ЛОГІКА ОСНОВ СВІДОМОСТІ В СТРУКТУРАХ "ЖИТТЄВОГО СВІТУ".....	53
РОЗДІЛ III.....	75
СМИСЛОВА ВЕРТИКАЛЬ СВІДОМОСТІ В БУТТІ ІНДИВІДА.....	75
3.1. МОДУС ДУХОВНОГО В АПРІОРНОСТІ "Я" - СВІДОМОСТІ.....	75
3.2. СУБ'ЄКТИВНИЙ ДОСВІД В РЕАЛЬНОСТІ РОЗВИТКУ КУЛЬТУРИ.....	101
РОЗДІЛ IV.....	128
АКСІОЛОГІЧНІ ДЕТЕРМІНАЦІЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ.....	128
4.1. МЕНТАЛЬНО-ЕТНІЧНІ ЧИННИКИ ЦІННІСНИХ МОТИВАЦІЙ ЛЮДИНИ.....	128
4.2. НАЦІОНАЛЬНА СВІДОМІСТЬ В СИСТЕМІ ЕКЗИСТЕНЦІЙНИХ САМОВИЗНАЧЕНЬ ІНДИВІДА.....	156
ВИСНОВКИ.....	184
Список використаної літератури:.....	189

Вступ

Актуальність теми. Сучасний процес державотворення в Україні демонструє формування нового ладу соціокультурного буття, що ставить завдання перегляду низки нормативно-ціннісних структур та вироблення нової світоглядної парадигми, спрямованої на визнання самотності існування людини як автономної особистості. Це вимагає теоретичного обґрунтування нових аксіологічних імперативів в усвідомленні духовно-культурного буття соціуму, зумовленого суспільною потребою забезпечення інтеграції української нації в світову цивілізацію в умовах інтенсивних суспільних трансформацій і глобалізаційних перетворень. Одночасно звільнення від аморфних смисложиттєвих цілепокладань актуалізує проблему свідомості, в якій найзагальнішим чином відображаються потреби реформування соціокультурного простору, становлення нової організації суспільства.

В контексті нагальних задач соціокультурного розвитку суспільства та його громадсько-політичної консолідації постає не менш важлива проблема формування високорозвиненої самосвідомості особистості. Без її одухотвореної, внутрішньо визначеної і водночас цілеспрямованої життєдіяльності неможливі взагалі будь-які суттєві соціальні, політичні, економічні, культурні та державні перетворення. Вирішення даного завдання взаємопов'язане з виокремленням проблеми “життєвого світу”, в якому утримуються сутнісні структури і змістовна цілісність досвіду. Їх аналіз конкретизує основу пізнання і переживання поліфонії духовних реалій. Дана ситуація розкривається як феноменологічна проблема смисложиттєвих цінностей, з якими людина ототожнює власну сутність, співмірну національній ідентичності.

Важливість поставленої проблеми обумовлена також змінами в теоретичних визначеннях і поглядах людей на систему усталених світоглядних

орієнтирів, безпосередньо корегованих з ідеєю цілісної особистості. В силу цього актуалізується метатеоретичний аналіз феномену свідомості, який сприяє її найбільш концептуальному вирішенню.

Вивчення спеціальної літератури з даної проблематики показало, що проблема свідомості активно досліджується в психології, соціальній психології, філософії, соціології, але у соціальній філософії, тим більше, в аксіологічному аспекті їй приділялася недостатня увага. Соціальна значущість піднятої проблеми, її надзвичайна актуальність на сучасному етапі розбудови громадянського українського суспільства та недостатня дослідженість зумовили необхідність вирішення наукової задачі, яка виявляється в соціально-філософському осмисленні метатеоретичного підходу до проблем свідомості та визначення теми дисертаційного дослідження “Метатеорія свідомості: аксіологічний аспект.”

Зв’язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження виконане в рамках планової наукової тематики кафедри філософії і соціології Південноукраїнського державного педагогічного університету ім. К.Д.Ушинського “Інноваційність у методології і технології наукового і соціального пізнання (затверджена на засіданні вченої ради університету, протокол № 5 від 25.12. 1997 року) і є одним з аспектів соціально-філософського осмислення буття людини.

Мета і завдання дослідження. Метою дисертаційної роботи є обґрунтування метатеоретичного підходу до природи свідомості у вимірах “життєвого світу” та аксіологічних орієнтацій особистості.

Досягнення зазначеної мети передбачало вирішення наступних основних завдань:

1) виявити евристичний і когнітивний потенціал метатеоретичного підходу в дослідженні феномену “свідомості” та з’ясувати сутність поняття “метатеорія”;

- 2) розкрити зміст поняття “життєвий світ” в контексті метатеорії свідомості;
- 3) здійснити метатеоретичний аналіз процесу формування самосвідомості в аспекті соціокультурного буття;
- 4) виявити смислове значення етосу духовного у співвідношенні з поняттям “свідомість”;
- 5) визначити іманентну сутність екзистенційно-феноменологічних смислів суб’єктивного досвіду в модусах ціннісних цілепокладань;
- 6) розглянути генезу та раціональну сутність аксіологічних орієнтацій в процесах самореалізації особистості;
- 7) довести значущість духовних та етнічних чинників в синтезі змісту національної свідомості.

Об’єкт дослідження – феноменологічна теорія свідомості особистості.

Предмет дослідження -- метатеорія свідомості в контексті аксіологічних орієнтацій особистості.

Методи дослідження: у процесі роботи над дисертацією використовувалися логічний, історичний та системний підходи в їх єдності, що дало змогу застосувати метатеорію свідомості в змістовній цілісності, тим самим залучити її до соціально-філософських дискурсів. Проте завдання роботи вимагали зосередження уваги й на визначенні сутності свідомості в реальній співмірності з духовно-культурними чинниками національного буття, що безпосередньо пов’язувалося з конститутивним методом. Феноменологічно-регулятивний аналіз змісту та онтологічних активацій свідомості в аксіологічному аспекті здійснено за допомогою методу реконструкції і змістовного співставлення паралельних пошуків нових філософських парадигм. Трансцендентальні та раціональні чинники проблеми духовності досліджено в контексті методологічних дискурсів філософської антропології, класичного і позитивного екзистенціалізму, персоналізму і герменевтики, що конкретизувало

поняття метатеорії свідомості. Для виявлення ментально-ірраціональних основ індивідуальних структур особистісного “Я” у вимірах екзистенційних смислів використано метод феноменологічної редукції. Аналітичний метод сприяв виявленню специфіки предметного розуміння культурних проявів в якості детермінантів національної духовності в контексті аксіологічних самовизначень особистості.

Використання у межах метатеоретичного аналізу категоріального апарату, що виконує функцію теоретичного і практичного освоєння соціокультурної дійсності, сприяло визначенню методологічних засад соціофілософського дослідження у поліфонії духовних парадигм.

Наукова новизна дослідження. Вперше в українській філософській думці здійснено концептуальне осмислення метатеорії свідомості в контексті цінностей та структур “життєвого світу” людини, що обумовлює змістовний, структурний та методологічний виміри соціокультурного досвіду як специфічного комплексу переживань світу особистістю. У феноменологічній персоніфікації суб’єктивного “Я” з індивідуальною соціо-психологічною організацією утворюється адекватна модель гуманістично-екзистенційного буття. Аксіологічний аспект свідомого існування визначає самість “Я” в реалізації індивідуальної перспективи в процесі творення світу.

В результаті вирішення поставлених у дисертаційній роботі завдань по розгляду метатеорії свідомості сформульовані теоретичні положення, що мають певну наукову новизну:

– концепція метатеорії свідомості викликана необхідністю адекватного з’ясування змісту суб’єктивного досвіду, який постає в якості цілісного розуміння дійсності;

– “життєвий світ” як переживання свідомістю соціокультурного буття піднімає особисте існування людини до знання про себе від одиничних актів до універсального самоосмислення й відповідальності та свідомого ствердження

ідеї автономності всіх сфер життя;

– сутність свідомості в її аксіологічній самоідентифікації як найістотнішої умови специфічно-унікального буття індивіда проявляється в межах реального духовного існування; процес інтеграції людини в світ означає діалог з соціальністю, яка через прояви “життєвого світу” уможливує вирішення гуманістично-демократичного вибору в самореалізаціях “Я”;

– запропоновано новий погляд на співвідношення понять “свідомість” і “самосвідомість” через доведення їхньої співмірності, в сфері якої відбувається інтеграція об’єктивного в суб’єктивне, перетворення цінностей особистісного характеру в загальнолюдські світоглядні орієнтації, оскільки рефлексія суб’єктивного “Я” в індивідуальній життєдіяльності обумовлює перманентне функціонування духовного по усвідомленню явищ соціокультурного буття;

– реалізація “Я” на раціональному та ірраціональному рівнях є умовою активізації суб’єктивного досвіду в мисленні, котре в своїй поліфункціональній діяльності спрямовує особистісний вибір на духовні цінності як втілення змісту смисложиттєвих пошуків суб’єкта. Сутність цінностей розкривається на засадах гуманістичних детермінант соціуму в контексті реалізації можливостей індивідуальних стратегій соціального вибору, здійснюваних суб’єктом соціокультурного буття;

-- закономірності подолання об’єктно-суб’єктних суперечностей буття проявляються в генезі екзистенційного самоствердження особистості; іманентна спроможність “Я” втілюватись у відкритість “життєвого” світу визначається рівнем суб’єктивного усвідомлення можливостей ідентифікації, яка обумовлює створення індивідуально-унікального образу особистості в контексті ціннісного означення сенсу власного існування в процесі розвитку національної свідомості;

– визначеність свідомості суб’єкта об’єктивується не тільки соціальними детермінантами, але й чинником ментальності, котра в найбільшій мірі сприяє

розумінню глибинних трансцендентальних уявлень людей. Ментальність в кореляції з світом вітчизняної історії та культури як відтворення сукупності раціонально-світоглядних настанов, емоційних внутрішніх станів і переживань активізує свідому діяльність по визначенню національних пріоритетів;

-- сутність національної свідомості для суб'єкта соціально-культурної діяльності є ціннісно-смысловим типом існування, змістовною рефлексією інтегративних чинників у стимулах до творчості і культурного розвитку;

Практичне значення одержаних результатів. Підсумки проведеного дисертаційного дослідження можуть бути використані в подальшому філософському осмисленні духовно-культурного буття людини в аксіологічному аспекті. Специфіка феномену свідомості в структурі “життєвого світу” в контекстах культурно-національних процесів детермінує масштаб застосування її результатів як в суто гуманітарних галузях знання, так і в практичних сферах діяльності, а саме: філософсько-освітній, культуротворчій, політичній, педагогічній, виховній тощо.

Висунуті та обґрунтовані в дисертаційному дослідженні ідеї і положення можуть бути використані не тільки філософською наукою, а й всією системою сучасного науково-теоретичного пізнання – в галузях етнополітики, культурології, педагогіки, спецкурсах з онтології свідомості, філософської антропології, нормативних курсах філософії тощо.

Результати дослідження дозволяють ставити не лише методологічні, а й аксіологічні, евристичні, праксеологічні акценти в теоретико-філософських студіях. Наукові положення, репрезентовані в даній роботі, використовуються автором у педагогічній та науковій діяльності. Практичне застосування результатів дослідження може бути здійснене при написанні дипломних та курсових робіт, наукових доповідей та рефератів.

Апробація результатів дисертації. Основні положення і результати концепції феноменологічної сутності свідомості у взаємодіях “життєвого світу”

відображені в теоретичних статтях, вміщених у наукових збірниках та часописах, доповідались автором у виступах на методологічних семінарах кафедри філософії Рівненського інституту слов'янознавства Київського славістичного університету; на засіданнях методологічного семінару кафедри філософії і соціології Південноукраїнського державного педагогічного університету ім. К.Д.Ушинського; на міжнародній науковій конференції “Інновації в технології та методології наукового пізнання” (26 – 27 жовтня 2006 р., Одеса), присвяченій 190-річчю з дня заснування Південноукраїнського державного педагогічного університету ім. К.Д.Ушинського, у лекціях та доповідях на студентських та викладацьких науково-практичних конференціях.

Публікації. За результатами дослідження опубліковано три статті у фахових наукових виданнях.

Особистий внесок здобувача. У праці, написаній у співавторстві, авторці дисертації належить теоретичне обґрунтування ментально-етнічних чинників національної свідомості особистості.

Структура роботи. Структура дисертації зумовлена метою та головними завданнями дослідження. Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів, восьми підрозділів, висновків, переліку використаної літератури. Повний обсяг дисертації – 188 сторінок, перелік використаних джерел містить 274 найменувань, розміщених на 20 сторінках.

РОЗДІЛ І

Теоретико-методологічні основи дослідження концепту свідомості

Турбота про подальший розвиток української держави вимагає самоусвідомлення світоглядних орієнтирів, ідеалів та ідей. Усвідомлення людиною своїх цілепокладань тісно пов'язано з колізіями реального історичного розвитку, запитів сьогодення. Радикальні зміни в соціальній практиці постійно актуалізують проблему переосмислення системи цінностей. Це в однаковій мірі стосується життя особистості, суспільства, людства в цілому, життєві запити яких реалізуються через свідомість, в якій буття набуває доцільності і цілісності.

1.1. Аналітичний огляд стану наукового опрацювання теми.

Методологічна функція поняття "свідомість" в системі філософського знання багатомірна, має ряд векторів дослідження. Вони характеризуються активними дискусіями стосовно проблематики пізнавальних парадигм в контексті "внутрішньої" і "зовнішньої" трансформації, безперервності і спадкоємності досвіду й пізнання, їх осмислення тощо. Це визначило очевидність того, що зміст знання, зосередженого в "суб'єктивному образі об'єктивного світу", невіддільний від культурно-історичного контексту і відбувається з усвідомленням динаміки об'єктивних соціальних структур (в процесі діяльності і спілкування). В результаті філософія вже не задовольняється уявленням про свідомість як про щось ціле для окремих здатностей і психічних функцій людини. Незадоволеність таким розумінням виявлена представниками феноменології, екзистенціалізму, персоналізму,

філософської антропології. Проблеми смислових утворень, усвідомленого і неусвідомленого, специфіки комунікативного простору тощо, які розглядаються в різних напрямках філософії (вітчизняної і зарубіжної), стимулюють інтелектуальний пошук до відповідного розуміння свідомості як особливого роду "живого" явища в реалізації індивідуальних і суспільних цілепокладань. Теоретичне осмислення проблеми свідомості стосовно до культурного буття вимагає його розгляду в динаміці духовних реалій, що на противагу гносеологічному аспекту дослідження найбільш продуктивно розкриє її сутність. В силу цього актуалізується проблема національної свідомості, яка є передумовою дійсного буття людини у всіх її духовно-культурних самодетермінаціях.

Аналіз категорії "свідомості" в контексті "життєвого світу" (Lebenswelt) обумовило її розгляд не тільки і не стільки як щось вторинне по відношенню до незалежної стосовно них дійсності - це безумовна не тільки для соціального детермінізму посилка, але є соціально-необхідне і, таким чином, "об'єктивне", практичне відношення в самій соціальній дійсності [138,4]. Без нього незрозумілий, наприклад, феномен "об'єктивних мислительних форм", об'єктивність свідомого відношення людини до суспільства в умовах сучасних процесів відродження національної культури і свідомості, перебудови виховання, освіти тощо. У даному аспекті необхідно звернути увагу на методологічну специфічність об'єктивного визначення "реальності" свідомості як практичного явища всередині соціального буття: неможливість звичайних об'єктивних фіксацій і опису свідомості у вигляді "мислительного поля", котре знаходиться в міжсуб'єктних відношеннях. Це приводить до послідовно феноменологічного розуміння національної свідомості в її проявах [162,38-44], що зумовлює аналіз проблеми "життєвого світу". В силу цього з'являються нові можливості виявлення сутності національного буття. Розгляд свідомості в контексті "життєвого світу" обумовлює завдання встановлення смисложиттєвих

параметрів духовно-культурних процесів.

Соціальна сутність пізнання виявляється на рівні існування у вигляді особливого роду світоглядної, смислової заданості (встановленості) пізнання у вигляді безпосереднього духовно-практичного досвіду свідомості - досвіду живої, конкретної людської суб'єктивності. Життєво-практична дійсність пізнання, котра виступає у вигляді чогось такого, що відбувається із знанням і розглядається як досвід свідомості в світі культури (в історичних структурах свідомості) -- це і є складна, обширна, суперечлива сфера онтології свідомості, реалізована в "життєвому світі" (ап'юріорних структурах свідомості).

Світоглядне відношення до дійсності вимагає брати до уваги життєво-практичний пласт свідомості. Без сумніву, свідомість є тією категорією, без якої неможлива специфікація явищ, які визначаються по-різному: світовідношення, світорозуміння, світосприйняття тощо. Без поняття свідомості феномен світовідношення може втратити свою специфіку. Соціально-культурний світ є не просто об'єктом в ряду інших об'єктів, а позначенням всіх можливих предметів знання в цілому. Своєрідне розуміння буття в практиці, діяльності, спілкуванні, його існування у вигляді смислу (осмислення, мислительного поля) роблять національну свідомість атрибутивним явищем. Це ускладнює завдання визначення стану наукового опрацювання досліджуваної проблеми. Проте необхідність вивчення сутності національної свідомості в гуманістичному вимірі є умовою подальшого розвитку вітчизняної інтелектуально-духовної традиції.

Зазначимо, що в результаті дослідження свідомості як сфери життєдіяльності людини визначилась широка панорама різних духовних явищ і процесів, взаємозв'язків і закономірностей розвитку нових світовідношень. Разом з тим зростаючий масив знань в цій області, звільнених від примату суто ідеологічних функцій, вимагають паралельного осмислення і розвитку методологічних основ, на яких будується аналіз проблеми свідомості. Одним із

напрямків такої роботи є виявлення тих онтологічних (буттєвих) передумов, котрі знаходяться в основі свідомого розвитку людини, а також задають вихідні філософсько-світоглядні установки в процесі теоретичного пізнання розмаїття духовних реалій. Парадигма сучасного філософського мислення (в його різних вимірах - феноменологічному, екзистенційному, антропологічно-світоглядному, герменевтичному тощо) під свідомістю розуміє не тільки (і не стільки) її здатність ідеально відтворювати дійсність, а перетворення об'єктивного змісту предмета в суб'єктивний зміст, враховуючи специфічні соціально-психологічні, культурні механізми і форми такого відтворення на різних рівнях [40, 81]. Саме в суб'єктивному світі свідомості здійснюється відтворення етнонаціональної реальності.

Сьогодні необхідно актуалізувати проблему свідомості як сферу особистісних суб'єктивних переживань і самопізнання. Це вимагає розуміння багатозначності поняття "життєвого світу", який в його класичних визначеннях виступає як "позанаукова" свідомість, котра складається із суми "безпосередніх очевидностей". Це - дофілософська, донаукова, первинна в гносеологічному відношенні свідомість, котра існує ще до свідомого прийняття індивідом теоретичної установки. Життєвий світ є сферою "відомого всім, безпосереднього очевидного", "коло впевненостей", до яких ставляться з довірою, давно існуючою і які прийняті в людському житті поза всяких вимог наукового обґрунтування [65,238-240]. "Життєвий світ" - це світ суб'єктивного переживання, світ трансцендування.

Спроможність людини до життя духовного, до самоздійснення свого "Я" пов'язується із здатністю особистості до трансценденції, до реалізації своєї індивідуальної свободи. З огляду на це актуальність поставленої проблеми свідомості обумовлена необхідністю повернення до відтворення індивідом власної сутності, тобто до створення себе як особистості.

Зауважимо, що розвиток культурних, морально-етичних духовних

традицій, які нагромадились більш ніж за тисячолітню історію розвитку вітчизняної культури й філософії, означає становлення духовності як фундаментального принципу самотрансформації особистості, її собітотожності та гідності. Сьогодні, коли на теренах вітчизняного філософського пошуку питання функціонування й динаміки культури, як і питання реформування й трансформування суспільства, набули актуальності й гостроти, аналіз станів буття в його духовному вимірі, його фаз і динаміки відкриває нові можливості для перегляду й поглиблення ряду філософських уявлень відносно проблеми "національної свідомості". Пафос слів -- національна свідомість (самосвідомість), національна велич та гордість, національна ідея й національна держава, - отримують свій справжній зміст і значення залежно від рівня розвитку їх усвідомлення, перетворення у факт існування. Сьогодні це має виключне значення для активізації інтелектуально-філософського пошуку на відновлення і формування в Україні європейсько-цивілізаційних традицій.

Варто відзначити, що філософські рефлексії щодо переосмислення проблеми свідомості та її ролі у становленні людської екзистенції з позицій визначення її методологічних засад, ментальної специфіки, культурологічного аналізу належать В.І. Шинкаруку, який репрезентує нові оригінальні підходи до проблеми постановки нових акцентів у духовно-культурних традиціях [262]. Світоглядно-антропологічна переорієнтація сучасної вітчизняної філософії отримала своє закономірне продовження у широкомасштабному осмисленні культури як світу національного буття.

Особливе місце у визначенні дослідницьких пріоритетів займають праці українських дослідників А.К. Бичко та І.В. Бичка, відмінною рисою творчості яких є тлумачення вітчизняної філософсько-культурної спадщини через призму категорій свободи, ментальності, специфіки національної свідомості [21-26]. Широку палітру формування духовності і світогляду та їх національної специфіки репрезентують праці В.С. Горського [53-56], який наголошує на

утворенні філософської думки через полілог різних національних культур як самостійних суб'єктів, що єднаються поміж собою на ґрунті осмислення помежових підстав людського буття. Концептуальні рефлексії М.В. Поповича розкривають значення філософських традицій в розвитку національної свідомості [191-193]. Певний вплив на вибір концептуальних орієнтирів дисертаційного дослідження здійснили теоретичні розробки О.І. Яценка, в яких розглядається цілепокладання як найважливіший момент людського способу буття і свідомих активацій в суспільно-політичному житті. Важливе значення у визначенні дослідницьких акцентів відіграли інноваційні роздуми М.Ю. Савельєвої [203].

Особливий внесок в актуалізацію проблем, які вирішуються в дисертації, здійснили теоретичні розвідки В.Г. Табачковського. Як один із фундаторів сучасної вітчизняної світоглядно-антропологічної школи, він розглядає свідомість в екзистенційній напруженості та трансцендуючій активності національного та особистісного буття [224, 61].

Проблема "свідомості" знайшла широке висвітлення у філософській літературі радянського періоду. В працях Демичева В.А., Дилігенського Г.Г., Гака Г.М., Грушина Б.А. акцентувалася увага на класовому аспекті свідомості; Тугарінов В.П., Келле В.Ж. і Ковальзон М.Я. з позицій доктрини історичного матеріалізму зосереджують увагу на проблемі співвідношення суспільного буття і суспільної свідомості. Психологічні аспекти свідомості досліджені у фундаментальних працях Виготського Л.С., Леонтьєва А.Н. і Рубінштейна С.Л.

Більш концептуальним видається онтологічний ракурс розгляду свідомості. В першу чергу відмітимо позицію Д. Лукача, котрий підкреслює зростаючу роль людського (суб'єктивного) фактору в суспільному житті і бачить його в першу чергу в розвитку актів цілепокладань і вибору засобів досягнення раніше вибраних і намічених цілей [143, 166]. А.М. Лой розглядає культурно-онтологічний аспект свідомості, проводячи через її специфіку поняття "світ",

"смысл", "дух", "досвід" [138, 235]. Дослідження зазначених авторів "буттєвого" кола свідомості поглибили розуміння механізмів суб'єктивно-ідеалологічної діяльності.

Гуманістичні аспекти розвитку свідомості і духовності через множинність соціально-філософського знання розкриваються в працях В.П. Андрущенка, Є.І. Андроса, І.В. Бойченка, Б.А. Головка, Л.В. Губерського, К.К. Жоля, В.В. Ільїна, М.В. Кашуби, А.Є. Конверського, В.Г. Кременя, В.С. Лісового, М.І. Михальченка, Б.О. Парахонського. Вони мають певну концептуальну спрямованість, визначену дослідницькими дискурсами, розвивають комплекс автентичних проблем по відношенню до об'єкта, який аналізує дисертант, є методологічною основою для широкомасштабних теоретичних пошуків.

В руслі розуміння розвитку онтологічних та гносеологічних варіантів у вирішенні проблеми свідомості, духовності і культури є праці Г.С. Батіщева, В.С. Біблера, М.Г. Братасюк, В.Г. Воронкової, П.П. Гайденко, В.І. Гусєва, П.В. Копніна, в яких досліджується широкий спектр дотичних проблем: розкриваються сутнісні виміри свідомо-культурного і національного буття в контексті аксіологічних, праксеологічних, антропологічних чинників; проаналізована соціально-історична і культурна динаміка розвитку людської свідомості; досліджуються вияви її антиномічності, відчуження, аномії, масової свідомості; розкриваються аксіологічні чинники людської життєдіяльності як "нової метафізики історії", спрямованої на гуманізацію суспільних відносин.

Теоретичною і методологічною основою дослідження стали праці класиків зарубіжної і вітчизняної історії філософії: Г.В. Гегеля, Р. Декарта, М. Костомарова, О. Кульчицького, Ж. Ламетрі, М. Міхновського, П. Могили, Б.Паскаля. Г.С. Сковороди, М. Сосновського, Л. Фейербаха, Й.Г. Фіхте, С.Л.Франка, Е. Фромма, Д. Чижевського, П.Д. Юркевича. Вони дають широке уявлення про формування раціоналістичного і сенсуалістичного способів мислення, інтенцій гуманізму, виникнення концептуального розуміння понять

"свідомість", "дух", "душа", "розум", "дух нації". В працях М.С. Кагана, В.Г.Федотової, В.Г. Толстих [230-232] в якості самостійного об'єкта вивчення виділена проблематика духовного, взаємопов'язана з "національною свідомістю".

Проблеми ідеального висвітлюються в працях Д.І. Дубровського, Е.В.Ільєнкова, М.А. Ліфшица, А.Ф. Лосева та ін. Разом з тим зауважимо: розкриваючи несубстанційність духовного, категорія "ідеального" є недостатньою для виявлення всієї повноти його змісту. На наш погляд, більш повно і всебічно досліджує природу і зміст духовного С.В. Пролєєв. В категорії "духовності" як особливої форми мислення акцент зміщується із вивчення різноманітних проявів духа на дослідження його сутності, на розгляд його в якості особливої складової людського способу буття і онтологічної передумови духовних утворень [198, 18-19].

Проблема національної свідомості має безпосередній вихід на виявлення сутності "суб'єктивного". І.С. Кон розглядає суб'єктивне в контексті історичного становлення, фіксуючи головні моменти самоідентифікації особистості. Окремі аспекти суб'єктивного досліджуються в працях Л.П.Сверчкової, Л.В. Скворцова, А.І. Філіпова. Більш повну картину сутності суб'єктивного розкриває І.В.Ватін. Окремим аспектом людської суб'єктивності, що є концептуальним для визначення національної свідомості та національної ідеї, є проблема "Я" та його комунікації з "іншим" "Я". В історико-філософському плані її розглядає М.А. Гарнцев; в онтологічному – С.В.Пролєєв; в загальнометодологічному - В.В. Століна. Більш поглиблений аналіз людського "Я" в його персоналістській визначеності дають в екзистенціальному аспекті розвідки Н. Аббаньяно. М.О. Бердяєва, М.Гайдеггера, А. Камю, К. Ясперса; у філософсько-антропологічному Е.Кассірера, Х. Плеснера; в персоналістському - Е. Муньє; феноменологічному - Е. Гуссерля; релігійно-екзистенціальному - М. Бубера, Б.П. Вишеславцева, Ж. Марітена, Г. Марселя, М. Мерло-Понті; герменевтичному - Х.-Г. Гадамера,

П. Рікера; постмодерністському – К.-О. Апеля, Ж. Деріда, Ж.-Ф. Ліотара, Р. Рорті, М. Фуко. А також наукові дискурси О. Больнова, Ю. Габермаса, З.Краснодембського, Е. Левінаса, А.А. Мілтса, Х. Ортеги-і-Гасета. Окреме місце займає робота Д.Г. Міда, в якій вказується, що для повного формування свого соціального "Я" індивід повинен в своєму індивідуальному досвіді узагальнити можливі "настановлення" в національних ідентифікаціях.

Виявлення сутності свідомості у взаємозв'язку з формами духовної культури розкривається в дослідженнях Ю.Н. Давидова, С.Б. Кримського, В.А.Малахова, В.М. Межуєва, Н.З.Чавчавадзе, та ін. В них "духовне" як визначальне ядро свідомості класифікується в якості особливої компоненти генези і розвитку національно-культурної реальності, форми самовизначення людини і становлення її творчих потенцій. Аналіз культури розкриває ті структури національного буття, в яких духовна і практична сторони людської життєдіяльності нерозривно пов'язані і взаємообумовлені.

Різні аспекти існування і розвитку духовної культури, особливості її історичних форм, специфіка взаємозв'язку національно-духовного світу з різними сторонами соціального життя і самобутньої практики конкретних культур одержали в дослідженнях С.С. Аверінцева, М.М. Бахтіна, А.С.Канарського, Д.С. Ліхачова, А.Ф. Лосева і ряду інших вчених.

Монографічні дослідження Е.І. Андроса, М.О. Булатові, В.А. Звіглянича, Є.К. Бистрицького показують культурно-історичні основи світогляду як категоріальної форми освоєння дійсності людиною. Дослідженню місця світогляду в суспільній та індивідуальній свідомості, світоглядної єдності свідомості, знання і самосвідомості, пізнання національної і практичної свідомості як умови буття людини в світі присвячені колективні розвідки В.П. Іванова, П. Козловського, Д. Лукача, М.Ф. Тарасенка.

Важливим внеском в дослідження природи національної свідомості, пріоритетної сфери розвитку сучасної гуманітарної науки, заслуговує проблема

"ментальності". Її розгляд починають представники історичної школи "Анналів", насамперед Л. Ладюрі, М. Блок, Ле Гофф, Л. Февр та Г. В.Гетц. Українські дослідження цього важливого питання репрезентовані в першу чергу працями М. Костомарова, І. Лисяка-Рудницького, О.Кульчицького. В сучасних дослідженнях проблема "ментальності" розглядається в розвідках І.Грабовської, Л.М. Гумильова, Т.В. Кукси, О. Мостяєва, О. Невелюка, І.В.Огородиика, М.В. Русина, Л. Старикової, В. Храмової. Зокрема Л.Старикова визначає поняття "менталітет" як єдність свідомості, інтелекту та розуму. Ментальність проявляється в характері мислення народу, способі його дій, психо-ментальних особливостях, світобаченні та поведінкових реакціях, у культурі й віруваннях, традиціях і звичках людей. Ми вважаємо, що саме ментальні підвалини виокремлюють в свідомо-культурному бутті людини ту сферу, яку ми називаємо національною свідомістю. Це складне утворення є об'єктом уважного дослідження зарубіжних та вітчизняних вчених: П. Альтера, Б. Андерсона, Д. Армстронга, О. Бочковського, П. Браса, Р. Брубейкера, А.Валіцького, Д. Гатчінсона, Г. Гачева, С. Грабовського, Ф.Канака, М.Костомарова, М. Майноуга, В. Рудко, К. Симонса-Симонолевича, Р.Скамергона, Е. Сміта, Д. Чижевського, М. Шлемкевича, Р. Шпорлюка та ін. Широка ретроспектива генези національної свідомості в єдності із суперечливим і болісним становленням національної ідеї подана в працях А.К.Бичко. Це зумовило автора дисертації спрямувати напрям своїх досліджень на етнокзистенційний аспект формування національної свідомості.

Послідовний аналіз онтології свідомості в контексті нової парадигми гуманізму наприкінці ХХ ст. здійснено в розвідках В.В. Ляха. Він показує, що екзистенційне відношення до реальності робить осягнення істини національної ідеї невіддільним від самотрансформації особистості; С.Б. Кримський - досліджує свідомість в парадигмальних вимірах змін філософського мислення, що визначає надчасовий аспект справжніх, в тому числі і національних

людських цінностей в плінному світі переходу історії в метаісторію; Іванова Н.Я. підкреслює необхідність дослідження "екзистенціального", яке виступає формою переживання духовності, способом її укоріненості в "душу", менталітет людини; К. Гірц акцентує увагу на інтерпретаційній теорії культури та її впливі на національну свідомість людини.

Методологічними попередниками розглянутих досліджень можна вважати ряд тем фундаментальної онтології М. Гайдеггера, проблему інтенційності свідомості у феноменології Е. Гуссерля, екзистенційний аналіз проблеми свободи вибору Ж-П. Сартра, концепцію людського "Я" в "позитивному" екзистенціалізмі Н. Аббаньяно, інтерпретації "життєвого світу" в працях Р. Інгардена, М. Мерло-Понті. Поза тим, активації вказаних дискурсів ініційовані у постмодерністських критиків традиційної духовності - М. Фуко, Ж. Дерріда, Р. Варта, В. Велиша, Ж. Лакана та ін. В силу цього виникає необхідність акцентуватися на специфіці національних аксіологічно-моральних вимірів сучасного духовно-культурного буття людини.

Аналіз онтологічних передумов розвитку свідомості людини спирається насамперед на діяльнісній концепції людини, обґрунтованій в працях Г.С.Батіщева, Е.В. Ільєнкова, В.П. Іванова, М.С. Кагана, В.Г.Табачковського, М.Ф.Тарасенка та інших вчених, що дозволило виявити специфіку людської активності в продуктивному національно-свідомому, духовно-практичному освоєнні світу.

Наведений перелік авторів є далеко не вичерпним, але він формує уявлення про ступінь як актуальності, так і теоретичної опрацьованості проблеми свідомості в контексті "життєвого світу", репрезентує її наукову значимість та методологічну обґрунтованість. Виявлення евристично-екзистенційної сутності свідомості, її теоретико-практичного змісту повинно відігравати синтезуючу роль в духовному єднанні нації, у витворенні єдиного комунікативного простору її культури, ціннісних орієнтацій, а відтак

використати набутий досвід свідомості в дослідженні не тільки ретроспективних, а й перспективних реалій буття українського народу, в прогнозуванні як найближчих, так і більш віддалених наслідків процесів розвитку національної державності, здійснення інтеркультурної комунікації для духовної самоактуалізації особистості.

Разом з тим вивчення сутності свідомо-духовного буття людини в структурі сучасного філософського знання є в своїй основі комплексним дослідженням, що потребує взаємопов'язаного вирішення багатьох, як суто філософських, так і культурологічних, історичних, соціально-політичних, наукових проблем. Тому методологічне узгодження й інтеграція різноманітних форм і напрямів філософського знання: раціоналізму, сенсуалізму, ірраціоналізму, сцієнтизму тощо та соціокультурних підстав у вивченні специфіки національної свідомості стало необхідною умовою виконання поставлених завдань.

Аналіз стану наукового опрацювання теми дослідження дозволяє зробити наступні висновки:

- виявлено, що вивчення метатеорії природи, змісту, поліфункціональної сутності свідомості тривалий час носило обмежений і невизначений характер, що було пов'язано з соціально-політичною та ідеологічною детермінацією філософсько-теоретичних пошуків;

- показано, що аналіз феномену свідомості і людської духовності в цілому вимагає врахування і осмислення тих онтологічних передумов, котрі передбачаються специфікою "життєвого світу" індивіда і суспільства;

- виявлено, що сучасна традиція дослідження проблеми національної свідомості у філософії в межах екзистенціального, персоналістського, феноменологічного підходів демонструє евристичний, когнітивний та інтелектуальний потенціал духовної активності особистості;

- аргументовано, що досвід вітчизняної світоглядно-антропологічної

школи в осмисленні феномену духовної культури особистості репрезентує людинотворчі можливості виявів національної свідомості.

1.2. Методологічні засади та принципи вивчення проблеми.

В центрі уваги запропонованого дослідження є філософські ідеї та концепції свідомості, які активно функціонують в науковій літературі в останні десятиліття, виявляючи різні інтенції теоретико-практичного характеру. Їх інтелектуально-пошуковий зміст розкривається в осмислених почуттях, міркуваннях, уявленнях, обумовлених як соціально-політичними реаліями життя, так і культурологічними чинниками, ментальними та духовними настановами. Перевага раціональної компоненти над ірраціонально-вольовою в той чи інший період розвитку культурного буття, одночасно інтенційні вияви трансцендентних орієнтацій в пошуках сенсу життя і свідомого вибору в житті акцентували нашу увагу на можливості уникнення економічного і соціально-політичного редукціонізму.

Ми поділяємо думку, що методологічний підхід, який ігнорує поліфонію мислення, перешкоджає досліджувати духовні артефакти в їх неповторній самоцінності, є телеологічним за своєю сутністю [176, 7]. В даному випадку більш вірогідною є позиція В. Дільтея, який вважає, що факти, котрі відносяться до суспільства і його культури, ми можемо зрозуміти тільки "внутрішньо", тільки на основі наших власних станів. Природа, матеріальність чужа для нас, вона є "зовнішністю". Життя - це насамперед духовний процес, те, що людина думає, відчуває і до чого прагне [71, 9]. Дана позиція правомірна в оцінці плюралістичної цілісності того чи іншого духовного явища в його багатовекторному змісті і спрямуванні.

Теоретична визначеність є завершаючою інстанцією вирішення досліджуваної проблеми, але ніколи не остаточною. Тим більше, коли мова йде

про свідомість. Людина зв'язана зі своїм дійсним існуванням, але в своєму розвитку виходить за межі цієї дійсності: звільняючись від дійсності на певний час, вона повертається до неї в якості буття, яким вона стала в процесі створення духа. Однією з характерних особливостей сучасного стилю мислення є домінантне положення "інтерпретуючого розуму", якому поступається "законодавчий розум". Проте в різних за змістом та історико-культурною зумовленістю філософських концепціях відповідний методологічний аналіз виявляє постійні сюжетні лінії та ідеї, інваріантні проблеми. Такою проблемою є "свідомість", котра в розмаїтті похідних визначень ("дух", "розум", "мислення", "самосвідомість", "Я", "суб'єктивність" тощо), присутня в альтернативних концепціях та вченнях про націю, національну ідею, національну свободу тощо. Концептуальні питання з'ясування тотожності й відмінності різних філософських підходів до поставлених в дисертаційному дослідженні проблем, мають напрацьовані методологічні підходи, зокрема "діалог-суперечка софійно-екзистенціального" (І.В. Бичко) типу мислення, "голос іншого" Р. Рорті, "думка про іншого" Е. Левінаса та ін.

Необхідно враховувати, що визначення методологічних принципів дослідження вимагає врахування стану сучасної філософії, який, на думку М.Ю.Савельєвої, є результатом постмодерністського, комунікативного, онтологічного, аксіологічного, синергетичного аналізу [203, 30-38]. Зауважимо на екзистенційно-антропологічний переворот, або поворот сучасної філософії, який в своєму позитивному варіанті ставить на перше місце людську суб'єктивність. Конкретно-практичні інтенції цієї суб'єктивності мають узгоджуватись з інтенційностями інших суб'єктивностей, утворюючи комунікативні орієнтації смисложиттєвих виборів. Органічна доповнюваність методологічних підходів обумовлена необхідністю "вписувань" загальнолюдських цінностей в "об'єктивності" значень ціннісно-смиислового універсуму [121, 5-6].

Виходячи з цих міркувань, в дисертації застосовані загальнонаукові принципи історизму, системності та світоглядного плюралізму у вивченні та узагальненні ідей, поглядів, концепцій, дискурсів, інтенцій тощо, поданих у джерелах, використаних для обґрунтування мети дослідження. Для вивчення сутності проблеми свідомості в реальній співмірності з духовно-культурними артефактами соціуму застосовано конститутивний метод. В дисертації розглянуто й узагальнено (внаслідок чого пізнано) раціональні, ірраціональні, логічні, ментальні, інтуїтивні та інші конкретні духовні явища, що функціонують в суспільній свідомості і культурі, завдяки чому категорія "національної свідомості" отримує реальне, конститутивне примінення, вона немовби стає співмірною тим духовним явищам, котрі пізнаються. В сфері вибору смисложиттєвих ідеалів національна свідомість набуває конструктивного застосування, якщо функціонально тотожна динаміці соціуму.

Метод дискурсивного підходу, який плідно використовується у філософській антропології, герменевтиці, дає змогу здійснити предметно-регулятивний аналіз змісту та аспектацій філософських концепцій, особливо тих, в яких акцентується увага на онтологічній природі свідомості. Це відіграє позитивну роль в пізнанні сутності "національно-свідомого", "духовно-культурного", "суб'єктивного", "ціннісного" і т.д., які виступають організуючими і спрямовуючими силами у виборах ідеалів життєдіяльності.

Філософсько-антропологічний метод, виходячи з незіставної самості людини, акцентує увагу на її екзистенційності, суб'єктивній сутності. Філософським підсумком розвитку антропологічної рефлексії стало "мультиверсумське" бачення людини (В.Г. Табачковський), що має важливе значення для сучасного витлумачення персоналістської змістовності свідомості, в тому числі і національної. Доповненням цього методу виступають герменевтичні інтерпретації. Герменевтичний метод як адекватний засіб осягнення діяльності творчих суб'єктів конкретизував поняття суб'єкта

дисертаційного аналізу.

Актуальним завданням дослідження є виявлення трансцендентних основ суб'єктивно-свідомого "внутрішнього світу" людини. Для цього найбільш оптимальним є використання концептуально-феноменологічного методу. Завдяки йому виникає можливість виявити характерні першооснови сутності динаміки духовного буття в культурі, здійснити аналіз інтенцій свідомої діяльності та іманентних, апіорних структур людського існування. Кожна інтелектуальна система як складова "потоків свідомості" є по суті феноменом: елементом, своєрідною цілісністю, котра наділена самостійною і складною структурою. Розглянути феномен суб'єктивного "Я" найбільш імовірно тоді, коли можна його "пережити", "внутрішньо увійти" в сферу національно-свідомого.

Продуктивність феноменологічного методу полягає в можливості розкриття сутності через феномени, в яких "демонструє" себе той чи інший смисловий зміст досліджуваних проблем. Саморозкриття свідомості, яке при цьому відбувається, показує, що механізми явища, завдяки актам синтезу, активності свідомості, забезпечують нам бачення предмета, причому таке, що володіє великою життєво-енергетичною ефективністю, переконливістю, несуперечливістю. Важливі складові елементи феноменологічного методу: необхідність і вміння розрізняти "похідні", "вторинні" і "першочергові" акти свідомості, вміння "пробитися" до останніх; культивування особливої здатності феноменологічного уявлення, котре дозволяє "бачити" духовні сутності і вільно орієнтуватися в їх суб'єктивно-уявленому світі і, що зумовлює їх "розкриття".

Системно-структурний підхід сприяв кореляції іманентних, екзистенціальних та персоналістських інтеракцій як детермінантів свідомої діяльності і цілісності духовно-культурного буття в його національному аспекті. Через застосування екзистенціальної методології системно-структурний підхід дозволяє розкрити більш широку пізнавальну реальність у порівнянні з тією,

котра фіксувалась в попередньому знанні. Він містить в собі нову схему пояснення, в основі якої знаходиться пошук конкретних механізмів цілісності об'єкта дослідження і вияв повної типології його зв'язків та їх вивчення.

Аксіологічний та порівняльний підходи дозволили розглянути динаміку становлення і місце феномену національної свідомості як методологічну специфічність об'єктивного визначення її "реальності" і практичного вияву "всередині" соціального буття. Неможливість звичайних об'єктивних фіксацій і описів свідомості обумовлена самим характером її існування у вигляді "мислительного поля", котре міститься в міжсуб'єктивних відношеннях, "розташовується" між суб'єктом і об'єктом пізнавальної діяльності. Відповідно до цього ретельно розглядаються символічні, перетворені "посередники" досвіду національної свідомості в імпліцитному змісті системно влаштованої діяльності, що дає можливість розуміти свідомість як реальне явище в об'єктивних відношеннях діяльності та комунікації.

Аналіз сучасного стану методології досліджень проблеми національної свідомості в сучасній філософії підвів до наступних висновків:

- виявлено, що методологічне узгодження й інтеграція різноманітних форм філософського знання та його напрямків є необхідною умовою вирішення поставлених в кожному теоретичному дослідженні завдань;
- показано, що у виборі принципів дослідження дисертантка свідомо уникає абсолютизації соціально-економічної детермінації духовних процесів, що обмежує виявлення творчих інтенцій свідомо-інтелектуальної діяльності;
- враховуючи різні методологічні підходи до з'ясування сутності поставленої проблеми, дисертантка обґрунтовує доцільність застосування підходів та методів, котрі в найбільшій мірі здатні виявити інтенційну змістовність національної свідомості в динаміці соціокультурного буття;
- виходячи з актуальності проблем, які постали сьогодні перед вітчизняною філософією, доведено необхідність і теоретичну значимість

застосування методів екзистенційно-феноменологічного спрямування.

Таким чином, поліфонія і багатозмістовність проблеми свідомості, вплив її інтенцій на розвиток духовно-культурного буття виявила розмаїття підходів до її вирішення, що породило значну кількість теорій та ідей. Автор аналізує їх значення по мірі підходу до концептуального вирішення поставлених в дисертації завдань. В першу чергу це твори класиків історії філософії, в творчості яких яскраво проявила себе тенденція до вирішення проблеми духовного. Окреме місце займають дослідження, які є теоретичною основою для широкомасштабних теоретичних пошуків в царині вітчизняної філософської думки, котра напружувала в досліджуваній сфері вагомий інтелектуальний потенціал. Важливе значення у виявленні сутності духовно-культурних артефактів склали праці як вітчизняної, так і зарубіжної філософії, а також представників західноєвропейської посткласичної філософської думки в екзистенціалістському, феноменологічному, антропологічному, герменевтичному, персоналістському напрямках. Для концептуалізації поставленої в дисертації проблеми використані фундаментальні наукові розвідки вчених-філософів Київської світоглядно-антропологічної школи, окремі авторські та колективні праці, статті у філософських журналах та часописах. Важливим джерелом стало коло дотичних питань, які розглядалися в спеціалізованих щорічниках, енциклопедіях, публіцистичній літературі.

Аналіз сучасного стану методології досліджень у філософії, розмаїття застосування методологічних підходів підводить до висновку, що теоретична рефлексія концепції національної свідомості полягає в додатковому акцентуванні на взаємозв'язку її виявів в нових філософських парадигмах. Тим самим духовно-культурне буття як структурна сутнісна ознака життєдіяльності соціуму не лише презентує складну, іноді внутрішньо суперечливу картину суб'єктивно-сміслового осягнення світу, а й містить величезний інтелектуальний потенціал для справи інтеркультурної інтеграції української

нації в світову цивілізовану спільноту.

РОЗДІЛ II

Трансцендентальні основи свідомості.

2.1. Рефлексія самосвідомості в контексті буття свідомості

Світ людини, світ її культури, унікальний життєвий шлях виникає в процесі розвитку свідомості. Суспільне буття альтернативне по своїй внутрішній організації, тому доля вибраних альтернатив, результати їх реалізації залежать не тільки від активності і можливостей протидіючих сил, опосередкованих об'єктивними причинами, але й від свідомих орієнтацій суб'єкта на той чи інший характер і порядок цінностей. Їх розуміння передбачає проникнення в "життєвий світ" людини, внутрішній, трансцендентний зміст якого сприяє розкриттю смислів людського буття. Достовірність усвідомлених знань про спосіб і міру існування "Я" активізує ціннісно-духовні ідеали особистості.

Процес розвитку свідомості є творенням людиною себе як індивідуальної істоти, нового світу культури. По своїй внутрішній організації суспільне буття альтернативне. Але доля вибраних альтернатив, результати їх реалізації залежить як від можливостей і активності протидіючих зовнішніх сил економічних, політичних, духовних, так і від свідомих орієнтацій суб'єкта на той чи інший характер і порядок смисложиттєвих цінностей, які складають етичний порядок буття. "Ціннісно-смілова діяльність, - зазначає С.Б.Кримський, - розкриває ту єдність екології, онтології і праксеології, яка забезпечує тривке існування цивілізаційних систем" [120,27]. Їх усвідомлене розуміння передбачає залучення об'єктів, що знаходяться в полі інтенцій

свідомості, до смислів людської діяльності.

Відносна самостійність індивідуальної та суспільної свідомості не означає їх "нейтралізації" від соціальної практики і матеріально-економічних умов життєдіяльності в цілому. Звідси виникає потреба подолати подвійне уявлення про існуючі альтернативи в аспектах монадного буття: або свобода вибору є всього лише ілюзією, а історія зводиться лише до етапів розвитку і подальшій їх реалізації в економічно-виробничих детермінаціях, або розвиток суспільства складається із спонтанних, флуктуаційних рішень і дій, заснованих на сваволі суб'єктивно-вольового вибору.

Підкреслимо, що в першому і другому випадку ігнорується той факт, що ціннісно-смісловий універсум людини не зводиться до дуалізму одномірних альтернатив, адже включає три полізмістовних підсистеми: природу в ракурсі її інформаційних можливостей, виражених у ноосфері; соціум (цивілізацію) в ракурсі її культурних потенцій і практичних реалізацій; монадне буття в ракурсі ціннісно-сміислової діяльності індивідуального світу соціуму (етносу або особистості) [120,27]. В результаті ціннісно-сміслова сфера буття постає як предметна сфера свідомої людської діяльності, яка реалізує в системі цивілізації ноосферну (духовну) відповідь на життєвий запит розуму. Це позбавляє невизначеності в теоретичному і практичному аспектах безперервного процесу існування, сутність якого може бути визначена тільки як людиновимірність сущого.

В силу цього виникає проблема: як зрозуміти в історичному контексті конкретний характер взаємодії об'єктивних (економічних) каузальних зв'язків з постійно альтернативними роз'єднаними суб'єктивними (свідомоціннісними, в тому числі й егоїстично регульованими) цілепокладаннями? Чи можуть взагалі цілепокладання і рішення про вибір альтернатив утворювати свої власні, а отже, ідеальні, каузальні зв'язки? Такі припущення спадають на думку, якщо вважати, що інших зв'язків у світі, крім каузальних, в кінцевому рахунку не існує, а

свідомі цілепокладання здатні їх модифікувати і приводити в дію.

Ми вважаємо, що вирішення цих завдань можливе у сфері свідомості як феномену соціальної реальності. Визнаючи серед різноманітних характеристик останньої три найбільш значимих: 1) об'єктивну визначеність; 2) єдність загального, особливого і одиничного, які забезпечують існування реальних конкретностей; 3) історизм, підкреслимо, що вони свою онтологічну виявленість знаходять в понятті "свідомості". Об'єктивована, з одного боку, в реаліях результатів людської праці (емпірично-предметної і раціонально-інтелектуальної), в тому, що прийнято називати матеріальною і духовною культурою людства, вона, з іншого боку, реалізується у багатьох ледве вловимих, виявлених лише в мінливо-протікаючих вчинках людей - традиціях, настроях, звичаях, віруваннях, соціальних симпатіях тощо, які складають сферу несвідомого, трансцендентного. К. Ясперс зазначав: "Дух людини свідомий. Свідомість - той засіб, поза яким немає ні знання, ні досвіду, ні людського буття, ні відношення до трансцендентності. Те, що не є свідомістю, називається несвідомим. Несвідоме - це негативне по багатозначності свого змісту поняття" [268, 278]. Таке розуміння свідомості відкриває "культурно-онтологічні" (С.Б.Кримський) перспективи для виявлення предметного поля ціннісно-сміслової діяльності.

В даному контексті необхідно критично переосмислити хрестоматійне визначення свідомості, здійснене К. Марксом: "Спосіб виробництва матеріального життя обумовлює соціальний, політичний і духовний процеси життя взагалі. Не свідомість людей визначає їх буття, а, навпаки, їх суспільне буття визначає їх свідомість" [15,7]. Абсолютизоване в якості методологічного принципу, не положення догматизувало полізмістовну сутність духовно-свідомого. Ми виходимо з того, що цей вихідний, логічно обґрунтований постулат філософського матеріалізму не може викликати заперечення. Але тоді, коли ми розглядаємо його в парадигмі просвітницької моделі побудови

суспільного буття (так само, як не може викликати заперечення декартівське: "Я мислю, отже існую"). Тим більше, цей постулат виконує у марксисті концептуально-методологічне призначення.

Проте сучасні гуманістично-культурні інтенції реального буття людей розкриваються через розуміння того, що свідомість, в значній частині своїй створена шерегом попередніх поколінь, разом з тим в кожний момент існування соціуму народжується знову, "на очах", у потоках думок, вражень, уявлень, почуттів минулих і сьогоднішніх поколінь. Їх фіксація в нескінченному ряді духовно-культурних пам'яток (книг, документів, творів мистецтва і т.д.) не заперечує одночасно рухливості, постійної мінливості абрисів свідомості. Дана ситуація обумовлена також структурою сучасного суспільства, яке досягло того рівня складності, коли воно "розвивається як нескінченна варіативність індивідуальних прогнозів і проєктів, як пристосування до необхідних, випадкових і бажаних ситуацій, як реакція на них" [112,240]. Все це вимагає зміни наших уявлень про свідомість і перехід від матеріально-виробничого буття до "життєвого світу", в якому утворюються дійсні смисли і орієнтації екзистенції.

Сучасний етап філософського розуміння складності взаємодії різних соціальних підсистем і структур функціонуючого суспільства, що імпліцитно включає в себе лише відносну розмежованість між матеріальним та ідеальним, об'єктивним і суб'єктивним, ставить нові вимоги до аналізу свідомості. У сфері суспільного життя, де має місце надскладна різноманітність цілепокладань людей, де кожний індивід є "відповідальною істотою" (Д. Лукач), тобто суб'єктом, самодіяльно реагуючи на проблеми, з якими він вступає у відношення в процесі свого життя, відбувається багато непередбачуваних подій і обставин. Це змушує його приймати інші, відмінні від соціальних детермінацій рішення. "Наша свідомість, - стверджує К. Ясперс, — спрямована на несвідоме, тобто на все те, що ми знаходимо в світі, що не повідомляє нам,

однак, своєї внутрішньої сутності. Наша свідомість спирається на несвідоме, вона постійно виростає з несвідомого і повертається до нього. Але дізнатись що-небудь про несвідоме ми можемо тільки завдяки свідомості. В кожній свідомій дії нашого життя, особливо в кожному творчому акті нашого духу, нам допомагає несвідоме, яке присутнє в нас" [268. 278]. Все це виступає умовою зміни вектору дослідження активної сутності свідомості.

Ми констатуємо факт посилення суб'єктивно-індивідуального начала в інтенціях свідомості. Виходячи з практики функціонування свідомості, потрібно визнати, що вона детермінована не лише суспільним буттям, але й чисельністю соціальних, культурних, духовних утворень. Іншими словами, в "суспільному бутті будь-яке суще виникає в результаті цілепокладань, які мають в своїй основі моменти ідеальної природи" [143,388]. В даному випадку під ідеальним розуміється свідомо-суб'єктивна, мисленєва, трансцендентна духовна діяльність як визначальний фактор свідомості в процесі її функціонування в суспільстві.

Зазначимо, що свідомість конкретизується в оптичних самовизначеннях суб'єкта соціальної діяльності. "Свідомість є найсуттєвішим визначенням людини, - відмічає І.В. Ватін, — тому розгляд буття буде неповним без визначення місця свідомості в бутті" [38, 30]. Отже, положення "бути у свідомості" (а тільки так реалізується людська екзистенція), має цілком певний онтологічний смисл, фіксуючи практично реальне положення людини в світі, особливу форму життєвого процесу, котра знаходить вираз в його усвідомленому характері. Завдяки наявності свідомості людина особливим чином "розташовується" в світі і здобуває специфічні, лише в свідомому бутті здійснювані можливості суспільного і культурного значення. "Свідомість є буття, існування якого покладає сутність, і навпаки, вона є свідомість буття, сутність якого припускає існування, тобто видимість якого вимагає *буття*. Буття всюди... Свідомість є буття, для якого в його бутті стоїть питання про його

буття, оскільки це буття покладає інше, чим воно, буття" [204, 35]. Це визначення Ж.-П. Сартра показує, що свідомість людини є умовою її специфічно-унікального існування. Адже людина "виділена в світі в силу специфічного способу буття, яким є здійснювана нею діяльність. Вона виділена і є особливою, вибраною "точкою" у світі - суб'єктом діяльності. Її онтологічний статус полягає в тому, що лише в ній можливе здійснення свідомого буття і всіх актів усвідомлення" [198, 40]. Даний підхід уможливує входження в специфіку життєвого світу людини, в якому і здійснюється унікальність буттєвих самодетермінацій.

Даний підхід дає можливість звільнитись від невизначеного, на наш погляд, розподілу свідомості тільки на суспільну та індивідуальну, існування якої й обумовлене акцентом впливу соціального детермінізму. В силу цього індивідуальній свідомості (як і особистості) відводилась занадто "скромна" роль, а її зміст "спрощувався". Наприклад, важко погодитися з думкою В.П.Тугарінова, що ознакою індивідуальної свідомості є її "більша обмеженість, ніж історична обмеженість свідомості всього людства" [235, 128]. А в якості другої ознаки індивідуальної свідомості В.П. Тугарінов вважає "відмінності свідомості окремих людей в залежності від їх здатностей, схильностей, класової спрямованості, різних установок, орієнтації і т.п." [235, 128]. Подібне розуміння, яке розроблялось в працях В.Ж. Келле, М.В.Ковальзона, Д.М. Угриновича, А.К.Уледова та ін. підводить до збіднення поняття "суб'єктивного", оскільки воно постає сумою певних усвідомлених актів абстрактних індивідів, котрі свої дії, вчинки, вольові бажання тощо співвідносять із соціально-детермінованими установками і орієнтаціями. Таке нівелювання, на нашу думку, не відповідає статусу особистості як суб'єкта діяльності. Адже предметний світ не є якоюсь особливою областю (регіоном) буття, а відбиває специфічну модальність людського буття і одночасно особливу даність свідомості людини.

Дана ситуація обумовлена фактом, що виокремлення суб'єкта у світовому цілому виявляється в тому, що все суще поставлене у відношення до суб'єкта, внаслідок чого "сам суб'єкт виглядає позамежовим, трансцендентним реальній дійсності" [198,40]. Світ для нього - зовнішнє, стосовно до якого суб'єкт знаходиться поза його межами. В такому випадку свідомість в своїй безпосередності є "картиною" світу, що відкривається суб'єкту, в яку включений він, його дії і стани [134, 125]. Світ для людини стає предметом її свідомої життєдіяльності, більше того, власна життєдіяльність на певному етапі розвитку стає предметом її духовно-діяльних зусиль. Він стає "життєвим світом", в якому індивід, зазначає М. Мерло-Понті, "захоплений життям". "Занурений у свою мислячу природу, закинутий у трансцендентальне поле, яке відкривається, починаючи з моїх перших сприйнятів, і в якому будь-яка відсутність є лише оберненим боком присутності, а мовчання є лише модальністю сої гарного буття, я наділений якимось різновидом вічності та присутності усюди, я відчуваю себе приреченим перебувати у потоці невичерпного життя, ні початку, ні кінця якого я не можу помислити, оскільки мислить ще живе я, отже, моє життя завжди передує собі самому та завжди переживає себе" [162,421]. Це життя є світ, який переживається свідомістю і визначає духовно-світоглядні орієнтації.

Необхідно зазначити, що духовна визначеність людини - необхідна умова її зв'язку з предметним світом в цілому. Стаючи для себе предметом власних зусиль, людина набуває здатності відноситись до дійсності взагалі предметним чином (тобто відноситись до неї як до об'єкту). Разом з тим, усвідомлюючи себе як предмет, людина в рамках цієї предметної даності кожного разу відчуває себе як щось інше, неототожнюване з предметом. Така "неототожнюваність" витікає з того, що навіть коли людина відноситься до себе як до предмету, вона не перестає бути тим, кому цей предмет заданий. Отже, предметна форма буття передбачає, що в способі буття людина постійно виходить за власні межі; мати

себе в якості предметної істоти вона може лише за умови "знаходження" буття, "поза собою". Таким чином, "предметність світу (предметна форма буття), обумовлює існування людини як суб'єкта діяльності (того, хто усвідомлює), оскільки "суб'єкт" і "свідомість" — взаємообумовлені характеристики діяльнісного способу буття" [198,42]. Суб'єкт, позбавлений свідомості, є таким же умовним (абстрактним), як і свідомість без суб'єкта. Свідомість співвідносна зі способом буття суб'єкта і включена в нього. Тому суб'єкт завжди усвідомлюючий і самоусвідомлюючий суб'єкт.

Характеризуючи роль і значення свідомості як фактору і головної умови діяльно-предметної сутності соціуму, ми акцентуємо увагу на первинності і визначальності ролі суб'єктивного в свідомості. Одночасно соціальне поле буття тільки тоді набуває смислу для індивіда, коли воно виступає в якості життєвого світу. Адже по відношенню до розмаїтої діяльності (в її соціально-предметному виді) суб'єкт не тільки розкриває певним чином її зміст і здійснює вплив на неї, але й засвідчує власне існування - як діюче й усвідомлююче. В цьому випадку предметність (як умова формування розвитку) є не тільки характеристикою світу і буття, але й така характеристика, котра одночасно є формою самоідентифікації людини в якості усвідомлюючого суб'єкта.

Статус суб'єкта нічого іншого і не означає, крім свободи людини в своїх діях орієнтуватися на об'єктивний зміст явищ, і процесів, відмежовуючись і відсторонюючись від іншої, зовні "привнесеної" змістовності, елімінуючи її зі складу передумов і факторів своєї дії. "Ми, - відмічає М. Мерло-Понті, маємо зрозуміти перспективи та бачення світу як нашу приналежність речам, а не як конституювання істинного об'єкта. Свідомість відкриває в собі самій сенсорні поля, а разом з ними — світ як поле всіх полів та непрозорість первісного минулого" [162,406]. В такому випадку розвиток свідомо-суб'єктивного є необхідною передумовою об'єктивного відношення до дійсності, як умови досягнення істинного знання про неї. Звідси виникає ситуація, коли "активність

суб'єкта є умовою пізнання об'єкта. Як не парадоксально на перший погляд, - підкреслює Н.І. Жуков, — але чим вища ця активність, тим більш об'єктивними, адекватними і глибокими стають знання людини про оточуючий світ" [81, 31]. При умові перцептивності свідомості як екзистенції.

Отже, свідомість в своїй "спрямованості" на виявлення об'єктивних (для себе), визначеностей буття має дійсність, котра дана в усвідомленні, тобто усвідомлювану дійсність (реальність). В свою чергу суще в його даності свідомості утворює факт (феномен) свідомості. Сенс поняття "феномен свідомості" вказує на репрезентацію в ньому чогось "іншого", що виражає "цей інший" характер наявного в свідомості. Свідомість як свідчення про що-небудь вказує на те, що знаходиться за її межами, і одночасно на наявність в ній цього трансцендентного усвідомлення дійсності.

Без сумніву, явища свідомості у своїй сукупності й взаємозв'язку утворюють певну реальність, відкриту у всіх напрямках на всіх глибинах для дій рефлексії. Остання здатна зробити реальність явищ свідомості ясною, чіткою, вичерпно вираженою, виявленою у всіх відношеннях і властивостях. Завдяки рефлексії свідомість стає "видимою" і "очевидною" для самої себе, "бачення постає не як "думка про бачення", згідно із висловом Декарта, але як погляд, що схоплює видимий світ, і це уможливорює для мене погляд іншого" [162,407]. Всі глибини світових зв'язків прозорі, доступні для самоусвідомлюючого суб'єкта, і немає ніяких принципів перепон" для утворення пізнавальної перцепції, що все суб'єктивно суще є виконання попередньо зрозумілого, розрахованого на раціональне осягнення універсального порядку" [18,45]. Дана позиція дає можливість вийти за межі переконання, що в полі свідомого буття людина здобуває себе в речах (якими вони є "самі по собі"), тобто об'єктивно. Свідомому буттю відповідає і свій тип ідеальної організації буття, що виступає найвищою формою об'єктивного, сущого. Разом з тим потрібно враховувати факт трансцендентної інтенційності

свідомості, що є закономірним і необхідним доповненням до вищенаведених характеристик.

Не викликають заперечення міркування А.М. Лоя, згідно яких усвідомлюючий суб'єкт має в собі те, що охоплюється його самосвідомістю і, одночасно, визначає форми і можливості суб'єкта усвідомити себе. В момент рефлексивного акту, котрий супроводжує будь-яку думку, "ми індукуємо, збуджуємо" певне "мислительне поле" можливого розгортання пізнання. Існування цього "поля" — це вже не компетенція думки, рефлексії, а підсвідомого, яке міститься в культурі, в історичному досвіді (зрештою в тому, що ми називаємо ментальністю). Отже, в момент здійснення рефлексивного акту ми викликаємо, збуджуємо дію "мислительного поля" [138,48]. Це означає, що в пізнавальному процесі "суб'єкт не в змозі абстрагуватися від незалежної від нього своєрідної "епістемологічної субстанції", котра подібно "плоті і крові" невід'ємна від нього, "присутня в традиціях освіти, формах комунікації в наукових співтовариствах, дослідницьких навичках, процедурах вживання мови і т.д." [138,44]. "Смислова субстанція", незалежна від операційних дій суб'єкта і сама здатна до інтенційності, до їх визначення, разом з тим є особливою формою існування суб'єктивності. Зазначимо, що дана обставина, виявлена в різних сферах практичної діяльності і культури сьогодні як "передумовність свідомості" (не просто передумови, а той рід (вид) передумов, які постійно відтворюються в акті усвідомлення і складають особливий пласт його змісту), осмислена феноменологічною філософією (ідея "життєвого світу"); в психоаналізі це "несвідоме" і "колективне несвідоме".

Наявність смислового прошарку свідомості і його особливе місце у здійсненні свідомої діяльності обумовлено специфікою людського суб'єкта, його соціальністю. "Особистість існує тільки в своїй спрямованості до "іншого", пізнає себе тільки через "іншого" і здобуває себе тільки в "іншому". Первісний досвід особистості - це досвід "іншої" особистості". Але свідомість суб'єкта є

особливим соціальним світом, який визначається не тільки загальноіснуючими формами суспільного буття (реальності), але й цілим рядом чинників, які не підлягають безпосередній соціологічній детермінації та економічним редукціям. Звернення до них дозволяє уникнути одномірності до спрощених схем "законів", "теорій", примату одного чинника над іншим, тобто прямого ("безпосереднього") "лінійного" детермінізму.

Зазначимо, що проблема в даному випадку полягає в уникненні такого невинуватеного спрощення, що вимагає необхідності переходу до плюралістичного розуміння. Останнє показує, що феномени (чи природні, чи суспільні), існують внаслідок дії багатьох чинників. Якщо так, то народження суспільного феномену відбувається не внаслідок заперечення, але внаслідок "зустрічі" і взаємопроникнення декількох чинників -- національних, культурних, соціальних (метатенденцій). Щоправда, в кожному окремому випадку активізація суспільного феномену відбувається завдяки дії одного з них.

Безперечно, проблема свідомості "замкнена" на всі інші проблеми життя -технічні, економічні, екологічні тощо, вона "віддзеркалена" в них. В цьому плані "свідомість є "всепроникаючим ефіром" в світі, величезним тілом, котре знаходиться в пульсуючій рівновазі і здатного породжувати нові форми [152, 81]. Завдяки свідомості людина має здатність пропускати через себе "потік" життя. Мислення, яке у вигляді картезаїнського "cogito" або атрибута того, що Спіноза вважав "богом, або природою", - постало по відношенню до буття певною сутністю, яка не виводиться із нічого, а тому "приховано" трансцендентне, в кінцевому рахунку виявляє себе як земний, об'єктивний і реально діючий момент "олюднення людини, оскільки необхідною передумовою її розвитку стає усвідомлення нею її власного буття" [143,379]. Отже, коли із свідомості і самосвідомості людини після зникнення віри тільки у всемогутність трансцендентної істоти зникає уявна всемогутність мислення і знання, це може відбуватися тільки як наслідок проникнення в їх дійсну

природу.

В силу цього виникає розуміння свідомості, констатуючим центром якої є не світовий процес і не мислення, що його пізнає, а екзистенціальні проблеми людського буття і його смислу. Феноменологічна інтерпретація свідомості виходить з того, що вона, зведена до науково-пізнавальної функції, є свідомість, орієнтована на зовнішні і чужі їй самій об'єкти. Зайнята вирішенням суто інструментальних завдань, свідомість фактично проходить поза смисловими (власне людськими) детермінантами буття. Це приводить до того, зазначає Е. Гуссерль, "що замість того, щоб просто існувати, тобто природним чином володіти для нас значимістю в силу властивого досвіду світу впевненості в його бутті, він для нас є лише претензією на буття" [65, 345]. Це стосується також існування всередині світу всіх інших особистостей. Але вони (інші) подають для мене лише дані досвіду, отриманого емпірично, проте на нього моя свідомість покладатися не може. Життя досвіду повинно бути тільки *моїм, для мене*. В своїй первісній оригінальності життя "постійно дано свідомості у сприйнятті в певному полі дійсного; то одні, то інші шматки її минулого виявляються *знову* даними свідомості у спогадах, і притому, як фрагмент *самого минулого*. Рефлексуючи, я в кожний момент можу спрямовувати до цього первісного життя особливо уважний погляд, схоплювати дійсне як воно є саме по собі, минуле як минуле, як воно є саме по собі" [65, 346]. Весь оточуючий світ є для мене феноменом буття.

Акцент на буттєвих (онтологічно-смислових) вимірах відкриває для людини більш широку життєву орієнтацію ("історичний горизонт"), який виводить її з-під влади наявної, жорстко обумовленої обставинами ситуації, стверджує мужність залишатися людиною в нелюдському світі, "зберігати" дійсність тощо. Адже як би не визначався цей світ, з якими б претензіями до дійсності він не виступав, чи приймає людина критичне рішення на користь буття чи на користь видимості, сам світ, "як мій феномен, все ж таки є ніщо, але

саме те, що взагалі робить для мене можливим таке критичне рішення і, таким чином, робить також можливим, щоб щось мало для мене смисл і значимість *істинного* буття - прийнятого мною остаточно або ще поданого для мого рішення" [65, 345]. Людина в своїй свідомості, таким чином, є існуванням самої себе в якості чистото, або трансцендентального "Я", тобто трансцендентального суб'єкта, що прагне до виявлення екзистенційної істини буття.

Зазначимо, що свідомість, яка є провідником "поточку" життя, є сутністю трансцендентно-екзистенційних орієнтацій індивіда. "Екзистенціальна істота людини, - підкреслює М. Гайдеггер, — є основою того, що людина вмє уявити суще як таке і мати свідомість про уявлене. Будь-яка свідомість заздалегідь передбачає екстатично зрозумілу екзистенцію в якості і сутності людини, причому сутність означає те, в якості чого людина існує, поки вона людина. Свідомість, навпаки, і не створює вперше відкритість суцього, і не відкриває вперше людині відкритість для суцього" [246, 32]. Тобто головним у виявленні сутності свідомості проблема способу і форм усвідомлення людиною свого протистояння світу, самої відмінності від нього, збереження своєї суверенності, встановлення "власне людської" істини на відміну від деперсоналізованої "істини-адекватії" попередньої філософії.

В зв'язку з цим проблема свідомості набуває суто індивідуально-особистісного звучання, оскільки акцент переключується на суб'єкт. Якщо людина (суб'єкт попередньої раціоналістичної філософії) повинна була визнавати, що логіка зовнішнього предмета, який їм пізнається і сам об'єкт пізнання як результат об'єктивної активності по суті співпадають, то екзистенціальний суб'єкт, спрямований на пізнання смислу світу, виявляє, навпаки, "інакшість" людського буття, котре немовби випадає зі світу і є зовсім особливим видом суцього, відмінного від всього світу, що живе за своїм особливим законом.

Без сумніву, постановка проблеми свідомості як виявлення сенсу

людського буття є найбільш продуктивною для самоідентифікації особистості. Свідомість завжди є свідомістю про щось, вона завжди спрямована на світ, на буття, вона "знаходиться в світі". Даний підхід є необхідною передумовою розуміння особливого статусу людини і виявлення її дійсних відношень зі світом, а звідси виявлення як сенсу буття, так і усвідомлення свого "Я". Саме на основі онтологічної характеристики свідомості видається можливим людині осмислити саму себе як людину.

Важливо, що однією з найбільш суттєвих характеристик свідомості є поняття "духовності". Аналіз "Cogito" Р. Декарта показує, що в "сферу свідомості потрапляє все коло людського зовнішнього і внутрішнього досвіду, у зв'язку з чим свідомість виявляється загальною характеристикою життєдіяльності людини й універсальним визначенням її духу" [198,33]. При цьому різні форми духовного освоєння світу "ототожнюються з тим видом, який вони здобувають, будучи усвідомленими, і тим самим стаючи фактом свідомості" [198, 33]. Виступаючи самоусвідомлюючим суб'єктом, людина позбавляється можливості судити про що-небудь інакше, як у вигляді того, що фіксується свідомістю. А остання набуває значення всезагального опосередковуючого моменту будь-якого акту людської життєдіяльності, в тому числі і духовного.

Але життєвий досвід особистості, так само як і досвід вивчення культури і гуманітарного мислення в цілому свідчать, що свідомістю не вичерпується феномен духовного. Цілісність особистості не можна зрозуміти поза місцем, котре вона займає в багатоманітності явищ і відношень світопорядку. Таким "місцеперебуванням" особистості є її власний світ - своєрідний мікрокосм, виділений в складі макрокосму сукупного людського буття. Утворення "продуктів" власної самореалізації у мікрокосмі пояснюється тим, що світ особистості розгорнутий в певній предметній області, але належність предметів до цього світу знаходить вираз не у фізичному або функціональному володінні

ними. Той процес, котрий охоплює і скріплює воедино всю різномірну предметність, є процес життя конкретної особистості, котрий розуміється як її самоздійснення. Все, в чому "людське Я знаходить життєву опору, спосіб ствердити і реалізувати себе, набуває особистісного смислу і акумулюється індивідуальністю у вигляді її самобутнього духовного змісту і потенціалу" [165,62]. Тобто відбувається немовби "вилучення" із зовнішнього світу певної долі смислового багатства і втілення у внутрішній світ особистості. Безперервність такого досвіду утворює повноту внутрішнього світу особистості, його цілісність і постійність, що і знаходить вираз в собітотожності особистого "Я" в будь-яких перетвореннях життя.

Поняття "свідомість" і "духовність" не підлягають ототожненню, оскільки свідомість не "частина" духовного світу, а своєрідна "іпостась" духа, його загальний вираз і одночасно спосіб розуміння духовного в його об'ємі і цілісності. Аналогічно до того, як свідомість вводить у свою сферу будь-яке явище оточуючого світу, вона здатна трансформувати будь-який зміст або розвиток світу внутрішнього [198,34]. Дане положення є додатковим аргументом для розгляду свідомості в якості тематизації феномену духовного в цілому. Виходячи з нього, стає зрозумілим: оскільки "духовне" не редукується до "свідомого", то спосіб буття особистості (життєдіяльність) набуває дійсної повноти, універсальності і дійсно особистісного характеру, коли "рефлексується в духовній сфері і продовжується в духовному житті особистісного Я, котре не можна зводити до функцій свідомості" [165,64]. В цьому контексті під "духовним" розуміється духовне життя, що обіймає всю конструкцію (побудову) людського світопорядку і виступає як своєрідна "внутрішня дійсність". В неї особистість здатна вмістити себе, своє життя і діяння, залишаючись разом з тим "при собі і для себе" (Г. Гегель). А це означає володіти здатністю "надемпіричного діяння", тобто універсальністю.

Важливо відзначити, що загальна структура життєдіяльності людського

суспільства і людського світу, заснована на відношенні всезагального (загальнолюдського), особливого (соціально-історичного) та одиничного (індивідуального і особистісного), знаходить своєрідне відображення а актах і процесах самовизначення і самосвідомості особистості, в будові мікрокосму її духовного світу. Тобто весь простір між загальнолюдським і особистим індивід "проходить на практиці у власній свідомості, "від себе", як суб'єкт, котрому належить перетворити об'єктивні рівні побудови світу на рівні власної суб'єктивної визначеності. Індивід повинен стати людиною також "*суб'єктивно*, "для себе", в активних формах життєдіяльності і самосвідомості, що означає *саморозвиток* і утворює етапи феноменологічного ряду становлення індивідуальної самосвідомості" [165,66-67], яка є утворенням внутрішнього, духовно-трансцендентного світу особистості. Отже, початковим етапом шляху її саморозвитку є наявність "самості", тобто здатності відрізнити "Я" від "іншого", або неповторність особистого світу по відношенню до "зовнішнього". Особистість знаменує собою сходження макрокосму об'єктивного людського світу до мікрокосму індивідуального досвіду і навпаки.

Специфіка свідомого акту в процесі самопізнання полягає, вважає Д.І.Дубровський, в його *бімодальності*, тобто в одночасному відображенні того, що належить "Я" (суб'єкту) і того, що належить "не-Я" (об'єкту) [74, 74-76]. Але цей водорозділ відносний, кожна модальність - "Я" і "не-Я" - має смисл тільки у співвідношенні з протилежною. Звідси принципова інтерсуб'єктивність "Я" (самосвідомості).

Виявлена ієрархічність структури рефлексивного "Я" дає можливість зробити висновок, що воно є центром духовності суб'єкта. Категоріальне "Я" інтегрує всю інформацію, якою індивід володіє про себе. Тому, чим вищий рівень "самості", тим ширша його інформаційно-пізнавальна база. Зміни в структурах категоріального "Я" попереджують зміни в індивідуальних самосприйняттях і самооцінках. По мірі духовного розвитку особистості її

самосприйняття стає більш диференційованим, а "цілісний образ "Я" (або "Я" -концепція) більш узагальненим, стійким і внутрішньо послідовним" [114, 180]. В даному аспекті, на наш погляд, "Я" виступає особливою духовною формою освоєння світу людиною і разом з тим формою саморозвитку самої людини.

Не викликає сумніву, що феномен "Я" служить формою ствердження цілісності свідомості особистості, теоретичного і практичного обґрунтування самостійного значення індивідуального життя. Нагадаємо, що у Й.Г. Фіхте "Я" у формі здатності судження може абстрагуватися від будь-якого об'єкта [45,83]. Проте поза (явищем) "Я" свідомості як чогось визначеного існує трансцендентне осягнення дійсності, котре також виступає фактом феномену "духовного".

Зазначимо, що людина є істотою персонально атомарною, неділимою, цілісною, психофізіологічною, соціально-культурною, екзистенціальною організацією в різних вимірах і аспектах. "Якщо я говорю "свідомість", отже, я говорю "буття" [154, 95], - стверджує М.К. Мамардашвілі. Отже, в онтологічній площині людина як ціліснораціональний, доцільний об'єкт, ідентифікується як "самість" на відміну від однопорядкових елементів відповідної множини. В гносеологічній площині суб'єкт є носієм пізнавальної активності з когнітивними інстанціями і потенціалами, що адекватно забезпечують цю діяльність. Суб'єкт в своїй неоднорідності, різноплановості виступає як багатогранне об'єднання структур і утворень від індивіда, соціальної групи, класу, спільноти тощо. В різних гносеологічних контекстах вводяться різні тлумачення суб'єкта - від персональної самосвідомості до всезагального духа і колективного несвідомого. В прагматичній площині суб'єкт є концентрацією конструктивно-перетворювальних ініціатив, спрямованих на трансформацію реального буття як такого. Але найбільш адекватно "Я" виявляє себе в екзистенціальній площині (трансцендентній інтерпретації). В ній особистість володіє ідентичністю, котра дозволяє здійснювати "перенесення" до себе дій,

прав, обов'язків, брати відповідальність, робити вибір [95, 563]. В даному аспекті поняття "особистості" приховує в собі кілька рівнів:

- на першому рівні ідентифікація "Я" з індивідуальною тілесно-психічною організацією сприяє духовній конституції виступати основою само- і взаєморозуміння;

- на другому рівні самовизначення "Я" (саморозуміння себе як єдиносутнісного володаря психофізичної визначеності), виступає здатністю по аналогії проводити суб'єктивацію (ототожнення) собі подібних ("інших");

- на третьому рівні "Я" виступає як егоцентрична конкретність, котра має індивідуальний характер, зумовлений специфічним контекстом; тут вона є центром, фокусом персональної перспективи з особливим баченням світу і ствердженням в ньому себе;

- на четвертому рівні рефлексивна здатність "Я" співвідносити, пов'язувати власну картину світу, екзистенціальний досвід з собою, створює розвинуті механізми локалізації, поєднує ідентифікацію самовизначення із самозаглибленням [95, 563-564].

Відповідно до міркувань Е. Гуссерля про Lebenswelt ("життєвий світ", який ми "переживаємо і як наш досвід свідомості у світі, і як "світ культури і цінностей" [117, 41], "Я" (ego) "схоплює" себе не просто як "протікаюче" життя, але "як "Я", як моє "Я", котре переживає той чи інший зміст, що залишаючись *одним і тим же*, проживає та чи інша думка" [66, 145-146]. В результаті людина в собі є духовністю, котра диференційована, але й обмежено інтегрована в дійсність. Як істота соціально визначена, вона володіє не тільки фізіологічною "текстурою", але й відчуває, мислить, створює і сповідує ідеали (є ідеалологічною). Синтезом стає "Я"-концепція, котра включає підсистеми:

а) персональної ідентичності (самовизначеність); б) групової ідентичності (соціальна категоризація і кваліфікація). Основа формування особистісного "Я"-перманентне "перекачування" зовнішнього у внутрішнє з нарощуванням

власної значимості, самозбагаченням, самовідкриттям і через глибини осягнення "самості" перевідкриттям. "Ствердивши себе, - підкреслює Е. Гуссерль, - в якості тотожного субстрату незмінних особливостей "Я" на основі активної генези, "Я" в подальшому констатує себе також як *стійке і незмінне* особисте "Я" - в самому широкому смислі..." [66, 148]. У всіх змінах, що відбуваються, "Я" демонструє певний незмінний, заснований на тотожній єдності особистісний характер.

Зрозуміло, що "ідеальним зарядом" цього характеру виступає "дух як безперервна трансформація ладу ідей в лад речей і зворотнє розпредметнення ладу речей в лад ідей, котре здійснюється людською діяльністю" [123, 27]. Характеризуючи самореалізацію суб'єкта, його здатність відтворювати себе в предметному світі, дух "розпредмечує" цей світ через творчу особистість. Маніфестуючись рольовими структурами діяльності людини і символами форм буття (що вимагають особистісної розшифровки), дух виступає в цьому відношенні "як трансформаційний процес взаємопереходів суб'єктивного і об'єктивного, універсального й індивідуального, формоутворення і смислонаповнення" [123, 27]. Оскільки дух репрезентується особистістю, то вона у своєму "Я" може втілювати весь універсум, "стиснути" його в межах індивідуальності, тобто виступати монадним утворенням.

Таким чином, царина духа, в центрі якої знаходиться "Я", і є тією сферою свідомості, в якій відбувається не тільки перетворення об'єктивного і суб'єктивного, але й відродження об'єктивності у суб'єктивності. Наприклад, в персоналізмі царина духа визначається як така сфера свідомості, в котрій осмислюється людське існування з позицій найбільш вагомих гуманістично-моральних констант (добра і зла, блага і гріховності тощо); в той же час це і самосвідомість людини. "Дух -- це особлива смисложиттєва сфера людського досвіду, апріорна по відношенню до предметно-конкретного самоздійснення людини"[39, 216]. В даному контексті наголос робиться на "внутрішній

діяльності", котра випереджує будь-який усвідомлений вчинок людини і тільки потім стає "фактом" свідомості.

Іншими словами, людина визначається в суб'єктивності свого "Я" в силу розуміння внутрішньої належності до світу, долю якого вона "переживає", "оцінює" і т.п. В якому б вигляді не здійснювалась людська активність, її упереджує внутрішня духовна діяльність. "Включення" в неї людини містить в собі як необхідні моменти руху екстеріоризації та інтеріоризації. Рух екстеріоризації є спрямованість внутрішнього світу людини на зовнішній світ, її згода із його "всезагальною тотальністю". Цей рух дублюється одночасним рухом інтеріоризації - відтворенням особистого "Я" та його поглибленням [39, 211]. Тобто людський внутрішній світ - це досить специфічне поєднання різних компонентів, це світ, який знаходиться під впливом ззовні і який є в той же час світом даної конкретної особистості, це власне усвідомлення людиною зовнішнього світу і в той же час продукт гри несвідомого і надсвідомого, раціонального та ірраціонального, трансцендентного та трансцендентального.

Акцент на трансцендентному як важливому і необхідному чиннику формування особистісного "Я" відкриває інші можливості аналізу сутності свідомості. Традиція формування "етології" зосереджує увагу на ряді моментів феноменології. Зокрема, Е. Гуссерль за допомогою феноменологічної редукції здійснює рефлексивний аналіз, суб'єктом якого виступило "трансцендентальне Я". Інтенсивність свідомості дає можливість розглядати саму свідомість як "потік", в якому "переливаються" різні інтенції. "Досліджуючи будь-яку предметність, говорить Е. Гуссерль, - і все, що може бути знайдене в ній, виключно як *корелят свідомості*, феноменолог розглядає і описує її не тільки безпосередньо і не тільки у співвіднесенні з відповідним "Я" [66, 118], а скоріше, через аналіз мислячого "Я" проникає своїм рефлексуючим поглядом в "анонімне мисляче життя, виявляє визначені для кожного із багатоманітних способів усвідомлення синтетичні процеси і модуси дії Я". Вони роблять

доступними для розуміння те буття, котре для "Я" дане в спогляданні або недосяжне для нього буття предметне. Це допомагає зрозуміти, як "свідомість в собі самій і завдяки тій чи іншій своїй інтенційній структурі робить можливим і необхідним той факт, що в ній усвідомлюється і виступає в якості смислу подібний об'єкт, - *суцйй*, і *суцйй саме так, як він є*" [66, 119]. При ньому "трансцендентальне Я" спирається на чуттєвий досвід, який складає вихідний матеріал свідомої активності. Тобто "трансцендентальне Я" виступає зв'язуючим принципом "поток" свідомості, що, зрештою, свідчить про наявність духовності як факту буття індивіда у виявах його свідомості.

Доведена до логічного завершення тенденція феноменології - ствердження специфіки буття людської свідомості поставила перед Ж.-П.Сартром завдання здійснити більш радикальну, ніж у Гуссерля, редукцію. Він вважає, що докір в "субстанціональному стрибку" (перехід від *cogito* до мислячої субстанції у Декарта), можна з таким же правом адресувати Гуссерлю, який стверджує "трансцендентальне Я" [240, 62]. Тому трансцендентальна свідомість у змалюванні Сартра - спонтанна, автономна, первинна по відношенню до рефлексії. Вона і є втіленням свободи, сферою, де здійснюється духовний вибір. Констанція безособистісної спонтанності свідомості, фактичне зруйнування "Я" дає Сартру можливість відмовитись визначити свідомість в термінах трансцендентальної егології і прослідкувати її метаморфози в рамках апріорно сконструйованої онтологічної системи: "буття-в-собі" "буття-для-себе" і з'єднуюче їх "ніщо" (останнє — синонім свободи).

В егології Ж.-П. Сартра накреслена центральна антиномія, котра пронизує його творчість: протилежність між діяльністю свідомості, яка розуміється як цілепокладаюча активність, і всім тим, що їй протистоїть — "інший" (другий). В залежності від тематичних ракурсів ця антиномія виступає або як протилежність "буття-в-собі" і "буття-для-себе" (в онтології", окремим випадком якої виступає відношення "Я - інше Я", або як протилежність

практики (активності) та інертності, або буття до "теорії практичних ансамблів" [240, 64]. Але в кожному з наведених випадків свідомість виступає основою активації і свободи вибору в світі, який ми переживаємо, тобто в *Lebenswelt*.

Таким чином, людина може вступати у відношення з самою собою і може реалізувати себе як "Я" лише тоді, коли в цьому відношенні вона (людина) визнає початковим буття, котре належить їй як "Я". Процес, акт розкриття світу людини - це той самий процес (акт), через який людина укорінюється в світі і усвідомлює себе з самого початку як духовна істота в ньому.

Разом з тим процес формування свідомості в контексті відношення до буття як такого вичерпується тільки констатацією "Я". Людина - це споконвічна можливість пошуку буття. З цього визначення витікає екзистенціальна можливість людської солідарності, що лежить в основі історичних спільнот і в дійсно людських формах існування. Екзистенціальне відношення розкриває себе в зв'язках солідарності, наприклад, національної. Ці зв'язки підтримують людину в її слабкості і недостатності, зобов'язуючи віддавати іншим те, що було надане їй.

Національна солідарність -- одна з умов формування національної духовності в актах свідомості. Отже, існування індивіда виявляється пов'язаним з "існуванням іншого настільки, що він не може без нього жити" [1,297]. Тобто людина може шукати буття або відносити себе до буття лише співіснуючи; вона може знайти себе і сформуватися як "Я", виявити реальність і порядок світу лише в акті співмірності себе з іншими індивідами.

Без сумніву, саме в такому напрямку відбувається становлення і формування самоактуалізації "Я" в свідомості. Особистість, що втратила себе, "це індивід, який втратив всі *особистісні*, тобто соціально-людські зв'язки з іншими індивідами, це "ансамбль", всі зв'язки між учасниками якого перервані..." [91,230]. Цілісне розуміння особистості вимагає відтворення всієї повноти індивідуальних, суспільно-комунікативних стосунків людини до

людини.

В такій ситуації виникає можливість уникнути хибної тенденції свавільного "роблення" з людини "об'єкта". Узагальнена сутність такої тенденції обумовлюється можливістю ототожненням людини з пустим звуком. Наскільки воно реальне і далеко йдуче - залежить як від міри людськості обставин, так і від рівня персонального забування, що людина не об'єкт, а представник людства. Особистість протистоїть не закону, не суспільному, не "Ми" ("іншому"), а безособистісному, безвідповідальному, тиранічному. В цьому її призначення, її висока доля, котра є свободою подолання, звершення, але не рабства. "Формування Я, вільного для здійснення свого призначення, включає в себе формування відношення між Я і світом, завдяки якому світ постає перед Я сукупністю знарядь і засобів, що сприяють реалізації цього призначення" [1, 197]. В цьому і полягають духовні основи буття людини - в свободі вибору в будь-якій сфері людською існування, що в підсумку приводить до визнання самоцінності і самозначущості індивіда, його неповторності, самотності, духовного самовизначення в свідомості.

На нашу думку, тільки через процес уособлення людськості (праця, творчість, свідомість, соціум) індивід набуває рис унікальності. Такими виключно людськими, особистішими рисами є, поряд з моральною, національно-свідома рефлексія, яка окреслює функціонування внутрішнього світу в його специфічних актах, і трансценденція, тобто здатність людини виступати зв'язком різних світів. "Рефлексія внутрішнього світу людини (тобто духовність), підкреслює С.Б. Кримський, — приймає моральну форму особистісної специфіки людськості саме тому, що вона починається з вибору суб'єкта свого власного образу і місця в житті" [123,31]. З точки зору людської духовності пізнавальна діяльність і активність взагалі орієнтовані на екзистенціальні проблеми "піднесення" над кінечністю людського буття, залучення до безсмертних цінностей духа, "підключення" суб'єкта до тієї, вічно

"живої естафети" духовних звершень, яка "намагнічує" його нескінченністю, перетворює "точку кінця" [123,35] в багатоманітність традицій культури і творчості.

Можна сказати, що універсум особистості, основою якого є "Я", вміщує в собі речі, котрі виходять за межі буття "наявного"; мінливість їх буття відбувається в "екзистенціальній миттєвості", "ситуативності", залучені в рухливі смислові, інтенційні поведінкові контексти. Тим самим існування свідомості набирає водночас практичного і онтологічного характеру [134, 269]. В силу цього реальність свідомого ("життєвий світ") дає можливість виявити "Я" в ряді аспектів самого буття: зокрема, "почутті життя", реалізованому через вітальність, континуальність, дискретність.

В результаті проведеного аналізу доцільно зробити наступні висновки:

- досліджено, що розуміння активної ролі суб'єктивно-індивідуального начала в практиці функціонування суспільної свідомості конкретизує поняття "свідомість" як найсуттєвішого визначення людини, умови її специфічно-неповторного існування;

- з'ясовано, що в сучасній філософській онтології свідомість є способом і формою самовизначення людини у відношенні до світу, умовою екзистенційної самотності, не тотожній емпіричній вітальності;

- аргументовано, що свідомість для суб'єкта в співмірності з об'єктивною реальністю в своїй безпосередності є не стільки відображенням дійсності, скільки її "життєвим світом", відмінним від об'єктивно-предметного існування;

- виявлено нередукованість "духовного" до "свідомого", в силу чого спосіб життєдіяльності особистості набуває дійсної повноти, універсальності й активно індивідуального характеру в процесі рефлексії соціокультурної сфери і продовжується в духовному житті суб'єктивного "Я";

- доведено, що розвиток суб'єктивності є необхідною передумовою об'єктивного відношення до дійсності, в результаті чого свідомість в своїй

спрямованості на виявлення детермінантів буття стає глибоким знанням людини про себе як факту реального буття;

- показано, що центром свідомості суб'єкта виступає "Я", в якому інтегрується його інформаційно-пізнавальна база, в силу чого воно є особливою духовною формою освоєння природного і соціального світу людиною і разом з тим формою її саморозвитку;

- встановлено, що царина духа є тією сферою свідомості, в котрій відбувається не тільки перетворення об'єктивного в суб'єктивне, але й активація трансценденції свідомості в об'єктивній реальності, що перетворює духовність в особливу смисложиттєву сферу людського досвіду;

- розкрито, що духовні основи особистості полягають в свободі вибору в будь-якій сфері людського існування, що в підсумку приводить до визнання самоцінності, самодостатності, самобутності в процесі екзистенційно-індивідуального самовизначення як умови реальності свідомого.

2.2. Логіка основ свідомості в структурах "життєвого світу".

Зміни у сучасній філософії активно реагували на виникаючі проблеми, характеризуючись в якості онтологічних, антропологічних, екзистенційних, комунікативних та інших "поворотів". Їх можна тлумачити і як філософські вирази існуючих економічних, політичних, екологічних криз, і як переорієнтації філософського світогляду, в процесі розвитку якого стають рельєфними зв'язки глибинної соціальності, котрі зберігають можливість синтезу її жорстких структур і органіки людського життя. З точки зору цих "поворотів" виявляються окремі грані, елементи, "островки соціальності", що "вислизають" з поля зору традиційного аналізу. В зв'язку з цим найбільш доцільним у вирішенні проблеми феномену свідомості буде звернення до "життєвого світу", який синтезує диференційовану соціальність в антропологічну цілісність.

Поняття "життєвого світу" (Lebenswelt) -- одне із центральних у феноменології Е. Гуссерля, сформульоване ним в результаті застосування строго феноменологічного методу за рахунок звернення до проблем світових зв'язків свідомості. Таке включення "світової" історичної реальності в традиційну феноменологію привело до висунення на перший план теми кризи європейського людства, науки і філософії" [65, 566]. Відповідаючи на питання про сутність і причини цієї кризи, Е. Гуссерль говорить про помилковість суджень європейського однобічного раціоналізму, який "заплутав" в об'єктивізмі і натуралізмі і "витіснив" дух, людське, суб'єктивне із сфери науки. Вирішити цю кризу покликана нова "наука про дух", яку він і називає наукою про "життєвий світ" [65, 549]. В її межах проголошується залежність наукового пізнання від більш значимого, високого по гідності способу "донаукової" або "позанаукової" свідомості, котра складається із суми "безпосередніх очевидностей".

Потрібно пам'ятати, що Е. Гуссерль, враховуючи загрозу раціональної технізації, розуміючи радикальність даної проблеми, вважає продуктивним способом її вирішення застосування нового - феноменологічного методу. Він визнає, що "вперше використав ейдетичний і трансцендентальний методи феноменології для осягнення історичної генези нашого духовного світу. При цьому сфера історичних фактів служить Гуссерлю лише симптоматикою для розкриття прихованих смислових зв'язків, які повинні сформувати врешті-решт уявлення про цілеспрямованість європейської історії" [27, 74]. Не викликає сумніву, що такого роду телеологія виходить за межі строго феноменологічної дескрипції й аналізу і претендує на право здогаду, який відкрито протистоїть будь-яким сумнівам.

Феноменологія хотіла описувати те, що нам дано, і так, як воно дано. В силу цього вона зіштовхується як з певною даністю з однією простою обставиною: наша свідомість взагалі існує лише в тому, що їй дано і що вона

усвідомлює. Для такого, що здається тривіальним, положення Е. Гуссерль запозичив у Ф. Brentano поняття інтейційності. Використавши це поняття, феноменологія протиставила себе традиційному тлумаченню свідомості, котре інтерпретувало предмети як асоціацію даних, котрі здійснюються в потоці свідомості. Важливим тепер стало те, то свідомість не тільки "володіє" своїм предметом, але й завжди ставиться інтейційно до їх можливої повної даності. "Свідомість - осмислено орієнтована структура дії, пронизана невідступною цілеспрямованістю, котра розгортається від пустої гадки, що апелює до імені, до наповненого споглядання, в силу чого воно не залишає будь-якої можливості для визначення" [27, 72]. Таким чином "життєвий світ" - це дофілософська, донаукова, первинна в гносеологічному смислі свідомість, яка має місце ще до свідомого сприйняття індивідом теоретичної установки.

Разом з тим повсякденне, практичне життя постійно перериває цей процес "наповненості предметністю" і змушене задовольнитися фрагментами споглядання -- натяком і назвою, формулою і знаком; теоретична ж вимога, лише вперше здобувши себе і свою силу, досягає повноти перспектив, які приймаються на противагу предмету. Життєвий світ свідомості - це сфера відомого всім, "безпосереднього очевидного", "коло впевненостей", до яких відносяться з довірою, що давно склалася. Ці очевидності прийняті в людському житті поза всілякими вимогами наукового обґрунтування в якості безумовно значимих і практично апробованих [60, 114]. В даному аспекті свідомість ніколи не задовольняється статичним уявленням, але завжди має власну спрямованість, передбачену внутрішніми зв'язками предмета. Предмети -- це "початкова ідентифікованість" цього змісту, його підлеглість певному "полюсу ідентичності" [60, 144], а не конгломерати змісту актів свідомості.

На нашу думку, Е. Гуссерль протиставив механістичним трактуванням свідомості XIX століття своє тлумачення, яке веде до телеології свідомості.

Потрібно враховувати, що суб'єктивність феноменологізму вступає в "резонанс" з проблемою пошуку власне людських ресурсів розвитку суспільної свідомості. Зрозуміло, що екстенсивний шлях в принципі виявляється безнадійним: продуктивність економіки, перспективність техніки, оновлення науки і культури виявляють залежність від енергії і якості діяльності індивідуальних суб'єктів, їх життєвого світу. Проблема суб'єктивності поступово перетворюється в проблему "суб'єктивності індивідів як сили і форми розвитку соціальності. Індивіди "входять" в розгляд цієї проблеми спочатку як носії фізичної і нервової енергії, тобто в основному як природні тілесні об'єкти, що прирівнюються до інших ресурсів соціального відтворення" [108, 5]. Але цей рух не обіцяє якісних зрушень. Виникає необхідність включення в економічні, технологічні, управлінські схеми і ланцюги індивідів у всій можливій повноті їх соціальної суб'єктивності, тобто із всіма їх можливостями самореалізації і продуктивної взаємодії. Визначається тенденція до виявлення і комбінування моделей, якими індивіди оперують в організації своїх актів і контактів, котрі реалізуються в засобах і результатах діяльності. Іншими словами -- моделей, що онтологізуються в практиці людей, перетворюваних в елементи соціального буття.

Характерною рисою "життєвого світу" Е. Гуссерля є те, що він виступає основою всіх наукових ідеалізацій. Дана переконаність виходить з розширення проблематики предмета до проблематики "предметного горизонту". В останньому відтворюється та структура висхідних взаємозв'язків, яка була спочатку розкрита в структурі споглядання предмету, котрий самоздійснюється на тому типі досвіду, який завжди міститься в актуально даному. Якщо в досвіді перед нами постає певний конкретний предмет, і, щоб "схопити" його, ми звертаємо на нього нашу увагу, то в цьому "простому" охопленні він засвоюється всього лише як невизначений предмет "емпіричного споглядання". Він стає "визначеним і визначається далі, якщо наш досвід продовжується як

визначаючий і, насамперед, як із себе самого пояснюючий цей предмет, тобто як чиста експлікація" [65, 448]. В своєму артикульованому синтетичному просуванні, на основі предмету дана експлікація розгортається в ланцюги окремих споглядань, властивих для даного предмету внутрішніх визначень. Останнє з самого початку виникає і існує в якості самого, "самого по собі".

Подібна структура установок передбачає нерозривну і несуперечливу узгодженість даного, яка називається також "універсальною відповідністю". В ній укорінена наша здатність оцінювати дане нам в якості дійсності і вважати її відповідно саме такою. Однак структура горизонту (розповсюдження) є чимось більшим, чим єдність в цьому негативному визначенні -- вона являє собою щось подібне до морфологічної визначеності. В силу цього "будь-яка свідомість про щось має суттєву особливість: вона не просто взагалі може переходити до всіх нових способів усвідомлення про один і той же предмет, який в єдності синтезу інтейційно міститься в цих способах як тотожний предметний смисл, але перехід цей може здійснюватися у відповідності до горизонтальної інтейційності, і тільки у відповідності з нею" [65, 378]. Можна сказати, що предмет допускає постійно відповідну його смислу інтейційність, котра може бути досліджена і витлумачена. Все це передбачає можливість конкретного вивчення. Адже інтейційність свідомості здійснює себе в кінцевому рахунку не тільки у всеохоплюючому горизонті всіх горизонтів, а й в "світі" як регулятивній ідеї "полюсу" всього можливого досвіду в системі, котра утримує всі можливості досвіду в крайній згоді і в межах якої те, що дано в досвіді [65, 311]. Воно тільки і може ствердити себе як реальне.

Не викликає сумніву, що феноменологічне тлумачення, репрезентоване Е.Гуссерлем, по відношенню до об'єктивного світу реальностей (природи) не займається нічим іншим, крім розтлумачення смислу, яким цей світ володіє для всіх нас "до будь-якого філософування, отримуючи його, скоріше всього, тільки з нашого досвіду, - смислу, який може бути філософськи розкритий, але ніколи

не може бути змінений, і який тільки в силу сутнісної необхідності, а не по слабкості наших сил, на кожному етапі нашого досвіду містить в собі горизонти, котрі вимагають фундаментального пояснення" [65,515]. Це означає, що природа не може бути поняттям, протилежним світу людини в його економічному, соціальному, культурному вимірах, поскільки в самому понятті природи вже міститься формування і проблематизація вихідної структури світу.

Відхід не тільки від природи, але й від соціального світу в цілому, неможливий, адже "поле соціальності" постає перед нами поділеним між множиною суб'єктів, і це вже не індивідуальні суб'єкти з їх "психологізованою суб'єктивністю", а, наприклад, групові суб'єкти, котрі реалізують свої образи світу, свої моделі діяльності. "Це - суб'єкти, котрі акумулюють в собі енергію і організованість соціальних спільностей, галузей діяльності, пізнавальних дисциплін, які використовують їхні засоби і ресурси, які стверджують їхню суб'єктивність і егоїзм. Врешті-решт -- це *соціальні машини*, які не тільки займають важливі позиції в соціальному просторі, але які відтворюють цей простір, онтологізуючи свої моделі як інструменти, формуючи предметність соціального буття і типи поведінки самих людей" [108, 5]. Щоправда, Е.Гуссерль здебільшого апелює до світу духовно-суб'єктивного, який разом з тим невіддільний від світу соціального буття. Воно зрештою стає умовою і підґрунтям для схематизації індивідуального суб'єкта. Доречним в даному випадку є міркування М. Мерло-Понті, який пише: "Я маю світ як індивід, що завдяки своєму тілу відкритий світові та є його силою, я вловлюю розташування об'єктів завдяки певному розташуванню об'єктів... Якщо моє тіло є рухом у напрямку світу, то світ є точкою опертя для мого тіла" [162, 405]. Отже, невід'ємність від реального світу, в тому числі світу соціального буття змушує шукати опори світу духовного в світі життя людини.

Безперечно, саме "простір суспільства" зумовлює шукати інші ґрунтовні основи життєвого світу, яким стає світ свідомості. Для Е. Гуссерля є очевидним

той факт, що життєвий світ завжди суб'єктивний. Він даний людині в образі і контексті практики - у вигляді цілей. Тому, аналізуючи інтейційність свідомості, Е. Гуссерль розповсюджує її на історію. При цьому вперше структура "горизонту" наповнюється дійсним смислом: в будь-якому досвіді можуть співіснувати спогади всієї культурної спільноти, її традиції та її сподівання, одночасно спрямовані на майбутнє. Вони залежать від досконало визначеного усвідомлення можливостей. В "Логічних досліджах" в процесі аналізу сприйняття речі показано, як "часткові інтенції", інтегруючись в єдину "всепроникаючу загальну інтенцію", набувають важливого значення і сили в історії" [65, 111-112]. Це має принципове значення для розуміння життєвого світу свідомості, поскільки виокремлює особливість факту історичного і культурного буття людини. Володіючи історією людина володіє одночасно культурою, що означає збереження при всіх змінах поколінь і епох того, що невід'ємно притаманне фундаментальним структурним фактам свідомості. Одночасно це означає здійснення інтейційності свідомості в світ людини.

Зазначимо, що в практиці соціокультурного буття дана ситуація породжує те, що ми називаємо різними культурними особливостями, визначальними для існування соціуму і збереження його певних, необхідних для подальшого поступу і функціонування, формах. Кожна епоха, кожний історичний період буття людини демонструє свої особливості існування свідомості, свою логіку її інтейційності. Будь-яке духовне утворення, вважав

Е. Гуссерль, охоплює суспільні єдності всяких видів і родів, які, маючи певну стабільність, одночасно перебувають в "потоках" розвитку. Якщо ми вживаємося шляхом глибоко проникаючої інтуїції в єдність духовного буття у його взаємозв'язку з свідомістю, то прийдемо до проблеми "мотивів" його розвитку. Виходячи з темпоральності будь-якого духовного утворення, для нас стане "зрозумілим" і "осяжним" "все історичне в своєрідності його буття, котре є якраз "духовне буття", єдність внутрішнє необхідних однієї до одного моментів

певного смислу, а одночасно і єдність осмисленого самоутворення і саморозвитку відповідно до внутрішньої мотивації" [65,718]. Таким же способом можливо дослідити мистецтво, релігію, політику, мораль та інші соціально-культурні утворення.

Головне ж полягає в тому, що артефакти духовної діяльності, які стверджують самобутність індивідуального суб'єкта, утворюються із явищ соціального процесу, що постійно оновлюється в ході історії. В них індивід скріплює свою унікальність, специфічність, окремішність; визначаючись у взаємозв'язках суспільно-історичних дій, які переплітаються і розходяться, самобутність виявляється предметністю не стільки тілесності і "речовинності", оскільки процесу і діяльності [108, 9]. Безпосередньо дана нам сумісність людської діяльності, котра і є соціальністю, містить в собі приховану композицію індивідуалізованих людських сил і здібностей. В такому випадку соціальний світ потрібно розуміти не як об'єкт або суму об'єктів, зауважує М. Мерло-Понті, а як "безперервне поле або вимір екзистенції" [162, 418]. Тобто соціальність є основою існування духовності в будь-яких вимірах. Що і обумовлює конкретизацію і деталізацію розуміння свідомості.

Ми вважаємо, що даний підхід сприяє поглибленому розумінню соціального процесу як процесу історії. Е. Гуссерль проводить різницю між розглядом історії як простої сукупності фактів і своїм розглядом історії як внутрішньої структури смислу. Він підкреслює: "Вся емпірична історія залишається незрозумілою, поскільки вона, наївно замикаючись лише на фактах, ніколи не тематизує загальну смислову основу, в якій в цілому укоріненні висновки, і ніколи не досліджувала величезне структурне апріорі, їй властиве". "Внутрішня історія" не тільки може, але й повинна бути орієнтована на вищі запити універсальної доцільної діяльності, контрольованої свідомістю. В зв'язку з цим з позицій феноменологічного визначення соціальна історія є нічим іншим, як живим рухом поєднання і включення одне в одного

"смыслеутворення" і "смыслеоснови". Тим самим сфера історичних фактів служить лише симптоматикою для розкриття прихованих смислових зв'язків, які повинні сформувати в решті-решт уявлення про цілеспрямованість соціуму в його поступі по шляху прогресу. Зауважимо, що соціальний розвиток в гуссерліанському баченні спостерігається як процес обґрунтування і розгортання смислу, який має певні висхідні моменти. Одним з головних, як уже вказувалося, є "життєвий світ", який одночасно є культурно-історичним світом, або, точніше, образом світу, яким він виступає в свідомості різних людських спільностей на певних визначених етапах історичного розвитку. Свідомість як "життєвий світ" позбавляє розуміння себе в суспільстві як "об'єкта поміж об'єктів та суспільства як об'єкта мого мислення. Ми повинні повернутися до соціальності, яка є виміром нашої екзистенції та з якою ми пов'язані до будь-якої об'єктивації. Об'єктивне та наукове усвідомлення минулого та інших цивілізацій було б неможливим, якби я не контактував із ними бодай віртуально при посередництві мого суспільства, мого культурного світу та його горизонтів" [162,418]. Подолання об'єктивацій може здійснитися за рахунок свідомих активацій "життєвого світу", які в стосунках із суспільством та світом набагато глибші за будь-які детермінації суджень, і визначень.

Наше відношення до чого-небудь поза нами, тобто інтенції нашої свідомості, двоїсте, поскільки є виразом і нашого відношення до себе. Причому відношення до себе має у кожного індивіда не тільки внутрішній, але й зовнішньо-індивідуальний прояв. В силу цього, вважає В.Г. Табачковський, можна припустити, що "по мірі історично-культурного становлення і розвитку людини як суб'єкта життєдіяльності, по мірі удосконалення її здатності до самосвідомості, владна інтенція може виявляти тенденцію до самозростання" [227,33]. Адже чим більше розвинена людина, тим більше вона реагує на будь-які спроби применшення інтеційності своєї свідомості, тим гостріше вона

реагує на будь-які спроби ущемлення своїх прагнень ствердитись в соціальності.

В даному контексті необхідно підкреслити, що в процесі соціального відтворення індивіди виконують певні функції, які є елементами життя людей, що зберігаються і змінюються в актах їх діяльності (спілкування) і в кінцевому рахунку залежать від конкретного змісту людських взаємодій та інтенцій їх свідомостей. Набутий людиною соціальний досвід "щомиті виражає енергію теперішнього стану свідомості або вона знесилюється, наче стомившись, і тоді "світ" мого мислення збіднюється та зводиться до однієї чи двох нав'язливих ідей або, навпаки, я володію усіма своїми думками і кожне слово, яке я чую, містить зразок питань, ідей, знову згруповує та організовує ментальну панораму і вимальовується у витонченому вигляді" [162, 157]. Так відбувається відтворення індивідуальної свідомості суб'єкта, співмірного з відтворенням соціального досвіду, в сфері безпосередності якого ми постійно маємо справу з дискретними актами, речами, індивідами. Сутність же соціального процесу, як і людською досвіду, полягає в постійному поновленні. Якби він не поновлювався в своїх дискретних моментах, він не зберіг би і свою континуальність. "Остання забезпечується тим, що він "протікає" в окремих речах і людських індивідах; він живе і "пульсує" і в тих, і в інших, хоча і суттєво різним чином" [108,9]. Дана "пульсація" соціального процесу в окремих, обособлених індивідах і предметах виступає єдиним поясненням їх взаємообумовленості при відсутності їх безпосередніх контактів. Можна погодитись з М. Мерло-Понті, який справжнім досвідом вважає лише той і тоді, коли "він оновлюється новим рухом думки, та думка є ситуативною лише тоді, коли вона приймає свою ситуацію" [162, 157]. В силу цього сутність свідомості полягає в тому, щоб в процесі взаємодії, пульсуючи, забезпечувати собі один або кілька світів. Інакше кажучи, змушувати бути перед собою свої власні думки як речі з врахування досвіду та інтеційності свідомості інших індивідів, суб'єктів соціуму.

Вищенаведені міркування дають змогу зробити висновок, що подвійне значення поняття "життєвого світу" Е. Гуссерля (з одного боку -- це історично вихідна позиція теоретичного перетворення, з іншого - постійно присутня фундаментальна сфера життя, котра диференціюється з рівнем інтересів), веде за собою небезпеку включити його в один ряд з даремними намаганнями знайти "натуральну природу" і подати її в якості норми життя. Цьому протистоїть дане Гуссерлем визначення життєвого світу як "універсуму попередньо даних самоочевидностей" [65, 183]. Але "самоочевидність" ні в якій мірі не є для Гуссерля позитивною цінністю, виразом врятування буття в чомусь міцному, надійному, яке не підлягає сумніву. Навпаки, самоочевидне - поняття, протилежне "саморозумінню", яке, згідно Е. Гуссерлю, і є власне завданням феноменологічної філософії. "Ми повинні зайняти позицію, ми повинні прагнути знищити в розумному, хоча б і ненауковому "світо-і-життерозумінні" дисгармонії нашого відношення до дійсності - до життєвої дійсності, котра для нас має значення, в якій ми повинні мати значення" [65, 737].

Дещо інше розуміння "життєвого світу" репрезентує М. Мерло-Понті. Він говорить, що ми можемо говорити тільки про два способи самоочевидності, в яких виступає буття: буття-в-собі, яке є буттям об'єктів, розміщених в просторі, і буття-для-себе, яке є буттям свідомості. Проте "інший" (тобто те, що може виступати об'єктом), перебуватиме переді мною якимось в-собі та водночас існуватиме для себе; щоб бути сприйнятим, він вимагатиме від мене, по-перше, уміння відрізнити його від себе та розташувати у світі об'єктів й водночас помислити його як свідомість або як різновид буття без зовнішнього та частий, до якого я маю доступ лише остільки, оскільки "воно є мною і в ньому зміщується той, хто мислигь, з тим, кого мислять" [162,404]. Таким чином, в об'єктивній думці немає місця іншому та множинній свідомості. В силу цього самоочевидність виступає в іншому, суб'єктивованому аспекті, тим самим визначаючи "життєвий світ" в якості самосвідомості. "Якщо я конституую світ,

я не можу помислити іншої свідомості, адже потрібно, щоб і вона конституювала світ, тому якнайменш відносно цього бачення світу я вже не буду конституюючим суб'єктом. Навіть якби мені вдалося помислити його як того, хто конститує світ, це все-таки я конституював би його як такого і знову-таки залишився єдиним конституюючим суб'єктом" [162,405]. Тим самим самоочевидність як система досвіду, в якій взаємодіють об'єкти, вже не контролюється свідомістю. Самоочевидність як ідеал об'єктивної думки ґрунтується на сприйнятті світу свідомістю індивіда, узгодженим із самим собою.

Важливим є те, що сутність самоочевидного полягає не тільки в тому, що йому виявляється недосяжним неочевидне, але і в тому, що воно являє собою захисну санкцію, котра дезавує будь-яке питання, що зачіпає цю сферу. З цієї точки зору "життєвий світ" - незалежно від того, чи розглядається світ минулий або сучасний - постає як невичерпний запас чогось конкретного, наявного, доступного і непізнанного при всій його доступності. Все дійсне в "життєвому світі" вступає в "гру" життя — застосовується і використовується, знаходиться і втрачається, але його випадковість залишається прихованою, поскільки дійсне не сприймається як можливість-бути-іншим. Якщо Е.Гуссерль вбачає смисл історії європейського духа в тому, щоб "універсальну самоочевидність буття світу перетворити в розуміння" [65, 184], і феноменологія тлумачиться ним як здійснення цього історичного смисла через "розклад самоочевидностей в їх трансцендентальну запитуваність" [65, 187], то "життєвий світ", зрозумілий як універсум самоочевидності, яка стверджується, не може мати для нього сакрального змісту. Для "життєвого світу" Гуссерля не існує звичайного "натурального досвіду"; більше того, потрібно визначити і прийняти первісну обтяженість цього досвіду обов'язками, для того щоб і наша свідомість і ми могли рухатись відповідно до покладених на нас обов'язків.

Не викликає заперечення той факт, що люди живуть в обставинах

зовнішньої "непов'язаності". Сприйняттю людини, як і її свідомості, цей світ даний фрагментарно. Однак, якщо б людський світ був тільки фрагментарним, він би просто не зміг би існувати. Дискретність соціальної реальності породжує питання про процес, який з'єднує її окремі фрагменти в певну сукупність. Первісне відношення людини до світу є "родовід ношення", тобто сприйняття світу крізь призму родової організації людської життєдіяльності і відповідна такому сприйняттю поведінка суб'єкта життєдіяльності. Економічним виразом родового самоствердження є замкнене натуральне господарство. Рід тут зіштовхується лише з самим собою. Спочатку засвоєним людиною предметним змістом виявляються самі ж родові відношення. Інший зміст, навіть потрапляючи в орбіту життєдіяльності, не стає для її суб'єкта предметом із-за все підкоряючого собі самоствердження родового колективу. Перетворення ж подібного змісту в предмет усвідомленого сприйняття пов'язано із специфічною процедурою свого роду саморозщеплення родової життєдіяльності. А.Ф. Лосєв кваліфікує її як, по суті, світоглядне потрясіння [141, 31]. В утвореній таким чином соціальності і виникає і починає функціонувати свідомість, інтейційність якої визначає буття людини.

Разом з тим необхідно виходити з факту, більше того його потрібно постійно використовувати - безперервність соціального процесу. Але ця безперервність не вкладається в рамки нашого звичайного досвіду і присутня в ньому тільки в окремих актах взаємодії людей один з одним та з окремими речами. Однак в першу чергу — між людьми. Подібна взаємодія є споконвічною комунікативністю "предметного змісту свідомості, яка похідна від такої ж споконвічної комунікативності предметного змісту практики. Комунікативність останньої невіддільна від первісно-суспільного характеру матеріально-перетворювального впливу людини на оточуючу дійсність" [227,80]. Суспільна сутність людини забезпечує універсальність кожного матеріально-перетворювального впливу людини на світ, точніше ту ступінь

універсальності, упредметнену свідомістю, котра властива кожному етапу соціогенезису. Сутність даного процесу в тому, що індивіди можуть зберігати "континуальність свого буття тільки завдяки різним відокремленим від себе "органам" і засобам, які "курсують" у відриві від людей по соціальному часу-простору і які *пов'язують саме таким чином* різні стани життя і соціального досвіду" [108, 11]. Необхідно доповнити, що обов'язково і свідомості в її життєвих проявах.

Важливим є те, що життєвий світ був відкритий шляхом постійного удосконалення головного методичного інструмента феноменології, так званої "феноменологічної редукції". Завдяки цій редукції повинні були бути виключені всі положення, які не зводяться до безпосередностей даної свідомості, в першу чергу — загальна теза про трансцендентне існування світу, незалежного від свідомості. Це "універсальне позбавлення значимості ("утримання", "виведення з гри") всіх точок зору по відношенню до наперед заданого об'єктивного світу, і таким чином, в першу чергу, точок зору по відношенню до буття (відповідно, буття, видимості, можливого, вірогідного, непередбачаємого і тлі.), або, як звичайно говорять, це *феноменологічне заключення в дужки* об'єктивного світу зовсім не залишає нас, таким чином, або, точніше, що таким шляхом здобуваю я, міркуючий, є моє чисте зі всіма її чистими показаннями, універсум *феноменів* у феноменологічному смислі" [65,347]. Можна сказати, що феноменологічна редукція являє собою радикальний і універсальний метод, завдяки якому індивід "схоплює" себе як "Я", разом з "чистим життям" звичайної свідомості, в якій і завдяки якій увесь об'єктивний світ є для індивіда, і так, як він є саме для нього.

Підкреслимо, що постійне удосконалення інструмента феноменологічної редукції показало його застосування не для "виключення" подібних положень, а для їх розуміння, яке усвідомлює їх укоріненість в структурах свідомості. В понятті "загальна криза" ще приховується властиве ранній феноменології

уявлення про можливість вихідної позиції свідомості, котра здійснює вибір певного уявлення про реальний зовнішній світ швидко, необґрунтовано і без будь-якої необхідності, але точно так само здатного відмовитись від цього уявлення або замінити його іншим. Те, що повинно бути винесено за дужки у феноменологічній редукції, для того щоб розчистити поле ейдетичних досліджень від фактичних положень, укорінених в повсякденно-життєвих процесах, все більше і більше стає значимим, все більше і більше привертає увагу феноменології і, що найбільш важливо, покладає кінець можливості над дійсністю, первісно властивій феноменології. Адже все, що винесено за дужки, існує не аподиктично, а проблематично. В силу цього "проблематичними стають, в першу чергу, всі емпіричні дані про природу, включаючи сюди психофізичну природу людей, їх соціум та історію. Так що, коли я виконую феноменологічну редукцію, то разом із всім оточуючим мене світом я повинен винести за дужки і моє емпіричне еґо як те, що належить цьому світу; я повинен підвести під сумнів існування не тільки природних речей і людей, не тільки мого тіла, але і моєї власної психіки в тій мірі, в якій вона входить в склад моєї природної психофізичної структури" [214, 308]. Останній обставині, тобто винесення за дужки цілком і повністю емпіричного суб'єкта разом з його психічним життям, надається особливе значення. Завдяки тому, що фактичність, характерна для головного стану свідомості, а саме - "життєвого світу", вона починає ставати головним об'єктом уваги.

Таким чином, як тільки феноменологія наштовхується на фактичність природного і соціального буття, вона змушена повернутися до своєї первісної описової задачі, хоча ця фактичність також повністю підвладна трансцендентальній постановці питання. Тим самим з методологічної точки зору проблема феноменологічної редукції постає перед завданням визначенням "місця" або тих "точок", де відбувається поєднання розділених функцій, операцій, здібностей, позицій, які реалізуються людьми в процесі їх

усвідомленої діяльності. Приймаючи до уваги досить широке коло передумов, можна сказати: це поєднання відбувається не тільки в просторі безпосередньо даних контактів між людьми. Такими "просторами" є і предметні засоби, в яких сумується досвід різних свідомостей, і самі люди з їх свідомими установками, які "пов'язують різні аспекти свого буття, зберігаючи потенціал для відтворення і розвитку нагромадженого соціального досвіду" [108, 11]. "Точками", які забезпечують збереження і зміну людської спільності, виступають схеми, форми, котрі обумовлюють "механіку" і "органіку" соціальних зв'язків, що розгортаються в часі. Вони визначають поєднання різних моментів, стан різних аспектів соціального процесу, співбуття різних індивідів.

Зазначимо, що розрив життєвого світу і світу соціального виникає в силу інтейційності свідомості, яка виступаючи спрямованою на сутність, але не досягає цього автоматично, поскільки постійно повинно бути приведені до логічності міркувань розуму. "Універсум самоочевидності", про який говорить Е. Гуссерль, більше не є протилежним поняттю "універсуму мисленнєвого", який він спочатку прагнув подати в якості поняття, котре підсумовує цілі феноменології [27, 78]. Аналогічно і "життєвий світ" - це універсум, який не вибирається довільно і не може бути довільно вибраний. Вийти з цього світу можна лише завдяки зміні установки. Згідно Гуссерлю, це і відбулося на початку історії "європейського духа" в результаті виникнення "теоретичної установки". Цей світ - єдина фактичність світів, про нього не можна сказати: "Я стою над світом." [65, 155]. Його значення не може бути довільно відмінене, в тому числі і тому, що він по своєму визначенню санкціонує само очевидність.

В даному контексті важливим є застосування інтейційності свідомості, що дозволить більш предметно визначити її відношення з соціальністю. Принцип інтейційності свідомості говорить про те, що будь-який її акт спрямований на якийсь об'єкт; при цьому важливо те, що об'єкт, на який спрямований той чи інший акт свідомості, сам є складовою частиною цього акту, але не в якості

об'єкта фізичного, а інтейційного. Тобто якщо спостерігається об'єкт, предмет, то складовою частиною цього акта свідомості буде не тільки саме спостереження, але й зміст цього спостереження. В цій якості предмет буде не фізичним, а лише інтейційним об'єктом, лише феноменом свідомості суб'єкта. Таким чином, "наша свідомість начебто має два нашарування: один шар - це сама спрямованість її актів, їх інтенція, а другий — це зміст даної спрямованості: об'єкти, на які спрямовані акти свідомості, чисто інтейційні об'єкти" [214, 296]. Важливим феноменологічним принципом є положення про те, що в реальному житті свідомості все розмаїття її актів упорядковується у внутрішньому часі суб'єкта. Останній є незворотнім; акти свідомості йдуть в ньому один за одним, і ні до жодного з них не можна повернутися. Але до конституйованих об'єктів повернутися можливо: потік внутрішнього часу суб'єкта не забирає їх з собою. Вони перебувають в ньому стабільно і незмінно.

В багатьох теоріях соціальної (пізніше – комунікативної) дії від М.Вебера до Ю. Габермаса людська сторона діяльності протиставлялась уречевлено-предметній, логіка людських взаємодій звільнялась від механічних і біологічних моделей, виявляла свою особливість. Разом з тим це означало витіснення за межі соціальності предметних аспектів діяльності, уречевлених її засобів, що природним чином зводило соціальні зв'язки до безпосередніх взаємодій як індивідів, так і їх виокремленню в самостійний факт буття свідомості.

На нашу думку, "життєвий світ" як переживання може мати значно більший практичний смисл, якщо буде поєднуватися і співмірятися із суспільною діяльністю. Без цього поєднання свідомість позбавляється своєї активності, котра є умовою автономності людини. "Поняття діяльності неначебто зупинилося у феноменологічній напівпозиції; воно призупинилося в полі безпосередньої даності -- і для учасників, і для спостерігача -- взаємодії двох суб'єктів. Елементарна форма соціальності була артикульована, але за її

рамками залишилася багатомірна динаміка, лише зовнішнім чином дана в безпосередньому контакті. Поза цією формою залишається процесність соціальності як *полісуб'єктного* утворення, котре реалізується по різних лініях і переплітанням людських діяльностей, що використовує різні форми переносу, поєднання і зростання живих й упредметнених людських сил. Поза цією соціальною формою залишається енергія людського буття; цей дуалізм енергії і форми закріплюється як дуалізм діяльності і спілкування, інструментальності і комунікації" [108, 12]. Щоправда, життєвий світ Е. Гуссерля не має суперечностей з суспільством. Взагалі феноменологія в кінцевому результаті "виявляється радикально суспільною філософією, а критика пізнання - політичною позицією" [117, 33]. Проте в своїх прагненнях на відтворення духу європейської культури надії тільки на переживання індивідуальної свідомості є недостатніми.

Звичайно, наміри Е. Гуссерля інші. Він хоче скоригувати однобічний раціоналізм сучасних наук і показати світ, який ми переживаємо, загубленим у виведеній ними перспективі. "Я абсолютно серйозно вважаю: об'єктивної науки про дух, об'єктивного вчення про душу - об'єктивного в тому смислі, що воно вважає душі і спільноти особистостей існуючими всередині просторово-часові їх форм, - ніколи не було і ніколи не буде" [65, 663]. Дух може існувати тільки в собі самому і для самого себе, незалежно, і в цій незалежності може вивчатися дійсно раціонально, істинно і по-справжньому науково. "Саме відсутність у всіх сторін істинної раціональності і є джерелом ставшого незносним нерозуміння людьми свого власного існування і власних нескінченних завдань. Вони нерозривно пов'язані в єдиному завданні: лише коли дух із наївної зверненості назовні повернеться до себе самого і залишиться з самим собою, він може задовольнитися" [65, 663]. Однак цей світ не можна вберегти від нищівної сили об'єктивної науки, коли сама феноменологія прагне віднайти остаточні об'єктивні істини й розглядає саму себе як радикалізацію західного

раціоналізму. Те, що у феноменології Е. Гуссерля обмежується поняттям життєвий світ (Lebenswelt), це -- загальна структура, абстрактний корінь, чиста природа, яку ми пізнаємо у світі, який ми переживаємо.

Проте світ, який ми переживаємо -- це необхідна ланка в побудові єдності свідомого і несвідомого, раціонального та ірраціонального. Життєвий світ - це не природа, що досліджується за допомогою природничих наук, а як Lebenswelt життєвий світ — релятивний, змінний, історичний, в якому людина залишається завжди собою. Світ, який ми переживаємо - це те первинніше, ніж об'єктивна природа, він завжди її передує. Поворот до життєвого світу, який ми переживаємо, вже сам по собі справляє на раціоналізм терапевтичну дію, бо заперечує фальшиве уявлення про людину, яка повністю детермінована об'єктизованою в науці природою. В цьому сенсі "життєвий світ" виконує визвольну функцію для свідомості, вкорінену в соціум, історію і традиції.

Вище приведені міркування дають можливість зробити наступні висновки:

- визначено, що важлива роль у вирішенні проблем соціально-свідомих орієнтацій індивіда має феноменологічна визначеність "життєвого світу", нової форми духовних детермінацій людини; у вченні про "життєвий світ" проголошена залежність наукового пізнання від більш значимої "позанаукової" свідомості, яка складається із суми "безпосередніх очевидностей";

- показано, що буття людини укорінене в соціальності, де відбуваються і долаються основні антитези індивідного і колективного, предметно-тілесного та інтерсуб'єктивного, безпосередньо-особистісного і опосередковано-суспільного, об'єктивованого в суспільній та індивідуальній свідомості;

- виявлено, що "життєвий світ" в гуссерліанській феноменології завжди суб'єктивний, даний людині в образі і контексті практики; є основою всіх наукових ідеологізацій; це культурно-історичний образ світу, яким він виступає в свідомості різних людських спільнот; він релятивний, завжди

перебуває в динаміці руху; як "проблемне поле" він не тематизується об'єктивістським дослідженням і наукою;

- доведено, що гуссерліанське вчення про "життєвий світ" може мати продуктивне значення при умові поєднання і взаємодії з світом соціального буття, в якому інтенції свідомості включаються в процес історії і культури;

- показано, що "життєвий світ" людини в процесі діяльності розкриває внутрішню композицію сил і здібностей, в результаті чого соціальна дійсність розуміється як нескінченне поле вимірів екзистенції і духовності людини;

- доведено, що Lebenswelt - життя, яке ми переживаємо, дає можливість зрозуміти буття людини на різних щаблях - від автономності до соціальності, а її саму як особу, вкорінену в традиції й історію, діючу в певних обставинах, тілесно присутню в світі, що відкриває широкі можливості подальшого розвитку суверенності індивіда у вимірах духовності, свободи, самовизначення в національній ідеї;

- показано невід'ємність духовних аспектів "життєвого світу" від процесу трансцендування, завдяки чому виокремлюється свідомість як спосіб і сенс життєдіяльності.

Проведений аналіз в першому розділі дозволяє зробити наступні висновки: свідомість є такою предметністю, котра здатна порушити будь-яку впевненість в тій чи іншій послідовності аналізу своєї сутності. Яка б структурна основа не виділялась в свідомості (і, відповідно, якою б при цьому не вибудовувалася мова її дослідження), вона завжди виступала не лише змістом, але й формою своїх суджень. А тому завжди було "органом онтології" (М. Мамардашвілі), який формує певну цілісність буття.

Опис свідомості мовою науки з використанням для цього категоріального способу дослідження є традицією як класичної, так і некласичної епохи філософування. Основна її особливість в тому, що метафізика й онтологія виступають емпіричними інструментами "вбудовування" свідомості в світ, - і в

цьому смислі сферою опозиції раціональному об'єктивізму. Вирішальну роль в цьому процесі відіграли античний гілозоїзм і, звичайно ж, ренесансний пантеїзм.

З іншого боку, в трансценденталізмі, представленого системами Платона-Кузанського - Канта, онтологія розглядалась як "вбудована" в сферу надчуттєвого, тобто розумодосяжного. Інакше кажучи, також як емпірія, - але вже як "емпірія думки", від якої є прямий шлях до категоріального аналізу предмету. В контексті фізичного простору свідомість може існувати тільки як категорія, котра як і фізичне тіло, має свою (метафізичну) протяжність. І завдячуючи їй вступає у відношення з іншими категоріями і предметами.

Поворот до нового розуміння свідомості відбувається у феноменології й екзистенціалізмі, де описаний взаємозв'язок розповсюдження сфери пізнання па область трансцендентного. Подолання класичної метафізики обумовлено прагненням свідомості до власної основи, до межі суцього як такого, що й поставило її "між" суцим і буттям. Трансцендентальна феноменологія як спосіб подолання метафізики виявилась більш ефективною, ніж інші філософські традиції. Феноменологія вказує шлях, по якому мислення здатне рухатися для подолання розриву з досвідом свідомості. Феноменологічне пізнання включає в себе не лише чуттєву інтуїцію, але й категоріальну. Остання й гарантує пізнанню цілісність, адекватність і абсолютність. Головна перевага феноменології - вона фіксує рівень онтології, тобто певну неприродність відносин, остаточне їх виконання, чого немає в природі понять. І в той же час це виконання не в реальності, а в світі смислів. І цей трансцендентний світ є самостійний стосовно до предметного світу.

Феноменологія оперує поняттями "на межі", озвучування яких змушує їх бути інакшими. Проникаючи в сферу буття на словах, усвідомлюючи помежові можливості бути іншим як "неможливості", феноменологічна філософія буквально перетворюється в "свідомий містицизм" (Ж. Батай). В силу цього

феноменологія залишається комунікативною стратегією, виходячи за межі самої себе в знакові простори феноменів на рівні сутностей феноменів.

Феномен свідомості — межа філософування і єдиний шлях до його здійснення; філософується тому, що інакше неможливо, оскільки немає безпосереднього контакту зі світом речей як таких, немає можливості до кінця ототожнити думки і речі, навіть в поняттях. Єдність слова і думки здійснюється лише в акті трансцендування. Проблема в тому, щоб обґрунтувати шлях свідомості, розкрити основи свідомого "бачення" світу. Для вирішення цієї проблеми й існує варіант метатеоретичного спостереження свідомості. Тільки таким чином можна уникнути зведення свідомості до мови, оскільки тут немає опису в звичному смислі слова. Цей опис несе в собі функцію інтерпретації самого себе, котра втілює буття в акті трансцендування.

РОЗДІЛ ІІІ

Смислова вертикаль свідомості в бутті індивіда.

3.1. Модус духовного в апріорності "Я" - свідомості.

Динаміка свідомості в суспільстві - це багатомірний, зумовлений культурними традиціями, історичними, релігійними, соціальними, ментальними, раціонально-дискурсивними та ірраціонально-екзистенційними факторами феномен. Свідомість виступає здатністю людини оперувати образами соціальної взаємодії з предметами, природними і культурними зв'язками (які відокремлені від безпосередніх контактів з людьми і актів діяльності), розглядати ці образи в контексті умов, засобів і орієнтирів своєї поведінки. Свідомість не тільки можливість ідеального відтворення дійсності, а перетворення об'єктивної предметності в суб'єктивний зміст. Тому найбільш суттєвою характеристикою свідомості є духовність суб'єкта.

Конструктивне вирішення проблеми свідомості з необхідністю приводить до її розуміння у співвідношенні з поняттям "духовність". В ряді філософських досліджень розповсюджена думка, в якій свідомість ототожнюється з феноменом "духовного". Зокрема, духовні явища і процеси розглядаються в якості утворень свідомості. Наприклад, А.Ф.Лосєв визначає "дух" в прояві "сукупності і зосередження всіх функцій свідомості, що виникають як відображення дійсності" [140, 227]. Позицію ототожнення "духовного" і "свідомого" займає А.Г.Спіркін, вказуючи: "Не можна заперечувати реальності свідомості: *душа це особлива форма буття суцього*. Такою реальністю є і вся духовна культура суспільства і внутрішній духовний світ людини" [220, 380].

Тенденція до ототожнення найбільш загальних понять, що характеризують феномен духовного, спостерігається у В.І. Толстих: "У власне філософському плані поняття "свідомість", "мислення", "дух", "психіка", і т.п., як правило, розглядаються в якості синонімів, без уточнення смислових відтінків, які в них містяться" [231, 21]. Схожа позиція простежується у В.П. Іванова, який вказує: "Духовне життя і духовний світ особистості будуються на діяльній основі і включають всі елементи діяльності - цілі, засоби, предмети, мотиви, результати, ідеали, а також всі суб'єктивні потенції і здібності особистості - почуття, свідомість, волю, пам'ять, досвід, навички, вміння та ін." [165, 64].

Не заперечуючи вагомості розгляду співвідношення "свідомого" і "духовного" в такому аспекті, разом з тим зауважимо, що дана точка зору є виразом певної філософської традиції, котра бере початок у філософії Нового часу, формуючись в інших історичних вимірах. Наприклад, аналіз "cogito" Р.Декарта показує, що в "сферу свідомості потрапляє все коло людського зовнішнього і внутрішнього досвіду, у зв'язку з чим свідомість виявляється загальною характеристикою життєдіяльності людини й універсальним визначенням її духу" [198, 33]. При цьому різні форми духовного освоєння світу "ототожнюються з тим видом, який вони здобувають, будучи усвідомленими, і тим самим стаючи фактом свідомості" [198, 33]. Отже, утворюється своєрідне "зачароване коло": виступаючи самоусвідомлюючим суб'єктом, людина позбавляється можливості судити про що-небудь інакше, як у вигляді того, що фіксується свідомістю. А остання набуває значення всезагального опосередковуючого моменту будь-якого акту людської життєдіяльності, в тому числі і духовного.

Але життєвий досвід особистості, так само як і досвід вивчення культури і гуманітарного мислення в цілому свідчать, що свідомістю не вичерпується феномен духовного. Цілісність особистості не можна зрозуміти поза місцем, котре вона займає в багатоманітності явищ і відношені, світопорядку. Таким

"місцеперебуванням" особистості є її власний світ - своєрідний мікрокосм, виділений в складі макрокосму сукупного людського буття. В.Г. Воронкова до цього мікрокосму відносить сферу особистісних, суб'єктивних переживань (інстинктивно-афективні стани, спомини, емоції, ясні та усвідомлені почуття), співвіднесені з ціннісно-сисловою компонентою єдиного поля нашої свідомості.

Саме тут "укорінені" вищі мотиви діяльності, духовні ідеали особистості, а також здатність до їх формування і творчого розуміння у вигляді фантазії, уяви, інтуїції різних рівнів. Метою і регулятором буття цієї сфери свідомості виступають *краса, правда і справедливість* [40, 31]. Отже, утворена ціннісно-сислова (гуманістична) у вищому смислі слова компонента в якості предмета пізнання виставляє власне "Я". Утворення "продуктів" власної самореалізації у мікрокосмі пояснюється тим, що світ особистості розгорнутий в певній предметній області, але належність предметів до цього світу знаходить вираз не у фізичному або функціональному володінні ними. Той процес, котрий охоплює і скріплює воедино всю різнорідну предметність, є процес життя конкретної особистості, котрий розуміється як її самоздійснення. Все, в чому "людське Я знаходить життєву опору, спосіб ствердити і реалізувати себе, набуває особистісного смислу і акумулюється індивідуальністю у вигляді її самобутнього духовного змісту і потенціалу" [165, 62]. Тобто відбувається немовби "вилучення" із зовнішнього світу певної долі смислового багатства і втілення у внутрішній світ особистості. Безперервність такого досвіду утворює повноту внутрішнього світу особистості, його цілісність і постійність, що і знаходить вираз в собітотожності особистого "Я" в будь-яких перетвореннях життя.

Таким чином, щоб смисловий план людського світу став помітним і досяжним для особистості крізь вузький канал її "життєвої емпірії", для цього людський світ повинен набувати форму культури, а світ особистості форму

духовного життя. Іншими словами, поняття "духовне" краще співставляти з "природним" для "характеристики тих явищ, де більш очевидно проступає зв'язок свідомості з предметно-практичною діяльністю людини" [230, 22-23]. В даному визначенні є прагнення дати змістовну інтерпретацію категорій "свідомість" і "духовність", поскільки вони розуміються як різні характеристики однієї сутності.

Безперечно, поняття "свідомість" і "духовність" не підлягають ототожненню, поскільки свідомість не "частина" духовного світу, а своєрідна "іпостась" духа, його загальний вираз і одночасно спосіб розуміння духовного в його об'ємі і цілісності. Аналогічно до того, як свідомість вводить у свою сферу будь-яке явище оточуючого світу, вона здатна трансформувати будь-який зміст або розвиток світу внутрішнього [198, 34]. Дане положення є додатковим аргументом для розгляду свідомості в якості тематизації феномену духовного в цілому. Виходячи з нього, стає зрозумілим: поскільки "духовне" не редукується до "свідомого", то спосіб буття особистості (життєдіяльність) набуває дійсну повноту, універсальність і дійсно особистісний характер, коли "рефлексується в духовній сфері і продовжується в духовному житті особистого Я, котре не можна зводити до функцій свідомості" [165, 64]. В цьому контексті під "духовним" розуміється духовне життя, що обіймає всю конструкцію (побудову) людського світопорядку і виступає як своєрідна "внутрішня дійсність". В неї особистість здатна вмістити себе, своє життя і діяння, залишаючись разом з тим "при собі і для себе" (Гегель). А це означає володіти здатністю "надемпіричного діяння", тобто універсальністю.

В контексті поставленої проблеми недоцільно жорстко констатувати нередукованість "духовного" до "свідомого", адже реальна історія філософського мислення і культури в цілому свідчить про періоди, коли "духовне" ототожнюється зі "свідомістю". Можна виділити історичні періоди і типи культури, для яких все коло виявлень духовного життя людини більш або

менш несвідомо ототожнюється зі свідомими діями і актами свідомості. Це слугувало основою і культурною орієнтацією життя людей впродовж тієї чи іншої історичної епохи. Тому правомірно розглядати феномен свідомості як форму існування і осмислення феномену духовного.

Зауважимо, що "духовне" є способом інтеграції особистості в "життєвий світ" і одночасно умовою формування її "Я". Суспільну форму "духовного" потрібно розуміти не тільки у вигляді надіндивідуальних, соціально-інституалізованих форм духовної діяльності, але і як іманентну характеристику процесу усвідомлення. В цьому сенсі у суспільній формі "духовне" може бути охарактеризовано подвійно: по-перше, в якості специфічного виду культурної діяльності, котра включає в себе всі інституалізовані (і неінституалізовані) форми духовного освоєння світу; по-друге, як організацію людської суб'єктивності, тобто сукупності способів і форм цілепокладання, самоідентифікації, зусиль переважаючих інтенцій та інших якостей суспільного суб'єкта. Взаємозв'язок і взаємообумовленість цих моментів характеризує єдиний в своїй основі процес духовного виробництва.

Але "духовне виробництво" не охоплює всіх аспектів феномену "духовного", що передбачає звернення до інших понять, що виражають "дух" в його суспільно-культурних формах: суспільній свідомості, в її формах та рівнях (суспільна психологія та ідеологія, духовні потреби і цінності, духовне життя соціуму тощо). Саме поняття "духовного виробництва" дозволяє вивести існування свідомості в певній суспільній формі із історично конкретного типу духовної діяльності, а через неї- із всієї суспільно-виробничої практики людей, із зміни їх суспільного буття" [75, 132]. Для нас важливо те, що категорія "духовного виробництва" є виразом активного, продуктивного характеру духовної діяльності в її соціальних формах. вказує на включеність духовного як особливого виду суспільної діяльності в процес життя суспільства (суспільного виробництва). Всі умови буття людини знімаються у відповідних духовних

формах, які впливають на неї і відтворюючих таким чином ці умови. Отже, сутністю духовного виробництва є інтеграція індивідуального існування у всезагальні (суспільні) форми буття, а разом з цим відбувається процес формування духовного статусу особистості, що безмежно "розсуває" простір, час і обставини особистого буття.

Проте, ми не можемо погодитись з такими загальними характеристиками, поскільки всезагальні, суспільнозначимі форми буття, незважаючи на їх обширну розгорнутість, не вичерпують людського існування. На нашу думку, детермінованість опосередковується духовно-цілеспрямованою діяльністю конкретного індивіда. Іншими словами, загальна структура життєдіяльності людського суспільства і людського світу, заснована на відношенні всезагального (загальнолюдського), особливого (соціально-історичного) та одиничною (індивідуального і особистісного), знаходить своєрідне відображення в актах і процесах самовизначення і самосвідомості особистості, в будові мікрокосму її духовного світу. Тобто весь простір між загальнолюдським і особистим індивід "проходить на практиці у власній свідомості, "від себе", як суб'єкт, котрому належить перетворити об'єктивні рівні побудови світу на рівні власної суб'єктивної визначеності. Індивід повинен стати людиною також *суб'єктивно*, "для себе", в активних формах життєдіяльності і самосвідомості, що означає саморозвиток і утворює етапи феноменологічного ряду становлення індивідуальної самосвідомості" [165, 66-67], яка є утворенням внутрішнього, духовного світу особистості. Отже, початковим етапом шляху її саморозвитку є наявність "самості", тобто здатності відрізнити "Я" від "іншого", або неповторність особистого світу по відношенню до зовнішнього. Особистість знаменує собою сходження макрокосму об'єктивного людського світу до мікрокосму індивідуального досвіду і навпаки.

Підкреслимо, що багатовекторність життєвого шляху робить принципово неможливою змістовну, остаточну психологічну модель розвитку

рефлексивного "Я", але можна прослідкувати генетичну послідовність формування і взаємозв'язок основних передумов і компонентів "самості" (як основи духовності). Відповідно до теоретичного когнітивного трактування генези самосвідомості, пише І.С. Кон, вона проходить ряд етапів, кожному з яких відповідає певний тип інформаційних процесів. Інформацію першого порядку утворюють відчуття, другого сприйняття, третього - свідомість. Поява свідомості та інтеграція передсвідомих відчуттів і сприймань, котрі структуруються в світлі попереднього досвіду індивіда, робить можливою і необхідною інформацією четвертого порядку суб'єктивний досвід [114,179]. По мірі охоплення суб'єктивним досвідом все більш значних відрізків часу формується індивідуальна історія пам'яті про послідовність епізодів. На цій основі з'являється "самість" або "Я", що є результатом довгострокової пам'яті, "літописом" суб'єктивних переживань індивіда. Необхідним наслідком і одночасно умовою функціонування "Я" виникає *самосвідомість*, тобто "інтерпретація суб'єктивного досвіду індивіда в світлі минулої історії його життєвих переживань"[114, 179]. На її основі з'являється особливий пізнавальний процес, об'єктом якого виступає сам суб'єкт, *-самопізнання*. Специфіка свідомого акту в процесі самопізнання полягає, вважає Д.І.Дубровський, в його *бімодальності*, тобто в одночасному відображенні того, що належить "Я" (суб'єкту) і того, що належить "не-Я" (об'єкту)[74. 74-76]. Але цей водорозділ відносний, кожна модальність - "Я" і "не-Я" має смисл тільки у співвідношенні з протилежною. Звідси принципова інтерсуб'єктивність "Я" (самосвідомість).

Виявлена ієрархічність структури рефлексивного "Я" дає можливість зробити висновок, що воно є центром духовності суб'єкта. Категоріальне "Я" інтегрує всю інформацію, якою індивід володіє про себе. Тому, чим вищий рівень "самосії", тим ширша його інформаційно-пізнавальна база. Зміни в структурах категоріального "Я" попереджують зміни в індивідуальних

самосприйняттях і самооцінках. По мірі духовного розвитку особистості її самосприйняття стає більш диференційованим, а "цілісний образ "Я" (або "Я"-концепція) - більш узагальненим, стійким і внутрішньо послідовним" [114, 180]. В даному аспекті, на наш погляд, "Я" виступає особливою духовною формою освоєння світу людиною і разом з тим формою саморозвитку самої людини.

Не викликає сумніву, що феномен "Я" служить формою ствердження цілісності особистості, теоретичного і практичного обґрунтування самостійного значення індивідуального життя. Нагадаємо, що у Й.Г. Фіхте, "Я" у формі здатності судження може абстрагуватися від будь-якого об'єкта: "Рефлектуючи над здатністю судження, "Я" дізнається, таким чином, про цю свою здатність відволіктися від будь-якого змісту. Тим самим "Я" усвідомлює свою свободу від будь-якого "не-Я" і стає самосвідомістю, чистим "Я є Я" [45, 83]. На цьому ступені "Я" виступає як розум і нарешті осягає, що воно може визначатися тільки самим собою. Тут відбувається "включеність" суцього - "Я" - в усвідомлюваний, раціонально осяжний світ, в якому існуюче розкриває свій об'єктивний зміст суб'єкту. В результаті відбувається своєрідне "подвоєння буття": на світ "як такий" і світ свідомості (в ньому самосуцця дійсність розкриває свій об'єктивний зміст)" [269, 28]. Проте поза (явищем) "Я" свідомості як чогось визначеного існує ірраціональне осягнення дійсності, котре також виступає фактом феномену "духовного". Зокрема, саме цей момент став основою обґрунтування Й.-Г.Фіхте значення національного духу свідомості.

В даному випадку закономірність прояву ірраціонального в аспекті "Я" демонструє складність процесу суспільно-історичного розвитку. Зокрема, рівень всієї соціальної практики, яка "переростає" рамки попереднього суспільства, має потребу в людях, "індивідуальність яких розчинялась би майже "без залишку" в суспільному цілому" [22, 94]. В результаті виникає людська

особистість, котра володіє не тільки тілесно-предметними ("неповторними") характеристиками, але й ще неповторно-індивідуальними особливостями, що знаходять безпосередній вираз в духовності, багатому індивідуально-особистісному світі. Що дозволяє стверджувати про наявність в реальності для "Я" кола соціальних якостей, котрі характеризують його положення в системі соціально-культурного цілоу.

Варто підкреслити, що духовність є цілком "натуральним" продовженням практичної природи людини, її "Я". Але як наступний крок історичного "виявлення" сутності людини, "духовність" (і попередня їй "предметність"), далеко ще не завершує процес становлення сутності людини в цілому. Суперечність сутності та існування і є "неповнотою" реалізації сутності "Я" людини. Наприклад, такою неповною реалізацією (її ідейним виразом) була картина гармонійно універсального космосу, впорядкованого "лотосом", де останній є зведеною в принцип "тілесністю" (пізніше середньовічною "духовністю"). Тобто на кожному новому етапі виявленим сутності людського "Я" специфічність цих етапів абсолютизується, протиставляється специфічності попереднього етапу. Якісна своєрідність кожного етапу ("предметність", "духовність" і т.п.) дійсно не зводяться одне до одного. Але ця неспівмірність сприймається як абсолютна, принципова "неспівмірність", тобто ірраціональність. Виходячи з цього ірраціоналізм стає ведучим принципом осмислення нових форм суспільного буття по відношенню до старих. Всередині себе (по відношенню до самого себе) античний світогляд був чітко впорядкованою раціональною системою. Але її "ірраціональність" могла бути виявлена лише у факті неможливості виведення її вихідних уявлень з первісної міфології. Проте така неможливість виведення "вихідних уявлень однієї світоглядної системи з попередньої дає начало ірраціоналізму лише при переході" [22, 95]. Наприклад, при переході від античності до середньовіччя, класичної філософії до сучасної, міфологічної свідомості слов'ян до

християнства, від тоталітарної до національної свідомості.

Глибинний в своїй основі ірраціональний характер того чи іншого явища (в даному випадку християнської релігії чи сучасної екзистенціальної філософії) найяскравіше проявляється в початковий період - зародження, становлення, формування вихідних принципів світогляду, що народжується, коли на перший план виступає їх несумісність з принципами старого світогляду. Якщо на порядок денний поставлені питання розробки системи нового світогляду, нової духовності, на перший план все більше висувається їх раціональність, системність. Ірраціональність немовби знову "спливає на поверхню лише постільки, поскільки здійснюються спроби зміни, "переконструювання" системи, що склалася" [22, 95]. Зазначимо, що не врахування цього процесу, необхідного і цілком закономірного, приводить до збіднення розуміння сутності духовного.

Зрозуміло, що абсолютизація раціонального та ірраціонального в історико-філософському процесі по виявленню "Я" в "духовному" має темпоральний характер, залежить від конкретизації тієї чи іншої проблеми, переваги тієї чи іншої інтелектуально-культурної, соціальної парадигми. Ірраціональне в духовному - це внутрішнє прагнення до самоідентифікації, це уявлення індивіда про себе. Рефлексивні акти в процесі діяльного буття, зрештою, моральні інтенції. Раціональне в духовному має різні виміри, проте в даному випадку потрібно виходити з неперервності мислення, поскільки мислення складає сутність "Я", тобто "речі, котра мислиться", а "ніяка річ не може бути позбавлена власної сутності" [47, 178]. Якщо, наприклад, Августин подає в "Сповіді" інтроспекцію (ірраціональне самоототожнення) як драматично напружене "вбачення" у таємничі глибини мікрокосму, в результаті якого самопізнання особистості виступало насамперед осмисленням процесу її морально-релігійного самовизначення, то картезіанський гносеологічний егоцентризм був заснований в першу чергу на інтелектуал істинних принципах.

Обґрунтування Декартом відносної інтелектуальної автономії "Я" робило неминучий висновок про те, що в сфері умоспоглядального пізнання постулати ірраціонально-моральних настанов втрачають реальну силу.

Підкреслимо, що дана розбіжність не вирішує проблеми "Я" в її багатозначності. Тому більш доцільним, на нашу думку, буде погодитись з пропозицією тематизації цього питання в егології, до завдання якої входить зафіксувати дійсну специфіку суб'єктивної самовизначеності, обминаючи розроблені в ретроспективі сумнівні ідентифікації людини в термінах механістичного детермінізму, фізіологізму і т.п., подати тим самим адекватну модель власне людського в людині. Багатовимірність "Я" в духовному виявляє в своїй повноті особистість як єдність усвідомленої індивідуальності (персони) і моральної організованості її внутрішнього світу. Здійснюючись завдяки асиміляції зовнішнього світу у внутрішній, особистість, з одного боку, "протиставляє стихійності, випадковості і фатальним наслідкам зовнішніх обставин життя зразки усвідомленості, гармонії, надії і віри в кращі результати, властиві внутрішньому світу людини. А з другого - вони в своєму самостворенні усвідомленого існування, пошуку сенсу життя відкривають зовнішньому буттю можливість виявитися, засвідчитися в якості особливого альтернативного світу" [123, 25]. Але це ні в якому випадку не "знімає" того факту, що людина (як людина) є персонально атомарною, неділимою, цілісною психофізіологічною, соціально-культурною, екзистенціальною організацією в різних вимірах і аспектах.

Зокрема, в онтологічній площині людина як ціліснораціональний, доцільний об'єкт, ідентифікується як "самість" на відміну від однопорядкових елементів відповідної множини. В гносеологічній площині суб'єкт є носієм пізнавальної активності з когнітивними інстанціями і потенціалами, що адекватно забезпечують цю діяльність. Суб'єкт в своїй неоднорідності, різноплановості виступає як багатогранне об'єднання структур і утворень від

індивіда, соціальної групи, класу, спільноти тощо. В різних гносеологічних контекстах вводяться різні тлумачення суб'єкта — від персональної самосвідомості до всезагального духа і колективного несвідомого. В прагматичній площині суб'єкт є концентрацією конструктивно-перетворювальних ініціатив, спрямованих на трансформацію реального буття як такого. Але найбільш адекватно "Я" виявляє себе в екзистенціальній площині (ірраціональній інтерпретації). В ній особистість володіє ідентичністю, котра дозволяє здійснювати "перенесення" до себе дій, прав, обов'язків, брати відповідальність, робити вибір [95, 563]. В даному аспекті поняття "особистості" приховує в собі кілька рівнів.

На першому рівні ідентифікація "Я" з індивідуальною тілесно-психічною організацією сприяє духовній конституції виступати основою само- і взаєморозуміння.

На другому рівні самовизначення "Я" (саморозуміння себе як єдиносутнісного володаря психофізичної визначеності), виступає здатністю по аналогії проводити суб'єктивацію (ототожнення) собі подібних ("інших").

На третьому рівні "Я" виступає як егоцентрична конкретність, котра має індивідуальний характер, зумовлений специфічним контекстом; тут вона є центром, фокусом персональної перспективи з особливим баченням світу і ствердження в ньому себе.

На четвертому рівні рефлексивна здатність "Я" співвідносити, пов'язувати власну картину світу, екзистенціальний досвід з собою, створює розвинуті механізми локалізації, поєднує ідентифікацію самовизначення із самозаглибленням.

Відповідно з міркувань Е.Гуссерля, "Я" (ego) "схоплює" себе не просто як "протікаюче" життя, але "як "Я", як моє "Я", котре переживає той чи інший зміст, що залишаючись *одним і тим же*, проживає та чи інша думка', [66, 145-146]. В результаті людина в собі є духовністю, котра диференційована, але й

обмежено інтегрована в дійсність. Як істота соціально визначена, вона володіє не тільки фізіологічною "текстурою", але й відчуває, мислить, створює і сповідує ідеали (є ідеалологічною). Синтезом стає "Я" - концепція, котра включає підсистеми: а) персональної ідентичності (самовизначеність); б) групової ідентичності (соціальна категоризація і кваліфікація). Основа формування особистісного "Я" перманентне "перекачування" зовнішнього у внутрішнє з нарощуванням власної значимості, самозбагаченням, самовідкриттям і через глибини осягнення "самості" перевідкриттям. "Ствердивши себе, - підкреслює Е.Гуссерль, - в якості тотожного субстрату незмінних особливостей "Я" на основі власної активної генези, "Я" в подальшому констатує себе також як *стійке і незмінне* особисте "Я" - в самому широкому смислі..."[66, 148]. У всіх змінах, що відбуваються. "Я" демонструє певний незмінний, заснований на тотожній єдності особистісний характер. Зрозуміло, що "ідеальним зарядом" цього характеру виступає "дух як безперервна трансформація ладу ідей в лад речей і зворотне розпредмечування ладу речей в лад ідей, котре здійснюється людською діяльністю"[123, 27]. Характеризуючи самореалізацію суб'єкта, його здатність відтворювати себе в предметному світі, дух "розпредмечує" цей світ через творчу особистість. Маніфестуючись рольовими структурами діяльності людини і символами форм буття (що вимагають особистісної розшифровки), дух виступає в цьому відношенні "як трансформаційний процес взаємопереходів суб'єктивного і об'єктивного, універсального й індивідуального, формоутворення і смислонаповнення" [123, 27]. Оскільки дух репрезентується особистістю, то вона у своєму "Я" може втілювати весь універсум, "стиснути" його в межах індивідуальності, тобто виступати монадним утворенням.

Таким чином, царина духа, в центрі якої знаходиться "Я", і є тією сферою свідомості, в якій відбувається не тільки перетворення об'єктивного і суб'єктивного, але й відродження об'єктивності у суб'єктивності. Наприклад, в

персоналізмі царина духа визначається як така сфера свідомості, в котрій осмислюється людське існування з позицій найбільш вагомих гуманістично-моральних констант (добра і зла, блага і гріховності тощо); в той же час це і самосвідомість людини. "Дух - це особлива смисложиттєва сфера людського досвіду, апріорна по відношенню до предметно-конкретного самоздійснення людини" [39, 16]. В даному контексті наголос робиться на "внутрішній діяльності", котра випереджує будь-який усвідомлений вчинок людини.

Зазначимо, що особливості "етології" реалізуються у відкритій феноменологією можливості: перетворення філософії в антропологію і зміщення центру дослідницького інтересу з теоретико-пізнавальної здатності людини на умови її буття в світі. Тобто людина визначається в суб'єктивності свого "Я" в силу розуміння внутрішньої належності до світу, долю якого вона "переживає", "оцінює" і т.п. В якому б вигляді не здійснювалась людська активність, її упереджує внутрішня духовна діяльність. "Включення" в неї людини містить в собі як необхідні моменти руху екстеріоризації та Інтеріоризації. Рух екстеріоризації є спрямованість внутрішнього світу людини на зовнішній світ, її згода із його "всезагальною тотальністю". Цей рух дублюється одночасним рухом інтеріоризації — відтворенням особистого "Я" та його поглибленням [39, 211]. Тобто людський внутрішній світ - це досить специфічне поєднання різних компонентів, це світ, який знаходиться під впливом ззовні і який є в той же час світом даної конкретної особистості, це власне усвідомлення люди і мою зовнішнього світу і в той же час продукт гри несвідомого і надсвідомого, раціонального та ірраціонального.

Акцент на ірраціональному як важливому і необхідному чиннику формування особистісного "Я" відкриває інші можливості аналізу сутності духовності. Традиція формування "етології" зосереджує увагу на ряді моментів феноменології. Зокрема, Е. Гуссерль за допомогою феноменологічної редукції здійснює рефлексивний аналіз, суб'єктом якого виступило "трансцендентальне

Я". Іntenційність свідомості дає можливість розглядати саму свідомість як "потік", в якому "переливаються" різні інтенції. "Досліджуючи будь-яку предметність, - говорить Е. Гуссерль, - і все, що може бути знайдене в ній, виключно як *корелят свідомості*, феноменолог розглядає і описує її не тільки безпосередньо і не тільки у співвіднесенні з відповідним Я" [66, 118], а скоріше, через аналіз мислячого "Я" проникає своїм рефлексуючим поглядом в "анонімне мисляче життя, виявляє визначені для кожного із багатоманітних способів усвідомлення синтетичні процеси і модуси дії Я" [66, 119]. Вони роблять доступними для розуміння те буття, котре для "Я" дане в спогляданні або недосяжне для нього буття предметне. Це допомагає зрозуміти, як "свідомість в собі самій і завдяки тій чи іншій своїй інтенційній структурі робить можливим і необхідним той факт, що в ній усвідомлюється і виступає в якості якогось смислу подібний об'єкт. - *сущий*, і *сущий саме так, як він є*" [66, 119]. При цьому "трансцендентальне Я" спирається на чуттєвий досвід, який складає вихідний матеріал свідомої активності. Тобто "трансцендентальне Я" виступає зв'язуючим принципом "потоків" свідомості, що, зрештою, свідчить про наявність духовності як факту буття індивіда у виявах його свідомості.

Доведена до логічного завершення тенденція феноменології -- ствердження специфіки буття людської свідомості поставила перед Ж.-П.Сартром завдання здійснити більш радикальну, ніж у Гуссерля, редукацію. Він вважає, що докір в "субстанціональному стрибку" (перехід від cogito до мислячої субстанції у Декарта), можна з таким же правом адресувати Гуссерлю, який стверджує "трансцендентальне Я" [240, 62]. Тому трансцендентальна свідомість у змалюванні Сартра — спонтанна, автономна, первинна по відношенню до рефлексії. Вона і є втіленням свободи, сферою, де здійснюється духовний вибір. Констатація безособистісної спонтанності свідомості, фактичне зруйнування "Я" дає Сартру можливість відмовитись визначити свідомість в термінах трансцендентальної егології і прослідкувати її метаморфози в рамках

апріорно сконструйованої онтологічної системи: "буття-в-собі" - "буття-для-себе" і з'єднує їх "ніщо" (останнє - синонім свободи). В егології Ж.-П.Сартра накреслена центральна антиномія, котра пронизує його творчість: протилежність між діяльністю свідомості, яка розуміється як цілепокладаюча активність, і всім тим, що їй протистоїть — "інший" (другий). В залежності від тематичних ракурсів ця антиномія виступає або як протилежність "буття-в-собі" і "буття-для-себе" (в онтології), окремим випадком якої виступає відношення "Я інше Я", або як протилежність практики (активності) та інертності, або буття до "теорії практичних ансамблів" [240, 64]. Але в кожному з наведених випадків духовність виступає основою активації і свободи вибору.

Безперечно кожна філософська концепція, котра покладає окремого індивіда вихідним пунктом свого дослідження, так чи інакше повинна вирішити проблему його зв'язку з іншими "Я", щоб не опинитися у "пастці" соліпсизму. Поскілки існування "іншого" неможливо вивести дедуктивним шляхом ні з допомогою пізнавальних операцій (Гуссерль, Гегель), ні вивести із всезагальної онтологічної структури (Гайдеггер), то вся справа зводиться до простої емпіричної констатації існування "іншого", (якого "зустрічають", але не конституують). Відносно теоретичного обґрунтування існування "іншого", то індивід зовсім не зобов'язаний турбуватися про пошук нових доказів цього обґрунтування [240, 66]. Зустріч іншого з "Я" виступає одним із окремих моментів фундаментального відношення "в-собі" - "для-себе".

Ми вважаємо такий аналіз внутрішньої складності духовного виявленням процесу формування особистості у всебічних відношеннях з іншими людьми (в масштабах суспільства). Якщо єдність (цілісність) особистості полягає в її соціальності, а міра аутентичності (повноти) співпадає зі ступенем зв'язку між всезагальною людською сутністю та індивідуальним існуванням, то питання принципової оцінки духовної сутності особистості акцентується на розумінні зв'язку "Я" з "іншими" ("Я" та "Я" "іншого"), тобто між особистістю і світом

(спільнотою). "Хочете, щоб людина стала особистістю? - ставить проблему Є.В.Ільєнков. - Тоді поставте її з самого початку в такі взаємостосунки з іншою людиною (з усіма іншими людьми), серед яких вона не тільки могла б, але й була б *змушена* стати особистістю" [91, 236]. Особистість ("Я", воно ж і "душа") з самого початку прирівнюється до одиничної самосвідомості, тобто виступає у формі "внутрішнього стану" окремої персони.

Показовою в даному контексті є позиція персоналізму: людина визначається не тільки пізнавальним розумом, але й буттям чуттєвого і духовного, що дає змогу їй виступати насамперед суб'єктом "переорієнтації реальності". Тобто людина в своїй діяльності не просто відтворює зовнішній світ, але й створює нову реальність в суб'єктивності людини, а в момент самостворення суб'єкта вона не є для нього даністю, а є самим суб'єктом. На відміну від екзистенціалізму персоналізм наполягає на "превазі свідомості, тобто внутрішнього життя, інтимного й особливого відношення людини з самою собою" [2, 246]. Отже, особистісне "Я" виступає "первинною реальністю", передумовою і дійсністю історичної творчості. Визначаючи "духовне", персоналізм підкреслює значення свідомого вибору особистості. Разом з тим свідома поведінка є лише частиною цілісного "Я", бо найкращі із наших вчинків виявляються як раз ті, в необхідності яких ми найменше впевнені, а творчість як подолання даного "досягається за межами свідомості і діяльності". Саме "несвідома" діяльність забезпечує зв'язок людини з цілісним світом -- долюдським і надлюдським -- і відкриває особливі зв'язки між "Я" і "не-Я"; через несвідоме людина з'єднується з тією частиною самої себе, котра перевершує її власну свідомість, тобто з глибинністю духовного. Звідси зрозумілим є закономірність звернення до "трансценденції", поняття якої характеризує не свідомість людини, а її суб'єктивність, духовний світ особистості. Духу як самосвідомості людини вже від природи властиво трансцендентувати, і його специфічною рисою є відкритість не зовнішньому

світу, а вищому буттю — яке виявляється тільки в самоусвідомленні духовного "Я". Отже, основи людського життя укорінені в духовному світі (бутті) особистості.

Разом з тим фундаментальною характеристикою духовного світу особистості, її первинного досвіду є досвід "іншої" особистості. "Ти", а в ньому і "Ми" є початковими для особистості або, точніше, супроводжують "Я" на всьому його життєвому шляху. Здобуваючи внутрішнє життя, особистість постає спрямованою на світ і до інших особистостей; йдучи по шляху універсалізацій вона з'єднується з ними, поскільки "інший" ("інші") не тільки не обмежують, але обумовлюють її існування і духовне сходження. "Особистість існує тільки в своєму прагненні до "іншого", пізнає себе тільки через "іншого" і здобуває себе тільки в "іншому". Кредо особистісного існування Е.Муньє формулює наступним чином: "...Я існую в тій мірі, в якій я існую для "іншого", і в кінцевому рахунку існувати -означає любити". В даному випадку під "любов'ю" розуміється не природне відношення, а духовне, надприродне, "метафізичне", нова форма буття: вона є даром для людини "по ту сторону" її природності, вимагаючи найбільшої самореалізації у свободі. Якщо ж "комунікація послаблює свою напруженість або приймає спотворені форми, я втрачаю своє глибинне Я". Отже, саме дух характеризує в дійсному смислі людину і формує її як особистість, поскільки саме духовність встановлює ієрархію між ступенями буття: над матерією існує життя, над життям - дух [1, 245]. Духовність - це вершина, котра зумовлює особистість бути "живою активністю самотворчості", комунікації і єднання з іншими особистостями, що знаходять реалізацію в "пізнанні дії, якою є *досвід персоналізації*". "Я" виступає як особистість вже в найпростіших своїх проявах, і "втілене" існування зовсім не є уособленням, а виступає сутнісним фактором особистісної рівноваги. Обидва досвіди нероздільні: "Я існує тілесно і я існує суб'єктивно — це один і той же досвід".

Таким чином, персоналістська егологія ґрунтується не тільки на визнанні трансцендентно-іраціонального аспекту духовності, але й на принципах комунікації. В цьому сенсі- важливо підкреслити відмінність між сутністю та існуванням особистості як відмінностей "між *всією* сукупністю соціальних відношень (котра є "сутність людини взагалі") і тією *локальною зоною* даних відношень, в якій існує конкретний індивід, тієї їх обмеженої сукупності, з якою він пов'язаний безпосередньо, через прямі контакти" [91, 196]. Саме тому дійсне духовне "Я" особистості виявляється не в "манірності", а у вмінні робити те, що вміють робити всі інші, але краще всіх. Особистість та її "Я" не тільки виникає, але й *зберігає* себе лише в постійному розширенні своєї активності, розширенні сфери своїх взаємовідношень з іншими людьми і речами, що опосередковують ці відношення.

Зазначимо, що проблема егології "духовного" вирішується в "позитивному" екзистенціалізмі з позиції філософсько-антропологічних активацій. Філософія вирішує проблеми буття людини, але не людини взагалі, а конкретно неповторного індивіда, який повинен усвідомити свою ситуацію і взяти на себе відповідальність за свою долю і долю історії. Але людина ніколи не існує як ізольована і відокремлена істота, вона завжди знаходиться у відношенні зі світом і з іншими людьми. Тому екзистенціальний аналіз повинен бути аналізом відношень, які безпосередньо виходять за рамки окремо взятого індивіда. І головним серед цих відношень є його відношення з буттям. Власне людина - це і є та істота, яка шукає буття. На відміну від речей, котрі завжди рівні самим собі, людина екзистує, тобто володіє здатністю виходити за свої початкові межі. Людина як екзистенція спрямована до трансценденції, тобто до буття. Під ним терміном розуміється позиція М.Гайдеггера, згідно якої "людина як суще є відношення з буттям, яке знаходиться по ту сторону сущого, тобто воно трансцендентне; ця трансцендентність не початкова, а виникає з відношення індивіда з буттям і підтримується ним" [246, 38-39]. Але в

позитивному екзистенціалізмі категорія буття втрачає своє суто онтологічне значення і набуває нового, аксіологічного. Тому екзистенція людини полягає у співвіднесенні себе до буття, тобто до сфери цінностей в русі від своєї фактичності до трансцендентності. "Екзистенціальний акт, як відношення, - пише Н.Аббаньяно, - це насамперед відношення людини з самою собою. Людина формує в екзистенції буття свого Я. Не тільки буття, але й сама екзистенція трансцендує людину" [1, 170]. Тобто екзистенція — це трансценденція до буття, і рух трансцендування має не необхідний, а можливий характер. Тому духовність - завжди можливість.

Зауважимо, що представники філософії екзистенціалізму виходять з розуміння екзистенції як сукупності можливостей, які людина повинна (або може) реалізувати. Але потім простежується розбіжність у їх поглядах. Особливість позиції М.Гайдеггера полягає в тому, що він в кінцевому рахунку приходить до висновку: екзистенція - це постійна проєкція в майбутнє, але всі проєкти приречені на невдачу, поскільки умови, в яких вони реалізуються, їх руйнують. К.Ясперс також підкреслює, що всі намагання екзистенції "дійти до буття" закінчуюються крахом, людина не може ототожнитись з буттям, не може з'єднатися з трансцендентністю. Ці обидві установки Н.Аббаньяно називає негативними, поскільки вони зводять екзистенцію до неможливості (неможливість відірватися від "ніщо" у Гайдеггера і неможливість прикріпитись (приєднатись) до буття у Ясперса). Але можлива третя позиція: акцентувати увагу не на початковому чи кінцевому пунктах руху, а на самому русі. Екзистенція повинна дивитись не на те, від чого вона рухається - "ніщо"; і не на те, до чого вона рухається - "буття"; її погляд повинен бути звернений до самої себе. Саме в цьому і може виявитись самоідентифікація "Я" в духовному бутті людини як дійсної умови "можливості можливого". "Істина світу, - підкреслює Н.Аббаньяно, - тобто розкриття буття світу (його реальності), обумовлена реалізуючим рішенням Я" [1, 166].

Безумовно, не "Я" покладає світ, який ніколи не є для нього іманентним; світ має свою реальність, своє буття в собі. Але реальність, тобто буття в собі в світі, може розкритися "Я" тільки в акті його дійсного формування. До і незалежно від цього акту світ є "нестійкою видимістю", нагромадженням позбавлених сенсу подій, хаотичним рухом один за одним фактів. Коли ж з'являється "на світ Я як єдність і висуває себе в силу цієї єдності в якості принципу об'єктивних оцінок, світ розкривається в своєму бутті в собі" [1, 167]. Розкриваючись таким чином, він формується в своїй єдиній організації і дає орієнтацію шляху для поведінки в ньому і для панування над ним. Таким чином, "розумність, котра формує буття світу, здобуває свою трансцендентальну умову в єдності, в якій Я збирає себе завдяки акту реалізуючого рішення. Буття світу трансцендентне, як трансцендентне і буття Я" [1, 167]. Буття є остаточною межею екзистенціального відношення, межа, до якої постійно "трансцендентує екзистенція" [1, 167], коли вона повертається до своєї початкової проблематичності.

Поглиблення екзистенцій мої проблеми в усвідомленні осягнення дійсності-це повернення екзистенції до вихідної проблематичності, в якій вона здобуває свою "останню єдність". Ця єдність, з одного боку, знаходить вираз у "формуванні буття "Я" як мислячого розуму, а з другого - у формуванні буття світу як розумного порядку" [1, 167]. Обґрунтування дійсності екзистенціальної проблеми є умовою буття "Я" і світу. Людина може вступати у відношення з самою собою і може реалізувати себе як "Я" лише тоді, коли в ньому відношенні вона (людина) визнає початковим буття, котре належить їй як "Я". Процес, акт розкриття світу людини - це той самий процес (акт), через який людина укорінюється в світі і усвідомлює себе з самого початку як духовна істота в ньому.

Разом з тим процес формування духовності, духовного відношення до буття як такого не вичерпується тільки констатацією "Я". Людина - це

споконвічна можливість пошуку буття. З цього визнання витікає екзистенціальна можливість людської солідарності, що лежить в основі історичних спільнот і в дійсно людських формах існування. Екзистенціальне відношення розкриває себе в зв'язках солідарності, наприклад, національної котрі підтримують людину в її слабкості і недостатності, зобов'язуючи віддавати іншим те, що було надане їй. Національна солідарність — одна з умов формування національної духовності. Отже, існування індивіда виявляється пов'язаним з "існуванням іншою настільки, що він не може без нього "жити" [1, 297]. Тобто людина може шукати буття або відносити себе до буття лише співіснуючи може знайти себе і сформуватися як "Я", виявити реальність і порядок світу лише в акті віднесення себе з іншими індивідами.

На нашу думку, саме в такому напрямку відбувається становлення і формування духовної самоактуалізації "Я". Особистість, що втратила себе, "це індивід, який втратив всі *особистісні*, тобто соціально-людські зв'язки з іншими індивідами, це "ансамбль", всі зв'язки між учасниками якого перервані..." [91, 230]. Цілісне розуміння особистості вимагає відтворення всієї повноти індивідуальних, суспільно-комунікативних стосунків людини до людини. Особистість реалізує себе як щось принципово відмінне від її тіла і мозку соціальне утворення ("духовна сутність"), в сукупності реальних, чуттєво-предметних відношень даного індивіда до іншого (до інших індивідів). В силу взаємного характеру таких стосунків виникає ситуація, коли активна дія (відношення) індивіда, спрямована на іншого індивіда, повертається знову до нього, "відображується", (віддзеркалюється) від іншого індивіда (як від своєї рідної перепони) і тим самим перетворюється з дії, спрямованої на "іншого", в дію, спрямовану (опосередковано через "іншого"), на самого себе.

В такій ситуації виникає можливість уникнути хибної тенденції свавільного "роблення" з людини "об'єкта". Узагальнена сутність такої тенденції обумовлюється можливістю ототожненням людини з пустим звуком. Наскільки

воно реальне і далеко йдуче - залежить як від міри людськості обставин, так і від рівня персонального забуття, що людина не об'єкт, а представник людства. Особистість протистоїть не закону, не суспільному, не "Ми" ("Іншому"), а безособистісному, безвідповідальному, тиранічному. В цьому її призначення, її висока доля, котра є свободою подолання, звернення, але не рабства. "Формування Я, вільного для здійснення свого призначення, включає в себе формування відношення між Я і світом, завдяки якому світ постає перед Я сукупністю знарядь і засобів, що сприяють реалізації цього призначення" [1, 197]. В цьому і полягають духовні основи людини — в свободі вибору в будь-якій сфері людського існування, що в підсумку приводить до визнання самоціпності і самозначущості індивіда, його неповторності, самобутності. духовного самовизначення.

Полівекторна можливість самоствердження і самозахисту індивіда історично виникає тоді, коли одне "органічне тіло" людини знаходиться в особливому -соціальному, отже, духовно-культурному відношенні до себе, опосередкованому через "відношення до іншого такого ж тіла з допомогою штучно створеного "органу", "зовнішньої речі" - з допомогою знаряддя спілкування" [91, 201]. Тільки всередині такої системи виявляється можливим виникнення особистості, специфічно людської індивідуальності. В процесі взаємодії особистостей досягається "поліекранний" розгляд з терпимим взаємним реагуванням на відтінки поглядів. Завдяки цьому сутнісна природа "Я" виявляється в участі, встановленні мостів взаємності. "Я" не автаркічне, воно живе з іншими, для інших, за рахунок інших, розкривається у відношенні до "свого іншого" в процесі засвоєння і віддачі. "Я" - організація багатоступнева, скріплена свідомістю, що "Я" є чимось більшим, ніж його перебування в "натуралістичному" часі.

Логіка цих міркувань приводить до важливого висновку: набуття особистісного полягає у втраті переваг біологічного: це "дещо більше" від

свідомості перебування у величому часі культури, соціальної пам'яті, традицій. Динамічний зріз показує таку картину: "перехід межі і передособистісного, передморального інстинктивно-автоматичного світу і залучення до особистісно-морального буття означає занурення в стихію високодуховного, ідеалологічного життя, керованого законами не органічного, але ціннісного існування" [95, 572]. Якщо ж сприйнятливість "Я" в інтенціях на величне приходить до занепаду, особистість втрачає здатність бути суб'єктом ідеалології (створення ідеалів), відбувається деградація "Я".

Без сумніву, тільки через процес уособлення людськості (праця, творчість, свідомість, соціум) індивід набуває рис унікальності. Такими виключно людськими, особистісними рисами є етична рефлексія, яка окреслює функціонування внутрішнього світу в його специфічних актах, і трансценденція, тобто здатність людини виступати зв'язком різних світів. "Рефлексія внутрішнього світу людини (тобто духовність), - підкреслює С.Б.Кримський, - приймає етичну форму особистісної специфіки людськості саме тому, що вона починається з вибору суб'єкта свого власного образу і місця в житті" [123, 31]. З точки зору людської духовності пізнавальна діяльність і активність взагалі орієнтовані на екзистенціальні проблеми "піднесення" над кінечністю людського буття, залучення до безсмертних цінностей духа, "підключення" суб'єкта до тієї, вічно "живої естафети" духовних звершень, яка "намагнічує" його нескінченністю, перетворює "точку кінця" в багатоманітність традицій культури і творчості [123, 235].

Можна сказати, що універсум особистості, основою якого є духовність, вміщує в собі речі, котрі виходять за межі буття "наявного"; мінливість їх буття відбувається в "екзистенціальній миттєвості", "ситуативності", залученні в рухливі смислові, інтенційні поведінкові контексти. Або, як говорить П.Рікер, "ми споконвіку знали про відмінність між особою і річчю: другою можна скористатися, обміняти її, застосувати; спосіб же існування для особи полягає

саме в тому, що вона не може бути одержана, використана, обміняна" [202, 269]. В даному випадку існування набирає водночас практичного й онтологічного характеру: "практичного в тому сенсі, що саме в способі дії й ставленні до іншого розкривається відмінність між способами буття; онтологічного в тому сенсі, що висловлювання "розумна природа існує як самоціль" є висловлюванням екзистенційним" [202, 269]. А воно, в свою чергу, найбільш вагомо підкреслює значимість "духовного" в структурі свідомості.

Ми вважаємо, що реальність духовного ("життєвий світ") дає можливість виявити "Я" в ряді аспектів самого буття: зокрема, "почутті життя", реалізованому через вітальність, континуальність, дискретність. Остання може бути вміщена в тріаді Святого Августина: "буття-життя-розуміння", "розум-знання-любов", "пам'ять-розуміння-воля". В даному випадку такі константи духовного найбільш "екзистенційно повно" виявляють сенс життя, позбавляють сюрреалістичної суєтності, хитрощів, які в підсумку приводять до деструкції особистості. Але найперше відчуття духовності свого "Я", виявляється через "іншого", через близькість з ним.

В результаті проведеного аналізу доцільно зробити наступні висновки:

- доведено, не редукованість "духовного" до "свідомого", в силу чого спосіб життєдіяльності особистості набуває дійсної повноти, універсальності й активно індивідуального характеру в процесі рефлексії соціокультурної сфери і індивідуального характеру в процесі рефлексії соціокультурної сфери і продовжується в духовному житті суб'єктивного "Я";

- аргументовано, що зумовлена культурними, соціальними, історичними, ментальними, раціонально-дискурсивними та ірраціонально-екзистенційними факторами, поняття "свідомість" найбільш повно розкривається у співвідношенні з поняттям "духовність";

- проаналізовано, що категорія "духовного виробництва" як вираз активного, продуктивного характеру духовної діяльності в її соціальних

формах, вказує на включеність "духовного" в процес суспільного життя і культури;

- встановлено, що царина духа, в центрі якої знаходяться "Я", є тією сферою свідомості, в котрій відбувається не тільки перетворення об'єктивного в суб'єктивне, але й активація суб'єктивного в об'єктивному, що перетворює духовність в особливу смисложиттєву сферу людського досвіду;

- досліджено, що центром духовності суб'єкта виступає "Я", в якому інтегрується його інформаційно-пізнавальна база, в силу чого воно є особливою духовною формою освоєння природного і соціального світу людиною і разом з тим формою саморозвитку самої людини;

- розкрито, що духовні основи особистості полягають в свободі вибору в будь-якій сфері людського існування, що в підсумку приводить до визнання самоцінності, самодостатності, самобутності в процесі екзистенційно-індивідуального самовизначення;

- обґрунтовано, що фундаментальною характеристикою духовного світу особистості, її первинного досвіду є досвід іншої особистості, котра не тільки не обмежує, але обумовлює існування й духовне сходження до активної самотворчості;

- показано, що внутрішня складність змісту духовної сутності "Я", тобто егологія духовного, виявляє процес формування особистості у всесторонніх відношеннях з іншими людьми, в силу чого особистість "Я" виступає "первинною реальністю", передумовою і дійсністю історично-духовної творчості.

3.2. Суб'єктивний досвід в реальності розвитку культури.

Перетворення історичної реальності здійснюється під впливом практичної рефлексії, яка організовує й раціоналізує дійсність, а в результаті

конститує світ культури. Будь-яка діяльність, яку розпочинає людина, організовує об'єкти, стабілізує ситуації, схематизує й уніформує предметне буття. Зі світу історичних об'єктів виділяється умовно стабільний світ речей, над яким надбудовуються теоретичні порядки реальності. Теоретичне знання не копіює практичну організацію реальності, а служить новим етапом діяльності її об'єктивації. Те, що створене безпосередньою людською діяльністю, від кристалізоване практикою і спілкуванням, є культурою. Вона виступає сукупною здатністю суб'єкта до багатогранної діяльності, його вмінням здійснювати її по об'єктивним законам природи і суспільної практики, стверджуючи тим самим себе як природну і соціальну істоту. Культура є умовою співвідношення "людського" в природі і "природного" в людині. Критерії їх гармонійного узгодження та єдності, що виявляються в конкретно-історичних типах духовно-практичної діяльності, акумулюються в самосвідомості людини і здійснюються у вигляді "механізмів" її самореалізації й самовизначення. Культура є втіленням тієї сторони людської активності, котра характеризує її не як індивідуально-психологічний акт, а як суспільний процес, як соціально-здійснювану діяльність. В культурі тим самим дійсність постає як соціально сформована реальність в результаті духовної діяльності.

Але культура — це не чисто духовна субстанція, обмежена рамками свідомості і здійснювана лише завдяки свідомості, а "особливого роду об'єктивна дійсність, яка на відміну від природної дійсності має суб'єктивне (не в значенні "свідоме", а в значенні "діяльне") джерело походження" [160, 70]. В силу цього виникає проблема цілісного характеру культури. Її сутність в тому, що наприклад, духовна культура, взята у її зв'язку з діяльністю людини як суспільного суб'єкта, по-своєму походженню не менш матеріальна, ніж та культура, яка безпосередньо створюється у сфері власне матеріального виробництва. Але як продукт специфічно духовної діяльності, культура, без сумніву, є корелятом суб'єктивності, тобто пізнавальної діяльності свідомого

суб'єкта по створенню культурної реальності - світу людей. Реальність стає "культурою" лише тоді, коли співвідноситься з конкретними свідомими істотами, які її пізнають [160, 82]. В такому випадку, культура опосередкована духовною діяльністю.

Ми вважаємо, що "світ культури" (культурну реальність) потрібно розглядати в особливому аспекті, відмінному від розповсюдженого погляду на культуру як "частину" або "сферу" суспільного життя, що співпадає з іншими сферами (економічною, політичною, соціальною) і є похідною від них. Культурна реальність і культурно-історичний процес, "пронизані" духовністю, складають особливий вимір людського буття (про які б види або форми цього буття не йшла мова). Якщо культура є сукупністю вищих або узагальнених форм духовної діяльності (мова, мистецтво, релігія, моральність і т.д.), то вона забезпечує "введення актуальної пізнавальної дії в русло сукупного історичного досвіду людства і разом з тим "підключення" цього досвіду у вигляді певного категоріального змісту до актуальної пізнавальної дії" [107, 109]. Але цей зміст виступає як специфічно людське, тобто соціально значиме.

Підкреслимо, що, оскільки духовне завжди реалізується в першу чергу через суб'єктивне, то досягнення культури неможливе без врахування суб'єкта її діяльності, тому що безсуб'єктний, чисто "об'єктний" погляд на предметну дійсність просто не існує. На думку В.П.Іванова, з "культури, котра хоча і знайшла саму повну предметну репрезентацію, не може бути елімінований її суб'єктивний, самодіяльний план так, щоб світ цієї культури постав перед іншими культурами і епохами як суцільно об'єктивний світ, як предметна діяльність, що рухається власними законами, до буття якої не залучений чийсь задумок і соціальні дії... Будь-який культурний світ в своєму об'єктивному бутті невіддільний від свого суб'єктивного джерела, навіть якщо це джерело історично вичерпалося" [85, 155]. Можна сказати, що суб'єктивність є конститууючою основою культури.

Важливим є і те, що культура як "позагенетична" пам'ять спільноти (нації) є також умовою соціального життя людини - і в плані всього існування соціуму, і в плані неорганічного розвитку кожної особистості. В.Д. Діденко справедливо відмічає: "Так, з допомогою культури людина, що живе в потоці історії, не розчиняється, не "анігілюється" в ньому без залишку, не зберігає тотожність собі, співвідносячи своє індивідуальне "Я" із загальним "Я" культури, людства, котре удосконалює себе у відповідності з принципами істинного, доброго і прекрасного"[54, 55]. Тобто, з допомогою культури людина кожного разу знову, по-новому влаштовує не тільки своє власне "зовнішнє" - природне оточення, але й соціальний "дім" свого буття, буття своєї суспільно-індивідуальної сутності.

Зазначимо, що буття людини в культурі має особливий статус, оскільки охоплює "найрізноманітніші культурні явища - політичні, економічні, релігійні, моральні, інтелектуальні, естетичні, гедоністичні" [117, 93], утворюючи культурну форму життєдіяльності. Онтологічне значення цієї форми полягає в тому, що культура є "обґрунтування людського буття в його ж людській визначеності, людській достатності" [198, 64]. Людині недостатньо просто "бути", "існувати". Щоб стати людиною, їй потрібно здобути себе в дійсно людській якості. Тому культура в своєму онтологічному смислі є "зануреність в проблему буття (в буття, яке стало "проблемою для людини" - Г.Марсель) і певне його вирішення. Тому культура (культурна реальність) ніколи не може бути зрозуміла поза реальністю духовного "Я".

Варто підкреслити, що людина постійно "проживає" певні форми існування; вони часто по характеру неадекватні, не тотожні людським потенціям і можливостям буття. Відповідно буття людини набуває два основних виміри: "дійсного" і "недійсного". "В історії людського духа, - зазначає М. Бубер, - я розрізняю епохи влаштованості (Behaustheit) і невлаштованості (бездомності) (Hauslosigkeit). В епоху влаштованості людина живе у Всесвіті як дома, в епоху бездомності — як в дикому полі ..." [34, 211]. Можна сказати, що

"дійсне" буття в його співмірності з індивідуальними оцінками відповідної реальності залежить від особливостей конкретного людського існування, в якому і для якого буття "стає проблемою". Для різних історичних форм людської життєдіяльності цей зміст різний. Але в чому б не вбачали гідність і повноту людського буття, все ж колізії "знайти себе" реалізуються в культурі, котра є умовою реалізації повноти свого "Я".

Власне, мова йде про сутність людини, яку вона має не споконвіку, а здобуває в процесі життєдіяльності культурообміну з іншими людьми. Тільки в цих стосунках людина може знайти, відкрити, "видобути" свою духовну сутність. "Який суспільний механізм, завдяки якому особистість формує, а головне, реалізує свої сутнісні сили і тим самим "виконує" себе? - запитує Л.Н.Коган . - І відповідає: - Таким механізмом є культура"[110,165]. Процес людського існування в культурній реальності перетворюється в історію знаходження індивідом власної сутності, в першу чергу духовної. Людина не володіє споконвіку своєю сутністю, а творить її; вона наділена досить парадоксальним існуванням, в якому проблемою існує те, котре для іншого сущого є проста, наявна даність, очевидний факт. "Історія, - говорить Г.Марсель, - якщо вникнути в неї досить глибоко, вчить нас. що індивідуальна свідомість — але тільки якщо вона виступає носієм універсальних цінностей - може повстати проти колективності і протиставити істинну справедливість тій уявній, оманливій, яку прагне нав'язати їй суспільство" [158, 124]. Отже, суб'єкт тільки через духовну сутність визначає себе як унікальність.

Без сумніву, в образі суспільства (яке розуміється в широкому смислі), людина "застає" свою сутність як щось сформоване, наявне, як результат життя попередніх поколінь. Тут особливо потрібно виділити момент творення індивідом своєї сутності не на "порожньому місій", а на основі певних передумов і попереднього досвіду людства. Ці передумови - не зовнішні для розвитку індивіда, не штучно створені обставини, а іманентні характеристики

власного людського самовизначення, яке можливе тільки у формах духовно-культурного процесу. Погодимось з думкою В.М. Межуєва: "Бути суб'єктом історії - це і означає бути самостійною істотою, котра містить в собі самій причину власного існування. Здатність людини до саморозвитку характеризує основну особливість її історичного буття, її буття як суб'єкта історії. Саме як процес саморозвитку, самовиробництва людини "історія людей" утворює по відношенню до природи особливу реальність — сферу культури" [160, 79].

Безперечно, принцип самовизначення, саморозвитку, самостворення людини є смисловою домінантою загальнофілософського підходу до культурної реальності. Категорія культури покликана відобразити ту обставину, що власне людська визначеність не може бути зафіксована тими межами, які задані людині природним чином, в силу її включеності у світ природи. Людина визначає себе саму, і саме характером, спрямованістю своїх власних зусиль встановлює те, що вона є, існує. Саме тому філософське пізнання людини є тую своєю суті "самосвідомістю людини, а людина може усвідомлювати себе лише за умови, що особистість, котра пізнає, усвідомлює себе як особистість" [34, 209]. Для людини "щось" (предмет, об'єкт) виявляється можливим або неможливим не в силу її природних властивостей, а внаслідок здатності до усвідомлення себе в культурній реальності, в життєвому процесі.

Відповідно до цього суперечність "дійсного" і "недійсного" буття в людській життєдіяльності вирішується в процесі самовизначення людини в світі, що й складає рушійне начало як культурного процесу, так і відповідного йому духовного розвитку людини. "Під культурою. - говорить М.К.Мамардашвілі, - я розумію визначеність *форми*, в якій люди здатні (і готові) на ділі практикувати *зміст*. Культура для мене є щось незворотнє, яке не можна ні чим (в тому числі і знанням, розумом, логікою) змінити або замінити" [152, 173]. Зрозуміло, що культура і є тією реальною формою життєдіяльності, котра "ставить", "утримує", "розташовує" індивіда в тому існуванні, яке

відповідач його сутності, тобто в дійсному, аутентичному для людини бутті. "Абсолютне в культурі виявляє себе не як річ, - підкреслює С.Б.Кримський, а як історія, котра предметно розгортає саморозвиток людських сутнісних сил. В такому відношенні абсолютне виступає як необхідність, котра вільно творить свою доцільність, як ствердження світу людини в його цілісності, унікальності і свободи" [123, 176].

В силу цього зрозуміло, що духовне самовизначення людини як реалізація прагнень до дійсного буття знаходить свій вияв в культурі, параметри якої "скріплюються" в єдиний життєвий світ. Завдяки цьому світ в його минулому і теперішньому є для особистості "знайомою" й природною умовою життєдіяльності, незважаючи на різноманітність норм, цінностей і стереотипів культурного життя. Отже, в культурі конституюється світ, з яким людина "єдина" і тотожня. Цей культурний світ складає безпосередню дійсність буття людини як людини ("Я" як "Я"). В культурній реальності виявляється відкритість людини самій собі, завдяки чому виявляється нерозривний зв'язок людини і світу. Тобто культурна реальність — це зв'язок всіх ціннісних сенсів буття. Даний процес відбувається тому, що "інваріантність і збереженість культурних цінностей не означає їх незалежності від реального історичного часу. Здатність дійсних культурних цінностей до перебування в метачасових етапах символізує не їх непідвласність реальному часу, а лише те, що влада часу історична. Культурна цінність набуває аспекту абсолютного не раз і назавжди, а через історичну перспективу необмеженого розкриття її ідейно-проблемного змісту, в якому кожна епоха відкриває в інваріантному культурному явищі все нові і нові смисли" [123, 176]. В культурі з'єднуються всі основні пласти людського існування, наявні форми життя, набуті з інших історичних часів людського існування. Через культурні форми людина "оволодіває" світом, покладає його, а не просто виступає окремою абстрактною одиницею. Дійсність, якою людина володіє в культурних формах, є світ для

людини. Причому не просто "зовнішній світ", а такий, що поставлений у відношення до людини, тому є виліачальним для її способу буття, поскільки "постає як впорядкована дійсність, особливий світопорядок" [165, 681]. В силу цього культура розуміється як тотожність дійсності й духовних форм людського буття, і в цьому смислі вона є дійсним буттям для людини. В той же час дух надає людині можливості утримуватися в культурній якості, тобто робить її буття культурним.

Ми вже зазначали що духовність як підґрунтя "Я" виступає буттям особистості (яке М.Бердяєв називав "першожиттям"), в котрому органічно поєднані духовні і матеріальні начала людини. Але буття може розкрити свою дійсну сутність тільки через культуру, в силу чого вона розкривається як Благо. Дух - це трансформація суб'єктивних явищ в об'єктивну предметність, що приводить до стану активності, яка характеризує діяльність по опредметненню ідей і зворотньому розпредметненню її результатів, що визначає семантичне йоле культури. Духовний потенціал культуруотворюючої діяльності характеризується, в свою чергу, її здатністю надавати смисл індивідуальному буттю. Дух належний до особистості і подібний до неї в тому відношенні, що не тільки трансформується зі "світу" (дійсності), але й постає у вигляді специфічного світу. Це співпадання особистості і духа дозволяє виразити проблему формування духовності як завдання "вирощування" у внутрішньому світі особистості "нескінченного образу" (Гегель). Тобто індивідуальне передбачає "нескінченне мислення" (Лейбніц), поскільки специфікація чого б то не було у вигляді неповторного феномену можлива лише в "нескінченному ряді" співставлень на "нескінченній множині ознак" [123, 58]. Така потенціально необмежена діяльність властива лише для духа в його культурно-історичному та індивідуальному проявах.

Відповідно до даного контексту зрозуміло, що "замкнутість" культурного процесу на конкретному носії — людині, котра "вміщує" загальний зміст

культурних феноменів, свідчить про дієвість культури лише в тому випадку, коли вона стає регулятором індивідуального існування. Культурна форма життєдіяльності забезпечує конкретній людині суверенність буття, або, іншими словами, культура "замикається" на особистому бутті і передбачає його. Але поскільки культуротворчий процес "пронизаний" активністю духовної діяльності "Я", то проблема полягає в постійній зміні самої людини, тобто в "піднесенні" людини над самою собою, в реалізації "здійсненого існування", в можливості увійти в існування історично-культурного буття.

Не викликає сумніву, що найбільш суттєву роль в "самоздійсненні" людини відіграє мислення (думання), котре робить життєздатною не тільки все створене людиною, але й те, що існує поза соціальністю. В "полі" мислення культура стає безсмертною, поскільки це "поле" є нескінченністю. Але до думки (мислення) ми можемо прийти, тільки коли змінимося, перестанемо бути тим, ким були. Адже "онтологічне влаштування буття відтворює себе лише з включенням нашого зусилля, коли, по-перше, ми стаємо іншими, ніж були до цього і, по-друге, приходимо до цього нашим безперервним продовженням самих себе" [152, 147]. Отже, якщо виходити з нескінченності (безсмертності) культури, то новий зміст, новий етап у неї вносить активність інтелектуально-мислительної діяльності. Завдяки цьому виникає та духовність, в якій відтворюється цілісність реальності. завжди *іншої*, ніж наші уявлення і проєктовані з них логічні можливості. Думка, думання, мислення немовби опредмечує дійсність в її духовно-практичному, культурному засвоєнні, завдяки чому стверджується спільність людини зі всім, що її оточує (хоча на перший погляд вона здається ілюзорною).

Акцент на духовному змісті культури як процесу створення особистості дозволяє уникнути досить вузьких трактувань поняття "культура", властивих для деяких концепцій. Зокрема, це має відношення до культурної антропології, соціальної антропології та ін., котрі зводять культуру до рівня діючих на

рівні свідомості "цінностей" і "норм" ("зразків поведінки"), які визначають індивідуальну або групову поведінку людей в конкретній спільності, що передається від покоління до покоління через символічні "коди" і "знакові системи". По суті, перед нами факт тяжіння не стільки до соціально історичних, скільки до природних умов. Прикладом може бути еволюціонізм Р. Боаса, функціоналізм Б.Малиновського, а також неофрейдистські інтерпретації культури М.Міда, Р. Бенедикта, А. Кординера, та ін. У Франції під впливом праць етнографа К. Леві-Стросса виник напрям структурної антропології, яка використовує при аналізі культури первісних і сучасних народів методи структурної лінгвістики [160, 127].

Ми вважаємо, що загальним недоліком такого тлумачення культури є, з одного боку, зведення її до чисто свідомих аспектів людської поведінки (цінності, норми і т.д.), а з другого - ототожнення культури з тим, що є прийнятним в даному суспільстві, соціально санкціоновано, закріпилося в традиції. Такий підхід не дає можливості зрозуміти культуру як вираз соціально активної позиції людини, її духовно-інтелектуальної самототожності, котра дозволяє індивіду не тільки притримуватися прийнятої в тому чи іншому суспільстві норм і цінностей, адаптуватися до них, але й виходити за рамки цієї системи, і, що саме головне, знаходитися в "потоці" творчості і самотворчості. Тобто в процесі вирішення суперечностей, які з необхідністю породжує духовне самоздійснення "Я", виробивши нові норми, цінності, синтези тощо, котрі відповідають умовам і обставинам, що змінилися, а також новим запитам самої особистості. Останнє стає можливим лише тоді, коли здійснюється перехід від рівня свідомості в аналізі культури на рівень реального соціально-практичного і духовного існування людини, на рівень самої соціальної системи, що і є соціодинамікою свідомості.

Разом з тим потрібно враховувати ту важливу обставину, що будь-яка соціальна система, виступаючи по відношенню до окремих індивідів як

незалежна від них величина, сама в свою чергу є продуктом сукупної людської діяльності. Ми займаємо позицію уникнення редукції соціального детермінізму, погоджуючись з думкою Е. Левінаса, який говорить: "Ніяка зовнішня необхідність, ніяке фактичне рабство, ніяка машина промислового віку — якою б суворою вона не була б продиктована нею в межах її можливостей необхідність. - мабуть, не можуть - як і людська рука, що приводить їх до дії, - повністю знищити інше в людській дії" [131, 88]. Ми підкреслюємо значимість не просто людського фактору як активної величини, але його духовну дію і вплив. Попри різні побічні фактори саме вона - духовність - "осправжнює", інтенсифікує, мотивує, творить дійсне буття особистості. Лише в тій мірі, в якій суспільство усвідомлюється в якості закономірного результату історично визначеної діяльності, зобов'язаного йому своїм походженням і розвитком, воно стає об'єктом не тільки соціологічного, але й теоретико-культурного, екзистенціального аналізу, розкривається як явище культури. В даному випадку екзистенціальне є свідченням перебування в духовному реальному житті індивіда, поєднуючій їх. водночас виступаючи і неодмінним підґрунтям існування цієї духовності. В протилежному випадку культура набуває соціально обмеженої форми існування. Це має пряме відношення і до людини.

Підкреслимо, що здатність культури втілювати в собі "відкритість" світу людини визначається рівнем і станом духовності "Я". Зокрема, спроможність людини до життя духовного, до самоздійснення "Я", де суб'єкт і створює індивідуально неповторний образ і означення сенсу власного унікального існування, отримує здатність до реалізації своєї індивідуальної свободи. Звідси витікає, що зміст світу залежить від того, яким потенціалом володіє людське буття в його індивідуально-неповторній духовності, що, в свою чергу, виражено і "закріплено" в культурній реальності. У формі культурного пронесу здійснюється відкриття людиною можливостей "бути в світі". Останнє, в силу

"проектного" характеру людської сутності, набуває особливого значення. Реальність для людини, яка самовизначається - це не тільки наявна дійсність, але й коло можливого, причому можливого не "самого по собі", тобто обумовленого власними якостями речей і явищ, а можливого на основі людської активності. Вона в персоналізованій дії є моментом "реалізації синтезу загальновідомого й загальноочікуваного через специфічно-індивідуальне прагнення, мету, розуміння сенсу власного існування. Це є історична форма духовно-психологічної активності і функціонування індивідуальної свідомості та мислення" [200, 55]. Або, як писав М.М.Бахтін, "участі людини" в бутті.

В цьому аспекті культурна реальність набуває смислу зосередження "онтологічних можливостей" [198, 69], завдяки чому культурна якість людини визначається не стільки обставинами буття, його можливостями (хоча вони мають значний зворотній вплив), але й можливостями (духовними потенціями) індивіда. "Людина, - пише С.В. Пролєєв, - не тільки має (є) буття, але в процесі самовизначення вибирає буття, здійснюючи ту чи іншу можливість, потенцію власного існування" [198, 69]. Тим самим людське буття в культурі констатується у вигляді онтологічного вибору, що постійно здійснюється. Це має відношення не тільки до життєдіяльності людських спільностей, але й характеризує життєвизначення (життєвий вибір) конкретної людини. Важливою в даному відношенні є думка П. Рікера: "Оскільки на питання *хто?* не можна відповісти в обхід питання *що?* й *питання чому?.*' *буття світу виступає обов'язковим корелятом буття самого.* Немає світу без *самого*, який би в ньому перебував і діяв, і немає *самого* без світу, в якому він якимось чином *практикує*" [202, 371].

Акцентуючи увагу на взаємозв'язку відкритості світу людині і духовної активації індивіда в процесі зворотньої дії на нього, підкреслимо значимість останнього. Зокрема, це виявляється в тому, що із всього "наявного арсеналу ціннісного світу людина не тільки вбирає в себе те, що отримує довільно, але й

реалізуючи власну індивідуальну визначеність, вибирає із "запропонованого" змісту культури ті цінності, які необхідні особисто їй для індивідуального становлення і буття" [127, 91]. Цей вибір може бути адекватно зрозумілим не тільки як набуття форм самовизначення, здійснений в просторі існування людини і невіддільний від нього, але й як включення "поля" культури в цей процес, що приводить до інтенсивної творчої роботи думки (інтелекту) індивіда, який виконує роль "продуктивного" "організму" (А.Моль), глибокого осягнення "множини всеможливих культурних повідомлень" [168, 53]. Те, що людина в процесі свого вибору отримує, є не тільки і не стільки результат її (людини) буття, а саме людське буття, що здійснилося певним чином. Необхідно враховувати, що цей результат не обов'язково повинен бути (стати) лише якимось анонсом чогось тільки позитивного. Адже сама духовність не підлягає однозначному виміру. Вона, а разом з нею і культура, має широкий діапазон вияву. Виділяючи моменти культурної форми життєдіяльності - орієнтацію буття на аутентичність, самовизначення в процесі онтологічного вибору, набуття модусу відповідальності, світ в цілому і світ культури як вияв можливостей людського буття, свобода як умова реалізації можливостей, творчість як засіб "дійсного" існування і т.д. ми підкреслюємо їх належність до *духовних* визначень людини, характеристик її духовного розвитку.

Необхідно зазначити, що проблема духу — це проблема людської самодостатності і самостійності в реальному існуванні, проблема самостворення людини себе у формах дійсного життєвого процесу. Духовний розвиток це перетворення можливостей буття у творчі потенції життєдіяльності. Даний процес не протилежний реальному існуванню людини, але й не тотожний його емпірично конституйованому виду. Він утворює унікальний вибір людського існування орієнтоване на "дійсне" буття життя людини. К. Ясперс вважає, що новий світ може виникнути із кризи не через раціонально-прагматичний порядок як такий. Людина є чимось більшим того,

що вона створює в рамках цього порядку, усвідомлюючи себе "у волі до своєї цілісності, для якої порядок існування стає просто засобом, і в *духовному творенні*, завдяки якому вона приходить до розуміння своєї сутності" [268, 337]. Культурна реальність і є організацією буття того, хто розвивається духовно. Іншими словами, вона є онтологічною основою людського духа в їх взаємозв'язку.

Суттєвим моментом духовності та духовного розвитку є їх буття в "не-даному", "не-наявному". Для людини реальним є те, що актуальне, але безпосередньо не складає її буття, і його можна охарактеризувати як "небуття". Онтологічна реальність "небуття" для "окультуреної" людини є умовою безпосереднього існування. Наприклад, відмінність між "живим" і "мертвим" в понятті ми "схопити" не можемо, поскільки "живе" дає про себе знати своєю присутністю. Так само історичний досвід показує, що культура не є сукупністю високих понять або високих цінностей, поскільки ніякі цінності і досягнення не є гарантією від падіння в безодню. "Культурний стан" (стан думки) - це певна "історична точка", яка має "безкультур'я і хаос" не попереду чи позаду, чи збоку, а "оточують" кожен "історичну точку" . Це відбувається тому, що сама культурна форма існування наших думок (поскільки без форми нічого не буває) "фундаментально передбачає в собі не-знання", яким є певна пустота ("небуття"), залишена онтологічним влаштуванням світу, і "думкою для того, щоб заповнитися живим актом, живим, напруженим, вольовим станом. Щоб була думка, повинна бути воля. Це і є те, що називається чистою думкою" [152, 145]. А якщо остання, що стає зрозумілим існування "неявного" духовного, сутність якого стає зрозумілим через усвідомлення.

В даному випадку виникає проблема: саме по собі існування, позбавлене смислу і гідності для людини, губить свій статус онтологічно-реального, хоча воно "є" і "триває". Таке безмістове існування, котре позбавляє людину можливості самовизначення в світі, виступає як онтологічний еквівалент

небуття. К.Ясперс зазначав, що питання про буття зовсім не однозначне, поскільки людина "завжди *більше того, що вона знає про себе*[268,378]. Людина не однакова у всіх випадках, вона є шлях; "не тільки існування, встановлене як знаходження, але й можливість, що в ньому є... Існування людини *не кругообіг*, що просто повторюється в поколіннях, і не *ясне існування*, що відкриває себе" [268, 378]. Людина "проривається" через "пасивність постійно і знову виникаючих тотожних кругів", і від активності залежить продовження руху *до незнайомої мети*". В зв'язку з цим людина "розщеплена" в глибині своєї сутності. Як би вона не мислила себе, але мислячи (думаючи), вона протистоїть самій собі (і всьому іншому). Всі речі людина бачить в суперечностях, сама кожного разу стаючи іншою.

Процес нових і нових народжень (становлень) є виходом із беззмістовного існування, яке по смислу може бути "гірше смерті", а по суті є "дійсним небуттям" для людини. В контексті таких міркувань стає зрозумілою роль духовного начала, яке виступає у вигляді здатності людини орієнтувати своє існування на "дійсне буття", і, тим самим, вибудовувати життєдіяльність як самоствердження себе. "Багатий досвід особистості, - говорить Е. Муньє, - розкритий у світі, постійно знаходить вираз у творчості ситуацій, правил і установок. Внутрішні ресурси особистості не передбачені напередодні: те, що вона виражає, не вичерпує її, те, що обумовлює, не поневолює... Особистість є живою активністю самотворчості, комунікації і єдності з іншими особистостями, котра реалізується і пізнається в дії". Завдяки цьому відбувається "створення себе", що характеризує рух людини не до довільно зрозумілої самості, а до здобуття єдності людської сутності та існування. В цьому процесі людина виявляє і розкриває своє призначення в світі.

Підкреслимо, що в контексті будь-якого конкретного існування людина здобуває не тільки "свою" дійсність, але одночасно й дійсність людського буття як такого. Набута нею "істина буття" не може виконати свою онтологічну роль,

своє призначення, якщо не буде виступати у вигляді істинно людського взагалі. В культурній реальності людина діє не тільки індивідуально (по вимірам своїх) особливого існування), але й разом з тим універсально. Адже культура - це "не якась частина життя особистості, а її глобальна функція. Для людини, яка сама себе усвідомлює і розвиває, все є культура. Це означає, що немає якоїсь однієї культури ("культурна людина"), по відношенню до якої будь-яка інша діяльність була б некультурною, а є стільки культур, скільки видів діяльності" . Метою культури є не нагромадження знань, а глибинне перетворення суб'єкта, яке можливе через духовне.

Вищесказане акцентує увагу на динаміці духовного в культурі. К.Ясперс, вказуючи, що людина - це дух, говорить про духовне життя як життя ідей. Ідеї "ведуть нас як імпульс, що є всередині нас, як риси тотальності смислу, що лежить в речі, як систематичний метод проникнення, присвоєння і здійснення. Вони - не предмети, але проявляють себе в схемах і образах" [268, 426]. Ідеї визначають майбутнє в його нескінченності в трьох способах: наявного буття, свідомості взагалі, духа. Ми вважаємо, що тільки духовне як всеохоплююче має різні можливості форм прояву в культурі, що в підсумку приводить до становлення дійсного існування особистості. Іншими словами, духовно-практичне освоєння світу переводить об'єкти в культурні феномени і в цьому відношенні перетворює їх в знаки людської діяльності. В результаті стає можливим "резонанс" духовного (свідомого) у речах.

Щоправда, в умовах індустріально-інформаційної цивілізації, котра перетворює працю конкретної людини із індивідуальної творчості в непомітний момент колективних зусиль, в процес, здатний замінитися автоматизованими системами, звичним стало зводити людську діяльність до схеми: "природа соціум", а потім до формули "сировина- машина". Аналогічним стереотипом став розгляд культуротворчої діяльності як взаємодії об'єкта ("очищеного" від всіх форм суб'єктивності "абсолютної природи") і суб'єкта ("соціальної

машини" наукових колективів і навіть загальнолюдської здатності до відображення) [123, 189]. Але в культурі, тобто в ціннісному світі буття людина виступає не тільки як об'єкт, але й суб'єкт, тобто перестає бути об'єктом, виступати зовнішнім предметом аналізу. Людина повинна бути зрозумілою, а це можливо тоді, коли вона включена в життєвий і духовний досвід іншої людини. На сьогодні -- це найбільш глобальна проблема, вирішення якої є актуалітетом сучасної цивілізації.

Розгляд пізнання в аспекті *розуміння* (взаєморозуміння) показує, що освоєння різних сфер буття можна розглядати не тільки як вилучення інформації із зовнішнього світу, але й як абстрагування сутнісних сил людини (які опредмечуються в світі культури). Завдяки цьому потрібно ставити питання не тільки про думки, що відображують буття, але й про думки, які функціонують в бутті. Відповідно пізнання виявляється орієнтованим не тільки на нескінченний процес наближення до абсолютної істини (тобто наявного втілення об'єктивності в знанні), але і в реалізацію конкретних завдань життєдіяльності. Це й означає існування людини "один на один зі світом, без будь-яких гарантій, які були б зовнішні людській свідомості, певний відкритий простір, в якому прокреслюється тільки шлях, твій шлях, який ти повинен проробити сам" [152,149]. В такому аспекті пізнавальних процесів, що характеризуються рухом від суб'єкта до об'єкта, від "думки про світ" до "думки в світі" ми переходимо до розгляду пізнання як духовного процесу. Адже тут на перше місце виступають такі важливі категорії людського буття, як дух і діяльність. Необхідно враховувати, що дух виявляється при розпредметненні об'єктивного змісту культури як творче начало життєдіяльності, як "певний ідеальний заряд або потенціал предметної активності" [123,80].

Діалектика діяльності і духа характеризує пізнання як духовний, творчий процес, в системі якого відбувається формування культурних цінностей в якості констант самоздійснення і самостановлення людини. Пізнавальна діяльність

включає в себе і розуміння, й інтерпретацію, й духовні характеристики будь-якого світовідношення, а також форми пізнання і свідомість. Тобто світоглядний контекст гносеології передбачає розширений аналіз пізнання як духовного способу освоєння світу і присвоєння його результатів, як основи смислоутворення і форми реалізації сутнісних сил людини в їх теоретичній і духовно-практичній орієнтації. В останньому випадку пізнання виявляється вписаним в соціокультурний контекст цивілізації, в систему культури як засіб людського саморозвитку.

Безперечно, що ідентифікація пізнання в системі культури виявляє загальні світоглядні основи єдності духовно-теоретичного, духовно-практичного і практичного освоєння світу, єдиний фонд категоріальних структур, форм методологічної свідомості та її стилеутворення. Культура виступає відносно пізнання з боку духовно-практичного відтворення людської історії, і тому є більш широкою смислоутворюючою системою. "Для того, щоб досягнути будь-яку культуру, потрібно розкрити, по-перше, змістовний аспект категорій культури і, по-друге, ті додаткові процедури, які ведуть до їх адекватного пізнання і сприйняття" [107, 197]. Це означає, що потрібно співвіднести категорії як результати і форми усвідомлення. Адже характерною особливістю функціонування категорій культури є їх "включеність" в широкий соціально-культурний контекст, який не зводиться до своїх рефлексивних, "проблемних" в теоретичній свідомості параметрів. А якщо в плані особистісного "входження" в загальнолюдський потенціал культури, її досягнення у всій сукупності категоріальних визначень передбачає пізнання категорій в єдності з адекватним відтворенням результатів цього пізнання (тобто їх розуміння). Звичайно, це складна герменевтична проблема, оскільки свідомість конкретного суб'єкта пізнає завжди "ширше тих мислительних утворень, які є продуктом діяльності, спеціально спрямованої на відображення предмета" [152, 239]. Дослідницьке мислення існує в даному випадку в

контексті цілісного духовного образу індивіда і мислення, яке обслуговує ті чи інші області його життєвської практики. Воно приймає в якості чогось реального всі необхідні умовності, які ця практика передбачає.

Аналіз показує, що існує безліч тлумачень категорій певної культури і відповідно їх розумінь. Який же критерій осягнення категорій, понять, смислів як єдності пізнання і адекватного розуміння? На нашу думку, таким критерієм виступає духовне як принцип усвідомлення нашим "Я" міри своїх потреб в інформації, знанні, смислового полі тощо. Саме духовність "Я" дає внутрішній поштовх для смислового розуміння. Тому ми і вказуємо на духовність (в смислі гаранту від психологізму), яка включає об'єктивно детерміновані і суб'єктивно значимі інгредієнти. Вона є модусом історії, результатом культурного досвіду поколінь. Адекватне осягнення культури як сукупності її характерологічних понять є підсумком єдності їх розгляду в якості форм знання і способів свідомості. що здійснюються насамперед через аналіз, інтерпретацію та тлумачення (включення мислительно-духовного).

Ми вважаємо, що особливу роль в цьому процесі відіграє взаємозв'язок понять "для-себе-буття" і "буття-для- іншого" (необхідний для постановки проблеми розуміння), який особливо рельєфно виступає на сучасному етапі культурного розвитку. Адже сьогодні в планетарному масштабі розгортаються транскультурні зв'язки, що є стимулом для розвитку проблеми розуміння в загальнонауковому плані, в теоретизації наукового дослідження, в конституванні понять, котрі в певному відношенні можна розглядати як "конденсати" розуміння. Під кутом цих багатоманітних функцій "розуміння" виявляється не тільки нормаю, але й складною проблемою культурного, соціального і духовного буття людини як суб'єкта спілкування й пізнання.

Найбільш масовим типом розуміння є герменевтичне відношення, яке репрезентує рівень духовно-конструктивного залучення до об'єкта розуміння. Основною його формою є діалог, як накладання смисла на смисл, як умова

глибинного осмислення всіх можливих підтекстів і способів зондування мовно-мислительної реальності (у всій її духовній "бездонності"). Завдяки цьому енергія духовно-свідомого немовби вивільняється для "встановлення" сутності в істині, розгортається "як *перетворення* у творчу свідомість, яка закріплює буття в його тематичності" [132, 80]. Завдяки цьому у свідомості "живе" й "самовизначається" переконаність, позитивність, присутність буття.

В такому аспекті діалог постає у вигляді так званої "сократичної бесіди", з точки зору якої істина належить не якійсь одній стороні, або якійсь одній позиції що відстоюється в суперечці, але є спільним, інтерсуб'єктивним досягненням або верховною цінністю для всіх учасників діалогу. В загальнометодологічному плані це означає перехід від епістемологічної парадигми філософствування до софійного виміру мислення. Цей тип мислення характерний для української філософії і яскраво визначився в діалогах Г.Сковороди, котрий орієнтувався на інтенції філософії як мудрості (започатковані в античності Сократом). В той період найбільшу вагу мали різні виміри духовності, а не відокремлений від суб'єкта процес пізнання істини. Як зазначає М. Фуко, в цьому випадку "духовністю можна було б назвати сукупність цих пошуків, практичних навиків та досвіду, якими мають бути очищення, аскеза, зречення, звернення погляду всередину самого себе, зміна буття, що охоплює (не для свідомості, а для самого суб'єкта, для його буття) ту ціну, яку він повинен заплатити за досягнення істини" [147, 36]. В такому плані духовне як аспектація "турботи про себе" означає не тільки можливість "увійти" до складного світу культурної реальності, але й спосіб самореалізації людини. Тобто духовне відношення "до себе" виступає як завдання самореалізації і разом з тим дозволяє інтегруватися в культуру, основні модули якої стають повсякденним способом життя.

Звичайно, передумовою будь-якого адекватного осягнення культури в сукупності її категоріальних смислів виступає розуміння цих смислів як

результатів пізнання і форм знання. Розкриття їх означає прагнення побачити істину "з точки зору того, як і наскільки втілені в ній цінності, як і наскільки в реальному "тілі" культури та її феноменів здійснено, матеріалізовано їх ідеально-ціннісний, духовний зміст, як і наскільки досягнута в них ця мста. Бо культура є не що інше, як реалізація ідеально-ціннісних цілей, як "переселення" цінностей зі світу належного у світ суцїй, не що інше, як здійснення ідеалу" [251, 23]. Пізнання в ракурсі ініціації розуміння двоспрямоване, воно одночасно звернене і до предметності "макрокосму", і до соціокультурних смислів "мікрокосму", заданих розкриттям і практичною об'єктивацією внутрішніх цільових проєктів розвитку суб'єкта. В першому зверненні воно реалізується актами причинного пояснення і опису світу, у другому - вимагає доповнення пізнавальних структур процесом освоєння "осмисленої матерії" культури, відповідно, герменевтичної інтенції на розуміння.

Підкреслимо, що духовні потенції "софійного виміру" полягають в їх сприянні розуміти феномени культури, не забуваючи про відмінності та специфіку різних етапів у розвитку свідомості. Спільність цих етапів утворює єдиний процес, окремі стадії якого можна вважати минулими явищами. Культура мусить "творити контекст", "основу сенсу", з якими може бути пов'язане прийняття індивідуального рішення. Вона "мусить бути спроможною здійснювати інтеграцію подій особистого вибору в історію особистого життя та інтеграцію цієї історії в історію взагалі" [111, 284].

Сутність "софійного" виміру, завдяки якому досягається найбільш глибоке "вникнення" в культурну реальність, можна визначити в найзагальнішому плані як ірраціональне, котре через духовну творчість і ментальне світосприйняття виступає теоретичною духовною рефлексією, котра протиставляє себе раціоналістично-об'єктивістській (об'єктивній) домінанті. Діалогічність "софійності" виконує в системі культури роль тієї опосередковуючої ланки (відносно неспівпадаючих позицій суб'єктів спілкування), яке робить можливим

інтерсуб'єктивне залучення до адекватних смислів проблеми, котра обговорюється. Поскілки людина від природи є істотою культурною, їй притаманний "вимір культурної сутності" (О.Большов), а її духовне буття вступає у процес постійного оновлення, який здійснюється комунікативно; пробуджується новий стиль особистого буття у своєму життєвому колі й через свідоме наслідування - відповідне нове ставлення до життя.

Виходячи з цього, духовне розуміння — це залучення суб'єкта до досліджуваного світу. Спочатку в цьому процесі, а в подальшому і за його межами "поширюється" нове людство (духовна спільність, об'єднана знанням свого буття, завдяки чому людина виходить за межі лише даного їй існування), яке, живучи у скінченності, прагне до "полосу нескінченності". Разом із цим виникає новий спосіб усупільнення і нова форма постійних спільнот, духовне життя яких, усупільнене завдяки виробництву ідей та ідеальному нормуванню життя, містить у собі нескінченність у горизонті майбутнього: нескінченність поколінь, які оновлюються з духу ідей. В результаті виникає людська особистість, котра володіє поза матеріально-тілесними характеристиками ("неповторними") ще й унікальними особливостями, що знаходять безпосередній вияв у духовності, багатстві індивідуально-особистісного світу. Людина "не знаходить завершення в здійсненні цілісності існування, вона, "перелітаючи" через існування, будує в просторі, в якому вона у загальному образі свого буття комунікативно здобуває впевненість, другий світ, світ *духа*» [268, 357]. Це можливо шляхом залучення феноменів природного буття до смислів людської діяльності, коли стихійність "до людського" існування перетворюється в "почутість" об'єктів на рівні культури, в сфері їх практично-духовного освоєння і культурно-символічної репрезентації. Людина "здійснює духовний процес, який, визначаючи діяльність в турботі про існування, стає смислом ідеї, котра її пронизує. У витворах мистецтва, науки і філософії дух створює свою мову" [268, 357].

Таким чином, тільки завдяки ролі духовного як головної складової культурно-історичної трансформації природних стихій в соціальний феномен пізнання і дії, в об'єкти світу людського буття, речі "виступають як "голоси" значень інформаційно-знакових моделей дійсності і тим самим включаються в герменевтичне відношення розуміння" [123,95]. Тобто і буття культурних феноменів, і їх категоріально-духовне осягнення можливі лише як єдність суб'єкт-об'єктних, пізнавальних (з включенням аксіологічних) відношень, і комунікативного аспекту у всіх його вимірах. Така "єдність "задається" не тільки "рефлексивними параметрами", але й парадигмами наявного знання, вписаного в рамки спілкування, духовного досвіду в широкому його смислі" [107, 203]. Тобто розуміння реалізується або через "підключення" до діяльності духовного феномена (який осягається), або через перетворення своєї діяльності у форму буття цього феномена.

Без сумніву, розуміння - це завжди співучасть в певній діяльності, коли навіть зовнішня по відношенню до предмета діяльність, що досягається, виступає як реконструююча його активність. Такі "співучасть" і "реконструкція" виявляються можливими лише тому, що сама властивість розуміння має духовно-діяльну природу. Зокрема, характерним для культури способом комунікації (розуміння) виступає спілкування, котре має самоцінне значення в якості способу саморозвитку людини і засобу її залучення до різних форм духовно-практичного освоєння світу. В силу цього специфічно характеризується і предметність культурних феноменів, осягнення яких пов'язано не стільки з вживанням готових продуктів, скільки з виявленням того, що стоїть "за" ними. Тому важливою рисою культури "виступає її інтеріндивідуальний характер, причому не в значенні інтерсуб'єктивний (тобто в даному аспекті - загальнозначимооб'єктивний), а в значенні того, що культури немає поза індивідами, котрі її творять (хоча і в сукупності, але кожний сам по собі) і засвоюють" [107, 203]. Можна цілком погодитись з думкою Е. Мунье, який

пише: "Звичайно, творчість в певній мірі має потребу в підтримці колективу; життєздатні колективи надають йому силу, пересічні - придушують. Але сам творчий акт йде від особистості, навіть якщо вона загубилась в натовпі, і якби всі люди раптом стали художниками, не було б більше художника як такого".

Таким чином, духовна діяльність людини постає як її самодіяльність, самозміна, саморозвиток, тобто творчість. Людина, усвідомлюючи свої духовні потреби і потенції, сама перетворює їх в мету своєї діяльності в культурі. З цим пов'язане властиве творчій свідомості почуття особливої, не утилітарної цінності людського життя. Творчо-духовне відношення до життя не дозволяє здійснювати його тільки як організацію досягнення ряду певних утилітарно-прагматичних цілей. Духовне тут поєднане з чуттєвим (ірраціонально-душевним) переживанням, і тому життєтворчість в культурі долає однобічність як абстрактно-теоретичної, так і об'єктивістсько-раціоналістичної, утилітарно-прагматичної діяльності. Людині через духовну активність не просто "відкриваються" цінність, значимість культури. Вона відчуває внутрішню потребу втілити (об'єктивувати) в духовній діяльності той зміст, що відкрився їй, "олюднити", суб'єктивувати феномени культури (як предмети творчого відношення), зробити їх частиною своїх) реального буття.

Духовне залучення людини до культури шляхом "включення" (входження) в розуміння її змісту має високий гуманістичний сенс, поскільки саме інтелектуально-духовна енергія відкриває дійсні смисли самореалізації особистості в соціокультурному полі буття.

Проведене дослідження дає можливість зробити наступні висновки:

- доведено, що з допомогою культури людина перманентно, кожного разу по-новому влаштовує, "олюднює" природне оточення, соціальний "дім" свого буття, свою діяльно-індивідуальну сутність, в силу чого культурна реальність може бути зрозуміла в контексті предметного розгортання духовного "Я";
- виявлено, що культура як результат безпосередньої людської діяльності

виступає сукупною здатністю суб'єкта до багатогранної діяльності, його вмінням здійснювати себе в процесі активного перетворення суспільної практики з "буття-собі" в "буття-для-себе";

- обґрунтовано, що розуміння культури як тотожності дійсності і соціальних форм людського буття надає свідомості значення здатності до активного функціонування в гносеологічних процесах розпредметнення об'єктивного в суб'єктивне;

- з'ясовано, що суперечність "дійсного" і "недійсного" буття в людській життєдіяльності вирішується в процесі духовної трансформації суб'єктивних явищ в об'єктивну визначеність, яка утворює "поле" культурного потенціалу в його нескінченній здатності осмислювати моделі самореалізації особистості;

- встановлено, що духовний розвиток особистості є перетворенням можливостей буття культури у творчі потенції життєдіяльності, які орієнтовані на осмислення буття, котре полягає в духовному самостворенні і усвідомленні своєї сутності суб'єктом;

- досліджено, що здатність культури втілювати в собі "відкритість" світу людини визначається рівнем і станом духовності "Я", яка є умовою створення індивідуально неповторного образу і означення сенсу її власного унікального існування;

- показано, що духовно-практичне освоєння світу "переводить" об'єкти природної дійсності в культурні феномени тим самим перетворюючи їх в "знаки" людської діяльності, в імпульси індивідуальної і колективної творчості;

- доведено, що духовна діяльність людини в культурі постає як її самодіяльність, самозмінна, саморозвиток, самотворчість, котрі перетворюють мету індивідуальної діяльності в дійсні цінності буття;

- розкрита активація духовного як "турботи про себе" означає не тільки можливість "увійти" до складного світу культурної реальності, але й спосіб самореалізації особистості, в потенційно нескінченних екзистенціальних

визначеннях.

Таким чином, в межах поставлених в розділі проблем можна зробити наступний висновок: гуманістично-культурні інтенції реального буття розкриваються через динаміку свідомості, котра в кожний момент історичного існування соціуму постійно народжується у потоках думок, вражень, уявлень, почуттів минулих і сьогоденних поколінь. Свідомість людини є умовою її специфічно-унікального існування, як суб'єкта діяльності. По відношенню до дійсності суб'єкт не тільки розкриває її зміст в силу свого впливу на неї, але і засвідчує власне існування в якості діючого й усвідомлюючого. Феномени свідомості у своїй сукупності й взаємозв'язку утворюють певну реальність, відкриту у всіх напрямках на всіх глибинах для дій рефлексії, котра здатна зробити дійсність виразною, чіткою, виявленою у всіх відношеннях і властивостях. Наявність смислової сфери та її особливе місце у здійсненні свідомої діяльності обумовлено соціально-культурною специфікою людини. Однією з визначальних характеристик свідомості суб'єкта є духовність, котра є тим рівнем свідомості, на якому думка не відділена від емоцій, латентних звичок і переживань; вона є динамічною зміною, рухом до об'єкта, що спирається на глибинні, трансцендентні сили людини. Як основа культурного самовизначення духовність є "полем" формування свідомості суб'єкта, певним ядром, центром, способом конструювання смислового простору. Феноменологічний дискурс в онтологію людської свідомості дозволяє стверджувати, що духовні чинники сприяють формуванню особливого, недискурсивного типу мислення як вияву специфічної, орієнтованої па самозаглиблення та самоаналіз типу свідомості.

Свідомість — це не тільки можливість ідеального відтворення дійсності, а перетворення об'єктивної предметності в суб'єктивний зміст, в силу чого найбільш суттєвою її характеристикою є духовність суб'єкта. Для того, щоб смисловий план людського світу став помітним і досяжним, він повинен

набувати форму культури, а світ особистості - форму духовного життя. Духовною формою освоєння світу людиною і разом з тим формою саморозвитку самої людини виступає "Я". Воно слугує основою ствердження цілісності особистості, теоретичного і практичного обґрунтування самостійного значення індивідуального життя. Багатозначність "Я" найбільш доцільно тематизується в етології, до завдання якої входить фіксація дійсної специфіки суб'єктивної самовизначеності. Особливості егології реалізуються у відкритій феноменологією можливості перетворення філософії в антропологію і зміщення центру дослідницького інтересу і теоретико-пізнавальної здатності людини до умови її "буття в світі". Аналіз внутрішньої складності духовного виявляє процес формування особистості у всесторонніх відношеннях з іншими людьми. Зустріч "іншого" з "Я" виступає одним із окремих моментів фундаментального відношення "в-собі" - "для-себе". Здобуваючи внутрішнє трансцендентне життя, особистість стає спрямованою на світ і до "інших" особистостей; йдучи по шляху універсалізації, вона з'єднується з ними, поскільки "інші" не тільки не обмежують, але й обумовлюють її існування і духовне сходження. Аналіз проблеми егології духовного в персоналізмі, класичному та позитивному екзистенціалізмі показує, то людина це споконвічний духовний пошук "дійсного" буття, постійний вихід за межі "наявного" буття до виявлення екзистенціально повного сенсу життя.

Духовне завжди реалізується через суб'єктивне, котре в силу пізнавальної активності створює світ культурної реальності. Онтологічне значення культурної форми життєдіяльності полягає в обґрунтуванні людського буття в його визначеності і особистісній самодостатності. Багаторівневий спектр поняття "духовність" найбільш адекватно конститує себе в культурі як такому "полі", де особистість здобуває можливість мислити. Разом з тим культура розуміється як тотожність реальності й духовних форм людського буття, і в цьому смислі вона є дійсним буттям для людини. Дух набуває значення

здатності людини утримуватися в своїй культурній якості. В культурі людина набуває спроможності до життя духовного, до самоздійснення "Я", де суб'єкт створює унікально неповторний образ і означення сенсу власного існування, отримує здатність до реалізації своєї індивідуальної свободи. Передумовою будь-якого адекватного осягнення культури, котра розглядається як сукупність її категоріальних смислів, виступає розуміння. Воно є основою залучення суб'єкта до світу, який осягається. Спочатку в цьому процесі, а в подальшому і за його межами поширюється нова духовна спільність людей, об'єднана розумінням сутності свого буття. В результаті виникає людська особистість, котра володіє поза матеріально-тілесними характеристиками ще й унікальними особливостями, що знаходять безпосередній вияв у духовності, багатстві індивідуально-суб'єктивного світу. Усвідомлюючи свої духовні потреби і потенції, людина реалізує їх як мету особистісної діяльності в культурі. В силу цього людина відчуває внутрішню потребу об'єктувати в духовній діяльності зміст, тобто суб'єктувати феномени культури як предмети творчого відношення, зробити їх частиною свого буття.

РОЗДІЛ IV

Аксіологічні детермінації національної свідомості.

4.1. Ментально-етнічні чинники ціннісних мотивацій людини.

Вся історія філософської думки - не що інше, як історія постійних намагань людини подолати суперечності буття - між її духовною, вільною і нетлінною сутністю та сутністю матеріальною, обмеженою і минущою. Одним з найважливіших чинників вирішення даного протистояння є національна свідомість, ядром якої виступає національна ідея. В єдності вони складають не просто сутність національного життя і національної культури, а ідеологію і стратегію розвитку нації. Національна свідомість постає як органічне поєднання національного відродження з національним державотворенням, як ідея Вітчизни для всіх громадян, котра здатна поєднати всіх їх у єдиний, неподільний український соціум.

Утворення феномену свідомості відбувається в процесі взаємодії багатьох чинників - господарських, соціальних, духовно-культурних, етнічних тощо. В кожному окремому випадку визначальним стає той чи інший чинник, завдяки якому виокремлюється свідоме відношення до світу, або метатенденція "суб'єктивного". В "Новій історичній школі" у Франції (Л. Ладюрі, М. Блок, Ле Гофф, Г.В. Гетц) проблема суб'єктивного розглядається як проблема "ментальності". В цілому ментальність визначається як спосіб бачення світу, умонастрій, розумовий склад, уява або колективні уявлення. В такому випадку певна епоха - це епоха встановлених самою людиною поглядів, настроїв, прагнень, домагань. В результаті конкретно-історична епоха - це "ментальний стан людини, яка встановлює собі межі сприйняття і розуміння, межі привласнення та діяльності" [172, 83]. Ментальність - це специфічний розумовий стан, до якого входять уявлення, враження від епохи, настрої,

смилові конструкти. Завдяки ним людина намагається зрозуміти іншу людину, "інструменти" її досвіду, які пов'язують матеріальний стан з ідеальним. Ментальність -- це і "умонастрій", і "мислительна настанова", і "колективне уявлення"; і "уявлення взагалі", і "склад мислення". Зміст цього поняття найближче передається, коли застосовується стосовно розуміння психології людей минулих епох, розуміння даного поняття як "бачення світу", чи вужче - "спосіб думання" [57, 78]. Людина може закарбувати щось у текстах, витворах мистецтва. Але без розуміння смислу, контексту, без співвідношення з нею тексти мертві, німі.

В силу цього виникає проблема істини як зв'язуючою моменту між внутрішнім світом свідомості як такої (ідеальної) і свідомістю індивідуальною. Уже Е. Гуссерль усвідомлює істину як те, що нами переживається. "Істину ми сприймаємо не як емпіричний зміст... Ми сприймаємо її так само, як усвідомимо вид, наприклад, червоне взагалі" [65, 266]. Тут очевидна аналогія між істинами і загальними поняттями, що зауважив ще Б. Спіноза, коли проводив паралель між обґрунтуванням істини існування Бога й обґрунтуванням аксіоми про рівнобіжність прямих (теореми про суму кутів трикутника" [181,59]. Червоне є ідеальною єдністю, стосовно якої не має ніякого сенсу говорити про виникнення чи зникнення. Червоне як ідеальна якість мислення позбавлено релятивності, але у фізичному сенсі, очевидно, є межа переходу від червоного до інших кольорів, і ідеальність стирається. Якщо побудова природи виключає їх, то вони відсутні, нереальні; якщо для відомих класів істин немає істот, спроможних розрізняти їх, тоді ідеальні можливості існування позбавлені змісту. В цьому випадку сприйняття, переживання, пізнання істини (або відомих класів істин) ніде не реалізується. Для заведення цього парадокса існування та мислення Е. Гуссерль проводить аналогію: "Висловлення "істина існує" і "можливі мислячі істоти, що осягають шляхом безпосереднього розсуду судження відповідні значення" рівнозначні"

[65, 267]. У цьому твердженні закладена ідея про тотожній зв'язок між існуванням істини і наявністю істот, спроможних її бачити у визначених судженнях (змістах), тобто про наявність чистих законів мислення, що присутні до пізнання (гносеологічно) і дозволяють у світі змістів локалізувати істинні твердження. Завдяки цим міркуванням Б. Гуссерль прийде до висновку, що свідомість споконвічно існує як самототожня дама їсть, яка має всі умови свого існування ще до пізнання у своїх чистих законах.

В даному контексті для нас важливо те, що свідомість не обумовлюється лише логічними чи гносеологічними факторами. Саме тут, на нашу думку, відбувається виокремлення в свідомості того унікального стану, який і називається ментальністю. В межах системи культури ментальність має істотне значення для "вироблення передрозуміння, інтуїтивного бачення проблем, що формуються, та їх наступної раціоналізації в пізнанні та процесі практичної асиміляції" [120, 92]. В процесі розвитку свідомості ментальність стає основою загальних світоглядних підстав єдності духовно-теоретичного, духовно-практичного та практичного освоєння світу, "фондом" категоріальних структур творчої діяльності, її смислоутворення. Світоглядне висвітлення ментальності передбачає розширений аналіз свідомості в її національному аспекті. Останній є однією з найбільш активних засобів форм реалізації сутнісних сил людини в їх теоретичній та практично-ідеологічній орієнтації.

Таким чином, ментальність як одна із визначальних характеристик свідомості суб'єкта не підлягає одномірній детермінації матеріальними, зокрема соціальними, політичними і т.д. чинниками. В такому випадку слушно запитати: якщо такий детермінізм є, то чому існує фантазія творця, аскетизм подвижника? Чому людина, опредметнена матеріальним буттям, вдається до містичних пошуків, звертається до голосу "внутрішнього", "серця", шукаючи виходу з цього "зачумленого" (Б. Паскаль) світу в сюрреалізмі, в пошуках "національного Духа", у зверненні до інтуїції, "голосу крові" тощо? Вже саме

бажання вийти за рамки предметного, зовнішньо-об'єктного заперечує суто матеріальну, суспільно-виробничу обумовленість її свідомості (як спрощеність, вульгаризацію).

Зазначимо, що матеріальне - лише одна з умов існування людини, але не головна сутнісна риса. Ми не повинні забувати активну роль свідомості, яка в формі духовного виступає трансформаційним процесом взаємопереходів суб'єктивного та об'єктивного, універсального та індивідуального. До атрибутів духу належать: "активність як самотворча діяльність на перетині буттєвості та свідомості; безконечність, тобто здатність трансценденції, виходу з себе у все вищі ціннісні сфери, переходження усіх кордонів, здатності, то репрезентується невичерпними можливостями творчості та розуму суб'єкта; свобода як самодіяльність, як необмеженість самовідтворення, виявів проєктивних сфер свого здійснення, шляхів затвердження своєї буттєвості; абсолютність як самоцінність та властивість самовизначення своїх предикатів, як неодмінного джерела всіх форм перетворення існуючого; самосвідомість у вигляді саморефлексуючого мислення та самопокладання смислу" [120, 48]. У всіх цих визначеннях ментальність потенційно інтенційна, адже, завдяки своїй трансцендентності, зв'язує різні світи, розширює екзистенцію людини, долає відстань від "поцейбічного" світу явищ до "потойбічного" світу абстракцій, архетипів, ідеальних сутностей, позбавляє від недостовірності, поскільки діє у власній суб'єктивності. Ментальність - це не тільки і не стільки пізнання, скільки переживання творимої історії суспільства і культури, в яких людина є співучасником вищих сил, творчим початком боротьби добра і зла.

Як нова ідея суб'єктивного усвідомлення, "ментальність" відкриває нові перспективи самовизначення особистості. Відомо: розум володіє ключем до методу, він може звільнитися від самого себе, бо є самим собою. Поняття ж ментальності полягає у ствердженні того, що "людський дух залежить не лише від зовнішньої ситуації — клімату, расової приналежності, установи й навіть

засвоєних розумових звичок, які викривили б природне світло, - а й що він сам по собі є залежністю [132,60]. Тобто ментальність багато в чому, можливо, в головному, залишається "сферою невідрефлексованого і логічно не виявленого. Вона є тим рівнем суспільної свідомості, на якому думка не відділена від емоцій, латентних звичок і прийомів свідомості" [57, 79]. Як спосіб орієнтації до вибору рішення, ментальність є динамічною зміною, рухом до об'єкта, який спирається на глибинний рух (котрий в міфоепічній свідомості значно видиміший, рельєфні ший, ніж сьогодні). В силу цього "відкривається перспектива нового типу подій, які відбуваються під репрезентацією, але залишаються водночас у стосунках з буттям" [132, 60]. Дана обставина, в свою чергу, зумовлює можливість вирішення проблеми "буття свідомості" в світі, адже "ні факт існування свідомості, ні знання її реальних механізмів і функцій не вирішують питання про те, як можлива свідомість" [198, 38]. В той же час саме цей аспект вивчення свідомості має найбільше значення для розуміння того, що характеризує свідомість як форму існування і осмислення сутності духовного. Мова йде про те, що в рамках загальнофілософського підходу до свідомості вона повинна розглядатися не просто як емпірично або теоретично констатована даність (область феноменів особливого роду), а проаналізована як конкретна можливість і сторона буття в світі, котра виникає в людській життєдіяльності і сама характеризує цей (людський) спосіб існування.

В силу цього виникає інша площина розуміння суб'єкта свідомої діяльності. Коли існування підмінюється суб'єктом, ідея буття набуває нового значення. Існування маніфестується віднині як розгортання, як дійова сила, вплив, перевага й перехідний стан. Сенс буття в сучасній онтології втрачає формальність, поскільки зміст і форма зливаються. Ті, хто існує, відрізняються не так своїми властивостями чи природою, як способом існування, поскільки дієвість події полягає в її наявності, в її чинності", бо вона "діє як прецедент" [57, 57-58]. Це особливо важливо для вирішення сучасного розуміння

свідомості, поскільки її сутність неможливо зрозуміти з неї самої або ж просто "вивести" із сукупності причин і обставин, поскільки свідомість є якісно новою, своєрідною характеристикою буття.

Зазначимо, що субсвідомість (підпорядкованість свідомості певним чинникам), не визначається комунікативною суспільністю людини, оскільки буття як існування, детерміноване зовнішніми подіями, соціальністю, не виявляє себе в пануванні "Я" над собою. Адже існування саме прагне позбавитися соціальності, вийти за її межі (у містичний світ життя чернецтва, науковий пошук, художню творчість і т.д.), заперечуючи тим самим обов'язкову роль соціальності. Бо по мірі зростання її тиску все більш помітним стає прагнення до індивідуальної автономії і створення умов для неї. Така ситуація спричинена вирішенням головної проблеми людини -- її інтеграції в світ. Людина не просто існує, але й "занурюється", вступає в діалог зі світом, а ментальність як відтворення сукупності ірраціонально-аморфних елементів внутрішнього світу, свідомого і несвідомого, логічного та емоційного, переконань, волі, вірувань, настанов, моделей та стереотипів поведінки, настроїв надає можливість інтегрувати й актуалізувати свою власну діяльність перед обличчям світу. В цьому аспекті ментальність є ірраціональною основою визначення суб'єктивного, котре встановлює смисл дійсності. Зазначимо, що головною ідеєю феноменології, яка відкрила особливу зону "життєвого світу" між суб'єктом та об'єктом, полягає не у вивченні речей, а в усвідомленні їх "смиислового потенціалу" (С.Б. Кримський).

Такий підхід вимагає уточнення поняття "ірраціонального" для виявлення глибинної сутності ментальності. Ірраціональне - це те в природі людини як свідомого суб'єкта діяльності, що не підкоряється закону. Між велінням закону і рішенням людини знаходиться таємнича сфера підсвідомої сфери афектів. В процесі оволодіння предметно-матеріальним світом через пізнання формується творче освоєння світу, яке включає в себе і розуміння, і духовні характеристики

будь-якого світовідношення, а також інтерпретацію та інтуїцію, що приводить не тільки до знання, але й до його ірраціональних форм (віри, містичних передбачень тощо [42, 42]). Як глибинне, "внутрішнє" "бачення" ірраціональне обнімає і найвищі містичні переживання, і найнижчі підсвідомі (плотські, тілесні) прагнення. В цьому плані ірраціональне є сферою нескінченних можливостей в контексті самовизначень людини.

Ірраціональне володіє особливим даром проникнення в підсвідоме, "живиться" образами уявлення і саме "живить" їх. Підсвідоме підкоряється тільки уявленню, але норму неможливо уявити, вона не має образу, вона доступна тільки для мислення. Норму, закон (а це вже знав І. Кант), не можна любити, а тільки "поважати", любити ж можна тільки образ, а якщо ідею, ідеал, то тільки втілений в чомусь (комусь) живому. Звідси зрозуміла гуманістична спрямованість всієї ірраціональної філософії (в її різних модифікаціях), яка прагне максимально наблизитися до людини, суб'єктивувати її до особистості.

Зазначимо, що сутність ірраціонального розкривається на прикладі поступу духовного, котре є закономірним продовженням природи людини. Як наступний крок історичного "виявлення" сутності людини, духовність, як і попередня її "предметність", ще далеко не завершує процесу становлення сутності людини в цілому. Суперечність сутності та існування і є результат "неповноти" реалізації сутності людини (і до сьогодні). Наприклад, такою неповною реалізацією була антична картина гармонійно універсального космосу, впорядкованого "Логосом", де "Логос" є виведений в принцип "закон" буття (тілесності, а пізніше стає середньовічною духовністю [22, 94]). На кожному новому етапі виявлення людської сутності специфічність цих етапів абсолютизується, протиставляється специфічності попередніх етапів. Всередині себе (по відношенню до самого себе) античний світогляд був чітко впорядкованою раціональною системою. Але її "ірраціональність" могла бути виявлена лише у факті неможливості виведення її вихідних уявлень з первісної

міфології. Проте така неможливість виведення "вихідних уявлень однієї світоглядної системи з попередньої дає начало ірраціоналізму лише при переході" [22, 95]. Наприклад, при переході від античності до середньовіччя, класичної філософії до сучасної, міфологічної свідомості слов'ян до християнства, від тоталітарної до національної свідомості тощо.

Глибинний в своїй основі ірраціональний характер того чи іншого явища (в даному випадку християнської релігії чи сучасної екзистенціальної філософії) найяскравіше виявляється в початковий період - зародження, становлення, формування вихідних принципів світогляду, що народжується, коли на перший план виступає їх несумісність з принципами старого світогляду. Якщо на порядок денний поставлені питання розробки системи нового світогляду, нової духовності, на перший план все більше висувається їх раціональність, системність. Ірраціональність немовби знову "спливає" на поверхню лише постільки, поскільки здійснюються спроби зміни, "переконструювання" (Л.К. Бичко), системи, що склалася. Зазначимо, що не врахування цього процесу, необхідного і цілком закономірного, приводить до збіднення розуміння сутності духовного. В даному випадку поняття "ментальності" не розкриває свого глибинного змісту, а разом з цим - і свідомість як "переживання" світу буття.

Зрозуміло, що абсолютизація раціонального та ірраціонального в історико-філософському процесі по виявленню "Я" в "духовному" має темпоральний характер, залежить від конкретизації тієї чи іншої інтелектуально-культурної, соціальної парадигми. Ірраціональне в духовному — це внутрішнє прагнення до самоідентифікації, це уявлення індивіда про себе, рефлексивні акти в процесі діяльного буття, зрештою, моральні інтенції. Раціональне в духовному має різні виміри, проте в даному випадку потрібно виходити з неперервності мислення, поскільки мислення складає сутність "Я", тобто "речі, котра мислиться", а "ніяка річ не може бути позбавлена власної

сутності" [47, 178]. Якщо, наприклад, Августин подає в "Сповіді" інтроспекцію (ірраціональне самоототожнення) як драматично напружене "вбачення" у таємничі глибини мікрокосму, в результаті якого самопізнання особистості виступало насамперед осмисленням процесу її морально-релігійного самовизначення, то картезіанський гносеологічний егоцентризм був заснований в першу чергу на раціональних принципах. Обґрунтування Декартом відносної інтелектуальної автономії "Я" приводило до неминучого висновку про те, що в сфері умоспоглядального пізнання постулати ірраціонально-моральних настанов втрачають реальну силу.

Підкреслимо, що дана розбіжність не вирішує проблеми "Я" в її багатозначності. Тому більш доцільним буде підходити до багатомірності "Я" (самосвідомості) як єдності усвідомленої індивідуальності і ментально-ірраціональної влаштованості (організованості) її внутрішнього світу. Здійснюючись завдяки асиміляції зовнішнього світу у внутрішній, особистість, з одного боку, "протиставляє стихійності, випадковості і фатальним наслідкам зовнішніх обставин життя зразки усвідомленості, гармонії, надії і віри в кращі результати, властиві внутрішньому світу людини. А з другого -- вони в своєму самостворенні усвідомленого існування, пошуку сенсу життя відкривають зовнішньому буттю можливість виявитися, засвідчитися в якості особливого альтернативного світу" [123, 25]. Однак це ні в якому випадку не "знімає" того факту, що людина (як людина) є персонально атомарною, неділимою, цілісною психофізіологічною, соціально-культурною, екзистенціальною організацією в різних вимірах і аспектах, в тому числі і у вимірі ментально-ірраціонального відношення до світу, в якому людина трансцендує себе. "Коли йдеться про пошук автентичності та справжності в аспекті національного буття людини, то до уваги береться перш за все трансцендування особи в національне як загальне" [238, 67]. Ментальність обумовлює відповідність вітальним базисним інтенціям людської особистості, визначає "справжність" або "несправжність"

персонального буття, одним з проявів якого є національна автентичність.

Глибинний зміст суб'єктивного прагне розкрити об'єктивна метатенденція, сутність якої полягає в дискурсивному самовиправленні і прийнятті існування так званих "об'єктивних" чинників соціотворення, а разом з ними і свідомості суб'єкта. Проте акцент тільки на об'єктивних чинниках і умовах "знімає" проблему розуміння внутрішньої сутності суб'єкта в її ірраціонально-ментальному аспекті, поскільки ігнорує визначення людини, яке починається з того, що вона -- тільки тоді є собою, коли порушує "мовчання світу" і надає йому смислу. Завдяки йому людина стає внутрішньо "ясною", поскільки все оточуюче (об'єктивне) набуває зрозумілої форми. Відчуття, сприйняття стають дійсними подіями, і все зовнішнє стає внутрішнім. Суперечності вирішуються і на конкретному етапі утворюють гармонійну цілісність, все стає осмисленим, правильним. Адже первісно світ не мав і не має ніяких смислів. Всі закони, поняття, ідеї встановлені людиною внаслідок її суб'єктивного прагнення впорядкувати світ за межами повсякденного, інтегруватися у "вічність". Історія людини почалася тоді, коли "вона винайшла смисл в собі, почала запитувати світ відповідно до свого смислу" [172, 84]. Отже, смисл як раціонально-усвідомлена категорія, що приписується речам, світові, історичним подіям, є проекцією уявлень на дійсність з метою зробити її (в її багатоманітності) засобом для свідомого, духовного буття.

В силу цього стає зрозумілим процес формування індивідуальності, унікальність якої може бути констатована лише через нескінченний ланцюг осмислень порівняно з тим, що відрізняється від неї. Усвідомлення індивідуальності конституює найвищу інтенцію людської самості - особистість. Людська особистість формується як свідоме використання специфіки індивідуальності для побудови свого внутрішнього світу, або "мікрокосму". "Особистість, — пише С.Б. Кримський, - не задана природою навіть в її поєднанні із соціальними умовами, а виникає із таїни, бунту, боротьби з самою

собою" [123, 23]. Саме в такій спрямованості відбувається становлення її свідомості як можливості суб'єктивної інтерпретації різних об'єктивних смислів.

Проблема смислу (осмислення) - це не тільки проблема розуміння, але й проблема ментальної самості, "Я" в свідомості. Спроба індивідуалізації "Я", - пише Е. Левінас, - збігається з його суб'єктивністю щодо індивіда. У цьому збігові й полягає самість...Знання ґрунтується на самості. воно не встановлює її" [132, 32].

Людина через свідомість репрезентує інший, відмінний від буття речей, тип існування. В людському "Я" буття перетворюється в екзистенцію, в існування, котре "включає" в себе відношення до самого себе як виділеної, специфікованої самості. Людина - це "природа з середини" [123, 22]. В даному відношенні ірраціональне-ментальне, суб'єктивне є "цементуючим фактором, "душею" смислового простору; воно формується впродовж життя - свідомого, надсвідомого і підсвідомого під впливом оточення. Хоча останнє знову таки є потоком не тільки суто соціально-економічних, а й виявом різних, в тому числі й етнічно-національних чинників. Вони є об'єктивними факторами, котрі обумовлюють позадискурсивне, "внутрішнє-ірраціональне" нагромадження вражень, почуттів і настроїв, що в подальшому підлягають дискурсивному обговоренню.

Необхідно звернути увагу на внутрішнє, глибинне "Я" що є основою ментальних інтенцій, і "поверхнєве", "зовнішнє", котре виступає "інобуттям" дійсної ментальності, яка визначає спрямованість свідомого смислоутворення. Чим більш об'єктивно і науково ми прагнемо аналізувати наше ірраціонально-ментальне відношення до світу, тим більше спустошуємо його від реального змісту, бо цей досвід "по той бік" вербалізації і раціоналізації. Описувати реакції і почуття - означає шукати ірраціональне споглядання там, де його неможливо знайти - в "неглибокій" свідомості, котра є тільки частиною того

зовнішнього "Я", що "помирає" в справжньому пробудженні споглядання з ірраціональних і юзи цій. "Зовнішнє", поверхнєве "Я" — не наше дійсне "Я". Це наша індивідуальність, наше емпіричне "Я", але не та прихована, втаємничена особистість, в якій ми постаємо перед вищим смыслом. "Я", котре діє в світі, думає про себе, спостерігає свої реакції, розмірковуючи про себе - це не дійсне, справжнє "Я", котре з'єднує себе з вищою істиною, смисложиттєвим покликанням. Наше зовнішнє, поверхнєве "Я" -і не вічне, і не духовне. Навпаки — воно (це "Я") вкрай нестійке, мінливе і приречене зникнути без сліду [189, 194]. Ірраціональне споглядання — це усвідомлення, що емпіричне "Я" зовсім не "Я", це "пробудження невідомого "Я", котре по той бік спостереження і міркування і сміливістю зовнішнього "Я", адже сама його природа — бути прихованим, не названим, неототожнюваним в суспільстві, де люди говорять про себе та інших" [189, 195]. В такому світі справжнє (дійсне) "Я" залишається невисловленим і непомітним, тому що йому занадто багато потрібно сказати - але не про себе.

В силу вищесказаного можна зробити висновок, що національно-етнічне, однією з визначальних характеристик якого є ірраціонально-ментальне "Я", має широкі ареали впливу на формування суб'єктивного усвідомлення. В даному випадку доречним є твердження, що "реконструкція духовних витоків вітчизняної культури відбувались не стільки в наукових, скільки в літературних формах... Органічність, з якої духовно-практичні за своєю суттю українські фольклорні образи та персонажі переливалися у вітчизняні літературно-художні форми, можна пояснити у першу чергу їх світоглядною спорідненістю, оскільки останні мають ту ж саму духовно-практичну природу. Живий, близький до серця українців фольклорно-міфологічний світ народної духовності знаходив своє природне продовження в українських літературних творах, які, звертаючись до глибинних шарів особистісної свідомості читача, формували не науково-об'єктивістське *знання* про міф або фольклорну форму, а через знайому

(хоча б на рівні підсвідомого) світоглядну символіку актуалізували архаїчні, архетипні складові традиційного світогляду в особистісних формах *розуміння*, емоційного співпереживання співвідчуття відтворених у художньому творі життєво значущих колізій та ситуацій" [238, 168]. Можна додати, що ці архаїчні, архетипні складові є елементами ментальності, яка є "спільним оснащенням", душею конкретного (в даному випадку українського) народу, його культури, що дає їй змогу "хаотичний потік різноманітних вражень інтегрувати свідомістю в певне світобачення" [249,4]. Ментальність є тією "невидимою" сферою в культурі, за межі якої неможливо вийти. Людина не усвідомлює і не відчуває цих обмежень), оскільки знаходиться "всередині" даної ментальної та культурної сфери. Разом з тим сфера ментального впливає на свідомі самовизначення людини. Цей вплив обумовлюється, зокрема, емоційно-інтегративним спілкуванням. повсякденним буттям, що визначає способи світовідчуття, мислення, стереотипи поведінки та творчості і т.д., а в результаті — специфічну роль суб'єкта в розвитку певної культури та цивілізації. У смисловому просторі етносу зберігається енергія народу, закріплена в символах і ментальних структурах. Разом з тим ментальність мотивує й існування суб'єкта, "закликає" його до буття, оскільки будь-яка думка не може вичерпно вдовольнити, бо не є тотожною тому, про що вона висловлена. Простір життя відчувається людиною як об'єктивний, наперед заданий, але на рівні осмислення — це форма самоусвідомлення, самосвідомості "Я". Тобто індивідуальність "Я" відрізняється від будь-якої індивідуальності, свідомої того факту, що її ідентичність створена не з її відмінності від інших, а з посилення на себе" [132, 21]. Тобто "Я" не тотожне емпіричній визначеності суб'єкта. Останній сам може ставати предметом діяльності і дослідження, але в ньому випадку вказана особливість діяльності (тобто самоідентифікації в ній людини у вигляді феномену "Я") зберігається незмінною. Віддаючи свою безпосередню визначеність у вигляді предмету діяльності, людина разом з тим зберігає

особливу тотожність з самою собою, котра знаходить вираз у неперервному існуванні "Я".

На рівні актів свідомості "Я" констатується як здатність самосвідомості до існування, до буття. І.С. Кон відмічає: "Самосвідомість - це насамперед усвідомлення себе як певної стійкої, більш або менш визначеної одиниці, котра зберігається незалежно від мінливих ситуацій (усвідомлення своєї ідентичності)" [114, 56]. Тим самим виявляється значення "Я" як способу обґрунтування цілісності, єдності і неперервності діяльнісного буття людний, а саме: бути способом самоствердження людського суб'єкта в багатоманітному світі, що постійно змінюється, який вимагає від людини таких же різноманітних змін в способі її буття. В такому випадку "Я" - найбільш конкретна присутність людини, воно ніколи не може бути абстрактною, віддаленою характеристикою буття. "Я" констатує буття максимально конкретно, вказує на буття "цієї" людини, хоча в загальному вигляді модальність "цього" може відноситись не тільки до індивіда, але й до суб'єктів інших рівней (соціальної групи, етносу, нації, людства в цілому) [198, 93]. Тому "Я" і постає тією помежово конкретною, але разом з тим й універсальною визначеністю, котра дозволяє в класичній формі обґрунтувати людську особистість і феномен ментальності в особистісному бутті в цілому.

Разом з тим ідея "Я", передбачаючи наявність людини в бутті, з точки зору культурного буття (буття в культурі), полягає в поступі людини до дійсності власного буття. І лише в тій мірі, в якій ця дійсність (справжність) здобувається, індивід здобуває і людське, тобто усвідомлення буття. Ідея "Я" передбачає *вже існуюче*, тобто покладання передбачає реальність того, то покладається, що знаходить свій вираз, наприклад, у факті єдності "Я". Воно "полягає саме в наявності усвідомленої рольової і ціннісної домінанти, яка об'єднує навколо себе інші ролі і цінності особистості" [114,68]. Отже, ідея "Я" передбачає основну культурну колізію людського буття, вирішеного в просторі

індивідуального існування; вона є вже здобутим вирішенням цієї колізії. Те, що є найважливішим результатом культурного самовизначення, мислиться вихідним пунктом людської життєдіяльності.

Таким чином, ідея "Я" визначає ментальність як певний рівень індивідуальної та суспільної свідомості, а також пов'язаний з ним спектр життєвих позицій, культури і моделей поведінки, які є незалежними від існуючих логічно-дискурсивних установок. "Я" на рівні ментальності це не тільки народжена індивідуальною свідомістю духовна конструкція, а самосприйняття, яке в його ірраціональній сфері безконтрольно видозмінюється [57, 79]. В силу цього можна стверджувати, що ментальність є одним з основних моментів культурного самовизначення, "полем" формування свідомості і суб'єкта. Отже - певним ядром, центром, способом "конструювання" національно-етнічного смислового простору. В ньому через усвідомлення різного роду колізій (політичних, духовних, соціальних) відбирається зрозуміле, а в освітньо-культурному плані контекстуально доступне.

Характеризуючи свідомість як переживання кожним і "завжди наново" відповідним відношенням певного психічного змісту до "Я", котре окреслюється як "багатоманітна єдність", український філософ О. Кульчицький наголошує, що свідомість "виступає постійним чергуванням різних своїх станів, що безперервно переходять одне в одне, як хвилі суцільного "потoku свідомості" [128, 54]. Якщо виходити з розгляду психіки як "цілості у цілісності навколишнього світу", то свідомість матиме три функції: "свідомість предметну, пізнавальну; свідомість власних внутрішніх станів у відчуттях; свідомість що позначається на спрямуваннях волі до зміни обставин власного існування" [128, 56]. Виходячи з позицій філософсько-антропологічного підходу, О. Кульчицький підкреслює особливість свідомості як "проявів духу", котрі хоч і зв'язані з психічністю, становлять собою "новум", що має колективний,

надіндивідуальний характер. Філософсько-антропологічний підхід дає підстави міркувати не тільки про людину, яка є, а й про людину, яка має бути, - про ідеал людини. Для того, щоб висновки філософської антропології могли мати практичне значення, її міркування не можуть обмежуватися роздумами над сферою загальнолюдського, що на ділі є тільки ідеальною абстракцією. Насправді загальнолюдське існує "у конкретних постатях національних чи епохальних (пов'язаних з історичною добою) типів, формування яких зумовлене національними та епохальними ("історично часовими") психічними структурами" [128, 147]. Тобто свідомість обумовлена своєрідністю психіки, особливості якої (властиві для певної людської спільноти), визначаються "характерологією" народу, що і є основою формування національної свідомості.

Зазначимо, що О. Кульчицький не вживає термін "ментальність", але за своїм змістом визначені ним чинники: расові, геопсихічні (географічні), історичні, соціопсихічні (соціальні, культуроморфічні, "глибинно-психічні, несвідомі) відповідають суті принципового підходу до визначення "ментальності". Це дозволило українському філософу акцентувати увагу на вищевказаних чинниках як певному підґрунті української ментальності. На основі поєднання окремих рис українського національного характеру у "завершеному синтезі цілісної структури українського типу" [128, 160],

О. Кульчицький підкреслює, що расові, геопсихічні, соціопсихічні та культуроморфічні чинники спричиняють (по-різному) перевагу функцій "почування" в українській психіці, тобто афектів і настроїв. В результаті, на "ґрунті розвиненої сфери почування, "серце", а також зверненої на світ функції пізнання й бажання (волі), зміцнюються під впливом тиску історичних чинників тенденції психічної активності у власному світі й власного "Я". Такі на себе спрямовані настанови завершуються своєрідним "кордоцентричним" персоналізмом, націленим на експансію особи не у світ, а у "власне єство". Зовнішніми виявами цього "кордоцентричного персоналізму" в українській

духовно-культурній традиції "бувають релігійні, нерідко пов'язані з екзистенціальним переживанням, трансценденції" [128, 160]. Наприклад, практично-духовний рівень світовідношення обумовлює виникнення таких культурних форм, які "об'єднуються в клас *духовної* культури взагалі. До її головних типів відносять міф, релігію, фольклор, мистецтво, літературу та мораль. Цей рівень світовідношення породжує той предметний світ самоусвідомлення людини, який часто-густо ототожнюється з культурою взагалі. В його рамках людина культивує прийоми, засоби і форми духовного засвоєння світу в межах вироблених тією чи іншою конкретною культурою нормативів та цінностей" [238, 14]. Разом з тим ці форми культурної свідомості трансцендуються з ірраціонально-ментальних сутностей "Я", що наближає і поєднує їх з емоційно-вольовими та чуттєво-пристрасними елементами людської духовності, утворюючи в кінцевому рахунку такі об'єктивні "шари" реальності, які пронизані людськими смислами та почуттями. Трансцендування людини у світ та створення штучних засобів підтримки життя через діяльне світоперетворення з метою здобуття енергії та речовини (аліментарна функція) утворило потужний шар окультуреної об'єктивності.

Важливо, що в сучасних дослідженнях проблеми "трансцендентного" (як особливої сфери позачасового й позасоціального буття), прослідковується її співзвучність характеристикам національної свідомості (зокрема в акценті на її інтенційності). На думку В.В. Ляха, евристичною знахідкою феноменологічної версії екзистенціалізму є акцент на посиленні у людини інтенційних актів, які безпосередньо виражають у неї життєво-практичні визначальні імпульси: свобода, проєктивність, відкритість. З позицій такого розуміння свідомість не субстанціонує, а функціонує, "свідомість - це чиста інтенційність, вихід за межі, трансцендування" [146, 15]. Безперечно, плідність ідеї інтенційності дозволяє змалювати об'єктивно значущі характеристики сфери свідомості особистості. "Екзистенціали" як основні категорії в екзистенціалістській філософії,

відзначаються тим, що вони мають особливого роду інтенційну спрямованість, "яка свідчить про належність даної інтенції до відповідного рівня психофізіологічної, соціокультурної або духовної активності людини" [146, 15]. Оскільки ці екзистенціали теоретично пусті, беззмістовні, формальні, то внаслідок цього вони первісні, дорефлексивні і неусвідомлені. Вони складають глибинний пласт людського буття, тому на їх основі можна немовби побудувати "феноменологічну онтологію" людського існування (Ж.-П. Сартр). В свій час Е. Гуссерль стверджував, що знання - це "відношення до *іншого* в свідомості й ніби мета або водіння цього іншого, який є його об'єктом" [132, 159]. Іntenційність свідомості - це "бажання, що міститься вже в самому слові "інтенція", яке навіть, виправдовує названня *дій*, що дано одиницям свідомості. В передчутті істини знання самовизначається як сповнення, задоволення, і сподівання на об'єкт" [128, 160]. Тим самим виробляється специфічний образ світу, що частково фіксується у створенні власної картини історії, завдяки якій в свідомості утворюються сподівання і бажання.

Такий підхід передбачає відмову від однобічного тлумачення свідомості як інстанції ідентифікації, яка має спрямовувати людську поведінку згідно з певним зразком, що набув нормативної значущості. Свідомість містить у собі ряд неусвідомлюваних засобів організації людського життя, котрі не лише передують усвідомленню та діяльнішому досягненню належного, а й назавжди лишаються поза межами усвідомлення соціального суб'єкта. В цьому плані ментальність в єдності уявлення і мислительних настанов, як ірраціональний компонент в раціональному є способом подолання однобічностей об'єктивістсько-діяльнісної парадигми й усвідомлення екзистенційно-сміслових моментів людського існування — цінностей, форм соціальної взаємодії, часовості тощо [79, 43]. Це те, що обумовлене неперервним потоком життя, яке "переживається" свідомістю, але при цьому залишається замкненим у своїх носіях (суб'єктах), котрі формують його індивідуальні центри. Воно

протистоїть замкненій та сталій формі, але триває доти, доки йому конче потрібна форма. Як зазначав Г. Зіммель, в житті закладено антиномію, що постає як антиномія лише для логічної рефлексії. Вона цілком детермінована специфічністю життя як предмета філософського осмислення. Отже, життя - це єдність форми та становлення, що "перетинає" будь-яку форму. У переживанні, смисли якого локалізовані ментальністю, відбувається формування екзистенціалів свідомості, що визначають її ірраціональний зміст.

Виходячи з свідомості як буття, потрібно розуміти життя як "понаджиття" у сталій формі, яку воно з часом відкидає, перебуваючи в нескінченному русі. Сутність свідомого життя полягає в тому, що вона трансцендує на рівні предметного не біовітальний смисл, а "більше, ніж життя". Інакше кажучи, трансцендування життям своєї актуально обмеженої форми відбувається на її власному рівні, на рівні "понаджиття", але трансцендування на рівні предметного, логічно автономного змісту має вже не стільки вітальний смисл, скільки невіддільний від нього смисл "більш-ніж-життя". Осмислення життя набирає форми конкретного ("понаджиття"), але, оскільки є "актуально обмеженим сучасним моментом", плинність життя має подолати цю обмеженість завдяки новому трансцендуванню ("більш-ніж-життя") [79, 45]. Таким чином, свідомість є не просто і не лише буттям ("життям"), воно створює ширше поняття життя, що охоплює суперечність між життям та вільним від нього смислом. В цьому контексті ментальність вирішує проблему поєднання суб'єктивного та об'єктивного завдяки інтерпретації життєвого світу людини, її свідомості як постійного виходу за межі своєї форми. Духовно-свідоме "більше-ніж-життя", у такому разі не набуває відірваного від життя статусу, а постає як ціннісно-смісловий полюс життя, яке намагається досягнути в своєму розгортанні виходу за межі наявної власної форми, стверджуючись як смісловий момент свідомості.

Структура життєвості полягає в тому, щоб бути в розумінні самого себе,

самостверджувати себе як єдність. Життя, в якому опиняємося - соціум, культура, духовність, має самодостатній, всеохоплюючий характер. Оскільки воно не має остаточно визначених меж, а перебуває в стані постійної трансформації під впливом навколишніх детермінант, воно не тільки не можливе без свідомості, а певною мірою, на думку М. Гайдеггера, тотожне йому. "Наше життя є світ нашої свідомості. Ми завжди приховано беремо участь у світі. і наше життя лише тоді життя, доки живе в свідомості" [79, 46]. Отже, феномен буттєвості свідомості набуватиме визначення лише за умов тематизації "життєвого світу". В феноменологічних розшуках Е. Гуссерля проблематика "життєвого світу" свідомості характеризується доінтенційністю. В даному випадку констатуюче зусилля по цілепокладанню особистості здійснює ментальність, яка підсвідомо "переживає" сприйняття і визначає сутнісно-екзистенційні аспекти діяльності суб'єкта.

Можливість, що надається навколишнім світом, має ще одну важливу ознаку -- вона сприймається безпосередньо. Внаслідок цього "життєвий світ" постає простором до предикативних очевидностей, а судження про події, що відбуваються в ньому, завжди здійснюються "на другому кроці"-. У цьому випадку засадничим є феноменологічне розрізнення між до-когнітивним та когнітивним досвідом свідомості, тобто між інтенцією значення та здійсненням значення в знаках, символах та ін. Можливість вимагає реакції, тому є тим, що стосується як навколишнього світу, так і суб'єкта. Тобто можливість передбачає взаємодоповненість світу і факт поведінки, вияв взаємозв'язку суб'єкта та об'єкта. Саме завдяки можливості здійснюються інтенції свідомості по втіленню своїх прагнень, бажань, ідей по зміні навколишнього середовища, стереотипів гносеологічних структур. "Ми, - говорив К. Леві-Брюль, -- не в площині репрезентацій, хай навіть найелементарніших, а у зовсім іншій, розташованій у глибинах буття, де явища, що витворюються, є, безумовно, психічними, хоча й афективними за суттю, однак потенційно *можливість репрезентацій в них не*

виключена: вони власне людські" [79, 59]. Дана обставина й обумовлює дієвість події, на які спрямована свідомість, що містить в собі "передлогічне" і логічне, теоретичне мислення.

Ми вважаємо, що "можливість репрезентації" виокремлює "Я", котре в якості особистості виступає вже в найпростіших своїх проявах "втіленого" існування. Людина завжди стоїть перед вибором, і не завжди "логічний" аспект є домінуючий в здійсненні аспектації свого "Я", свого самоздійснення. Свідома поведінка є лише частиною цілісного "Я", бо найкращі із наших вчинків виявляються як раз ті, в необхідності яких ми найменше впевнені, а творчість як подолання даного "досягається за межами свідомості і діяльності". Саме "несвідома" діяльність забезпечує зв'язок людини з цілісним світом - долюдським і надлюдським - і викриває особливі зв'язки між "Я" і "не-Я"; через несвідоме людина з'єднується з тією частиною самого себе, котра перевершує її власну свідомість, тобто з глибинністю ірраціонально-ментального. Звідси зрозумілим є закономірність звернення до "транценденції", поняття якої характеризує не свідомість людини, а її суб'єктивність, внутрішній світ особистості. Духу як самосвідомості людини вже від природи властиво трансцендувати, і його специфічною рисою є відкритість не зовнішнього світу, а глибинному буттю - яке виявляється тільки в самоусвідомленні внутрішнього "Я".

Отже, основи людського життя в його самовиявленні укорінені не тільки в духовному світі особистості, але і в регулярних процесах та подіях навколишнього середовища, життя, повсякденності. "Реальність повсякденного життя індивіда -це не теоретичний конструкт, не результат наукової систематизації, здійсненої шляхом конституювання трансцендентних щодо свідомості об'єктів, та рефлексії, а наслідок життєвих ситуацій примусового характеру" [79, 49]. Повсякденна реальність невіддільна від життя та первинного ґрунту існування людини. Останнє виокремлює репрезентаційні

можливості ментальності в її впливах на свідомі вибори, котрі здійснюються "Я" суб'єкта. Привілей теоретичної думки на "потенціали" буття насправді тримається, вважає Е. Левінас, не на певності *Cogito*, а «на незалежності, яку репрезентація як така зберігає на будь-якому етапі історії, подібно до Мінерви, яка вийшла у повному озброєнні з голови Юпітера. Релятивізм істини у емпіристів, що відкривають зміни ментальних звичок упродовж життя людини і людства, не зменшує ще анітрохи абсолюту пізнавальної позиції, вже зануреної у відчуття, елементарну обізнаність, світло, яке відкриває душі її вітчизну в світі ідей" [132, 59].

Разом з тим життєвий світ свідомості не відділений від суспільства, від інших людей, думання і діяльність яких також зацентрована на ментальності, на незалежних здогадах. Фундаментальною характеристикою свідомості, духовного світу особистості, її первинного досвіду є досвід "іншої" особистості. "Ти", а в ньому і "Ми" є початковими для особистості або, точніше, супроводжують "Я" на всьому його життєвому шляху. Здобуваючи внутрішнє життя, особистість постає спрямованою на світ і до інших особистостей; йдучи по шляху універсализації, вона з'єднується з ними, поскільки "інший" ("інші") не тільки не обмежують, але обумовлюють її існування і духовне сходження. "Особистість існує тільки в своєму прагненні до "іншого", пізнає себе тільки через "іншого" і здобуває себе тільки в "іншому". Кредо особистісного існування Е. Мунье формулює наступним чином: "... Я існую в тій мірі, в якій я існую для "іншого", і в кінцевому рахунку існувати - означає любити". В даному випадку під "любов'ю" розуміється не природне відношення, а духовне, надприродне, "метафізичне"^{1*}, нова форма буття: вона є даром для людини "по ту сторону її природності, вимагаючи найбільшої самореалізації у свободі. Якщо ж "комунікація послаблює свою напруженість або приймає спотворені форми, я втрачаю своє глибинне "Я".

Отже, саме дух характеризує в дійсному смислі людину і формує її як

особистість, поскільки саме духовність встановлює ієрархію між ступенями буття: над матерією існує життя, над життям - дух (Н Аббаньяно). Духовність - не вершина, котра зумовлює особистість бути "живою активністю самотворчості", комунікації і єднання з іншими особистостями, що знаходять реалізацію в "пізнанні дії, якою є *досвід персоналізації*". "Я" виступає як особистість вже в найпростіших своїх проявах, і "втілене" існування зовсім не є уособленням, а виступає сутнісним фактором особистісної рівноваги. Обидва досвіди нероздільні: "Я існує тілесно і я існує суб'єктивно - це один і той же досвід". Така позиція позбавляє від примітивного уявлення про ментальність як спіритуалізацію догм і моралі, ностальгію за застарілими і ретроградними формами, які намагаються принизити розумну свідомість в її духовних самовизначеннях.

Разом з тим ментальність як певна характеристика специфіки свідомості. її національного виявлення не позбавляє віддалення від соціального досвіду; участь "в соціальному стані є безпосередньо даною, утримуваного в почутті, яке вона має стосовно свого власного існування" [132, 61]. В силу цього самосвідомість ґрунтується не тільки на визначенні трансцендентно-іраціонального аспекту свідомості, але й на принципах комунікації. В цьому смислі важливо підкреслити відмінність між сутністю та існуванням особистості як відмінностей "між *всією* сукупністю соціальних відношень (котра є "сутність людини взагалі") і тією *локальною зоною* даних відношень, в якій існує конкретний індивід, тієї обмеженої сукупності, з якою він пов'язаний безпосередньо, через прямі контакти" [91, 196]. Саме тому дійсне "Я" особистості виявляється не в "манірності", а у вмінні робити те, що вміють робити всі інші, але краще всіх. Особистість та її "Я" не тільки виникає, але й *зберігає* себе лише в постійному розширенні своєї активності, розширенні сфери своїх взаємовідношень з інтими людьми і речами, що опосередковують ці відношення. Це, говорить Е. Левінас, перспектива, яку передбачає філософія

існування, "відкрити подію й проблему у відношенні, зовні тавтологічному, що пов'язує людину, що є, з її буттям" [132,60]. В силу цього конкретний неповторний індивід повинен усвідомити свою ситуацію і взяти на себе відповідальність за свою долю і долю історії.

Таким чином, феноменологічний дискурс в онтологію людської свідомості і життєвого світу людини, її життя, дозволяє стверджувати про екзистенційні чинники української національної свідомості, обумовлені загальними ментальними характеристиками. Становлення національної свідомості як об'єкта обумовлено рухом глибинних домінант ментальності, в яких утримується не тільки "колективне уявлення", "умонастрій", "бачення світу", "спосіб думання", але й, в українській традиції, що досить давно склалася в історико-філософських школах. як поняття національної вдачі, чи "вдачі народу". "Українська національна вдача є тим спільним, що є у всіх, що їх об'єднує в один людський тип, а у відношенні до других народів, до всього людства — є тим, чим народи відрізняються один від другого" [57, 79]. Це дозволило українському суспільству виробити свій специфічний образ світу, визначити своє життя як прагнення до відкриття справжнього, істинного буття, в результаті чого зміст взаємодії ментального й національної свідомості розкривається в тому, що загальносвітоглядна категорія життя конкретизується в поняття "життя нації" [238, 49]. Це досягається через трансценденцію.

Підкреслимо, що ірраціонально-екзистенційні складові української національної свідомості трансцендуються із ментальної "традиційності", "автентичності", "справжності", "вдачі", "складу мислення", процесуально оформлюючись в кордоцентризм, домінування емоційного над раціональним, індивідуальність, інтравертність тощо. Що й стало причиною утворення особливого, недискурсивного типу мислення, як вияву специфічної, вже орієнтованої на самозаглиблення та самоаналіз тину свідомості. Стосовно трансценденції, то вони мають не тільки важливе, але й позитивно-унікальне

значення для формування свідомості як феномену духовно-культурного буття. Адже "трансцендування у світ постає як одна з найсуттєвіших ознак людини" [238,55]. Зокрема, І. Лисяк-Рудницький, аналізуючи процес становлення і формування українського національного характеру, який є основою національної свідомості, говорить, що "євразійська кочова стихія діяла на український народ зовні, але вона не була "інтерналізована", вона не стала складовою частиною українського національного типу. Другий великий східний вплив - грецька (візантійська) релігійна й культурна традиція - діяв зовсім відмінним способом: зсередини, формуючи саму духовність суспільства" [136,6]. В даному випадку можна говорити про трансцендування в український менталітет тих "розумових звичок" (Е. Левінас), які стали чинниками свідомості в її національно-культурних і мислительних проявах.

Ми вважаємо, що в досвід ментальності як "спосіб думання" (М. Блок) необхідно включити і враховувати також метакультурне значення релігійного впливу. Релігійність є необхідною складовою ментальності як чинника свідомості. Г.Марсель зазначав, що "життя надприродне повинно мати певну владу над природним життям, проникати в певні його пори... По мірі поглиблення ґрунтового для християнства поняття *створеної природи*, ми визначаємо в основі природи і розуму, що з нею узгоджується, певний принцип радикальної нетотожності собі, - немовби тривожне передбачення іншого порядку." [158, 105]. Тобто в процесі вирішення проблеми формування і розвитку свідомості, зокрема національної, а разом з тим і самосвідомості, "Я", не потрібно Ігнорувати будь-які чинники, хіба що варто враховувати їх неоднозначність.

Не викликає сумніву, що сфера ментальних чинників (афектів, настроїв, вражень, смислових конструктів, досвіду, фольклору, об'єктивної волі, мислення, релігійних трансценденцій) зумовлює особливу активність формування свідомості. До цього потрібно долучити комплекси персонального і

архетип колективної підсвідомості, сформовані віками досвіду й пізнання тієї чи іншої спільноти, повні символіки і тим самим багатозначності. "Поняття ментальності полягає в утвердженні того, що людський дух... *сам по собі* є залежністю і виникає з амбівалентної здатності повернутися до концептуальних стосунків або залишитися в стосунках участі, яку в минулому (*anterieurement*) щодо репрезентації залучив дивовижним чином до буття, що він *орієнтується* в ньому, що він - це орієнтація до вибору рішення знати, тобто способу цієї орієнтації" [132, 60]. Що і засвідчує її незаперечний взаємозв'язок з свідомістю й визначенням її національної специфіки.

Органічна метатенденція, яка врівноважена двома -- суб'єктивною та об'єктивною, означає, що в суспільстві існує певна рівновага між трьома метатенденціями. Тобто необхідність використання об'єктивного має суб'єктивні мотиви, а намагання відтворювати соціум як синергетичну систему (в розумінні або етносу, або держави, або цивілізації), пов'язане із суб'єктивним відчуттям переваги, яку існування такого суспільства надає людині. Разом з тим існування об'єктивного можливе там, де є вихід за межі конкретно-історичного, а об'єктивне (етнічне) постає як джерело форм для органічного (системно-синергетичного). В свою чергу останнє можливе там, де людина у своєму світогляді здійснила вихід на трансцендентний рівень [172, 90-91], а не просто вийшла за межі повсякденного.

Таким чином, ментальність виступає певним способом конструювання не тільки етнічно-національного простору, але й однією з найважливіших складових формування свідомості як такої, котра звертається до самої себе і є підґрунтям власної осмисленості. "Свідомість, - пише М.К. Мамардашвілі, - це насамперед свідомість іншого. Але не в тому сенсі, що ми усвідомлюємо, бачимо *Інший предмет*, а в тому сенсі, що людина відсторонена від звичного їй, буденного світу, в якому вона знаходиться. В цей момент людина дивиться на нього немовби очима іншого світу, і він починає здаватися незвичним, не самим

собою зрозумілим" [152, 42]. Це положення має загально методологічне значення, поскільки утвердження онтологічного підходу в аналізі свідомості виступає подоланням гносеологізму, змінюючи тим самим відношення до людини. Якщо для гносеологізованого поняття свідомості філософія була мисленням про життя, то онтологічний поворот робить філософію мисленням, що відбувається у самому житті й не відокремлене від останнього. Крім того, у гносеологічній настанові дійсність завжди була предметом для філософії (а сама філософія набувала ознаки духовного зусилля для досягнення цього предмету), а онтологічно зорієнтована філософія має дійсність власним контекстом і конституюється як духовне зусилля цієї дійсності. Тобто для сучасної філософської онтології вирішальну роль починає відігравати життєвий світ (Lebenswelt) людини й настанова її самовизначень (свідомості) у світі.

Проведений аналіз проблеми ідеї ментальності дозволяє зробити наступні висновки:

- показано, що свідомість суб'єкта визначається не тільки формами соціального буття, але й цілим рядом чинників, серед яких одне з головних місць належить "ментальності", котра в найбільшій мірі сприяє розумінню усвідомлень психології, умонастроїв, мислительних настанов, уявлень людей;
- досліджено, що розуміння активної ролі суб'єктивно-індивідуального начала в практиці "життя" і "життєвого світу" конкретизує поняття "свідомість" як умови її специфічного функціонування в реаліях національного буття;
- доведено, що у всіх своїх визначеннях ментальність є потенційно інтенційною, оскільки, завдяки трансцендуванню, зв'язує різні світи, раціональне й ірраціональне, добро і зло, розширює екзистенцію людини від суб'єктивності до переживання історії суспільства і культури;
- аргументовано, що зумовлена культурними, соціальними, історичними, раціонально-дискурсивними та ірраціонально-екзистенційними факторами, поняття "свідомість" найбільш повно розкривається у співвідношенні з

поняттям "ментальність";

- виявлено, що ментальність є ірраціональною основою визначення суб'єктивного, що дозволяє їй стати глибинною сферою проникнення в підсвідоме, досягти внутрішніх смислів переживань в контексті самовизначень індивіда;

- визначено, що національно-етнічне, проявом якого є ірраціонально-ментальне "Я", обумовлює смислові ареали впливу на формування суб'єктивного усвідомлення належності до українського буття в його соціальних і культурних формах;

- аргументовано, що у вимірі екзистенційно-ірраціонального відношення до світу, в якому відбувається трансцендування свідомості, ментальність обумовлює відповідність вітальним інтенціям людини, визначає "справжність" або "несправжність" персонального буття, основним проявом якого є національна автентичність;

- обґрунтовано, що в процесі становлення і формування українського національного характеру - основи національної свідомості важливу роль відіграли релігійні впливи, котрі стали необхідною складовою ментальності як чинника свідомості;

- показано, що внутрішня складність змісту духовної сутності "Я" виявляє процес формування особистості у всесторонніх відношеннях з іншими людьми, в силу чого ментальність особистісного "Я" виступає "первинною реальністю", передумовою і дійсністю історично-духовної творчості в національній свідомості.

4.2. Національна свідомість в системі екзистенційних самовизначень індивіда.

Поняття "національна свідомість" — одне із самих дискусійних в сучасному вітчизняному філософському дискурсі. Проте аналіз понять є однією з визначальних рис філософії. За в'ясненням їх природи та властивостей можна розрізняти не тільки філософські напрями і школи, але й соціально-політичні орієнтації. Від результату аналізу понять залежить розуміння і вирішення проблем яку гносеологічному, так і культурно-цивілізаційному аспекті. Особливо, коли ми говоримо про "національну свідомість", невід'ємної від категорій "нація", "національна ідея", "національна свобода", "національна незалежність" тощо.

Не викликає сумніву, що національна свідомість - це складний соціально-культурний, духовний феномен, який слугує основою єднання нації для найефективнішої реалізації завдань по розбудові українського суспільства. В національній свідомості синтезуються поняття граничних підставин (народження, життя, смерть і безсмертя), зв'язані в єдину світоглядну формулу "ствердження життя" у всіх його вимірах; світоглядні коди, тобто перетворені в системах культури соціалізовані базисні життєві функції підтримки життя; рівні світовідношення - предметно-практичний, духовно-практичний та теоретичний рівні; усвідомлення культурного поступу як структуризації та інституалізації суспільства внаслідок соціального розвитку базових життєвих функцій людини; соціально-культурний і духовний досвід. Все це складає "особливий об'єктивний шар реальності в суспільній свідомості, який, щоправда, має смислове значення лише для членів нації як певної соціально-культурної спільноти" [238, 8-9]. Національна свідомість "пронизує" всі сфери життєдіяльності суспільства, є визначенням його буття в системі всіх відносин. Вона виводить людину із гносеологічних заблуджень, визначає загальні

принципи розуміння соціально-економічних, культурно-політичних утворень як похідних від їх генерального джерела - нащ як основи самовизначення людини в суспільстві. Це -- одна із найголовніших проблем для людини, суб'єкта свідомої діяльності.

Свідомо діючий суб'єкт вибудовує умови для буття "Я" таким чином, щоб можливість його існування стала ймовірною. Уявлення про буття, в якому немає місця для існування мого "Я", тотожне втраті сенсу життя взагалі. Ця максима пронизує активну життєдіяльність усіх суб'єктів свідомого існування.

На нашу думку, це існування може мати сенс в контексті значення смислового образу людськості. Мається на увазі, що в добу загальних тенденцій глобалізації, обумовленою необхідністю інтенсивних інтеграційних процесів, усе частіше приходить розуміння збереження і примноження здатності у різних народів засвідчити свою національну ідентичність та культурну самобутність. Розгортання всесвітньої історії аж ніяк не означає стирання національних особливостей, властивих різним народам. Нав'язування культурних стандартів усім етносам і націям значно збідніло б розмаїття світу. Культури не лише єдині у своїй відкритій форумності, а й різнолікі за своєю самобутньою виразністю.

Підкреслимо, що динаміка свідомого існування реалізує себе в спеціальних "культурних практиках" (С. Пролєєв). До кола таких практик належить наука, мистецтво, економіка, релігія, політика, родина, право, філософія - загалом будь-який вид людської діяльності, наскільки він організований як процес самовизначення людини, через який вона досягає своєї сутності й стверджується у ній [197, 105]. Увесь досвід культури у класичному її розумінні це досвід переваги людини над собою, який вмщує в собі інтенцію нескінченної історії, бо ж необмеженому розвитку світу мусить відповідати можливість універсального розвитку людини. "У культурі людина отримує здатність перевершити будь-яке наявне буття і, отже, стверджує себе як своєрідне "надбуття" - трансцендентну реальність універсального суцього,

втілення свободи" [197, 104]. Іншими словами, для самої себе людина первинно не має своїх) буття як людського, а повинна тільки досягати цієї якості власними зусиллями, тобто викопати справу "знаходження себе", що відповідає наданню власному буттю форм, адекватних людській сутності. Ствердити себе людина не може інакше, як усвідомлено "привносячи себе у світ". Це зусилля людини до самої себе, до знаходження людської сутності є універсальним визначенням духовності взагалі, одне з чільних місць в якій займає проблема національно-свідомої самоідентифікації.

Ми вважаємо, що розкриття життєвого світу свідомості найбільш продуктивно можна вирішити через її конкретизацію в національних вимірах. Дослідження свідомості ставить проблему комунікації між різними типами світорозуміння і світовідношення. Тому "екзистенційно-антропологічна думка як світоглядно-антропологічна виходить на проблему особистісних, етнічних і національних процесів людського буття у їх світоглядних вимірах і стає мета-антропологією - плюралістичною антропологією, що є відкритою для бачення різноманітних особистісно-антропологічних та етно-антропологічних світів" [248,95]. Осягнена таким чином, екзистенційно-антропологічна думка виходить за межі метафізики з її монологізмом і набуває діалогічних рис, які і роблять її мета-антропологією.

Вирішення цієї проблеми вимагає розгляду ряду конструктивних ідей. Зокрема, О. Кульчицький, досліджуючи сутність людської свідомості взагалі і природи української людини зокрема, висунув оригінальну концепцію "українського персоналізму". Дана концепція виступає не замкнутим "хутірським" вченням, а розгортається у тісному зв'язку зі світовою філософською думкою, і, що важливо, споріднена з фундаментальною онтологією М. Гайдеггера. Зокрема, це ідея про те, що розуміння основ буття і свідомості людиною важливе лише через аналіз свого буття як екзистенції. "Питання щодо буття взагалі найбільше стосується буття людини, що

філософствує" [246, 30]. Важливо і те, що онтологія доповнюється аксіологією, які виступають в їхній глибинній спорідненості [115, 13]. Без сумніву, ці характеристики в найбільшій мірі відповідають сутності національної свідомості.

Зазначимо, що прагнення поєднати філософсько-антропологічну думку з філософією екзистенціалізму в процесі дослідження сутності національної свідомості характерна і для сучасної вітчизняної світоглядно-антропологічної школи. Один з її фундаторів В.Г. Табачковський, аналізуючи тенденцію, репрезентовану Е. Гуссерлем, Ж.-П. Сартром, Е. Муньє, Ш. Лякруа та іншими вченими, зазначає, що світова філософія рухається від зосередженості на переважно пізнавальному освоєнні світу людиною до з'ясування особливостей не менш важливої сфери — переживання, усвідомлення та розуміння світу передусім у його значущості для людської особистості [248, 93-94]. Цей методологічний підхід став основою досліджень у виявленні екзистенційних вимірів людського буття через розгляд національної свідомості та її теоретичних трансформацій в культурі.

На нашу думку, у вирішенні проблеми національної свідомості як основи буття "української людини" найбільш плідним буде значний філософсько-антропологічний підхід. У своєму всеосяжному вигляді він передбачає врахування як "універсальних екзистенційно-буттєвих характеристик людини як такої, так і різноманітності психофізіологічних властивостей антропологічних самостей людей, бодай і належних до одного соціуму" [103,52]. Тому шляхи і способи людського життєбуття не можуть бути уніфікованими; кожна людина є автономною істотою, здатною до вибору, відповідальності, комунікації, пізнання світу і зміни власного буття. Опорою в цьому може бути усвідомлення фундаментальних феноменів: Вітчизна, ідея свободи, рідний дім, батьки, традиції, віра, надія, любов. "Людина здатна до захисту своєї екзистенції і до її збагачення за допомогою як опредметнених

епіфеноменів самої себе - науки, релігії, мистецтва, філософії, — так і в безпосередньому життєвому процесі, шляхом порозуміння і любові" [103, 52]. Найбільш повну реалізацію людина здобуває в національному життєвому процесі, у вирішенні спільних смислбуттєвих проблем з тими, хто найбільш причетний, зацікавлений у здійсненні загальної ідеї.

Очевидно, реальність буття людини має своєю межею можливість і дійсність буття іншої людини. "Причетний діалог" (М. Бахтін) і "любляча боротьба" (К. Ясперс) стають визначальними чинниками соціально-антропологічної парадигми розвитку. Відповідно і філософський роздум має охопити людину в її комунікації з іншими людьми, з її практикою організації в тотальні і динамічні групи, з включеністю у соціальні структури і в її автономії - не лише духовній, а і в цілісножиттєвій. Людина може знайти безпосередню опору тільки у певному типі людської спільноти, найбільш стійкою з яких є нація.

Отже, коли йдеться про українське буття, про його традиції і норми культурного розвитку, то правомірною є постановка питання про свідомість людини цього реального світу. А це знову приводить до питання національної свідомості, бо, як зауважує Е. Сміт, допоки потреб політично-державно-соціально-культурної солідарності не задовольнятимуть інші види людської ідентифікації, "нації з їхнім націоналізмом, заперечувані або визнані, вільні або пригноблені, — причому кожна нація плекає власну самобутню історію, свою золоту добу і священні краєвиди, - і в наступному сторіччі становитимуть для людства найважливіші культурно-політичні ідентичності" [215, 183]. В даному випадку національна свідомість невід'ємна від нації, носія своїх визначень і духовних спрямувань.

Якщо так, то виникає проблема "нації" в її взаємозв'язку з свідомістю. Тема нації з'явилась у науковій літературі наприкінці XVIII століття (Й.Гердер). Сьогодні бібліографія цього питання налічує тисячі праць. Разом з тим в теорії

нації існує безліч дискусійних питань, починаючи від самої дефініції понять "етнос" та "нація", об'єктивних та суб'єктивних факторів у процесі виникнення та життєдіяльності нації і закінчуючи проблемою національної свідомості. В зв'язку з цим доцільно дати найзагальніші характеристики природи нації. Ми виходимо з того, що етнонаціональні чинники (національні інтереси, національна свідомість, національна ідея, менталітет тощо) є одним з найбільш визначальних в комплексі соціополітичних і духовних детермінант. Під ними "звичайно розуміють суспільний феномен, репрезентований як певна форма вияву існуючих етносів (націй), виражена в їхньому прагненні зреалізувати свої інтереси в різноманітних сферах суспільного життя за конкретних соціально-історичних умов. Тому етносоціальний чинник постає передусім як діяльність такої соціальної групи, як етнос, що прагне зреалізувати свої інтереси в соціумі" [79, 148]. В даній позиції етнос не "поглинається" соціоекономічним чинником.

Оригінальну концепцію, яка викликала численні дискусії, репрезентував Л.М. Гумільов. Його концепція етогенезу і теорії етносу "як наукового конструкту синергетичного характеру була детермінована тим, що пасіонарна етогенетична теорія стала продуктом і набуттям андерграунду, але андерграунду наукового, інтелектуального" [72, 150]. Згідно з підходом Л.М. Гумільова, етнос є біологічною, а не історичною категорією, тобто рушіями етогенезу та структури етоутворення є не культура чи соціум, а природа. Неодноразово наголошуючи на природничій спрямованості концепції етогенезу, вчений часто посилається на ноосферну теорію В.І. Вернадського. Енергетичне походження етносу Л.М. Гумільов підкреслює в своїй дефініції: "Етнос - це колектив людей, що природно склався на основі оригінального стереотипу поведінки, який існує як енергетична система (структура), яка протиставляє себе всім іншим таким же колективам, виходячи з почуття компліментарності" [63, 199]. Таким чином, категорія нації, як і весь ряд

понять, пов'язаних із нею. в його системі відсутні.

Необхідно зазначити, що невизначеність щодо специфіки вживання термінів "етнос" і "нація" існує і в зарубіжній літературі. На перший погляд ця різниця не принципова, оскільки мова йде про термінологічний, а не про смисловий парадокс. Справа в тому, що термін "етнос" грецького походження і визначає народ, плем'я, тоді як термін "нація" в перекладі з латинської означає те ж саме -- плем'я, народ. Розбіжності у зарубіжних етнологів на націоналістів спостерігаються у трактуванні сутності нації та її відношенні до державності.

Більш предметний розгляд поставленої проблеми виокремлює основні концептуальні визначення нації, які умовно можна поділити на культурологічні (К. Реннер), психологічні (Е. Ренан, О. Бауер), етнологічні (М. Вебер), соціоекономічні (К. Каутський, марксизм). Засновник культурологічної концепції нації К. Реннер вважав, що нація означає тотожність мови, або, загалом, нація - це культурна спільнота. Зазначимо резон такого підходу, адже майже всі відомі нам на сьогодні "етнокультурні ренесанси" так чи інакше починались з питань національно-культурного життя. Досить згадати загальноєвропейський етноренесанс початку ХІХ століття, що виник на гребені романтично-філософської і літературної хвилі й завершився славнозвісною "весною народів" 1848 року, щоб "зрозуміти важливість цього чинника для вироблення відповідної етнополітичної моделі, яка пріоритетним питанням ставить або ж питання раціонально-культурної самобутності народу, або ж розширення та зміцнення його національно-культурних прав і гарантій" [126, 32]. Зокрема, це має пряме відношення до вітчизняних теоретичних розробок українського відродження.

Психологічна концепція нації виходить з того, що нація це духовна субстанція, сконсолідована "народним духом", яка прагне самоідентифікації в актах самосвідомості, тобто національної свідомості. "Нація -- це душа, духовна засада. Дві речі, які (за своєю суттю одне й те саме) творять цю душу, цей

принцип. Одна - це спільне визначення багатої спадщини спогадів. Друга -- це теперішня згода і бажання жити разом, вияв волі продовжувати та відновлювати цю неподільну спадщину минулого" [31,127]. Такої думки дотримувався Е. Ренан. Інший представник цього напрямку, О. Бауер, підкреслював важливу роль у націотворенні таких якостей, як "спільність долі" та "спільність характеру".

В етнологічній концепції нації, з якою в свій час виступив відомий мислитель і соціолог М. Вебер, стверджується, що нація - це громада, інтегрована спільністю мови, релігії, звичаїв та долі, яка прагне створити свою державність. "Відправним пунктом інтересу і сфері соціальних наук слугує, зрозуміло, *дійсна*, тобто індивідуальна, структура оточуючого нас соціокультурного життя в його універсальності, але тим самим, звичайно, такої, яка не втрачає свого індивідуального зв'язку і в її становленні з інших, також індивідуальних по своїй структурі культур" [126, 31]. Поза тим цю концепцію можна було б назвати етатистською, оскільки в ній принципово новим націотворчим компонентом виступає саме прагнення створити власну державність.

Розроблена в руслі марксистської теоретичної парадигми соціально-економічна концепція виходить з того, що головними націотворчими чинниками виступають не психологічні, мовнокультурні чи суспільно-політичні фактори, а соціально-економічні, серед яких пріоритетного значення набуває формування та розвиток товарного ринку, а також відповідна цьому соціальна структура суспільства. Прихильники цієї теорії вважають, що епоха первісного капіталізму породила національно-визвольний рух, що й призвів до появи ряду національних держав.

Для нас більш важливою є позиція Р. Шпорлюка, який заперечує таку точку зору. Полемізуючи з К. Марксом, він пише, що його небажання "визнати "інтелектуальну обумовленість економічних процесів" цілком відповідало його

поглядів на людей як на "тварин, здатних виробляти й використовувати знаряддя праці" [265, 442]. Р. Шпорлюк виходить з того, що людина - це тварина, але яка здатна "розвивати власний інтелект, керувати собою й самоудосконалюватися". Відповідно такого розуміння людської природи в основі історичного процесу і "національного розвитку лежала ідея інтелектуальної обумовленості економічних процесів. У найзагальнішому вигляді вона знайшла відображення в порівнянні "виробничих сил" та "матеріального багатства": перше вважається набагато важливішим для розвитку нації, ніж друге" [265, 442]. Разом з тим суспільно-історична теорія марксизму наполягає на тому, що розвиток суспільства йде нерівномірно. Одні країни рухаються прискореним темпом, а інші повільно. Така закономірність має своїм наслідком те, що одні нації створили окремі національні держави, а інші — ні. Отже, причини утворення східноєвропейських імперій і великих держав пояснюється виключно економічними причинами, а саме створенням матеріальних засад капіталізму, а разом з ним і появою нового класу -- рушія національної свідомості - буржуазії. Усі інші чинники, такі як історія, культура, психологія, національний характер тощо в даному випадку розглядаються як тло, на якому розігрується драма економічних процесів. Якщо прийняти марксистську віру в індустріалізацію, зауважує Р. Шпорлюк, то національна незалежність, національний характер і національне самовираження стає спадщиною "класичного націоналізму". Однак такому світоглядові вже бракує однієї з головних настанов: "віри в те, що національність - це лише перший крок на шляху до вселюдськості" [265,442]. Остання як синонім гуманізму може формуватися і здійснюватися лише в рамках певної свідомості, яку ми і називаємо національною.

Не викликає заперечення, що проблема нації — складна, і її не можна розглядати у відриві від національної свідомості. Зокрема, В. Коннор зазначає, про що розрив у часі між появою національної самосвідомості серед елітарних

верств населення та її поширенням на маси, розтягнутий подекуди на століття, говорить про очевидний, але часто-густо ігнорований факт. Формування нації - це не подія, а процес. Ми не можемо відповісти на питання, коли конкретно сформувалася нація, адже це не відбулося в результаті якоїсь події. Не існує формули, у якій момент достатній частині даного народу стає притаманною національна самосвідомість, щоб даний народ назвати нацією. В цьому процесі необхідно "визначити певний момент, коли свою національну тотожність вже засвоїла достатня частина населення, аби заклики в її ім'я могли стати дієвою спонукою до мобілізації мас" [116, 534]. Для цього не вимагається абсолютного набуття національної свідомості населенням, але точка, в якій "кількісне збільшення людей, що усвідомили свою національну приналежність, дає в наслідку якісне перетворення групи в націю, не може бути визначена арифметично" [116,534]. В силу даної обставини дослідник змушений пов'язувати дату, яку шукає, з певною подією, з фактом ефективною ілюстрацією мобілізації мас в ім'я нації. Тут ясно одне, що проголошення існування нації навіть значною кількістю інтелектуалів недостатньо.

Постановка питання: "Що таке нація?" вимагає приділення уваги іншій проблемі: У який момент свого розвитку нація починає своє існування? Особливо це стосується тих націй, для яких самовизначення своєї нації іде є проблемою. Ключовим в даному випадку є усвідомлення того, що "національна самосвідомість — це явище, притаманне не елітним групам, а масам" [15, 534]. Ці маси, донедавна ізольовані у глибоких сільських нетрях, напівписьменні або суцільно неписьменні, в плані самоототожнення з тією чи іншою групою можна вважати просто "німими". Тому дослідники завжди потрапляли в залежність від писаного слова, а хроніки писалися виключно представниками еліти. В силу цього узагальнення щодо національної самосвідомості можна застосувати до мас, і дуже часто поняття нації, притаманне еліті, не можна приписувати масам.

В намаганнях знаходження визначення поняття "нація" виникає багато

труднощів об'єктивного і суб'єктивного характеру. Проте заслуговує уваги думка Д.А. Растоу, який вказує на приреченість об'єктивних характеристик національності (географія, історія, культурні аспекти) на неоднозначність, і разом з тим на геніальність спроби "так званих суб'єктивних формувань" віднайти довільне визначення [207, 539]. Це говорить про ідентичність нації тільки при наявності національної свідомості. В іншому випадку поняття "нація" залишиться неясним, як і все, що пов'язане з нею — "раса", "клан", "етнічна група", "національність" тощо.

Таким чином, продуктивність визначення поняття "нація" у взаємозв'язку з "життєвим світом" людини, духовно-культурними та раціонально-ірраціональними чинниками, не може викликати заперечення. Це і зрозуміло, адже, як зазначає Е. Сміт, критерії розрізнення поміж етнічними спільнотами та націями здебільшого рухливі та неоднозначні. В цьому випадку справедливими видаються твердження, в яких підкреслюється саме цей момент. "Нація, зазначає Сетон-Вотсон, - є спільнотою людей, члени якої пов'язані між собою почуттям солідарності, загальною культурою та національною свідомістю" [274, 11]. Так само соціолог М. Мак-Айвер говорить про націю чи національність як про "тип спільноти, витвореної історичними умовами та підтриманої загальними психологічними чинниками такої сили, що ті, хто підтримує дію цих чинників, хочуть мати спільний уряд, до того ж виняткового свій власний" [273, 298]. "Нація, — пише політолог Р. Емерсон, є спільнотою людей, які поділяють почуття спільної належності у подвійному сенсі: вони поділяють важливі елементи спільної історії та усвідомлюють своє спільне призначення у майбутньому" [272, 95]. Джерела всіх цих визначень, які підкреслюють значення суб'єктивного фактора, можна знайти у класичних твердженнях Е. Ренана та Д.С. Мілля, які включають так чи інакше три основних елементи, що визначають автентичну (окрему, справжню) націю: загальна культура; сильне почуття єдності та солідарності; чітке усвідомлення

національної ідентичності, закорінене в історії. Проведення цієї позиції далі показує, що саме поняття національності являє собою більш розвинений ступінь організації, народу, ніж у випадку етнічних груп.

В даному випадку точка зору суб'єктивного аспекту, тобто визначальної ролі свідомості у становленні та утворенні нації, ставить завдання відмежувати національність від етнічності. Зокрема, таке ототожнення властиве Д. Де Весу, Е. Сміту, які приписують етнічним групам повністю розвинену групову свідомість та глибоке почуття історії [207, 542].

Зазначимо, що етнічні групи і нації, як правило, мають власну культуру, але в той час, як культура етнічної групи у більшості випадків являє собою суто локальне явище, то культура навіть малої нації є передусім відгалуженням розвиненої світової культури. Те, що її складовою частиною є деякі звичаї і традиції, - це в ній тільки другорядна ознака. Стосовно почуття єдності і солідарності, то вони наявні і у розвиненій етнічній групі, і у нації. Але вони значно відрізняються своєю здатністю виявлятися у відповідних діях. Нації, як політизовані і культурно-духовні утворення, розв'язують свої проблеми з допомогою організаційних засобів. "Вони не просто "реагують" на те, що трапляється з ними, але у змозі розробляти та виконувати деякі програми (policies). Грамотність (literacy) уможлиблює здійснення таких організаційних заходів, що поширюються на довколишній світ" [207, 543]. І, саме головне, незалежно від того, як дбайливо зберігають і культивують традиції, етнічна свідомість суттєво відрізняється від національної свідомості. "Національна свідомість, як правило, включає в себе ранню етнічну свідомість, зокрема міфи та легенди — вони стають складовою частиною фольклору. Письмо перетворює усну спадщину на оригінальну історичну традицію" [207, 543]. Вона, в результаті, стає спадком надії, культивується не тільки старшими поколіннями, але й національним мистецтвом, літературою, історіографією.

Якщо включити в даний підхід "життєвий світ" Е. Гуссерля, то світ

постійно змінюється, і сьогодні вже не такий, який він був колись. З одного боку, "життєвий світ" - це той, який є незмінною основою всього, є фундаментом. Разом з тим в своєму універсальному, але історично змінному значенні він включає науку в її природничій та гуманітарній іпостасях. Але це два зовсім різні поняття. Те, що наука завжди вважає своєю основою і чого вона не може змінити - це природа з її фундаментальними рисами, яку ми пізнаємо в житті. Те ж, що змінює наука, незважаючи на те, що це їй також подібно, - це світ, який ми переживаємо у його суспільних, етичних, культурних й політичних аспектах [117,38]. Звідси можна зробити наступний висновок: етнічне, це те природне з його фундаментальними рисами, з чим постійно зустрічаємося при визначенні національного, расового тощо. Воно є певною константою, яка не підлягає ніяким детермінаціям, оскільки є тим глибинним, незмінним. Стосовно власне національного — це вже світ свідомості, який переживається, оскільки через свідомість відбувається постійний "контакт" з світом, визначений в науково-гуманітарних і гуманістичних аспектах - мистецтва, філософії, історії, етики.

Таким чином, щоб стати нацією, етнос повинен набути культурного досвіду, пройти "апробацію свідомістю", тобто через такі зміни, які змінюють його структуру і ментальність. В історичному процесі всі нації "всотують" багато інших генетичних елементів та нескінченний потік впливів з інших культур і суспільств. Це говорить про те, що сумніви і труднощі, пов'язані з вивченням природи нації, зумовлені не лише термінологічною плутаниною, а складністю нації як суспільного явища. Адже суспільні явища і процеси надто складні і динамічні, тому очевидно, що при дослідженні даного питання "слід синтезувати як суб'єктивні (національна свідомість, національна воля), так і об'єктивні (територія, мова, тощо) чинники" [126, 34]. З цього приводу слушним є зауваження видатного українського соціолога, публіциста, філософа, одною з перших творців нової науки націології О. Бочковського. З точки зору

етнополітики і націософії, враховуючи історичний контекст і використовуючи соціальний інструментарій, вчений пропонує розмежувати процес етногенезу та націогенезу, оскільки за своєю сутністю вони є неоднаковими. "Народ - це етнографічна, ще не викристалізована національна маса. Нація ж - масово усвідомлений і організований колектив. Народ — це етнографічний розчин; нація - викристалізований суспільний агрегат" [31, 121]. З цієї відмінності випливає те, що нація не визначається за об'єктивними ознаками, оскільки кожна з них не вичерпує природи нації. "Адже не можна націю ототожнювати з расами або з кров'ю, вона не рабські пов'язана з територією чи землею, не покривається мовою і тим більше релігією. Навіть культура не вичерпує абсолютно її природи, хоча нація - безсумнівне передджерело (передвісник) вселюдських культурних вартостей й демонструє найкращі архітвори світової культури" [32, 90]. Необхідно враховувати не лише роль таких чинників націогенезу, як почуті і волю, але й свідомість, розум, дух.

Виходячи з цього, О. Бочковський виокремлює духовний фактор в становленні нації, яка постає із взаємин між талановитими народами та їх велетами. Геній без народу не витворить жодної культури, але й народ без велетнів, тобто духовних геніїв, не є нацією. В силу даної обставини, хоч ця теоретична позиція "звужує природу націогенезу, нехтуючи, скажімо, значенням матеріального (бо це відноситься до оточення в народотворчих процесах), проте в ній слушно підкреслюється і підноситься роль духовного і індивідуального чинника, як свого роду активних атомів, навколо яких швидше і виразніше відбувається кристалізація модерних націй, що врешті-решт (якщо вони ще не є ними) дедалі більше ставатимуть духовними спільнотами" [32,91]. Саме цей момент дозволяє зробити висновок про визначальну роль свідомості в формуванні нації як спільноти, адже вона не може бути ототожнена з жодним іншим колективним феноменом. Тому можна погодитись з точкою зору К. Симонс-Симонолевича, яка багато в чому відповідає позиції О. Бочковського:

"Модерна нація може бути визначена як територіально означена спільнота людей, що поділяють певний варіант модерної культури та яких пов'язує між собою сильне почуття єдності й солідарності; спільнота, відзначена чіткою історично закоріненою свідомістю національної ідентичності, яка має або прагне мати власне політичне самоврядування" [207, 544]. Надалі ми будемо виходити з цієї методологічної установки, оскільки вона включає наше розуміння національної свідомості як *Lebenswelt*, тобто світу, який не тільки розуміється, але й переживається, в якому існує і творить людина. Даний підхід зумовлює окреслити ряд моментів в розумінні "свідомості національної ідентичності", яка в першу чергу взаємопов'язана з смыслом духовно-культурного самовизначення людини, суб'єкта націогенезу. Зазначимо, що передумовою осягнення будь-якого явища культури (що безсумнівно відноситься до національної свідомості як світу, який ми переживаємо в соціальних і духовних аспектах), в сукупності її категоріальних смислів виступає розуміння цих смислів як результатів пізнання і форм знання. Розкриття їх означає прагнення побачити істину "з точки зору того, як і наскільки втілені в ній цінності, як і наскільки в реальному "тілі" культури та її феноменів здійснено. матеріалізовано їх ідеально-ціннісний, духовний зміст, як і наскільки досягнута в них ця мета. Бо культура є не що інше, як реалізація ідеально-ціннісних цілей, як "переселення" цінностей зі світу належного у світ сущий, не що інше, як здійснення ідеалу [251, 23]. Пізнання в ракурсі ініціації розуміння двоспрямоване, воно одночасно звернене і до предметності "макрокосму", і до соціокультурних смислів "мікрокосму", заданих розкриттям і практичною об'єктивацією внутрішніх цільових проєктів розвитку суб'єкта. В першому зверненні воно реалізується актами причинного пояснення і опису світу, у другому - вимагає доповнення пізнавальних структур процесом освоєння "осмисленої матерії" національної свідомості, відповідно, герменевтичної інтенції на розуміння.

Зауважимо, що в даному випадку можуть бути задіяні духовні потенції "софійного" виміру, які полягають в сприянні розуміння феномену національної свідомості, не забуваючи по відмінності та специфіку різних її етапів в процесі розвитку. Спільність цих етапів утворює те єдине по своїй унікальності і особливості явище національної свідомості. В силу своєї буттєвості, духовно-культурної визначеності вона мусить "творити контекст", "основу сенсу", з якими може бути пов'язане прийняття індивідуального рішення. Останнє мусить і стає спроможним "здійснювати інтеграцію подій особистого життя та інтеграцію цієї історії в історію взагалі" [111, 284]. Сутність "софійного" виміру, завдяки якому досягається найбільш глибоке "вникнення" в реальність національної свідомості, можна визначити в найзагальнішому плані як ірраціональне, котре через духовну творчість і ментальне світосприйняття виступає теоретичною духовною рефлексією, котра протиставляє себе раціоналістично-об'єктивістській (об'єктивній) домінанті. Діалогічність "софійності" виконує в національній свідомості як фактору культури роль тієї опосередковуючої ланки (відносно неспівпадаючих позицій суб'єктів спілкування), яке робить можливим інтерсуб'єктивне залучення до адекватних смислів проблеми, котра обговорюється. Оскільки людина від природи є істотою культурною, їй притаманний "вимір культурної сутності" (О. Больнов), а її духовне буття вступає у процес постійного оновлення, який здійснюється комунікативно; пробуджується новий стиль особистого буття у своєму життєвому колі й через свідоме наслідування - відповідне нове ставлення до життя.

Виходячи з цього, духовне розуміння — це залучення суб'єкта до досліджуваного світу. Спочатку в цьому процесі, а в подальшому і за його межами "поширюється" нове людство (духовна спільність, об'єднана знанням свого буття, завдяки чому людина виходить за межі лише даного їй існування), яке, живучи у скінченності, прагне до "полюсу нескінченності". Разом із цим

виникає новий спосіб усупільнення і нова форма постійних спільнот, духовне життя яких, усупільнене завдяки виробництву ідей та ідеальному нормуванню життя, містить у собі нескінченність у горизонті майбутнього: нескінченність поколінь, які оновлюються з духу ідей. В результаті людська особистість, котра володіє позаматеріально-тілесними характеристиками ("неповторними") ще й унікальними особливостями, що знаходять безпосередній вияв у духовності національного, яке є багатством індивідуально-особистісного світу. Людина "не знаходить завершення в здійсненні цілісності існування, вона, "перелітаючи" через існування, будує в просторі, в якому вона у загальному образі свого буття комунікативно здобуває впевненість, другий світ, світ *духа*" [268, 357]. Це можливо шляхом залучення феноменів природного буття до смислів людської діяльності, коли стихійність "долюдського" існування перетворюється в "почутість" об'єктів на рівні культури, в сфери їх практично-духовного освоєння і культурно-символічної репрезентації. Людина "здійснює духовний процес, який, визначаючи діяльність в турботі про існування, стає смислом ідеї, котра її пронизує. У витворах мистецтва, науки і філософії дух створює свою мову" [268, 357].

Таким чином, тільки завдяки ролі духовного як головної складової культурно-історичної трансформації природних стихій в національну свідомість як феномен пізнання і дії, об'єкти світу буття "виступають як "голоси" значень інформаційно-знакових моделей дійсності і тим самим включаються в герменевтичне відношення розуміння" [123,95]. Тобто і буття культурних феноменів, і їх категоріально-духовне осягнення можливі лише як єдність суб'єкт-об'єктних, пізнавальних (з включенням аксіологічних) відношень, і комунікативного аспекту у всіх його вимірах. Така "єдність "задається" не тільки "рефлексивними параметрами", але й парадигмами наявного знання, вписаного в рамки спілкування, духовного досвіду в широкому його смислі" [107, 203]. В силу цього розуміння реалізується або через "підключення" до

діяльності духовного феномена (який осягається), або через перетворення своєї діяльності у форму буття цього феномена.

Без сумніву, розуміння - це завжди співучасть в певній діяльності, коли навіть зовнішня по відношенню до предмета діяльність, що досягається, виступає як реконструююча його активність. Такі "співучасть" і "реконструкція" виявляються можливими лише тому, що сама властивість розуміння має духовно-діяльну природу. Зокрема, характерним для національної свідомості способом комунікації (розуміння) виступає спілкування, котре має самоцінне значення в якості способу саморозвитку людини і засобу її залучення до різних форм духовно-практичного освоєння світу. В силу цього специфічно характеризується і предметність національно-культурних феноменів, осягнення яких пов'язано не стільки з вживанням готових продуктів, скільки з виявленням того, що стоїть "за" ними. Тому важливою рисою національної свідомості "виступає її інтеріндивідуальний характер, причому не в значенні інтерсуб'єктивний (тобто в даному аспекті - загальнозначимооб'єктивний), а в значенні того, що її немає поза індивідами, котрі її творять (хоча і в сукупності, але кожний сам по собі) і засвоюють" [107, 203]. Можна цілком погодитись з думкою Е. Муньє, який пише: "Звичайно, творчість в певній мірі має потребу в підтримці колективу; життєздатні колективи надають йому силу, пересічні придушують. Але сам творчий акт йде від особистості, навіть якщо вона загубилась в натовпі,... і якби всі люди раптом стали художниками, не було б більше художника як такого".

Таким чином, духовна діяльність людини постає як її самодіяльність, самозміна, саморозвиток, тобто творчість. Людина, усвідомлюючи свої духовні потреби і потенції, сама перетворює їх в мету своєї діяльності в національній свідомості як результату культури. З цим пов'язане властиве національній свідомості як особливого творчого стану почуття особливої, не утилітарної цінності людського життя. Творчо-духовне відношення до життя не дозволяє

здійснювати його тільки як організацію досягнення ряду певних утилітарно-прагматичних цілей. Духовне тут поєднане з чуттєвим (ірраціонально-душевним) переживанням, і тому життєтворчість в національній свідомості долає однобічність як абстрактно-теоретичної, так і об'єктивістсько-раціоналістичної, утилітарно-прагматичної діяльності. Людині через духовну активність не просто "відкриваються" цінність, значимість буття свого народу. Вона відчуває внутрішню потребу втілити (об'єктивувати) в духовній діяльності той зміст, що відкрився їй, "олюднити", суб'єктивувати феномени національної культури (як предмети творчого відношення), зробити їх частиною свого реального буття. Духовне залучення людини до національної свідомості шляхом "включення" (входження) в розуміння її змісту має високий гуманістичний сенс, оскільки саме інтелектуально-духовна енергія відкриває дійсні смисли самореалізації особистості в соціокультурному полі буття.

На нашу думку, шлях оздоровлення сучасного суспільства - в автентичності буття, коли йде процес національного самоусвідомлення. В силу цього відбувається гуманістична самореалізація, духовне оновлення і очищення суспільства, а отже, реалізація родової сутності людини, одночасного поєднання культурних і моральних смислів як основ консолідації людської спільноти. Долаючої антиномічності самоздійснення особистості. Але для цього людина повинна володіти спрямовуючим стрижнем - національного свідомістю, котра і визначає основне - для якого суспільства, держави, для якого майбутнього - її та нащадків, - повинна відбуватися така самореалізація.

Підкреслимо, що завдяки національній свідомості, ядром якої виступає національна ідея, відбувається становлення цілісної особистості. Тільки вона може вийти на рівень такої соціальної активності, при якій відбувається не просто дія, а дія оціночна, відчувається гуманність зв'язків, привабливість комунікаційного спілкування індивідів. Це означає, що кожний акт своєї діяльності вона співвідносить не тільки зі своїми потребами, але й потребами

суспільства, соціальної групи чи верстви. Мотивація соціальної активності в значній мірі зумовлюється аксіологічними орієнтаціями людини, котрі адекватні ціннісному буттю, заснованому на принципах духовного і практичного самовизначення [40, 63]. Тобто, цілісність особистості, що ґрунтується на усвідомленості буття, засвідчує як умову свого існування подолання суперечностей розвитку, створення "олюднених умов", тобто таких, яким властива найвища ступінь свободи. Екзистенціали цілісної особистості, домінантою орієнтацій якої є національна ідея - це совість, добро, мораль, етнічна спільнота, захист людських прав, індивідуальна свобода, збереження культурних традицій, справедливість. Вони являють собою не тільки всеохоплюючий погляд на суспільство, але виступають і як реалізація алгоритмів, через які проявляється сутність особистості. В центрі динаміки такого суспільства знаходяться історично-етнічні індивідууми з їхніми різноманітними потребами, прагненнями та віруваннями, різними процесами творчого характеру, проектуванням смислів нової духовності і світосприймання, що виходить за межі можливого в сучасному світі, слугує світоглядним і організаційним проривом в майбутнє. Цілісність особистості — це та самоцінна сфера, в котрій має місце невідчужений вплив і гра природних та суспільно-національних вимірів життя.

Безперечно, в коло аналізу широких суспільних зв'язків і відносин "втягується" свідомість та національна самосвідомість індивіда як форма активності особистості, котра складає сутність людини, породжує необхідність в соціальній активності, долає суперечливу "діалектику життя" (з її стражданнями та почасти згубним виливом). Специфіка активної національної свідомості та самосвідомості виявляється в розвитку творчих сил особистості, її діяльнісної сутності, фізичному (тілесному, соматичному) і духовному самопочутті, буттєвих екзистенціалах людського буття, з певними історичними обставинами, що суперечать (або сприяють) становленню універсальної

культури індивіда. Ми погоджуємося з думкою, що усі людські "досягнення" розгортаються на тлі присутності людини у світі, котрий "не є онтологічною змістовністю, яку ми "промислюємо" до раніше виділеної культурної реальності, шукаючи їй смислової альтернативи. У самій культурній реальності "присутність людини у світі" наявна у цілком визначених формах. Буття як присутність включено у саму тканину культурної реальності. Помислити досвід спеціалізованих культурних практик без цього найважливішого виміру буття людини просто неможливо" [22, 107]. Діяльнісно-культурний центр, в якому дух з'являється всередині помежових сфер буття, і можна назвати особистістю. Проведений аналіз показує, що категорія "цілісність особистості" доповнює зміст культурно-національної свідомості, наділяє суб'єктивність індивіда такими характеристиками, які поглиблюють її творчий дух саморефлексією, самоочищенням, самотворчістю, самоактуалізацією. Це сприяє подоланні по суперечностей квазіжиття, розвитку творчих сил особистості на різних щаблях її самодіяльності, самототожності, що розширює розвиток самодіяльності індивіда, створює певний ступінь ідентифікації його з суспільним цілим, відтворює характер сучасного суспільного буття самої людини в усій його багатоманітності [17, 221]. Завдяки національній свідомості відбувається процес самоусвідомлення себе як певного типу людини ("українська людина"). А через нього - активізація соціальних, політичних, культурних і економічних процесів, що ставить в своїй сукупності перед людиною потребу в усвідомленні нею своєї людської сутності, персоніфікації її як особистості, вміння робити вибір в мінливому середовищі, відстоювати себе і діяти всупереч тому, що є загальноприйнятим, але не відповідає тенденціям розвитку, спрямувати свої дії на утвердження такою індивідуального буття, в центрі якого знаходиться самоцінність особистості не тільки в її природно-тілесному, а в першу чергу - духовно-душевному (раціонально-іраціональному) самоздійсненні, здатної в принципі осягти "так-буття"

(М.Гайдеггер). Останнє "акумулює у собі історично напрацьовану здатність людського виживання" [197, 111].

Зазначимо, що проблема виживання - одна з найбільш екзистенціальних. Адже для здійснення людського буття у його власних визначеннях ситуація виживання для людини повинна бути локальною, частковою, плинною. І якщо людське буття має місце, виживання не поглинає його цілком, то насправді воно є онтологічно локальним, кінцевим, швидкоплинним. У той же час сам характер людського буття ("буття-в-світі", "так-буття") такий, що постійно ставить людину у ситуацію виживання. Отже, виживання є постійною величиною, константою, колізією людського буття, яка має безпосереднє відношення і до проблеми націотворення.

У соціальності повсякденного життя не можна бачити лише передумову існування людини. Вона сама є історично здійснена людина, найбільш вагоме досягнення суспільної історії. "Якщо я людина, моє буття починається не тільки з мене. До мого буття належить і певним чином причетне буття всього роду людського... Як людина я спадкоємець та продовжувач, поріднений з усім людським. У людяності вміщена моя власна, і у той же час дана мені природа. Вияв власне моєї волі і усе, що привноситься мною у буття, виникає на ґрунті людяності, реальним втіленням якої є повсякденне буття" [197, 112]. Отже, у повсякденності ("так-бутті") людина не тільки знаходить передумови власного існування, а розпоряджається собою, дає собі раду. Тобто буття людини складається як цілісність, як екзистенційний феномен лише через причетність самої людини до інших. "Бути причетним" — означає сполучати своє буття з буттям іншого, і не просто у формі випадкової дії, а впливаючи певним визначальним чином на долю того, до кого причетна людина. "Причетність завжди взаємна, тому вона виступає як співпричетність. Вона може мати "різні вектори" у плані творення чи руйнації буття, благотворного чи згубного впливу на розвиток; може слугувати основою надбання суцільним аутентичного існування

і, навпаки, формою відчуження від власної сутності" [197,113]. Зміст ствердження "Я" у національній свідомості відображає увесь спектр можливих інтенцій соціально-культурного буття.

Необхідно враховувати, що саме суперечливе життя ставить перед людиною "одвічні" питання для того, щоб вміти розбиратися в собі, вивчати свою "самість", свої можливості і потенції, вміти адаптуватися до перехідних чи трансформаційних умов. Вектор рефлексії особистості спрямований на вироблення активізації самосвідомості особистості, в котрій аспект національного самоусвідомлення виступає центральним пунктом. Він наповнює її буття багатством тих форм духовного світу, який сприяє високій результативній діяльності, допомагає стати "відкритою системою" для повноцінного спілкування і духовного самозбагачення. На думку Е. Фромма, суспільство повинно бути таким, щоб людина в ньому була пов'язана відносинами братерства, солідарності, любові, тобто тим, що дає їй можливість подолати свою "тваринну природу" (Г. Сковорода) через творчість, в якій кожна людина відчуває своє власне "Я", сприймаючи себе суб'єктом власних сил, а не підпорядкування [243, 294-296].

Підкреслимо, що роль національної свідомості полягає у відстоюванні цілісності людини як істоти, що формує уявлення про саму себе і світ, завдяки чому стає доступним власне внутрішнє (душевне) життя. Розвинена національна самосвідомість — це той канал, який може привести особистість до розкриття інтелектуального, творчого потенціалу, становленню повноцінності, протистоянню руйнації її особливості й унікальності. Головною тенденцією формування і розвитку національної свідомості повинна стати самоактуалізація і самореалізація особистості, здійснення її невідчужених сил, впевненість в тому, що вона робить і може зробити, її самоздійснення в контексті таких високих екзистенціальних ідеалів, як істина, добро, краса, духовність. Через національне усвідомлення відбувається розуміння сутності

національної ідеї, що дозволяє оволодіти власною сутністю, своєю природою, самопротрамувати свою особистість, знайти індивідуальне цілепокладання з метою стати "мірою всіх речей", тих життєвих реалій, які утворюють соціально-культурний світ відповідно зі своєю ментальною "природою", так як людина володіє собою і через це усвідомлює себе. "Ментальні характеристики цілісності особистості зводяться до розуміння глибинних структур реального буття, реалізації всього того багатства, яким володіє людина. Саме тому активне, творче, вільне індивідуальне буття творить людину в її цілісності, самостверджує її, сприяє активізації механізмів цілісного осмислення світу і людини як самої себе" [38, 65].

Національна свідомість - це структурний компонент суспільної свідомості, який визначається ментальними характеристиками та аксіологічними орієнтаціями, що визначають буття представника того чи іншого народу в результаті етнокультурного розвитку. В процесі свого історичного формування, зумовленого природними нахилами і здібностями, національна свідомість набуває здатності якісно впливати на удосконалення людської духовності. В силу цього вона є головним чинником в ході самореалізації особистості, ключем до вирішення проблем складного, суперечливого, соціально незахищеного суспільства. Національне свідомою людина здатна не тільки опредметити власне фізіологічне та психічне буття, але й зробити предметом свого пізнання все, в тому числі і саму себе, для потреб втілення національної ідеї в перспективу життя народу, поширити світ культури своєї Вітчизни у вимір "світового" буття.

Підкреслимо, що специфіка української національної свідомості розкривається через екзистенційно-персоналістичну сутність вітчизняного гуманізму, котрий виявляє себе через ціннісну самореалізуючу роль людини, її самості, її індивідності. Адже якщо не відбудеться звернення людини до її "внутрішнього" ("сердечного") світу, особистісного самопізнання, до своєї

"душі" (екзистенції), то вона не стане людиною в повному розумінні цього слова, не реалізує свою роль і місця в світі, основою якого також є світ національного буття.

Виходячи з цього, головним для сьогодні є створення таких онтологічних умов існування буття людини, смислом яких є її цілісне і живе відношення до всього, що відбувається, створення таких форм власного екзистенційного життя, що відсуває і навіть знищує існування загрози його "знецінення", обайдуження, оречевлення, додаткових несприйнятливих факторів, котрі заперечують саморозвиток особистості. Адже ніколи ще людина не ставала настільки "проблемною" для самої себе, як за нашого часу.

Вищенаведені міркування дозволяють зробити наступні висновки:

- доведено, що в дослідженні свідомості важливе місце комунікації між різними типами світогляду, у вирішенні якої значне місце займає метаантропологічний підхід як методологічна умова реалізації особистісного "Я" в контексті етнічних і національних процесів;

- проаналізовано, що універсальний розвиток людини, здійснюваний у взаємодіях з "життєвим світом"¹, надає свідомості можливості стверджувати і "знаходити" себе в сутностях національного буття;

- показано, що одним із фундаментальних досліджень сучасної та української філософії стало виявлення екзистенційних вимірів людського буття через розгляд національної свідомості у багато вектор пості історичних модифікацій та вимог сучасного культурного розвитку;

- досліджено продуктивність суб'єктивного підходу до проблеми нації, що у взаємозв'язку з "життєвим світом" людини, духовно-культурними та раціонально-ірраціональними чинниками виокремлює національну свідомість в якості головної умови буття народу;

- з'ясовано сутність проблем "етносу" і "нації", показана їх тотожність і відмінність в культурному, соціальному та ідентифікаційному аспектах і

доведено, що етнонаціональні чинники (національні інтереси, національна свідомість, національна ідея, менталітет тощо) є важливими умовами соціоекономічних і культурно-політичних детермінант;

- доведено, що в процесі націогенезу необхідно враховувати не тільки чуттєвий рівень, але й раціональний. Їх взаємозв'язок приводить до утворення модерної нації, визначеною чіткою історично закоріненою свідомістю національної ідентичності;

- з'ясовано, що національне самоусвідомлення ви ми має лише тоді, коли теоретично сформульовані головні ідеї культурних детермінацій, відчуття належності до нації як спільноти, адекватній власній "душі" і духу;

- розкрито, що неповторність людського життя характеризується фактом національної ідентичності, оскільки дійсне буття за всіх обставин є національним, адже людина завжди є носієм етнокультурних ознак;

- здійснено комплексне вивчення функціонування національної свідомості через зв'язок раціонального та ірраціонального, в результаті чого виявлено умови подолання втрати станів деперсоналізації і деструкції особистості та визначено об'єктивні можливості становлення іманентного "Я" в етнокультурних вимірах;

- доведено, що категорія "цілісність особистості" розкриває себе при наявності національної свідомості, котра наповнює суб'єктивність індивіда смисложиттєвими імперативами;

- виявлено, що в смисловому визначенні поняття "національна ідея" виступає в контекстах духовності, самосвідомості, культури і містить в собі ідею єднання і згоди громадян, ідею нації і специфіку національної свідомості, застосовувану для вирішення національного ідеалу;

- досліджено, що у становленні ідеалів духовності та свідомих цілепокладань одним з найпотужніших інтегративних чинників і стимулів до творчості є національна ідея, що виступає джерелом і синтезом стратегій

діяння;

- досліджено, що вибір мети і сенсу життя в контексті національної ідеї не тільки етична, але й світоглядна, глибоко екзистенціальна проблема, оскільки визначає сутність ідеалу життя як повного втілення смислу існування;

- доведено, що відмінною рисою людської діяльності в умовах національно-соціальних самовизначень є її спрямованість до майбутнього, найважливіша визначеність якого полягає в покладанні "поля" нових можливостей і нових основ для розвитку сутнісних сил людини.

Проведений аналіз в третьому розділі дає можливість здійснити наступний висновок: наявність смислової сфери у здійсненні свідомої діяльності обумовлена, крім всіх інших чинників, також і ментальністю, складової "життєвого світу". Ментальність є тим рівнем свідомості, на якому думка не відділена від емоцій, латентних звичок і переживань; вона є динамічною зміною, рухом до об'єкта, що спирається на глибинні, ірраціональні сили людини. Як основа культурного самовизначення, ментальність є "полем" формування свідомості суб'єкта, певним ядром, центром, способом конструювання національно-етнічного смислового простору. Феноменологічний дискурс в онтологію людської свідомості дозволяє стверджувати, що ментальні чинники сприяють формуванню особливого, не дискурсивного типу мислення як вияву специфічної, орієнтованої на самозаглиблення та самоаналіз типу свідомості.

Важливе значення в розкритті змісту свідомості в життєвому світі має її конкретизація в національних вимірах. Виявлення людської сутності є універсальним визначенням культурного буття взагалі, в центрі якого знаходиться проблема національно-свідомої самоідентифікації. У вирішенні проблеми національної свідомості найбільш плідним є філософсько-антропологічний підхід, методологія якого дозволяє виявити екзистенційно-персоналістські виміри особистісного життя. Проведений аналіз показує, що

національне самоусвідомлення виникає лише після того, як сформульовані головні ідеї культурного самовизначення, серед яких одне з чільних місць належить відчуттю належності до певної спільноти - нації. Важливу роль в цьому процесі відіграє орієнтація на зміст національної ідеї, яка виступає логічним підсумком "збирання" образного ряду, пов'язаного не тільки з включенням індивіда в соціальне життя, але й вимогами домінант суспільно-політичних реалій дійсності. Ефективність національної ідеї зумовлена її зв'язком з культурою, котра є критерієм самобутності та окремішності нації. Національна ідея виступає ядром національної свідомості, завдяки якій відбувається становлення цілісної особистості. Вектор рефлексій особистості спрямований на вироблення активацій її самосвідомості, в котрій аспект національного самовизначення виступає центральним пунктом, наповнює її буття багатством тих форм духовного світу, який сприяє результативній продуктивній діяльності як умови повноцінного спілкування і духовного самозбагачення. Розвинена національна свідомість - це той "канал", який може привести особистість до розкриття інтелектуально-творчого потенціалу, становленню повноцінності, протистоянню руйнації її специфічності й унікальності. Національно свідома людина здатна не тільки опредметити власне буття, але й зробити об'єктом свого пізнання все і саму себе для потреб втілення національної ідеї в перспективу життя народу, поширити світ культури своєї Вітчизни у вимір загальнолюдських цінностей.

Висновки

Феномен свідомості характеризує такий спосіб існування суб'єктивності, завдяки якому здійснюється як відношення знань до дійсності, так і оволодіння певними точками духовної опори, котрі забезпечують осмислення світу і спрямованість думки на цілісне осягнення явищ суцього. Метатеорія використовує дані трансцендентальної феноменології аналітичної філософії, екзистенціалізму, постструктуралізму, герменевтики, що дозволяє їй уникати переваги одного методу над іншим. Метатеорія свідомості межує з постмодернізмом, що сприяє розвитку онтології свідомості. Зміст свідомості в якості феномену буття характеризується перехрещенням в ній внутрішнього і зовнішнього, сутності й існування пізнання, індивідуального і суспільного топосів досвіду, що розвивається.

Істотним моментом онтології свідомості є предметність, визначеність дійсності. В силу цього важливе значення у виявленні сутності свідомості має "життєвий світ", одне з головних понять феноменології. Як невичерпний запас чогось конкретного, наявного, доступного і непізнанного при всій його доступності, цей світ розглядається як фактичність світу свідомості. Його значення не може бути довільно відмінене, оскільки по своєму визначенню він санкціонує самоочевидність. "Життєвий світ" феноменології є світом, який ми переживаємо, він передбачає ідеал автономної людини, котра може сформувати як саму себе, так і розмаїття соціокультурного буття.

Світ є такою цілісністю, котра має характер доцільності для свідомості, що відноситься до нього в кожному конкретному акті. Свідомість - не просто знання, тому і межі дійсності як світу суб'єктам не дані, не фіксуються пізнанням. Свідомість — це здійснюване відношення до культури як до світу, як єдино можливого предмету життя, як єдино можливій нашій співучасті людини в житті всього оточуючого нас суцього. Відношення до світу як існуючого в

культурно-історичних формах середовища життя, "другої природи" людини специфічне.

Воно є таким відношенням до сущого, яке одночасно практично-духовно покладає спосіб участі в світі. Як єдино можлива реальність участі людини в сущому, світ дійсний для пізнання, переживання в якості буття-можливості. Світ - необхідний корелят свідомості, тому разом з практично-духовним покладанням світу в змісті реальної дійсності в ньому створюються умови відтворення базисних концептів культури та її смислових утворень.

Онтологічні основи розвитку свідомості показують, що лише при доведенні розуміння буття (світу) до розкриття його культурного змісту можливе філософсько-світоглядне обґрунтування аксіологічного аспекту метатеорії свідомості. Причина цього полягає в тому, що людське буття неможливо визначити поза виявленням його смислу, а останній розкривається саме в контексті цінностей культурної реальності. Тільки самовизначення людини, тобто культурний в своїй основі процес, є фундаментом виникнення, формування і розвитку свідомості. Проведене дослідження показало, що ідея ціннісного національного самовизначення присутня на всіх рівнях осмислення буття людини. Відповідно в залежності від домінуючої модальності людського буття свідомість набуває різних форм. Вона не існує для думки абстраговано від проблеми буття для людини, визначає її духовність.

Сутність духовного нерозривно пов'язана з характером людського самовизначення, цілепокладання і ціннісного відношення людини до світу. Це означає, що феномен світу повинен бути зрозумілий крізь призму людського самовизначення. В силу цього актуалізуються питання світоглядного ряду: яке місце в світі займає особистість, яке співвідношення духовного і свідомого, національної ідеї і національної свідомості, ціннісних самовизначень людини в цілепокладаннях (ідеї свободи, мети, ідеалів тощо).

Важливе значення поставленої в дисертації проблеми полягає і в тому, що

її дослідження сприяє завершенню філософського пошуку "вічних" колізій людського існування, що перетворює філософські студії в дійсно актуальні.

Розгляд свідомості як особливої духовної цілісності суттєво змінює її вивчення. На перший план висувається завдання визначення культурного потенціалу свідомості і духовності, їх онтологічного "горизонту". Тим самим окреслюється нове поле досліджень і відкривається можливість переосмислення ряду усталених положень. Обґрунтовані та узагальнені наукові результати, одержані в процесі дисертаційного дослідження, дозволили сформулювати наступні висновки:

1. Поняття "метатеорія" є складним терміном, в якому перша частина "мета" (від гр. *meta* – після, за, через) в сучасній науковій термінології використовується для означення таких систем, які, у свою чергу, служать для дослідження або описання інших систем. Однією з таких систем є феномен свідомості, що характеризує такий спосіб існування суб'єктивності, завдяки якому здійснюється як відношення знань до дійсності, так і оволодіння певними точками духовної опори, котрі забезпечують осмислення світу і спрямованість думки на цілісне осягнення явищ суцього. Метатеорія використовує дані трансцендентальної феноменології, екзистенціалізму, постструктуралізму, герменевтики, що дозволяє їй уникати переваги одного методу над іншим. Метатеорія свідомості межує з постмодернізмом, що сприяє розвитку онтології свідомості. Зміст свідомості в якості феномену буття характеризується перехрещенням в ній внутрішнього і зовнішнього, сутності й існування, індивідуального і суспільного досвіду, що розвивається.

2. Необхідним корелятом свідомості є "життєвий світ", одне з головних понять феноменології, яке означає світ, який ми переживаємо, який передбачає ідеал автономної людини, котра може сформувати як саму себе, так і розмаїття соціокультурного буття. Світ є такою цілісністю, котра має характер доцільності для свідомості, що відноситься до нього в кожному конкретному

акті. Свідомість – не просто знання, а тому і межі дійсності як світу суб'єктам не дані, не фіксуються пізнанням.

3. Сутність свідомості нерозривно пов'язана з характером людського самовизначення, цілепокладання і ціннісного відношення людини до світу. Це означає, що феномен світу повинен бути зрозумілий крізь призму людського самовизначення. В силу цього актуалізуються питання світоглядного порядку: яке місце в світі займає особистість, яке співвідношення духовного і свідомого, національної ідеї і національної свідомості, ціннісних самовизначень людини в цілепокладаннях (ідеї свободи, мети, ідеалів тощо).

4. Концепт свідомості є особливою духовною цілісністю, котра розглядається і розуміється в метатеорії не тільки як щось вторинне по відношенню до незалежної від неї дійсності, але і як соціально-необхідне, об'єктивне, практичне відношення в самій соціально-культурній дійсності.

5. Зміст свідомості розкривається в індивідуальності її іманентного об'єкту “Я”, в силу чого сенс людського існування постає в переході від факту до смисла, від речі до цінності, від відображення до розуміння; реалізація “Я” на раціональному та ірраціональному рівнях є умовою активізації суб'єктивного досвіду в мисленні, котре у своїй поліфункціональній діяльності спрямовує особистісний вибір на духовні цінності як втілення імпліцитного змісту смисложиттєвих пошуків суб'єкта.

6. Національна свідомість через ментальні характеристики розкриває активну, творчу сутність особистості та її смисложиттєві прагнення, універсалізуючи визначення культурного буття, знаходячи сутнісну конкретизацію в буттєвих смислах, що є духовним чинником і внутрішньою опорою індивідуального життя в соціумі.

7. Шлях оздоровлення сучасного українського суспільства – в здійсненні процесу національного самоусвідомлення, що означає консолідацію

спільноти в побудові громадянського суспільства, оволодіння нею національною свідомістю, яка через національну ідею визначить, для якого суспільства, держави, в ім'я якого майбутнього повинна відбуватися самореалізація особистості.

Прагнення розкрити метатеоретичну сутність свідомості в контексті екзистенціальних, персоналістських, герменевтичних, феноменологічних, постструктуралістських вимірів є тільки частиною проблеми її іманентної сутності. Важливим і продуктивним моментом для подальшого наукового пошуку є врахування зворотнього впливу концептів сучасних філософських дискурсів на генезису духовності в національно-антропологічних, етнокультурних і ментальних вимірах. В даному контексті зрозуміла необхідність й актуальність вивчення поставленої автором проблеми. Адже демократичне громадське суспільство в процесі свого розвитку має нагальну потребу в усвідомленні ціннісних орієнтацій. Для незалежної держави України ця проблема може бути вирішена як необхідність підпорядкування філософської освіти молоді засадам цінностей українського національного буття, яке успадкувало кращі гуманістичні традиції вітчизняної і зарубіжної філософії та культури. Дослідження метатеоретичного характеру свідомості доводить необхідність подальшого дослідження відкритості будь-якого культурно-історичного етапу.

Список використаної літератури:

1.
Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. - С-П.: Изд-во "Алетейя", 1998. -507 с.
2.
Аверинцев С.С. Два рождения еврейского рационализма//Вопросы философии. - 1989. -№3.-С. 3-14.
3.
Автономова Н.С. Рассудок. Разум. Рациональность. - М.: Наука, 1988. - 287с.
4.
Альтер П. Націоналізм: проблема визначення // Націоналізм: Антологія / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. - К.: Смолоскип, 2000.-С.211-215.
5.
Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. - К.: Критика, 2001.-271 с
6.
Андреев А.Л. Мир искусства и мир политики. - М.: Знание, 1990. – 62с.
7.
Андрос Є.І. Криза людської самоідентифікації і проблема смислоутворення // Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. - К.: Педагогічна думка, 2000. - С 193-252.
8.
Андрущенко В.П. Идеологическая эффективность культуры. - К.:Вища школа. Изд-во при Киев. гос. ун-те, 1988. - 188 с.
9.
Анисимов С.Ф. Духовные ценности: производство и потребление. - М.:

Мысль, 1988.-253 с.

10.

Армстронг Джон А. Нації до націоналізму // Націоналізм: Антологія / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. - К.: Смолоскип, 2000. - С. 520-528.

11.

Ануфриев Е.А. Социальный статус и активность личности. - М.: Из-во Моск. ун-та, 1984.-285 с.

12. Апель К.О. Априорі спільноти комунікації та основи етики. До проблеми раціонального обґрунтування етики за доби науки // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями: Хрестоматія.-К.: Ваклер, 1996.-С.360-421.

13. Банфи А. Философия искусства: [Пер. с итал.] / [Предисл. К.М.Долгова, с. 5-26]. - М.: Искусство, 1989.-383 с.

14. Барулин В.С. Диалектика сфер общественной жизни. - М.: Изд-во Моск. ун-та,1982.-230 с.

15. Батищев Г.С. Найти и обрести себя // Вопросы философии. - 1995. - № 3. -С.103-128.

16. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. - М.: Искусство, 1979.-423 с. 17. Бергер П. П'ятдесят пропозицій щодо процвітання, рівності і свободи. - К.:Вища школа, 1995. - 336 с.

18. Бердяев Н.А. Самопознание. - М.: Книга, 1991.-441 с.

19. Бердяев Н.А. О назначении человека. - М: Книга, 1991. - 245 с.

20. Биккенин Н.Б. Социалистическая идеология. - 2-е изд. доп. - М.: Политиздат, 1983.-414с.

21. Бичко А.К. Леся Українка. Світоглядно-філософський погляд. - К.: Український Центр духовної культури, 2000. - 186 с.

22. Бычко А.К. У истоков христианского иррационализма. - К.: Политиздат Украины, 1984.- 104 с.
23. Бичко А.К., Бичко І.В. Феномен української інтелігенції. Спроба екзистенціального аналізу. - Дрогобич, 1997. - 115 с.
24. Бычко И.В. В лабиринтах свободы. - М.: Политиздат, 1976. - 159 с.
25. Бычко И.В. Познание и свобода. - М.: Политиздат, 1969. - 215 с.
26. Бичко І. Філософія свободи // Філософсько-антропологічні читання'98.--К.: Стилос, 1998.-С. 65-76.
27. Блумбергер Х. Жизненный мир и технизация с точки зрения феноменологии// Вопросы философии. - 1993. -№ 10. - С. 69-92.
28. Бойко А.Н. Проблема бессознательного в философии и конкретных науках. -К.: "Вища школа", 1978. - 134 с.
29. Больнов О.Ф. Філософська антропологія та її методологічні принципи //Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями: Хрестоматія. – К.: Ваклер, 1996. -С 96-111.
30. Борінштейн Є.Р.Особливості соціокультурної трансформації сучасного українського суспільства. - Одеса, Астропринт, 2004. – 400 с.
31. Бочковський О. Вступ до націології / Генеза, 1993.- №1(3).–С.112-127.
32. Братасюк М.Г. Культура і національне відчуження. -- Київ-Тернопіль, 1994. - 126 с.
33. Братусь Б.С. Смысловая вертикаль сознания личности//Вопросы философии. -1999.-№ 11.-С. 81-89.
34. Бубер М. Два образа веры. - М.: ООО "Фирма "Издательство АСТ ", 1999. - 592 с.
35. Булатов М.А. Диалектика и культура (исторический анализ). - К.: Наукова думка, 1984.-216 с.
36. Бурдина А.И. Общественное сознание как проблема диалектического

и исторического материализма. - М.: Высш. шк., 1979. - 175 с.

37. Валявко І. Дмитро Чижевський - фундатор поняття "філософії серця" // Слово і час.-1998. -№8.-С. 83-88.

38. Ватин И.В. Человеческая субъективность. - Ростов-на-Дону: Изд-во Ростов, гос. ун-та, 1984.- 197 с.

39. Вдовина И.С. Французский персонализм о специфике человеческого бытия //Человек и его бытие как проблема современной философии. - М.: Наука, 1977. -С. 201-221.

40. Воронкова В. Метафізичні виміри людського буття (проблеми людини на зламі тисячоліть). - Запоріжжя, 1999. - 176 с.

41. Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. - 1990, № 4. - С. 62-87.

42. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. — М.: Республика, 1994. - 369 с.

43. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / Пер. з нім. та комент. В.М. Купліна. - К.: Четверта хвиля, 2001. - 424 с.

44. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. - М.: Прогресс, 1988. - 704 с.

45. Гайденко П.П. Философия Фихте и современность. - М.: Мысль, 1979. 288 с. 46. Гак Г.М. Избранные философские труды. - М.: Мысль, 1981. - 380 с

47. Гарнцев М.А. Проблема самосознания в Западноевропейской философии.-М.: Изд-во Московского ун-та, 1987. - 215 с.

48. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992. - 410 с.

49. Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Энциклопедия философских наук. В 3 т.-М.:Мысль, 1977.-Т. 3.-471 с.

50. Гірц К. Інтерпретація культур: Вибрані есе / Пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2001. - 542 с.

51. Гомілко О. Антропологічний та онтологічний повороти у

філософській думці ХХ сторіччя // Філософсько-антропологічні читання'98. - К.: Стилос, 1998. - С. 134-141.

52. Гончаренко Н.В. Диалектика прогресса культуры / АН УССР, Ин-т искусствоведения, фольклора и этнографии им. М.Ф. Рылского. - К.: Наукова думка, 1987.-396 с.

53. Горський В.С. Історико-філософське українознавство в контексті всесвітньої історії філософії: проблеми ідеологічної переорієнтації // Історія філософії: Досвід теоретичної саморефлексії. - К.: Заповіт, 1998. С. 41-42.

54. Горський В.С. Історія української філософії. Курс лекцій. - К.: Наукова думка, 1997.-282 с.

55. Горський В.С. Ще раз про українську ідею // Філософсько-антропологічні читання'98. - К.: Стилос, 1998. - С 77 - 87.

56. Горський В.С. Філософія в українській культурі. -- К.: Центр практичної філософії, 2001. - 236 с.

57. Грабовська І. І знову про поняття "ментальність" //Філософські студії. Спецвипуск журналу "Генеза" 95. - С. 78-81.

58. Грабовський С. Українська людина та українське буття // Сучасність. - 1997. - №3. - С. 116-145.

59. Грабовський С. Українське буття та людина: деякі проблеми філософського розмислу // Філософсько-антропологічні читання'96. - К.: Стилос, 1997 - С. 50-61.

60. Григорьян Б.Т. Философская антропология: Критический очерк. -- М.: Мысль, 1978.-218с.

61. Грушевський М.С. Хто такі українці і чого вони хочуть / [Уклад., авт. передм. і комент. О.Л. Копиленко]. - К.: Т-во "Знання" України, 1991. – 240 с.

62. Грушин Б.А. Массовое сознание: Опыт определения и проблемы исследования. - М.: Политиздат, 1987. - 368 с.

63. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. — М.: Т-во Клышников, Комаров и Ко, 1994.- 560 с.
64. Гуревич А.Я. Исторический синтез "Школа "Анналов"". - М.: Индрик, 1993.- 328 с.
65. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. - Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000.— 722 с. — (Классическая философская мысль).
66. Гуссерль Э. Картезианские размышления. - С-П.: "Наука", "Ювента", 1988. - 315 с.
67. Демичев В.А. Общественное бытие и общественное сознание: механизм их взаимосвязи. - Кишинев.: Изд-во ЦК КП Молдавии, 1969. - 216с.
68. Дзюба І.Ф. Між культурою і політикою. – К.: Сфера, 1998. - 373 с.
69. Диалектика деятельности и культура. - К.: Наукова думка, 1983.-296с.
70. Диденко В.Д. Искусство. Духовная культура. Философия. -- Алма-Ата: Наука КазССР, 1990.- 199 с.
71. Дільтей В. Виникнення герменевтики: Додатки з рукописів //Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями: Хрестоматія. – К.: Ваклер, 1996. С 33-50.
72. Димитрова Л.М. Філософія історії: від Полібія до Л. Гумільова. – К.: ІЗМН, 997.-200 с.
73. Дмитриева М.С. Синергетика в науке и наука языком синергетики: Сб.статей.- Одесса: Астропринт, 2005. – 184 с.
74. Дубровский Д.И. Проблема идеального. - М.: Мысль, 1983. - 228 с.
75. Духовное производство: Социально-философский аспект духовной деятельности. - М: Наука, 1981. - 352 с.
76. Енциклопедія українознавства: В 3 т. - К., 1994. - Т. І. - 400 с.
77. Енциклопедія українознавства: В 3 т. - К., 1995. - Т.2. - С. 368-800.

78. Енциклопедія українознавства: В 3 т. - К., 1995. - Т.3. - С. 801 -1230.
79. Етносоціальні трансформації в Україні. - Український Центр духовної культури, 2003. - 308 с.
80. Євшан М. Критика; Літературознавство; Естетика / Упор. Н. Шумило. – К.: Основи, 1998.-658 с.
81. Жуков Н.И. Проблема сознания.- Минск: Университетское,1987.-205с.
82. Забужко О.С. Філософія української ідеї та європейський контекст. - К.: Основи, 1993.- 126 с.
83. Забужко О.С. Шевченків міф України: Спроба філософського аналізу. – К.: Абрис, 1997.- 142 с.
84. Івакін О.А. Основи епістемології. Теорія і методологія наукового пізнання: Навч. посібник .- Одеса: Юридична література, 2000.- 112с.
85. Иванов В.П. Человеческая деятельность-познание-искусство. - К.: Наукова думка, 1977, - 251 с.
86. Иванова Н.Я. Философский анализ проблемы смысла бытия человека. - К.:Наукова думка, 1980.- 187 с.
87. Идеология, мораль, искусство/[Л.Т. Левчук, А.И. Фортова, Т.Г. Аболина и др.; Ред. В.И. Григорьев]. - К.: Лыбидь, 1991. - 189 с.
88. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. - М.: Политиздат, 1984. - 320с.
89. Ильенков Э.В. Проблема идеального // Вопросы философии, 1979, № 6. - С. 139-140.
90. Ильенков Э.В. Философия и культура. - М.: Политиздат, 1991. - 464 с.
91. Ильенков Э.В. Что же такое личность? / В кн. С чего начинается личность. – М.: Политиздат, 1979.-С. 183-216.
92. Ільїн В.В. Національно-духовне в контексті раціонально-глобального /Людина і культура в умовах глобалізації // Збірник наукових праць. - К., Вид., ПАРАПАН, 2003.-С. 156-162.

93. Ільїн В.В. Поліфонія гуманістики українського філософського мислення // Філософські обрії. Вип. 3. - Київ -Полтава, 2000. - С. 5 1-65.

94. Ільїн В.В. Український гуманізм: тотожність раціонального та ірраціонального (три ступені сходження до істини). - К.: "ВАТ УКР НДІ ПСК", 1999. – 412

95. Ильин В.В. Философия: Учебник для вузов. – М.: Академический проект, 1998. - 592 с.

96. Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. - М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. -224 с.

97. История философии и культура / В.С. Горський, Ю. В. Кушаков, В. Ферстер. - К.: Наук, думка, 1991. - 285 с.

98. Кавалеров А.А. Цінність у соціокультурній трансформації. - Одеса: Астропринт, 2001.- 224 с.

99. Кавалеров А.І., Довгополук В.О., Кавалеров А.А. Молодіжне середовище в його девіантному вимірі. – Одеса: Астропринт, 2005.- 128с.

100. Кавалеров А.І., Григор'єв М.К., Кавалеров А.А. Соціальна екологія: проблеми та теорії. – Одеса: Астропринт, 2005. – 168 с.

101.

Каган М.С. Философская теория ценности / Санкт-Петербургский гос. ун-т, Академия гуманитарных наук. - СПб: Петрополис, 1997. - 205 с.

102.

Канак Ф. Людська екзистенція за умов перехідного стану буття // Філософсько-антропологічні читання. - К.: Стилос, 1997. - С. 31-49.

103.

Канак Ф. Національне буття й національна ідея // Філософські студії. – К.: Вид-во "Генеза", 1998. - С 49-56.

104.

Канарский А.С. Диалектика эстетического процесса: Генезис чувств.

культури — К.: Вища школа. Изд-во при Киев, ун-те, 1982. - 192 с.

105.

Камю А. Творчество и свобода // Камю А. Изнанка и лицо Сочинения. - М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во "Фолио", 1998. – С. 659-688.

106.

Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии.- М.: Прогресс, 1998.- С 3-30.

107.

Категории философии и категории культуры.- К.: Наук, думка, 1983.- 343 с.

108.

Кемеров В.Е. Концепция радикальной социальности. // Вопросы философии. -1999. -№ 7. -С. 3-13.

109.

Книга буття українського народу // Кирило-Мефодіївське товариство: В 3-х т. -К., 1990.-Т. 1.

110.

Коган Л.Н. Цель и смысл жизни человека. - М.: Мысль, 1984. -252с.

111.

Козловський П. Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями: Хрестоматія. - К.: Ваклер, 1996. - С 213-294.

112. Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм: Пер. с нем.- М.: Республика, 1998. - 368 с.

113.

Колізії антропологічного розмислу // В. Табачковський, Г. Шалашенко, Н.Хамітов та ін. - К., Вид. ПАРАПАН, 2002. - 156 с.

114.
Кон И.С. В поисках себя: Личность и ее самосознание. – М.: Политиздат, 1984.-335 с.
115.
Конверський А.Е. Кульчицький про структуру та зміст філософської науки // Філософсько-антропологічні читання'96. - Випуск 2. - К.: Стилос, 1996. –С. 11-23.
116.
Коннор В. Коли сформувалася нація // Націоналізм: Антологія / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. - К.: Смолоскип, 2000.- С. 529-537.
117. Краснодембський З. На постмодерністських роздоріжжях культури / Пер. з польськ. Р. Харчук. — К.: Основи, 2000. - 196 с.
118. Кремень В.Г., Табачник Д.В., Ткаченко В.М. Україна: альтернативи поступу (критика історичного досвіду). - К.: “ARC-UKRAINE”, 1996. - 793с.
119. Кресіна І. Українська національна свідомість і сучасні політичні процеси. - К.: Вища школа, 1998. - 392 с
120.
Кримський С.Б. Запити філософських смислів. -К., Вид. ПАРАПАН, 2003. 240 с.
121.
Кримський С.Б. Історія філософії в контексті часу й вічності // Історія філософії: Досвід теоретичної саморефлексії. -К.: Заповіт, 1998.-С 38-39.
122.
Кримський С. Місце пізнання в багатоманітності форм освоєння світу // Філософсько-антропологічні читання'98. - К.: Стилос, 1998. - С. 53-64.
123.
Крымский С.Б. Философия как путь человечности и надежды. -- К.: Курс, 2000.-308 с.

124.

Кузьмина Т.А. Проблема смысла человеческого бытия в современной буржуазной философии // Человек и его бытие как проблема современной философии. - М.: Наука, 1978. - С. 13-60.

125.

Кузьміна С. Філософсько-педагогічна концепція П.Д. Юркевича. Монографія. - К., Вид. ПАРАПАН, 2002. - 164 с

125.

Кукса Т.В. До питання про поняття "етнос", "нація", "національна ідея" // Вісник НТУУ "Київський політехнічний інститут". Філософія. Психологія. Педагогіка: 36. наук, праць. - 2001. - № 1. - С. 31-36.

126.

Культурный прогресс: философские проблемы / [М.М. Шибаева, К.М. Долгов, А.И. Арнольдов и др.; Редкол.: А.И. Арнольдов (отв. ред.) и др.]. -М.: Наука, 1984.-326 с.

127.

Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. - Мюнхен: Львів: УВУ, 1995.- 164 с.

128.

Кульчицький О. Світовідчужання українця // Українська душа. К.: МП "Фенікс", 1992.-С. 48-65.

129.

Ламетри Ж. Трактат о душе // Сочинения.-М.:Мысль,1983.-С.53-143.

130.

Левинас Е. Философское определение идеи культуры // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности: [Сборник]: Пер. с англ. и фр. / Составители Л.И. Василенко, В.Е. Ермолаева; Ввод. ст. Ю.А.Шрейдера. - М.: Прогресс, 1990.-495 с.

131.
Левінас Е. Між нами. Дослідження думки про іншого. - К.: Дух і Література. Задруга, 1999.-293 с.
132.
Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М.: Наука. 1980. - 359с.
133.
Леонтьев А.П. Деятельность. Сознание. Личность. - М.: Политиздат, 1977. -304 с.
134.
Лимар Е.М. Безперервність поступу української філософії // Філософсько-антропологічні читання.-К.: Стилос, 1997.С. 133-138.
135.
Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. - В 2 т. - К., 1994. - Т. I. - 554 с
136.
Лісовий В. Що таке національна (українська) ідея? /7
Націоналізм: Антологія / У поряд. О. Проценко, В. Лісовий. - К.: Смолоскип, 2000. - С 593-628.
137.
Лой А.М. Сознание как предмет теории познания. - К.: Наукова думка, 1988. -248 с.
138.
Лосев А.Ф. Дерзание духа. - М.: Политиздат, 1988.-366 с.
139.
Лосев А.Ф. Дух // Филос. Энцикл.: В 5 т.- М.: Сов. энцикл., 1962. Т.2.– С. 219-227.
140.
Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. -- М.: Искусство, 1963.-580 с.

141.

Лук'янець В. Філософська думка доби постмодерну і раціональність // Філософсько-антропологічні студії ' 2000. Європейський вектор та основні цінності української гуманістики. - Істина. Правда. Життя. – К.: Стилос, 2000. - С 383-404.

143.

Лукач Д.К. К онтологии общественного бытия. Прологомены. - М.: Прогресс, 1991.-410с.

144.

Лукач Д.К. Мистецтво як усвідомлення розвитку людства. 1955 // Філософсько-антропологічні читання'98. - К.: Стилос, 1998. - С. 276-291.

145.

Лурия А.Р. Язык и сознание. - М.: Изд-во Моск. ун-та, 1979. - 319 с.

146.

Лях В.В. Трансцендентний вимір людського буття // Генеза.- 1996. - № 1/4.- С. 14-23.

147.

Лях В.В. Проблема гуманізму в сучасній світовій філософії// Цивілізація на роздоріжжі: Пошуки філософсько-світоглядних орієнтирів.– К.: Заповіт, 1998.- С 32-36.

148.

Мазепа В.И. Культура художника / В.И. Мазепа, В.П. Михалев, А.В. Азархин. - К.: Мистецтво, 1988. - 334 с.

149.

Мазепа В.И. Художественная культура и эстетическое развитие личности. - К.: Наук, думка, 1989. - 295 с.

150.

Малахов В. А. Искусство и человеческое мироотношение. - К.: Наук,

думка, 1988.-203 с. Малахов В.А. Культура и человеческая целостность. — К.:
Наук. думка, 1984. -119с.

151.

Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. - М.: Издательская
группа "Прогрес" "Культура", 1992. - 415 с.

152.

Мамардашвили М.К. Необходимость себя.-М.:Лабиринт,1996.-429с.

153.

Мамардашвили М.К. Философские чтения.- СПб.: Азбука-классика, 2002.
- 832 с.

154.

Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание:
Метафизические рассуждения о сознании, символикe и языке. -- М.: Языки
русской культуры, 1997. - 224 с.

155.

Марк Оже. Кризис смысла в современном мире // Философская и
социологическая мысль. — 1995. - № 5-6. - С. 134-144.

156.

Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. - М.: Политиздат, 1978. Т.13.-
454 с.

157.

Марсель Г. Трагическая мудрость философии. - М.: Изд-во гуманитарной
литературы, 1995. — 215 с.

158.

Материальное и духовное в социальном развитии. - К.: Вища школа, 1986.
-208 с.

159.

Межуев В.М. Культура и история. - М.: Политиздат, 1977. - 199 с.

161.

Мерло-Понти М. В защиту философии: Пер с франц. / Примеч. и послесл. И.С. Вдовиной.-М.:Издательство гуманитарной литературы,1996.-248с.

162.

Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття.-Пер. з фр.О. Йосипенко, С. Йосипенка. -К.: Український Центр духовної культури-2001.552с

163.

Мід Дж.Г. Дух, самість і суспільство. З точки зору соціального біхевіориста / Пер. з англ. та передмова Т.Корпало. - К.: Укр. Центр духов, культури, 2000. -416 с.

164.

Милтс А.А. Гармония и дисгармония личности: Филос- этич. очерк: [Перевод]. - 2-е изд., перераб. и доп. - М.: Политиздат, 1990. - 221 с.

165.

Мировоззренческая культура личности (Философские проблемы формирования). – К.: Наук, думка, 1986. - 295 с.

166.

Мистецтво України: Зб. наук. пр. / Редкол.: А.Чебикін (голова) та інші. К.: Спалах, 2000. - Вип. 1: 1999. - 368 с.

167.

Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. -М.: Высш. шк., 1998.- 144 с.

168.

Моль А. Социодинамика культуры.-М.:Изд-во "Прогресс", 1973.-406с.

169.

Морен Э. Утраченная парадигма: природа человека. / Пер. с англ. Э.М. Телятникова, Т.В. Панфилова. - Мн.: ООО "Попурри", 1999. - 624 с.

170.

Москаленко А. Г., Сержантов В.Ф. Личность как предмет философского познания. - Новосибирск: Наука, 1984. - 319 с.

171.

Москаленко В.В. Социализация личности.-К.: Вища шк.,1986.-200с.

172.

Мостяев О. Суб'єктивні, етнічні та цивілізаційні складові ментальності // Філософські студії. Спецвипуск журналу "Генеза" 95. - С. 82-92.

173.

Мудрагей Н.С. Рациональное и иррациональное - философская проблема (читая А.Шопенгауэра) // Вопросы философии.-1994.-№ 9. - С. 53-65.

174.

Наумкина С.М. Социально-политические аспекты управления. – Одеса: ЮУГПУ, 1995. – 175 с.

175.

Нічик В.М. Києво-Могилянська академія і німецька культура. - К.: Укр. Центр духовної культури, 2001. - 252 с.

176.

Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України. - К.: Український центр духовної культури товариства "Знання" України, 1997.-328с

177.

Новиков Б.В. Творчество и философия. - К.: Изд-во при Киев. Ун-те, 1989. -168 с.

178.

Новіков Б.В. Творчість як спосіб здійснення гуманізму. - К.: НТУУ "КПІ", 1998.-310 с.

179.

- Огородник І.В., Русин М.Ю. Українська філософія в іменах: Навч. посібник. -К.: Либідь, 1997.-328 с.
- 180.
- Общественное сознание и его формы. - М: Политиздат, 1986. - 357с.
- 181.
- Окороков В.Б. Феноменологічний шлях до лінійності мислення (чиста логіка та проблема зв'язності) // Філософські обрії. - 2002.-№ 7.- С.57-67.
- 182.
- Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори. - К.: Основи, 1994. - 420 с
- 183.
- Осичнюк Е.В. Идеал и деятельность. - К.: Вища шк., 1981. - 184 с.
- 184.
- Павличко С. Дискурс модернізму в українській літературі: Монографія.- 2-ге вид., перероб. і доп. - К.: Либідь, 1999. - 447 с.
- 185.
- Паскаль Б. Мысли. - М.: Сабашниковы, 1995. - 480 с.
- 186.
- Печчеи А. Человеческие качества. - М.: Прогресс, 1980. - 302 с.
- 187.
- Після філософії: кінець чи трансформація? Пер. з англ./ Упоряд.: К.Байнес та інші. - К.: Четверта хвиля, 2000. - 432 с.
- 188.
- Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. - М.: "Прогресс", 1988. - С. 96-151.
- 189.
- Померанц Г. Созерцатели нашего века // Звезда.-2002.-№ 1.-С.180-196.
- 190.
- Попов В.Ю. Поняття "менталітет" в пострадянському суспільстві //

Мультиверсум. Філософський альманах: 36. наук, праць. Вип. 9. – К.: Укр. Центр духовної культури, 1999. - С. 80 - 91.

191.

Попович М.В. Діалог культур і раціональність // Історія філософії: Досвід теоретичної саморефлексії. - К.: Заповіт, 1998. - С. 69-71.

192.

Попович М.В. Європа-Україна - праві і ліві. К.: Центр громадської освіти "Київське братство", 1996. - 108 с

193.

Попович М.В. Философские вопросы семантики. - К.: Наукова думка, 1975. - 299 с

194.

Поппер К. Злиденність історизму: Пер. з англ. - К.: "АБРИС", 1994. - 192 с.

195.

Практика - познание - мировоззрение. -К.: Наук, думка, 1980.- 271с.

196. Причепій Є.М. Історія філософії з погляду історизму та трансценденталізму// Історія філософії. - К.: Заповіт, 1998. - С. 39-40.

197. Проблемы философии культуры. - М.: Мысль, 1984. - 325 с.

198. Пролеев С.В. Духовность и бытие человека. - К.: Наукова думка, 1992.-112с.

199. Панченко О.П., Черниш О.М. Філософія: Навч. Посібник: 2-ге вид., - Одеса: Астропринт, 2006. – 424 с.

200. Пятигорский А.М. Три беседы о метатеории сознания//Избранные труды. - М.: Языки русской культуры, 1996. - С. 74-98.

201. Резвицкий И.И. Личность. Индивидуальность. Общество.- М: Политиздат, 1984.- 141 с.

202. Рікер П. Сам як інший / Пер. із фр. - К.: Дух і Літера, 2000. - 458 с.

203. Савельева М.Ю. Введение в метатеорию сознания. - К.: ПАРАПАН, 2002. - 334 с.
204. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В.И.Колядко. - М.: Республика, 2000. - 639 с.
205. Свасьян К.А. Феноменологическое познание. - Ереван: Изд-во АН АрмССР. 1989.-242 с.
206. Сетон-Вотсон Г. Старі й нові нації // Націоналізм: Антологія / Упоряд О. Проценко, В. Лісовий. - ЕС: Смолоскип, 2000. - С 515-519.
207. Симонс-Симонолевич К.. Поняття нації: спроба теоретичного мислення // Націоналізм: Антологія / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. -- К.: Смолоскип, 2000.-С 538-545.
208. Синяков С.В. Світоглядна детермінація соціального пізнання. - К.: ВАТ УкрНДІПСК, 1998.- 192 с.
209. Скворцов Л.В. Субъект истории и социальное самосознание. — М.: Политиздат, 1985.-264 с.
210. Сковорода Г.С. Соч.: В 2 т. - М., 1973.-Т. I. - 511 с.
211. Сковорода Г.С. Соч.: В 2 т. - М., 1973. - Т.2. - 561 с.
212. Скотний В.Г. Раціональне та ірраціональне в науці й освіті. - Київ-Дрогобич: Коло, 2003.-238 с.
213. Скурту Н.П. Искусство как познание / Под. ред. Н.А.Кормина; Бельц. гос. пед. ин-т им. А.Руссо. - Кишинев: Штиинца, 1988. - 73 с.
214. Слипин Я.А. Эдмунд Гуссерль и его «Картезианские размышления // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000.-С. 290-323.
215. Сміт Е. Національна ідентичність. — К.: Основи, 1994.- 185 с.
216. Сміт Е. Територіальні та етнічні націоналізми // Націоналізм:

Антологія Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. - К.: Смолоскип, 2000. - С.649-653.

217. Соболев О.М. Деконструкція метафізичної концепції свободи // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності. - К.: Видавничий центр КДЛУ, 2000.-С. 37-52.

218. Соколов Э.В. Культура и личность. - М.: Наука, 1972. - 228 с.

219. Социально-исторические и мировоззренческие аспекты философских категорий. - К.: "Наук, думка", 1978. - 339 с.

220. Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. -М.: Политиздат, 1972.-303с.

221. Станкевич Л.П. Проблемы целостности личности. - М.: Высш. шк., 1987. - 132 с.

222. Столин В.В. Самосознание личности. - М.: Изд-во Моск. ун-та,1983.- 286с.

23. Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева: Перевод. - М.: Политиздат, 1990.-398 с.

224. Табачковський В.Г. "Антропологічний поворот" філософів-шістдесятників у персоналіях: Володимир Шинкарук // Філософсько-антропологічні читання'98. - 1999.-С.4-25.

225. Табачковський В.Г. Творча спадщина О. Кульчицького та Київська світоглядно-антропологічна школа // Філософсько-антропологічні читання'96.- Випуск 2. - К.: Стилос, 1996. - С. 24-35.

226. Табачковський В.Г. У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину філософів-шістдесятників. - К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. - 300с.

227. Табачковский В.Г. Человеческое мироотношение: данность или проблема? - К.: Наукова думка, 1993. - 174 с.

228. Тавризян Г.М. "Экзистенциальный мир" как антипод социального бытия во французском экзистенциализме // Человек и его бытие как проблема современной философии. - М.: Наука, 1978. - С. 135-157.

229. Гейяр де Шарден. Феномен человека. - М.: Мысль, 1987. - 285 с.
230. Толстых В.И. Общественное сознание: социальная природа, функции, формы // Общественное сознание и его формы. - М.: Политиздат, 1986.- С.10-69.
231. Толстых В.И. Сознание (духовное) как предмет философского анализа // Духовное производство. — М.: Наука, 1981. - С. 19-70.
232. Толстых В.И. Сократ и мы: разные очерки на одну и ту же тему. М.: Политиздат, 1981. - 383 с.
233. Традиция в истории культуры. - М.: Наука, 1978. - 279 с.
234. Трипольский В. Особистість: від соціалізації до самореалізації // Віче. 1998. - № 1 - С. 149-151.
235. Тугаринов В.П. Философия сознания. - М.: Мысль, 1971. — 199 с.
236. Українець С. Етимологія серця в українській філософській думці: діалогіка монологу // Сучасність. - 1999. - № 5. - С 126-131.
237. Уледов А.К. Духовная жизнь общества. — М.: Мысль, 1980. - 271 с.
238. Універсальні виміри української культури. / НАН України. Укр. філософ Фонд. Центр гуманіт. освіти. Одеська філія. - Одеса: Друк. 2000. - 216с.
239. Федотова В.Г. Душевное и духовное // Философские науки. - 1988. - №7.- С. 50-58.
240. Филиппов А.И. Проблема субъекта исторического творчества в философии Ж.-П.Сартра // Человек и его бытие как проблема современной философии. - М.: Наука, 1978.-С. 135-157.
241. Филоненко И.С. Становление личности в системе отношений "человек мир"// Вопросы обществ, наук. - 1991. - № 86. - С. 56-61.
242. Франк С.Л. Духовные основы общества. -М.: Республика, 1992.-511с.
243. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. - Мн: ООО "Попурри", 1999.-624 с.
244. Фромм Э. Иметь или быть?: Пер. с англ. - К.: Изд-во "Ника-центр":

"Вист-С", 1998.-392 с.

245. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // Вопросы философии. 1989.-№ 2.-С. 35-40.

246. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. М.: Республика, 1993.-447 с.

247. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. - М.: Прогресс, 1988. -С. 314-356.

248. Хамітов Н. Духовний та душевний виміри людського буття // Філософсько- антропологічні читання. - К.: Стилос, 1997. С. 122-129.

249. Храмова В. До проблеми української ментальності // Українська душа. – К.: Фенікс, 1992. - С 3-35.

250. Хрусталеv Ю.М. Диалектика развития общественного в сознании личности. - М.: Изд-во МГУ, 1981.- 64 с.

251. Чавчавадзе Н.З. Культура и ценности. В кн.: Культура в свете философии. - Тбилиси: Хелави, 1979. - С. 21-73.

252. Чагин Б.А. Структура и закономерности общественного сознания / Под ред. В.Н. Боряза. — Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1982. - 314 с.

253. Чайка Т. Стародавні прообрази української моральної свідомості // Філософська і соціологічна думка. — 1994. - № 9-10. - С. 218-230.

254. Чижевський Д.Т. Історія української літератури: (Від початку до доби реалізму).-Тернопіль:МПП "Презент" за участю ТДВ "Феміна",1994.-480с.

255. Чижевський Д.І. Реалізм в українській літературі // Слово і час. - 1998. № 2. -С 6-12.

256. Чуйко В. Суб'єктивність, самосвідомість і наукова проблема //Sentential: Збірка наукових праць Співки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). - Вінниця: "Універсум-Вінниця" - 2000.- 11(№ 2). - С. 84-92.

257. Шацкий Е. Утопия и традиция: Пер. с польск. / Общ. ред. и послесл.

В.А. Чаликовой. - М.: Прогресс, 1990. - 456 с.

258. Швейцер А. Культура и этика: Пер с нем. - М.: Прогресс, 1973.-342с.

259. Шевченко А.К. Культура. История. Личность: Введение в философию поступка / АН УССР, Ин-т философии. - К.: Наукова думка, 1991. -189с.

260. Шелер М. Сутність моральної особистості // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки: Хрестоматія. - К.: Ваклер, 1996. - С. 10-30.

261. Шинкарук В.І. Науково-технічна революція як переворот в продуктивних силах суспільства. — В кн.: Філософсько-соціологічні проблеми сучасної науково-технічної революції. - К.: Наукова думка, 1975. - С. 13-74.

262. Шинкарук В.И., Яценко. А.И. Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения. - К.: Політвидав, 1984. -255 с.

263. Шопенгауэр А. Избранные произведения. - М.: Просвещение, 1992. - 479 с. 264. Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. – М.: 1914.- 286 с.

265. Шпорлюк Р. Комунізм і націоналізм./Пер. з англ. Г. Касьянов. -- К.: Основи, 1998. - 479 с.

266. Юркевич П.Д. Из науки о человеческом духе // Юркевич П.Д. Философские произведения. -М.: Изд-во "Правда", 1990. - С. 104-192.

267. Юркевич П.Д. Мир с ближними как условие христианского общежития // Юркевич П.Д. Философские произведения. - М.: Изд-во "Правда",1990.- С. 351-357.

268. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. - М.: Республика, 1994. - 527 с.

269. Яценко В.И. Целеполагание и идеалы. -К.:Наукова думка, 1977.-275с.

270. Darrow C. The Best of Humanism. - Buffalo: Prometheus books, 1973. - 154 p. 271. Kohn H. The idea of Nationalism: A Study in Origins and Background. – New York: Macmillan, 1945. - 735 p.

272. Emerson R. From Empire to Nation - Gembridge, 1960. – 212p.

273. Maclver R.M. Nation is Nation, is a State, is an Ethnic Group, is a... // Ethnic and Racial Studies. - 1978. - T. 1. - № 4. - C. 377-400.

274. Seton-Watson H. Nations and States. An Enquiry Into the origins of Nations and the Politics of Nationalism - Boulder, 1977. – 176 p.