**ПРОБЛЕМНІСТЬ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ**

**1. Людина як космічний феномен**

      Коли ми мислимо розвиток як загальний спосіб здійснювання буття, як самозростання його смислової наповненості, ми ніяк не можемо обминути думкою людину в її ставленні до світу. До того первинного світу, який звичайно називають Всесвітом і який Сковорода називав "миром обительным".
      Справді, якщо буттю притаманні постійні зміни з їх необоротністю, спрямованістю, поступальністю, то логічно припустити, що людина посідає певне місце в процесі цих змін, у загальном процесі світового розвитку. А таке при­пущення породжує цілу низку питань, від яких ніде дітися. Чи є людина черговою ланкою світового розвитку, ачи ж вона становить його вершину? Чи, може, людина являє собою деякий рубіжний здобуток розвитку світу, певну смислову "вісь симетрії"? Одразу ж слід зазначити, що жодне з цих припущень не є безпідставним. Кожне з них має своїх при­бічників як серед філософів, так і серед науковців. Кожне має певну аргументацію на свою користь. Проте всі вони своїм спільним підґрунтям мають те вихідне припущення, з якого ми почали, а саме: що людина певним чином, але з необ­хідністю, "вписана" в процес світового розвитку, його закони. А це припущення не таке вже й самоочевидне. Крім можливості бути узгодженою з законами буття, у людини є й інша можливість - бути узгодженою із світом трансцендент­ного. Але прийняття за дійсне першої або другої можливості не позбавляє нас від труднощів при осмисленні місця людини у світовому розвитку. Якщо людина є цілковито витвором буттєвого процесу, тоді в чому полягає її сутнісна відмінність від інших продуктів процесу розвитку? Кажучи мовою релі­гійного світогляду, в чому тоді полягає богоподібність люди­ни? А якщо людина являє собою породження світу трансцен­дентного, тобто є чудом, то тоді чи не є вона чужою щодо світу або навіть загрозою для нього?
      Є думка, що такі питання взагалі є нерозв'язними або принаймні перебувають за межами раціонального пояснення. Проте згадаймо, в який спосіб ми зіставляли в першому параграфі цього розділу поняття "буття", "людина", "трансценденція". Тоді ми дійшли висновку, що поняття ці пов'я­зані сутнісно, й цей їхній сутнісний зв'язок висловлюється тезою: "Людина є істотою, яка постійно трансцендує". Але ця теза є гранично загальною. Вона потребує своєї подальшої конкретизації через віднайдення індивідуально-життєвих та універсально-космічних форм трансцендування людини у світі. Саме останнє й потребує свого з'ясування насамперед. Саме цього вимагає внутрішня логіка ідеї роз­витку як смислового самозростання й розгортання буття.
      Ідея сполученості людини з Всесвітом, включення її в універсальний космічний процес виразно й різноманітне репрезентована в східній культурі, особливо в індійській релігійно-філософській традиції. Досить згадати хоча б вчен­ня про сансару - безперервне й вічне переродження душі. А для європейської культури характерним було те, що подібні ідеї виникали радше на грунті філософських вчень пантеїстично-матеріалістичного спрямування. Та й то здебіль­шого вони не набували тут розгорнутого вигляду, а залиша­лися на рівні здогадок, припущень або принципових вислов­лювань без належної аргументації. Наприклад, твердження Джордано Бруно (1548 - 1600) про множинність світів і про наявність у них розумних істот було, власне, світоглядною гіпотезою. Не знайшла належного обгрунтування й теза Фрідріха Енгельса про те, що дух притаманний всій матерії й що він з такою самою необхідністю виникає в якомусь місці Всесвіту, з якою він гине в іншому. Тільки в межах так званого російського антропокосмізму здійснюється спроба послі­довного проведення й розробки ідеї суттєвої сполученості людини та універсума. Найбільш відомими представниками цієї філософсько-світоглядної позиції були Микола Федоров (1828 - 1903) з його головним твором "Філософія спільної справи", Кос­тянтин Ціолковський (7557 - 1935), Сергій Булгаков (1871 - 1944) з його твором "Філософія господарства", Во­лодимир Вернадський (1863 - 1945) з його вченням про ноосферу. Часом до антропокосмістів зараховують і Володимира Соловйова. Справді, його загальнофілософське вчен­ня, назване філософією всеєдності, справило чималий Вплив на Федорова, Цюлковського, Булгакова та інших. Але мислительних побудов щодо місця людини у Всесвіті, в загальному космічному процесі воно не містить. 134 . . .
      Найбільш послідовним і докладним щодо цього було вчення Цюлковського. Виходячи з того, що Всесвіт єдиний, Ціолковський вбачає цю єдність в його універсальній заплід­неності життям і духом. Згідно з його твердженням, все існуюче, "кожна крапля матерії" пройняті життям, чутли­вістю й є потенційно свідомими. Тому, власне, є тільки одне життя, яке ніколи не припинялося й ніколи не припиниться. Людина в її теперішньому вигляді становить лише певну ланку всесвітнього процесу сходження до дедалі більшої й більшої досконалості. Й у цьому нона подібна до інших різновидів розумних істот, що наповнюють Всесвіт.
      У Ціолковського людина так щільно »писана в космічний процес, що її буття у світі не позначене ніякою суттєвою відмінністю. Хіба що притаманне всьому живому космосу поривання до творення й самоперетворення набуває в ній свого надзвичайного вияву. Саме у нарощуванні перетворю­ючих можливостей життя й полягає, на думку Ціолковського, космічне призначення розуму. Й віддана своєму космічному призначенню людина з часом змінить землю, заселить Со­нячну систему, а відтак і більш віддалений космос. Відповідно до потреб невпинного зростання й розповсюдження людства на інших планетах здійснюватиметься "безболісне знищен­ня" "недосконалого життя"9. Та й серед самих людей буде здійснено штучний відбір, будуть вироблені різні породи людей, пристосовані до різних умов існування, в тому числі до життя в космічному просторі, і з живленням виключно за рахунок сонячної енергії. Отже, здійснення людиною своєю присутності у світі, означає, згідно з Ціолковським, обопіль­ний вплив і взаємоперетворення людини й космосу. А за своїм змістом це процесе зменшення (шляхом ліквідації не­досконалих форм життя) загальної кількості страждання й збільшення загальної кількості щастя у Всесвіті.
      Колись це вчення приваблювало сучасників сміливістю й масштабністю думки, захоплювало гарячою вірою в безмежні можливості людського розуму. Сьогодні ж, коли обмеженість ресурсів землі стала для нас загрозливою реальністю, ідеї Ціолковського повинні були б бути ще більш актуальними й доречними. А насправді якраз навпаки. Хвиля космічного ентузіазму, викликана першими кроками в освоєнні ближ­нього космосу, вщухла. Доцільність значних космічних проектів видається тепер проблематичною. Й у вченні Ціолковського сьогодні ладні вбачати радше соціально-технократичну утопію ніж життєспроможну світоглядну модель. По-перше, нас спиняє в ідеях Ціолковського саме той пафос невпинного перетворення й безмежної експансії. Негативний соціальний досвід XX сторіччя е для нас переконливим засте­реженням проти безоглядного маніпулювання життям. По-друге, з огляду на сучасний рівень розвитку науки сам спосіб мислення Ціолковського видається сьогодні типовим виявом лінійного мислення, нездатного брати до уваги багатоманіт­ність і варіативність розвитку, його перервно-неперервний характер.
      Загалом у межах антропокосмізму переважали лінійні уявлення про світ. Але то не були надто поширені на той час механістичні уявлення. Антропокосмізм відкидав звичне про­тиставлення мертвого й живого, мислив Всесвіт як сповнений життя й пройнятий поривом до одухотворення. Відкрилися нові світоглядні обрії, а разом з тим і нові обрії наукового пошуку. Звідси й відомі наукові та інженерні проекти Ціол­ковського та ідея Вернадського про конструктивну роль життя в процесі формування планети Земля, що породила нову науку біогеохімію, вчення про біосферу та ноосферу. Але, максимально наближена до світу, аж занурена у процес невідворотного космічного сходження, людина втрачає озна­ки унікальності. Органічна участь у житті Всесвіту, власне, робить для людини зайвою причетність до світу трансцендентного. Отже, для подальшого просування вперед у розробці антропокосмічної проблеми стало необхідним, збе­рігаючи здобутки антропокосмізму, повернутися й до здо­бутків релігійно-філософської думки з її постійним акценту­ванням унікальності людини у світі. Й, мабуть, не випадково, що цей мислитель поєднував у своїй особі оригінального філософа, видатного вченого-природознавця й духовну особу (він був монахом, членом ордену єзуїтів).
      Питання про те, чи приналежна людина буттю ачи ж світові трансцендентного, Тейяр де Шарден розв'язує шляхом відвертого визнання парадоксальності феномена людини. Людина, твердить він, є продуктом природи й водночас трансцендентна природі. Людина є унікальною щодо приро­ди, а отже, є таємницею. Разом з тим вона є "антивипадок", а отже, споріднена з універсумом, несе в собі його структуру. Й між цими твердженнями немає ніякого протиріччя. Логіка тут така. На думку Тейяра де Шардена, поява людини, хоча вона й має під собою природний грунт, є за своєю суттю разовим здійсненням принципово нового. Але поява цього 136 нового, здійснена як виняток, як "випадок", одразу ж набуває загального значення, надає перебігу подій у світі нової якості, стає "антивипадком". Така логіка не є чимось суто умо­глядним. Вона органічно випливає з докладно розробленого Тейяром де Шарденом і викладеного в його книзі "Феномен людини" вчення про космічну еволюцію - космогенез. Космогенез розглядається як процес необоротних змін, спрямованих від вихідної точки Альфа до кінцевої точки Омега. Ця остання витлумачується Тейяром де Шарденом як максимальна персональність і ототожнюється з Христом Змістом універсальної космічної еволюції є невпинне зро­стання й розгалуження психічного. Але, на відміну, на­приклад, від Ціолковського, світовий процес розглядається не як одноманітне розгортання якогось одного змісту. Кос­могенез - це постійна взаємодія двох якісно відмінних світових енергій - тангенційної (механічної) та радіальної (психічної). Перша спричиняє розширення, друга - кон­центрацію. Ось чому в процесі космогенезу здійснюється і зростання психічного через його концентрацію, і примножен­ня форм його вияву. Тому, незважаючи на вихідну "запрог­рамованість" на сходження, процес еволюції в інтерпретації Тейяра де Шардена має загалом нелінійний характер. Істот­ною властивістю життя, наприклад, є його здатність вико­ристовувати для свого розвитку випадковості. "Життя роз­вивається через гру шансів... Але впізнаних і схоплених, тобто психічно відібраних шансів"10.
      У своїх мислених побудовах Тейяр де Шарден широко використовував новітні наукові знання, особливо з галузі біології, палеонтології, антропології. Але цілісності й пере­конливості його вченню надає саме нелінійне бачення сві­тового процесу, зумовлене його вихідними філософськими ідеями. Тому розроблена на цьому грунті теорія космогенезу не тільки перевершила тодішню науку світоглядно. Чимало її тез випереджає пізніші здобутки так званої синтетичної теорії еволюції та сучасної теорії самоорганізації.
      Візьмемо, наприклад, твердження про те, що еволюція становить собою психічну трансформацію, що історія жит­тя - це розвиток свідомості, замаскований морфологією, що сенсом усіх перетворень є прямування до загальної мети еволюції - точки Омега. Не так давно подібні твердження могли видатися суто ідеалістичними, навіть містичними. Сьогодні ж дані синергетики переконують, що вони мають під собою цілком реальний грунт. Те, що численні філософи-ідеалісти називали іманентною метою, ентелехією, душею, вітальною силою тощо, синергетика витлумачує як потен­ційний оптимальний стан системи, який справляє регулю­ючий вплив на процес її установлення в зоні певного порядку. Те, що Тейяр де Шарден називав психічною енергією, сьогод­ні можна розуміти як інформаційні процеси. Й саме вдоско­налення інформаційних процесів є підставою для вдоскона­лення й розвитку в світі антиентропійних утворень. А на рівні живого саме інформаційне моделювання світу виступає го­ловним органом конкуренції за вільну енергію й місце у середовищі. А націленість космогенезу на формування й удосконалення людини узгоджується з так званим антроп­ним принципом сучасної космології. В одному з варіантів його тлумачення антропний принцип сформульований так: набір констант у Всесвіті в принципі дозволяє появу людини. Йдеться про те, що у нашому Всесвіті діє ціла низка фізичних констант (постійна сильних і слабких взаємодій, постійна Планка, граничність швидкості світла та ін.), які у комплексі зумовлюють його наявний стан. Зміна хоч однієї з них призвела б до зміни фундаментальних структур мате­ріального буття й унеможливила б виникнення життя та появу людини.
      Тим більший інтерес становить для нас те, як розв'язує Тейяр де Шарден проблему виникнення людини. Багато років він займався цією проблемою як вчений-палеонтолог. Шля­хом археологічних досліджень разом з китайськими вченими він відкрив і дослідив так званого сінантропа - одну з ланок між тваринним світом та людиною. Тим вагомішим є висно­вок, якого він дійшов. На думку Тейяра де Шардена, поява людини являє собою головний парадокс людини, а саме: незначні морфологічні зрушення призвели до потрясіння всіх царин життя. Головні зміни, які поклали межу між людським та долюдським світом, відбулися через трансформацію сві­домості. Людина відокремлюється від природи завдяки тому, що у неї з'являється рефлективна здатність - здатність усвідомлювати свою свідомість. На думку Тейяра де Шардена, тварина знає дещо про світ, але вона не знає, що саме вона знає. Людина ж усвідомлює своє усвідомлення, й сам цей факт робить перебування людини у світі новою формою буття, підносить процес еволюції до нового рівня. А оскільки всі істотні зміни відбуваються у формі суто духовних зрушень, то ніяких свідчень матеріального характеру виникнення лю­дини по собі не залишає. Первинні форми людини не можуть 138 бути безпосередньо спостережувані. Коротко це висловлюється афоризмом: "Людина ввіходить до світу без галасу"11.
      Справді, якщо брати до уваги лише дані археології та палеонтології, то поява (приблизно 40 тисяч років тому) людини сучасного антропологічного типу - так званого кроманьйонця - виглядає аж надто несподіваною. Звідси й поява останнім часом гіпотез про позаземне походження людини. Пишуть, скажімо, про те, що людина є продуктом "селекційної діяльності" на Землі з боку якоїсь іншої циві­лізації. Ми є щось на зразок щеплення на дереві земного життя. Щоправда, тоді треба пояснити, чому людина у своїх найдоглибніших біологічних і психічних сіруктурах виявляє таку спорідненість з іншими формами земного життя. На це відповідають, що й саме життя занесене на Землю ззовні, а процес його еволюції неодноразово коригували штучно. Але, хоч би як воно було, гіпотеза штучного походження людини є менш переконливою, ніж твердження Тейяра де Шардена: "Людина народилася по прямій лінії із сукупного зусилля життя... В цьому найвидатніша гідність і стрижневе значення нашого виду" . Характерно, що позиція Тейяра де Шардена щодо поход­ження людини не лишилася чимось поодиноким і винят­ковим. До схожих висновків, але йдучи більше від психології, ніж від палеонтології, й спираючися на іншу, передусім марксистську філософську традицію, дійшов російський ра­дянський вчений Борис Поршнєв. На його думку, в процесі антропогенезу (становлення людини) значно більшу роль, ніж чинники матеріально-практичного характеру (наприклад, ви­готовлення перших знарядь праці), відіграли чинники пси­хічного характеру. Зокрема, успішному подоланню щаблів біологічної еволюції значно посприяв розвиток таких здіб­ностей, які ми сьогодні називаємо телепатичними або екстра­сенсорними. Завдяки цьому наші далекі пращури »ступили в симбіоз з тваринами, що й стало екологічною передумовою для еволюційного стрибка до стану людськості. Але, на від­міну від Тейяра де Шардена, вирішальну роль у здійсненні такого стрибка Поршнєв надає не рефлективній, тобто власне мислительній здатності, а волі - здатності умисно гальмувати свої первинні життєві поривання й спрямовувати енергію на досягнення віддалених цілей. На користь цього припущення говорить, наприклад, те, що так звана неолітична революція була здійснена в принципі за такою самою нелінійною схе­мою. Для того, щоб люди зайнялися землеробством і скотарством, потрібна була "революція свідомості". Спосіб ставлен­ня до світу, притаманний збирачам і мисливцям, повинен був змінитися радикально. Замість того, щоб ставитися до тварин як до здобичі, людина, зайнявшися скотарством, починає всіляко дбати про них; а землероб, замість того, щоб негайно спожити наявне у нього зерно, свідомо кидає його у землю у певності з часом мати зерна більше, ніж зараз. Щоправда, для успішного чинення вольових актів, для гальмування негайних потреб заради досягнення віддаленої мети потрібно цю мету якось "мати при собі", щоб мати можливість звіряти свої дії з нею. А це забезпечується уявлен­ням і мисленням, зрештою, тією рефлективною здатністю, про яку говорив Тейяр де Шарден. А закріплюється така здатність у мові й через мову. Отже, для виникнення й установлення власне людського способу життя потрібне поєд­нання всіх вищих психічних функцій, яке звичайно нази­вають свідомістю. Численні антропологічні, етнографічні дослідження, а та­кож дослідження у галузі дитячої психології й патопсихології переконливо показують, що формування й нормальне функціювання свідомості неможливе поза дією таких чинників, як праця, спілкування й мовлення. Разом з тим дія жодного з оцих чинників неможлива, якщо не включає в певній формі активність людини. Отже, перед нами ще один парадокс процесу становлення людини. Свідомість є продуктом сукуп­ної дії праці, спілкування й мовлення, а разом з тим вона є необхідною умовою здійснення праці, спілкування й мовлен­ня. Цей парадокс може бути розв'язаний тільки у більш широкому контексті. Отож, ми змушені знову розглядати проблему виникнення й становлення людини з огляду на природні передумови й наслідки.
      Що ж таке людина в контексті космічного процесу? З огляду на універсальний процес розвитку Всесвіту, мабуть, несуттєво те, що людина є продуктом земної еволюції й що їй притаманна отака-от тілесна організація. Скажімо, один з творців сучасної космологічної моделі Всесвіту, англійський астрофізик Стівен Хоккінг у тілесному відношенні мало чим нагадує звичайну людину. Внаслідок тяжкої хвороби він замолоду став нерухомим і втратив здатність говорити. Рухо­мість зберегли лише два пальці. Проте цього виявилося достатньо, щоб зробити вагомий внесок у сучасну науку, написати кілька науково-популярних книг-бестселерів, зажи­ти слави дотепного співрозмовника й читати лекції студентам, попередньо вибачившися за американську вимову свого комп'ютера. Що ж допомогло Хоккінгу залишитися лю­диною, понад те, стати одним з видатних представників сучасного людства? Культура, яку він увібрав у себе, власна сила духу, техніка, яка замінила йому знівечені хворобою органи тіла, а особливо - дбайливість і людяність інших людей - близьких і зовсім незнайомих.
      Отже, людина як конкретний витвір космічної еволюції нетотожна самій сутності феномена людини, що зумовлює появу й розвиток культури, техніки, вищих злетів духовності. Цю сутність людського в його власне космічному значенні ми називаємо звичайно Розумом. Тоді людина мислиться як конкретний носій Розуму поряд з іншими можливими його носіями.
      Певен, усі ви добре обізнані з численними фантастичними сюжетами, присвяченими темі множинності форм Розуму у Всесвіті. Більшість авторів-фантастів задовольняється тими можливостями пригодництва, які дає ця тема. Але дехто з них, передусім це Станіслав Лем, брати Стругацькі, Кліффорд Саймак, Айзек Азімов, йдуть далі, загострюють тему, пору­шують питання власне філософського характеру, а саме: "Що таке Розум?", "Чи є це здатність до доцільної дії, ачи ж, навпаки, здатність діяти всупереч природній доцільності?", "Чи можливий "нетехнічний" розум, цивілізація без явних ознак матеріальної культури?", "Чи можливі негуманоїдні (нелюдиноподібні) носії Розуму?", "Якщо можливі, то чи можливий тоді контакт між людьми та такими негуманоїдними формами розумного життя?", "Яких форм та якого спрямування можуть набрати контакти людства з позазем­ними цивілізаціями?", "Чи готове вже людство до контактів з іншим Розумом і в чому має полягати така готовність?".
      І подібних питань можна поставити ще чимало. Й усі вони мають уже не якийсь абстрактний, суто інтелектуальний інтерес. Багато що говорить за те, що вони дедалі більшою мірою сповнюються життєво-практичним змістом. Не можна більше ніяк обминати чесною думкою ні НЛО, ні "полтергейсти", ні інші паранормальні явища, які так чи так можуть бути пов'язані з взаємодією земного Розуму з іншими його можливими формами. Таким чином, те, що ми знаємо сьогодні про космічний статус людини у Всесвіті, свідчить про її природне походжен­ня, а разом з тим і про те, що їй притаманні суттєво над­природні якості. Нелінійний характер космічної еволюції вказує на те, що на повторну появу людини чекати не слід. Разом з тим універсальність, притаманна людині як кос­мічному феномену, вказує на можливість існування у Всесвіті інших носіїв Розуму. Щоб бути готовими до контакту з ними, потрібно подбати про належне культивування суто людського начала в нашій людській цивілізації. Отже, з цього випливає імператив космічного статусу людини:
      Людина повинна гідно й відповідально здійснювати себе перед лицем земної природи й Всесвіту, уособлюва­ного можливими формами позаземного Розуму.
      Нехай наша цивілізація уподібниться кожній земній людині, яка завжди живе з почуттям, немовби за нею постійно спостерігають, і тому уникає вчинків, яких треба соромитися. Мабуть, ми не станемо справжнім людством, глобальною персональністю, доки не стане для всієї Землі нормою сором жити не по-людськи.

**2. Людина як проблема проблем**

      Повернімося до думки, якою закінчується попередній розділ. Земна цивілізація сьогодні не готова до ефективного контакту з позаземним розумом. Щоб гідно репрезентувати земну форму втілення розуму, людина спо­чатку мусить позбутися або принаймні пригасити в загаль-нопланетарному масштабі те, що заперечує в ній людину. Щоб мати право піднести назустріч Всесвіту звання людини як відповідне породільним зусиллям і втратам космічної еволюції, ми повинні спочатку по-людськи владнати своє життя. А коли ми думаємо про можливий космічний контакт, то що нас наперед найбільше тривожить і навіть лякає? Хіба не можливість "нелюдської" поведінки, "нелюдський" лад норм, цінностей, почуттів космічного партнера?
     Та чи знаємо ми, що таке людина й що таке людськість? Звісно, скажете ви, хто ж цього не знає. Людина - це "гомо сапієнс" - "людина розумна". Та хіба це мав на думці Шевченко, заклинаючи між стогоном і криком: ...будьте люди, Бо лихо вам буде!..
     Нелюдами називають у народі тих, хто чинить глум і ґвалт, плюндрує тіло й душу, переступаючи всі закони людські й Божі. Скрізь, де чиниться насильство, є грунт для нелюдства - нівечення та самонівечення людини. Нелюдство - це зведення людини нанівець, вчинене самою людиною. Щось суттєво людське нищиться, залишається тільки зов­нішня подоба людськості. Але й цієї "знелюдненої люд­ськості" для нас виявляється достатньо, щоб поширити на її носія головні ознаки людськості, принаймні визнати за ним зобов'язаність нести відповідальність за свої вчинки, а отже, й право на захист від самочинної розправи й на законне покарання.
     Отже, людськість стверджує себе тим, що відмежовується від нелюдства. Але здійснити це відмежовування вона може лише тим, що не опускається до рівня нелюдства, а включає його в своє морально-правове поле, тобто певним чином визнає його за "своє". Щоб людяність зберігалася, міцніла й удосконалювалася, вона мусить стверджувати людяність на­віть щодо нелюдства.
     Таким чином, перед нами парадокс. Парадокс цей був би ще гострішим, ще "парадоксальпішим", якби ми вели мірку­вання російською мовою. Бо те, що українською мовою позначається як "людськість" і "людяність", російською пе­редається одним словом: "человечность". Звідси й багато­значність відомої юридичної формули "преступления против человечества". Зазвичай українською це перекладається як "злочини проти людяності", хоча правильніше було б "зло­чини проти людськості". Через те в наш час дедалі частіше вживають вираз "злочини проти людства".
     Розрізняючи людськість і людяність і разом з тим вба­чаючи стрижень людськості, ми тим самим поглиблюємо щойно виявлений парадокс людини. Справді, якщо люд­ськість найперше визначається людяністю, то хіба все інше в ній є несуттєвим? Але тоді десь дівається відмінність людини від тварини. Адже відомо, що людина здатна заподіяти іншій людині таке, чого ніяка тварина не заподіє іншій тварині. Виходить, людина відрізняється від тварини своїм нелюдством. То чи не є нелюдство найістотнішим у людині? А як/ тоді бути зі здобутками антропогенезу - свідомістю, працею, мовою? Отож, мабуть, має рацію відомий сучасний французький філософ Андре Глюксман, коли наголошує на тому, що досвід нелюдськості для нас набагато більше відчутний і зрозумілий, ніж досвід досконалої людськості.
     Справді, досвід осмислення людини з боку її позитивних засад, достотного грунту її буття надзвичайно розмаїтий і навіть суперечливий. У цьому неважко пересвідчитися, до­статньо лишень ознайомитися з тими визначеннями людини, які ми подибуємо в європейській культурній традиції. Ось деякі з них, найбільш відомі й відмінні одне від одного:
     - Людина - це мірило всіх речей (Протагор).
     - Людина - це двоноге без пір'я, наділене розумом (Платон).
      - Людина - це політична (дослівно - полісна) істота (Арістотель).
     - Людина - це слабка душа, обтяжена трупом (Епіктет).
     - Людина - це образ Божий і вмістище гріха (загальна християнська традиція).
     - Людина - це мисляча річ (Декорт).
     - Людина - це тростина, але така, що мислить (Паскаль).
     - Людина - це істота, здатна на неможливе (Гете).
     - Людина - це істота, що соромиться (Соловйов).
     - Людина - це канат, натягнутий між твариною та надлюдиною (Нище).
     - Людина - це істота, постійно незадоволена собою й здатна себе переростати (Бердяев).
     - Людина - це здійснюване завдання, постійна гума­нізація з провалами в озвіріння (Шелер). - Людина - це пастух буття (Хайдеггер). - Людина - це істота, приречена на блукання й схиблення (Фуко).
      - Людина - це єдина істота, яка знає, що вона є (Ясперс).
      - Людина - це істота, яка виробляє знаряддя праці Франклін).
      - Людина - це істота, яка продукує символи (Кассірер).
     - Людина - це істота, укорінена в надлюдському грунті (Франк).
     Розмаїтість і розбіжність набутих філософською думкою визначень людини є свідченням численності та інтенсивності спроб осягнути людину в її сутності. Й чим більше взнавали філософи про людину істотного, тим менш категоричними ставали їхні судження про неї, тим більш загадковою й гідною мисленого зусилля ставала для них людина. Зовсім не випад­ково Макс Шелер, фундатор філософської антропології - нової науки, яка поєднує філософське осягнення людини з конкретно-науковими знаннями про неї, зазначав 1927 року: "ще ніколи в історії людина не ставала настільки пробле­матичною для себе, як у наш час"13.
     Знову ми стикаємося з парадоксом. Сформулюємо його так:
     **Чим більше людина дізнається про себе, тим ясніше вона усвідомлює, що не хотіла б (а можливо, й нездатна) знати про себе все.**
     Наведена щойно думка являє собою (щоправда, в дещо інших формулюваннях) одне з найбільших філософських відкриттів XX сторіччя. На користь ґрунтовності цієї ідеї говорить не тільки наявність взаємодоповнювальних мислених побудов, а й успішність практичного застосування похідних від неї ідей (в медицині, педагогіці, в організації пропаганди, в рекламній справі тощо). Й, звичайно ж, свій широкий відгук знайшла ця ідея в мистецтві.
     Звичайно ж, ідея про те, що людина є чимось більшим, ніж вона сама знає про себе, не виникла на порожньому місці. За бажання коріння її можна віднайти у Августина, отців церкви VII - VIII сторіч, у західноєвропейських містиків пізнього середньовіччя. Але органічною ця ідея стала лише для так званої некласичної філософії, відлік якої ведуть з Карла Маркса (1818 - 1883), Серена Кіркегора (1813 - 1855) та Артура Шопенгауера (1788 - 1860).
     Започаткувавши матеріалістичне розуміння історії, Маркс, проголосив пріоритет матеріальних інтересів людей у життєвому процесі. При цьому він підкреслював, що в реальному житті матеріальні інтереси трансформуються й усіляко мас­куються. Тому людина аж ніяк не збігається з тим, що вона про себе гадає, а тим паче говорить. Сутність людини, яку Маркс пов'язує передусім з діяльністю, що розгортається в комплекс суспільних відносин, залишається прихованою за різного роду інституціями та виявами ідеології. Ідеологія ж за самою своєю суттю є хибна свідомість. Щоправда, безпосе­редні послідовники Маркса не віддали належного цій ідеї, зосередившися передусім на ідеї класової боротьби. Понад те, немовби на підтвердження іронії історії, перший видатний пропагандист марксизму в Росії Георгій Валентинович Пле­ханов (1856- 1918) визначив марксизм як наукову ідеологію. Й тільки у XX сторіччі ідея Маркса про "непрозорість" людини, про принципову хибність ідеологій була відроджена й продовжена в межах так званої Франкфуртської школи, передусім у працях Герберта Маркузе (1898 - 1979) та Теодора Адорно (1903 - 1969).
     Серен Кіркегор уособлює собою інший напрямок філо­софського осягнення людини, який сьогодні називають екзистенційною традицією. Вихідним тут є принцип, згідно з яким істотним для людини й для осягнення її є не сутність, відмінна від людського існування, прихована й навіть почас пріори­тетна щодо нього, а саме людське існування (лат. existentia) в усій його безпосередності й повноті. Таке звичне для євроміж вами та нею смисловий зв'язок. А це вимагає додаткових "розшуків", а головне - здатності тлумачити відкривані факти, правильно розуміти їхній сенс у контексті життя пацієнта. Психоаналіз, власне, не є науковим методом. Він радше нагадує перекладання й тлумачення незнайомого тек­сту лише за загальними смисловими орієнтирами. Застосування психоаналізу вимагає розвинених комунікативних здіб­ностей, здатності до емпатії, інтуїції. Й усе ж таки він не дає певності у вичерпному осягненні внутрішнього світу пацієнта. Радше навпаки. Практика психоаналізу засвідчує недостатність як фахового, так і індивідуально-особистісного знання людської суб'єктивності. У цьому психоаналіз, незва­жаючи на свої протилежні вихідні установки, суттєво збі­гається з екзистенційною традицією. А в межах цієї останньої ми також знайдемо чимало такого, що нагадує логіку мислен­ня в психоаналізі. Про це, зокрема, красномовно свідчить і такий вислів відомого французького філософа-екзистенціаліста Альбера Камю: "Людину робить людиною більшою мірою те, про що вона умовчує"15.
      Подальший практичний і духовний досвід людства тільки підтвердив і зміцнив здобутки екзистенційної традиції та психоаналізу. Людина відкрилася нам у всій своїй неостаточності, складності, можна сказати, нелінійності. Щоправда, мистецтво вказувало нам на це ще раніше. Достатньо згадати романи Достоєвського або Винниченка, зокрема, роман останнього "Записки кирпатого Мефістофеля". Проте чи готові ми сьогодні серйозно поставитися до художніх прозрінь і пересторог, якщо й визнані здобутки філософії та науки ми далеко не завжди ладні брати до уваги?!
     Ми вже могли переконатися, що проблема людини та способів її осягнення - не якась там абстрактна проблема, гідна лише кабінетного мудрування. Вона тісно пов'язана з цілою низкою проблем соціально-практичного характеру, й від її розв'язання залежить, яким буде підхід до розв'язання кожної з них. Коротко спинимося на тому, як позначився спосіб бачення й розуміння людини на соціально-політичних реаліях XX сторіччя.
      Вище зазначалося, що сьогодні Маркса часто-густо зараховують до фундаторів некласичної філософії. Але точніше було б сказати, що він стоїть на межі класичного та некласичного філософування, уособлюючи собою сам перехід від класично-просвітницького періоду в розвитку європейської культури до її некласичного періоду. Хоча, відкривши принцип пріоритетності матеріальних інтересів, він дійшов висновку, що людині й суспільству загалом притаманна здатність маскувати, приховувати справжні мотиви своїх дій. Слідом за Кантом і Гегелем він розглядав людину як таку, що наділена всепереможною здатністю пізнавати й розуміти, здатною правильно визначити цілі своєї діяльності й добирати відповідні засоби для їх здійснення. Все "негативно-людське", вважав Маркс, перебуває поза людською сутністю й є наслідком розриву між сутністю та існуванням людини. Отже, вся справа в тому, щоб змінити умови людського існування й тим самим надати людині можливість для всебічного ствер­дження своєї суцільно позитивної сутності. Це здійснюється І шляхом знищення приватної власності й формування завдяки цьому нової людини. Тут знайшла своє повне втілення харак­терна для цілого європейського просвітництва ідея, згідно з s якою людина є цілком пізнаваною й раціональною за своєю сутністю, а отже, підлягає виховному впливу, з боку суспільства. Аби воно тільки забЬзпечшІо^^щйснення "справжнього" людського інтересу, а люди правильно зрозуміли, в чому цей "справжній інтерес" полягає. Коли ж носії "єдино правильного" знання про те, в чому саме полягають справжні інтереси людей, стикаються з тим, що уявлення людей про їхні власні інтереси не збігаються з тими, які їм проголошуються, тоді цих людей кваліфікують як "класове несвідомих" або "національне несвідомих", вважають виправданим ставитися до них як до об'єкта духовної, а там і фізичної "обробки" У такий спосіб виникає тоталітарна форма організації суспільного життя, де людина зводиться до матеріалу партійно-державницьких маніпуляцій.
     Іншими словами, організація суспільства за тоталітарним принципом (за принципом цілковитого підпорядкування особистості якомусь надіндивідуальному началу) нерозривно пов'язана з однобічністю, однолінійністю в розумінні люди­ни. В марксистській традиції і в націоналізмі культурно-просвітницького типу наголошується, а відтак і абсолюти­зується раціональність, її чутливість до виховного впливу. Якщо ж узяти за точку відліку ірраціональне, позарозумове начало в людині й наголосити на ньому, тоді матимемо як похідне принцип "волі до влади", принцип "спільності крові" та "чистоти крові" й таке інше. В усіх витворах "інтегрально­го" націоналізму аж до його сьогоднішніх форм людина постає як така, що підпорядкована дії ірраціональних сти­хійних сил, що потребує прилученості до соціального цілого як до єдиної гарантії достатності свого буття. Отже, й одно­бічне наголошування на раціональності людини, й абсо­лютизація стихійно-ірраціонального начала в ній однаково мають своїм наслідком тоталітарну практику.
     Як уже зазначалося, некласичний, власне, нелінійний підхід до розуміння людини виник із незадоволеності однобічністю раціоналістичного або ірраціоналістичного підходів. Зрештою, пересвідчившись у згубності такої однобічності, філософія XX сторіччя в особі своїх найбільш значних пред­ставників дійшла думки про необхідність констатувати сутнісну суперечливість людини, її принципову проблемність стосовно себе самої та стосовно світу. Можливо, найпоказовішим щодо цього є вчення німецько-американського фі­лософа й психолога Еріха Фромма. Все воно просякнуте ідеєю, нібито людина за самою своєю сутністю є протиріччям. Понад те, вона живе цим протиріччям і стверджується ним. "Людина ніколи не вільна від дихотомії свого існування, - пише Фромм, - вона вже не може звільнитися від свого духу, навіть якби вона того хотіла, й не може звільнитися від свого тіла, доки вона живе, її тіло будить у ній бажання жити. Розум, благословіння людини водночас є й її прокляттям. Розум постійно змушує її займатися пошуком розв'язання нероз­в'язної дихотомії". Й далі: "Людина - єдина жива істота, яка відчуває своє буття як проблему, що її вона мусить розв'язати й що її вона не може позбутися"16.
     Відзначена вихідна позиція виявилася дуже плідною. Вона дозволила Фромму по-новому осмислити значний за обсягом і різноманітний фактичний матеріал із галузі психології, медицини, етнології, історії культури тощо. Переконаний, що протиріччя є фундаментальною структурою людського буття, він шукав і знаходив такі протиріччя, які ще не були помічені поглядом дослідника, або, будучи помічені, залишалися ще без належного осмислення. Безперечною заслугою Фромма є j \ відкриття та описання (як на індивідуально-психологічному, так і на соціальному рівні) феномена "втечі від свободи", протиріччя буття та володіння в межах самого людського буття, нарешті, подвійності самого процесу трансцендування. Докладніше про це йтиметься далі. Зараз же наголосимо на j тому, що відкриття й дослідження протиріч людського буття було таким плідним тому, що Фромм постійно прагнув уникнути однобічності в підході до людини, відшукати синтетичну позицію щодо буття людини у світі. Для цього, зокрема, він намагався сполучити несуперечливим чином традиції Маркса та Фрейда. Багато в чому це йому вдалося. Але справу його не можна вважати завершеною. Понад те, навряд чи вона взагалі є принципово завершуваною.
     Праці Фромма та інших мислителів XX сторіччя показали, що протиріччя притаманні самій сутності людини, з необхідністю втілюються в її бутті, стають його істотними струк­турами. Проблемність стає буттєвою ознакою людини. Й саме людське буття за певних умов виступає щодо людини як суцільна проблема. Зрозуміло, філософія здійснювала спроби якось приборкати цю суцільну проблемність, принаймні в думці дати їй якийсь лад. Спинимося на такій спробі, що її здійснив відомий і популярний ще за свого життя фран­цузький філософ і письменник Жан-Поль Сартр.
     Сартр запропонував розглядати людину в її єдності з ] буттям як низку антиномій. Антиномія - це певний різновид протиріччя, для якого характерною є рівноправність обох сторін. Принаймні Кант, котрий першим відкрив та обґрунтував суттєвість цього різновиду протиріч, наголошу­вав на тому, що обидві сторони протиріч - теза та антитеза - однаковою мірою кожна - можуть бути й обґрунтовані, й спростовані. Придивимося ж ближче до антиномій людини, як їх формулює Сартр. Чи кожна з них справді є антиномією? Пам'ятаймо: твердження ліворуч називають тезою, а твердження праворуч - антитезою.
     1. Людина - це Бог або, принаймні, бажання стати Богом, спроба стати ним.
     2. Людина є вільною; вона може все; її можливості безмежні.
     3. Людина творець себе самої.
     4. Людина - творець нового.
     5. Людина повноцінно виявляє себе з будь-якій дії, бажанні, мисленому зусиллі, почуванні.
     1. Людина- це марна пристрасть, нещасна істота без можливості виходу із нещастя.
     2. Людина нездатна реально змінити ситуацію й разом з тим несе на собі весь тягар відповідальності за неї.
     3. Всі її проекти самотворення приречені на невдачу.
     4. В реальних змінах людина не знаходить можливості для розвитку.
     5. Тоді й будь-який гидкий вчинок також є виявом істинної людськості.
     Нехай ці Сартрові антиномії окреслять нам головні на­прямки подальшого осмислення проблемності людського буття. Головне ж із того, про що ви дізналися з цього параграфа, підсумуємо словами Карла Ясперса: "Людину не можна вивести з обмеженої кількості принципів"17. Отож, будемо пам'ятати про неостаточність людини, про її відкритість до проблем буття, невідповідність щодо однобічного розгляду й впливу; при розв'язанні всіх проблем людського життя скеровуймося ідеєю про складність, суперечливість, принципову непрограмованість І людини.

**3. Протиріччя буття та небуття - вихідна проблемна ситуація для людини**

     Попри всю складність і неоднозначність наших міркувань про походження людини, про її буттєві коріння, попри всю проблематичність людського буття без­перечним і вихідним для нас є те, що воно є. Саме людське буття є найпершою й вихідною вірогідністю для людини. Але тоді таким самим безперечним і вірогідним для людини має бути й людське небуття. Адже ми свого часу з'ясували, що буття як таке суттєво пов'язане з небуттям і неможливе без цього. Повною мірою справджується це й стосовно людського буття.
     Наприкінці XX сторіччя людство зіткнулося з реальною можливістю свого зникнення. Воно відчуло на собі подих І смерті й у цьому несподівано зрівнялося з кожною окремою людиною. Можливість загибелі людства породжує й розгортає 'парадокс людського буття, який нещодавно не можна було навіть помислити, а сьогодні ніяк не хочеться прийняти:
     Кожна окрема людина й людство загалом сумірні в обмеженості свого буття, в своїй конечності.
     Для людства загалом можливість піти в небуття з'явилася нещодавно й поки що є відносною. Вона може здійснитися лише за певних умов, коли не буде віднайдено засобів запобіг­ти їй. А от стосовно індивідуального людського буття така можливість є абсолютною. Припинення буття у знаній і звично здійснюваній формі для кожної людини є неми­нучістю. Мусимо обережно добирати слова, щоб не припу­ститися спрощення. Для багатьох людей припинення земного буття ще не є перехід у небуття. Принаймні так вони його усвідомлюють. Згідно з їхнім переконанням, "по той бік" на них чекає інше буття. Яким має бути це нове буття, тут уже виникають різні уявлення й тлумачення. А підстава розбіжності цих уявлень і тлумачень - "по цей бік", у цьому \ земному бутті, яке для всіх спільне своєю дійсністю, своєю примусовістю, своєю безперечністю й своєю реальною бататоякісністю. За слушним висловом Ортеги-і-Гассета, життя - це радикальний спосіб буття. Відповідно й припинення життя - смерть - сприймається й витлумачується як ради­кальний вияв людського небуття.
     Буття й небуття. Життя й смерть. Це справжні полюси людського буття, які створюють силове поле, що пронизує все наше буття й нашу свідомість, підтримує та організує їх у певний порядок. Це найвіддаленіші, найрадикальніші можливості людського буття, й разом з тим це найближчі й найтісніші його складові. Життя стверджується у відповідь на виклик смерті й доки це є цією відповіддю. Саме добування засобів до життя за своєю сутністю є "супроти-смертною" дією. Про це здогадувалися наші далекі пращури, коли вбачали в трудових актах не тільки реальне, але й символічне значення. Доречно згадати, що певний відгомін цього ми подибуємо в книзі Сергія Булгакова "Філософія господарства", яка ще й досі є єдиною спробою розглянути економіку в загальнофілософському плані, в контексті універсума. На думку Булгакова, сам феномен господарювання, засадово трудовий, є ніщо інше, як оборонно-наступальна дія життя щодо мертвого буття. "Мета й сенс господарювання - тру­дове установлення світу"18.
     Саме людський спосіб буття у світі робить стосунки буття та небуття "чесними", зводить їх між собою віч-на-віч.'Це для тварини смерть існує тільки як зовнішня межа процесу її життєдіяльності. У людини ж смерть завжди з нею. Вона присутня і в "трудовому господарюванні", і в усвідомленні минущості життя, і в турботі про продовження свого роду, і в прагненні відшукати й ствердити щось вічне, непідвладне часу. Точніше, все це - витвори самого людського буття, спричинені необхідністю для нього якимось чином "освоїти" смерть як свою смислову межу.
     Але найістотнішим виявом смерті щодо людського буття - є конечність останнього. Мартін Хайдеггер спеціально наголошував на цьому й вважав конечність найпершою визначеністю людського буття. Звідси він робив висновок, що буття людини за своєю смисловою структурою є прямуванням до смерті, що воно являє собою ніщо інше, як "буття-до-смерті". У цьому з ним солідаризувалися Карл Ясперс та інші представники екзистенційної традиції. Хоча й у межах цієї філософської традиції, а тим паче за її межами було чимало таких мислителів, котрі наголошували на переважанні в люд­ському бутті тенденції до переборювання смерті, до витворен­ня різноманітних форм її подолання. Так, французький філо­соф Габріель Марсель (1889 - 1973) у полеміці з Хайдеггером витлумачував людське буття як "буття-всупереч-смерті”.
     У розділі першому докладно йшлося про те, що філо­софські вчення являють собою певне узагальнення різних, реально існуючих між людьми варіантів світосприйняття й світорозуміння. Це має рацію й стосовно осягнення людьми смерті та їхнього ставлення до неї. Тільки спектр реальних життєвих позицій тут буде значно ширшим, ніж у філософії. Надто вже емоційно напруженим і ситуативно розмаїтим є людське ставлення до смерті. Філософському мисленню не вистачає власних засобів, щоб перевести у зміст думки все багатство й неоднозначність людського ставлення до смерті, освоєння смерті у людському бутті. Тут і страх, і жах, і розпач, і гнів, і надія, і вперта глухота ("Не хочу про неї знати"), і світла вдячність ("Спасибі, що прийшла!") і таке інше. Тому мистецтво й релігія стали такими важливими складовими духовного досвіду людства в освоєнні ним феномена смерті, принципової конечності людського буття.
     Колись в юності мене глибоко вразив вірш Василя Симоненка "Дід умер". Вразив щирим душевним болем однієї людини за неповоротною втратою іншої людини, яку заподіяла смерть.
     Та невже ж помістились в тісну домовину Всі турботи його, всі надії й жалі!.. .

Я готовий повірити в царство небесне,
Бо не хочу, щоб в землю ішли без сліда
Безіменні, святі, неймовірно чудесні
Вірні діти землі, вірні діти труда!

                                   *(В.Симоненко)*

     Така непримиренність до втрати чужої неповторності зумовлена розвиненим почуттям людської індивідуальності.
     Тільки той може цінувати іншу людину як неповторний світ, хто сам себе відчуває й стверджує як цілий індивідуальний Всесвіт. А щоб цей індивідуальний внутрішній світ був пев­ним чином улаштований, треба якось "порозумітися" зі смер­тю. Треба знайти спосіб якось "вплести" в моє світо й саморозуміння думку про те, що життя моє конечне й сам я рано чи пізно помру.
     Більшість розв'язує цю проблему саме за рахунок цього "рано чи пізно", несвідомо розраховуючи якраз на "пізно". Але бувають випадки, коли думка про смерть, точніше, по­чуття власної смертності виривається на поверхню свідомості, вибухає "світоглядною бомбою". Тоді всі життєві смисли нівелюються, людина занурюється в стан знеохочення й навіть відрази до життя.
     Описання одного такого випадку залишив Василь Олек­сандрович Сухомлинський, котрий з постійною увагою ставився до духовного життя своїх вихованців. Це сталося з шестикласником Петриком. Кілька днів хлопчик був не­уважний на уроках, не вступав у розмови з товаришами, з якимось подивом позирав довкола. Коли вчитель розпочав з ним одверту розмову, Петрик розповів, як вразила його думка про те, що він помре. А потім - що, й усі інші теж помруть. А головне - чому всі живуть так, ніби не знають про це?
     Добре, коли в таку хвилину є поряд той, кому можна довіритися з такими думками, а головне - з таким пере­живанням. А коли ні? Саме такої хвилини, свідчить стародав­ня індійська легенда, Гаутама-Будда кинув свій палац, молоду дружину з малим дитям, багатство й пішов собі світ за очі, щоб по роках і роках міркувань і духовних справ сповістити людям нове вчення, яке могло б примирити їх з минущістю й стражденністю життя. Саме в такі хвилини уславлений вже тоді письменник, багатий поміщик і гарний сім'янин Лев Толстой ховав від себе рушницю чи мотузку, аби випадком не вкоротити собі життя. А потім несамовито взявся до філософських і богословських книг, щоб знайти в них відпо­відь на те жагуче питання, яке позбавило його на п'ятдесятому році життя спокою й душевної рівноваги: "Нащо ж жити, якщо однак помирати?". Свої пошуки відповіді на це питання Толстой частково описав у романі "Анна Кареніна" (роздуми й переживання Левіна), а більш повно - у своїй "Сповіді". У світовій культурі, мабуть, немає більш послідовної й чесної оповіді про відшукування людиною сенсу життя, пережива­ного як конечне, як таке, що стоїть перед лицем смерті.
     Кожен, кому ці питання затривожать душу, мусить уважно ознайомитися із "Сповіддю" Толстого. Хоча чужий досвід не завжди навчає, але охочого завжди робить мудрішим.
     Не слід думати, що страх смерті - це щось неприродне, патологічне. Навіть коли це доходить до активного неприй­няття смерті, аж до ідеї безглуздості самого життя - це все-таки певна форма вияву інстинкту самозбереження, який завжди стоїть на сторожі життя. Неприродною була б повна відсутність страху смерті. Тому вона й досягається штучно - чи то вживанням якихось психотропних речовин, чи за допо­моги спеціальних справ тощо. Але не-людською була б і повна покора людини страху смерті, всезаповнююча жага жити - жити за будь-яких умов, за рахунок будь-чого. Таку невибагливу жадобу до житія Федір Михайлович Достоєвський назвав "силою низькості карамазівської". Й це справді сила. Але сила руйнівна. Вдаючися до будь-яких засобів, ця жага до життя може підстрочити смерть, може часом надати життю позірної смислової наповненості, але вона ще невідворотніше, ніж смерть, руйнує смислову структуру життя, насамперед притаманну йому з необхідністю людськість.
     Існує певна залежність між способом життя, способом самоусвідомлення та способом осягнення людиною смерті. Для прикладу наведемо вислів восьмидесятирічного Гете, записаний його секретарем Еккерманом: "Для мене пере­конаність у вічному житті випливає з поняття діяльності. Оскільки я дію невтомно до самого кінця, природа зобов'я­зана надати мені іншу форму існування, якщо нинішня далі не може втримати мого духу"19. А ось думки, висловлені в листуванні між російськими вченими-біологами Олександ­ром Любішевим та Петром Светловим. Любіщев до Светлова, 9 травня 1960 року: "Страху смерті не відчуваю... В особисте безсмертя не вірю... Не хочу для себе особистого безсмертя... Ще коли вірив, зупиняло питання: що робитиму цілу віч­ність?"; "Мене зараз влаштовує більш за все ідея, що моя свідомість збережеться, збережеться в потенції, розчинив­шись у світовій свідомості". Светлов до Любіщева, 14 липня 1960 року: "Так, розчинитися - це не зникнути... А що таке вічність? Нескінченний спокій? Нескінченна діяльність? Во­ни поєднувані тільки у вищому синтезі, що доводить, зокре­ма, музика Баха"20.
     Тут перед нами спокійне, розважливе, мислительське ставлення до своєї конечності. Але й тут, як і у випадках бурхливою неприйняття смерті, точніше - життя, неминуче пов'язаного зі смертю, також наявна спроба якось уникнути остаточної конечності свого існування. Людина, виявляється, ніяк не погоджується на конечність свого буття. А чи не свідчить це про те, що разом з конечністю, яку ні практично, ні теоретично не можна заперечити, людському буттю прита­манна також і безконечність? Хіба не є ті самі "трудове господарювання", мистецтво, наука, філософія тощо спосо­бами ствердити безконечність присутності людини у світі? Якщо так, тоді, виходить, і сама конечність людини є не тільки негативністю, але й суто позитивною ознакою її буття. Вона є вихідною підвалиною й постійним стимулом до ствер­дження людиною її безконечності, до віднайдення й розвитку нових форм здійснювання безконечності як модусу людсько­го буття. И віра у безсмертя душі - це лишень одна з таких можливих форм.
     Історія культури знає чимало варіантів ідеї безсмертя. Докладно ними займається релігієзнавство. Філософія ж мусить осмислити найпринциповіший зміст цієї ідеї. Й тут перше, що впадає у вічі, - це її парадоксальність. З одного боку, безсмертя найчастіше витлумачується як найбільш можлива для людського буття смислова повнота; така, що іспан­ський філософ, письменник, поет і католицький священик Мігель де Унамуно (1864 - 1936) вважав бажання безсмертя власне сутністю людської душі, а Бога витлумачував як суб­станцію надії на особисте безсмертя. Але, з іншого боку, ця така жадана смислова повнота обертається на вкрай бідну на смисли. Принаймні на такі смисли, які можуть бути структуровані через мову, образи й таке інше. Про безсмертя майже нічого не можна сказати, крім того, що це перебування у вічності або що це перебування в Бозі чи при Бозі.
     Та чи не більше парадоксів містить у собі ідея безконеч­ного життя, тобто "поцейбічного безсмертя". Справді, в чому полягає головний сенс безконечного життя? Чи може воно надати людині більше благ, ніж життя коротке або просто обмежене? Чого саме додасть нескінченність життя? Чи буде досвід нескінченного життя так само нескінченним, а якщо так, то чи не стане він запереченням щодо припустимості нескінченної тривалості життя? Чи є наповненість смислом рівномірною впродовж усього безконечного життя? Якщо ні, то тоді втрачає сенс його безконечне подовження. Яким треба бути, щоб жити вічно, й яким повинно бути життя, щоб викликати інтерес до себе впродовж нескінченного часу? f
     Спробуйте продовжити низку подібних запитань. Граничний Характер ідеї нескінченного життя це дозволяє. і Але якщо розглядати ідею безконечності життя в контексті конечності людського буття, тоді вона втрачає свою парадок­сальність і набуває реального змісту. Давайте поміркуємо. Кожен з нас, оця конкретна жива людина отакої-от статі й з таким-от іменем, на-був буття лише тому, що йому переду­вала практично безконечна у порівнянні з часом його життя послідовність людських життів, їхні індивідуальності давно стерлися, й усі вони зливаються для нас в одне безконечне життя. Своєю практично нескінченною продовженістю у часі й своєю відбулістю, а отже, непорушністю воно стверджує кожного з нас як необхідну ланку буття. Це є буттєвий грунт моїх людських прав, зокрема тих, що проголошені світовим співтовариством невід'ємними правами людини. Й я мушу жити й діяти відповідно, щоб не урвався чи не змілів той потік виявлених і невиявлених мною смислів, який струменить крізь мене з минулого в майбутнє.
     Але одвічним підмурком життя кожного з нас є не тільки колишнє буття, а й небуття. Жоден з нас не може бути певен, що якась ланка з ланцюжка життів, який проріс у тепе­рішньому нашим життям, - що та ланка не викуплена у смерті чиїмось недожитим життям. Скільки ж було таких, що нібито безплідне пішли в небуття, аби хтось мав можливість дати початок новій генерації, підняти сплюндрований край, скласти пісні про загиблих, зберегти й передати у прийдешнє їхні звичаї, вірування, сподівання! Ці недожиті, жертовно складені життя також вросли в наш родовід, також пророс­тають у нашому житті певними імперативами. Чиєсь перервне буття, посилаючися на небуття ненароджених генерацій і нездійснених справ, вибагливо дивиться на нас, вимагає гідно жити, ущільнювати й зміцнювати буття людини у світі.
     Таким чином, наше життя грунтується водночас і на бутті, і на небутті. Воно є так само необхідним, як і випадковим. Воно викуплене у небуття ціною небуття численних людських Чуттів. Отже, в кінцевому рахунку ми маємо сприймати життя як дарунок. Найперше, це дарунок наших батьків, їхніх 'близьких, котрі, допомагаючи їм, створили умови для нашої появи на світ. А далі - це дарунок усього мого народу, його культури та його історії. Це дарунок людської цивілізації й, »нарешті, самої великої природи. Для когось це дарунок Бо­га - як Творця й Призвідника світу. Й перед усіма ми в боргу. Ми можемо сплатити цей борг, тільки передавши його своїм нащадкам, продовживши лінію смислової наповненості люд­ського буття через нове життя, нові справи, нові матеріальні й духовні цінності.
     Якщо ми визнаємо цю доглибну смислову зумовленість нашого буття, це покладає на нас певні зобов'язання щодо нього. Ми не можемо тоді надто вільно розпоряджатися своїм життям. Ми повинні дбати, аби жити гідно й осмислено, уникати недбалого ставлення до нього, та й до будь-якого іншого людського життя. Тим паче я не можу самохідь вкорочувати собі життя. Коли воно - дарунок, то я не маю повного права на нього. Йдеться, як ви зрозуміли, про самогубство (мовою медицини - "суїцид").
     Усі офіційні релігії безумовно забороняють самогубство. Християнство вважає його за тяжкий гріх. Вище було наведе­но міркування, згідно з яким можна сприймати як позарелігійну аргументацію проти самогубства, яка за своїм головним змістом у принципі збігається з християнською позицією. Тепер ознайомтеся з аргументацією, що її розвиває християнський мислитель, вільний від приписів традиційного богослів'я.
     Від середини 20-х років серед російської еміграції, особ­ливо серед молоді, почастішали самогубства. На думку Ми­коли Бердяєва, це було спричинене не тільки важкими життєвими умовами, поширенням настроїв безнадії, але й по­ширюванням полегшеного ставлення до самогубства. В де­яких емігрантських виданнях самогубство поетизувалося, го­товність вкоротити собі життя подавалася часом як вияв людської гідності й сили духу. Бердяев вважав за потрібне спростувати подібні думки й настрої. Він пише й видруковує в найбільшій як на той час російськомовній газеті в Парижі статтю "Про самогубство". Ось які аргументи він наводить.
     - Самогубство - це злочин. І злочин не тільки проти життя, а й проти смерті. Бо смерть - така сама таємниця, як і народження, й тому не підлягає свавільному втручанню людини.
     - Психологія самогубства - це психологія образи. А це рабська психологія, на відміну від психології провини, за якою стоїть вільна людина.
     - Самогубство - це вбивство. Бо воно являє собою заподіяння непоправної шкоди тому, що мені, власне, не належить. Життя моє належить найперше Богу, а потім моїм близьким. Я лише тимчасовий управитель його.
     - Людина повинна любити себе - як Боже творіння. Надто велика нелюбов і недбалість до себе - це стан грі­ховний. У такий спосіб ми заперечуємо подобу Божу в нас.
     - Самогубство - це вбивство не тільки тіла, але й душі. Це злочин перед вічністю.
      - Вбиваючи себе, людина заподією рану світові загалом. - Самогубство - це самоізоляція від буття... (у: Те, що релігійна й філософська думка докладає зусиль, аби обгрунтувати заборону на самогубство, свідчить про на­полегливе прагнення людей і в ставленні до смерті - цієї неминучої можливості - певним чином виявити свою сво­боду, ствердити себе як "самобуття" (Ясперс) перед лицем небуття. Смерті як такої не можна позбутися, але як прийняти смерть - це можна вибирати. Й тут ще далеко не все з'ясоване, морально та юридичне обгрунтоване й закріплене. Це, зокрема, стосується такої актуальної сьогодні проблеми, як проблема евтаназії.
     Слово "евтаназія" ввійшло до нашого вжитку порівняно нещодавно, у 70-ті роки. Йому ще не надали належного місця в словниках та енциклопедіях. У дослівному перекладі з давньогрецької воно означає "безболісний кінець". Найчас­тіше цим словом називають "вбивство з милосердя", тобто прискорення смерті за умов тяжких страждань або за наяв­ності однозначних показників необоротного припинення ду­ховних функцій при збереженні функцій тілесних. Особливо палкі дискусії між медиками, юристами й богословами точи­лися на зламі 70 - 80-х років з приводу саме останнього.
     Медична техніка дозволяє сьогодні підтримувати життєві функції організму людини практично будь-який час. Що­правда, наявність дихання, обміну речовин у тілі пацієнта тощо далеко не завжди пов'язані з діяльністю вищих відділів головного мозку. Іншими словами, сьогодні можлива си­туація, коли особистість людини припинила своє існування, а тіло ще функціює. За таких обставин виникає питання: чи відключати від тіла пацієнта систему життєзабезпечення? Чи не буде це вбивством? Адже, згідно з деякими культурними традиціями (іслам, конфуціанство), смерть людини настає тоді, коли остаточно зупиняється серце. А з іншого боку, подальше застосування системи життєзабезпечення означає подальші економічні витрати, невизначеність юридичного статусу пацієнта та його близьких і таке інше. Певним резуль­татом проведених дискусій стало прийняття міжнародним загалом фахівців-медиків концепції ординарних та екстраординарних засобів. Згідно з цією концепцією, яка все ж є не якоюсь обов'язковою настановою, а лише певним етично-правовим орієнтиром, евтаназія припустима лише в ситуації використання екстраординарних засобів лікування, коли їх подальше застосування є безперспективним.
     Останніми роками предметом дискусій став інший варіант ідеї евтаназії - так звана концепція раціонального самогуб­ства, її розвиває й широко пропагує американський лікар Дерек Хамфрі. Він виходить з того, що кожна людина має право виявляти свою людську позицію в світі, свою здатність до самодетермінації (самозумовлення) й у своїй граничній життєвій ситуації - свідомо вибираючи час і спосіб припи­нення свого життя. На випадок невиліковної хвороби, на­приклад, людина має право вжити заходів щодо припинення своїх надмірних страждань або страждань своїх близьких. І тоді кожний, хто так чи так допомагатиме цій людині, не повинен переслідуватися згідно з законом. Власне, саме останнє й стало предметом найбільших суперечок. Особливо після того, як у середині 80-х років у США відбувся гучний судовий процес, на якому було засуджено лікаря, котрий на прохання своєї тяжко хворої дружини вчинив щодо неї евтаназію.
     Слід зазначити, що так зване раціональне самогубство як форма евтаназії істотно відрізняється за своїм сенсом від самогубства, вчиненого під впливом звичайних життєвих обставин (конфлікти, невдачі, скрута, відповідний емоційний стан тощо). Тому не всі аргументи Бердяєва тут мають силу. У прибічників раціонального самогубства свій аргумент: не­відворотність смерті, яку людина ладна полегшити своїм свідомим рішенням. Для спростування цього потрібні теж суто раціональні аргументи, їх ми знаходимо у Канта.
     На думку Канта, самогубство відразливе не тому, що Бог його забороняє, а навпаки, Бог його забороняє саме тому, що воно відразливе. А відразливе воно для нас тому, що являє собою ніщо інше, як ухиляння від виконання до самісінького кінця своїх моральних обов'язків. Самогубство й моральний суб'єкт, згідно з Кантом, є несумісними. До того ж, зауважує Кант, людина може розпоряджатися лише речами; коли ж вона приймає щодо себе таке радикальне рішення, це означає, що вона поставилася до себе як до речі, отже, перестала бути людиною, отже, не може розраховувати на гідне ставлення до себе. Й, нарешті, рішення про самогубство не є раціональним, позаяк воно суперечить самій природі людського розуму, який не може поставити собі за мету самознищення.
     Наведемо ще один аргумент проти евтаназії, який вцілює в саме її "серце". Це твердження, що евтаназія є немилосерд­ною щодо людини як особистості. Справа в тому, що хрис­тиянство - це релігія стражденного Бога, Бога, що переміг смерть своїм послідовним і остаточним стражданням. Тому християнство наполягає на тому, що людина мусить перетер­піти всі відпущені їй страждання до кінця. Отже, евтаназія, позбавляючи людину визначених їй передсмертних випробу­вань, завдає шкоди її душі. Вона зменшує шанси людини на потойбічне виправдання й прощення.
     Цей суто християнський аргумент дістав несподівану під­тримку з боку сучасної психотерапії. Йдеться, зокрема, про метод логотерапії Віктора Франкла та його послідовників. Пригадаймо, що давньогрецьке слово "логос" є багатознач­ним. Одне з його значень передається сучасним поняттям "смисл". 1 саме смисл, його відшукування й творення - ось що стало стрижнем вчення й терапевтичного методу Франкла. Все це докладно висловлено в його книзі "Людина у пошуках смислу". Для нас же зараз важливим є те, що саме виявив Франкл стосовно ролі смислу в останній життєвій ситуації, працюючи з тяжко хворими людьми. Згідно з його спостере­женнями, людина здатна переносити страждання, навіть жи­ти ними, якщо вона вбачає в них смисл. І прийняття смерті стає спокійним і осмисленим, якщо людина поставиться до цього як до своєї життєвої події, яка вимагає від неї свідомої участі й яка стає останньою можливістю для особистісного самозростання й піднесення.
      Саме таке ставлення до смерті взасадничило діяльність хоспісів - спеціальних закладів, куди приймають лише невиліковно хворих, їхня мета - допомогти людині у процесі умирання. Головне тут не поменшення страждань медика­ментозними засобами (хоча цього тут і не уникають), а сприяння духовній підготовці пацієнта до смерті. Все тут спрямоване до того, щоб зробити вмирання процесом про­світленого розставання з життям. Принаймні на таких засадах працюють сьогодні перші в світі англійські хоспіси (їх у Великобританії зараз близько 240).
     Практика хоспісів зробила наочним те, що раніше було засвідчено лише філософською думкою, а саме, що смерть не е щодо людини суцільно негативним феноменом. Смерть має свою позитивну визначеність щодо людського буття. Вона має свій сенс. Сенс її полягає в тому, що смерть є завершен­ням життя. Абсолютна можливість смерті надає життю остаточності, а отже, вимагає від нас відповідального ставлення до життя.
     Як остання й гранична життєва подія, смерть може впли­нути на весь зміст життя, змінити його смислову структуру, його підсумкове значення. Смерть може бути такою, що нею спокутують невдале, неосмислене життя; вона може бути й такою, що перекреслює якісь віднайдені й здійснені життєві смисли. Щось вона перекреслює остаточно. Кажуть же в народі, що нічого маєтного на той світ з собою не забереш. Останнє, що залишається з нами й що впливає на зміст і характер нашої останньої життєвої події, де дійсні набутки нашої особистості: наші спомини, наші дружні взаємини з людьми, наші думки й міркування. Й щоб наш внутрішній світ на останньому кроці життя не був порожнім, щоб нам не лишатися на порозі небуття на самоті, про це треба подбати заздалегідь, ще коли ми молоді й дужі. Наш духовний світ - це той наш найнадійніший друг, який залишиться з нами останнім.
     Буття кожного з нас е неповторним і незамінним. Тому смерть і все, що пов'язане з нею, заслуговує на людську увагу й повагу. Але кожне людське буття не зникає безслідно. Вмирає тіло людини, але залишається по смерті її особистість, принаймні "частина" її, яка за життя сполучала людину з іншими людьми: зроблені нею справи, наслідки її вчинків, спомини про неї, її нездійснені мрії та надії й таке інше. Леся Українка мала повне право сказати: "Як я умру, на світі запалає покинутий вінок моїх пісень".
     Буття людини не уривається подібно до стрічки, яку перерізають ножицями. Воно радше подібне до ріки, яка впадає в більшу ріку, щоб потім з нею притікти до моря. Гарантом того, що здійснені впродовж мого життя смисли не зникнуть остаточно, є буття всіх людей. 1 тільки загибель людства, яка позбавить буття взагалі його найсуттєвішого виміру, означала б остаточний перехід у небуття й кожної окремої людини. Доки живуть люди, для кожного з нас немає абсолютного небуття.
     Коротко підсумуємо найбільш суттєве.
     Вихідною умовою розбудови людського життя є його смислове самовизначення у співвідносності з небуттям. Через це воно одразу набуває виміру проблемності. Безпосереднє зіткнення буття й небуття в бутті людини, болісно переживане й осмислюване в поняттях ворожості, підступності тощо, ставить людину перед необхідністю освоювати небуття, ви­робляти різні форми залучення його до її життєвого процесу. Принагідно всю культуру можна було б розглядати як систему засобів здійснювання людиною на буттєвому грунті сполучен­ня буття й небуття. Але у будь-якому разі поєднання буття й небуття буде справді людським, буде достеменним ствердженням і збагаченням буття, якщо воно буде опо­середковане смислом.
     **Імперативи життя й смерті:
     1. Шукай і твори смисли в житті до останньої мож­ливості.
     2. Поважай смерть, шануй пам'ять померлих і цим зберігай і зміцнюй людське буття.**

**4. Буття людини як буття можливості**

     Попередній розгляд людського буття зба­гатив нас на два висновки щодо самої людини: 1. Людина є щось більше, ніж те, що вона знає про себе. 2. Людина є щось більше, ніж вона є. Ця друга думка, яка щойно почала мерехтіти, коли йшлося про життя та смерть, потребує свого послідовного розгортання й стане для нас провідною у цьому параграфі.
     Буття людини у світі не є чимось спостережуваним, речо­винним, принципово вимірюваним. За словами Хайдеггера, це самоочевидність, яку саму по собі бачити не можна. Це щось на зразок світла: ми бачимо за допомоги світла, але не саме світло. Отже, за своїми характеристиками людське буття не може не перевищувати звичну для нас просторово-часову метрику. Вже сполученість його з небуттям означає набуття ним нових вимірів, знаменує його подальше смислове роз­гортання й зростання.
     Ми далеко не завжди беремо до уваги те, що за буття нами править не тільки наявне, але й відсутнє. Причому саме відсутність є для нас більш відчутною. Вона, як правило, пов'язана з негативними емоціями: відсутність їжі, чистого повітря, належного житла; а для когось - відсутність питва, модної речі й таке інше. Це спонукає нас до активного витіснення з нашого буття відсутності, заміни її на наявність. Здійснюється це насамперед способом "трудового господарювання" (С.Булгаков) і похідними від нього способами. Але і хоч би якими вони були, відсутність - це представництво небуття в бутті - завжди лишається з нами. Вгамована на якийсь час, вона знову й знову, послідовно й настирливо засвідчує свою присутність у нашому бутті. Отже, присутність відсутності в людському бутті є певною формою бугтєвості. Це - потреби. Різноманітні за своїми джерелами та спрямо­ваністю, потреби пронизують усе людське буття. Вони скла­дають один з його найсуттєвіших вимірів - "вимір нестачі". Чи не це мав на думці Ортега-і-Гассет, називаючи людину "суцільною недостатністю"?
     Наявність потреб - необхідний параметр людського бут­тя, їх відсутність (тобто відсутність буттєвого засвідчення нестачі чогось, засвідчення неповноти буття) є ненормальним явищем. Та воно ніколи повністю й не здійснюється. Просто за деяких умов одна потреба чи група потреб може пере­кривати інші, деформуючи при цьому буття людини. Так буває у наркоманів, алкоголіків, у тих, у кого, наприклад, матеріальні потреби значно перевищують і гальмують потреби духовні. Коли ж людина перебуває в стані знеохочення, збайдужіння, то це переживається й осмислюється як одне з найважчих людських страждань. Пригадайте Шевченкове: "...світом нудить".
     Потреба існує у складі людського буття, підтримує певний рівень його інтенсивності, якщо має перспективу на своє задоволення. Інакше вона згасає, випадає з буття, часом разом із своїм носієм. Не маючи можливості задовольнити потребу в їжі, людина гине як організм; не маючи можливості задовольняти свої моральні потреби, людина гине як мо­ральний суб'єкт і таке інше. Отже, для потреби найсут­тєвішою характеристикою є можливість її задоволення. Тим самим відкривається вихід у новий вимір людського буття - можливісний.
     Що ж у бутті людини є таке, що уможливлює задоволення її потреб? Це засоби й здатності. Відштовхуючися від наявно­го (від потреб та умов), вони прилучають людину до мож­ливого - до того, чого немає в дійсності, але що може бути. При цьому повноправним представником світу можливостей виступають саме здатності, а засоби задоволення потреб, власне, тільки опосередковують їх пов'язаність з потребами. Справді, оцей конкретний кусень хліба може задовольнити лишень оцю, теперішню потребу в їжі. А здатність добувати "хліб наш насущний" уможливлює задоволення потреби в їжі впродовж усього життя.
     Саме як носій небувалих у природі здатностей людина й являє собою особливий рівень буття. За висловом Ясперса, це самобуття. Саме здійснення людського буття уможливлене органічним поєднанням суто людських здатностей - здатності до праці, до мислення, до спілкування, до творчості, до свободи тощо. Докладний аналіз людських здатностей і засобів ї'х реалізації - це справа філософської антропології й праксеології, теорії людської діяльності ."Для нас же важливо зазначити, що буття людини у світі суттєво визначається можливішим виміром, що це постійно дійснюване буття можливості.
     Але людина не могла б бути дійсним утіленням мож­ливого, якби можливе не сягало своїм корінням буття як такого. Ще Арістотель відкрив потенційне (дослівно - "можливісне") буття. Замислившися над тим, як відбувається виникнення нового, він змушений був дійти висновку, який набув у нього вигляду антиномії1. "Нове не може виникнути ні з існуючого, ні з неіснуючого". Арістотель подолав це протиріччя, припустивши, що нове виникає з особливого стану буття - з можливості.
     В кожній речі міститься, точніше, є можливість її зміни, в кожному процесі - можливість його згасання або перетво­рення на інший процес Причому можливості набагато менше пов'язані з конкретними властивостями речі або процесу, ніж їхні дійсні якості. Тому кожна річ має "більше" можливостей, ніж реальних ознак. Тому й саме буття з боку своїх можливос­тей є значно багатшим, стиерджуване у своїх дійсних формах. Через це здійснювання буття йде шляхом відбору й подальшої реалізації певних можливостей. "Відібрані" можливості, реалізуючись, немовби перебирають на себе енергію тих, які лишилися "непоміченими". Перетворені на дійсність мож­ливості виявляють зростання буття, досягнення ним нового щабля. Показово, що найбільш яскраві вияви самозростання .буття є водночас і специфічними механізмами "конденсації" й "випромінення" можливостей. Йдеться, звичайно ж, про життя та людину. Особливо важливою була ця думка для 5Ортеги-і-Гассета. "Життя, - пише він, - перемогло на планеті не тому, що сперлося на необхідність, а тому, що втопило, розчинило її в надлишку можливостей, дозволивши будь-якій з них у випадку краху стати містком до перемоги іншої"21.
     3 появою людини буття збагатилося на абсолютну можливість - можливість відкривати, підсилювати й реалізовувати будь-які можливості. Якщо ця можливість справді абсолютна, то в ній є місце й позитивному, й негативному. Скажімо, винайдення колеса було реалізацією можливостей, яким було відмовлено в здійсненні в межах самої природи. Можливо, саме з цього почалося накопичення негативних можливостей, які набули сьогодні всі разом вигляду реальної можливості небуття людства.
     Тепер можна вточнити думку, з якої розпочато цей пара­граф.
     Людина є більше, ніж те, що вона є, завдяки мож­ливостям, які їй доступні.
     Тепер належить з'ясувати, яким чином дано людині світ можливого та в який спосіб людина здатна освоювати цей світ і тим розширювати й нарощувати своє буття.
     Найперше людина сприймає можливе у часовому ви­мірі - як те, що може бути, тобто майбутнє. В розділі другому вже йшлося про такі форми світоглядного освоєння май­бутнього, як віра, мрія, надія. Але ними не вичерпується весь спектр форм і способів ставлення людини до майбутнього Адже людське буття завжди багатше й конкретніше, ніж будь-який світогляд. Реальні (здійснювані) й формальні (практично нездійсненні) можливості нашого життя справля­ють на нього свій вплив. Це немовби сигнали, які йдуть із майбутнього й яких дослухається наша поведінка.
     Візьмемо за приклад звичайну ситуацію. Вам (чи ви) призначили побачення. До нього залишилося ще кілька го­дин, але ви вже ні про що інше не можете думати. Ви перебираєте в своїй уяві десятки варіантів, як це відбудеться: як він (вона) підійде, як виглядатиме, як поведеться, що скаже й таке інше. Побачення ще, можливо, й не відбудеться, але його можливість уже заполонила вашу свідомість і однознач­но скеровує вашу поведінку. Ви вже не можете читати (пи­сати, креслити), а починаєте заздалегідь готуватися до мож­ливої ситуації побачення. Ви відшукуєте краще вбрання й докладаєте більш, ніж звичайно, зусиль, щоб причепуритися. Мало того, ви розгортаєте книжку або згадуєте фільм, де оповідалося про подібну ж ситуацію. Іншими словами, ви йдете за порадою до чужого досвіду, художньо опрацьованого й поданого у мистецтві. Можливо (в розрахунку на якусь можливу ситуацію, чи не так?), ви навіть вивчите кілька рядків з якоїсь ліричної поезії. Ви навіть можете відшлі­фовувати перед дзеркалом відповідні до різних можливих ситуацій жести, інтонації, фрази й таке інше. Отже, ви будете не тільки в уяві, але й у реальній поведінці "програвати" можливі варіанти життєвої ситуації, яка може відбутися, а може й не відбутися. Таким чином, ви дійсно живете мож­ливим. І допомагають вам у цьому ваша уява, мистецтво (точніше, вся людська культура) й гра.
     Свого часу Кант звернув увагу на те, що тільки людина здатна розрізняти дійсне та можливе. Цим вона відрізняється Й від тварини, й від божественного розуму. Для тварини можливого просто не існує, а для божественного розуму все можливе вже є дійсністю. Ернст Кассірер (1874 - 1945) продовжив думку Канта. Здатність одночасно розрізняти й поєднувати дійсне та можливе не тільки визначає унікальність становища людини у світі, - вона є також показником зрілості й психічної норми. Дитині, наприклад, важко роз­різняти можливе та неможливе, можливе та дійсне. За умови тяжкого психічного захворювання людина живе можливим (або навіть неможливим) як дійсним, приймає уявне за реаль­ність; разом з тим вона нездатна помістити себе в уявну ситуацію (наприклад, на прохання уявити себе лікарем).
     Визначення себе щодо можливого, сприйманого як май­бутнє, - це не тільки унікальна здатність людини, але й фундаментальна її потреба, яка закладена в самій структурі людського буття. Й це з необхідністю пов'язано із здатністю людини сполучати у своєму бутті всі три модуси часу. Ось як це описує Ортега-і-Гассет: "Ми постійно приймаємо рішення про наше майбутнє буття; й для того, щоб здійснити його, повинні брати в розрахунок минуле й реалізовувати тепе­рішнє, здійснюючи дії посеред сучасності, й усе це серед "тепер", оскільки майбутнє - не взагалі майбутнє, а можливе "тепер"22.
     Найбільшою мірою майбутнє впливає на наше теперішнє буття тоді, коли воно постає щодо нас як належне. Це новий вимір буття, який "вибудовується" із можливого. Належне - це можливе, що стверджується як необхідне, доцільне й бажане. Таке можливе вже позбавлене ознак випадковості (можливим є те, що може бути, а може й не бути) й стає для людини безумовно втілюваним у дійсність. Це майбутнє, яке виявляє себе як те, що має бути.
     Але завдяки чому відбувається це обертання можливого на належне? Завдяки засвідчувальній силі сукупного люд­ського досвіду. Його свідчення є для нас настільки пере­конливими, що сприймаються як голос самого буття.
     Можливість для людського буття приймати в себе май­бутнє як певну реальність є однією з найсуттєвіших його ознак. За словами Оргеги-і-Гассета, ми живемо, "пророслі у майбутнє". Способами такого "проростання в майбутнє" є цілепокладання, передбачення й прогнозування, нарешті, самовизначення через набуття реальної життєвої перспек­тиви. Все це є необхідною складовою людського буття, гаран­том його достотності й достеменності.
     Переконливим свідченням на користь сказаного є досвід "негативно людського", на який XX сторіччя виявилося аж надто багатим. Звернімося до книги австро-американського психолога Бруно Бетгельхейма "Просвітнє серце", в якій докладно описано й проаналізовано стан людини за умов фашистського концтабору.
     Подаючи вражаючу картину нівечення людини, послі­довного руйнування людського буття, Беттельхейм як пси­холог звертає нашу увагу передусім на способи знелюднення людини й на ті засоби, за допомоги яких людина здатна навіть у цих жахливих умовах утримати себе на рівні людськості "Крім травматизації, - зазначає він, - гестапо використо­вувало частіше за все ще три методи знищення будь-якої особистої автономії. Перший - насильно прищепити кож­ному в'язню психологію й поведінку дитини. Другий - змусити в'язня придушити свою індивідуальність, щоб усі злилися в єдину аморфну масу. Третій - зруйнувати здатність людини до самопокладання, передбачення й, отже, її готовність до майбутнього"23. Найбільш руйнівними щодо людини були дії, які унеможливлювали планування й прог­нозування майбутнього. За цих умов виживав той, хто зберігав у собі здатність до самочинності, до хоч би то якого вияву свободи. Нехай то навіть просто чищення зубів, але не передбачене табірним режимом. Сам Беттельхейм, за його власними словами, вижив тому, що вирішив залишатися фахівцем і поставив собі за мету дослідити феномен людини в концтаборі. Щоденно він ретельно спостерігав навколишнє, аналізував, запам'ятовував, промовляв до себе фрагменти майбутньої книги.
     Спостерігаючи за людьми за умов послідовного руйнуван­ня людського буття, Беттельхейм дійшов ще одного важли­вого висновку. Найфундаментальнішою структурою людсь­кого буття є смисл. А він засвідчується й твориться не тільки дією людини, але й її ставленням. Скажімо, усвідомлення ситуації не може змінити її безпосередньо. Але її оцінка має для нас життєвий смисл. "Ті, хто вижив, - пише Беттельхейм, - зрозуміли те, чого раніше не усвідомлювали: у них є остання, але, можливо, найважливіша людська свобода - за будь-яких обставин вибирати своє власне ставлення до того, що діється"24.
     Характерно, що цей висновок збігається з тим, чого дійшов у своїх міркуваннях з того самого приводу інший психолог. Йдеться про Віктора Франкла, котрий понад рік також перебував у німецькому концтаборі. Його праця "Пси­холог у концентраційному таборі" закінчується так:
     "Якщо ми спитаємо себе про найголовніший досвід, який дали нам концентраційні табори, це життя у безодні, то з усього пережитого нами можна виокремити таку квінтесен­цію: ми взнали людину, як, можливо, не знала її жодна з попередніх генерацій. Що ж таке людина? Це істота, яка постійно приймає рішення, що вона таке. Це істота, яка винайшла газові камери, але також і істота, яка йшла в ці газові камери з гордо піднятою головою й з молитвою на устах"25.
     Таким чином, навіть у ситуації позбавлення всіх мож­ливостей людина залишається людиною, доки вона зберігає здатність відшукувати нові можливості й самій бути від­критою можливістю, незавершеністю, неостаточністю. Й людське буття зберігає свою сполученість з можливістю, залишається буттям можливості, доки в людині є здатність до заплідненого смислом самовияву. А її звичайно ототожнюють зі свободою.
     Свобода є деяким інтегрованим виразом і разом з тим способом ствердження можливішого виміру людського буття. Чимало мислителів узагалі вважають свободу визначальною характеристикою людини. На цьому, зокрема, особливо наголошується в екзистенційній філософській традиції. "Бути людиною - це бути вільним"26, - підкреслює Карл Ясперс. А за словами Сартра, сутність людини підвішена в її свободі. Ще далі пішов Микола Бердяев. Він сповістив і все життя по-різному розробляв ідею про те, що свобода передує буттю.
     Ідея передування свободи щодо буття виникає у Бердяєва цілком послідовно при розмірковуванні над проблемою тео­дицеї - проблемою виправдання Бога. Бердяєв прагнув "логічно спростувати думку, яку він вважав єдиним гідним уваги аргументом атеїстів, а саме: "Звідки взялося зло й хто має за нього відповідати, якщо Бог - всемогутній і всеблагий?". На думку Бердяева, Бог не творив зла й не є відповідальним за нього. Коріння зла перебуває в свободі, точніше, в нездатності людини самотужки впоратися з нею. Свобода не створена Богом і не підвладна йому. Але Бог не перешкоджає здійсненню свободи, бо через свою любов до людини зацікавлений у вільному самовияві її богоподібності, щоб вона пізнала свого Бога й прийшла до нього вільно. Щоправда, наведені міркування не були взяті до уваги орто­доксальним православним богослів'ям. Проте вони помітно вплинули на філософську думку Західної Європи другої тре­тини XX сторіччя.
     У звичайному житті, коли говорять про свободу, мають на думці радше за все непримусовість наших дій, можливість діяти на свій розсуд, за покликом власних бажань. У філософії та етиці такий варіант свободи вже давно називають "свобо­дою від". Мається на увазі те, що єдиним змістом її стає суцільне голе бажання відкинути всі форми обмеження, всі механізми регуляції нашого життєвого процесу - від різного роду державних і громадських настанов аж до того самого "свого розсуду" й голосу сумління. Здійснення такої "свободи дії" яскраво змальоване в повісті Михайла Коцюбинського "Фата моргана". Коли читаєш про те, як селяни й робітники нищать ґуральню й панський будинок, з огляду на теперішнє наше знання історії добре розумієш, що перед нами не свобода, а тільки її ілюзія. Люди нищать тут лише матеріальні символи своєї несвободи, а не докорінні умови її.
     Щоправда, історія довела, що ілюзією було переконання, підтримуване й поширюване свого часу багатьма мисли­телями й політиками (а серед них було чимало й провідників української державності періоду 1917 - 1920 років), - переконання, згідно з яким викорінення умов соціальної несвободи людей означатиме вже ствердження дійсної сво­боди. Насправді ж свобода не може отримати свій позитивний зміст із негації - із відкидання й переборювання. Свобода набуває свого позитивного змісту шляхом прилучення - у вимірі можливого - буття до смислу. Дійсно позитивна свобода - це зусилля, наповнене смислу.
     Гадаю, наведене визначення свободи не викликало у вас внутрішнього опору. Поряд з уявленням про свободу як непримусовість у буденній свідомості живе й уявлення про сободу як безумовну ствердність, міцне життєтвірне начало й таке інше. Саме за таку свободу-волю не шкодували ні своїх, ні чужих життів герої всіх визвольних змагань будь-якої спрямованості. Така свобода приваблива тим, що є річищем для вияву людських сил, відкриває можливості для стверд­ження повноти існування, а там і для владарювання або панування. Саме таке розуміння свободи є вельми харак­терним для європейської культури. Причому в різних філо­софських ученнях, у межах різних політичних або культурних рухів робилися різні наголоси. Чи то наголошувався загаль-ногуманістичний підхід (свобода як повнота й ствердність), чи практично-волюнтаристський (свобода як здійснювана сила, як можливе володарювання).
     В германських і романських мовах слово "сила" одночас­но означає також і "здатність". А в українській і російській ці значення закріплені за різними словами. Хіба що слово "могутність" указує на наявність деякої (можливо, історично вже загубленої) смислової спорідненості між ними: могутність-сила як радикальна здатність, здатність чинити будь-що.
     Свобода, сприймана й стверджувана як сила, як виняткова можливість чинити "по-своєму", втрачає свій смисловий грунт - можливіше буття й перетворюється на сваволю та свавілля (в російській мові є тільки одне слово - "про­извол"). Свобода у формі сваволі перестає бути річищем багатства можливостей, її єдиним панівним смислом стає жадоба до панування. Отже, свобода, сприймана й стверджу­вана як сила (й навіть виборювана силою), неминуче пере­творюється на володарювання несвободи.
     Таким чином, виходить так: щоб залишитися осмисленою й багатою на смисли, щоб зберегти свою позитивність, сво­бода мусить нести в собі - у трансформованому вигляді - деякий момент негативності: здатність до самообмеження. Свобода як самообмеження - це найважча, але, мабуть, і найвища форма свободи. Можливо, саме в ній найповніше виявляється людськість. Згадаймо гіпотезу Поршнева про те, що суто людський спосіб життя починається із здатності гальмувати фізіологічні потяги й поривання. Зважимо й на те, що теорія й практика аскетики (як релігійної, так і позарелігійної) засвідчують надзвичайні можливості самооб­меження. Йдучи шляхом самообмеження й відповідних вправ, людина стає здатною долати межі людських можливос­тей. Такі люди набувають надзвичайних фізичних і духовних якостей, вони здатні справляти на людей значний позитивний вплив. Згадаймо хоча б життя й громадську діяльність Ганді, родини Реріхів їощо. Отже» самообмеження не є чимось негативним (примус, хоч і самочинний). Воно вже почасти є, а надалі повинно ще більшою мірою ставати справжнім творчим началом у людському бутті.
     Звичайно ж, свобода у формі самообмеження не стала ще життєвим смислом і життєвим шляхом більшості людей. Хоча близька екологічна катастрофа нагадує про те, що було б доречно жити згідно з законом саме такої свободи. Але скрізь, де здійснюється справжня свобода людини, а не її сваволя, самообмеження присутнє. Його присутність виявляється у нашій здатності відмовлятися від реалізації багатьох до­ступних нам можливостей заради повноти реалізації якоїсь однієї, якій ми з тих чи тих причин віддаємо перевагу. Тим самим ми здійснюємо вибір як ще одну сутнісну здатність людини, як новий щабель самозростання людського буття.
     Свобода живе й дихає вибором. Свобода, власне, є самою собою тільки тоді, коли вона живить численні рішення лю­дини щодо ситуації й щодо себе. Цей мотив проходить крізь усю творчість Кіркегора, Ніцше, Бердяева, Сартра, Камю, Ортеги-і-Гассета, Ясперса. Вам легко буде глибше ознайо­митися з цією темою, бо перелічені мислителі тяжіли до софійного типу мислення й їхні тексти читати неважко.
     Здійснюючи вибір, ми тим самим надаємо якійсь одній із численних можливостей право перетворитися на дійсність. Надаючи їй перевагу перед усіма іншими, ми допускаємо її в дійсне буття й через це маємо відповідати за повноту її реалізації й за її подальшу долю в бутті. Найперше це справ­джується стосовно наших вчинків. Вчинок - це вихідна одиниця, нероз'ємна далі ланка нашої поведінки. Вибираючи мету й спосіб здійснення вчинку, ми тим самим уже всту­паємо в новий вимір людського буття - вимір відпові­дальності, де чинні моральні, правові та інші настанови. Лише за умови, що ми перебуваємо у вимірі відповідальності, ми посідаємо своє місце в людському співтоваристві. Мав рацію Михайло Бахтін, коли називав відповідальний вчинок най­вищим виявом людськості.
     Ми відповідальні не тільки за вибір якоїсь однієї мож­ливості (чому саме її?) й не тільки за спосіб її реалізації (чому саме так?). Раз ми обрали для здійснення якусь одну мож­ливість, ми тим самим перешкодили втіленню інших. Мабуть, кожному знайоме запізніле каяття: "Чому ж я не сказав? А можна було б ще й отак!". Це ми, власне, переживаємо почуття провини перед світом можливого за те, що надаємо Йому для втілення таке вузьке річище. Тим більшою буде наша провина, коли близькі й далекі відлуння наших дій змінять напрямок або зовсім перевернуть ланцюжки можливостей і взагалі унеможливлять вибір у деяких зонах буття. Наприклад, будівництво греблі спричиняє затоплення лук по берегах річки, а отже, унеможливлює традиційне для цього району господарювання. Відбуваються необоротні зміни в системі біоценозів, у мікрокліматі тощо. Багато що звичне для нас може стати для наших нащадків поза межою можливого.
     Людина вибирає, здійснює смислозначущі рішення тією мірою, якою вона є дійсним носієм і стверджувачем свободи. Але вона не вільна вибирати, чи бути чи не бути їй від­повідальною за свій вибір, свої рішення, свої дії. Відпо­відальність приходить до людини без поклику, спонтанно, як відгук самого буття на потривоження його свободою. Від­повідальність є засвідченням здійснення свободи й знаком її необоротності. Через відповідальність свобода немовби знов повертається до буття, даруючи йому свої здобутки.
     Відповідальність - це немовби шлюбний союз буття й свободи. Можливо, саме тому - через її подвійну смислову наповненість - вона така відчутна для нас. Здатного гідно прийняти й витримати відповідальність вона робить ще віль­нішим, а слабкодухого вона відлякує. Ортега-і-Гассет, на­приклад, вважав відповідальність суто аристократичним принципом. Навпаки, безвідповідальність, на його думку, є неодмінною ознакою "людини маси".
     Іспанський філософ має рацію в тому, що відповідальність втрачає свій сенс, коли вона адресується для людських спіль­нот. Усім нам добре відомо: якщо відповідальність покла­дається на всіх, тоді напевне ніхто ні за що не відповідає. Коли ж за якусь дію або подію ладні "спитати" з кожного члена якоїсь групи людей (циган, абхазців, комуністів, націоналістів тощо), це є морально безпідставним, а практично - зло­чинним.
     Відповідальність не тільки "закріплює" свободу, повертає її до буття. Вона до того ж розширює й зміцнює людський грунт свободи. Змушуючи людину в кожному окремому вчин­ку дбати про гідний добір і дотримання смислу, відпові­дальність сприяє ущільненню смислової структури людини, прискорює процес кристалізації в ній індивідуальності та зростання особистісного начала. А це робить людину ще більш здатною до вільного зусилля, до того, щоб жити й зростати у просторі свободи. Отже, відповідальність діє в людському бутті як індивідуалізуючий принцип, як меха­нізм підтримування й зміцнювання свободи.
     Тепер спробуємо схематично зобразити в загальних рисах смислову структуру розгортання буття у вимірі можливого:
     Буття - можливість - свобода - вибір - відповідальність
     Як бачите, схематично людське буття в його можливісному вимірі виглядає як завершена послідовність смислотвірних подій. Тоді ж де, спитаєте ви, та проблемність і фундаментальна відкритість людського буття, про які наголо­шувалися в попередньому викладі? Вони є. Вони в кожній ланці розгортання буття, в кожному акті заподіювання смис­лу. Слід лише придивитися до цього ближче.
     Кожна можливість існує як зумовлена лише частково. Тільки отримавши додаткову сполученість з буттям (через акт вибору або якусь надзвичайну подію), вона дістає змогу втілитися в дійсність. Тому й інтегрований вияв буття можливого - свобода - з необхідністю несе в собі можливість нездійснення. Та й здійснювана свобода не є сама по собі гарантією безпомилковості та оптимальності вибору. Свободу постійно супроводжує можливість невдачі. Ось чому свобо­да - це завжди ризик. У цьому її привабливість для тих, у кому живе потреба випробувати себе, пізнати межу своїх можливостей; хто передчуває в свободі веління до додатково­го напруження сил, а отже, можливість до самозростання. Тому всі ми небайдужі до пригодницьких фільмів і книжок, а деякі з нас піднімаються в гори, виходять в море, обирають важкі, пов'язані з ризиком професії. Згадайте героїв пісень Володимира Висоцького.
     Але ж негарантованість свободи, її справжня проблемність полягає якраз у тому, що в людині своєрідно відтворюються обидві боки свободи: й її розпрямляюча, підносяча сила, й її негарантованість, прихована в ній можливість невдачі. Тому людина постійно несе в собі й кличний потяг до свободи, й застереження проти свободи, а часом і навіть відштовхування від неї. Й коли людина йде на поклик свободи й вибирає для себе долання перешкод і реальні звершення, то вона для цього змушена спочатку подолати прихований в ній острах і опір свободі.
     Цей внутрішній опір свободі дослідив і докладно описав у своїй книзі "Втеча від свободи" Еріх Фромм. На його думку, кожній людині якоюсь мірою притаманна схильність уникати того внутрішнього напруження, яке з необхідністю пов'язане із здійсненням свободи. Але людям притаманна також і потреба в смислі. Це їхня фундаментальна потреба. Тому вони всіляко уникають смислових порожнин у своєму житті. Люди "не можуть без кінця нести тягар "свободи від"; якщо вони не в змозі перейти від негативної свободи до позитивної, вони силкуються позбутися свободи взагалі"27. Тому, підкреслює Фромм, кожне суспільство повинне брати до уваги небезпеку, яка випливає з особливостей самого людського характеру, а саме "готовність прийняти будь-яку ідеологію і будь-якого провідника за обіцянку хвилюючого життя, за пропонування політичної структури і символів, які дають життю індивіда якусь видимість смислу й порядку"28.
     Що ж уможливлює втечу від свободи як реальний вияв нездатності жити свободою і в свободі? На думку Фромма, це нерозвиненість особистості й через це боязнь відповідального рішення та відповідальної дії. А далі - невміння самому наповнювати буття смислами, тобто нездатність бути ініціа­тором життєвих подій. Звідси - потяг до надзвичайного, чудесного, екстраординарного; звідси й піддатливість кон­центрованому сторонньому впливу, й недовіра до смислу буденних подій та до "звичайних, пересічних людей".
     Недовіра до людей за надто великої довіри до ідеї - це одна з характерних ознак минулої історичної доби, якої ми все ще не можемо остаточно позбутися. Це прикмета деформованості людського буття. Адже за своїми фундаменталь­ними характеристиками воно є відкритістю. Ми щойно впев­нилися в цьому, простеживши смислове розгортання буття людини як буття можливості. Людина уособлює собою відкритість буття. А суто людська форма вияву її - довіра.

     **Імператив свободи й відповідальності:
     Чини так, щоб твої дії були необхідним виявом твого самобуття й разом з тим щоб вони не обмежували можливостей подальшого вибору, не завдавали шкоди свободі твоїх наступників, не збіднювали майбутнє на можливості самозростання.
     Імператив довіри:
     Будемо відкритими один до одного! Свідомо йдімо на ризик, наперед ставлячися до кожної людини як до доброї та гідної довіри.**

**5. Єдність і багатоманітність людського буття й проблема його достотності**

     Відкритість людського буття не обме­жується готовністю до "зустрічі", до обміну смислами, до взаємності. Вона стверджується й закріплюється насамперед через багатоманітність утворень людської реальності, багатовимірність самого буття людини. Раніше вже зазначалося, що, крім просторово-часових характеристик, людському буттю притаманні й інші ознаки, але які не фіксуються в просторово-часових координатах. Зокрема, ми переконалися в цьому, розглядаючи такий його вимір, як можливе. Тепер коротко визначимо ще деякі.
     Філософська думка завжди прагнула дати лад багатоманітності людського буття, певним чином упорядкувати його численні вияви й виміри, її штовхала до цього не тільки одвічна потреба людського духу віднаходити й творити єдність у всьому, а й життєво-практична потреба людини стверджу­вати своє буття як улаштоване, цілісне, за можливості гармо­нійне. Проте одвічне переважання буття над будь-якою дум­кою змушувало всіх філософів угамовувати свої прагнення до вичерпного осягнення й мисленого упорядкування людсько­го буття. Всі вони ставали на шлях виявлення й дослідження небагатьох істотних характеристик людського буття, споді­ваючися - й не безпідставно - через їх аналіз та опис подати загальну картину буття людини у світі. Скажімо, у XVIII сторіччі визначальним чинником людського буття вважали розум. Усі інші його характеристики були похідними від розуму: розумний інтерес, розумний державний устрій тощо. Навіть Кант, котрий впровадив ідею автономності головних людських здатностей, все ще розглядав їх як модуси розуму - "чистий розум", "практичний розум" і таке інше.
     Спираючися на здобутки своїх попередників, Гегель здійс­нив справді велетенську роботу з упорядкування філософ­ською думкою всіх наявних тоді знань. У створеній ним філософській системі всьому знайшлося місце. Понад те, тут панував свій лад - невпинне й послідовне сходження до дедалі досконаліших форм. Щоправда, сама людина лиши­лася тут другорядною дійовою особою, а головним героєм світової драми був світовий дух у різноманітних його вті­леннях і перевтіленнях.
     Те, що людське буття не може бути цілковито зведене до суто духовного начала, - це європейська філософія усвідо­мила вже невдовзі по смерті Гегеля. Людвіг Фейєрбах (1804 - 1872) виступив з критикою гегелівської філософії, а на її прикладі й усього ідеалістичного способу мислення. Він наголосив на тому, що зовнішня природа, людська суттєвість і взагалі все, що пов'язане з тілесністю людини, є такими самими необхідними вимірами людського буття, як і його духовні виміри. Поряд з розумом, а то й вище за нього, Фейєрбах ставить почуття, бажання, спілкування, кохання. Людина в усій її безпосередності стає у нього виключним предметом філософського інтересу. Тому його філософію часто-густо кваліфікують як антропологічний матеріалізм. Саме Фейєрбаху належить славно- й горезвісна надалі теза: "Людина людині - Бог".
     Своєрідним союзником-суперником Фейербаха виявився його молодший сучасник, датський філософ, письменник і релігійний мислитель Серен Клркегор. Він так само визнає велику роль у бутті людини всіх виявів її безпосередньості - почуттів, страждань, радощів тощо. Але духовні виміри люд­ського буття для нього важливіші. Буття людини у світі мислиться у нього як послідовне сходження: від рівня безпо­середньо-чуттєвого контакту зі світом (естетична стадія) через рівень належного (моральна стадія) аж до рівня віри (завер­шальна релігійна стадія). Щоправда, сам процес сходження людини в її бутті Кіркегор сприймає й витлумачує як аж надто непростий і суперечливий. Навіть на завершальній стадії життєвого процесу на людину не чекають гармонія й спокій, як би то малося бути згідно з логікою звичного для тодішньої філософії раціонального мислення. Вірі безпосередньо пере­дує відчай, а сама віра сповнена парадоксів. Вона не полегшує людині життя, а додає йому напруженості, - й тільки так здійснюється смислове зростання людського буття.
     Як зазначалося раніше, започатковану Кіркегором позицію щодо людини й світу та відповідний до неї спосіб філо­софського їх осягнення називають екзистенційною тради­цією. Видатним здобутком екзистенційного аналізу людсько­го буття стала фундаментальна праця Мартіна Хайдеггера "Буття і час" (1927 р.). У ній виявлені численні феномени людського буття (Хайдеггер називає їх екзистен ціанам й): конечність, "часовість" (історичність), турбота, тривога та інші. Для філософської думки про людину відкрилися нові обрії. Інтерес до проблем людського буття значно посилився. Карл Ясперс виділив і всебічно дослідив як головні феномени людського буття свободу, комунікацію та історичність. Жан-Поль Сартр, віддавши належне свободі й відповідаль­ності, збагатив європейську філософію ще й аналізом такого виміру людського буття, який він назвав так: "бути-під-по-глядом-іншого".
     Звичайно ж, і поза межами екзистенційної традиції здійснювалися спроби подальшого проникнення в глибини людського буття. Це й марксистська традиція з її наголошенням на праці як визначальному чиннику буття людини у світі; це й так звана "філософія життя" - потужна філософська течія кінця XIX - першої третини XX сторіччя - з характерною для неї тенденцією витлумачувати буття виключно у визна­ченнях життя (біологічного, соціального, духовного) тощо. Виокремимо ще тільки вчення про людину нідерландського історика й філософа Йохана Хейзінги (1872 - 1945). Фун­даментальною характеристикою людського буття він вважає гру. Головна його філософська праця так і називається: "Homo ludens" ("Людина, що грає"). На його думку, всі форми людського буття, всі форми культури мають своїм грунтом гру й зберігають ігрові моменти в собі як найбільш істотні.
     Спробою якось синтезувати здобутки філософського ана­лізу людського буття впродовж двох перших третин нашого« сторіччя стала ґрунтовна праця німецького філософа Ейгена Фінка "Головні феномени людського буття". Як головні феномени буття людини тут докладно характеризуються: 1) смерть, 2) праця, 3) влада, 4) гра, 5) кохання. Всі вони подані як пов'язані між собою, але взаємозв'язок між ними не відбиває належною мірою тієї напруженості й динаміки, що так притаманна людському буттю загалом. Нагадаємо, що саме до цього так уважно поставився у своїй творчості, наприклад, Еріх Фромм.
     Уже йшлося про те, як переконливо розкрив Фромм суперечливість феномена свободи. Тепер зупинимося на про­тиріччі в найфундаментальніших структурах людського буття, яке грунтовно висвітлене в його праці "Мати чи бути?" (1976 p.).
     На думку Фромма, людське буття в його справжній кон­кретності має два суттєві модуси, що стверджуються й як відповідні принципи життя. Перший він позначає словом "бути", а другий - словом "мати". Власне, це розгортувані й закріплювані в людському бутті різні способи ставлення до світу. Частіше вони визначаються у Фромма як буття та посідання (російською мовою - "обладание"). Будемо вжи­вати слово "посідання", бо слово "володіння", яким зви­чайно передають російське "обладание", означає лишень одну із форм "обладания".
     Ні буття, ні посідання не є для людини чимось зовнішнім, необов'язковим. Обидва вони внутрішньо притаманні їй. "У величезної більшості однаково присутні обидві можливості, й яка з них стане переважаючою, а яка стане придушуватися, залежить від чинників оточуючого середовища"29. Але ці модуси людського буття не однакові у смисловому відно­шенні. Якщо буття є дійсним виявом людської достотності (російською мовою - "подлинности"), то посідання являє собою лишень уявну, позірну залученість людини до світу, ілюзорний спосіб її самопосвідчення. "Під буттям, - пише Фромм, - я розумію такий спосіб існування, за якого людина й не має нічого й не прагне мати, але є щасливою, про­дуктивно використовує свої здібності, перебуває в єднанні з усім світом"30.
     Якщо ж людина живе згідно з принципом "мати", то вона і сама для себе стає чимось неістотним. Свідченням достотності буття для неї стає її стверджувальна експансія в світі - наполегливе розширення себе як певного смислового осереддя. Виглядає це й як безпосереднє "загарбання" світу, що закріплюється надбанням або привласненням речей, знань, вражень, задоволень тощо. Справді, це посідання для себе місця в світі. Власне, це прихована, а то й відверта інтенція (вихідна спрямованість) на владарювання. Й українське слово "посідання" повніше передає зміст принципу "мати", як його витлумачує Фромм, ніж російське слово "обладание".
     Порівняймо за змістом посідання й буття як людського буття та як відповідні життєві принципи.
     Уже йшлося про те, як переконливо розкрив Фромм суперечливість феномена свободи. Тепер зупинимося на про­тиріччі в найфундаментальніших структурах людського буття, яке грунтовно висвітлене в його праці "Мати чи бути?" (1976 p.).
     На думку Фромма, людське буття в його справжній кон­кретності має два суттєві модуси, що стверджуються й як відповідні принципи життя. Перший він позначає словом "бути", а другий - словом "мати". Власне, це розгортувані й закріплювані в людському бутті різні способи ставлення до світу. Частіше вони визначаються у Фромма як буття та посідання (російською мовою - "обладание"). Будемо вжи­вати слово "посідання", бо слово "володіння", яким зви­чайно передають російське "обладание", означає лишень одну із форм "обладания".
     Ні буття, ні посідання не є для людини чимось зовнішнім, необов'язковим. Обидва вони внутрішньо притаманні їй. "У величезної більшості однаково присутні обидві можливості, й яка з них стане переважаючою, а яка стане придушуватися, залежить від чинників оточуючого середовища"29. Але ці модуси людського буття не однакові у смисловому відно­шенні. Якщо буття є дійсним виявом людської достотності (російською мовою - "подлинности"), то посідання являє собою лишень уявну, позірну залученість людини до світу, ілюзорний спосіб її самопосвідчення. "Під буттям, - пише Фромм, - я розумію такий спосіб існування, за якого людина й не має нічого й не прагне мати, але є щасливою, про­дуктивно використовує свої здібності, перебуває в єднанні з усім світом"30.
     Якщо ж людина живе згідно з принципом "мати", то вона сама для себе стає чимось неістотним. Свідченням достотності буття для неї стає її стверджувальна експансія в світі - наполегливе розширення себе як певного смислового осереддя. Виглядає це й як безпосереднє "загарбання" світу, що закріплюється надбанням або привласненням речей, знань, вражень, задоволень тощо. Справді, це посідання для себе місця в світі. Власне, це прихована, а то й відверта інтенція (вихідна спрямованість) на владарювання. Й українське слово "посідання" повніше передає зміст принципу "мати", як його витлумачує Фромм, ніж російське слово "обладание".
     Порівняймо за змістом посідання й буття як людського буття та як відповідні життєві принципи.
     У процесі спілкування:
     1. Прагнення довести своє, нав'язати свою думку, взяти гору.
     2. Прагнення творити бесіду, прихильність як витвір життя; насолоджуватися взаємністю.
     Стосовно знання:
     1. Набувати знання, збільшувати їх обсяг, володіти ними.
     2. Знати, розуміти.
     Стосовно художніх творів:
     1. Прагнення схопити сю жет, узнати подієвий зміст твору.
     2. Проникнути у внутріш- ній світ, твору, якомога повніше прилучитися до його смислів.
     Стосовно влади:
     1. Володіння владою, панування.
     2. Випромінювання влади.
     Згідно з Фроммом, посідання й буття виявляють себе в усіх формах присутності людини у світі. Скажімо, яскравим утіленням посідання є авторитетний тип організації людсько­го життя. Це й патріархальна сім'я, й держава, й церква. Причому посідання й буття рідко виявляють себе у "чистому" вигляді, а частіше взаємодіють або доповнюють одне одного. Наприклад, у християнстві багато що важить ідея гріха - на думку Фромма, авторитарна, а отже, похідна від посідання. А за іншу смислову домінанту тут править ідея любові й милосердя, що, безперечно, є втіленням принципу буття.
     Але найбезпосереднішим і найодвертішим виявом посідання є володіння. Саме воно - попри всі зовнішні ознаки добробуту й процвітання - викриває проблематичність, смислову незабезпеченість і, зрештою, ушкоджуваність буття людини, котра живе у модусі "мати". Така людина вічно стурбована можливістю втратите те, що має. Звідси постійний душевний неспокій, недовіра до змін, схильність ставити маєтне вище людського. Це ілюструється багатьма чинниками з різних царин людського життя. Створюється вражаюча картина поневолення людей, котрі живуть у модусі "мати", речами, послугами, розвагами, гонитвою за багатством, - щоб знов-таки мати ще більше речей, послуг, розваг, багатства...
     Підстави для підозрілого ставлення до світу матеріального добробуту й комфорту у Фромма були. Він писав свою книгу в 70-ті роки, коли в країнах Заходу вже дещо вгамувалося після молодіжних бунтів та істотних зрушень у способі життя, які дістали назви сексуальної революції й контркультурного руху. Але все це було ще на пам'яті. Й для неупередженого спостерігача, а тим паче для чесного мислителя було зро­зуміло, що не завжди усвідомлювані й часто-густо не визна­чені за своєю адресою хвилі протесту проти наявного способу життя мають своїм підґрунтям незадоволеність життям, острах, що можуть лишитися нерозгорнутими й незреалізованими найдоглибніші людські смисли. Що це було саме так, засвідчує зокрема плакат, який майорів у травні 1968 року над однією з барикад, зведених тоді студентами Парижа. На ньому значилося: "Зламай річ, бо інакше вона зламає тебе!". Справді, комфорт, маєтність, загалом багатство хоча й по­збавляють людину деформуючих її нестатків і повсякденних турбот, але можуть виявитися згубними щодо недостатньо закріплених у бутті життєвих смислів. Власне, не речі й не комфорт самі по собі, а уречевлена в них жадоба до володіння. Бо володіння, якщо вірити Фромму, виснажує людину, засту­пає світ від людини, а людину від світу.
     Можливо, це висловлено надто категорично, але таке міркування має свою логіку. Справді, при розгортанні люд­ського буття у модусі посідання (а володіння є його суттєвим виявом) не можна, мабуть, уникнути розущільнення того смислового осереддя, яке складає грунт нашого самобуття й яке одні філософи наливають "Я", інші - суб'єктивністю, треті - особистістю. Щоправда, відбувається розширення ' меж цього смислового осереддя, набування ним нових форм. В останні чотири сторіччя в європейській культурі скла­лася потужна традиція розглядати власність як необхідну умову того, щоб людині бути вільною й відповідальною, а отже - просто бути. "Власність, - пише Семен Франк, - це розширення людської тілесності... Немовби додаткова тілесна оболонка... Це інтимний зв'язок людського "Я" з частиною предметного світу. Це реальна умова буття людини "як духовно-тілесної істоти"31. Виходить, Фромм не має рації? Виходить, прилучення людини до світу через власність, воло­діння, через інші форми посідання сприяє дійсній залученості людин« до буття, а не відчужує від нього?
     Але пригадаємо, що, на думку Фромма, зміцнення лю­диною своєї позиції в світі шляхом поєднання неминуче пов'язане із збідненням її внутрішнього світу. Тут він мислить у згоді з тією традицією, яка йде від індійських і китайських мудреців, від Сократа та Епікура й яка, зрештою, так недво­значно висловлена в євангельському вченні. Згадайте також українські народні казки й пісні. В них завжди нещадно висміювали неробство, ледачість; і в них завжди майнова бідність стверджує свою духовну зверхність над матеріальним багатством. Бідняк завжди винахідливіший, сміливіший і мудріший, ніж пан; бідна дівчина вродливіша й душевніша, ніж багачка, й таке інше. Щоправда, бідністю народ не хизується. Він переживає її тяжко, пов'язує її з недолею.
     Не будемо забувати, що впродовж багатьох сторіч біль­шість людей була реально відлучена від маєтності, від влади, від надбань високої культури. Карл Маркс позначив такий стан людського буття поняттям "відчуження". Його постійно діючою умовою він вважав приватну власність. Причому потерпають від неї й самі власники, й ті, хто власності позбавлений. Це дві однобічності єдиного життєвого процесу. Й оскільки це однобічності, результати деформації людського буття, то вони однаково є формами вияву "негативно люд­ського". Це егоїзм - і заздрість, насолода - і страждання, корисливий визиск - і непосильна праця тощо. Отже, вважав Маркс, щоб повернути людське буття до стану достотності, слід відновити його цілісність, подолати відчуженість. Здійснити це можна лише через "позитивне усунення приватної власності", шляхом послідовної трансформації капіталістич­ного суспільства в комуністичне, що мислилося як таке, де вільний розвиток кожного є умовою всебічного розвитку всіх.
     Відомо, що у XIX - XX сторіччях реалізація Марксових ідей у соціальній практиці пішла двома шляхами. Комуністи спрямували свої зусилля на здійснення соціальної революції й побудову нового суспільства, а соціал-демократи - на реформування капіталістичного ладу, на вияв і реалізацію притаманної йому здатності до подальшого розвитку. На­приклад, якщо ортодоксальна марксистська традиція розгля­дала конкуренцію передусім як негативний чинник орга­нізації суспільного життя за капіталізму (перенапруження людських сил, надмірна й невиправдана витрата ресурсів, стихійність і непередбачуваність економічного процесу то­що), то соціал-демократи зосередилися на виявленні саме позитивних її боків і можливостей. Раз конкуренція виникає й стверджується як механізм організації суспільного вироб­ництва завдяки тому, що вона виявилася найбільш ефек­тивним стимулом зростання продуктивності людської праці, то чи не є тоді доцільним поширити дію конкуренції на всі царини суспільного життя? Виявляється, доцільно, й навіть дуже.
     Найперше, конкуренція в соціально-політичному житті створює реальні можливості для багатопартійності, для зміни лідерів, а ширше - для зміни тактики соціального розвитку в залежності від зміни умов життя суспільства й зовнішніх обставин. Але головне те, що на грунті політичної боротьби "згідно з правилами" стає можливим дійти згоди, певного соціального консенсусу між власністю та працею, який може бути виражений такою формулою: "Справедлива плата за сумлінну та якісну працю". Але найбільший ефект кон­куренція дає (й ще більше може дати в майбутньому) у царині власницьких стосунків. Коли поряд з "чистою" приватною власністю з'являються, а отже, починають з нею конкурувати, різні форми неприватної власності (акціонерні товариства, кооперативи, "народні підприємства", власність профспілок і таке інше), тоді приватна власність перестає бути "єдино можливою". Вона тепер зазнає обмежень з боку інших форм власності (через прийняття відповідних законів, через необ­хідність створювати для своїх працівників не гірші соціальні умови тощо). Вона й сама дедалі частіше змушена вдаватися до самообмеження (створення благодійних фондів тощо).
     Слід брати до уваги, що заперечення абсолютних прав приватної власності - це не тільки принципова позиція прибічників соціалістичної ідеї в усіх її формах і відтінках. Таке ставлення до неї було притаманне й багатьом із тих, хто «тавився до соціалістичного руху та реального соціалізму критично або навіть був його ідейним супротивником. Це 'стосується, зокрема, й представників російської релігійної філософії. Скажімо, той самий Семен Франк, котрий тлу­мачив власність як продовження людського "Я", був переко­наний, що приватна власність як безмежне володарювання над певною частиною матеріальних благ спричиняє обме­женість людського буття. Обмеженість ця долається шляхом обмеження прав приватної власності з боку суспільного ці­лого, яке визнає права приватної власності як умову вільної ініціативи, але не як суб'єктивне домагання.
     Ще більш радикально висловлювався з цього приводу Микола Бердяєв. Заперечуючи вихідний для соціалістичної ідеї принцип рівності, він разом з тим виступав і проти всевладдя приватної власності. Бердяєв стверджував, що принцип приватної власності взагалі є хибним принципом. Закріплене в римському праві розуміння власності, вважав він, - це нехристиянське її розуміння. Духовно, морально, релігійно я не маю робити з речами, що мені заманеться. Від рабства, кріпацтва повинні бути звільнені не тільки люди, але й речі. Вони заслуговують на те, щоб з ними поводилися по-божеськи. Наше право власності на речі є відносним. Вони належать також Богу, нашим близьким, нарешті, світу, не­від'ємною часткою якого вони є.
     Проте Бердяєв добре розумів, що "небожеське" ставлення до речей, до інших людей, до самих себе є незаперечною дійсністю. Воно притаманне всім соціальним групам, у всі історичні епохи. Але найбільшою мірою воно виявляється на грунті буржуазних відносин або ж, навпаки, на грунті їх безпосереднього заперечення. Як пізніше і Фромм, Бердяєв вважав, що буржуазний принцип підвладності людини речам разом із жадобою необмеженої влади над ними дістав за соціалізму ще більше своє втілення, ніж за капіталізму. Все це, на думку Бердяєва, є виявом дії якогось "світового нача­ла", яке він назвав духовною буржуазністю. Вияви дії цього світового начала багато в чому збігаються з тим, що пише Фромм про людське буття у модусі посідання. Але у Бердяева духовна буржуазність витлумачується як сутнісно поєднана з буттям. Вона виступає як неминуче викривлення буття через його духовну недостатність. Це позиція у світі людини, котра "скрізь хоче й не може бути".
     Таким чином, філософська думка констатує не тільки багатоманітність і багатовимірність людського буття, але й притаманну йому смислову неоднорідність. Виявляється, є такі модуси або виміри його, які самою людиною засвід­чуються як недостотні вияви її залученості до світу. Понад те, чимало мислителів наполягає на тому, що недостотність € визначальною характеристикою людського буття, а процес її подолання людиною здійснюється лише за особливих умов і часто-густо взагалі видається проблематичним.
     Самі поняття достотності й недостатності буття запропо­новані й обгрунтовані Мартіном Хайдеггером в його праці "Буття і час". Недостотність, пояснює він, - це не якесь "менше" буття, не якийсь "нижчий" його рівень. Вона може визначати існування в усій його Конкретиці - не тільки в тривожності, стурбованості, але й У діловитості, збудженості, зацікавленості, здатності насолоджуватися тощо. Особливою формою недостотності людського буття є "ман". Цим словом в німецькій мові означається безособовий займенник, за допомоги якого утворюються дієслівні форми: "Наказано..." ("Ким?", "Задля чого?.."), "Є думка..." ("Чия?", "Як вона склалася?..") й так далі. Вся недостотність буття людини, її взаємин з іншими людьми виявляється якраз у тому, що в ситуаціях, де діють такі мовні форми, наведені в дужках запитання не тільки не мають відповіді, - вони навіть не виникають. Ман - це цілковита поглиненість людини буттям інших. Ман засвідчує, що людина не має власного коріння у бутті.
     Тема фундаментальної відчуженості людини від світу ста­ла провідною у французьких філософів-екзистенціалістів, особливо у Альбера Камю. Його головний філософський твір "Міф про Сізіфа" має красномовний підзаголовок "Ессе про абсурд", і мету свою він визначив тут як "осягнення Всесвіту абсурду". Абсурд переживається й усвідомлюється спочатку як одвічний розлад людини зі світом. А потім з'ясовується, що цей розлад й є єдино можливий зв'язок між ними, бо абсурд міститься в них самих. "Абсурд народжується зітк­ненням між призначенням людини та мовчанням світу"; "Абсурд не в людині й не в світі, а в їх повсюдній присут­ності"32.
     Абсурд ми розуміємо звичайно як відсутність смислу. В одних випадках відсутність смислу є дійсною й зумовлена самим характером переживаної ситуації, а в інших вона є уявною або позірною й викликана нашою нездатністю від­шукати смисл. Якщо відсутність смислу виявляється уявною й швидко змінюється на віднайдення смислу, тоді людське буття набуває додаткового виміру, який дістав назву "ко­мічне". Перехід до виміру комічного суб'єктивно пережи­вається як інтенсивна позитивна емоційна розрядка. Це й є наш сміх. Згадайте свою реакцію на якийсь дотеп - і ви конкретно уявите собі цю "позитивну" сторону абсурду.
     Реальна відсутність смислу також відкриває в бутті новий вимір - трагічне. Оскільки це нестача, то прилученість людини до цього виміру її буття пов'язана для неї із страж­данням. А оскільки це не є нестача чогось предметного, то позбутися страждання не можна шляхом підвищення рівня споживання, поринаючи в розваги й таке інше. Відсутність смислу, коли це стосується загальної життєвої ситуації, наля­гає на людину важким тягарем, може стати навіть нестерпною. Якщо для мене, наприклад, спорт або, навпаки, мис­тецтво позбавлені смислу, то я можу ухилитися від того, щоб ними серйозно займатися; а якщо я не вбачаю смислу в самому собі, в своїх діях, у житті, яке я веду, то куди тоді подітися?
     Якось у листі до принцеси Бонапарт Зігмунд Фрейд висло­вив думку: якщо людина запитує про сенс і цінність життя, це свідчить, що вона хвора. За кілька десятиріч не менш відомий сучасний психолог Віктор Франкл, посилаючися на здобутки екзистенційного аналізу, палко йому заперечив. Стан, який характеризується втратою життєвих смислів, від­сутністю загальної життєвої мети, Франкл вважає необхідним моментом життєвого процесу, якщо він не стає хронічним. Такий стан він називає екзистенційним вакуумом. "Екзистенційний відчай, - пише Франкл, - не невротичний симптом, а екзистенційне досягнення. Передусім це вияв інтелектуальної щирості й чесності" . Особливо це характер­но для юності, коли людина вперши стикається із загальною життєвою ситуацією як цілісністю. Франкл спеціально наго­лошує: "Істинно юна людина ніколи не приймає смисл життя як наперед даний. Вона має сміливість засумніватися в ньому" . Звідси необхідність переспрямування діяльності системи освіти, їй, на думку Франкла, належить передусім "удосконалювати здатність людини знаходити ті унікальні смисли, які не зачеплені розпадом універсальних цінностей... Освіта повинна давати людині засоби для виявлення смис­лів", адже "смисл смислу полягає в тому, щоб спрямовувати перебіг буття":
     Саме віднайдення й здійснення смислу - навіть у без­надійних, навіть в абсурдних ситуаціях - ось у чому шлях до подолання недостотності людського буття. "Абсурд має смисл, коли з ним не погоджуються", - такого висновку дійшов Камю, докладно проаналізувавши абсурдність буття в усіх її виявах. Людині належить віднайти в собі здатності, ладні забезпечити їй протистояння й спротив усім формам недостотності. У Хайдеггера можливість цілісності буття за­безпечується "рішучістю, яка забігає наперед", а в кінце­вому рахунку - совістю. У Швейцера це "благоговіння перед життям", у Марселя це "мудрість", у Фромма та Інших це "гідність", у Тілліха це "мужність бути". Чимало мислителів XX сторіччя функцію спротиву недостотності й підтримання достотності людського буття покладають на ре­нії ійну віру.
     Всі названі й ще не названі людські здатності, ладні породжувати, підтримувати й відновлювати достатність людського буття, не є якимись випадковими одна щодо одної. Відчувається їхня смислова спорідненість. Усі вони - вияви людської відкритості; всі означають різні способи руху люди­ни в смисловому континуумі; всі засвідчують необхідність для людини й можливість для неї постійно перевершувати себе. Іншими словами, всі багатоманітні способи ствердження достотності людського буття є різними виявами тієї фунда­ментальної людської здатності, якою є трансцендування.
     Карл Ясперс, а пізніше Віктор Франкл прямо назвали людину істотою, що трансцендує. Мабуть, саме постійне прагнення віднайти межі своїх можливостей і подолати ці межі, перевершувати себе, здатність бути завдяки собі й потреба постійно оглядатися у пошуках того останнього грун­ту свого буття, - мабуть, це й забезпечує людині її унікальне місце у світі. Трансцендуючи, людина - в своїх діях, думках, переживаннях - сягає межі буття й трансцендентного. Через цю смислову динаміку людське буття набуває достотності й цілісності. "Ми шукаємо спокою шляхом постійного пробуд­ження нашого неспокою" , - зазначав Ясперс.
     Трансцендування - це не якісь надзвичайні зусилля, виняткові звершення. Воно є скрізь, де людина в будь-яку справу вміє вкладати якийсь новий смисл. Воно там, де йде самозростання людини, прилучення її до нових смислових шарів буття. Воно присутнє в творчій праиі і в справжньому коханні, в мистецтві і в спорті, в натхненній думці і в щирій молитві

     Але не слід забувати й про попередження Еріха Фромма. Беручи до уваги досвід психоаналізу, спираючися на численні факти індивідуального й соціального життя, він переконливо показує, що трансцендування має не тільки позитивний, а й негативний бік. Людина трансцендує не тільки в творчості та в інших формах смислосходження, але й у руйнуванні та саморуйнуванні. В злочинстві, в "насолоді падінням у безод­ню", про яку говорив один з героїв Достоєвського, людина також перевершує себе. Щоправда, тут вона перевершує себе тим, що переступає межі людськості.
     Отак несподівано ми повернулися до того, з чого почи­нали цей розділ. Щоправда, повернулися, збагачені на нові знання. Людське й нелюдське, людське й надлюдське... Це ті береги, в яких тече ріка людського буття. Як будь-яка ріка - скрізь і по-різному різна: спокійна й стрімка, повноводна й зміліла, з прихованими течіями, джерелами й коловоротами. Й яка ж то ріка без сонця, що в ній виграє, без неба, що в ній стоїть? Отже, послідовний розгляд людського буття при­водить нас до необхідності розглянути світ духу. Без цього загальна картина залученості людини до світу була б непов­ною.