

## КОНФІГУРАЦІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ЕПІСТЕМЕ: МУДРІСТЬ ЯК МИСТЕЦТВО ЖИТИ

Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України

*У статті виявляються тенденції розвитку філософського знання, їх спрямування через самовизначення філософії як «мистецтва жити».*

### Вступ

Філософія в процесі свого історичного розвитку набувала різних іпостасей, починаючи від практичного досвіду «мистецтва жити» і закінчуючи різними формами «прощання з метафізикою». Щодо останніх характерною в цьому плані є назва збірника «Після філософії: кінець чи трансформація?» [1], перше видання якого відбулося у 1987 році, але який з відтоді майже кожного року перевидавався. У збірнику представлені статті видатних філософів сучасності: Апеля, Дерріда, Габермаса, Ліотара, Рорті, Фуко та інших, які ставили собі за мету з'ясувати межі та можливості застосування філософії в наш час. Звичайно, зміни в корпусі філософських знань відбувалися різноманітні, і в той чи інший період розвитку філософії актуалізувалися різні її складові. Проте в загальному плані можна стверджувати, що зміни, які відбулися, стосувалися не лише збагачення тематики, не лише відгалуження окремих напрямів, а й осмисленням первісної інтенції людської природи, що спричинила появу філософської рефлексії та визначила її місце в житті людини.

### Постановка завдання

В контексті вищезначених трансформацій філософії постає завдання визначити тенденції розвитку філософського знання, їх спрямування та можливі аберації. Звичайно, зважаючи на розмаїття спрямувань розвитку філософських дисциплін, було б занадто складно в одній статті розглянути усі можливі варіанти самовизначення філософії, способи її самовідтворення. Тому ми зупинимося лише на одній з таких варіацій, а саме тій, яка стосується самовизначення філософії як «мистецтва жити».

### Основна частина

Загальновідомо, що з самого початку свого зародження філософія орієнтується на досягнення мудрості, як певного способу поведінки та світовідношення, своєрідного «мистецтва жити». Мудрець – це один з тих небагатьох, хто відповів на поклик Буття і живе, узгоджуючись з ним. Мистецтво жити – це відповідь тому голосу, який покликав нас ще в утробі матері, це вміння відповідати своєму вічному покликанню. Тому слід завжди відчувати голос, що промовляє про таємницю Буття. Мудреці говорять, що життя – це школа, а наше завдання – вчитися у життя. Або як зазначав Епіктет: «А заняття філософією в чому полягає? Хіба не в занятті підготовки себе до всього, що трапляється?» [4, с.171].

Відповідно, автентичне життя («мистецтво жити»), що уособлювало мудрість, передбачало узгодження існування людини з розумом і волею богів (для прикладу можна навести деякі з висловлювань Марка Аврелія: «Ніхто не може тобі завадити жити згідно з розумом твоєї природи, і ніщо не відбувається всупереч розуму загальної природи» [6, с.313], або: «Для розумної істоти одна й та ж дія узгоджена і з природою і з розумом» [6, с.315]). Тобто «розум» складає первісну природу людини. Втім, зазначимо, що пізніше в процесі розвитку так званої філософії свідомості розум починають тлумачити як пізнавальну здатність, і він втрачає статус онтологічного аспекту природи людини.

Зокрема, ще в античності з'являються інші виміри філософії, які почали відтісняти цю первісну інтенцію філософії як мудрості. Уже в Арістотеля маємо поділ філософії на два її різновиди: езотеричну (для внутрішнього користування, для причетних безпосередньо до філософії) і екзотеричну (для широкого загалу). Пізніше в той чи інший історичний період філософія набувала все нової специфіки і водночас почала втрачати вимір мудрості. Філософія все більше наближається до точного знання, розробляє систему аргументації, визначає фігури логіки, починає розробляти методологію пізнання, форми та способи осягнення дійсності тощо. Згодом філософія стає фаховим заняттям, стає своєрідною професією, або набуває інших специфічних функцій.

Тобто, якщо згадати період Середньовіччя, то можемо констатувати, що в цей період у філософії переважає теологічний аспект. Змінюється тематика, сукупність «вічних питань», які складають предмет філософії, змінюється її функція. Філософія перетворюється на «служницю теології».

У період Нового часу філософія намагалася набути статусу науки, зайняти гідне місце поруч з математикою і механікою. Зокрема, Р. Декарт прагнув побудувати філософію на основі аксіоматичного методу (набір «ясних і виразних ідей»), Т.Гоббс застосовував «геометричний метод», Б.Спіноза також написав свою «Етику» у вигляді аксіом, теорем, доведень за зразком математики. Пізніше І.Кант показав, що матеріал, з яким працює філософія (найзагальніші ідеї та категорії), не підлягає однозначному визначенню і тому філософія з неминучістю випадає з шерегу точних наук. Утім можна зауважити, що, зрештою, це їй і не потрібно, оскільки вона має свою специфіку.

У німецькій класичній філософії починається традиція тлумачити філософію як форму суспільної свідомості (Гегель: «філософія – це доба, схоплена думкою»). Зокрема, ця формула передбачає, що існує певний телеологізм, або процес розгортання Абсолютної ідеї, а історична доба є втіленням цього всеохопного Розуму. Поняття форм суспільної свідомості для Гегеля мало значення для пояснення певних етапів становлення Абсолютного духу – мистецтво, теологія, філософія. Звичайно, якщо вважати припущення щодо втілення Абсолютного духу в суспільній свідомості нелегітимним, то тоді, відповідно, така інтерпретація філософії теж втрачає підґрунтя. Втім поняття форм суспільної свідомості застосовувалося ще й у марксистській філософії, виконуючи дещо іншу функцію, а саме – функцію відображення суспільного буття. Однак на сьогодні концепція щодо детермінації (залежності) форм суспільної свідомості від матеріальної основи суспільства теж втратила чинність, оскільки М.Вебер достатньо переконливо довів протилежну кореляцію.

На сьогодні маємо кілька специфікацій, або конфігурацій предмет філософії, які визначають окремі напрями (розгалуження) філософії – «філософія життя», філософська антропологія, «філософія існування», феноменологія, герменевтика тощо. А в антропологічно орієнтованій філософії знову намітилася тенденція осмислення трансцендентного виміру людського буття, і в «гуманістичній психології» знову почали використовувати термін «мистецтво жити» як новий різновид філософії життя. Тобто маємо мовби тенденцію повернення до первісних витоків філософії, зокрема, до самоусвідомлення людиною життєво-практичного аспекту свого буття, або до філософії як мудрості.

Зрештою, філософія як мудрість передбачає специфічний вимір ставлення людини до дійсності та до самої себе. Мудрість є особливою сферою людського досвіду, який не зводиться ні до всезнання, ні до співвідношення з якимось вищим Благам. Вона виникає там і тоді, коли йдеться про внутрішнє переродження людини, причому таке, яке дозволяє виходити за межі повсякденності. Такого роду «любов до мудрості» визначала й своєрідну поведінку мудреця, яка іноді навіть шокувала оточуючих. Існує багато оповідань про дивакуватість перших філософів-мудреців, які, намагаючись жити згідно зі своєю автентичною природою, ламали усталені стереотипи поведінки людей.

У цьому плані мудрість до певної міри протистоїть стереотипам раціональної поведінки, оскільки виходить за межі загальноприйнятого. Досить часто вчинки мудрого виглядають парадоксальними, або дещо незвичними. Відомі притчі про східних мудреців демонструють наочні приклади, в яких мудрець мовби випадає зі звичного алгоритму життєдіяльності. Те саме можна сказати про давньогрецьких мудреців наприклад Сократа та його послідовників.

Слід зауважити, що так звана життєва мудрість, що проявляється на рівні здорового глузду і зводиться до сентенцій наприклад: «Не ходи манівцями», «Нічого надміру», «Будь пильним» тощо, має лише дотичне відношення до справжньої мудрості, яку пропонують адепти преображення. Звичайно, деякі настанови загального плану мудреці виголошують, наприклад: «живи у згоді зі своєю природою», «будь незворушним», «все минеться» тощо. Однак з часом стало зрозуміло, що прості заклики до певних змін у поведінці приносять мало користі. Тому маємо багато історичних прикладів, коли мудреці не намагалися повчати, виголошуючи незаперечні істини, а навпаки прагнули збити людей з усталеного стереотипу, прагнули змусити людину стати на шлях самостійного пошуку істини. Цю позицію ілюструє багато історій з життя і духовної практики Мулли Насреддіна, який намагався показати непереконаливість звичайної людської логіки за умов безпосереднього контакту з реальністю. Такий же намір демонстрував і афінський мудрець Сократ, який вщент розбивав аргументи співрозмовників, побудовані на основі стереотипів здорового глузду. Мета, якої він добивався, полягала в тому, щоб повернути співрозмовника на шлях пошуку істини, водночас відмовляючись дати своє бачення даної проблеми («Я теж не знаю»). Це цілком відповідає дзен-буддистській традиції поведінки Вчителя зі своїми учнями, коли той, у відповідь на запитання «У чому сенс Дхарми Будди?», мовчав або лише кахикав. Тобто основна інтенція справжніх мудреців полягала в тому, щоб змусити людину саму шукати відповідь, а не очікувати на вже готову. Виходячи з такої позиції можна сказати, що Платон стосовно до Сократа виступає як зрадник його справи, оскільки він вже дає однозначну відповідь на запитання «Що таке Добро?», «Що таке Краса?» тощо.

Загалом мудрість проявляється там, де має місце незбагненне і втрачають сенс напрацьовані стереотипи. Як писав В.Вельш, «Мудрий – це не той, хто все знає або знає ціле. ...Мудрий – це радше той, хто ще вміє сказати слушне і влучне там, де вже немає однозначних правил» [2, с.309], тобто там, де завершується напрацьований алгоритм мислення і діяння. Ідеться про те, що, створюючи узагальнені форми осмислення дійсності, ми тим самим втрачаємо безпосередній зв'язок з реальністю, в якій напрацьовані нами тотальності відсутні. Більше того, завдання того, хто став на шлях пошуку істини, якраз і полягає в тому, щоб повернути собі таке первісне, безпосереднє сприйняття дійсності.

Відповідно визначення мудрості пов'язане з певними труднощами. Ще Піфагор зазначав, що справжня мудрість притаманна лише богам, тоді як люди перебувають лише на шляху до справжньої мудрості. Утім ще за часів Сократа з'явилися дві максими, дві настанови для тих, хто прагнув мудрості: «Пізнай самого себе» і «Піклуйся про себе». Причому відомий французький філософ М.Фуко [5] зазначає, що хоча згодом у західній філософії на перше місце вийшла пізнавальна максима, все ж в античності першорядне значення надавалося саме аспекту внутрішнього преображення (метаноїя).

Звичайно, пізнавальний аспект має велике значення в процесі преображення людини, оскільки

передусім потрібно визначити своє природне ество та призначення. Або, як зазначав Марк Аврелій: «Кожній же істоті належить робити те, що відповідає її складу» [6, с.320]. Тобто питання пізнання себе постає як передумова для подальшої самотрансформації. Спочатку потрібно прояснити свою власну природу, визначити природну інтенційність або «волю богів», а вже потім ми маємо побудувати своє життя згідно з цим природно-божественним призначенням. Щодо цього Марк Аврелій писав: «Живи у спілкуванні з богами! Але у спілкуванні з богами живе той, хто постійно являє їм свою душу, задоволену своєю долею, що діє згідно з бажаннями генія, якого Зевс дав кожній людині як наставника й керівника і який є частиною її самої. Цей геній є дух і розум кожного з нас» [6, с.302].

Тут, мабуть, доречним буде в контексті автентичності людського буття провести розрізнення між істиною гносеологічною й екзистенціальною. Гносеологічна виходить з певного суб'єкт-об'єктного відношення, що передбачає певну дистанцію між суб'єктом пізнання і предметом осягнення. Вона передбачає певну процедуру, систему правил, визначення критеріїв істинності, логічну аргументацію тощо. Детально розроблену процедуру осягнення істини та критерії щодо її об'єктивності представив свого часу Гегель, який, застосовуючи діалектику, показав становлення істини в соціально-історичному контексті як об'єктивний процес становлення певної форми пізнання.

Екзистенціально ж існуюча істина перебуває на стороні суб'єкта, вона не має відношення до предметів зовнішнього світу. Це – досягнення людиною такого стану внутрішнього розвитку, коли вона може сказати: «Я є істина». Як правило вона пов'язана з переродженням людини. Щодо цього М.Фуко зазначав, що в античності маємо певну практику «піклування про себе», результатом якої має стати преображення себе. Тобто йдеться про певні вимоги до самостановлення. Зокрема, Фуко виокремлював такі специфічні риси «піклування про себе», які включають в себе:

- певну загальну установку на ведення справ, спосіб поведінки, спосіб стосунків з іншими людьми. Це певна установка по відношенню до себе, до інших, до світу;
- це звернення погляду на самого себе;
- «піклування про себе» означає також дію, спрямовану на самого себе, за допомогою якої змінюють себе, стають іншими, перетворюються. Звідси цілий набір практик: техніки медитації, переосмислення минулого, техніки огляду свідомості тощо [5, с.23].

Тобто через звернення до самої себе людина відкривала для себе внутрішній всесвіт і відповідно. перебудовувала своє мислення та поведінку. Таким чином мудрість в античній філософії розуміють як спосіб буття людини, це певний спосіб світобачення, світовідношення, духовно-практичне освоєння світу, яке веде до самопреображення..

Звичайно, є певна відмінність між філософією як гносисом і філософією як мудрістю або духовністю. «Я думаю, – писав М.Фуко, – можна було б назвати «духовністю» ті пошуки, практику й досвід, за допомогою яких суб'єкт здійснює в самому собі зміни, необхідні для того, щоб отримати доступ до істини. «Духовністю» в такому разі буде називатися сукупність цих пошуків, практик, досвіду; це можуть бути практики очищення, аскеза, зречення, перетворення, зміна способу життя і т.п., і саме з них-то й складається та ціна – причому справа йде вже не про пізнання, а про саме існування суб'єкта, – яку він має заплатити, щоб отримати доступ до істини» [5, с.27-28].

Відродження такої інтенції до суб'єктивного виміру істини, пов'язаної з преображенням людини, маємо в творчості данського мислителя С.Кіркегора, який знову вказав на необхідність екзистенційного мислення, тобто такого, яке звернене до буття людини, до її внутрішньої екзистенції.

Спроби визначити автентичність людського буття були здійснені також у «філософії життя», зокрема у Ніцше, який вважав, що в розумінні людини слід виходити з того, що в ній запрограмована певна визначальна інтенція (стати «надлюдиною»), яка згодом була втрачена людством. «Надлюдина – це сенс світу», – писав Ніцше [3, с.11]. Людина несе в собі цей імпульс до преображення. Однак соціальні форми життя заглушили справжню природу людини. Тому потрібна неабияка праця для відновлення цього первісного імпульсу. Ніцше говорить про три перетворення духу: «дух стає верблюдом, левом верблюд і, нарешті, дитиною лев» [3, с.24]. Дух першій іпостасі уособлює собою набір зобов'язань людини, те, що виражає максима – «Ти повинен». Зрозуміло, що такий дух не спроможний до перетворень, він змушений постійно відтворювати вже встановлений регламент. Наступна іпостась духу (у вигляді лева) насмілюється на самостійний вчинок, на внесення змін до існуючої дійсності. Однак, оскільки «лев» обтяжений попередніми соціальними установками і цінностями, то його діяльність може мати не позитивний, а деструктивний характер. («Творити нові цінності – це й левові ще не до снаги, але творити собі свободу для нового творення – на таке лєвова сила спроможна» [3, с.25]. Тобто йдеться про те, що недосить одного прагнення до перетворення. Потрібно ще, щоб інтенція до перетворень, виражена людиною у своїй дії, відповідала первісному імпульсу життя. Отже, потрібен наступний крок у розвитку духу: слід очистити свідомість від попередньої системи цінностей, зрозуміти її як фальшиву, як таку, що не відповідає життєдайним силам природи.

При цьому виникає небезпека сприйняти заперечення моральних цінностей як справжній вимір людського існування, або як той стан, якого треба досягти через відкидання моралі взагалі. Насправді ж йдеться про те, щоб піднятися вище за рівень розрізнення «добра і зла», щоб стати законодавцем нової моралі, яка сприяла б розвитку людини, а не деформувала б її життєдайні імпульси. Саме такий сенс має у Ніцше вираз «стати надлюдиною». Тут доречно навести вислів самого Ніцше: «Лише відцуравшись самого

себе, він (піднесений індивід. – В.Л.) перестрибне через власну тінь – і, воістину, просто до свого сонця” (3, 116). Тобто, це означає не опуститися на рівень тваринного, імпульсивного життя, а набути нової якості – стати людиною, яка, задіявши життєвий імпульс, наближається до вищих рівнів буття. Звідси й випливає висновок, який знаходимо в такому вислові філософа: “ми, імморалісти, навпаки розкрили наше серце будь-якому розумінню, осягненню і *схваленню*” (3, 577). Отже, має з’явитися нова система цінностей, в якій схвалення чогось теж має місце.

Тож, виходячи з цих зауваг, позицію Ніцше слід розуміти не в плані повернення до первісного існування (хоча в його працях ми й зустрічаємо вимогу необхідності звернення до життєдайної волі, до якогось первісного життєвого імпульсу), а в контексті повернення людині її життєстверджувального виміру, що уособлює її психічне здоров’я. Тобто, йдеться скоріше про те, що людина має вийти за межі примусового, детермінованого зовні повсякденного існування і наблизитися до Надлюдини, яка уособлює *розвиток* людини, тобто стан, якого треба ще досягти. (На це вказує визначення Ніцше сутності людини: «людина – це линва, напнута між звіром і надлюдиною, – линва над прірвою» [3, с.13].

Однак що є суттєвим для Ніцше і що становить особливість саме його позиції, так це переконання, що шлях соціалізації і культурологізації людини не сприяє розвитку людини в напрямі до надлюдини. Більше того, на його думку, це – шлях занепаду людства, оскільки соціокультурне середовище створює для людини умови, за яких вона втрачає визначальні життєві імпульси і стає непридатною до вияву справжнього життєвого пориву. Зокрема, маємо таку констатацію Ф.Ніцше: “І ми, коли йдеться про людину, стверджуємо таке: проти всіх інших істот людина – навіть з усім її найцікавішим змістом – найбезпорадніший і найхоровитіший звір, що збочивши з битого шляху інстинктів, заблукав у найзгубніших манівцях” [3, с.342]. Відповідно, на його думку, потрібно велике зусилля, щоб повернути собі здатність до самочинної поведінки, до вияву власної позиції, яку блокують різного роду морально-етичні та соціально-психологічні установки.

Дещо пізніше таку ж позицію щодо автентичності людського буття займав А.Бергсон, який наголошував на тому, що в основі будь-якої форми життя перебуває деякий життєвий імпульс (*élan vital*) – життєвий порив, спрямований на постійне творення нових і нових форм життя. Цей життєвий імпульс приречений на безперервне творення, йому протипоказаний раціональний порядок, процедурна раціональність. Відповідно соціально вибудовані культуро-законодавчі форми типу: дотримання порядку, певний алгоритм дій, регламентація поведінки тощо суперечать цьому життєвому імпульсу, тому, на думку Бергсона, слід боротися проти різних форм регламентації й упорядкованості. Як бачимо, в даному випадку «воля до життя» втрачає свою прив’язку до конкретної предметності (воля до влади тощо), натомість маємо різноманітність проявів життя, а способом досягнення автентичності людського існування є інтуїтивне схоплення цього первісного імпульсу життя і приведення своєї діяльності у відповідність до нього.

Подальші спроби знайти автентичність знаходимо в екзистенціалізмі, який, спираючись на попередні ідеї «філософії життя», запропонував своєрідне тлумачення «справжнього» людського існування. Зокрема, на формування екзистенціалізму вплинули такі ідеї “філософії життя”, як відкриття нею несвідомих, біовітальних інстинктів, ірраціонального «потoku життя», що, по суті справи, сприяло визначенню глибинного рівня людського буття, яке пізніше отримало назву «екзистенції», що так чи інакше стоїть в центрі екзистенціалістського «вчення про людину». Мала велике значення й інша інтенція “філософії життя”, а саме – відмова від суто спекулятивних, умоглядних підходів до людини, зосередженість на цінності життя, а не на теоретичних узагальненнях, в яких зникає унікальність і суб’єктивна значущість людини.

Утім, на відміну від представників «філософії життя», екзистенціалісти намагалися уникнути реіфікації буття людини, зведення його до якогось вітального імпульсу. На їхню думку, слід виходити з ідеї інтеціональності людського буття, яке первісно порожнє, і наповнюється змістом у процесі свого виявлення. Зводити людське існування до якоїсь субстратної визначеності є помилкою. Єдине, що можна про нього сказати, це те, що воно являє собою безперервне виявлення, «беззмістовну пристрасть» (Сартр), «бунт» (Камю), «можливість» (Аббаньяно). У процесі цього виявлення людина намагається реалізувати ту чи іншу можливість, навіть ототожнити себе з певним видом діяльності, проте притаманна людині здатність «виходити за межі» не дає їй заспокоїтися. Утім іноді це їй вдається, тобто людина повністю ототожнюється зі своєю функцією, але тоді, на думку екзистенціалістів, це буде несправжнє буття, це своєрідний самообман. (Звідси – наявність у людини постійного незадоволення собою, про яке часто говорять екзистенціалісти.)

Зрештою, ознакою справжнього людського буття є постійний вихід людини за певні межі усталеного (так зване трансцендування). Звідси заклики прислуховуватися до «внутрішнього голосу», а не до рацію, намагатися діяти спонтанно, згідно з внутрішньою інтенцією. Здійснений таким чином вибір набуває ознак позитивної цінності. «Вибір того чи іншого означає водночас утвердження цінності того, що ми вибираємо, оскільки ми в жодному разі не можемо вибрати погане», – писав Сартр [7, с.439]. Більше того наш індивідуальний вибір набуває статусу загальнозначимого для всіх. Це – вибір здійснений згідно з покликком життя, а тому він не може суперечити такому ж автентичному вибору, що здійснюють інші люди. Така позиція викликала найбільше заперечень у критиків екзистенціалізму, оскільки в буденному житті вииграш чи вигода одного ведуть до злиденності та обділеності інших. Однак це означало, що вони не враховували специфіку екзистенціалістського розуміння екзистенціальних форм поведінки.

Утім думку про те, що соціалізація значною мірою деформує інстинктивно-природний габітус людського існування, висловлювали й інші філософи ХХ століття. Зокрема, Е.Фромм, порівнюючи настанови дзен-

буддизму і психоаналізу щодо автентичності людського існування, вказував на деякі умови, за яких не лише можлива, а й передбачається радикальна трансформація особистості. У своїй праці «Психоаналіз і дзен-буддизм» він вказував, як на досить плідну, ідею З.Фрейда, згідно з якою «знання веде до перетворення, теорію і практику не можна відділяти одну від одної, і в кожному акті пізнання самого себе той, хто пізнає, перетворює самого себе» [8, с.157]. Саме в цьому Фромм ставить питання про природу людського благополуччя, і визначає його так: це буття згідно зі своєю природою. Однак, постає питання: в чому ж справжня природа людини? На відміну від тварини людина виходить за межі природної зумовленості. Через усвідомлення самої себе вона намагається дати відповідь на запитання: яким чином ми можемо дійти згоди з самими собою, з іншими людьми, з навколишнім середовищем? Відповідь може полягати або в намаганні повністю розчинитися в соціумі, відчувати себе часткою цілого, побачити в цьому своє призначення, або ж, говорячи словами Фромма, вийти на рівень повного переродження, коли людина «досягає нової гармонії, нової єдності зі світом» [8, с.161]. Як зазначає Фромм, більшість людей не можуть розірвати свою заангажованість, обірвати зв'язок із сім'єю, спільнотою, державою тощо, а тому «вони ніколи не стають цілком народженими» [8, с.162].

Отже, виникає проблема, яка стосується цілком здорових людей, щодо того, яким чином людина може досягти доброякісного існування у своєму житті, яким чином уникнути фрустрації, що постійно переслідує індивіда в сучасному світі. На думку Фромма, вирішальна роль тут має належати екзистенціальному (або «гуманістичному») психоаналізу, який він тлумачить досить широко: психотерапія – це не стільки лікування, скільки філософське вчення, яке має допомогти людині знайти новий погляд на світ і набути повноцінного існування («благополуччя»). Відповідно до цього розуміння неможливо розв'язати будь-яке локальне терапевтичне завдання, не включивши його в ширший контекст – загальне преображення людини. Досить часто хвороба є частиною і наслідком неправильного способу життя.

Утім Фромм зазначав, що більшість людей перебувають у стані нудьги, відчаю, депресії, і навіть не усвідомлюють причин цієї «хвороби століття». Їм здається, що потрібно лише зняти якимось чином цей стан і життя налагодиться. Вони не розуміють, що це – екзистенціальна проблема, що це плата за відсутність належної відповіді на основне питання людського існування: яким чином ми можемо дійти згоди з самими собою, з навколишніми людьми, з природою? Але навіть і ті відповіді, які людство час від часу давало, не завжди були адекватними. Зокрема, Фромм згадує різні магичні обряди, які мають на меті знову з'єднати людину з природою. До цього ж напряму належать різні спроби втечі «назад до природи» (філософія кініків тощо). На його думку, навіть така позиція, як «завоювання» навколишнього середовища у будь-яких його формах (перетворення природи, задоволення своєї жадібності тощо), теж є регресивною орієнтацією.

Інша орієнтація, як можлива відповідь на екзистенційне питання, передбачає «повне народження», коли «людина долає свої власні егоцентричні проблеми і досягає нової гармонії, нової єдності зі світом» [8, с.161]. Цей стан Фромм визначає як «благополуччя» або «здоров'я» (well-being). Зокрема, він писав: «Благополуччя є станом, коли досягається повний розвиток розуму: розуму не як виключно інтелектуального судження, а як осягнення істини, в тому розумінні, щоб (за гайдеггерівським виразом) «надати можливість речам бути» такими, якими вони є насправді» [8, с.164]. Тут поняття «розум» береться в найширшому значенні, яке на сьогодні ототожнюється з духовністю, а не з процедурною раціональністю. Відповідно Фромм наполягав на необхідності усунути раціональні установки в ході розвитку до психічного здоров'я. В інтелектуальному типі свідомості він бачив різновид «хибної свідомості», властивість якої полягає в тому, що людина не помічає і не усвідомлює того, що не потрапляє в коло її найближчих інтересів. Людина наче накладає на реальність свої мислительні стереотипи, внаслідок чого зовнішній світ мовби проціджується або просюється крізь певні мислительні фільтри, які містяться в мові, логіці, соціальний досвід. Напрошується висновок, що колись у давні часи людина втратила первісний (органічний) зв'язок з оточуючим світом, відбувся розкол на суб'єкт і об'єкт дії, і лише згодом вона почала шукати способи відновити первісну єдність.

Тому, на думку Фромма, стан «благополуччя» передбачає повний емоційний зв'язок з людиною і природою, подолання ізольованості й відчуження, досягнення почуття єдності з усім, що існує, – разом з тим відчуття самого себе як окремої сутності, Я як не-подільного (in-dividual)» [8, с.164]. Ця нова єдність з'являється в процесі розвитку людського духу. Тобто мета перебуває попереду, і в різних культурах вона має різну назву: Дао, Нірвана, Просвітлення, Благо, Бог. На його думку, в цьому контексті екзистенціальний психоаналіз виходить на проблеми, які є спільними майже для всіх культур і народів.

Отже, екзистенціальний психоаналіз, на думку Фромма, має стати засобом трансформації людини в напрямі до психічного здоров'я і повноцінного буття. Доброякісне існування можливе лише тією мірою, якою людина долає свій нарцисизм, тією мірою, якою вона відкрита, чутлива, пробуджена, порожня (у дзен-буддистському розумінні). У такому значенні екзистенціальний психоаналіз наближається до технік преображення себе, тобто стає аналогічним «пкілюванню про себе», що було притаманне античній філософії.

Як бачимо, проблема ізольованості, відокремленості, відчуження людини розглядається в роботі «Психоаналіз і дзен-буддизм» в контексті зростаючого розриву між людиною і навколишнім світом. Тобто йдеться не про соціальне відчуження з його соціально-економічною детермінацією, а про екзистенційне, яке відповідно є справою кожного окремого індивіда. Однак пізніше в праці «Мати чи бути?» Фромм повертається до ідеї трансформації не лише конкретного індивіда, а й певного соціуму, оскільки, на його

думку, ми маємо «хворе суспільство», яке так само потерпає від розколу, так само страждає і так само потребує допомоги. Воно несе в собі певний «синдром відчуження», викликаний саме соціальними обставинами. Суспільство формує в людині соціальний характер, і, отже, відбувається певна деформація автентичного буття людини. Звичайно, лабільність людської природи – це її перевага перед іншими видами живих істот: людина стає здатною до будь-якої діяльності, навіть не передбаченої біологічно. Але з іншого боку, це створило підґрунтя для перетворення людини в різновид знаряддя праці. Відбулося її закріпачення і замість того, щоб бути націленим на розкриття своїх креативних потенцій, вона стала залежною від соціальних форм буття. Тому Фромм висунув ідею про необхідність засвоєння суспільством «радикального гуманізму», який передбачає світоглядну переорієнтацію людства на цінності, що сприяли б звільненню людини, надавали б їй можливості для повноцінного буття. Перетворення мають стосуватися усього комплексу людської діяльності – наука, виробництво, споживання, освіта, ставлення до природи, скрізь мають змінитися пріоритети. В усіх цих сферах головним пріоритетом має стати розвиток людини. Суспільство в цілому має змінити свою пожадливість, хтивість, тобто принцип «мати» на принцип «бути», який означає досягнення «продуктивної орієнтації».

Тут маємо спробу поєднати шлях індивідуального преображення людини із суспільно значущими трансформаціями. Це проблема, яку свого часу теоретик дзен-буддизму Д. Судзукі не зміг розв'язати, оскільки йому було незрозуміло, яким чином зусилля окремих людей можуть змінити соціальну орієнтацію в цілому. На утопічність Фроммовської ідеї змінити соціокультурну орієнтацію суспільства також неодноразово вказували інші дослідники. Однак останній посилався на існування Римського клубу та результати його діяльності, які засвідчили, що людство нарешті почало усвідомлювати наслідки свого неправильного ставлення до навколишнього середовища та хибність існуючих соціально-економічних пріоритетів. Дедалі частіше створюються добровільні міжнародні асоціації, які опікуються проблемами виживання людства. Усе більше уваги приділяється психічному здоров'ю населення. На думку Фромма, все це буде актуалізувати пошуки автентичного буття людини, спонукати інтерес до тематики, яку умовно можна назвати «мистецтвом життя».

## Висновки

Таким чином, попередній аналіз засвідчує, що тема автентичності людського існування, яка була актуальною для античної філософії і яка згодом зникла з поля зору мислителів, у ХХ столітті знову стає затребуваною. Зокрема, в «філософії життя», філософській антропології, в екзистенціалізмі, в так званій гуманістичній психології проблема пошуку істинної природи людини так чи інакше стає визначальною, оскільки наразі чітко проявилася певна несумісність (відчуження) суспільних форм буття і природної інтенціональності людського існування.

Утім виникає питання, наскільки практика самовдосконалення, преображення себе може бути поширеною на більшість людей? Ще в античності, як зазначав Фуко, намітилося певне розмежування на тих, хто має таку можливість займатися «піклуванням про себе», і тих, хто занурений у повсякденне життя (своєрідне розмежування на еліту й маси). Отже, начебто існує певне обмеження для поширення цієї практики. Однак пізніше з плином часу змінюються культурні, економічні й соціальні обставини і це дало деяким філософам підстави для висунення вимог, щоб практика самотрансформації стала звичною для переважної більшості людей. На користь валідності такого твердження говорить той факт, що на сьогодні в розвинутих країнах світу великої популярності набули різного роду семінари-тренінги, що надають можливість людям змінитися, одержати нове світобачення, розширити свідомість, перевизначити своє життя. Звичайно, це може бути лише черговою «модю», але цей тренд підкріплюється і соціально-економічними чинниками. Зокрема, специфіка інформаційного суспільства полягає в тому, що в ньому зростає різноманітність, створюється середовище, в якому втрачаються попередні форми долучення до суспільно значущих цінностей. Руйнується система традиційних ідентичностей. Не спрацьовують попередні компенсаторні механізми захисту від невизначеності суб'єктивної свободи (різні форми причетності, самоідентифікації – сім'я, релігія, робота тощо). Відповідно, має місце інтенсивний пошук власної ідентичності. І саме тут виникає можливість для самоідентифікації в контексті античного поняття автаркії. Тобто через практику «піклування про себе» є можливість формування певного стану самодостатності, і самоідентифікація передбачає не різного роду компенсації відсутності цілісності, а є узгодженням соціокультурного Я з апіорним Я. Постає нагальна проблема «зібрання себе», віднайдення свого власного апіорного Я. Отже, йдеться про формування певної цілісності буття, яка досягається через звертання до певного апіорного «Я», яке дає можливість діяти в невизначеній ситуації, що, зрештою, і складало підґрунтя античних філософських уявлень про «мистецтво жити».

## Список літератури

1. After Philosophy: End or Transformation? – Cambridge : The MIT Press, 1987. – 488 p.
2. Вельш В. Наш постмодерний модерн. – К. : Альтерпрес, 2004. – 328 с.
3. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади – К. : Основи; Дніпро, 1993. – 415 с.
4. Беседы Эпиктета. – М. : Ладомир, 1997. – 312 с.
5. Фуко М. Герменевтика суб'єкта. – СПб. : Наука, 2007. – 677 с.

6. Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М.: Республика, 1995. – 463 с.
7. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сартр Ж.-П. Тошнота: Избр. произв. – М. : Республика, 1994. – 496 с.
8. Фромм Е. Психоанализ і дзен-буддизм // Філософська і соціологічна думка, №1, 1992. – С.152 – 168.

