

В. Г. Табачковський, д-р філос. наук, проф.

ШЛЯХИ СВОБОДИ: ВЧОРА І СЬОГОДНІ (ІГОР БИЧКО)

(Глава з книги: В. Г. Табачковський. У пошуках неутраченого часу (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників). – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – С. 101–118.)

У сучасній екзистенціальній філософії є надто ємне слово, котре несе у своїм змісті визнання доленості для людини певних життєвих ситуацій – "зустріч". Вона, зустріч, відкриває перед кожним з нас перспективу довірливого та водночас відповідального спілкування зі світом – спілкування, що в нім я самоздійснююсь, зберігаючи й розвиваючи себе, свою автентичність (Р. Гвардіні).

Коли говорять про зустріч, мають на увазі передусім спілкування з яскравою особистістю. Саме такими – життєдайними, творчо-наснажливими – стали для величезної кількості людей зустрічі з відомим українським філософом-шістдесятником Ігорем Бичком, якому в теплу липневу пору першого року нового тисячоліття виповнилося сімдесят.

Перша наша зустріч – на лекції з теорії пізнання. Двері аудиторії рвучко відчинилися й до нас влетів свіжий подих "відлиги" (а на дворі стояв уже шістдесят п'ятий)...

Родовід. Мати – Ніна Іванівна, вродлива, темнолоуса, тип обличчя й статура фігури нагадує донських козачок, але м'яка, толерантна натура. Донька Івана Васильовича Берловського, інженера-залізничника, замолоду – моряка, брав участь у повстанні на панцернику "Потемкин", але, позаяк належав тоді до партії есерів, не був згодом пошанований новою владою. Батько – Валентин Васильович Бичко відомий український поет ("рангу" Наталі Забіли або Агнії Барто). Натура цілеспрямована, волелюбна, запальна, з гострим поглядом на світ, дуже гуморний (я вперше побачив його вдома, вже 80-річним, якраз відзначали цю дату: всі окреслені риси все ще променіли з цієї людини). Син вихідця з поміщицької сім'ї (але той восьмилітком через крутий норів втік з одинадцятирічним братом до Харкова, працював у крамниці, потім пристав до більшовиків, пройшов громадянську війну, а коли розпочалися сталінські репресії знищив усі свої більшовицькі документи; згодом працював на кондитерській фабриці). Є щось бентежне в цьому родоводі, майже усі пройшли через напружене екзистенційне *роздоріжжя*, прагнучи *свободи* та щоразу потрапляючи до її *лабіринтів*; кожен опинявся між тоталітаризмом (=сталінізмом) – та *гуманізмом*. Усі підкреслені слова – із назв книжок майбутнього філософа. Перша з них – "На філософському роздоріжжі" (К., 1962). Друга – "Познание и свобода" (М., 1969). Третя – "В лабиринтах свободы" (М., 1976). Четверта – "Від сталінізму до гуманізму" (К., 1968). Чи не відтворює кожен з виокремлених нами термінів ситуацій, доленості як для окремих індивідів, так і для соціумів?

1. Принцип свободи в самовибудовуванні особистості.

"Ігореві Бичку – червоному екзистенціалістові", – таке вітання молодому викладачеві Київського університету містилося під дружнім шаржем, намальованим мною в стінній філософського факультету "Світгляд" десь шістдесят сьомого року. Воно не було випадковим. Вже давно скінчилася хрущовська "відлига", але свіжий подих інтелектуальної свободи (і навіть гри), яку несла в собі ця людина, живив наші юнацькі поривання. Так було впродовж усієї "доби застою". А вже в наші дні талановитого вченого й педагога пошановано званням "Заслужений професор Київського національного..." (їх всього п'ятнадцять на сьогодні, наш ювіляр – єдиний із філософів). Від своїх студентів він отримав те звання набагато раніше. За

матеріалами соціологічних опитувань 1970–71 рр. І. Бичко обіймав перші місця в рейтингові викладачів.

Кількома роками раніш, коли динамічний (аж рвучий) доцент читав у нас, авторитет його був також безперечний. Він випромінював з себе не відсторонене або менторськи-повчальне, але довірливе ставлення до науки, котра мала згодом стати справою нашого життя. Кожну лекцію розпочинав зі змалювання певної пізнавальної колізії, вияскравлював найбільшчі питання пізнавальної ситуації і запрошував слухачів до діалогу, змістом якого була спроба подолати (хоча частково) ту колізію. Вдало використовував не тільки суто концептуальні, а й образно-концептуальні засоби. Завершував розгляд кожного питання не "остаточним розв'язком", а хоча б натяком на можливість появи нових пізнавальних сутуг. Така нефінітність робила Ігора Бичка чи не найбільшим "антифундаменталістом" серед тогочасних університетських викладачів філософії. Нас же, студентів, вона переконувала в тому, що філософія – не просто професія, вона – інтелектуальне й, водночас, духовне покликання сапієнтальної істоти, що "бути філософом", як скаже в одному з інтерв'ю вісімдесятих років Мераб Мамардашвілі, "це доля".

...А починалося все ще в п'ятдесяті роки. Друге число журналу "Новый мир" 1947 р. опублікувало статтю літературного критика Олександра Лейтиса (родом з України) "Філософія на карачах", присвячену французькому екзистенціалістові Ж.-П. Сартрові (переважно його фундаментальній праці "Буття та ніщо"). Стаття, як водиться, гостро критична, проте з докладним популярним викладом концепції критикованого (ой ті "виклади", за котрі на багатьох із нас писали в доносах, що то "не критика, а пропаганда!"). Начитавшись тієї статті, п'ятнадцятирічний семикласник пише шкільний твір, навіяний враженнями від неї.

Чи не була то його перша "філософська ластівка"? Вона ще не робила погоди, але провістила скоре народження молодого "українського Сартра".

Через сімнадцять років відбудеться коротка розмова з "хрещеним батьком" біля готелю "Дніпро" (Сартр повертався з Тарасової гори, де від імені ЮНЕСКО поклав вінка з нагоди 150-річчя поета). Запам'ятається відповідь філософського маестро про враження від Києва – "Тут кожен камінь брукує випромінює історію".

Вияскравлюючи студентам відмітні особливості екзистенціалізму, Ігор Бичко часто посилається на відоме висловлювання Сартра про витворювану ним філософію не як набір визначень, констатацій, логічних операцій (хоча все це, звичайно, має місце), а як певний умонастрій, пов'язаний із смисложиттєвими переживаннями, котрими вщент наповнене наше буденне життя ("екзистенціалізм – у повітрі, у постатях, будинках, вулицях"). Відтак філософування обертається зовсім несподіваною своєю іпостассю як спосіб "вибудовувати себе", як турбота про свій мікрокосм, про "внутрішню людину" – предмет уболювань ще славного Сковороди. Особисто я надто гостро відчув світоглядно-метафізичну "музику ландшафту", коли корінний киянин Володимир Жмир уперше показував мені з різних точок Андріївський узвіз та наддніпрові пагорби.

Тут хочу сказати про те, наскільки важливою була оця екзистенціальна націленість для нас, юнаків, у ті

далекі шістдесяті роки (вона пасує юнацькій смисложиттєвій ностальгії й сьогодні).

Офіційна, "катехізисна" філософія, котру пропагували тієї пори, була: 1) вкрай заідеологізована; 2) позбавлена проблемності ("що можна досліджувати у філософії після Маркса й Леніна?" – перепитували нас знайомі); 3) "знелюднена" (на догоду "первинності матерії" та "класовому підходу"). Відтак філософія, що її сам К. Маркс кваліфікував як "живу душу культури", якраз штучно вилучалась із культури (у її справжньому розмаїтті). Добре сказав про таке "знекультурнення філософії" відомий тогочасний письменник-дисидент Андрій Синявський, зауваживши на одній з дискусій щодо ситуації, у котрій опинявся кожен справжній інтелектуал: "казенний" марксизм-ленінізм був у край формалістом у своїх ідеологічних викладах, не припускаючи ніякої свободи й жодних відхилень у цій галузі. – То була "не культура, а доктрина, з якої надто важко видобути культуру" [1]. Де ж було шукати свободи молодому вченому-філософу, який, завершивши 1954 року університетську освіту та попрацювавши три роки викладачем Знамянського сільгосптехнікуму, потрапив, нарешті, до омріяної академічної аспірантури?

Він намагається знайти свободу творчого самовияву в процедурі, зворотній щодо того сумного шляху, яким "знекультурилася" офіційна марксистська філософія – "занурити" її знову у вир інтелектуальної конкуренції, ввести в "силове поле" теоретичних дискусій, у царину безнастанного зіткнення концептуальних альтернатив. Саме такою цариною стала для багатьох прогресивних вітчизняних філософів на три "післявідлигових" десятиліття (сповнені "заморозками") така "хитра" спеціальність, як "критика буржуазної філософії". То була, вживаючи гегелівську мову, справді "хитрість розуму", якому не давали випростатися на повну силу: адже критикуючи одні теоретичні уявлення з позицій інших (хай навіть ортодоксально-матеріалістичних), все ж філософії повертали проблемність. Вводили до інтелектуального ужитку нові поняття, запозичені "з того берега", аналізували їх зміст, часто знаходили не тільки "докорінну відмінність, але й елементи – страшно подумати – смислової спільності між марксизмом та немарксизмом. Словом, як влучно жартував один мій однокурсник, "критикуєш-критикуєш – та й сам у критикованого чогось навчишся!".

Що ж до головного героя нашої оповіді, то він робив не тільки згадане. Як екзистенціальний філософ, він навіть назвами своїх праць, виданих у шістдесяті-сімдесяті роки, фіксував найбільш соціальні та філософські колізії.

Дуже промовистою виявилася щодо цього назва першої книжки Ігоря Бичка "На філософському роздоріжжі" (1962). Формально – то нібито "вони" ("буржуазні") на роздоріжжі. Курйоз полягав у тім, що вони самі те завжди визнавали, добре розуміючи, що філософський пошук – умова життєвості цієї науки. Насправді ж на роздоріжжі опинилися ми, хоча нам того не дозволяли.

Адже з'ясувалося, що поки "казенний" марксизм формалізувався й катехізувався, докіль нього виникли десятки нових стратегій мислення, які то ближчі до матеріалізму (реалізм, критичний реалізм, натуралізм тощо), то до ідеалізму (феноменологія та ін.), а найчастіше – примхливо поєднують одне з іншим. Зіставляючи такі стратегії, молодий вчений рухається (частови свідомо, почасти несвідомо) від наївного реалізму до критичного, а далі – до феноменологічної націленості на світ у його життєво-смислової значущості для людини, ще далі – розглядає цю значущість під кутом зору смислової насиченості практичної діяльності. А за цим уже жевріє "привид", котрий скоро почне "блукати Європою" – привид "автентичного марксизму", котрий саме через

концепт практики як одного із способів самоствердження людини зробить самого Маркса... непотрібним його послідовникам-формалізаторам. Отаке, бачите, провокативне "роздоріжжя"!

Не випадково, даруючи мені цю книжку 1969 року, автор напучує:

"Пам'ятай, що власна дорога завжди починається з роздоріжжя. Адже роздоріжжя – не що інше, як вибір".

Якщо першим смисложиттєвим концептом, що ним заявив про себе майбутній "червоний екзистенціаліст", стало роздоріжжя, гадаю, нікого не здивую, що наступним концептом мала стати свобода. То було поняття, чи не найбільш облудно фальсифіковане "дипломованими лакеями" тоталітарної ідеології. Як мудро жартував, читаючи нам лекції, український Сартр: "Хіба то свобода, коли Адам має обирати Єву, не маючи вибору?" Він ретельно досліджує, як в історії філософської думки утверджується витлумачення свободи, уподібленої безальтернативній (одній-єдиній!) необхідності, а все призначення людське зводиться до пізнання такої "одно-єдиності" (як дотепно пише в оповіданні "Діти Савонароли" сучасний письменник Віктор Ліпатов – "елемент не понудження, але створення ситуації лишень з одним розв'язком"). Обґрунтовуючи неприпустимість фактичної відмови від свободи, (зокрема, протиставляючи пізнання необхідності як пристосування до неї – та як вивільнення), Ігор Бичко заходить на найбільш "небезпечно" для тогочасного філософа "територію": йдеться (це було зрозуміло кожному) про офіційно-марксистське світорозуміння та про "лібертадну" опозицію всередині нього. Це було "порушенням правил гри": робить свої "інтелектуально-гімнастичні вправи" у сфері критики буржуазної філософії, вимагав офіційно, але не зачіпайте території, які є нашою "святою святих" і безпосередньо виводять на терени ідеологічної та політичної ерозії. І все ж книжка "Пізнання й свобода" виходить масовим накладом у московському "Политиздаті" (серія "Над чим працюють, про що сперечаються філософи"), після чого автор отримує чимало листів від читачів-нефілософів, які дякують йому за "провітрювання мізків".

Що означала в шістдесяті-сімдесяті роки актуалізація філософського змісту самого поняття "свобода"? Безперечно – антитоталітаризм. Але чому "пізнання й свобода"? Тут потрібно схарактеризувати особливості тодішньої політичної й культурної ситуації. Трохи раніш, на схилі хрущовської "відлиги" термін "свобода" заактуалізував у парі з "працею" московський філософ Юрій Давидов. Книжка, видана "Віщою школою" 1963 року, присвячувалась розглядові деструктивного щодо людської індивідуальності феномену відчуження та можливостям його реального подолання, завдячуючи комуністичній організації суспільної праці. То був один з перших спалахів молодомарксистського романтизму в постсталінську пору, але реалії суспільного життя що далі, то настирніше натякали на його утопійність. Відтак, зовсім не дивно, що через кілька років опісля книжки Ю. Давидова, коли "відлигу" заступили "заморозки" і вже уочевиднювалося їх чимале посилення ("ознаменоване" розгромом "чеської весни" 1968 року), з'являється праця Ігоря Бичка "Пізнання й свобода". Сама назва її немовби підводила ризик під сподіваннями конструктивно подолати відчуження і зміщувала епіцентр вітчизняних філософських пошуків на вдосконалення епістемологічного арсеналу, а також на роздуми щодо співвідношення між практичною та духовною протидією відчуженню. Задля цього залучаються (у жанрі "критики буржуазної філософії") все нові смислові сюжети: про суперечливість людського самотворення та прагнення до майбуття, пов'язаного з колізією

ми феномену свободи та зі здатністю людини витримувати випробування свободи власного вибору тощо. Відтак до орбіти філософських розмірковувань щоби́льше потрапляє те, що трохи згодом Мішель Фуко назве "техніками турботи про себе".

Смисловим осердям подібних розмірковувань у книжці "Пізнання й свобода" стає сартрова теза "завше під питанням, завше відділювані (від світу речей – В. Т.), ми, мабуть, постійно повинні витворювати себе" [2], що її наш київський колега витлумачує як безнастанність людського прагнення до майбуття. Позаяк неминучою й наріжною умовою будь-якої дії є "свобода діючого буття" [3], ставиться під питання будь-яка спроба людини виправдати власну бездіяльність посиленням на певні об'єктивні ситуації: "ситуація моя" (знову цитує наш автор сартрове "Буття та ніщо") бо ж вона є "лишень образ мого активного вибору себе" [4]. Далі йдеться про неминуче-трагічні ситуації, пов'язані з ідеальною свободою, якщо вона позбавлена можливостей практичної реалізації, або реалізація призводить до наслідків, протилежних бажаному [5], водночас наголошено на принциповій тезі "ми є свобода, котра вибирає, але ми не вибираємо бути свободними, ми засуджені на свободу" [6]. Зрештою така неусувність свободи пояснюється людською "майбуттєвістю": *адже майбутнє є тим, чим я повинен бути, поки я не здатен бути ним* [7]. Непогане програмне настановлення для людини, котра після "відлигового ковтка свободи" знову опинилася перед дилемою: зберегти свою людську гідність чи втратити... Виробленню такого свого роду неостойцизму сприяла й та обставина, що всі наведені розмірковування отримують своє продовження в досить ретельно випрацьованій, я б сказав, "теорії вибору". Досить звернути увагу хоча б на його багаторівневність: психологічний вибір, ба навіть фізіологічний (з посиленням на "фізіологію активності" М. О. Бернштейна), гносеологічний, світоглядний (духовно-практичний), нарешті діяльний. Задля цього обґрунтовується специфічність спричиненості людського вибору (як "детермінації майбуттям"), розмежовуються формальні та реальні можливості вибору тощо. Предметом особливої уваги стає також співвіднесення логічних та інтуїтивних підстав вибору, а в зв'язку з цим – розкриття взаємодоповнення науково-теоретичної та поетичної свідомості, через що авторські розмірковування набувають щоби́льш посткласичних форм.

Звичайно, кожна із схарактеризованих мною світоглядних новацій висловлювалася "езоповою мовою", але я пропоную прискіпливому сьгоднішньому читачеві наших тодішніх праць: якщо їх вимушена "езопівщина" вам здається непродуктивною, зіставте її різновид з будь-яким "філософським офіціозом" тієї пори – хоча б з точки зору термінологічно-концептуальної; адже збагачення філософської мови новими концептами, завдячуючи критиці тих концептів, провокувало новий мисленевий досвід, багатший од традиційного.

Один конкретний приклад, що стосується філософського осягнення феномену свободи, – вже з іншої книжки Ігоря Бичка ("У лабіринтах свободи"). Відома крилата фраза К. Маркса про комунізм як "стрибок із царини необхідності до царини свободи". Що робить з наведеною тезою наш автор у чи не найпохмурішу пору "доби застою" (сімдесят шостий рік)? Він називає центральний розділ книжки "У лабіринтах свободи" вкрай промовисто: *"Із царини необхідності до царини... абсурду"*. Сформульовано цю парадоксальну тезу тоді, коли абсурдність багатьох рішень найвищого керівництва країни стала приводом для безлічі дошкульних анекдотів. Звичайно, читаючи текст книжки, про яку йдеться, ба-

чиш, що формально тут чиниться критичний аналіз одного з центральних концептів Камю та Сартра. Але, крім тексту, є ще контекст, який багато в чому заданий метафоричністю заголовків. Зіставляємо заголовки: книжки – "У лабіринтах свободи", перший розділ "Свобода та історія". Назва начебто прямо націлює на тезу Маркса про "кінець передісторії та початок справжньої історії". Другий розділ з парадоксальною назвою (що "веде до... абсурду"). На що "натякає" перебіг трьох метафор (назви книжки та двох розділів), адже метафора не буває однозначною? Чи не на якісь "лабіринти свободи", незвідні до лишень "буржуазних"? Приміром, наводиться сартрова теза про нездатність людини постійно "витримувати" власну свободу [8]. Аналізується пов'язаний з цією нездатністю феномен туги. Далі йдеться про схильність людини вдаватися як до захисного засобу – до самообману (через торжество публічності: "бачити себе очима інших"). Про пов'язане з цим заспокоєння, далі ж – про таку іпостась людської життєдіяльності як "пратіко-інерт" (інертна практика), пов'язану із "серійністю" людських типів [9]. Нарешті – про квазіальтернативу інертній практиці у вигляді суб'єктивістської сваволі [10]. Чи не відтворює перебіг окреслених сюжетів логіку будь-яких, а не тільки лиш буржуазних "лабіринтів свободи"?

У найзагальнішому ж плані образ-концепт "лабіринти свободи" видається мені тією евристичною знахідкою Ігоря Бичка, яка переживе його та його безпосередніх учнів. Адже "лабіринти" – це, якщо хочете, спосіб, в який свобода "буттєво" на кожному новому історичному етапові самоздійснення людини.

Саме на їхньому осмисленні зосереджує свої творчі зусилля філософ уже в перші роки "перебудови". Він, зокрема, досліджує філософські витоки тоталітаристських "лабіринтів свободи" в їх сталіністському різновиді й, нарешті, виходить на нове "антропологічне поле", де оприявнюється не охоплені молодомарксистським романтизмом (як, до речі й екзистенціалістською антропологією) аспект людської свободи – етнонаціональний.

Справді, і молодомарксизм, і "сартризм" та споріднені йому екзистенціалістські візії людини були заповнені різними модифікаціями тієї самої антропологеми – родових властивостей людини. Її екзистенціально-особистісні специфікації не сягали тут етнонаціональних властивостей (як і вікових, статейних тощо, хоча Ж.-П. Сартр на схилі віку почав аналіз перших у величезному дослідженні про Гюстава Флобера, а Сімона де Бовуар вивела філософування на феномен "другої статі"). Упродовж останнього десятиліття Ігор Бичко доводить вивчення фундаментальних особливостей свободи до взаємодії вселюдського та етнонаціонального. Для повноти картини додаю, що його невістка Наталка Чухим у цей же час починає інтенсивно розробляти лібертадні аспекти гендерної проблематики.

Ми схарактеризували кілька яскравих пластів інтелектуального набутку одного з чільних представників Київської філософської школи. Слід відзначити ще й ту обставину, що майже увесь "післястудентський" його творчий шлях (за винятком чотирьох років академічної аспірантури та роботи в академічному інституті) – то напружена й безвідмовна викладацька діяльність (передовсім – у своїй Alma Mater, Університеті ім. Т. Шевченка, згодом завідує тут кафедрою історії філософії, з тим філософською кафедрою Інституту підвищення кваліфікації викладачів суспільних наук при Університеті; з'являється Києво-Могилянська – читає й тут), консультування та наукове керівництво аспірантами й докторантами в кількох вузах Києва. У шістдесяті роки – творчі семінари з філософії та культурології на кіносту-

дії імені О. Довженка, з тим – в академічному інституті літератури, участь у кожній помітній (а через толерантнісну вдачу – і в безлічі менш помітних) конференцій з філософії, культури, національного відродження. Якось ми підрахували "на живу нитку" – виходить десь понад 25 тисяч лекцій за сорок років праці.

1990 року І. Бичко збирає й очолює авторський гурт, котрим підготовлено шість видань першого україномовного підручника "Філософія. Курс лекцій". У співавторстві з Адою Бичко видає працю "Феномен української інтелігенції. Спроба екзистенціального дослідження" (1995), яка стала ще одним етапом конкретизації лібертадних філософських уподобань нашого колеги (а цікава й ґрунтовна книжка Ади Бичко про Лесю Українку змістовно доповнила згадану конкретизацію).

На завершення цієї частини розділу – про невіддільну від філософських завабин характерологічну вдачу нашого колеги.

Ігор Бичко – людина глибоких та усебічних знань, особливо – класичної культурної спадщини (згадаймо ренесансних гуманістів). Якось ми їздили машиною до Дніпропетровська на конференцію, присвячену пам'яті одного з патріархів сучасної української філософії Георгія Заїченка. Шлях неблизький і наш маестро кілька разів "заводився" під час розмови на спонтанно заторкувані сюжети, демонструючи фактично експромтні лекції з давньої та нової історії – з датами, прізвищами кількох десятків постатей тощо.

Окрім того, він – людина дуже міцної волі й водночас лагідної вдачі. Враження учня: ніколи не підвищує голос, не робить зверхніх зауважень, більше того – кожна його порада оповита максимумом делікатності. Кажуть "Бичко – ліберал". Втім за його лібералізмом стоїть особлива вимогливість – не наступальна, але розрахована на те, що Мішель Фуко поіменує, услід за стоїками, "вдивлянням у себе". На твою здатність плекати в собі оту сковородинську "внутрішню людину", без якої зовнішні вимоги не дають бажаного ефекту, покладається вчитель. Лібералізм Ігоря Бичка – то дуже великі сподівання на твою свободу й самоповагу.

Кажучи про цю толерантність "українського Сартра", пригадую слова його "хрещеного батька" щодо покликання письменника художник обов'язково поєднує вимогливість до реципієнта – та довір'я до нього. Він завжди витворює такий світ, що в нього можна внести якомога більше свободи. Обидва – і художник, і реципієнт – довіряють один одному, обидва покладаються на взаємність і висувають один щодо іншого ті вимоги, що й до себе самого. Таке довір'я є ґречність: ніщо не примушує художника вірити, що реципієнт використає свою свободу, як і ніщо не примушує реципієнта вірити, що художник скористається своєю.

Коли я, приміром, читаю, я на щось очікую; якщо мої очікування справджуються, то прочитане дозволяє мені сподіватися на ще більше, а це означає – вимагати від автора, аби він висував щодо мене ще більші вимоги. І навпаки: автор сподівається, що я піднесу свої сподівання. *Відтак, вияв моєї свободи викликає вияв свободи іншого.* Саме таким "художником" наших свободних екзистенцій уявляється мені Ігор Бичко.

Він – людина, "хвора на довірливість". Чи не тому найбільший осуд його, котрий я знаю, – тихе зітхання. Проте, коли мені доводилося його чути, щоразу думалося "Краще б ти, голубе, вилаяв мене!" Тож побажаймо нашому Маестро, аби зітхань у нього було якнайменше, але його вільне дихання ми чули якнайдовше...

2. Традиційні та нові "лабіринти" свободи.

Попередня частина статті, присвячена переважно розглядові феноменології філософських уявлень про

свободу, зумовлених протидією тоталітаризмові та неототалітаризмові. У руслі такої протидії на першому плані опиняється обґрунтування можливостей самореалізації людської особистості, здебільшого всупереч різному штибу соціальним або природним обмеженням.

Зрозуміло, що саме через згадану обставину в прогресивних вітчизняних лібертадних уявленнях починаючи з шістдесятих років переважало намагання критично переосмислити спінозівсько-гегелівське витлумачення свободи як пізнаної необхідності – передусім у своєрідному неокантівському напрямі. Свобода розглядається як суто людська екзистенціалія, котра протистоїть сфері "природної причинності", або, принаймні, існує паралельно з останньою; вона є суто людською здатністю "самочинно починати ряд подій". Саме з цих засад розгортається кантівське обґрунтування статусу людини у світі: як мети самої по собі, але не засобу для будь-якого застосування з боку тієї або тієї волі, – категоричний імператив, що стверджує ставлення до людства (і у своїй особі, і в особі будь-кого іншого) як до самоцінної мети. Виправданість звертання до такого лібертадного обґрунтування особливостей людського світовідношення пов'язана, проте, не тільки з вітчизняними соціально-політичними умовами 60–80-х років. Схоже обґрунтування свободи побутувало в неокантіанстві, воно ж жило західноєвропейський "етичний соціалізм" (для якого свобода є принципом, що йому підпорядковується рух людської історії). Кантівські й неокантівські ідеї лягли в основу лібертадної філософії права, котра спирається на ідею про керувану розумом совість особи як вирішальну інстанцію людських моральних учинків і розуміння справедливості, що створює підґрунтя переходу до правового почуття [11].

Виправданим є і звертання вітчизняних філософів у зазначений період до сартрівських уявлень про безумовну свободу, авторство й пов'язану з ними відповідальність індивіда. Адже пафосом зазначених уявлень стало обґрунтування можливості подвійного статусу людини у світі: вона є водночас "фактичністю" – та "трансцендуванням", подоланням будь-якої даності й фактичності, "неантизацією" їх саме завдячуючи свободі. Не обираючи свого світу, своєї доби, більше того, будучи "закинутою" до них, відчуваючи їх неприхильність, а то й ворожість, людина все ж обирає себе в не обраних нею буттєвісних координатах, обирає-вибудовує власний спосіб буття серед несприятливих реалій; завдячуючи такому суверенному виборі свобода кожної людини стає підґрунтям історії.

Сильною стороною двох окреслених груп лібертадних версій людини було утвердження її внутрішньої суверенності, здатності до самостояння. Слабшою ж їх стороною уявляється фактичне ототожнення двох сфер зовнішнього обмеження людської свободи: природи та об'єктивних соціальних реалій (які підпорядковують собі вільне волевиявлення людини). Наслідком цього стало, зокрема, у Ж.-П. Сартра, тяжіння до лівоекстремістських "неантизацій" соціальної даності й фактичності.

Водночас, якраз у полеміці з Сартром структураліста К. Леві-Строса, а потім постструктуралістів формувалася інший різновид лібертадності (щоправда багато хто, зокрема, і автор цих рядків, попервах сприймали його як антилібертадний). *Ідеться про лібертадність самих соціальних структур і відносин, а не тільки лиш того, що їх "неантизує". Передусім – про лібертадну передумовність владних відносин.*

Маю на увазі амбівалентність тих кваліфікацій соціальності, що їх виокремлює, аналізуючи різноманітні "стратегії влади", постструктураліст Мішель Фуко. З одного боку, влада сьогодні забезпечує "всепіднагляд-

ність", тотальне дисциплінування й нормування; відносинами влади просякнуте все суспільство (від казарми і школи до лікарні й сім'ї). "Дисциплінарні техніки" використовуються владою для "упорядкування людських множин", твердить М. Фуко у розділі "Паноптизм" праці "Наглядати й карати. Народження в'язниці". Він наголошує, зокрема, на величезній значущості "малих дисциплінарних технік", тих, "здавалось би нікчемних хитрощів, що їх винаходить дисципліна" та "боязливого небажання позбутися їх, коли немає чим їх замінити". З іншого боку, люди, щодо котрих застосовують подібні "хитрощі влади", виявляються не немічними маріонетками, позаяк вони здатні "перехитрити" владу. І трапляється таке тому, що влада здійснює тільки в життєдіяльності реальних індивідів. Відтак, уможливлються, разом з владою, і ті стратегії людської поведінки, завдячуючи яким індивіди вільно конституують себе як суб'єктів здійснюваних ними практик, або ж навпаки, - відмовляються від практик, котрі їм нав'язує влада.

"Лібертадний" аспект владних відносин у структурі соціальності чи не вперше в нашій вітчизняній літературі вияскирило, аналізуючи праці Фуко, Ольга Соболев. Вона акцентує на продуктивності здійсненого Фуко в останні роки життя розмежування "відносин влади" та "відносин насильства". У топосі відносин насильства (яке не терпить опору собі) свобода не є можлива. Відтак, насильство тотожне фізичному детермінізмові (руйнуючи все, що перешкоджає йому). Влада ж постає у Фуко як здійснювана тільки в діяльності суб'єктів і тією мірою, якою вони вільні. Коли суб'єктів позбавлено будь-яких можливостей протидіяти владі, остання виступає в насильство (згадаймо принагідно розмежування "влади-примусу" та "влади-авторитету" Ханною Аренд.) У межах же справжньої влади індивід або соціальна група можуть винаходити альтернативні стратегії поведінки в тій множині стратегій, яка надається владою і яка завжди залишається відкритою, уможливлуючи нові "правила гри" [12]. Пізній Фуко переглянув свої більш ранні уявлення про владу як насильство, війну. Він пропонує погляд на владу не як обмеження свободи, а як свого роду стилізоване взаємне спонукання та ігрове змагання суб'єктів свободи ("агональний дискурс"). Осердя владних відносин – ні що інше як "неприборкана свобода", котра безупинно провокує ці відносини. Практика ж свободи корелятивна практиці влади, в межах якої відношення між керованими та керуючими виявляються чимось на кшталт "практики морального дзюдо". Керування як структурування, упорядкування, систематизування поля дій суб'єктів сприяє їх взаєморозумінню. Свобода суб'єктів, зокрема, репрезентована тим, що жоден з них не є субстанцією, а є формою, котра далаб не завше ідентична самій собі (позаяк у кожен даний момент кожен суб'єкт репрезентує якийсь особливий спосіб буття: він або політик, або виборець, або батько своїх дітей тощо). Кожен з нас перебуває в плінні живої тканини майбутніх подій, яка спонтанно розгортається, кожен з нас в етичному відношенні ніколи не є, але завжди стає [13]. Наскільки всюдисущою й винахідливою є влада, настільки ж вправним може бути індивід щодо неї. Наявність окресленої відкритості уможливлених владою життєвих стратегій індивіда пов'язана, на мій погляд, з динамізацією взаємодії держави та громадянського суспільства, а також взаємодії форм соціальності з розмаїттям екзистенціально-особистісного.

Усвідомлюючи ускладнення такої взаємодії низкою все нових опосередкувань, сучасні розмисли про свободу тяжіють не до протиставлення її соціальній структурованості, організованості тощо, а до досягнення сво-

боди як принципу людської самореалізації, котра корелятивна згаданим ознакам соціальності.

У контексті взаємкорелятивності влади і свободи остання, як сфера незалежних дій суб'єктів соціальної життєдіяльності, стає набагато об'ємнішою. Осяжнішає також образ соціальності. Він позбавляється тієї однобокості, яка притаманна, зокрема, сподіванням витворити нову соціальність (позбавлену відчуження = соціального обмежника свободи), або ж, навпаки, розчаруванню в соціальності та намаганням протиставити їй сферу екзистенціального. Вагомою передумовою розважливого співвіднесення соціального та екзистенціального стала феноменологічна соціологія з її прагненням осмислити соціальний світ у його суто людській "буттєвісності", передусім – як "світ повсякденності", що є найсприятливішим для суб'єктивності, а відтак є основою інших "світів досвіду" (А. Шюц).

Націленість на "світ повсякденності" зовсім поіншому пов'язує свободу та її носія, з одного боку, урізноманітнюючи лібертадні вияви реального суб'єкта життєдіяльності, а з іншого – десубстанціалізуючи цього суб'єкта. Згадана процедура уможливлється новим поглядом на сферу незалежних дій останнього: не з точки зору її меж, стимулів та контролюючих факторів, а з точки зору специфіки онтологічного ставлення суб'єкта до власного буття, а також і до всіх неантропних типів буття, з яким людське буття має стосунки.

Наріжною екзистенціалією такого ставлення, спричиненого екологічними реаліями сьогодення, виявилася гайдегерівська екзистенціалія "турбота". У праці "Буття і час" (1927) цей "екзистенціально-онтологічний основофеномен" схарактеризовано як ту "вихідну структурну цілість" людяності, котра наявна "екзистенціально-апріорно "до" будь-якої присутності" (§ 41). Через понад півстоліття поняття турботи стане смисловим осередком циклу лекцій з "герменевтики суб'єкта", читаних М. Фуко в Коллеж де Франс, як і його версії "свідомої практики свободи", що співпадає з саморозгортанням людського способу буття.

Це буття постає тут передусім як *praxis* – темпоральний і багато в чому не передбачуваний та самоперетворювальний процес етико-онтологічного ставлення людини до самої себе. Таке ставлення тотожне усвідомленню себе як випадкового феномена в глобальній еволюції Всесвіту. Турбота про себе – то різновид "влади самості над собою", укорінювання себе у свободі. Особливістю такого вкорінення є те, що ми при цьому не сподіваємося на відновлення після тих або інших переключень якогось ідеального буттєвісного стану, що кимось (чи чимось) колись був визначений раз назавжди. Відтак у контексті сучасних філософських розмислів про свободу вимальовується вельми своєрідний образ людини – як практики, "котра історично розгортається" й в якій людина "в кожен історичний момент виділяє й культивує себе способом, котрий обирається самостійно всупереч диктату фізичного детермінізму, впливу на неї соціуму, вітальних сил або біологічних інстинктів" [14]. *Іншими словами – свобода немов би "внаджується" у саму необхідність, а не протиставить їй*.

Визначальною особливістю подібних "практик свободи" є те, що вони не осягненні переважаючими традиційними антрополого-рефлексивними підходами. Чому так? Тому, що йдеться, властиво, про "практики симуляції", лібертадний ефект яких вражає. Відкриттям таких практик ми зобов'язані французькому постмодерністиві Жанові Бодрійяру. У праці, присвяченій "симуляції соціальності" (1982), він вражає живописує "практику байдужості", яка стала сутнісною властивістю масового індивіда. Межовим її виявом є "руйнівна піпе-

римуляція" або "деструктивний гіперконформізм" – пародія на підпорядкування законам системи через... надмірне підпорядкування їм. Чи не опиняємося ми в данім разі віч-на-віч з найзаплутанішим "лабіринтом свободи"? *Водночас, цей лабіринт націлює антрополога на зовсім новий ракурс лібертадного дискурсу – не щодо перспектив "усвідомлення необхідності", а мало не "обдурювання необхідності".*

Бодрійарові розмірковування потрапили мені на очі тільки нещодавно, але я здригнувся, пригадуючи свої морально-психологічні відчуття в останні "застійні роки" – все це вже вгадувалося. На жаль, багато що вгадується й сьогодні: зневірений масовий індивід захищається байдужою абсорбцією будь-яких смислових впливів на нього. Передбачити ті форми "свободи для", що їх набуває окреслена "свобода від" – вельми проблематично...

Ще одна нетрадиційна особливість свободи вияскравлена "філософією живого" Ганса Йонаса. Німецько-американський філософ витлумачує еволюційний процес як нарощування в природі потенціалу свободи. Зачатки свободи і суб'єктності можна вглядіти вже в обміні речовин найпростішої живої істоти: організм існує тільки тоді, коли він постійно вбирає в себе світ, перетворюючи його завдяки метаболізму, і знову віддає, – вже тут, на думку Йонаса, перетинаються необхідність і свобода.

Відтак, вже найпростіші форми життя (коли в обміні речовин зберігається ідентичність, започатковується свобода і доцільність) засвідчують, що життя є самоціллю, тобто активною метою, котра воліє й прагне саму себе. Якщо ж природа має самоціль, то їй притаманна і самоцінність, а отже, уся структура буття має властивість прагнути того, щоб перетворити належне – у буття, а тому має в собі об'єктивну, самодостатню цінність [15]. До речі, усім сказаним Йонас обґрунтовує нову, неантропоцентристську "етику відповідальності", яка визнає власне моральне право та самоцінність природи.

Мушу зізнатися, що схожу версію свободи (щоправда, не на натурфілософському матеріалі, а з міркувань загальнофілософських) обґрунтовано майже водночас із Г. Йонасом у руслі Київської світоглядно-антропологічної школи. Зроблено це учнем Ігоря Бичка, автором цих рядків. У лекції "Життєтворчість людського буття: проблема свободи" міститься спеціальний параграф, що має назву "Чи є буттєві передумови в людській свободі?"

Посилаючись на кантову ідею про "річ у собі" та на ототожнення гри й свободи Г.-Г. Гадамером, я висловив припущення, що вся природа володіє специфічною свободно-грайливою властивістю й, можливо, саме завдячуючи їй і виникає розмаїття виявів буття. Відтак людина як суб'єкт свободного самоствердження "має здолати світоглядну зарозумілість і розглядати не тільки себе, а й все довкіл себе як таке, що має право на свободне самоствердження" [16]. Більше того – чи не є найвищим виявом людської свободи "саме здатність іти на самообмеження, співвідносячи себе зі світом. Справді, моє прагнення до життя стикається з іншим прагненням того ж. Якщо інші істоти позбавлені самосвідомості (принаймні з моєї, людської, точки зору), то що я маю чинити як істота, здатна усвідомити себе й "освідомити" увесь світ?! Чи не повинен я йти на розумні самообмеження?" [17].

Підсумовуючи сказане щодо багатоаспектності феномену свободи, хочу зазначити, що здійснений вітчизняною філософією, починаючи з шістдесятих років новітньої доби, рух від спінозівсько-гегелівського бачення свободи до лібертадно-особистісного розуміння людського світовідношення, далі від ідеї "свобідної причинності" в гуманістиці Канта й "засудженості людини до свободи" в Сартра – до постмодерністської відмови од ці-

лейнструментальної версії свободи (Фуко) та неантропоцентристської етики відповідальності, котра визнає власне моральне право та самоцінність природи (Йонас) – весь цей рух засвідчує тяжіння нашої антропологічної рефлексії самовизначатися не всупереч, а посеред "філософії живого".

Гадаю, що така екофільна спрямованість сучасних вітчизняних філософських уявлень про людину, світ, буття є вельми перспективною і співзвучною нашій національній ментальності.

3. Між "індивідуалістською" та "комуналістською" версіями свободи

Продовжуючи розмову про те, якими "шляхами свободи" пішли нині у світ учні Ігоря Бичка, хочу зацентрувати значущість дилеми, що її винесено в заголовок цього підрозділу.

Відомо, що традиційна марксистська концепція свободи була виразно комуналістською. "Молодомарксистські" її модифікації, хоча й містили істотні вкраплення лібералізму (індивідуалізму), залишалися в межах комуналізму. Дилема комуналізму та лібералізму надто довго тяжіла над вітчизняними уявленнями про свободу. Реалії суспільного життя, які виключали еволюційне "визрівання" певних лібертадних стратегій, "обвальні" перескоки від якоїсь із цих стратегій до альтернативної їй ще не раз живитимуть різного штибу "декоративну", "симулятивну" лібертадність.

Водночас західна думка щодамі відходила від подібного альтернативізму. Вона виявляла при цьому все нові шари мислення відомої Сартрової думки про те, що обираючи мою індивідуальну свободу, я змушений також обирати свободу інших, виявляла також і все нові культурні та соціальні опосередкування зазначеної "змушеності".

Відтак, формувалося уявлення про свободу як принцип "безпосередньо-комунікативної" й "етично-раціональної" поведінки людей (Юрген Габермас, Карл Апель та інші).

Відповідно, критично переосмислюються утопічні намагання відшукати якісь "остаточні" проекти свободи. У зв'язку з цим моделі свободи в сучаснім світі стають діалектичнішими. На думку Альбрехта Веллмера, "діалектична напруга" є найхарактернішою особливістю "універсалістської ідеї свободи". Сьомий розділ праці згаданого філософа ("Моделі свободи у сучаснім світі", 1989–1990) акцентує на тій обставині, що подібна діалектична напруга сягає ще тих спроб з'ясувати взаємодоповняльність між "негативною" та "позитивною" свободою, до яких вдавалися Гегель та Токвіль; вони осмислювали, перший – досвід прусської монархії, другий – американської демократії, де негативна свобода, матеріалізована в структурах громадянського суспільства, перетворюється на позитивну свободу узгоджено діючих громадян. Саме через це напругою між індивідуалізмом та колективізмом (комуналізмом) просякнута сучасна ідея демократії, котрій властиве чітке усвідомлення того, що без реалізації "раціональної колективної свободи" лібералізм набуває карикатурних або й кошмарних форм. *Відтак же обстоюють і "відкритий" лібертадний проект сучасності.*

Свого роду смисловим осередком зазначеної відкритості став поворот від традиційної філософії суб'єктивності до філософії інтерсуб'єктивності. Комунікативна взаємодія реальних суб'єктів життєдіяльності набуває ознак, я б сказав, "консесуальної лібертадності".

Не випадково, аналізуючи комунікативний поворот у сучасній західній філософії, Анатолій Єрмоленко чи не найприкметнішу його особливість убаचाє в усвідомленні того, що підвалиною суспільних і моральних проектів "є вже не загальне благо (щастя), оскільки неможливо

сформулювати достатні умови його досягнення, отже його істинних визначень, а свобода всіх" [18]. А на думку іншої вітчизняної дослідниці Людмили Ситниченко глибинною суттю комунікативної філософії є уможливити розуміння справжнього смислу таких фундаментальних понять людського способу буття, як свобода, відповідальність, справедливість.

На завершення наших розмірковувань про шляхи свободи в сучасній вітчизняній антропологічній рефлексії зазначу, що остання дедалі переймається уявленнями, сформульованими німецьким представником практичної філософії Манфредом Ріделем: "Людина не є засудженою, приреченою на свободу", як це вважав післявоєнний екзистенціалізм, радше – на те, щоб брати на себе відповідальність. Без відповідальності свобода не є можливою" [19]. Справді, свобода – то не "пароль" і поготів не "панацея", свобода – вельми складна антропологічна проблема, котра залишатиметься відкритою допоки існує людство.

І кожен, кажучи словами Гегеля, крок у процесі її щобільшого усвідомлення, означає, водночас, знайдення ще якогось із невідомих нами досі "лабіринтів свободи", що його доводиться долати.

1. Искусство кино. – 1996. – № 6. – С. 164–165. 2. *Бычко И. В.* Познание и свобода. – М., 1969. – С. 125. 3. Див.: там само. 4. Там само. – С. 126. 5. Там само. – С. 129–130. 6. Там само. – С. 130. 7. Там само. – С. 125. 8. *Бычко И. В.* В лабиринтах свободы. – М.: Политиздат, 1976. – С. 131. 9. Там само. – С. 136–137. 10. Там само. – С. 138. 11. Див., зокрема: *Циппелиус Р.* Філософія права. – К., 2000. – С. 83. 12. Див.: *Соболь О. М.* Постмодерністський дискурс: проблема свободи // Постмодерн: переоцінка цінностей. – Вінниця, 2001. 13. Див.: *Соболь О. М.* Проблема свободи у постметафізичному дискурсі // Практична філософія. – 2001. – № 1. 14. Там само. – С. 20. 15. Див.: *Ермоленко В.* Післямова // *Ионас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. – К., 2001. – С. 367–368. 16. Філософія. Курс лекцій. – К., 1993. – С. 383. 17. Там само. – С. 380. 18. *Ермоленко А. М.* Комунікативна практична філософія. – К., 1999. – С. 40. 19. *Рідель М.* Свобода і відповідальність // *Ситниченко Л.* Першоджерела комунікативної філософії. – К., 1996. – С. 82–83.

Надійшла до редколегії 11.03.2011 р.

ДО ВІДОМА АВТОРІВ

Редколегія збірника наукових праць "Вісник" висуває до авторів такі **технічні вимоги**:

- обсяг статті – 20-22 тис. знаків з пробілами;
- мова – українська, російська, англійська;
- стаття має містити анотацію українською, російською та англійською мовами;
- формат – RTF,
- шрифт – Arial;
- кегль: текст статті – 10, посилань – 9;
- інтервал між рядками – 1.

Оформлення посилань:

- посилання в тексті подаються по порядку арабськими цифрами в квадратних дужках ([1]) без використання автоматичних зносок;
- у кінці статті має міститись нумерований список посилань на літературу по порядку цитування в тексті з вказаними сторінками відповідно до вимог ВАК України. (Наприклад: 1. *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество; [Пер. с англ., общ. ред., сост. А. Ю. Согомонов] – М.: Политиздат, 1992. – С. 197.);
- редколегія вважає некоректним подвійний переклад.

Текст подається на CD, дискеті з роздрукованим примірником або надсилається електронною поштою.

E-mail: rudenko-@univ. kiev. ua; rudenko-@ukr. net

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Редколлегия сборника научных работ "Вісник" ставит перед авторами такие **технические требования**:

- объем статьи – 20-22 тыс. знаков с пробелами;
- язык – украинский, русский, английский;
- статья должна содержать аннотацию на украинском, русском и английском языке;
- формат – RTF;
- шрифт – Arial;
- кегль: текста статьи – 10, ссылок – 9;
- междустрочечный интервал – 1.

Оформление ссылок:

- ссылки в тексте подаются по порядку арабскими цифрами в квадратных скобках ([1]) без использования автоматических сносок;
- в конце статьи должен быть нумерованный список ссылок на литературу по порядку цитирования в тексте с указанием страниц в соответствии с требованиями ВАК Украины. (Например: 1. *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество; [Пер. с англ., общ. ред., сост. А. Ю. Согомонов] – М.: Политиздат, 1992. – С. 197.);
- редколегия считает некорректным двойной перевод.

Текст подается на CD, дискете с распечатанным вариантом или присылается на электронную почту.

E-mail: rudenko-@univ. kiev. ua; rudenko-@ukr. net.

Наукове видання



ВІСНИК

КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ

Випуск 105

За авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець *Д. Ананьївський*

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

Засновник та видавець – Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Свідоцтво Міністерства інформації України про державну реєстрацію засобів масової інформації КІ № 251 від 31.10.97. Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", директор Г. Л. Новікова. Адреса ВПЦ: 01601, Київ, 6-р Тараса Шевченка, 14, кімн. 43. ☎ (38044) 239 32 22; факс 239 31 28



Підписано до друку 24.05.11. Формат 60x84^{1/8}. Вид. № Фл5. Гарнітура Arial. Папір офсетний.
Друк офсетний. Наклад 500. Ум. друк. арк. 15,46. Обл.-вид. арк. 22,17. Зам. № 211-5702.

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
01601, Київ, 6-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43,
☎ (38044) 239 32 22; факс (38044) 239 31 28.
WWW: <http://vpc.univ.kiev.ua>
E-mail: vydav_polygraph@univ.kiev.ua