

Ігор Вдовичин

СВОБОДА ЛЮДИНИ І КУЛЬТУРНА ТРАДИЦІЯ (ІНТЕРПРЕТАЦІЯ УКРАЇНСЬКОЮ ПОЛІТИЧНОЮ ДУМКОЮ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІДЕЇ ОСОБИСТОЇ СВОБОДИ)

У статті аналізується духовно-інтелектуальна інтерпретація українською політичною думкою міжвоєнного періоду свободи людини. Розкривається її зв'язок з європейською концепцією свободи особи через визнання ваги культурної традиції у процесі реалізації свободи. Обґрунтовується неможливість реалізації свободи як заперечення соціальної природи людини

Ключові слова: свобода людини, культурна традиція, тоталітаризм, індивідуалізм.

Ihor Vdovychyn. The individual freedom and cultural tradition (the interpretation of European idea of individual freedom by Ukrainian political thought). In article are analyzed spiritual and intellectual interpretation of implamentation of individual fredom by Ukrainian political thought of interwar period. Its connection with the European conception of individual freedom through the recognition of importance of cultural tradition in the realization process of freedom is revealed. Impossibility of freedom as negation of the social nature of human is substantiated.

Key words: individual freedom, cultural tradition, totalitarianism, individualism.

У найширшому розумінні культура виступає як створена людиною «друга природа», надбудована над природою натуральною, як світ, створений людиною. В умовах масового руйнування усталених традицій посилилася полеміка щодо їх ваги і ролі у житті людини, соціальної складової природи людини [1; 4; 9; 13; 14; 16; 17]. Важливість цієї проблеми спонукає до її більш ґлибокого дослідження.

Подібну духовно-культурну кризу європейська цивілізація переживала вже на межі ХІХ – ХХ століть, коли теж виникло бажання скинути з себе тягар обмежень культури, нерідко дійсно сумнівно необхідний, завдяки буквально застосовуваним позитивістським концептам. Як противага їм, постають ідеї З. Фрейда і Ф. Ніцше. З. Фрейд висунув одну з найбільш всеохоплюючих і впливових у сучасній історії теорій людської поведінки, він став об'єктом суперечливих оцінок з моменту публікації у 1900 р. своєї першої значної праці «Тлумачення сновидінь». Його підхід певною мірою був реакцією на переоцінку вольової і раціональної основ у людині. Мислитель виходив з припущення, що людина є продуктом еволюції, яка розвивалася випадковим чином. Людина – це тварина і тільки тварина. За словами З. Фрейда: «Людина, розвиваючись у напрямі до культури, зайняла панівне становище стосовно інших істот, які становлять царство тварин. Заперечуючи наявність у них розуму, вона приписала собі безсмертну душу і висунула претензії на божественне походження, що дозволило їй відкинути зв'язки, які об'єднують її з живим царством... Людина не є істотою, відмінною від тварин, і перебуває з окремими з них у ближчому родинному зв'язку, з іншими – у більш віддаленому» [4, с. 335].

З. Фрейд вважав, що людина перебуває в постійному конфлікті сама із собою та із суспільством. Природні інстинкти людини стримуються звичаями та мораллю суспільства, які штучно на неї накладаються. У «Нових лекціях з введення в психоаналіз» З. Фрейд стверджував: «Культурі доводиться застосовувати найрізноманітніші підкріплення, щоб вибудувати бар'єри на шляху агресивних інстинктів людей» [4, с. 336]. Цілком слушне зауваження, та не враховується культурна еволюція, штучне середовище, продуктом і творцем якого є людина і в межах якого вона тільки і може існувати. Радше доречніше застосувати підхід, запропонований Ф. Гаєком: «Можливо, дещо перебільшено звучить заява сучасного антрополога, що «не людина контролює культуру, а нав-

паки», культура контролює людину; але він із користю для нас нагадав, що «тільки наше глибоке і всеохопне незнання природи культури дає відчуття, ніби ми керуємо нею і контролюємо її». Його зауваження допоможуть нам досягнути адекватного відображення безперервної взаємодії між нашими свідомими зусиллями досягнути те, що наш інтелект зображає як досяжне, і діями суспільних інституцій, традицій і звичок, які часто спільно продукують щось дуже відмінне від того, чого ми прагнули» [3, с. 32]. Водночас слід наголосити, що значна частина критичних зауважень щодо ідей З. Фрейда є необґрунтованою. Загалом його припущення базуються на вагомих підставах. Основна помилка полягає в їх абсолютизації, бо кожна наукова ідея, прийнята за непомильну істину, втрачає свою конструктивну складову і науковість. Жодний науковий концепт не є абсолютною істиною, якщо він не претендує на роль релігії, а зберігає властиві науці сумніви і непевність. Небезпечним є як втрата інстинктивних, емоційних, ірраціональних, вольових складових, так і раціональності, логічності, сформованих культурою. Нахил до пасивності оздобленої духовністю призводить до затухання культурного поступу, звільнення від духовно-культурних табу швидко повертає у доварварське минуле людської цивілізації, бо агресивні інстинкти набагато легше себе відновлюють. Наголосивши на «репресивному» характері культури, З. Фрейд не повною мірою оцінив її творче і людиноформуюче начало, поза межами якого людина вже не може існувати. Тому А. Маслоу робить висновок: «Навчання зовнішнього типу *набагато могутніше від наших глибинних внутрішніх спонукань*» [13, с. 182]. Намагання звільнити людину від «репресивної» дії цінностей, табу, совісті, моралі в підсумку повертає людину у тваринний стан або створює умови для ліквідації її свободи, бо свободою як тривалістю може володіти тільки суб'єкт, спроможний усвідомлено діяти як персонально, так і в межах спільноти, спираючись не виключно на агресивність і силу, а й застосовуючи духовний світ, як

свій, так і інших, для перетворення соціального середовища та інтелектуальної і культурної сфер у напрямі зростаючої безпеки, взаємодії і самореалізації як особистості. «Складність полягає в тому, що людина – це єдиний біологічний вид, якому, виявляється, важко бути таким. Для кішки, напевне, немає проблеми в тому, що би бути кішкою» [13, с. 182].

Також контраверсійну позицію щодо культури як життєво необхідного для людини та її свободи цивілізаційного надбання зайняв Ф. Ніцше, розглядаючи її переважно як виняткове право людини могутнього духу. Висока культура подібна до піраміди, вона може стояти тільки на широкій основі, її найпершою передумовою є згуртована, сильна і здорова пересічність. Одне слово – вся виробнича царина обходиться вкрай мізерною мірою жадань та вміння. І те, що людина задовольняє громадські потреби, перетворюється на коліщатко, на функцію, призначені самою природою: не суспільство, а те щастя, яке тільки й властиве більшості людей, перетворює їх на розумні машини [15, с. 405]. Ф. Ніцше у звичній для нього манері висловлює і прозріння, і недалекоглядність. Так, культура потребує широкої основи, посередності її не створюють, тим паче, вони не дозволяють панувати людям могутнього духу. Посередності мають більше шансів до панування, бо, як зазначає сам мислитель, є розумними машинами, позбавленими всіх вад попередньої культури, заснованої на потуранні слабким. «Співчуття є протилежністю палких поривань, які посилюють життєве завзяття: воно пригнічує. Коли є співчуття, втрачається сила» [15, с. 334]. Тоталітарні диктатури посередностей продемонстрували, яких масштабів руйнування людського духу досягає ідея відмови від культури як реалізованого співчуття і домінування максималізованої раціональності та послідовного дотримання вірності доктрині. Сформована гуманістична спрямованість людської культури є не сентиментом, а усвідомленим інстинктом виживання людини, в іншому разі запанує «війна всіх проти всіх», в якій не те що «висока культура», а зви-

чайне виживання стають проблематичними. Тому Ф. Гаєк наголошував: коли ми виявляємо, як мало знаємо про причини, що змушують нас кооперуватися, то це, радше, викликає обурення, ніж здивування або зацікавлення. «Саме тому непереборне бажання розбити вщент усі оманливі механізми цивілізації, що з'являється в нас час від часу, пояснюється цією нездатністю людини зрозуміти, що вона робить» [3, с. 33]. Та не менш обґрунтованими є застереження щодо небезпек наївної віри в автоматично гуманну природу людини, сприятливого середовища для руйнування захисних механізмів свободи особи (інституційних і духовно-культурних). Незважаючи на свою зовнішню відмінність, такі тлумачення природи людини (агресивної чи гуманно-доброчливої, зіпсованої виключно недосконалістю суспільства, на думку апологетів), спрямовані проти свободи особи, результату тривалої духовної, політичної, правової еволюції людини та створених нею інститутів, сповненої зусиль щодо подолання себе (чи то надлишкової войовничості, чи то пасивності, нездатної протистояти обставинам) і закріпленої у культурі як внутрішньому зусиллі, що має традицію і напрямок. Амбіційність, нетерплячка та поспіх окремих людей часто гідні подиву. Але вони шкодять, коли мають у своїх руках знаряддя примусу; так само шкоди завдають ті, хто, прагнучи вдосконалення і маючи владу, думають, що володіють верховною мудрістю, а отже, правом нав'язувати свої переконання іншим.

Українська політична думка міжвоєнного періоду, яка представлена значною кількістю самобутніх постатей, поділяла розважливу позицію уникнення таких крайнощів і шукала опертя в культурі як невід'ємній складовій здійснення і тривання свободи. Для неї характерно було, перш за все, наголошення на необхідності опанування людиною самої себе для забезпечення буття людини як вільної особистості. Свобода особи втілюється тільки завдяки безперервним і персональним зусиллям; будь-який інститут, не підтриманий індивідом, втрачає життєздатність. Питання в тому, яким буде ціннісний характер дій особи, куди і

для чого спрямована її енергія. Перш за все поведінку визначає не політичний світогляд, а той неймовірно широкий і невловимий або неймовірно обмежений і вузький простір людського буття, що дістав назву «культура».

У зв'язку з цим В. Кучабський, представник українського консерватизму, доходить парадоксальної висновку про несвоєчасність краху імперії, тому що якби царська Росія протрималася довше і якби український, грузинський, білоруський народи крок за кроком у невпинній важкій боротьбі здобували право на застосування власної мови, то в тій боротьбі, ймовірно, формувалася б національна свідомість, яка згодом вилилася б у національно-державницький сепаратизм, етнічна маса кристалізувалася б у націю. Однак «революція нагрянула занадто рано, і в нові часи, в яких можна було здобути все, не ризикуючи нічим, вони увійшли зі смішно скромними етнографічно-культурницькими бажаннями самого тільки збереження їхньої мови» [8, с. 62].

Виходячи з таких засад, В. Кучабський послідовно наголошує на необхідності національного самоусвідомлення як одного з вирішальних чинників у забезпеченні реалізації свободи особи, наданні індивіду духовного інструментарію для конструктивного застосування свободи. «Твердимо, що найбільше скристалізовані, а з тим і найбільше творчі є ті, які мають виразне почуття своєї національної індивідуальності, себто розуміння, що лиш такі форми й прояви людського життя є для них бажані, які є створені ними самими й які відповідають їхньому індивідуально-національному духови й світоглядові» [8, с. 87].

Національне самоусвідомлення є вагомим чинником у процесі самоздійснення свободи особи, забезпечуючи надійні основи морально-культурних засад поведінки індивіда. Ці засади не можуть базуватися на афектах, емоційних вибухах. Тільки організована, методична праця об'єднаної спільноти може забезпечити тривкий результат для людських зусиль.

Українська політична думка державницького спрямування орієнтувалася на європейський інтелектуальний

пошук, ті духовні підстави, що витворили європейську цивілізацію і культуру. Є. Маланюк, аналізуючи творчу спадщину Л. Толстого, добачав у ній зображення російської окремішності, яка протистоїть Європі, її цінностям: «Коли спробуємо виділити і сформуванати правдиве ество, найостанніший сенс немалої літературної спадщини по сім великім російськім письменнику (виключаючи з неї занадто варварську, хоч і дуже важливу, сектянсько-«теологічну» писанину), то побачимо, що є ним кепсько замаскована псевдогуманістичною любов'ю, частіше зовсім неприхована ненависть до складности й багатства життя, ненависть до всякої скомплікованости, контрапунктичности, до йєрархії, до вищости і до духовности взагалі» [11, с. 261]. Тому цілком закономірно, що, обираючи європейський вектор розвитку, навіть такий радикально налаштований мислитель, як Д. Донцов, не лише прихильно ставився до головного захисника ліберальної доктрини – Сполучених Штатів Америки, а й систематично наводив США як позитивний приклад організації суспільного і політичного життя. Йому імпонували працьовитість, енергійність, прагматизм американців [7, с. 124–125].

У цих підходах сфокусована суть бачення українською політичною думкою культурно-ціннісних та інституційних механізмів, покликаних створити в Україні відповідні умови для реалізації свободи особи: вони могли бути лише певною модифікацією духовних і суспільних відносин, що панували в межах європейської цивілізації, цілком згідно з міркуваннями сучасної дослідниці, що «для європейця важливим є відчуття руху, зміни, динаміки, проникнення в людські дії і катаклізми, співпричетність трагедіям, невдачам і поразкам, злетам і падінням» [16, с. 44]. Та ця свобода стає можливою не тільки як виключно спонтанний рух одиниці, а в поєднанні з втіленням культурного та інституційного сенсу організованої спільноти, у межах якої людина і реалізовується як людина, а не як функція чи гвинтик державного механізму.

Тому, на думку Ю. Вассіяна, власне з цих засад, хоча поки що дуже загально означених, виникає самозро-

зуміла й важлива послідовність, а саме, з огляду на їх спільне формування (особи і спільноти), їм властиве відношення взаємозалежності, в даному випадку, функція взаємного обмежування. Таким чином, неможливо дошукатися в суспільній інтегративній тенденції й найменшого натяку на її спорідненість з колективізмом, що визнання виключної рації ідеї колективного інтересу установлює абсолютною засадою цілість, якій вповні підпорядковує одиницю як об'єкт нормативної сили. Отже, колектив не може бути остаточною істиною чи абсолютною цінністю. Проте Ю. Вассиян застерігає також від іншої крайності: «На ділі людина ніколи не є так досконалою, щоб могла уважати себе абсолютним зразком для свого роду та поставитись перед нього, як його найвища й остання ціль» [2, с. 133]. На думку Ю. Вассияна, реалізація особою свободи не може бути самоцінністю. У такому випадку суб'єкт мав би сам себе безпосередньо за ціль, він не журився би більше дальшими наслідками активності, головним було б для нього проявлятися. Нема сумніву, що життя людини було б тоді чистим процесом ненаситної суб'єктивності з єдиним почуттям якогось чинного тривання. Така людина не є суб'єктом, вона не самореалізується і взагалі вважає найбільш неприємною ситуацію вибору, коли вимушена приймати самостійне рішення, особливо якщо воно не стосується особистого матеріального становища.

Ці роздуми свідчать про аргументованість застережень української політичної думки правого спрямування щодо крайнощів ліберальної доктрини, спрямованих на її перетворення у свою протилежність. Суб'єкт, який не усвідомлює власні цілі, вже не є суб'єктом. Пасивний плін – не європейський тип культури. Обмеження зацікавлення індивіда власною особою знищує онтологічну і праксеологічну підстави реалізації і самореалізації свободи людини як суб'єкта. Одиниця – не формальний варіант реальної суспільної дійсності, що в такому випадку мусіла б виявляти статичну величину, але іманентний чинник її творчого руху.

Такий підхід суголосний з ідеями сучасної української дослідниці Н. Хазратової, яка звертає увагу на те, що прагнення до соціальної самореалізації спонукає до сприймання таких властивостей організації, як міра її ефективності, престижність, тобто статус організації в даному соціумі тощо. Ці характеристики забезпечують привабливість організації для особистості, прагнення до ідентифікації з нею [17, с. 127].

Важливість ціннісного підходу – принципова ідея Ю. Вассіяна щодо свободи особи. Намагання заперечити неминучість індивідуальної духовно-культурної складової людини заперечує свободу особи, бо позбавлена культурної основи, традиції, особа несвідома свого правобов'язку на індивідуальність, сахається свободи вибору, незважаючи на весь засвоєний масив інформації, перетворюється на складову людського вулика. «Тому возвеличення логосу за рахунок дао, абсолютизація розуму, самосвідомості, раціо призводить до їх протилежності – нігілізму Ніцше, який, проголосивши смерть Бога, – проголосив смерть індивіда, «Бог помер», бо впала у відчай знесилена, безпорадна людина, чиї сили він уособлював. Час і епоха задекларували потребу в Надлюдині, яка, без «наївної» віри у права і свободу звичайної людини, виявилася чиновником, «великим» хіба що у своїй дріб'язковості» [16, с. 46].

Пропагована багатьма сучасними мислителями-постмодерністами зневага до певної усталеності, наголос на безперервній плинності і хаотичності буття є запереченням раціональності – не її абсолютності (що було б доречним), а раціональності як можливості. Світ не існує, є лише суб'єктивні бажання, і то постійно змінні, нетривкі, бо інше буде свідчити про закостенілість свідомості; слід постійно самого себе заперечувати, тобто бути ніким. І така мета, свідомо чи несвідомо, реалізується в сучасній цивілізації під гаслами свободи особи і лібералізму, бо ж, на думку adeptів необмеженої свободи, обмеження – це деспотія. Усі ці ідеї перебувають у протистоянні з концепцією І. Канта як прихильника свободи людини. Циві-

лізований нормослухняний громадянин, як зауважував І. Кант, виконує свій обов'язок, підкоряючись категоричному імперативу (беззастережному моральному закону), і лише з урахуванням цієї умови у відповідних межах допускає вільну гру своїх нахилів [6, т.4. – ч.1. – с. 265].

Культура в українській політичній думці постає не просто як зібрання певних духовних та матеріальних досягнень цивілізації, які потрібно опановувати. Культура тут – це дорога вдосконалюючого розвитку всіх творчих потенцій особи. Культура – не механічна сума знань чи практичних здобутків, а серцевина життя спільноти та особи. Отож, суспільство та індивід можуть уповні розкрити і використати свої внутрішні сили, якщо вони зорієнтовані на плекання творчого зростання й удосконалення всіх вартостей, щоб піднести життя вище, понад існуючу дійсність до вершинних вартостей-ідеалів. Однак такі максими не звужували розуміння культури чи її застосування, бо тут культурний процес розглядався як творчість, яка може себе зреалізувати у всіх сферах людської діяльності.

Є. Маланюк у статті, опублікованій 1935 р., зазначав, що поняття «творчість» не вважається за поняття обмежене і «специфіковане» лише стосовно мистецтва. До творчості він відносить всяку, остаточно «будівну чинність» за умови, що в ній бере участь елемент духовний. Отже, творчістю визначає працю, зорієнтовану вгору, працю, потенційно готичну, навіть всяку «роботу», що росте або може рости. Підносячи, сублимуючи роботу, розгортаючи перед нею творчу перспективу, творчість одночасно акумулює в об'єкті праці елемент естетичний – красу, що в справжнім творі становить складник так само органічний, як, наприклад, вітамін в овочах. «Це є видима сторона глибшої істоти кожної творчості – життя, його пульсу, його ритму, життя, що без нього немає ані творчості, ані мистецтва, ані праці, ані роботи, за винятком хіба тієї диявольської антироботи, що її напроорокував Достоевський в «Нотатках з Мертвого Дому» [12, с. 74].

Погляд української політичної думки державницького спрямування ґрунтувався на спроможності людини, самореалізуючи свою свободу, забезпечити єдність особистого «Я» і спільноти, не перетворюючи їх у суцільність. Досягнути цього можливо, лише надавши особі суб'єктність. Такі підходи знаходять паралелі в ідеях сучасних науковців. «Особа не лише творить культуру – вона, її індивідуальне, осібне, одиночне буття і є той «трансформатор», який соціальні виміри переводить у культурні, часові – у вічність» [14, с. 413]. Людина, позбавлена духовно-культурної традиції, радше схильна до відмови від творення нового, яке постає на фундаменті звичного, традиційного. Їй, швидше, властиве некритичне сприйняття усталеного життя або його зміна за зовнішнім примусом – не обов'язково фізичним. Така особа, позбавлена фундаменту культурної традиції, є зручним об'єктом психологічного маніпулювання, коли зберігається цінність особи як робочої сили, та вона перестає становити загрозу через руйнування її духу самотійного мислення і чину.

Відповідно, ідеї української політичної думки щодо свободи особи були ефективним інструментом модернізації українського суспільства. Воно прилучалось як суб'єкт до політичного, економічного, духовно-культурного життя як через різноманітні інститути, так і завдяки усвідомленню власного «Я». Це була свідомо діяльність, покликана досягнути такого результату, перетворити людину і суспільство на суб'єкт, а не об'єкт. Прагнучи надати українському суспільству стану самотійного буття, українська політична думка державницького спрямування підкреслювала, що бездержавність передусім зумовлюється не так несприятливими інституційними чинниками, як відсутністю глибокого внутрішнього та самотійного життя особи, тому активно долала штучно сформовані забобони і фобії, розуміючи, що: «панівні класи засновують своє становище не тільки на економічній і політичній перевазі, примусі, але й на перевазі інтелектуальній, культурній, ідеологічній, на маніпулюванні свідомістю» [9, с. 313]. Справжня куль-

тура можлива тільки, спираючись на життя, яке слід розуміти як вияв пульсуючої енергії людської думки у застосуванні до реальності чи у поєднанні з нею. І зважений раціоналізм є складовою світогляду правої української політичної думки, як світогляду, базованого на європейському розумінні статусу людини – вільного індивіда, покликаного самореалізовувати свободу через власну діяльність, оперту на думку і мораль.

«Така «любов до мислення», таке всюдисуще мислення людини західної цивілізації зумовлено тим, що, незважаючи на розвинуту правову систему і всі види законодавчої влади, на усю систему зовнішнього примусу, західна людина завжди утримує закон у самій собі, у своїх діяннях, у своїй натурі, і, якщо можна так висловитися, сама собі господар» [16, с. 20]. І, напевне, можна погодитися з тим, що основна причина сучасної кризи західної цивілізації – втрата прагнення утримувати закон у собі, у своїх діях, безвідносно до зовнішніх факторів, є фактично відмовою від свободи людини. Якщо ти сам постулюєш закон, то й тягар відповідальності також несеш ти сам. А відповідальна позиція завжди є проблемою. У непевному світі вона супроводжується сумнівами і вимагає певного передмислення, розмірковування. Відмова від визначення для себе чітких критеріїв, цінностей теж є відмовою від європейського шляху розвитку. Очевидно, що цей вибір здійснюється із сумнівами і ніколи не є сталим, та ця плинність ніколи не повинна досягати такого рівня, коли мислити і діяти немає сенсу, бо осягнуті результати є невірогідними апріорі. Сенс буттю надає сама людина завдяки цінностям і діяльності. Отже, людина є сенсом, але тільки у тому разі, якщо її діяльність має сенс. Сенс діяльності теж визначає сама людина, і він залежить від її ціннісного вибору. Вибір робить людина, тим самим визначаючи майбутнє і втілюючи своє право на свободу, навіть якщо вона не поділяє цінностей визнання свободи особи.

Не втеча від реальності, а її зміна – кредо політичної доктрини, яку взяли на озброєння у той час державниць-

ки зорієнтовані політичні сили. Не просто досягнення державної незалежності, а творення ладу, ґрунтом якого є культурна традиція.

Для того, щоб успішно виконати свою історичну місію, українській політичній думці слід було розв'язати складну проблему – знайти шляхи, які б дозволили поєднати збереження і поглиблення індивідуальності особи з одночасним її залученням до суспільної праці. Це завдання української політичної думки стисло можна окреслити трьома словами: життя, культура, нація. Культура тут поставлена в центрі не випадково. Це був той фундамент, який давав змогу поєднати в гармонійну цілісність життя і націю. Прикладання культури до проблем визвольного руху виявляло себе у кількох аспектах. По-перше, зорієнтованість європейського світогляду на людину як суб'єкта, спроможного до самобутнього творення; по-друге, звернення до суто культурних проблем як відображення і стимул державницької роботи; по-третє, усвідомлення держави як матеріального втілення духу нації, його культури.

У зв'язку з цим складно не погодитися з логікою такого висловлювання: «Кличем індивідуалізму став ідеал абсолютної свободи одиниці. Що ж це значить? Одиниця вільна? Ідеальна свобода не є і не може бути самоволею, непризнанням жадних засад, браком карності. Свобода в пересадній інтерпретації індивідуалістів це, власне, самоволя. Одначе людина, яка робить те, «що їй хочеться», це вважання на те, що нема жадних зовнішніх перешкод у суспільнім колективі, зорганізованім на засадах лібералізму, – не вільна людина! Вправді їй можна робити не раз усе, вправді вона не невільник права, прийнятих засад – одначе вона стається невільником своїх власних інстинктів і гонів, що їх конкретні вияви морально щонайменше проблематичні» [10, с. 12].

Українська політична думка міжвоєнного періоду в екстремальних умовах того часу обстоювала постання людської гідності, вбачаючи в індивіді, який свідомо виконує свій громадянський обов'язок, надійного гаранта не тільки державності, а й, власне, самої свободи особи. Отут і пролягала ра-

дикальна відмінність між нею і поглядами Ф. Ніцше. Загалом, погоджуючись із критикою вад особи та суспільства, українська політична думка не сприймала негативізм та невіру у здатність людей і суспільства до вдосконалення. Не надлюдина, яка зневажає слабших, а людина, що усвідомила добро і зло і може протистояти злу, була її ідеалом.

«Але гарна думка про надлюдину замоталася у Ніцшого у мряковиння романтичного способу думання. Він перемішав такі поняття, як силу з насильством, непохитність з брутальністю, незалежність думок і вчинків з неморальністю і злочинністю. Усі ті поняття стали складовими елементами його «надлюдини». І тому така надлюдина, як її малює Ніцше, з усіма неетичними атрибутами моральної розперезаності і брутальності, не може бути нашим ідеалом. Цей образ надлюдини треба очистити розумовою критикою і відкинути усе те, що приплило до нього у мряці романтичного ідеалізування необмеженої волі одиниці та внаслідок браку віри в абсолютні цінності в ділянці людського пізнання і моралі» [18, с. 11]. Ще один український політичний діяч і публіцист міжвоєнного періоду зазначав: «Для сучасності бракує в Ніцше позитивної людини, що була б основою для ставання й росту людини в суспільному розумінні. Негативно означена людина та її антипод – надлюдина не вловлюють правди життя, бо в кожній сучасності життя народу є так, як схоплює це Шевченко, – тобто є злі люди, нелюди і люди. Залежно від моральної натури переважають одні, або другі, або треті. Для Шевченка важне є, щоби зникли злі люди й нелюди та щоб усі стали людьми – великими, творчими, шляхетними й героїчними істотами. Це є вплив природної й здорової філософії життя, тому в тій площині не може прийнятися в нас розв'язка Ніцше, що має в собі забагато первнів виключного індивідуалізму й переростає суспільні основи, хоча не зриває з ними» [5, с. 56].

Тут перед нами постає не тільки стисла, але слухна критика Ф. Ніцше, а й зауважено ті важливі моменти, які роблять його підходи близьким до ідей, популярних на межі ХХ – ХХІ ст., які безпідставно наполягають на

своїй близькості до лібералізму і демократії та захищають власну концепцію свободи – звільнення від будь-яких обмежень, бо будь-які «табу» суперечать праву індивіда діяти виключно відповідно до його уподобань. Унаслідок зняття всіх чи майже всіх застережень сучасна європейська цивілізація стає досить вразливою. Чи то не маючи мужності через острах звинувачень у «недемократичності», чи то до кінця не усвідомлюючи дійсних засад відкритого суспільства, вироблених європейською культурою, вона фактично поступово здає свої позиції новітньому тоталітаризму, що застосовує риторику захисника свободи людини.

Українська політична думка вирішувала ці непрості і вічні суперечності на осі «одиниця – суспільність» через орієнтування особи на власне вдосконалення, базоване на творчому і моральному зростанні, тому цей конфлікт не був руйнівним та нищівним, а навпаки, сприяв поступу суспільства.

Зменшення вимог до культурної вкоріненості людини – це шлях до тоталітаризму, тому, усвідомлюючи це, українська політична думка доходить висновку, що трагічна політична сучасність спонукає не забувати таких результатів культурної традиції, як відповідальність, самобутність і незворушність. Дієвість свободи особи не сумісні з повним затишком і комфортом, бо вимагають особистого зусилля, індивідуальності, моральності.

Опертя на суто силові та економічні важелі стримування асоціальної поведінки індивіда рано чи пізно призведе до критичної межі, за якою вони втратять ефективність. Неможливо всіх контролювати, а якщо можливо – тоді у суспільстві встановлюється тоталітарний режим. Пропагована ідея прав і свобод людини, які не повинні жодним чином обмежуватися, в дійсності є модернізованим варіантом тоталітарної моделі суспільства. Х. Арендт зазначала: «Метою тоталітарного виховання завжди було не прищеплювання переконань, а позбавлення здатності набувати їх взагалі.... Жоден керівний принцип поведінки зі світу людських дій – гідність, честь

чи страх – не є потрібним чи корисним для проведення в рух політичного організму, що вже не просто застосовує терор як засіб залякування, а є терором за сутністю» [1, с. 521]. Тут слід лише зазначити, що в сучасних умовах примус перемістився у віртуальний простір, перш за все прагне опанувати свідомістю, за зразком «Матриці». Тому розвиток особи з опертям на плекання її шляхетних рис, тобто те, що постійно відстоювала українська політична думка, потрібно усвідомити як необхідність, якщо ми прагнемо утримати свободу як політичну та особисту практику. Шлях цей непростий і потребує витривалості і розуміння, однак якщо його ігнорувати, дійсністю стануть антиутопії. Існування людського «Я» – результат попередньої духовно-культурної традиції, безперервних зусиль людини на зміну визначених меж і водночас підтримку тривання людського буття. Збереженню та існуванню особи як цілісності ми перш за все завдячуємо культурі, яка забезпечує єдність між минулим і майбутнім (індивідуальним і спільноті).

Порушивши баланс засвоєння культурного і цивілізаційного надбання, особа перетворюється на об'єкт, втрачає спроможність долати свої вади, зникає саме розуміння існування моральної складової життя людини.

1. Арендт Х. Джерела тоталітаризму; [пер. з англ.] / Х. Арендт. – 2-е вид. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – 584 с.

2. Вассиян Ю. Твори. Т.1 : Суспільно-філософічні нариси / Ю. Вассиян. – Торонто : Євшан-Зілля, 1972. – 287 с.

3. Гаєк Ф. А. Конституція свободи / Фрідріх А. Гаєк ; [пер. з англ. М. Олійник та А. Королишина]. – Львів : Літопис, 2002. – 556 с.

4. Гобл Ф. Третья сила: психология Абрахама Маслоу – новый взгляд на человека (главы из книги) / Ф. Гобл // Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы / А. Маслоу ; [пер. с англ.]. – М.: Смысл, 1999. – С. 334–394.

5. З. К. Шевченкова людина [З. Коссак] // Студентський вістник. – 1939. – Ч. 2/3. – С. 50–57.

6. Кант И. Сочинения : в 6 т. / И. Кант ; [под общ. ред. В. Ф. Асмуса и др. Вступит. статья Т. Й. Ойзермана, с. 7–49]. – М.

: Мысль, 1963–1966. – 1963. – Т. 1. – 543 с. ; 1964. – Т. 2. – 510 с. ; 1964. – Т. 3. – 799 с. ; 1965. – Т. 4. – Ч. 1 – 544 с. ; 1965. – Т. 4. – Ч.2. – 478 с. ; 1966. – Т. 5. – 564 с. ; 1966. – Т. 6. – 743 с.

7. Квіт С. Дмитро Донцов: ідеологічний портрет / С. М. Квіт. – К. : Видавничий центр «Київський університет», 2000. – 260 с.

8. Кучабський В. Большевизм і сучасне завдання українського Заходу. Національно-політичні замітки / В. Кучабський. – Львів, 1925. – 125 с.

9. Копилов В. О. Влада і знання: генезис ідеї епістемократії / В. О. Копилов. – Х. : НАУ ім. М. Є. Жуковського «ХАІ», 2009. – 514 с.

10. Л-кий Б. Одиниця і суспільність / Б. Л-кий // Студентський вістник. – 1936. – Червень. – С. 10–15.

11. Маланюк Є. «Толстоевський» / Є. Маланюк // Вістник. – 1936. – Ч. 4. – С. 257–268.

12. Маланюк Є. Творчість і національність / Є. Маланюк // Основа. – 1994. – Ч. 5. – С. 3–13.

13. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы / А. Маслоу ; [пер. с англ.]. – М. : Смысл, 1999. – 425 с.

14. Метельова Т. О. Людина в історії: пошук системних закономірностей / Т. О. Метельова. – К. : Укр. книга, 2002. – 447 с.

15. Ніцше Ф. Так казав Заратустра; Жадання влади / Ф. Ніцше ; [пер. з нім. А. Онищака, П. Таращука]. – К. : Дніпро, 1993. – 415 с.

16. Носова А. Людина у цивілізації: Захід і Схід / А. Носова. – К. : Візант, 1998. – 60 с.

17. Хазратова Н. В. Психологія відносин особистості й держави: монографія / Н. В. Хазратова. – Луцьк: РВВ «Вежа» Волин. держ. ун-ту ім. Лесі Українки, 2004. – 276 с.

18. Чехович К. Що дає нам Ніцше? / К. Чехович // Студентський вістник. – 1931. – Ч. 3/4. – С. 10–13.