

Н. КАРАУЛЬНА

## ДУХОВНІСТЬ: СФЕРА СУТНОСТІ ЧИ ІСНУВАННЯ ЛЮДИНИ?

*«Вічна» проблема духовності особливо актуалізується у драматичні періоди історії, коли принципово нові життєві явища та обставини коригують способи і засоби життєвого вибору і соціального самовизначення індивідів. Радикальні зміни, які переживає сьогодні Україна, є саме таким етапом. А це означає, що проблеми духовності мають набути статусу найважливіших. Актуальним завданням стає пошук духовних основ людської спільності.*

Поняття «духовність», «духовний» сьогодні вживають на кожному кроці. Публіцистика закликає до формування «духовних основ» життя і суспільства, зростання національної самосвідомості проголошено невіддільним від культивування «духу нації», гуманітарне знання і педагогіка продовжують використовувати установку на «духовний розвиток особистості» як один з основних своїх постулатів. Зняття ідеологічної анафами з церкви прискорило процес відродження духовності в її релігійно-конфесійному розумінні.

Цей же термін застосовується для характеристики внутрішнього, суб'єктивного світу людини. Ми кажемо: «духовний світ особистості». Однак закономірно постає запитання: що належить до цього світу, за якими критеріями визначається його наявність, а тим більше розвиток? Чи вичерпується культурою мислення, рівнем і якістю знань, розумністю і раціональністю зміст поняття «духовність», а освітою — шлях її набуття? Мабуть, ні. Втім, без усього переліченого духовність не існує. Не формується вона і через «попередметне» вивчення основ наук. Це зовсім не означає заниження їхнього значення. Йдеться лише про те, що сфера духовності ширша за обсягом і багатша за змістом, ніж те, що пов'язане зі сферою раціональності.

У культурно-антропологічному контексті введення поняття духовності необхідне для визначення не тих утилітарно-прагматичних цінностей, котрі мотивують поведінку людини та її внутрішнє життя, а цінностей, на основі яких вирішуються смисложиттєві проблеми, що звично виражаються для кожної людини (різного рівня і типу освіченості) в системі «вічних питань» людського буття. Хто я, навіщо прийшов у цей світ, яке моє місце в ньому, який смисл мого існування, на основі яких цінностей я повинен зробити вибір власного життєвого шляху, визначити мету і смисл діяльності, за якими критеріями та яким чином можна вдосконалювати мою особистість? Перелік цих питань можна продовжити, у тій чи іншій формі вони постають перед кожним. Складність пошуку відповідей на них полягає в тому, що, хоча вони мають «загальнолюдську» основу, щоразу, в історичному часі та просторі, кожна людина відкриває їх заново для себе і вирішує по-своєму. На цьому шляху здійснюється духовне зростання особистості, набуття нею духовної культури.

Духовний простір людини, як і простір духовної культури, завжди включав у свою побудову вертикаль, що розділяла величне і нище, сакральне і буденне, земне і небесне, верх і низ (термінологія М.М. Бахтіна), добро і зло. Шлях духовного освоєння інтерпретувався як сходження шляхом набуття істини, добра і краси та інших найвищих цінностей. На цьому шляху визначались творчі здатності людини мислити і діяти не тільки заземлено, вузькоутилітарно, функціонально, а співвідносити свої дії і цінності з

моральними та естетичними критеріями, з чимось позаособистим, що утворює «світ людини», в якому є різні іпостасі — «людина у світі», де вона діє, живе, шукає своє місце, і «світ у людині», як її внутрішній, суб'єктивний процес осмислення і переживання свого буття і взаємовідносин зі світом речей, людей, знаково-символічних систем культури і цінностей.

Ці два світи, дві реальності існують у напруженому і суперечливому співвідношенні, обидва кидають виклик людині, породжують завдання і проблеми, які людина повинна розв'язати, реалізуючи свій вибір. Якщо перший світ досить широко досліджується в різних видах наукового знання, то другий — суб'єктивна реальність, багато в чому ще недосліджена сфера. В усякому разі, можна сказати, що знання «про світ об'єктів» за обсягом і, тим більше за рівнем точності, переважають сферу знання про саму людину, людину внутрішню, про її суб'єктивну реальність. Така дисгармонійність і у сфері науки, і в сфері освіти закладає цілу низку протиріч у процес формування людини як духовної істоти, наділеної здатністю творити за законами істини, добра і краси. У цьому контексті духовність є інтегративною якістю, що належить до сфер смисложиттєвих цінностей, які визначають зміст, якість і спрямованість людського буття та «образ людський» у кожному індивіді.

У сфері духовного життя людиною здійснюється осмислення й вибір ідеалів та цінностей. Проблема духовності — це не тільки окреслення найвищого рівня освоєння людиною свого світу, ставлення до природи, суспільства, до інших і самої себе. Це проблема виходу людини за межі вузькоемпіричного буття, подолання себе «вчорашньої» у процесі поновлення і вдосконалення, сходження особистості до своїх ідеалів, цінностей і реалізації їх на життєвому шляху. Отже, це проблема життєтворчості.

Звично все це концентрується у процесі набуття совісті як внутрішньої основи самовизначення особистості. Совість — категорія моральнісна, і моральність є визначником духовної культури особистості, що задає міру і якість свободи самореалізації людини «не на шкоду собі і людям». Такий підхід передбачає побудову ієрархії структур за шкалою «найвищі форми духовності — бездуховність». Логічним висновком із цього є діяльна установка на духовне формування людини шляхом залучення її до тих «духовних цінностей», які займають у цій шкалі найвище положення. Духовне життя постає тут як постійне сходження до вершин духовності.

З такої позиції життєвий досвід індивіда, унікальна ситуація його буття у світі не відіграють істотної ролі в його «справжньому» духовному розвитку, адже духовні абсолюти байдужі до випадковостей емпіричного існування і потребують звільнення від усіх несуттєвих, спонтанних, одиничних характеристик буття. Тим самим природний життєвий процес втрачає для людини статус інстанції, в якій вона може себе органічно самовизначати. Свою «справжність» вона починає шукати в духовній сфері, яка є байдужою до її унікальності.

Усі духовні системи минулого являли собою більш чи менш впорядковані образно-символічні комплекси і групувалися навколо центрального символічного ядра, яке втілювало в собі уявлення про абсолют. А він тлумачився як реальне суб'єктивне начало космосу, що задає масштаб і смисл людського існування. Становлення нової духовної парадигми супроводжувалося руйнуванням попередньої довіри до безпосередніх даностей свідомості і спробами реінтерпретації абсолюту. Поступово його починають розглядати не як самоціль, а як перетворення, відображення тих чи інших реалій людського буття. У нових раціоналістичних системах не залишається місця для Бога, на його місце ставиться всезагальна людина. Руйнується саме уявлення про абсолют, але він як емоційно-

символічне ядро не зникає, а переноситься на ту чи іншу сферу дійсності, узгоджуючись з конкретними історичними цілями. Таким чином, з одного боку, стверджується фіктивність інтуїції абсолютного, а з другого — саме інтуїція використовується для надання максимальної культурної значущості тим чи іншим об'єктам соціального світу.

Перетворення індивіда на самостійного і суверенного суб'єкта суспільного процесу спричинило зростання значення таких форм раціональності, в основі яких лежить доведене, побудоване на свідомому виборі уявлення про світ, котре відбиває досвід індивідуальної діяльності. Розвиток форм духовної активності відкрив перед людиною внутрішні, не помічені раніше механізми духовної діяльності.

Формується уявлення про соціально-організовану природу духу як про корінь, з котрого виростає весь його зміст. Відбувається усвідомлення «тріщини» між суспільною функцією свідомості і способами її реалізації. Виникає дистанціювання людини від форм її духовної діяльності. Цей процес розгортається на фоні бурхливого розвитку сучасної технічної цивілізації, а її успіхи дедалі більше пов'язуються з новими формами раціональності. Отже, останні знаходять у цивілізації підтвердження своєї конструктивної сили.

Саме ці чинники призводять до ситуації, яку можна назвати діяльнісною редукцією духу. Якщо для попередніх епох духовні образи виступали у своїй буквальній якості, то з появою нових установок їх починають розглядати як епіфеномени людської діяльності, котрі у певному розумінні не мають власної цілі та історії.

Окрема людина одержує у своє розпорядження такий інтелектуальний інструментарій, який дає змогу аналізувати практично всі наявні у суспільстві концепції та ідеї. Досвід індивідуального існування стає найважливішим виміром оцінки тих чи інших духовних феноменів. Загалом процес переосмислення святих образів минулого в межах індивідуального існування сприймається як шлях до свободи та істинного досягнення світу. Нова парадигма відкрила перед гуманітарним знанням широкі перспективи. Встановлення зв'язку свідомості і людської діяльності зробило можливим «об'єктивне» ставлення до людського буття й усвідомлення реальних шляхів зміни умов людського існування.

Однак усі спроби повного прояснення людської свідомості світлом рефлексії виявилися утопічними. Теоретичний аналіз духовного завжди обмежений. Це зумовлено принциповою вкоріненістю будь-якої форми людської діяльності в тілі культури, що задає вихідні очевидності певного ставлення до світу. Людина не може вийти з культури і зайняти позицію стороннього спостерігача. Там, де вона бачить перед собою прозоре, на перший погляд, середовище, часто існують складні структури, які можна виявити лише за допомогою спеціальних рефлексивних процедур, здатних модифікувати процес сприйняття дійсності.

Раціональний аналіз переконує, що вся система культури слугує засобом людського розвитку, і в цьому сенсі людина являє собою абсолютну культурну мету і цінність. Усвідомлюючи себе віч-на-віч зі світом, людина зрештою здобуває масштаб для порівняння двох основних його складових — сфери культури і сфери неосвоєної природи. Наука з'ясувала, в результаті яких природних процесів виникла людина, але вона не змогла обґрунтувати, чому це сталося і в чому сенс людського існування. Однак саме ці питання перебувають в основі людської самосвідомості, утворюють ядро її суб'єктивності. Відтоді як науковий аналіз проник у царину культури, людина вже не може покладатися на просту безпосередню значущість життя. Оскільки мета культури — сама людина, її розвиток як вільної і суверенної істоти, то відповідь на запитання «Навіщо людина?» передбачає самоусвідомлене вирішення питання про смисл власного буття.

Виникає новий модус людського самовизначення — модус депресії. Витіснення з культури великих символів абсолюту обертається виникненням у ній абсолютної пустоти. Втрата почуття безпосередньої значущості людського існування супроводжується активними спробами дискурсивного обґрунтування життєвих смислів індивіда. Втрата зв'язку з буттям (М. Гайдеггер) посилюється і досить швидко захоплює весь простір культури. Проблемі смерті багато в чому належить домінуюче місце в культурі. Людина, невротично зазираючи в порожнечу, шукає там виправдання власному існуванню.

Отже, перед філософами постало завдання відтворити культурну цілісність на основі такого теоретичного аналізу, який міг би дати відповідь на питання питань: у чому смисл людського існування? Стала очевидною необхідність поглибленого вивчення культури, щоб розгледіти той її рівень, де закладаються основи людського буття і зароджується свідомість. Світоглядна спрямованість окресленої проблеми примушує аналізувати не людську діяльність у її матеріальних проявах, а сприйняття людиною цієї діяльності, і навіть ширше — саме її життя як даність.

Тобто новий погляд на спосіб буття людини у світі потребує обґрунтування нової імперативності, яка впливає з парадоксальних підстав людської одиничності, а не з абстрактної всезагальності закону. Така імперативність не є формою прямого проектування на індивідуальне. Це спосіб виявлення особистих витоків, спрямований на пошуки істини, універсальності життєвого світу людства.

Однією з перших спроб повернення до життєвого світу були праці М.М. Бахтіна. Він відстоює думку про те, що життєвий світ людини — повсякденне життя та повсякденна комунікація — не лише відіграє надзвичайну роль як діалогічно-онтологічна підвалина застосування мови, а становить той особливий, єдино можливий простір морально-практичних вчинків людини, де вона, власне, й живе, відповідально чи безвідповідально діє. Особливо слушним це міркування є в контексті загальновідомої праці «До філософії вчинку», де М.М. Бахтін блискуче показує особливий онтологічний характер життєвого світу людини та неможливість його осягнення з природничо-наукового, звужено-теоретичного погляду: «Всі спроби з середини теоретичного світу пробитися у справжнє буття — подією є безнадійними: не можна розімкнути теоретично пізнаваний світ за допомогою самого лише пізнання і у такий спосіб перейти до справжнього унікального світу»<sup>1</sup>. Розвиваючи цю думку, М.М. Бахтін підкреслює, що нагально потрібну людині конкретність її унікального життєвого світу та повсякденного буття не можна осягнути, визначити за допомогою лише безсторонньої теоретичної свідомості.

У своїй невіддільності від конкретної людської особи життєвий світ становить певну протипагу культурі як такій. Не можна, звичайно, говорити, начебто культура не є визначальною для людської індивідуальності. Саме культурний розвиток дає поштовх до відстоювання місця й права індивідуальності в загальному масиві людського буття. Чи не найвеличнішим витвором культури є особистість, у статусі якої людська індивідуальність й отримує вагому і надійну санкцію на право своєї думки, дії, долі. Але, відстоюючи права людської індивідуальності, культура водночас відводить їй гідний терен. Культура визначає людську особу лише як особистість: виключно у тих прагненнях та діях, які гідні людини як такої (тобто відповідають «людській сутності»). Справжньою людською особою, право на існування якої відстоює культура, є носій людської сутності. Визнання в культурі знайде лише те, що їй відповідає.

Культурний устрій людського буття відрізняється від того, який існує в життєвому світі, де конкретна людина як така є смисловим центром. Вона тут має безпосередню дійсність свого буття — на відміну від власне культурного життя, кожен момент якого

опосередкований поєднанням з людською сутністю. До того ж життєвий світ засвідчує саме буття людини, тоді як культура окреслює цілеспрямовано створювану дійсність. З погляду культури життєвий світ виглядає лише підґрунтям загальнокультурного процесу, нерозрізненим у собі людським існуванням.

Говорячи про життєвий світ як відмінну від культури змістовність людського буття, ми стикаємося з впливовою теоретичною настановою. З культурного погляду, у просторі людського буття взагалі неможливо будь-що уявити поза культурною визначеністю. Оскільки культура визнається універсальною формою людського буття, то ніщо в світі людини не може з'явитися та існувати інакше, ніж у вигляді культурного факту і явища. Те, що не належить до культури, немовби втрачає право іменуватися «людським»: культурою охоплюється все суще, все поставлене в будь-яке відношення до «людської сутності». Тут ми знову маємо претензію культури як метафізичної ідеї ототожнити «людське» з «культурним».

Нічого надзвичайного, властивого виключно ідеї культури, тут немає. Кожна метафізична ідея тяжіє до універсальності. Вона навіть не може існувати інакше як універсальна за змістом. Це ми бачимо на прикладі категорії предмета, якою начебто охоплюється все існуюче. Такою часом виступає і категорія суб'єкта, котра стає універсальним вираженням людини та її активності. Не менш всеосяжною є категорія діяльності, через зміст якої сприймаються будь-які людські дії. Насправді кожна з цих категорій репрезентує та втілює певну метафізичну ідею, змістовні межі якої годі шукати у «самій дійсності», відображуваній та висвітлюваній цими ідеями, оскільки кожна з них має на меті певним чином досягнути все розмаїття існуючого кола явищ. Метафізична ідея не спрацьовувала б як така, якби залишила за межами свого досягнення будь-що. Тому межі метафізичної ідеї слід шукати в ній самій, у її змістовності та спроможності осмислювати дійсність.

Таким чином, суть культури визначається як певна метафізична ідея. Стає зрозумілим: за межі культури ми виходимо не тоді, коли маємо справу з тим, до чого «не торкалася людська рука», а тоді, коли намагаємося досягнути дійсність інакше, ніж у вигляді «звершення людини у своїй власній визначеності» чи «в осмисленні існування через людську сутність». Відмова від мислення на засадах певної метафізичної ідеї виводить нас за її межі. Для цього не потрібно шукати в самій дійсності якісь факти, що їй суперечать. Досить осмислити цю дійсність (у даному разі — людське буття) інакше, виходячи з інших інтелектуальних засад. Поняття «життєвий світ» було залучене саме як така, відмінна від культури й певною мірою протилежна їй основа досягнення змісту і сенсу людського буття.

Ідея життєвого світу повертає не лише змістовність, а й, так би мовити, людську гідність тим «первинностям» людського життя, які ідея культури визнає лише як «матеріал» та «передумову» власне культурної дії. Найліпше ця змістовність людського буття (чи його вигляд як часткового, приватного) виявляється у повсякденному житті людини. Саме повсякденність, побут з погляду культури становлять щось допоміжне, маргінальне щодо людської сутності. Звичайно, побут не можна не визнати й знехтувати ним. Але, розглядаючи його як один з наявних елементів людського існування, ідея культури ніяк не враховує його суттєвої значущості для розуміння людини. Повсякденність є фактом людського буття, і це визнання здається достатнім.

М. Гайдеггер помилявся, коли вбачав у повсякденності велику безособову та нівелюючу силу *Man*. Адже повсякденність, за самим своїм сенсом, є подією, яка повинна невпинно та безперервно продовжуватися. Тобто вона повсякчас потребує живого життя, тут-і-тепер-існування, щоб узагалі бути. Заберіть у повсякденності живі людські існування, у

яких вона зараз продовжується, і повсякденність помре. Що ж залишиться? Саме абстрактні культурні форми, сукупність яких утворює історичний музей людського буття. «...Акт життя, — пише М. Мамардашвілі, — тобто власного переживання фундаментальних відношень буття, був би надлишковим і зайвим, так само, як не треба було б, наприклад, любити, тому що любили мільйони людей до нас і природа любові, здавалося б, відома. Навіщо тоді мої переживання? Яке їх місце у світі? А тим часом це і є пристрасть — перебути. Тому що честолюбство існування й означає вмістити свої переживання, унікальні — все те, що здавалося б, уже давно пережите й загальновідоме, — вмістити це у світі як не зайве у ньому, а як те, чого світ потребує, щоб обертатися далі, і якщо прибрати цю цеглинку, маленьку цеглинку з усієї будівлі світу, то світ пропаде»<sup>2</sup>.

Життєвий світ — це те, що належить індивіду, але водночас включає в себе і родові, і всезагальні характеристики буття. Всезагальним є сам спосіб конструювання життєвого світу — власне людський спосіб. Таким виступає феномен переживання. Переживання — це сфера, в якій духовна дійсність, виступаючи безпосереднім надбанням індивіда як персоніфікованої суб'єктивності, зливається у безпосередніх чуттєвих станах людини з її предметним буттям і тим самим змістовно наповнюється тотальністю світових зв'язків і відносин буття. Переживання — це включеність людини в життєвий потік, через який і здійснюється людське буття.

Людина живе лише переживаючи — і минулим, і сучасним, і майбутнім. Цілком слушно зазначав Х.-Г. Гадамер, що «так зване мистецтво переживання виступає як власне мистецтво»<sup>3</sup>.

Переживання, за Х.-Г. Гадамером, є «спосіб буття естетичного». «Естетичне переживання — це не лише один із різновидів переживання, що існує поряд з іншими, а й репрезентація самого єства переживання взагалі. Як художній твір у своєму значенні художнього твору є світом-для-себе, так і естетично пережите як переживання відсторонюється від будь-яких зв'язків з дійсністю. Гадаємо, що визначенням художнього твору можна вважати його властивість ставати естетичним переживанням, що, проте, означає, ніби той, хто переживає, одним ривком виривається завдяки владі мистецтва з послідовності свого життя, але водночас із цим йому розкривається зв'язок з усією цілісністю його буття»<sup>4</sup>.

Отже, через естетичне переживання художніх творів відкриваються широкі горизонти людського буття. Переживати не означає бути просто небайдужим. Предмет переживання — завжди певна подія, що емоційно сприймається нами як предмет наших турбот. Чи була вона у минулому, чи має відбутися в майбутньому або безпосередньо в нашому житті, чи у світі загалом, вона оживає для нас у сьогоденні в почуттєво-об'єктивній уяві як подія життя. Тому оживання і є переживання. А переживання — це чуттєві стани, які прояснюються у часі для свідомості як моменти здійснення індивідуальної предметно-духовної самості, співвідносяться зі світовим буттям і визначаються ним. Духовність у переживанні дається людині як очевидність «життєвих інтенцій», достовірних для неї з такою ж визначеністю, як і самосвідомість.

Потік переживання і духовних почуттів у цілісну єдність замикає горизонт, що й утворює життєвий світ людини. Цей світ являє собою органічне поєднання іманентності та трансцендентності. У цьому й полягає парадоксальність феномена духовного, в якому людина стверджується у своїй людській якості, знаходить смисл свого життя. Спроби відшукати в об'єктивності таку точку, з позиції якої можливий відсторонений аналіз граничних основ людського зв'язку зі світом, безперспективні. Око, в даному випадку — буття, може побачити себе тільки за допомогою дзеркала, а для буття в цілому таким

дзеркалом може бути лише духовність. Саме в ній людина одержує можливість вийти за свої межі і зробити факт єдності зі світом вихідним пунктом саморозвитку. Можливо, саме тут криється один з найсуттєвіших резонів на користь того, що духовність може претендувати на абсолютність власної позиції у світі. Цей модус людського буття по суті виступає проявом структур універсуму в бутті людини. Через них світ рефлектує в себе. Відповідно цей рівень зв'язку людини зі світом не може бути позбавлений своєї єдності з людською тілесністю і об'єктивованій у формі якихось предметних фактів. Про нього можна лише повідомляти як про існуюче переживання, чим, власне, і займається вся людська культура, але його принципово неможливо застосувати окремо від людини.

Отже, духовний розвиток не є чимось відмінним від життя людини чи тим, що вивищується над ним. Це саме її життя.

---

*Н. Караульна*

### ДУХОВНІСТЬ: СФЕРА СУТНОСТІ ЧИ ІСНУВАННЯ ЛЮДИНИ?

Резюме

Розглядається одна з вічних проблем філософії — проблема духовності. Доводиться, що духовність не може бути зведена до результату суспільного чи індивідуального культурного розвитку, а витлумачується як безперервний процес, в якому не вдається фіксувати початок та кінець, у якому не існує дискретності.

*N. Karaul'na*

### SPIRITUALITY: SPHERE OF ESSENCE OR EXISTENCE OF PERSON?

Summary

One of the eternal problems of philosophy the problem of spirituality is considered. It is proved that spirituality can't be reduced to consequence of social or individual cultural development. It interpretate as a continuous process in which is impossible to fix the beginning and the end in which the discretion isn't being.

---

© *КАРАУЛЬНА Наталія Вікторівна. Кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії гуманітарних наук Київського національного університету імені Тараса Шевченка. 2002.*

---

<sup>1</sup> [\[до тексту\]](#) Б а х т и н М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники: Ежегодник. 1984—1985. — М.: Наука. — С. 90.

<sup>2</sup> [\[до тексту\]](#) М а м а р д а ш в и л и М.К. Как я понимаю философию. — М.: Прогресс, 1992. — С. 392.

<sup>3</sup> [\[до текста\]](#) Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. — М.: Прогресс, 1988. — С. 115.

<sup>4</sup> [\[до текста\]](#) Там само. — С. 114.