

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ МОТИВИ ФОРМУВАННЯ СУЧАСНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ КУЛЬТУРНОЇ ПОЛІТИКИ

В статті розглядаються традиційні для філософського екзистенціалізму проблеми людського існування в контексті їхнього впливу на формування проблемного поля культурної політики.

Ключові слова: екзистенціалізм, культурна політика, традиція, культура.

Культенко В.П. Экзистенциальные мотивы формирования современной проблематики культурной политики. *В статье рассматриваются традиционные для философского экзистенциализма проблемы человеческого существования в контексте их влияния на становление проблематики культурной политики.*

Ключевые слова: экзистенциализм, культурная политика, традиция, культура.

Kultenko V.P. Existential reasons of forming of modern problematiki of cultural policy. *In article are considered traditional for philosophical of eksistentialism problems of human existence in context of their influence upon formation of the problem cultural politicians.*

Key words: existentialism, cultural policy, tradition, culture.

Тематизація питання культурної політики в сучасному філософському дискурсі посідає помітне місце в контексті можливості останньої стати альтернативою політиці традиційній. Залучення сфери культурно-естетичного досвіду для вирішення соціальних проблем, в принципі, не є такою вже новиною. Ще з часів античності мудреці усвідомлювали неможливість вирішення соціально-політичних питань без урахування проблем культурно-естетичного ряду. Проте, вони традиційно розглядалися у полі соціального, як важливе, але все ж другорядне питання. На першому плані перебували завдання політичного устрою суспільства, його економічного забезпечення тощо. Культура мала слугувати досягненню намічених політико-економічних цілей, але аж ніяк не визначати їх. Від Платона дискутувалося питання ідеального державного устрою, варіанти вирішення якого варіювалися від монархії-аристократії до демократії-охлократії. Головною проблемою у їх вирішенні була – кого та скількох допускати до влади, аби вона була дієвою. Метою бачилася об'єктивована державна політика, суть якої складав би принцип деперсоналізації правління: правлять закони, а не особисті симпатії правителя; закон один для всіх.

У прагненні деперсоніфікації влади людство, зрештою, прийшло до переконання у цінності демократичного режиму як ледь не найкращого для всіх часів та народів. Ця вистраждана Європою раціонально-ідеальна модель держави була запропонована як найкраща для всього іншого світу. Євроцентризм, раціоналізм та демократія стали поняттями одного ряду, реаліями життя ХХ століття. Успіхи Західної Європи в політичній, економічній та соціальній площині не могли не вплинути на загальне переконання в істинності декларованих цінностей. Проте, стався парадокс, який Гегель міг би назвати «іронією історії», коли й сама Європа раптом змудилася від власних ідеалів, засумнівалася в демократичних цінностях. Антропологічні течії філософії початку ХХ століття, і в першу чергу, екзистенціалізм, філософія абсурду, психоаналіз висунули до демократії ряд питань, практичні відповіді на які не отримані й до сьогодні.

Найголовнішим з питань було питання про людину. В умовах об'єктивізації влади, чи лишається місце для неї – неповторної, наскрізь суб'єктивної у своїй повсякденності, з ідеалами, які потрібно постійно стверджувати, з життєвими сенсами, що час від часу втрачаються й потребують постійної праці душі, думки, серця. Наскільки демократія, що зрівнює усіх, може враховувати індивідуальність кожного?

Сумніви щодо цього знаходимо, наприклад, у Ф. Кафки, який заявляє про «привид, що лишився від життя». [2; 95] Тому що людина втрачає себе у світі, з яким стикається. В ньому їй не потрібно міркувати над своїми вчинками та рішеннями, все вже вирішене за неї, їй пропонуються

готові рішення – релігією, нормами суспільної моралі, ідеалами західної демократії. Через це філософа лякає, дратує, напружує інтерсуб'єктивність, обернена до нього. Адже «тебе немов би вітром здуло», ти замкнений у абсурдній круговерті світу, подолати яку можна, якщо змінити власне існування. Для Кафки це – прийняття власного відчуження, ігнорування буття тіла, тому що справжнє буття, людське я – духовне, душа існуватиме там, де сама схоче й обере для себе найкомфортніше, найспокійніше місце. Де людина буде сама собою, ні перед ким не граючи ролі, не контролюючи свою осанку, не слухаючи чужі дурниці, не посміхаючись вимушено у відповідь.

Філософ ставить під сумнів таку основоположачу цінність західної демократії як свобода, що для нього незрозуміла, примарна. Він волає не свободи, але – виходу: «Ні, я не хотів свободи. Я хотів усього-на-всього виходу – праворуч, ліворуч, у будь-якому напрямку, інших вимог я не ставив; нехай той вихід, що я знайду, виявиться обманом, бажання було настільки скромним, що й обман був би не аби яким. Я мав рухатися вперед та вперед! Лише б не стояти, задерши лапи, тільки б не почувати себе притиснутим до дощатої стінки». [2;165] Саме можливість самостійно рухатись для людини поціновується Кафкою найвище. Він визнає, що в процесі людина припускатиметься помилок, шкодуватиме про власні дії, але лише так ставатиме собою.

Кафка, як і всі представники філософії абсурду, розуміє, відчуває трагедію людини – вона у втраті нею ідентичності, у розриві з власним корінням. «Ви не покінчите з собою. Ніхто вас не любить. Ви нічого не можете досягнути. Ви не можете справитися з наступною миттю... Любити ви не можете, ніщо не хвилює вас, окрім страху». [2;58] Але мислитель не апелює до необхідності пошуку культурної самоідентифікації, до віднайдення культурної автентичності. Абсурдизм космополітичний. Він радше звертається до теми усамітнення – людина завжди сама, це її постійний стан, постійне самовідчуття.

Екзистенціаліст А. Камю артикулює це наступним чином: «Жити, вивищуючись над іншими, - ось єдина можливість, що нам лишилася здобути захоплені погляди та вітальні крики натовпу». [1;127] Спокійно про це можна вести мову, коли йдеться про людину взагалі, абстрактну людину. Коли ж місце абстрактної людини посідає власне Я, людину охоплює страх, відчай – її постійні супутники, не зважаючи на соціальний статус, що здобуває людина, докладаючи зусиль, працюючи, виснажуючи себе. «Ніяка робота не дає людині права вимагати, щоб всі поводитися з нею любовно, ні, вона самотня, вона для всіх чужа, вона лише об'єкт цікавості. І поки ти говориш «людина» замість «я», це дрібниця, і цю історію можна розповісти, але тільки-но ти зізнаєшся собі, що це ти сам, тебе буквально пронизує і ти в жаху». [2;62] Аби позбавитися жаху, Кафка радить рухатись – в будь-якому напрямку. Проте, зрозуміло, що це не може бути справжньою альтернативою для суспільного розвитку, майбутнім для всіх. Абсурдизм Кафки – це бунт проти масового суспільства, проти знеособлення, проти суспільних шаблонів поведінки й мислення суспільства зрівняних людей. Але такий бунт веде в нікуди, лише констатує життя як вічний абсурд. Як зазначає А. Камю, логіка абсурду незаперечна, але не застосовна, тому що не продуктивна.

Знаменитий творець «Міфу про Сізіфа» в іншому своєму творі, «Калігула», зважаючи на головного героя та його устами, як до можливого виходу, апелює до жорстокості: «Є лише один спосіб зрівнятися з богами: достатньо бути такими ж жорстокими». [1; 62] Аби не перемогли, не зламали тебе, сам перемагай та губи інших, адже «завжди знайдуться причини, щоб вбити людину». [1; 204] Жива людина – «сумнівний випадок», живе у рабстві – зручному й всезагальному стані. Єдність світу – у спільному стоянні на колінах, схиливши голову, тому що коли людина усвідомлює свою свободу, вона натикається на самотність, жорстоку необхідність вмирати у самотності. За це вона прагне помсти. Її помста – у єднанні з іншими, але єднанні рабському. Так зручніше: «Урочисто уславивши свободу, я таємно вирішив, що потрібно терміново віддати її кому завгодно». [1;226] Адже свобода змушує людину «вивертатися» в житті самостійно, стаючи покаранням. Аби його уникнути, люди «просять, щоб їх били по пальцях, винаходять страшні вказівки, поспіхом зводять багаття, щоб замінити ними церкву» [1;225] – словом, свідомо й добровільно тікають від свободи. Щоб впоратися зі свободою, стати великодушною, людині потрібно когось любити, але ж ніхто не любить тебе й ти нікого не любиш! Людину потрібно рятувати, проте, «тепер вже запізно, і завжди буде пізно». [1; 236]

Знову констатується незаперечна логіка абсурду, яка полягає в усвідомленні глибокого особистісного роздвоєння людини як істоти настороженої, яка нікому не здатна довіряти, попри симпатію до деяких інших, яка зневірилась у суспільно декларованих доброчесностях – «чеснотах у роздріб», тому що вони роблять її прісною, гасять вогонь серця, заважаючи почуватися щасливою. Людина набула успішної здібності «хизуватись із вражаючою скромністю» [1;147],

перемагати із смиренням, гнобити із шляхетністю, яка легко судить інших й так само легко сама впадає в блуд. Вона існує під владою суспільної думки й через це почувається ураженою, проте попри все хоче довести свою безневинність. Автор називає це «рабством, що посміхається», воно суспільно корисне, але ретельно приховуване, тому що його не можливо визнати, адже «якщо всі стануть відвертими, розкриють свої справжні заняття, свою особистість, не буде куди дітись від сорому!» [1;145] Зрештою, людина – красивий манекен із сумнівним вмістом всередині. Кожен з нас свідчить про злочини всіх інших, але в цьому – наша віра й наші сподівання.

У Е. Фрома, іншого співця людини, вона розглядається під кутом зору її раціоналізації в умовах західної цивілізації. Замислюючись над причинами втечі людини від свободи як добровільного людського вибору, Фром констатує «відсталіший розвиток емоцій людини порівняно з її інтелектуальним розвитком». [4; 10] Свобода, що у новоєвропейській традиції постала як усвідомлена необхідність, змусила людину прагнути постійної активності, діяльності, зрештою, втілюючись у тезі професійної затребуваності як одній з найпозитивніших характеристик людини. Ринковим попитом на професійні, соціальні характеристики людини стала вимірюватись цінність особистості взагалі. Внаслідок цього і виник дисонанс між особистісними запитами людини та позиціонуванням її в умовах соціуму, коли «хороша пристосованість досягається часто лиш за рахунок відмови від своєї особистості; людина при цьому намагається більш-менш відповідати вимогам». [4;178] Через це нормальна за соціальними вимірами людина є для Фрома такою, що геть втратила свою індивідуальність. І лише невротиків він пропонує характеризувати як людей, які ще не здалися у боротьбі за власну особистість, але через це втратили впевненість, знемагають під тиском власного я, непомірно тяжкого тягаря свободи. Тому що навіть совість може стояти на заваді реалізації власної свободи, вимагаючи від людини підкорення соціально-прийнятним нормам.

Проте, на думку Фрома, в сучасному суспільстві й совість вже втратила свої нормативні функції – кожен вважає себе вільним за умови, що він не заважає іншим. Такий, як відомо, принцип існування громадянського суспільства. Владу совісті змінила влада розсудку й суспільної думки як знаряддя конформізму. Інколи навіть починає здаватися, що влада як така зникає. Насправді ж, звільнившись від влади зовнішньої, людина попала в залежність іншого роду. Влада стала невидимою, прозорою, анонімною, заявляючи про себе у різноманітних проявах – здоровому глузді, науці, освіті, психічному здоров'ї, суспільній думці тощо. Влада інтериоризується в людині, збільшуючи силу зовнішнього та внутрішнього, свідомого та підсвідомого контролю над її поведінкою. Такий контроль стає тотальним, тому що часто з ним не можливо боротися – він настільки прозорий (як, наприклад, у рекламі, інших зразках масової культури, засобах масової інформації), що людина його навіть не помічає. Зрештою, він схвалюється людиною, яка вбачає в ньому певний зовнішній абсолютизм, помічника й радника на всі випадки життя. Але він же стає й причиною масових неврозів у сучасному суспільстві, коли віра в неповторність кожного перетворюється на порожню ілюзію. Тому що людина стає психологічним автоматом, розплачуючись за свій конформізм «повною відмовою від своєї спонтанності, індивідуальності й, що найстрашніше, свободи». [4;325]

Однак рух до свободи, з точки зору Фрома, є долею людини, хоча його й не можливо пояснити законами природи чи іншими природними чинниками. Фром вважає його неминучим результатом «незворотних процесів індивідуалізації та зростання культурної свідомості». [4;305] Він об'єктивується з набуттям людиною індивідуальних характеристик, чому, зрозуміло, сприяє саме інкультурація останньої. Таким чином у ньому виявляється амбівалентність людської сутності – протиріччя між природним та культурно-соціальним в ній. При чому на культуру покладається завдання створення нових, позаприродних сенсів людського існування, адже заявляти про свою свободу має сенс тоді, коли тобі взагалі є про що сказати. В даному контексті цікавою є позиція автора щодо смерті. Він стверджує, що трагічне ставлення до смерті в різних культурах має різну міру. Чим вищий цивілізаційний рівень суспільства, чим вищий рівень його індивідуалізації, тим трагічніше відносяться його громадяни до смерті. З позиції цього Фром висуває ідею смерті як потужного єдиного стимулу жити: смерть може виступати основою, що об'єднує людей, закликаючи максимально реалізуватись в житті.

В цілому ж філософ переконаний – і в цьому він не самотній, що повна реалізація людського потенціалу досягається не просто розумовими зусиллями, але через виявлення всіх її емоційних сторін. Тому що реалізація людини є набуттям нею позитивної свободи, «свободи для», основу якої складає «спонтанна активність всієї особистості індивіда в цілому». [4;330] Тому й важливою є тема спонтанності, що не розривна з творчими здібностями особистості, її потягом до творчості.

Розум же, емоції, чуттєвість, воля посилюють один одного в процесі творчої діяльності, при цьому урізноманітнюючи особистість у її проявах та створюючи самотутнє культурне поле. Відтак, й уся західна культура оцінюється Фромом досить високо саме через її головний здобуток – повагу до неповторюваності, культивування унікальності кожної людини, досягнення чого стало можливим саме завдяки раціональним елементам в ній.

В екзистенціальній традиції кінця ХХ століття простежуються подібні мотиви розуміння людини – істоти, самим життям наділеної спонтанною активністю, свободою, та, водночас, прагненням до порядку, яким заперечується свобода. «Тому що прагнення порядку – це бажання перетворити людський світ у світ неорганічний, де все налагоджено, все діє, підкорюючись надособистісному статусу. Жадоба порядку є одночасно й прагненням смерті, адже життя – вічне порушення порядку. Або можна сказати інакше: жадоба порядку являє собою привід чеснот, за допомогою якого ненависть до людей прощає собі власні неподобства». [3;102] Людина згодна свідомо відмовитись від свободи. Проте, людина боїться дозволити собі бути вільною, люто заздрячи сміливцям, які цього досягають. І тому вона стає на бік ката, що карає сміливців за свободу, зрівнюючи всіх у їхній несвободі, відповідності закону. «Адже кат з плином часу став по-сусідськи близькою фігурою, тоді як від переслідуваного віддає чимось аристократичним. Душа натопту, що колись, можливо, ототожнювалась із гнаними убогими, тепер ототожнюється з вбогістю переслідувачів. Тому що полювання на людину в нашому столітті стало полюванням на привілейованих: на тих, хто читає книжки або має собаку». [3;103]

Мілан Кундера на рівні художнього твору заторкує питання політичної влади сучасного суспільства. І у нього вже традиційна політика протиставляється культурній традиції: «Якщо наука і мистецтво – дійсно справжня арена історії, то політика, по суті, закрита наукова лабораторія, де виробляються небачені експерименти над людиною. Піддослідних людей скидають там у в'язниці, потім знову виводять на сцену, заманюючи їх аплодисментами та залякуючи петлею, зраджуючи та змушуючи до зради». [3;112] Зрозуміло, що симпатії автора знаходяться на боці культурної традиції. Він пише, що проти того, аби нав'язувати людям щастя. Адже те, що складає сутність традиції, входить в життя людини поступово, зсередини, органічно й невимушено, а тому й сприймається природно, схвально, не викликаючи сумнівів та протестів. Те ж, що надходить зовні, неочікувано й випадково, сприймається як вторгнення нереального, тому неодмінно викликає опір. Проте, автор змушений із жалем констатувати безсилля людини перед лицем цієї знеособленої сили: «Немає нічого більш реального, ніж це нереальне». [3;146] Він порівнює традиційну політику із старим будильником, про який усі думають, що він – серце країни. Насправді ж це хибні уявлення – зіпсований годинник відлічує неправильний час, а усі політичні протистояння є лише тимчасовими спалахами, покликаними відволікати людей від справжнього, від того, що дійсно важливе для них. Однак, слідуючи традиції, закладеній у світові культурі Ф. Достоєвським, М. Кундера висловлює й оптимістичні сподівання щодо спроможності естетичного допомогти, врятувати людство від самого себе: «Красота більша від справедливості, краса більша від правди, вона реальніша за неї, безсумнівніша і навіть доступніша, краса над усім іншим». [3;208]

Екзистенціалісти виявили недоліки демократії. Режим, за якого людина не є вільною, не може претендувати на всезагальність та досконалість. І справа не в тому, що лише деякі можуть забезпечити собі свободу, а в тому, що сучасний соціум декларує себе як суспільство споживання, де більшість людей перетворюється на масу, яка тікає від свободи та зосередилася на ідеях конформізму. Жити максимально зручно, бути як усі, здобути схвалення та суспільне визнання, щоб мати можливість споживати всі блага сучасної цивілізації – ось те, чого прагне людина масового суспільства. Більшість із запропонованих екзистенціалістами шляхів подолання цих проблем лишилися неприйнятними – бунт, усамітнення, відмова, втеча від світу не можуть стати панацеєю для людства, у крайньому випадку – лише для небагатьох. Контурно зазначається важливість для досягнення людиною свободи обрання органічного шляху до неї, який би не був примусовим, але відповідав внутрішнім духовним потребам, підносячи їх шляхом відповідного виховання на достатній та соціально-прийнятний рівень. Сучасні спроби тематизації культурної політики пропонують її альтернативою до традиційної політики, де у якості засобів вирішення соціальних протиріч використовується культурна історична традиція, дух нації тощо. Їх можна розглядати як більш перспективний вектор подальшого соціального розвитку.

Література:

1. Камю А. Падение / А. Камю. Калигула: Пьеса; Падение: Повесть: Пер. с фр. Н. Немчиновой – М.: АСТ, 2007. – 235 с.
2. Кафка Ф. Шакалы и арабы: Рассказы: Пер. с нем. А.А. Кудрявцева / Ф. Кафка. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. – 174 с.
3. Кундера М. Вальс на прощание: роман / М. Кундера; пер. с чешского Н. Шульгиной. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – 251 с.
4. Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, 2005. – 384 с.

© **Культенко В.П., 2011.**