

## ДО ПИТАННЯ ПРО ОНТОЛОГІЧНИЙ СТАТУС КАТЕГОРІЇ «ЛЮДЯНІСТЬ»

«Людяність» зазвичай трактують як категорію *етики*. Дозволю собі з цим не погодитись. Кожна фундаментальна категорія філософії обов'язково є категорією й онтології, і гносеології, і логіки (зрозуміло, діалектичної). У сучасних дослідженнях «людяність» не розглядається як категорія онтології. Тому зосередимося на *онтологічному змісті* категорії «людяність».

Втрата людяності є виразом *людської самовтрати*. Взагалі-то людині *втрачати себе* дуже властиво. Так само як і *набувати*. *Втратити* себе здатна лише така істота, якій його природа не задана заздалегідь природними процесами, яка приречена своєю природу і сутність, саму себе постійно набувати *власним зусиллям*. Тварина у певному сенсі щаслива з самого початку: вона не може себе втратити...

Наполягатиму на тезі, що *людяність* є тим, що *лежало в основі* людського буття і саме вона і *продовжує породжувати* – у буквальному та точному сенсі слова – власне *людське* в людині.

Київський філософ (незаслужено забутий) Вадим Петрович Іванов походження людини пов'язує з виникненням «стосунку до самого себе», становленням «самості», суб'єктивності з її іманентною здатністю бути «для себе». Суть повороту до людини як революції у процесі еволюції «якраз полягала у відході всередину, у “самість”, в ідеалізації всіх зовнішніх проявів життєдіяльності. Інакше кажучи, «початок» людини «пішов» у саму людину, в ідеальну сферу її буття і тому не залишив помітних викопних слідів» [4, с. 37]. Мова йде про інтеріоризацію в психіці окремих істот загальної схеми їхньої сукупної діяльності. І це, своєю чергою, означає, що індивід *привласнює досвід інших*, досвід роду надбіологічним способом, присвоює як культуру, виявляється здатним нести у собі досвід роду не у генофонді, не через природні механізми, а інакше – у свідомості, *свідомістю*. Власне, остання і означає – *с-відомість, спільне знання як моя індивідуальна здатність*.

Згадаймо Гегеля. Для-себе-буття є синтезом буття-в-собі і буття-для-іншого. Значить, щоб бути в стані *для себе*, треба своє буття для іншого зняти, ідеалізувати, освоїти, присвоїти як *свою здатність*. Освоїти та *присвоїти буття інших як своє власне*. І лише так володіти власним індивідуальним (себто – неподільним) буттям. Людина починається не з того, що своє індивідуальне буття підпорядковує родовому, колективному, суспільному, – а з того, що у своєму *індивідуальному бутті починає відразу*

ж виступати суспільною істотою, конституюючи свою індивідність як родоу, покладаючи себе і своє *власне* як родове, тобто – власне людське.

У цьому пункті виразно проступає *логіка всеєдності*, дуже тонка діалектика, напрочуд точно схоплена Миколаєм Кузанським. Людина, каже М. Кузанський, – не є ні Сократ, ні Платон, а в Сократі – Сократ й у Платоні – Платон. Додам від себе: це не означає, що людина як така є якоюсь «повторюваною ознакою», однаковою і у Сократа, і у Платона і т. д., Загальне (універсальне, родове) *конкретизується* в кожному одиничному не своєю «схожістю» (повторюваністю) у багатьох поодиноких, а *саме як це, ось це* поодинокі. Миколай з Кузи пише: «Якщо людство розглядатимеш у вигляді якогось абсолютного буття, що ні з чим не змішується і ні в що не конкретизується, і розглянеш людину, в якій це абсолютне людство перебуває абсолютним чином і від якого походить конкретне людство окремої людини, то абсолютне людство буде ніби подобою Бога, а конкретне – подобою Всесвіту. Як то абсолютне людство перебуває в людині спочатку, як первинне, і, отже, в порядку слідування перебуває і в кожному члені і в кожній частині, так конкретне людство є в оці – око, а серце – серце і таке інше, завдяки чому в кожному члені перебуває кожен інший» [5, с. 112]. – Отже, «людство, що перебуває» конкретизується у кожному окремому індивіді і до того ж – *абсолютним* чином, але, як ми знаємо, абсолютне не буває без відносного, отже – *конкретизується відносно абсолютним чином*, і від міри цієї відносної абсолютності залежить *міра людяності* людини. Людство як таке не є деякою абстракцією, «абстрактним об'єктом», «конструктом»: воно постає як конкретне людство. Не абстрактне конкретизується в окремому («конкретному»), а конкретне (як конкретно-всезагальне) конкретизується в конкретному як окремому, все – у кожному як саме цей «кожний».

На глибинний зв'язок *всеєдності* та *людяності* вказує Володимир Соловйов: «Все є одне – це було перше слово філософії, і цим словом вперше звіщалися людству його свобода та братерське єднання... Якщо все є видозміною єдиної сутності і якщо цю сутність я знаходжу, заглиблюючись у свою власну істоту, то де знайдеться зовнішня сила, яка може придушувати мене, перед чим тоді я рабуватиму?» [13]. Саме всеєдність є «початок людяності» [13].

Прислухаймося до роздумів В.С. Соловйова. Істина насамперед у тому, що вона є. Вона є і не факт відчуття, і не акт мислення. Істина не є відношенням суб'єкта та об'єкта, але є тим, що міститься у цьому відношенні. Тому вона не буття, а суще (російський філософ зовсім інакше розводить «буття» і «суще», ніж М. Гайдеггер). Але є все. Отже, істина є все. А якщо істина є все, то кожен частковий предмет, явище, істота у своїй окремоті від усього не є істина, тому що не існують вони у своїй окремоті, а лише – з усім і в усьому. Отже, все є істина у своїй єдності, як єдність.

Множинність не є істиною. Різні речі можуть бути істинними, якщо вони причетні до того, що є істиною. Сущє як істина є не множинність, а єдність. Тому «істинно-сущє, будучи єдиним, водночас і тим є **все**, точніше, містить у собі **все**, або істинно-сущє є всеєдине» [14, с. 692].

Сенс всеєдності глибоко метафізичний, оскільки присутність всього в усьому має не матеріальну, а *ідеальну* природу. «Речовина є косність і непроникність буття – пряма протилежність ідеї, ідеї як позитивної всепроникності, чи всеєдності» [15, с. 363]. У межах матеріальної сфери кожна істота закрита, непроникна, обмежена особливим буттям; в нематеріальній же сфері кожна істота відкрита, прониклива і «містить всіх у собі й себе в усіх» [16, с. 78].

Зрозуміло, ідея всеєдності не була особливим винаходом російської релігійної філософії. Інтуїція всеєдності пронизує всю товщу історико-філософського процесу, починаючи з античності.

М. Кузанський стверджує: «Як абстрактне існує у конкретному, так абсолютний максимум ми бачимо насамперед у максимумі, що визначився, так що у всіх часткових речах він перебуває вже в порядку слідування, абсолютним чином перебуваючи в тому, що конкретно певним чином є все. <...> Конкретність означає визначеність у щось, скажімо, те, щоб бути тим чи цим» [5, с. 109]. Філософ, мабуть, хоче сказати, що абсолютне ми бачимо у відносному, нескінченне – у кінцевому, всезагальне – в окремому. Конкретність у нього – не просто «визначеність чогось», а «*визначеність у щось*». А тому кожне щось *набагато більше за себе*, оскільки у нього, в ньому і їм визначилося «все» – в якості його самого.

Кожне щось вбирає в себе все, що конкретизується в цьому «щось», і цим стає самим собою. Отже, бути конкретним і *бути конкретно* – це не просто існувати в якості окремої одиниці, а бути в якості згущеного, стягнутого, згорнутого в собі «всього» – у *власному вигляді*, значить, – у власному ейдосі.

*Присутність* одного в іншому, кожного – у кожному, всього – у всьому, – саме *присутність*, а не наявність, що залишає фізичні сліди, – ось найбільш дивовижне, загадкове, таємниче, незбагненне в бутті... Чиста *містика*, і тим не менш – факт, реальність, буттєвість. До речі, В.В. Бібіхін перекладає айдеггерівське Dasein (ось-буття, що означає спосіб буття людини) саме як «*присутність*». Десь тут криється таємниця немислимої спорідненості людини та світу. – Як ми можемо знати про таку всеприсутність, про всеєдність? Реальним прообразом, «протофеноменом» його виступає сфера *душевно-духовного*, особистісного самотуття, а ще ближче – наше власне «я», яке здатне до всеприсутності, всюдисущості і здатне вбрати в себе «вселенське все».

С.С. Хоружий дає таке визначення: всеєдність є категорією онтології, «що означає принцип внутрішньої форми досконалої єдності множини,

згідно з яким всі елементи такої множини тотожні між собою і тотожні цілому, але в той же час не зливаються в нерозрізнену і суцільну єдність, а утворюють особливий поліфонічний лад» [19, с. XVIII-XIX]. Отже, істотність всеєдності не піддається розсудково-дискурсивному обчисленню.

Річ у тім, що розсудково інфікована свідомість «єдність», всезагальність представляє за власним образом і подобою, тобто суто *абстрактно*. Перевага ж метафізики всеєдності в тому, що своїм ненав'язливим апофатизмом вона не дається в руки розсудку, залишаючись непередметною і незрозумілою для нього. Метафізика всеєдності не є розсудковою метафізикою, вона наскрізь *діалектична*, спекулятивна, уможлядно *конкретна* та інтуїтивно насичена глибинними людськими переживаннями.

Наша «самість» як безпосереднє самобуття, вважає С.Л. Франк, є всеєдність буття, взяте як *одиничне*. «Самість», тобто моє життя, як воно зсередини є для мене, для себе самого, – противиться розчиненню в безумовному бутті і «ревниво оберігає своє власне буття». Однак це «опір» відбувається не проти всеєдності і не всупереч їй. Адже «в <...> істинній всеєдності мало б бути збережено саме все – і в тому числі, отже, і насамперед, і наше власне самобуття, у всій його повноті та метафізичній глибині» [18, с. 423]. Моя «самість» не тільки не поглинається всеєдністю, вона *існує і зберігається* завдяки всеєдності. Вона «зіткана» суцільно з неї, вирошена нею, сама є цією всеєдністю, взятою як одиничне (ободиниченою всеєдністю), сама є безмежне, що існує у конкретній формі обмеженого. «Самість» породжується всеєдністю не заради безособового і байдужого розчинення в ній.

Коли ж «самість» забуває про свою зрідненість і походження, про свою істинну батьківщину та природу, протиставляє себе іншим «самостям» і всеєдності буття, вважаючи *саму себе мірилом істини*, будучи цілком стурбована пошуками «свого», – тоді у світ **приходить зло**. Утворюється «тріщина у всеєдності» (С.Л. Франк). Як абсолютно точно зауважує Гегель, зло «є не що інше, як дух, що ставить себе на вістря своєї одиничності» [2, с. 26]. При цьому за «ситуації зла» або «у стані зла» самість аж ніяк не втрачає своєї іманентної свободи, не втрачає своєї природи як «ободиниченої всеєдності», але діє супроти як своєї природі, так і сутності всеєдиного буття. Ось у чому секрет жахливої сили зла: не маючи власного «джерела живлення» (зло – не субстанціально), воно *озброюється силою і міццю всеєдності*. Воно живе, і діє і перемагає за рахунок «онтологічного розкрадання» (С.М. Булгаков), *за рахунок іншого і проти іншого, за рахунок усього і проти всього*.

Володимир Соловйов дає таке визначення *позитивної всеєдності*: «Я називаю істинною, або позитивною, всеєдністю таку, в якій єдність існує не

за рахунок усіх або на шкоду їм, а на користь усіх. Хибна, негативна єдність придушує чи поглинає елементи, які входять у неї, і саме виявляється, у такий спосіб, *пустотою*; істинна єдність зберігає та посилює свої елементи, здійснюючись у них як *повнота буття*» [17, с. 552]. Отже, зло може виходити не тільки від одурілої «самості», що нанизала себе на вістря своєї відокремленості, а й від «єдності», яка в ім'я самої себе прагне придушити або поглинути одиничне. Подібного роду «єдність» дуже схожа на улюблену категорію розсудкової свідомості – «абстрактно-загальне». Щоправда, найчастіше утвердження «хибної, негативної єдності» виявляється саме результатом активності осліпленої від самоствердження «самості», яка підміняє собою дійсну всеєдність, зводячи саму себе в абсолют, ставлячи себе на місце Бога, – тим самим усе підмінаючи під себе.

В *істинній* всеєдності нічого не приноситься в жертву: ні часткове, ні всезагальне. Водночас між ними, – якщо йдеться про справжнє всеєдність, – не може бути і, так би мовити, «ліберального» відношення: «сам живи і жити дай іншому». У сфері *дійсно істинного* немає місця для такого роду логіки, меркантилізму, «дрібної торгівлі» – немає місця для нашого звичного «з одного боку, з іншого боку». Тут - зовсім інше налаштування думки, інший спосіб бачення та здійснення сутності. Немає «часткового» і «всезагального», *між якими* слід встановити якісь зв'язки (це – рух за зовнішнім контуром). Існує – одне, яке у своєму саморозрізненні, саморозвитку поліфонує, будучи, говорячи словами С.Л. Франка, «антиномістичним монодуалізмом». Справа не в тому, що «часткове» та «всезагальне» мають жити мирно, «поступаючись одне одному місцем». «Часткове буття ідеальне або гідне, лише оскільки воно не заперечує всезагального, а дає йому місце в собі, і так само загальне ідеальне або гідне тією мірою, якою воно дає в собі місце частковому» [15, с. 361]. Отже, *дати «місце в собі» іншому, вмістити його*, а не просто трішки «посунутися».

Метафізика всеєдності вимагає зосередження думки на внутрішніх підставах, вимагає вміння *утримати в думці* немислиме, парадоксальне. Гідне, ідеальне буття, – продовжує Володимир Соловйов, – є «повна свобода складових частин у досконалій єдності цілого» [15, с. 361]. Позитивне всеєдність є «простір приватного буття єдності всезагального» [15 с. 362]. Звернемо увагу: не обмеження часткового буття, не підпорядкування його всезагальному, саме – «*простір*». Причому Володимир Соловйов вважає, що забезпечення такого простору часткового буття єдності всезагального утворює ідеальну сутність *добра, істини та краси*. «Достойне ідеальне буття вимагає однакового простору для цілого та для частин, отже, це не є свобода від особливостей, а лише від їхньої винятковості. Повнота цієї свободи вимагає, щоб всі часткові елементи знаходили себе один в одному і в цілому, кожне покладало себе в іншому та інше в собі, відчувало в своїй окремішності єдність цілого і в цілому –

свою окремішність, одним словом, абсолютну солідарність всього існуючого, Бог – все у всіх» [15, с. 395-396].

Отже, метафізика всеєдності розкривається як *метафізика свободи*, – як це не суперечило б логіці «здорового глузду»: якщо є пов'язаність, то про яку свободу йдеться? В ефірі істинно всеєдиного все існує як би згідно з великою формулою: «нероздільно і незляйно», все зберігає своє само-стояння та самовизначення завдяки взаємопроникненню і абсолютно взаємо-проникає завдяки само-стоянню. Ось взірєць **високої діалектики**.

«Критерій гідного, або ідеального, буття взагалі є найбільша самостійність частин за найбільшої єдності цілого» [15 с. 392]. Позитивна всеєдність як істинне і гідне буття, – формулює далі Володимир Соловйов, – *є життя всіх один для одного в одному*» [15, с. 393]. – Ось чому метафізика всеєдності є одночасно **метафізикою людяності**.

Повертаюся до свого твердження, що *людяність* як така лежить в основі людського буття і саме вона і *продовжує породжувати* (продовжує зберігати, тому що породжує, породжує саме тому, що зберігає) – у буквальному та точному значенні слова – *власне людське* в людині.

*Об'єктивне* підґрунтя людяності – присутності людства (роду) у людині, реальна *конкретизації загального в окремому*, що, своєю чергою, і конститує, точніше – породжує його особливість. *Суб'єктивне* підґрунтя людяності – *міра* мого відчуття, переживання та усвідомлення цієї присутності інших (людства) у мені і, відповідно, розвиненість моєї *здатності визначати* свої справи, вчинки, відносини цією присутністю в мені інших (людства). Міра сформованості моєї *здатності само-визначатися* людством (іншими) як конкретно-всезагальним, моєї *здатності само-визначатися* тим, що реально мене зберігає, відтворює, *породжує* – як саме мене, але – як людину власне (а не просто емпіричного індивіда, особина, екземпляра) – постає *мірою моєї людяності*.

Саме про це йдеться у Канта. Категоричний імператив (по-перше) – щоб максима твоєї волі могла стати всезагальним законодавством, тобто – роби не як обиватель, «як усі», а так, якби ти хотів, *щоб усі чинили, не роби для себе винятків*. І, по-друге: роби завжди так, щоб людство (як у твоїй подобі, так і в подобі кожного іншого) – жодним чином не виступало *лише як засіб*, а як *мета сама по собі*. Коли ж – «тільки засіб», то отримуємо підставу роз-люднення, не-людяності.

Тому можна погодитися з А.А. Гусейновим, стверджуючим, що «буття суспільних індивідів лише тоді остаточно гарантоване й у людському розумінні досконале, коли у діяльності як незримої надмети присутнє людство, що виступає у особі кожного з його представників. Цю потребу можна було б назвати потребою в людяності» [3, с. 145].

Як було зазначено, філогенетично поворот до людини починався з «уходу всередину», в «самість», інакше кажучи – з інтеріоризації схем

зовнішньо-предметної колективної діяльності. Але звідки береться сама *здатність* до інтеріоризації? Не шукати ж її справді, в особливому влаштуванні мозку... Ф.Т. Михайлов початок людини безпосередньо пов'язує з феноменом «звернень»: «Нерозчленований атом духовно-практичного буття людей – це не що інше, як звернення, що зберігає і змінює їх життя, один до одного і до себе самих. Суб'єктивно цілеспрямоване звернення до суб'єктивності одне одного» [12а, с. 79]. Саме в таких зверненнях відбувається «акт народження в людині усвідомлюваного об'єктивного світу, а головне – це акт народження реально-ідеальної сутності його тотожності зі своїм родом – з людством» [12а, с. 80]. Саме в суцільності подібних звернень і зароджується здатність «уходу всередину», впускання інших, роду, людства. До речі, здатність до такого «впускання всередину», прийняття і є, власне, *душа, душевність*. Михайлівське «звернення» глибше просто відношення, зв'язку, взаємодії, адже воно йде з *самої суб'єктивності – до суб'єктивності іншого*: «<...> виникненню та розвитку духовної сутності своєї психіки кожен індивід Homo sapiens зобов'язаний лише *своєму суб'єктивному устремлінню*... до повної зрідненості з суб'єктивністю інших людей. І насамперед – з емоційними переживаннями кожним із них своєї здатності судження про... їхнє спільне майбутнє, що твориться спільно» [10, с. 67]. А тому: «Відношенням, що породжує і зберігає людину, було, є і назавжди залишиться ставлення до суб'єктивності інших людей, яке шукає *співчуття, спів-мислення* (с-відомості) і *з-лагоди* у спів-дії з ними, формує мотивацію їх і їхньої поведінки, здатне забезпечити розширене відтворення засобів до життя та основних його умов: спільності людей, що самоорганізується, креативної та когнітивної духовної та духовно-практичної її продуктивності. Породжувальне відношення, як і будь-яке відношення чогось до чогось, включає не два, а три активно “діючих особи”: те, що відноситься, те, до чого воно відноситься, і *саме відношення*, пов'язує їх – зв'язку. У цьому сенсі будь-яке (тим більше породжувальне) відношення оборотне: всі його три елементи з рівною необхідністю породжують свою єдність, цілісність» [11, с. 500].

Ось чому людяність як така лежить у основі людського способу буття. Людяність породжує людину і власне людське в людині. Це, так би мовити, «людяність-в-собі», в стані «в-собі-буття». І ось в історії на шляху розгортання цього «в собі» в стан «для себе» (у власне розвинену форму) внаслідок *відчуження* людина втрачає саму себе, *втрачає людяність* як реальний спосіб побудови суб'єктних зв'язків, як спосіб світовідношення. Людське уречнюється, суб'єкт-об'єктні зв'язки пригнічують і витісняють на периферію суб'єкт-суб'єктні. Однак за різноманітними речовними, корисливими проявами життя, за тими чи іншими суто речовними потребами криється *потреба в іншій людині*. Адже, як писав К. Маркс, «ми

маємо перед собою під виглядом *чуттєвих, чужих, корисних предметів*, під виглядом відчуження, *упредметненні сутнісні сили людини*» [9, с. 61]. І навіть у понівеченій речовній формі ми так чи інакше, абсолютно нереклексивно, не усвідомлюючи, відчуваємо потребу *саме в упредметнених сутнісних силах людини*, а не просто в корисних зовнішніх речах. Тут людське – лише засіб, і це нелюдяно, що лише засіб, – але воно все-таки присутнє. Приховано, латентно, в емпліциті. Отже, *розлюднення* постає лише формою (суто перетвореною) прояву (і, хоч як парадоксально, розвитку) людського. Нелюдяність як така можлива лише як *псування людяності*, її потворність, усічення, нерозвиненість. Знелюдяність є *порушеною всеєдністю*. Але людяність таки лежить в основі.

Виходить так, що *всеєдність* як така є початком і основою людяності. Конкретна конфігурація цієї всеєдності як підстави покладена у *самому суті людського способу буття*: нести (і не просто «нести», «мати», «володіти», але – продовжувати, значить – розвивати) у своєму індивідуальному існуванні всезагально-людські форми та способи досвід роду, нести і зберігати його надбіологічним способом) і невпинно перебувати у *ситуації ставлення до цього досвіду* (що і є с-відомість, со-вість). Здатність *вільно само-визначатися* цим досвідом і тим самим вибудовувати свої звернення до інших людей на підставі саме і переважно *такого самовизначення* (а не партикулярного егоїстичного інтересу) і є **людяність** як така. Стверджувати не себе, а Інше, і в такому ствердженні відчувати та розуміти *всю повноту* власне себе та свого, власного, само-ствердження.

Ось чому основа людяності і основа людського буття – *не дві основи, а одна*. Саме через людяність як основу власне людського буття реалізується сама основа (як само-обґрунтування) людяності як *суцця всеєдність*.

Ставати, нарешті, людиною як людиною – не бути стурбованим своєю «ідентичністю», а ставати невпинно і непереборно *дійсністю своєї сутності як ансамблем усіх суспільних відносин* (за Ф.Т. Михайловим – «звернень»). Ступінь *розвиненості* цього ансамблю, міра його суб'єктної повноти є тим, що Ф.М. Достоевський називає «*сильно розвиненою особистістю*»: «Сильно розвинена особистість, цілком впевнена у своєму праві бути особистістю, вже не має за себе жодного страху, нічого не може і зробити іншого зі своєї особистості, тобто ніякого вживання, як віддати її всю всім, щоб інші були точно такими ж самоправними і щасливими особистостями. Це закон природи; до цього тягне нормально людину. Але тут є одна волосинка, одна найтонша волосина, але яка, якщо потрапить під машину, то все разом трісне і зруйнується. Саме: біда мати при цьому хоч якийсь найменший розрахунок на користь власної вигоди ... » (цит. за 12, с. 87-88]. А от коли вклинюється подібний розрахунок, то відразу ж

індивід, що несе в собі силу свого роду як силу всезагального, всезагальну силу та міць (загальну для всіх), *обертає проти всіх*, а значить – проти ближнього та за рахунок ближнього (на те й розрахунок, щоб за рахунок). Індивід несе в собі не своє, володіє і розпоряджається *як своїм не своїм*, не ним створеним – свідомістю, мовою, мисленням, його категоріальним ладом, який репрезентує своєю апіорністю та аподиктичністю (стосовно індивіда) не тільки *силу та міць* суспільно-культурного, родового, а й самого універсального буття. Здійснюючи зло та неправду, індивід цю міць обертає проти інших людей. Ось чому зло не тільки живуче, а й має *колосальну енергію*. Тільки енергетика ця – *вкрадена*, не своя.

Людина має свідомість і не знає, що це – с-відомість, спільне знання, сила роду людського, його історії. Людина відчуває різноманітні потреби, і знає, що за цим ховається глибинна потреба у людині, у іншій людині. Людина часом відчуває потребу у іншій людині – але як у засобі, і знає, що з цим ховається, не виявляючи себе, її потреба в людяності...

Зберігати своє буття у *режимі людяності* – значить ставати «*чистою присутністю*» (у розумінні М. Гайдеггера), інакше кажучи – відсунутись, *відійти від своєї поверхні* і починати жити у своїй суттєвості, сутності, істотності. «Істотність людини, – зазначає В.В. Бібіхін, – присутність, буття-ось. Це зовсім не означає, що буття в мене у кишені і воно мені забезпечене щоразу, коли я мислю: мислю – отже, існую. Це означає, що для мене йдеться про буття. Те, що моя істотність – присутність, зовсім не забезпечує мені будь-що. Навпаки, це позбавляє мене надії забезпечити себе за допомогою речей. Я можу нагромаджувати речі у моєму володінні, матеріальні чи духовні, і, скажімо, наповнювати ними світ. Все це можуть виявитися непотрібними речами. Справа для мене йде не про речі, нехай навіть найвитонченіші речі культури. Те, що моя істота є присутністю, означає, що я можу здійснитися тільки тоді, коли буття вимагає мене. Є я чи ніщо – хто б мені це не пояснював, останнє слово за мною, і не те слово, яким я захочу когось чи самого себе переконати, а те “так” чи “ні”, які каже мені не моє свідомість, а моя совість – нечутне нікому моє “так” і “ні” буттю і небуттю як тому, з чим я завжди насамперед і головним чином маю справу» [1, с. 70]. С.С. Хоружій згадує, що у останній розмові перед смертю В.В. Бібіхін говорив йому: «Мені необхідний світ, мені необхідно бути світом, щоб не зрадити Бога, триматися тим, через що міг би сказатись Бог» [20, с. 113].

Іншими словами, людяність перебуває рішуче по той бік самоствердження, утвердження *себе, свого*. Воістину, як говорила Белла Ахмадуліна – «*Свести себя на нет, / чтоб вызвать за стеною / не тень мою, а свет, / не заслоненный мною*». А якщо й світити – то благородно та вдячно відбитим світлом (світлом буття, у тому числі – вірніше, насамперед

– *людства в мені*) і в жодному разі не претендувати бути джерелом світла, «світочем розуму»...

Виходить, що про власне людяність розумно мислити ніяк неможливо, якщо абстрактно, тупо, на формально-логічний розсудковий манер протиставляти *окреме та загальне, індивідуальне та суспільне*, інакше кажучи – не розрізняти *абстрактно-загальне та конкретно-всезагальне* (разом з Гегелем та Е.В. Ільєнковим). Адже без цього не зрозуміти розрізнення та протиставлення В.С. Соловйовим негативної єдності та *позитивної всеєдності*. Таємниця людяності криється саме в цій «позитивній всеєдності».

Найчастіше людяність ототожнюють із *гуманізмом*, із гуманним ставленням до людини. На мій погляд, тут необхідно розрізняти, – саме так, як це робить Віктор Аронович Малахов: «Людиною бути важко; це прямо випливає з того, що сутність людського буття – у зусиллі, що відбувається над собою, у русі самоподолання. Сьогодні, коли сама здатність бути людиною, зберігаючи людську ідентичність в силу цілого комплексу обставин нинішнього життя виявляється все більш проблематичною – особливо важливо усвідомлювати те, що людяність (яку так важливо вберегти) зовсім не тотожна гуманізму, що вона проявляється не в «утвердженні Людини» (і не в потуранні самим собі в тому числі) – а, швидше, у забутті себе (аж до власних принципів та керівних начал; а може, і не в забутті, а в пам'ятливій та сумлінній відмові від свого) заради іншого. Адже сказано: “Немає більше тієї любові, як якщо хто душу свою покладе за друзів своїх” (І.15:13). І саме душу, “псюхе”, тобто. не просто земне своє існування, а осередок живого життя у собі». Людяність інакше проявляється, ніж гуманізм: «А що означає людяність? Що означає бути людяним? По-російськи, я не знаю як в інших мовах, дуже близький сенс мають вирази “вчиняти по Божому” і “вчиняти по-людськи”. Бути людяним – це не означає бути гуманістом. Для гуманіста людина, як відомо, це найвища цінність, це цар всесвіту, це щось високе і самодостатнє. Гуманізм виявляється у фразі: “Людина – це звучить гордо”. Коли я говорю, що людина – це звучить гордо, я тим самим звеличую і себе як того, що належить до людей, до людства. А ось людяність проявляється зовсім інакше. Чи не самоствердження, а самовіддача. Я дарую себе своїм ближнім, я дарую себе, свій час, свою увагу, свою турботу, зрештою, своє життя, і душу свою дарую своїм ближнім, і тоді я поступаю по-людськи, тоді проявляється людяність. Тобто людяність пов'язана з жертовністю, ми не можемо бути людяними, не прагнучи бути безкорисливими і щедрими» [7]. В.А. Малахов закликає відстоювати клімат людяності, дбати в нинішньому світі про вразливі скарби людяності, плекати в собі стійку і терплячу мужність доброти, смиренну готовність йти проти панівної течії часу, протистояти прагматичним устремлінням епохи.

Шукати підстави людяності поза і окрім значущої і осмисленої *спільної справи* – пусте заняття. Всім своїм життям, самою суб'єктністю, душею, духом і тілом ми *вже влетені в тканину спільної справи*. Питання лише в одному: *що* це за справа, у чому її *суть*, наскільки слухна й істотна вона. Хочеться повністю погодитися з думкою С.М. Марєєва: «Спільна справа завжди є! Це справа, яку робили Сократ і Платон, Галілей та Ньютон, Моцарт і Бетховен, Кант та Гегель, Достоевський та М. Фьодоров. Це світова філософська, наукова та художня культура, яка і становить субстанцію людяності. Вона і є сама ЛЮДЯНІСТЬ. То беріть її собі! І зараз вона всім доступна. Ні, не хочуть брати» [8, с. 477]. – Отже, культура складає субстанцію людяності і в цьому сенсі є *сама людяність*. Чому? А тому, що саме культура і породжує, і зберігає людське в людині, і *життя в культурі як подія, участь у спільній справі збереження людського* і є шукана людяність як така. Решта – партикулярне. Не хочуть люди брати *труд культури* (особливо зауважу: *високої культури як культури не піднесення людини над світом та іншою людиною, а труда постійного та безперервного піднесення над самим собою, убогим та сирим*) як спільної справи на себе, бо – загрузли у приватному, частковому, дрібному, суєтному. Загрузли у сфері забезпечення життя і не бажають жити власне людським життям. Шукають себе та «своє» аж ніяк не там, де втратили.

Якось недавно, під час чергового перегляду драматичних вистав за п'єсами А.П. Чехова, раптом дійшов дивного висновку: якщо читати і перечитувати (дивитися і переглядати, передумувати знову і знову) Чехова (як і Толстого, і Достоевського, і Тургенєва, і Шекспіра, і...), можна *щось зрозуміти в сучасному житті*. Якщо ж дивитися і читати *тільки* сучасних (модних) авторів – нічого не зрозумієш у сучасному житті. А що тоді означає *зрозуміти сучасне життя*? А це знати, як *залишатися людиною за будь-яких нелюдських умов*.

З плином часу я тільки зміцнююся ось у такій думці: якщо ми здатні відстоювати *своє* і *тільки своє* (*своє бачення правди*) і не здатні *почути інших* – ми приречені. Приречені на граничне поширення та поглиблення *розлюднення*. Якщо ми суцільно стурбовані *самоствердженням* (утвердженням *себе* і виключно *свого*) і тільки, то не треба дивуватись, що достатньо скоро виникне така ситуація на нашій планеті, що раптом не стане *що* стверджувати і *кому* стверджувати. Ми таки «настверджуємось» – по самі вінця... Розплата неминуча.

## Література

1. Бибихин В. В. Внутренняя форма слова / В. В. Бибихин. – СПб. : Наука, 2008.

2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. – Т. 3. Философия духа. – М. : Мысль, 1977
3. Гусейнов А. А. Мораль / А. А. Гусейнов // Общественное сознание и его формы. – М. : Политиздат, 1986.
4. Иванов В. П. Человеческая деятельность – познание – искусство / В. П. Иванов. – К. : Наукова думка, 1977.
5. Кузанский Николай. Об учёном незнании / Николай Кузанский ; [пер. с лат. В.В. Биbihин] // Сочинения : в 2 т. / Николай Кузанский – М. : Мысль, 1979. – Т. 1.
6. Михайлов Ф. Т. Э.В. Ильенков: Диалектика как логика / Ф. Т. Михайлов // Ильенковские чтения. Тезисы выступлений. 2-е изд., испр. и доп. – М. : Микрон-принт, 2001.
7. Малахов В. А. О некоторых особенностях христианского нравственного воспитания в секуляризованном мире [Электронный документ] / В. А. Малахов. – Режим доступа: <http://ortodossaambrogio.org/ru/ach20096/index.html>.
8. Мареев С.Н. Мыслить... (избранные статьи последних лет). – М. : Изд-во СГУ, 2011
9. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс ф. Соч. Изд. 2. Т. 42.
10. Михайлов Ф. Т. Фантазия – главная сила души человека / Ф. Т. Михайлов // Избранное / Ф. Т. Михайлов. – М. : Индрик, 2001.
11. Михайлов Ф. Т. Философия образования: ее возможности и перспективы / Ф.Т. Михайлов // Избранное / Ф. Т. Михайлов. – М. : Индрик, 2001.
- 12а. Михайлов Ф. Т. Э.В. Ильенков: Диалектика как логика / Ф. Т. Михайлов // Ильенковские чтения. Тезисы выступлений. 2-е изд., испр. и доп. – М. : Микрон-принт, 2001.
12. Померанц Г. С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским / Г. С. Померанц. – М. : Советский писатель, 1990.
13. Соловьев В.С. Исторические дела философии [Электронный ресурс] / В. С. Соловьев. – Режим доступа: <http://www.rodon.org/svs/idf.htm>
14. Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал / В. С. Соловьев // Сочинения: в 2 т. / В. С. Соловьев. – Т. 2. – М. : Мысль, 1990.
15. Соловьев В. С. Красота в природе / В. С. Соловьев // Сочинения: в 2 т. / В. С. Соловьев. – Т. 1. – М. : Мысль, 1990.
16. Соловьев В. С. Лекции по истории философии / В. С. Соловьев // Вопросы философии. – 1989. – № 6.

17. Соловьев В. С. Первый шаг к положительной эстетике // В. С. Соловьев // Сочинения: в 2 т. / В. С. Соловьев. – Т. 2. – М. : Мысль, 1990.
18. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С. Л. Франк // Сочинения / С. Л. Франк. – М. : Правда, 1990. – (Приложение к журналу «Вопросы философии»).
19. Хоружий С. С. Жизнь и учение Льва Карсавина / С. С. Хоружий // Карсавин Л. Религиозно-философские сочинения: в 2 т. – Т. 1. – М. : Мысль, 1992.
20. Хоружий С. С. Памяти В.В. Бибихина / С. С. Хоружий // Вопросы философии. – 2005. – № 4.