

## Розділ II

### ПОСТКОНВЕЦІЙНІСТЬ ПАТРІОТИЗМУ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

***Бойченко Михайло,***

*доктор філософських наук, професор,  
професор кафедри теоретичної і практичної філософії  
Київського національного університету імені Тараса Шевченка*

***Бойченко Наталія,***

*доктор філософських наук, професор,  
професор кафедри філософії та іноземних мов  
Національного університету охорони здоров'я України імені П.Л. Шупика*

Точиться чимало дискусій щодо того, чи був Сковорода патріотом України, чи взагалі можна називати його свідомим українцем, якщо він при цьому безумовно жив і творив як людина світу, як справжній європеєць, як людина, яка прийшла до Бога, розірвавши пута конфесійних розбіжностей? Життя Сковороди ніяк не вписується в поширені за його часів суспільні конвенції – політичні, релігійні, естетичні тощо. Він по факту являв собою живе втілення постконвенційності – того універсалізму, який неможливо редукувати до якоїсь партійної позиції. Водночас, справжній універсалізм не може бути абстрактним – він виростає на рідному ґрунті, неминуче живиться місцевими традиціями не менше, аніж тією духовною спадщиною, яка давно вийшла за кордони одного народу. Яким же чином поєднуються ці дві, на перший погляд, протилежні позиції – постконвенційність і патріотичність – спробуємо оцінити, звернувшись спочатку до феномену самого Григорія Сковороди, а потім – до специфіки постконвенційної концептуалізації.

Життя Григорія Сковороди заслужено називають прикладом життя філософа: здавна вважають, що філософ має жити так, як учить сам [6]. Адже філософ – це людина, яка вчить тому, що сама концептуалізувала, чому надала понятійне оформлення, що вивела як мораль. Яка би то була мораль, якби її нехтував сам її творець і поборник? Свого часу справедливо дорікали Сенеці, що він вчив стриманості і обмеженню лише необхідним і при цьому він був найбагатшою людиною тодішньої Римської імперії. Врешті-решт остання обставина таки і спричинила його смерть: брехливо звинувативши Сенеку у змові, його учень і філософський послідовник імператор Нерон наказав

Сенеці вчинити самогубство [15, 21]. Бути неуспішним вчителем може бути смертельно небезпечно. Зовсім інша історія – життя Григорія Сковороди, який мав у молодості прекрасні кар’єрні перспективи при імператорському дворі у Петербурзі, але свідомо відмовився від сумнівної слави улюбленця імператриці і пов’язаних з цим матеріальних благ. Сковороді привелося жити надголодь, певний час поневірятися без роботи, але він зберіг головне – власну гідність і свободу, власну тожсамість. Але чи була це тожсамість українця?

Сковорода був патріотом своєї малої батьківщини, місць, де він народився і навчався, де тривалий час мешкав: це – територія України від Слобожанщини до Київщини, у тому числі й Полтавщина і Переяслав. Але українцем він себе таки не називав, як, втім, і росіянином: на ті часи люди ідентифікували себе національно з Руссю більше, аніж з більш пізніми назвами [2].

Однак, порівняно з іншими писемними українцями (а таких у тій часи було не так і багато, хоча й більше відсотково, аніж росіян), Сковорода набагато частіше вживав українізмів, і не лише тоді, коли писав байки чи поезії у народному стилі, але й у своїх діалогах, діатрибах та інших філософських творах [22]. На той час в Україні не було української абетки, фонетичний правопис було запропоновано Пателеймоном Кулішем лише у 1850-ті роки, та й то не всі сучасні мовознавці визнають це початком писемної української [14]. Писали ж переважно церковнослов’янською, латиною. Та й сам Сковорода знав багато мов, але відчувалося, що любив українську – важливі деталі передавав саме українськими словами.

Таким чином, варто на прикладі Сковороди з’ясувати, що не треба шукати еталон української ідентичності на всі часи, а слід оцінювати українськість у її динаміці – як історичного її становлення, так і особистісного опанування. Будемо послуговуватися при цьому методом Декарта: йти до істини, покроково відкидаючи те, що викликає у нас сумнів [46].

### **Саморозгортання феномену Григорія Сковороди**

Хто знає, чого коштувала самому Сковороді ця видима легкість і невимушеність, яку він рекламує неодноразово у своїх творах: «Природа зробила потрібне неважким, а важке не потрібним». Один Бог відає, як важко насправді Сковороді давалися попервах відмови від тих зручностей і розкошів життя, яких він устиг запізнати замолоду [30]. Легко відмовлятися від певного блага тому, хто не скуштував його. Але православна філософія вчить іти через життя, випробовуючи його блага, але при цьому гідно проходити через

ці «митарства». На розписі на вході у Довгі печери Печерської Лаври зображені митарства душі: людина завжди грішна, завжди пробує задоволення і спокуси, але чи зможе їх належно прийняти і пройти далі, не застрягнувши в них, а сплативши життю належне «мито»? Вочевидь, більшість інстанцій цієї «митниці життя» Сковорода пройшов надто рано і не прагнув повертатися на цю митницю. Якщо більшість людей зрікається основних матеріальних благ життя вже готуючи душу до зустрічі з Богом на смертному одрі, то Сковорода зустрів свого Бога ще у молодості і своє життя провів як розмову з Богом, свідком якої стали усі, хто спостерігав Сковороду і хто знайомиться й досі з його творами.

Сковорода рано усвідомив, що являє собою сутність людського життя, і значну частину молодості і все своє зріле життя провів у неспішному розгляді цієї істини, у смакуванні кращих сторін людської долі. Усе своє життя Сковорода свідомо і творчо будував власний образ, і його писана філософія є лише частиною філософії життя Сковороди. Цим життям Сковорода дав ключ не лише до своєї філософії, але й до розуміння філософії інших видатних філософів сучасності, які також своє життя підпорядкували принципам своєї філософії, тим самим зробивши себе живим втіленням своєї філософської антропології.

Порівняльний аналіз життєвої філософії Григорія Сковороди з життєвими філософіями інших видатних мислителів зумовлює звернення до монадологічного методу осягнення історії, запропонованого Іваном Бойченком [4]. Зокрема, це передбачає застосування ідей монадології Готфріда Ляйбніца [18], морфологічного підходу до пізнання історії Освальда Шпенглера [36], біографічного методу у філософії, представленого в Україні розробками Вадима Менжуліна [19].

Український філософ Іван Бойченко зауважує: «Багатовимірність монади як певинного феномена дає підставу для того, щоб з однаковим правом вважати її і предметом теоретико-філософської рефлексії, і водночас предметом досвіду (звісно, у вищій, філософській його іпостасі). Теоретичний філософський розум сприймає вихідну монаду як ідею, для досвіду ж вона постає як реальний першофеномен» [4, с. 327]. Спробуємо у якості такого першофеномену розглянути життя Григорія Сковороди.

### **Сковорода і Кант**

Сковорода зумів піднятися над матеріальними обставинами свого життя – він жив так, як хотів, а не так, як змушувало чи зваблювало його до іншого

сучасне йому суспільство [30]. У цьому житті Сковороди може бути прикладом втілення філософської концепції свободи Імануеля Канта: чинити, виходячи з віри в Бога, а не під тиском матеріальних причин.

Варто звернути увагу, що триб життя Канта також значно залежав від його вольових рішень. За свідченнями біографів, саме суворий режим дня, харчування та основних занять зумовили довге і плідне життя Канта, яке таким ніколи би не було, якби хирлявий і хворобливий юнак свого часу не взяв питання свого здоров'я у власні руки.

Німецький біограф Канта Манфред Гаєр зауважує: «Адже від самого початку, коли все тільки відчувалося, але ще не осмислювалося, коли була лише неясна й безладна повнота відчуттів, і жодного ясного і чіткого досвіду, Кант припускав, що він уже тоді перебував усередині того основоположного протиборства, яке визначило й пронизало всю працю його життя, а саме: ідея людської свободи перебуває у такому протистоянні з фактично існуючими залежностями, що його годі розв'язати» [12, с. 14].

На перший погляд, це сприйняття цілком тотожне баченню Сковороди, який також доволі радикально протиставляв тлінне, рабське і нетлінне, вільне начала у людині. Але якщо для Канта «годі розв'язати» зчеплення цих двох начал у людині, якщо Кант вбачає можливість для трансцендентного морального ідеалу лише регулятивно, тобто всупереч переважаючим обставинам впливати на людину, щоби вона могла хоча би спорадично чинити вільно, то для Сковороди таке звільнення від кайданів необхідності цього світу знаходиться не поза світом, а у ньому самому – це «сродний труд», ключ до якого дає віра у Бога. «Сродний труд» дає змогу постійно бути по-справжньому вільним – обирати серед матеріального те, що не суперечить духовному. А таке просвітлене духом матеріальне завжди наявне у світі – адже світ створений Богом, який вклав у нього частку свого Духу.

У філософії Канта ж протистояння матеріального і духовного, світу і людини набуває більш антиномічного характеру. Хоча, на думку українського філософа Ігоря Козловського Кант свою антропологію будував на діалектичному протиставленні, у якому відкидав крайнощі як натуралізму (матеріалізму), так і ідеалізму та скептицизму: «Кант вбачав місію антропології зовсім в іншому – показати людину в обширі її світу, з'ясувати, яким чином кожен індивід водночас є як суб'єктом власної дії, так і об'єктом впливу спільних форм життя – звичок, традицій, культури» [16, с. 64].

Утім, цей зовнішній вплив Кант все ж визнавав, вочевидь, домінантним у суспільному житті людини, тоді як Сковорода цю домінантність елегантно

оминав. Сковорода знаходив таке сполучення ланцюгів зовнішньої та внутрішньої необхідності, яке у інтегральному результаті відкривало коридор для вільної дії, причому вільної у самому світі і для цього світу. Такий коридор можливостей доступний кожній людині тут і тепер, тоді як для Канта втілення розумного, справедливого і доброго, як от наприклад «вічного миру», можливе лише у далекій і принципово незавершеній перспективі майбутнього. Вчинки окремої людини для Канта не можуть змінити загальну недобру, недостатньо розумну і багато у чому несправедливу реальність світу. Тоді як Сковорода вказав шлях для кожного вже зараз робити цей світ більш затишним, добрим і по-справжньому Божим світом. Таким чином, у справі вибудовування власного життя як втілення свободи Сковорода виявився більш переконливим, аніж Кант, хоча й не був, як останній, вже за життя настільки формально визнаним. Кант був і ректором, і мав численні багатотиражні публікації, тоді як визнання Сковороди йшло стежками людських душ.

### **Сковорода і Ніцше**

Зрозуміти Сковороду як людину, а отже й зрозуміти його філософію, неможливо, виходячи із зовнішніх критеріїв і сторонніх філософських систем – філософія життя і життєва філософія Сковороди є єдиним нероздільним феноменом, який можна розуміти лише з нього самого [30]. Конститутивним є те, що самодостатнім феноменом Сковорода став цілком свідомо – він витворив себе сам як такий феномен. Витворив себе і свою філософію, у тому числі й себе як частину своєї філософії. Німецький філософ Фридріх Ніцше, як і Сковорода, є самородком – пояснити їхній феномен тим соціальним та культурним середовищем, у якому вони виховувалися та отримали освіту, можна лише меншою мірою: більшою мірою причиною того, якими стали Ніцше і Сковорода був їхній природний таланти і робота з самоствердження швидше усупереч їхньому соціальному і культурному довкіллю.

Навряд чи доречна аналогія філософії Сковороди з концептом жадання влади у філософії Ніцше [20], але однозначно, і Ніцше, і Сковорода сотворили себе самі – це феномен, який розкрився зсередини і змінив усе довкола себе. У Сковороді цей феномен розкрився легко – по контрасту з тим, як важко було самому Сковороді взаємодіяти з сильними світу цього. На відміну від Ніцше, Сковорода з християнським всепрощенням не тикав пальцем у ресентимент довкола себе, хоча мав для цього у імперській росії вочевидь набагато більше підстав, аніж Ніцше у імперській Німеччині.

Втім, є й багато спільного – у Сковороди, як згодом у Ніцше, не склався мар'яж з академічною кар'єрою. Водночас, як і Сковорода, Ніцше також був переконаним, що досягає академічних цілей набагато краще тими засобами, які на той час, а подекуди і сьогодні, не асоціюються з академічним стилем. Втім, за аналогією з тим, як висловлювався свого часу німецький філософ Гегель у тому дусі, що тим гірше для фактів, якщо вони суперечать моїй теорії [39], так і Сковорода і Ніцше вважали свій стиль більш академічним по суті, якщо не за оформленням, а отже – «тим гірше для такого стилю», який не дає належно розкритися академічній суті.

Як і Сковорода, Ніцше добре знався на філології, мертвих мовах і займався музикою. Стиль Ніцше і Сковороди є дуже риторичним, хоча Ніцше й пише для одного типу читачів, а у Сковороди явно вирізняються різні цільові аудиторії різних його творів – від байок і пісень для народу, до діалогів і діатриб для глибоко освіченого і добре ерудованого читача.

Увага до риторики і стилю виводить на перший план пріоритетність перформативного характеру творів обох цих авторів. Саморозкриття феномену Сковороди відбувається чи не найбільшою мірою через перформативність феномену Сковороди: багато важать не лише смисли, не лише ідеї філософії Сковороди, але і спосіб їх подачі, в тому числі – як їх подає сам Сковорода, і як їх подають його інтерпретатори. Ще більшою мірою те ж саме можна сказати і про Ніцше, і навіть у значно більшому ступені. Однак, якщо Ніцше навіть нерідко у такій перформативності дещо «переграє», гіпертрофує, підчас навіть до карикатурності свою позицію, то стиль Сковороди завжди є стриманим, елегантним і вишуканим. Відмінність у тому, що Ніцше прагнув усім довести, що він невизнаний пророк, а Сковорода уже відчував, що його нерідко сприймають як пророка, однак свідомо уникав слави Савонароли.

У своїй перформативності філософія Сковороди створює його феномен – і цей феномен продовжує своє саморозгортання навіть після смерті Сковороди – у численних інтерпретаціях його творчості і біографії, жодна з яких не може претендувати на повноту і вичерпність, але й жодна не може бути повністю відкинута. У цьому Сковорода все ж доволі близький Ніцше.

### **Сковорода і Гайдегер**

Філософія Сковороди не припускає однозначної інтерпретації: варто зауважити принципову багатомірність, багатшаровість текстів Григорія Сковороди. Щойно вхопимо якусь понятійну лінію, смислову площину, одразу виявляємо інші, не редуковані до них. Такий ефект не є результатом

недостатньої уважності чи упередженості дослідників, не є він і грою випадковості – флер містичності надавав своїм творам сам Сковорода [30]. У цьому він був близький до іншого шанувальника філософської таємничості – німецького філософа Мартина Гайдегера.

Слід визнати, що обоє захоплювалися розвідками етимології слова, мовними іграми і мовотворчістю. Незаперечною є філософська мовотворчість Сковороди, музичність і милозвучність творчості Сковороди, ритміка і поетика його мови: зокрема й запозичення ним для своїх творів іноземних слів, творення нових слів, надання нового значення, «одивнення» здавалося би давно відомих і затертих у своєму традиційному смисловому використанні слів. Про це свідчать і Леонід Ушкалов [27] і Дмитро Горбачов [13].

Але і Сковорода, і Гайдегер мову розглядали не просто як досконалий інструмент риторики, але й як самодостатній витвір мистецтва: мову вони розвивали заради неї самої, точніше у самій мові вбачали певну вихідну невідчужувану філософію. Обидва могли найскладніші речі пояснити дуже простими словами [40], а у інших ситуаціях створювали майже нездоланні мовні ребуси. Обидва мали дуже ґрунтовну теологічну освіту, але були ворожі догматизму і зарозумілості кліру.

Втім, головна подібність полягає у іншому: обидва сприймали суспільство більшою мірою як не достеменне буття, а буття справжнє шукали у глибинах людського єства. Як Гайдегер звертався до екзистенціалів турботи і тривоги, зумовлених закинутістю у позбавлене сенсу існування, так і Сковорода шукав у своєму серці шляху до істини. Втім, Гайдегер так і залишився хитруном-трікстером для всіх, тоді як Сковорода нікого не прагнув пошити у дурні (самі себе люди такими роблять набагато ефективніше), натомість щиро пропонував кожному йти тим шляхом, який відкрив для себе – прийняти віру в серце і прояснити серцем проблеми розуму. Вочевидь, такої простої і нелукавої віри не вистачало Гайдегеру, щоби досягнути таїну буття як вона є – у прийнятті свого покликання, яким би воно не було. Гайдегер же завжди залишав за всіма своїми текстами нерозкритою власну життєву позицію – він ніби дистанціювався від свого власного Da-Sein, коли писав про ситуацію Da-Sein людини. Гайдегер ніби боявся зазирнути сам у себе, а тим більше боявся показати себе справжнього людям – чого лише варті його «Чорні зошити», його таємна інтелектуальна сповідь, яку він заповів опублікувати через чотири десятиліття по своїй смерті, але у якій, вочевидь, ним розкрито також далеко не все [37]. Гайдегер ховав своє єство від самого себе, а тим більше – від інших. Тоді як Сковорода ніби грав з людьми у квест,

давав численні підказки, інтригував, зваблював – щоби у пізнанні Сковороди люди знаходили те, що знайшов і він сам колись – шлях до Бога.

Таким чином, у Сковороди і Гайдегера йдеться про таїну буття, але перший її радісно відкривав і заохочував до цього інших, а другий – заклопотано приховував від самого себе і зверхньо переконував оточуючих у їхній неспроможності її відкрити.

### **Сковорода і Торо**

Сковороду часто вважають прихильником природи і усього природного: він жив переважно у селах, уникав світського товариства, відкрито захоплювався простотою побуту. У цьому Сковороді надто близький американський філософ Генрі Девід Торо. Але Сковороді нерідко не зовсім справедливо приписують багато рис життя і філософії Торо, тоді як між ними є й суттєві відмінності [30].

Передусім впадає у вічі спільна настанова – жити у філософії, а не жити з філософії, тобто не наживатися на ній. Ось як це прямо заявляє Торо: «У наші дні існують професори філософії, а справжніх філософів немає. Жити з неї похвально, бо колись похвально було жити нею» [26, с. 67]. Але якщо для Торо це – результат екзистенційного вибору, то для Сковороди це *modus vivendi*: він просто не може фізично жити інакше. Якщо для Торо «життя у лісах» – це естетична позиція чи не більшою мірою, аніж етична, то для Сковороди життя філософією – це доля, яку він прийняв, яка його знайшла і якій він не зрадив.

Втім, для обох природа є відкритою книгою, яка дає чимало повчального для людини. У Торо зустрічаємо багато посилань на життя птахів – гагар, півня тощо – як взірць для наслідування для людини [26; 19], і у Сковороди зустрічаємо чимало тварин, які уособлюють певні людські якості у його байках: з 30 байок – 22 мають своїми головними героями тварин [22, с. 154–199].

Але якщо для Торо символіка природи є чимось більшим за символи – це буквальні життєві технології, то для Сковороди увесь світ пронизаний символами, і тварини – просто один із найбільш зручних і підручний приклад. Для філософії Сковороди властива принципова символічність: Сковорода підхоплює декілька традицій використання символічного пояснення філософських істин – офіційну християнську, містичну, літературну, філософську античну, народну символіку. І це ще не вичерпний перелік.

Не стільки природа, скільки сам Сковорода та його філософія постають як книга книг та інтертекст. Для розуміння цього феномену варто звернутися до дослідження Ганса Блюменберга «Світ як книга» [3]. Світ, як і самого



Сковороду і його філософію можна до нескінченності перечитувати – як одну й ту ж книгу під новими кутами зору – і тоді це буде не просто нове прочитання чи читання по-новому вже відомого, це буде натомість нове читання як нове творення книги. Якоюсь мірою цей спосіб пошуку себе вловлює Хорхе Луїс Борхес у своєму оповіданні «П'єр Менар, автор «Кіхота»» [32]. Згодом Юлія Крістева ще радикальніше ставить питання як зв'язок усіх текстів з усіма іншими текстами, тобто як тотальну взаємну зв'язність, взаємну проникність різних елементів культури як своєрідних текстів один у одного [17]. Цей підхід є максимально близьким до світовідчуття Сковороди. Тобто, у Сковороди нема поділу на світ природи як справжній, і суспільство і цивілізацію як облудний світ – увесь світ, яким він є, Сковорода визнає і приймає витвором Бога, а відповідно, український філософ шукає і знаходить зв'язки між усіма творіннями, у тому числі вбачає природне у соціальному, духовне – у матеріальному, нетлінне – у тлінному: тут він бачить знаки, які вказують на приховані смисли.

### **Позірна парадоксальність філософії Сковороди**

Життєву філософію Сковороди відрізняє наскрізна парадоксальність, яка при глибокому вивченні виявляється способом Григорія Сковороди привернути увагу до його особливої філософії [30]. У системних порівняннях основних характеристик життя Сковороди виявляються не лише певні подібності з життям інших видатних філософів, які підпорядкували свої дії своїй філософській концепції, але й певні особливості, властиві лише філософії і життю Григорія Сковороди. Поборник радикальної свободи, як Кант, Сковорода знайшов можливість її повного втілення у цьому житті, а не у трансцендентному ідеалі. Сковорода був для свого народу пророком, як і Ніцше, однак не прагнув слави, а тікав від неї. Як і Гайдегер, Сковорода звертався до таїни буття, але не для того, щоби приховати її, а щоби показати її доступність для всіх. Як і Торо, Сковорода звертався до мудрості природи, однак умів побачити природу в усьому світі, а не у протиставленні цивілізації. Сковорода свідомо жив як філософ – не для пропагування філософії, не для отримання прибутку, влади, слави або іншого за рахунок філософії, а для того, щоби бути ближче до істини, яку дає духовна свобода, і для насолоди цією істиною.

Філософія Григорія Сковороди є монадою, тобто таким першофеноменом, який неможливо пояснити з інших феноменів. Втім, для увиразнення цього першофеномену його варто порівнювати з іншими першофеноменами: монади

існують лише у плюралістичній множині взаємного доповнення. Відмітною рисою монади є неперервність її саморозгортання: порівняння з іншими монадами є лише приводом для виявлення власних характеристик досліджуваної монади, які поступово розкриваються як прояв її самобутності і неповторності. Життя Сквороди мало багато зовнішніх подібностей – як до життя його сучасників і співвітчизників, так і до життя інших філософів у інші часи і у інших країнах. Однак, для виявлення тієї форми життя, яка надає йому цілісність і осмисленість слід послідовно шукати сутнісні характеристики життя філософа, його концептуалізацію власного життя. Отже, оригінальність філософської концептуалізації життя Сквороди варто здійснювати у порівнянні зі свідомим життям інших філософів.

### **Природа постконвенційного патріотизму**

Сквороду можна справедливо вважати не стільки космополітом (що було би хибним у більшості значень цього терміну), скільки щирим європейцем. А тому варто підійти до теми постконвенційного патріотизму, який багато хто хотів би редукувати до космополітизму, – підійти з позицій європейського бачення постконвенційності [5].

З самого початку варто зазначити, що для європейців постконвенційність є не чимось апріорним, як може здатися з погляду сучасного фактичного успіху проекту Європейського Союзу (далі – ЄС), але чимось набутим протягом століть і тисячоліть досвіду єднання європейських країн. Таке єднання було швидше досвідом парадоксальним, адже переважна більшість практик такого єднання були практиками міждержавних, релігійних та міжетнічних війн. Тому мир як найвища цінність, задекларована у засадничих документах ЄС є не апріорі накинutoю, а вистражданою і вибореною у численних змаганнях. Сучасний досвід єднання європейських країн у їхній допомозі Україні в пацифікації російського агресора є інтегральним результатом цього кількатисячолітнього досвіду.

Можна розділити три пункти розгляду цієї теми: природа європейських цінностей, постконвенційний патріотизм як феномен сучасної освітньої політики, європейські цінності освіти як відповідь на виклики глобалізму.

Мир є основоположною європейською цінністю [56], до якої Європа прийшла довгим і болісним шляхом – через тривалі війни і укладання мирних договорів все більшого масштабу: від міждержавних на локальному рівні до загальноєвропейських договорів між провідними країнами Європи і навіть до договорів світового масштабу. Саме європейський у своїй основі

Версальський мирний договір 1919 року започаткував Лігу націй – першу світову міжнародну організацію, яка мала забезпечувати політичний арбітраж.

Мир також є сьогодні цінністю, яка є найвищою для всіх українців, яка, поза сумнівами, об'єднує всіх – незважаючи на їх політичну ангажованість, етнічну належність, ідеологічні, релігійні тощо переконання. Мир для України сьогодні є цінністю, яка набула нової актуальності, нового значення, нового звучання. Якщо раніше уроком миру починалися заняття в усіх школах на 1 вересня, то мали на увазі без усяких варіацій той мир, якого досягнули внаслідок завершення II світової війни. Нині цей урок миру більш доречний як вираження загального прагнення завершити бойові дії на території сучасної України.

Таким чином, у певному сенсі європейські цінності є домінуючими сьогодні для всіх українців – навіть для тих, хто є опонентом зближення України з ЄС. Тобто, вони діють як домінуючі не ідеологічно, а більшою мірою екзистенційно.

Втім, коли ми говоримо про мир як цінність, то вона також може мати зовсім різне значення – згадаємо хоча би працю Імануїла Канта «Про вічний мир», де він протиставляє миру світового кладовища мир міждержавного порозуміння на раціональних, а можливо навіть на моральних засадах [44]. Отже, коли говоримо про мир як європейську цінність, слід ясно розуміти, що це мир, який ґрунтується на нерозривному взаємозв'язку з іншими європейськими цінностями: без їхньої імплементації мир неможливий – втім, як і навпаки, їх також неможливо послідовно дотримуватися без досягнення миру. Тому певні політичні сили, перешкоджаючи досягненню миру в Україні, таким чином розраховують заблокувати повноцінний розвиток європейських цінностей на вітчизняних теренах. Однак, така тактика є хибною, оскільки досвід зближення з ЄС країн колишньої Югославії, а також Грузії та буквально нещодавно також України, причому якраз після завершення (або хоча б часткового заморожування) локальних конфліктів свідчить про те, що для ЄС важить не так сам факт наявності цього конфлікту, як підтверджене конкретними діями прагнення країни вийти з нього на цивілізованих засадах.

Основоположні принципи європейської інтеграції чітко зазначені в Хартії фундаментальних прав Європейського Союзу, прийнятої 7 грудня 2000 року (м. Ніцца) [34]. Основними цінностями Хартії (за якими названо основні розділи) є: гідність, свободи, рівність, солідарність, права громадянина, справедливість. На думку вітчизняних теоретиків дипломатичних відносин, основоположні принципи ЄС і є справжніми європейськими цінностями,

які у базовому документі ЄС постають як «єдиний комплекс та являють собою правовий статус особистості» [28, с. 629]. У документі особливо підкреслюється, що ці принципи засновані на духовній та моральній та спадщині народів Європи (другий абзац Преамбули Хартії). Ось чому розділи Європейської Хартії названі відповідно до базових цінностей – вони юридично виражають, закріплюють та регламентують використання та захист цієї спадщини.

Хоча ЄС є результатом тривалих спроб віднайти оптимальну для європейських держав конвенцію щодо базових цінностей, однак саме європейські цінності розглядають як базис для формулювання концепту постконвенційних цінностей і передусім – своєрідного постконвенційного патріотизму: громадяни ЄС зберігають свій національний патріотизм, але як базований на рамкових європейських цінностях. Звісно, як ці цінності, так і такий патріотизм отримують різні інтерпретації, особливо політичні і інколи економічні, однак у правовому і безпековому аспекті вищість норм ЄС не викликає заперечень. Тому можна говорити, що постконвенційний патріотизм передбачає щонайменше заміщення реальних (у тому числі воєнних конфліктів) конфліктом інтерпретацій [49] при з'ясуванні проблемних аспектів міждержавної взаємодії в рамках ЄС. У освітній політиці це знайшло вираження у функціонуванні різноманітних міждержавних освітніх проєктів, з яких найбільш відомий – Болонський процес. Однак, узгодження цінностей освіти як передусім європейських цінностей потребує також і школа, тобто середня освіта як базова.

Саме освіта, а не політичні, правові чи економічні інститути покликана бути основним засобом збереження і трансляції європейських цінностей. Однак, варто звернути увагу на те, що у європейській освіті також є ті цінності, які властиві передусім самій освіті – вона виступає не їхнім транслятором, а їхнім пріоритетним і основним носієм. Це і цінності пайдеї, і цінності Просвітництва, і сучасні цінності толерантності і сприяння культурному розмаїттю. Варто акцентувати все ж увагу на тому, що попри те, що основні цінності сучасної європейської освіти є здобутком проєкту секуляризації, сам цей проєкт є вивершенням тривалого і складного розвитку християнських цінностей, а тому навряд чи може бути життєздатним надалі у ізоляції від цих цінностей. Заслужують на увагу тому спроби переосмислення історичної місії та сутності секуляризації як процесу внутрішнього для християнства [25].

Вочевидь, європейські цінності у вітчизняній школі вже давно наявні – вони тут присутні від самих її витоків. Це і християнські цінності (нехай нині

вони мають секуляризований вигляд), і цінності Просвітицтва, і, віднедавна, цінності толерантності. Однак, у світлі драматичних подій останніх років Україна отримала той політичний досвід, який зближує її з європейською цивілізацією у сучасному її стані розвитку. Це досвід солідарності на ненасильницьких засадах – солідарності щодо захисту базових прав людини, утвердження її гідності, динамічного розвитку структур громадськості. До цього переліку варто додати зростання суспільно-політичної ролі не лише ЗМІ, але й мережевих засобів комунікації – вони виступають вже не стільки інструментом здійснення політичної волі представників громадськості у владі, скільки все більше інструментом прямої демократії, прямої дії громадськості у публічній сфері. Така повсякденна демократія має прищеплюватися у режимі рутинного елементу будь-яких публічних справ і першою і найбільш важливою такою публічною справою для дитини є значна частина її життя під час навчання у школі. Саме у такий практичний спосіб можна розв'язати теоретичну дилему постконвенційного універсалізму та патріотичного партикуляризму – коли європейські цінності стають результатом повсякденного вибору у освітянських практиках.

### **Контрадикторність постконвенціоналізму у політиці**

Парадоксальність позиції Сковороди щодо визнання себе одночасно українцем і європейцем, підданим царської росії і громадянином світу краще може прояснити термінологія, яку у часи Сковороди ще не застосовували – передусім мова йде про поняття постконвенційної моралі як особливої позиції для винесення суджень. На підставі осмислення і прийняття концептуально такого постконвенціоналізму тоді можна спробувати досягнути, чи зберігають якийсь сенс інші поняття – передусім таке, як патріотизм [7].

Постконвенційну стадію розвитку моральної свідомості докладно проаналізував свого часу Лоуренс Кольберг [45], а згодом Юрген Габермас [11] та інші представники комунікативної філософії, які вивели більш загальне положення про універсальні норми та універсальні цінності, які мають характеризувати цю стадію розвитку людства. Тут застосовується, зокрема, запропонована Талкотом Парсонсом пара типових змінних «універсалізм/партикуляризм», яка позначає вибір однієї з двох можливостей, одна з яких прямо виключає іншу [47]. Таким чином, на стадії розвитку людства, яку все частіше позначають префіксом «пост» – постмодерн, постіндустріалізм тощо – партикулярне має підпорядковуватися у нормативній сфері універсальному.

Тобто, зокрема, говорити про патріотизм на постконвенційній стадії розвитку свідомості або взагалі недоречно, або лише згадувати його як щось суто інструментальне, несамодостатнє і умовне. І ось тут виникає питання: чи може патріотизм бути умовним? Очевидно, що ні. Чи може патріотизм бути несамодостатнім? Ще більш рішуче – ні! Чи може він бути інструментальним? На жаль, може – коли патріотизм одних людей використовують інші люди, які є або патріотами іншої країни, або ідейними космополітами, або – що найбільш імовірно – просто циніками і егоїстами.

На цьому можна було би і зупинитися: всі політики – циніки, а отже не патріоти, особливо – іноземні політики щодо нашої країни. Однак, такий вибір неможливий у самій сфері політики, до якої всі ми так чи інакше причетні: наприклад, у війні, яку росія розв'язала проти України, ми приймаємо допомогу західних партнерів, які, звісно, роблять це, не в останню чергу, з власних прагматичних міркувань, однак, по факту все ж допомагають Україні, причому без цієї допомоги Україні не вистояти у нерівному двобої з агресором, який має значно більше озброєнь і інших ресурсів. А оскільки ми не можемо ізолювати себе від політики, тому все ж доводиться шукати розв'язання колізії універсалізму та партикуляризму у його втіленні «постконвенціоналізм/патріотизм». Таке розв'язання може бути здійснене за аналогією з розв'язанням антиномій теоретичного розуму у Імануїла Канта – через звернення до розуму практичного [42-43].

Дійсно, на практиці національні інтереси своєї країни завжди доводиться погоджувати з національними інтересами інших країн. Для цього і створюються, зокрема, різні міжнародні та наднаціональні організації. Саме ці організації мають, передусім, керуватися принципами постконвенціоналізму, тоді як між країнами питання вирішуються доволі конкретно і швидше у режимі інструментальному – перемовини набувають характеру пошуку компромісів і торгівлі, там де це можливо, інакше – доводиться вибудовувати паралельні всесвіти. Останнє спостерігаємо на прикладі волинської трагедії у стосунках Польщі та України – кожен має свою правду і не дуже хоче дослухатися до іншого.

У таких гострих і неоднозначних питаннях надзвичайно важливо досягати академічного, тобто об'єктивного і безстороннього погляду на речі. Академізм не є чимось трансцендентним для світу, а скоріше однією з головних умов його правильного трансцендентального опису, спрямованого на виявлення тих характеристик, які визначають межі можливого в даному світі [29]. Такі межі можливого в мирний і воєнний час не збігаються: те, що можливе

в мирний час, обмежено у вживанні під час війни, і навпаки – те, що не рекомендується в мирний час, набуває не тільки дозволеного, але й необхідного і обов'язкового характеру під час війни.

Методологія цього підходу ґрунтується на кантівській ідеї про те, що цінності, які окреслюють межі можливого досвіду, водночас визначають його зміст у розмаїтті всіх його можливих варіацій [43]. Тому вкрай важливо визначити, де закінчується академічна позиція, а відтак починається її руйнація: адже спроби видати академізм за його повну протилежність руйнують академізм більше, ніж відверто позаакадемічна діяльність і результати позаакадемічної діяльності. Однак цей кантівський підхід має бути конкретизований обставинами соціальної релевантності, які, зокрема, описує Альфред Шютц – під час війни соціальний світ мирного часу стає сферою соціальної реальності закритої структури значення [53]. Якщо в мирний час певний смисловий універсум не ставить під сумнів свою базовість, то в результаті набуття досвіду війни звичні значення набувають нових, іноді протилежних смислів, що згодом призводить до явного конфлікту між семантичним світом війни та семантичним світом миру [52]. Таким чином, світ миру втрачає свій універсальний самоочевидний характер і згортається до однієї із сфер соціальної реальності замкнутої смислової структури, а місце універсуму смислу посідає світ війни.

Академізм у мирний час передбачає максимальну толерантність і відкритість до міжнародних контактів, що, очевидно, стає просто неможливим під час війни – особливо між країною-агресором і країною, на яку агресор напав. Очікуваним результатом невинуватої агресії є ізоляція країни-агресора всіма цивілізованими країнами світу – як у політичній, економічній, культурній тощо сферах, так і, зокрема, в академічній сфері.

Ця видима зміна кордонів спілкування ґрунтується на ще жорсткішій і невпинній зміні цінностей як академічної комунікації загалом, так і самоорганізації академічного світу кожної з ворогуючих сторін. Якщо раніше ідеалом наукової комунікації була максимальна прозорість кордонів, вільний обмін науковою інформацією та максимально можлива доступність міжнародних контактів науковців, викладачів і студентів, то під час війни інформація, особливо наукова, стає зброєю, яку неможливо передати до рук ворога, бо це може зробити його сильнішим. Навпаки, члени Альянсу можуть послабити адміністративні та економічні бар'єри, які все ще існують між країнами в мирний час, щоб зміцнити обороноздатність країни, якій вони прагнуть допомогти. У результаті можна констатувати, що

на зміну патріотизму та партикуляризму в академічній сфері під час війни приходять універсалізм і відкритість як фундаментальні цінності функціонування академічної сфери.

Натомість академічний універсалізм мирного часу маргіналізується і стає сферою реальності замкнутої семантичної структури, а патріотичний партикуляризм набуває значення універсуму смислів, що лежить в основі функціонування військових коаліцій, які також мають свій академічний вимір. В умовах війни існує вже два таких військових сенсових універсума – свій сенсовий універсум для кожної сторони війни. Семантичний універсум миру перетворюється з інтернаціонального на космополітичний (у негативному розумінні космополітизму), бо це можливо лише на основі відмови від патріотичної позиції. Саме тому мирний універсум сенсу під час війни втрачає статус можливої основи академічної комунікації і стає маргінальним притулком для тих колишніх академічних акторів, які випадають з академічної комунікації, а отже, втрачають свою академічну сутність.

Але якщо постає питання про стосунки інших країн чи народів між собою – чому би нам не бути прихильниками пост конвенціоналізму, коли мова йде зокрема про тих, хто не підтримує нас активно, але й не допомагає явно агресору? Є суттєве заперечення: тоді би нам довелося вводити подвійні стандарти: те, що неприйнятно щодо нас, нам доведеться визнавати прийнятним щодо інших [7]. А це неможливо з етичної точки зору. Крім того, це може призвести до політичних, економічних, правових чи інших проблем у майбутньому: адже якась країна чи її представники, які зараз з нами активно не взаємодіють і ми віддаємо їх «на поталу» постконвенціоналізму, закриваючи очі на утиски їхніх національних інтересів і їхнього патріотизму, у майбутньому можуть виявитися для нас вкрай важливими. У глобальному світі, у якому активно розвиваються усі види соціальних комунікацій, це стає все більш імовірним.

Отже, запитуючи про те, чи здатні українці бути постконвенційними патріотами, спочатку варто запитати: чи взагалі будь-яка нація на це здатна? Це на кшталт питання: чи хочемо ми своїх дітей віддати іншим батькам – ну може, не зовсім, а так, у якомусь відношенні? Ні. Але діти так чи інакше, але все одно мають соціалізуватися – йти до школи, на роботу, врешті-решт, створювати власні сім'ї – тут уже наші бажання все меншою мірою визначають те, які маємо можливості участі у суспільному житті ми і наші діти. Тобто, нам доводиться миритися з частиною суспільного життя, на яку ми не можемо впливати, а маємо просто її прийняти. До цієї частини можна віднести



й окремі питання постконвенціоналізму. Це, однак, не робить нас «постконвенціоналістами», адже одна справа – змиритися, зовсім інша активно утверджувати. Адже ми можемо просто не заважати іншим вирішувати постконвенційні питання, але самі цим не займатися. Від цього ми як патріоти своєї країни не станемо постконвенційними, хоча все ж і не будемо ворогами постконвенціоналізму: це швидше позиція стоїків щодо неминучості матеріалістичних закономірностей, які не перекреслюють нашу моральну потребу бути патріотами. Ця позиція, здається, була близькою і Григорію Сковороді.

Таким чином, виникає великий сумнів у можливості побудови постконвенціоналізму саме як етики – адже у конкретних ситуаціях (як от з патріотизмом) з'ясовується, що етика незаперечно присутня у близькому для людини світі, а не у глобальних калькуляціях гіпер-реальності. Як зауважив в кінці свого твору «Слова» Жан-Поль Сартр: «У мене була одна мета – врятувати себе працею і вірою. Руки і кишені завжди порожні. Мій нічим не обґрунтований вибір ні над ким мене не піднімав: ніяк не споряджений, не оснащений, я себе повністю віддав творчості. Для того, щоб врятувати себе. Що ж робити, якщо я зрозумів неможливість вічного блаженства і залишив його на складі бутафорії? Людина, яка ввібрала в собі всіх людей, варта всіх, її вартий будь-хто» [50, р. 198].

### **Етичне оцінювання феноменологічного структурування життєвого світу**

Спрощена етична картина світу все поділяє на чорне та біле раз і назавжди – існує добро і зло, причому щось завжди характеризується як добро, а щось завжди як зло [8]. Зазвичай злом виявляється все те, що не є добром, а також і те, що перебуває «за межею добра і зла». Втім, сама наявність такої «межі» змушує замислитися про неабсолютистську, неметафізичну сутність добра – звісно, тут йдеться не про його безмежну релятивність, а про ті межі, що відокремлюють різні внутрішньо релевантні системи добра і зла, які репрезентують різні етичні системи в теорії, а на практиці складають різні моральні традиції. Якщо в розвитку етичної думки та історії людства ці відносно автономні релевантні системи добра і зла існували тривалий час пліч-о-пліч, але не перетиналися одна з одною, та, відповідно, могли трактуватись як несумісні й конфліктні без істотних наслідків як для обох систем, так і для їх носіїв, що породжувало небезпеку морального колективного аутизму та етичної «глухоти», то в сучасному занадто тісному житті громади з її інтенсивними та різноплановими соціальними взаємодіями виникає інша небезпека – моральний нігілізм, коли при будь-якій

комунікації між дедалі частіше занадто культурно різноманітними й культурно самотніми особистостями практично елімінують моральні критерії вчинків.

Все це й зумовлює потребу у виробленні нової етичної концепції співіснування моральних практик і відповідної етичної доктрини моральної релевантності. Її важливим складником є, на наше переконання, концепція відмінності моральної позиції залежно від ступеня соціальної віддаленості. Ця концепція неминуче повинна спиратися на аналіз концепцій «Іншого», що зустрічаються в етичній думці, починаючи від М. Бубера через Г. Арендт і Е. Левінаса й до Ч. Тейлора та Е. Макінтайра. Варто відзначити, що ці етичні вчення явно чи неявно корелюють з більш ранніми та паралельними, а нерідко й пов'язаними з етикою вченнями феноменологів – від Е. Гуссерля і М. Шелера через А. Шютца і М. Мерло-Понті до Б. Вальденфельса та інших сучасних феноменологів. У Ж.-П. Сартра та Р. Інгардена ця єдність феноменології та етики при дослідженні теми Іншого виходить чи не на перший план. Не просто спільним для обох традицій, а й силовим полем тяжіння, а можливо, й джерелом смислів і цінностей є при цьому вчення про структурування життєвого світу, про його внутрішню не випадкову, але релевантну смислову та ціннісну диференціацію. При цьому наша позиція виходить з того, що моральне рішення повинно не стільки визначатися соціальною структурою, скільки саме визначати наш спосіб участі в цій структурі та можливі її зміни на підставах контрафактичності [31; 33].

Почати варто, звісно ж, з соціально-етичної картини життєвого світу М. Бубера [10]. Вже тут ми стикаємося з найпростішою градацією відносин з Іншим. Для нього не тільки з людьми, а й з усім сутнім, і передусім із самим Богом, встановлюються такі відносини. Також Бубер встановлює певні екстремуми: вкрай неприємна особистість прагне звести все своє ставлення до світу до типу відчуження «Я – воно», тоді як зразкова особистість прагне до того, щоб з усім у світі встановити особистісний діалог у режимі «Я – Ти». На практиці перша редукція майже нездійсненна, тоді як друга нездійсненна зовсім: якщо повне відчуження мало ймовірно (можливе лише як клінічний випадок), то пряме спілкування з усім сутнім просто технічно недосяжне. Однак, запропонована Бубером модель фактично була взята за основу тими філософами, які здійснили наступні градації життєвого світу за принципом ступеня віддаленості від спостерігача. Перш за все це були представники соціальної феноменології.

Уже Гуссерль, коли вводив поняття життєвого світу, мав на увазі як мінімум множинність життєвих світів у «Картезіанських роздумах».

Він задає основні критерії, за допомогою яких можна відрізнити ступені віддалення Іншого від спостерігача. Раніше в цій же праці ми зустрічаємо перші спроби розрізнення таких ступенів на прикладі належності до «духовної Європи» чи її відсутності: «У духовному розумінні явно відносяться до Європи англійські домініони, Сполучені Штати і т.ін., але не ескімоси й індіанці, яких показують на ярмарках, і не цигани, які кочують Європою» [41, с. 103]. Немає потреби говорити, що такий розподіл не має нічого спільного з етикою. Гуссерль виходить з позиції європоцентризму, яка нагадує з етичного погляду маніхейський поділ на «Я – Ти» і «Я – воно» у Бубера: європеєць – свій, духовний життєвий світ, а не-європеєць – чужий, сумнівний духовний життєвий світ. Надалі соціальні феноменології переважно будуть продовжувати такий «етично нейтральний» підхід до визначення критеріїв градації ступенів віддалення Іншого від спостерігача, хоча будуть зроблені спроби досягти певного ступеня толерантності до Іншого як Чужого.

Ключовою фігурою постає в цьому плані А. Шюц [53], у якого ідея інтерсуб'єктивності Гуссерля отримує свою конкретизацію завдяки структуруванню життєвого світу людини. Отже, власне градація соціального життєвого світу в нього виглядає так: найближче соціальне коло спілкування формує *Umwelt*, тобто «наколишній світ», світ партнерів-співучасників. Більшвіддалене коло спілкування Шюц називає *Mitwelt*, тобто «спільний світ» або ж світ сучасників. Ще більш віддаленим від світу сучасників виявляються «світ попередників» (*Vorwelt*) й «світ нащадків» як наступників-послідовників (*Folgewelt*). Отже, у Шюца весь життєвий світ виявляється внутрішньо пов'язаним соціальними відносинами різного ступеня релевантності, або соціальної близькості.

Центром цього життєвого світу виявляється вже не егоїстичне «Я», а інтерсуб'єктивне «Ми». Шюц часто пише саме від імені «ми», хоча й не робить цей термін спеціальним. Від цього інтерсуб'єктивного центру розходяться соціальні кола, які є концентричними – на відміну від початкового значення соціальних кіл у Г. Зіммеля [54]. Залежно від ступеня віддалення від соціально інтимного «ми», «ми» в головному й вихідному та безумовному значенні, від збільшення кількості соціальних посередників при спілкуванні, формуються різні градації Іншого – точніше інших як все більш умовних «ми». Так, людство – це єдність *Mitwelt*, *Vorwelt* і *Folgewelt*, тобто максимально допустима абстракція конкретної інтерсуб'єктивності.

Цікаво співвіднести виокремлені Шюцем соціальні світи з етапами історичного становлення моральної свідомості, які розрізняє Л. Кольберг [45].

Він фіксує перехід моральної свідомості від доконвенційної стадії до конвенційної, а потім – до постконвенційної. На доконвенційній стадії основу моралі складають особисті моральні зобов'язання – що відповідає центральному «ми» та Umwelt Шюца; на конвенційній стадії домінує соціальний договір, описаний ще Гобсом, однак осмислений Кольбергом у моральних термінах – що відповідає Mitwelt Шюца, й, нарешті, найбільш віддалені інші – попередники і нащадки, Vorwelt і Folgewelt у Шюца, тобто людство в абстрактнішому, загальному його розумінні стають у Кольберга об'єктом і суб'єктом моралі лише на постконвенційній стадії його розвитку.

Але якщо Кольберг стверджує, що кожна наступна стадія історичного розвитку моральної свідомості ніби «знімає» в гегелівському розумінні попередню, то з огляду на закономірності побудови соціального життєвого світу, зафіксовані Шюцем, ми вже не можемо вважати внутрішній соціальний світ (інтимне соціальне «ми») тим, що можна «зняти», або тим більше подолати. Це та невідчужувана соціальність і невідчужувана моральність, яка і є джерелом усієї іншої соціальності та моральності.

З нашого погляду, ніколи універсалістська постконвенційна мораль не зможе отримати ту силу та дієвість, яку має мораль особистісних відносин і зобов'язань. Саме остання, тобто те, що Кольберг називає доконвенційною мораллю, є джерелом моральної сили складніших форм моралі – конвенційної та постконвенційної. Саме невідчужувана, так звана доконвенційна мораль може протистояти симуляції та «фейковій» підміні моралі псевдомораллю, саме мораль особистих відносин становить глибинну онтологію моралі, яку неможливо спотворити і заперечувати з софістичних позицій етичної епістемології: етичне знання неможливо відірвати і не варто намагатись абстрагувати від етичного буття особистості в її життєвих взаєминах з іншими особистостями.

Варто зазначити, що практично всі дослідники етичної проблематики намагаються не вибудовувати ієрархій етичних цінностей та не диференціювати ступені етичного ставлення до інших. Утім, ми також не закликаємо ставитися більш етично до ближніх, менш етично до далеких і вже зовсім стримано-доброзичливо до людства в цілому. Але ми стоїмо на тих позиціях, що більш соціально віддалені етичні відносини повинні надбудовуватись, як на фундаменті, на відносинах з ближніми – без такого фундаменту вони будуть занадто хиткими і не лише мало достовірними, але, перш за все, мало практичними та, переважно, декларативними. Адже найбільш часті наші відносини саме з ближніми, й саме їх слід найбільш суворо етично судити – саме на їх основі виробляються ті звички, «посіявши які, пожинаємо характер»,

та зрештою формуємо наші чесноти. На цьому фундаменті можна будувати далі й договірні відносини, а потім – відносини постконвенційні, тобто універсальні моральні максими. Справді, не просто смішно та карикатурно, але вкрай морально непривабливо виглядає людина, яка ратує за універсалістські цінності, проте непорядна в особистому спілкуванні.

Значною мірою ці ідеї побудови морального життєвого світу, відштовхуючись від особистої порядності, знаходять своє підтвердження та втілення у працях багатьох сучасних класиків етичної думки, до яких безумовно можна віднести Ч. Тейлора. Мислитель трактує життєвий світ людини як систему життєвих координат: «Коли ми намагаємося пояснити, що маємо на увазі, стверджуючи, що певна форма життя є дійсно цінною ... тоді ми висловлюємо те, що [називається] системами координат» [25, с. 43]. У центрі кожної такої системи координат, за Тейлором, перебуває приватна моральна гідність: «Під гідністю я маю на увазі характеристики, в термінах яких ми бачимо себе як такого, що викликає (або не викликає) повагу оточуючих» [25, с. 29].

Отже, короткою етичною відповіддю на ситуації потреби у прийнятті морального рішення в культурно розмаїтому й високо соціально динамічному світі буде такою: всі моральні рішення про далеких не повинні суперечити моральному ставленню до ближніх, а навпаки виходити з нього.

Здається, щось дуже близьке до такої надбудови конвенційності, а особливо постконвенційності над особистими, доконвенційними відносинами сповідував і Григорій Сковорода.

### **Бути українцем – вибір і покликання**

Якщо брати українську ідентичність як таку, що проходить тривалий період своєї еволюції, тоді деякі елементи мови і культури, навіть якісь риси археологічної культури, яку досліджував зокрема Михайло Брайчевський [9], можна характеризувати якоюсь мірою як українські навіть ще до виникнення топоніму «Україна». На цьому довгому шляху здобуття ідентичності можна виявити ще багато важливих непрочитаних сторінок української історії, а можна ще більше написати – на основі відповідних глибоких і різнопланових досліджень [6]. Це – питання не лише наявності відповідного об'єкту дослідження, але й питання достатнього дослідницького інтересу, питання бажання з цього об'єкта створити відповідний предмет дослідження. Не лише у політиці, але і у науці постає питання про бажання бути українцями.

Тому повертаємося до кореневого питання про природу ідентичності. Чи є пошуки ідентичності лише виявленням того, що в нас вже закладено

природою і історією, чи ці пошуки мають бути конструюванням певною уявленої спільноти української нації, як про це пише Бенедикт Андерсон [1]? Вочевидь, значною мірою, і те, і інше. На думку спадає дослідження Ентоні Сміта «Культурні основи націй» [23]. У цій роботі Сміт не просто показує три альтернативних способи утвердити національну ідентичність (ієрархія, заповіт і республіка), але й доводить саму ідею множинності і варіативності такого утвердження.

Здобуття національної ідентичності – не Божий дар, а копітка спільна робота і драматичний спільний досвід, який включає у себе як прекрасні здобутки і перемоги, так і прикрі втрати і поразки. Головне, щоби цей досвід лише згуртував націю, зміцнював її бажання торувати разом і надалі шлях своєї долі.

Що ж стосується особистості, то тут маємо класичне завдання – вчитися: вчити власну мову, історію власного народу, його культуру в усіх її проявах, а головне – вчитися пишатися своєю національною ідентичністю.

Зараз ми усі переживаємо незрівнянне піднесення національної самоідентифікації як громадяни України. Навряд чи варто наголошувати, що це не стільки етнічна, скільки політична само ідентифікація – адже це передусім ідентифікація культурна, а ще більшою мірою це – відчуття моральної вищості українців над російськими агресорами. І це українське відчуття незаперечної моральної переваги над агресором поділяють і визнають інші народи світу – передусім, ті, які відкрито допомагають Україні у цій війні, але також і ті, що займають стриману позицію, не бажаючи «псувати стосунки» з росією. Ця українська самоідентифікація видається неперевершеною, але це насправді лише початок переможної ходи визнання українства у світі.

Вчитися бути українцем – це не лише здобуття власної української тожсамості, це наука бути людиною, зберігати людську гідність та інші кращі людські якості в умовах жажливих випробувань і пекельних спокус. Бути українцем перетворюється на бренд – це означає бути сміливим і стійким, не відступати перед труднощами і вміло та вдячно приймати допомогу друзів.

Бути українцем – означає бути спільно з українцями за демократію, мир та інші кращі здобутки сучасної глобальної цивілізації. Таким чином, українство отримує своє гідне і помітне місце у глобальній цивілізації, а точніше – поступово повертає своє, награване у неї за багато століть росією. І разом з українцями свій рахунок виставляють інші закріпачені та обдурені росією народи, передусім ті, які й досі знаходяться під ярмом сучасної російської недо-імперії. Вчитися бути українцем сьогодні – це вчитися любити свободу і демократію, вчитися любити свою Батьківщину.

Можна згадати працю «Історія як процес навчання?» Клауса Едера [35], можна згадати працю «Запізніла нація» Гельмута Плеснера [48] – і на прикладі історії німецької нації побачимо, що українці не унікальні у прагненні захистити власну гідність, але точно відрізняються від деяких націй у тому, що українці не шукають утвердження власної нації у поневоленні інших.

Але яким би не був результат такого навчання, це – спільне навчання усієї нації, це уроки, які потрібно уміти робити, і потрібно передусім робити з них правильні висновки. Свого часу таку школу життя, причому у часи жорсткого гніту усього українського, пройшов Григорій Сковорода. Нині, у часи, які стали в чомусь більш жорстокими, але все ж у часи, коли протистоїмо нападу на українство не одинаками, як Сковорода, а цілою державністю, визнаною у світі і підтриманою діяльно найрозвиненішими країнами світу, приклад Сковороди з його незламністю волі і непохитністю його цінностей є для нас взірцем, як зберегти патріотизм, приймаючи кращі вияви постконвенційності і відкидаючи її гірші прояви.

#### Список використаних джерел

1. Андерсон Б. *Уявлені спільноти . Міркування щодо походження й поширення націоналізму* / пер. з англ. В. Морозова. 2 вид., перероб. К. : Критика, 2001. 272 с.
2. Артюх В. Григорій Сковорода: українізація образу. *Сумський історичний портал*. 11 квітня 2022 року. <https://history.sumy.ua/research/article/9521-hryhorii-skovoroda-ukrainizatsiia-obrazu.html>
3. Блюменберг Г. *Світ як книга* / пер. В. Єрмоленко. К. : Лібра, 2005. 544 с.
4. Бойченко І. В. *Філософія історії. Підручник*. Київ: Знання, 2000ю 723 с.
5. Бойченко М. Європейські цінності освіти в умовах постконвенційного патріотизму. *«Освіта і доля нації»*. *Сучасна школа: тенденції розвитку і рефлексія досвіду: Матеріали XVIII Міжнародної науково-практичної конференції (19-20 травня 2017 р.)*. Харків: ХНПУ, 2017. С. 24-28.
6. Бойченко М. Філософія тожсамості: вчитися бути українцем. *Лише той Учитель, хто живе так, як навчає: матеріали Всеукраїнської науковопрактичної онлайн-конференції з міжнародною участю, присвяченої Всесвітньому дню філософії (Полтава, 17 листоп. 2022 р.)* / уклад. : Л. Литвинюк, М. Чиркова, Полтавська академія неперервної освіти ім. М.В. Остроградського. Полтава : ПАНУ, 2023. 298 с. С. 85-87.
7. Бойченко М. Чи можливий космополітичний патріотизм? (Щодо контрадикторності постконвенціоналізму у політиці). *«Освіта і доля нації»*. *Філософія і педагогіка миру в Україні та сучасному світі: Матеріали XVII Міжнародної науково-практичної конференції (28-29 жовтня 2016 р.)*. Харків: ХНПУ, 2016. С. 47–49.
8. Бойченко Н. М. Етичне оцінювання феноменологічного структурування життєвого світу. *Гуманітарно-наукове знання: комунікативні з 945 засади. Матеріали Міжнародної наукової конференції 6-7 жовтня 2017 р.* Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2017. С. 197-202.

9. Брайчевський М. Ю. Антський період в історії східних слов'ян. *Археологія*. 1952. Вип. 7. С. 21-42.
10. Бубер М. Я і Ти / пер. з нім. В. Терлецького. Бубер М. *Я і ти. Шлях людини за хасидським вченням*. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. С.25-226.
11. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії / пер. з нім.: А. Дахній. Львів: Астролябія, 2005. 416 с.
12. Гаєр, М. *Світ Канта. Біографія* / пер. з нім. Л.Харченко. Київ: Юніверс, 2007. 336 с.
13. Горбачов Д. *Лицарі голодного Ренесансу* [упоряд. О. Сінченко]. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2020. 368 с.
14. Даниленко А. «Пиши як говориш...», або чому Пантелеймон Куліш не став творцем сучасного українського правопису. *Мовознавство*. 2012. № 4. С. 37–54.
15. Дяченко М. Сенека про роль філософії в самовихованні особистості. *Вісник Харківської державної академії культури: зб. наук. пр.* Харків, ХДАК, 2017. Вип. 50. С. 67–68.
16. Козловський В. П. Моделі реконструкції кантівської антропології. *Могілянські історико-філософські студії*. Київ: Києво-Могілянська академія, 2008. С. 39–105.
17. Крістева Ю. *Полілог* / пер. з фр. П. Тарашука. К.: Юніверс, 2005. 480 с.
18. Ляйбніц Г. В. Монадологія / пер. з фр. П. Бартусяка. *Sententiae*, XXVIII. 2013. № 1. С. 151–177.
19. Менжулін В. (2021). Сова і півень як символи філософування. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 6, 3–13. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2020.6.3-13>
20. Ніцше Ф. *Так казав Заратустра. Жадання влади* / пер. з нім. А. Онишка, П. Тарашука. Тернопіль Навчальна книга, 2021. 352 с.
21. Сенека Л.-А. *Діалоги* / пер. з латин. А. Содомора. Львів: Апріорі, 2016. 320 с.
22. Сковорода Г. *Повна академічна збірка творів* / за ред. проф. Л.Ушкалова. 2-ге вид., стер. Харків: Видавець Савчук О.О., 2016. 1400 с..
23. Сміт Е. *Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка* / пер. з англ. П.Тарашука. К.: Темпора, 2010. 312 с.
24. Тейлор Ч. *Джерела себе. Творення новочасної ідентичності* / пер. з англ. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. 696 с.
25. Тейлор Ч. *Секулярна доба*. Т. 1. /пер. з англ. О.Панича. К.: Дух і Літера, 2013. 664 с.
26. Торо Г.Д. *Волден або Життя в лісах* / пер. з англ. Я. Стріхи. К.: Темпора, 2020. 432 с.
27. Ушкалов Л. *Ловитва невловного птаха: життя Григорія Сковороди*. Вид. 2-е. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. 368 с.
28. Чекаленко Л. Д., Васильєва М. О. Дипломатична академія України при МЗС України / Європейські цінності – основоположні принципи Європейської інтеграції. *Україна дипломатична*. 2013. Вип. 14. С. 628–640.
29. Boichenko M. Academism during the war. «*The Days of Science of the Faculty of Philosophy–2022*», *International Scientific Conference (2022; Kyiv). International Scientific Conference «The Days of Science of the Faculty of Philosophy–2022»* [Abstracts] / Ed. board: A. Konverskyi [and other]. Kyiv: Publishing center «Kyiv University», 2022. Pp. 57–59.
30. Boichenko M. Self-Unfolding of the Phenomenon of Hryhorii Skovoroda. *Anthropological measurements of philosophical research*. #22. 2022. P. 5–13.
31. Boichenko N. M. Health, Medicine and Bioethics in Contemporary Society. *Inter- and Pluridisciplinary Studies: Materialele Conferinței Științifice Internaționale, Ediția a 5-a, 7–8 octombrie 2022* / redactor responsabil și coordonator: Vitalie Ojovanu. Chișinău : Print-Caro, 2022. P. 77–78.



32. Borges, J.L. (1941). *Pierre Menard, autor del Quijote*. <https://www.literatura.us/borges/pierre.html>
33. Boychenko N. Counterfactuality of the ethical norms of higher education. *Future Human Image*. # 1(7). 2017. P. 28–35.
34. *CHARTER OF FUNDAMENTAL RIGHTS OF THE EUROPEAN UNION (2000/C 364/01)*. [http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text\\_en.pdf](http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_en.pdf)
35. Eder, K. *Geschichte als Lernprozess?: Zur Pathogenese politischer Modernität in Deutschland*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. 605 S.
36. Engels D. (2021). Oswald Spengler – Werk, Deutung, Rezeption. Stuttgart, Kohlhammer. 489 S.
37. Gander, H. und Striet, M. (Hgs.). (2017). Heideggers Weg in die Moderne. Eine Verortung der „Schwarzen Hefte“, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2017, 272 S.
38. Hartmann N. *Ethik*. Berlin, Leipzig: Walter De Gruyter, 1926. 746 S.
39. Hegel G. W. F. (2022). *Wissenschaft der Logik*. Gröls Verlag. 232 S.
40. Heidegger M. *Zollikoner Seminare*. Hrsg. von P. Trawny. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2018. 880 S.
41. Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ein Einleitung in die Phänomenologische Philosophie. *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke, Band 6*. Haag: Martinus Nijhoff, 1954. 588 S.
42. Kant, I. (2020). *Die Metaphysik der Sitten*. Boer Verlag. 368 S.
43. Kant, I. (2018). *Kritik der Reinen Vernunft*. 5te Auflage. Wentworth Press.
44. Kant I. *Zum ewigen Frieden*. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1795. 104 S.
45. Kohlberg L. *Stages of moral development as a basis for moral education*. Bangor : University Press, 1992. 238 p.
46. Komu, S. C. S. (2019). Cartesian Method of Doubt: A Critique. *International Journal of Academic Research in Business, Arts and Science* 1(3), 107-123. <http://doi.org/10.5281/zenodo.3459832>
47. Parsons T. *The Social System*. Glencoe, Illinois: TheFree Press, 1951. 575 p.
48. Plessner H. Die verspätete Nation . Über die politische Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes (1935/1959) In: Plessner H. *Gesammelte Schriften*. Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982. S. 7–223.
49. Ricoeur P. *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press, 1974. 512 p.
50. Sartre J.-P. *Les Mots*. Paris: Gallimard, 1964. 224 p.
51. Scheler, M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle a.d.S.: Max Niemeyer, 1927. 648 S.
52. Schuetz, A. (1945). The Homecomer. *American Journal of Sociology* 50(5), 369-376.
53. Schütz, A. & Luckmann, T. *Strukturen der Lebenswelt*. Band 1. Darmstadt: Neuwied, 1975. 331 S.
54. Simmel, G. The Persistence of Social Groups: I. Translated by Albion W. Small. *American Journal of Sociology* 3 (1897): 662-698.
55. Simmel G. *Über soziale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1890. 147 S.
56. Williams A. *The Ethos of Europe: Values, Law and Justice in the EU*. Cambridge: Cambridge university press, 2010. 360 p.