

Інтерпретація понять «людина» і «масове суспільство» у філософських концепціях представників країн Центрально-Східної Європи: на прикладі Румунії та України

Igor Bereș

Legătura dintre conceptele «om» și «mass societate» în țările din Europa Centrală și de Est: studiu de caz -România și Ucraina

Rezumat: *Articolul studiază interpretarea unor astfel de categorii precum «uman» și «societate de masă», în concepțiile filosofice ale oamenilor de știință români și ucraineni. Se analizează concepțiile filosofice ale lui E. Cioran, K. Nojka, D. Dontov, M. Shlemkevych și ai altor filosofi est-europeni. Autorul încearcă să afle influența filosofiei occidentale cu privire la concepțiile reprezentanților din Ucraina și România și să explice asemănările și deosebirile dintre ele.*

Interpretation of categories «human» and «mass society» in the philosophical conceptions of the Central-Eastern European representatives: based on Romania and Ukraine

Abstract: *The article researches the interpretation of such categories as “human” and “mass society” in the philosophical conceptions of Romanian and Ukrainian scientists. It analyses the philosophical conceptions of E. Cioran, K. Nojka, D. Dontsov, M. Shlemkevych and other Eastern-European philosophers. The author tries to find out the influence of the western philosophy on the conceptions of Ukrainian and Romanian representatives and to explain the similarities and differences between them.*

Cuvinte Cheie: *Conceptele «om» și «mass societate», gândire filosofică, concepții filosofice, filosofie occidentală., regimul totalitar fascist, conducător al poporului, filosofi români, caste, elite*

Keywords: *The concepts of «man» and «mass society», philosophical thinking, philosophical concepts, Western philosophy, totalitarian fascist regime, leader of the people, Romanian philosophers, groups, elites*

«Масове суспільство» є прямою загрозою демократії, її виродженням та переходом на більш жорсткі засади, котрі унеможливають існування громадянського суспільства та правової держави. Воно характеризується «атомізованістю», яка розсіює будь-які свідомі спроби виступити проти несправедливості з боку влади, а також домінуванням у ньому «посередніх» людей, котрі не вдаються до глибокого аналізу суспільних процесів, відзначаються пасивністю і лише плывуть за течією, що керується вказівками «зверху». Таким людям можна нав'язати які-завгодно ідеї та погляди, примусити їх бути палкими прихильниками існуючого режиму та фанатично вірити у свого «вождя», котрий уособлює державу та спосіб життя всього народу. «Масова людина» відчуває свою єдність з «вождем», іновниками режиму та масою інших людей з «штучними» поглядами та потребами. В механізмі такої держави людина почувається річчю, «гвинтиком», який у будь-який момент може бути замінений іншим таким «гвинтиком», оскільки в «масовому суспільстві» всі схожі і ніхто не має права виділитись з-поміж інших, продемонструвати свою оригінальність, не кажучи вже про невизнання цінностей, що їх сповідує система.

Перші спроби пояснити явище «масового суспільства» були

зроблені ще на початку XIX ст. такими вченими як А. Токвіль та Ж. де Местр. У другій половині XIX ст., починаючи від праць Г. Лебона та Ф. Ніцше, ширилося усвідомлення небезпеки, яку собою являє масове суспільство. Своє негативне навантаження термін «маса» зберіг і в XX ст., коли розпочався розгляд проблеми на концептуальному рівні. Такі вчені як Х. Ортега-і-Гасет та О. Шпенглер трактували «бунт мас» як загрозу владі еліти, що єдина здатна керувати, оскільки володіє відповідними знаннями і досвідом. Ці вчені вважали, що недосвідчені маси, внаслідок захоплення важелів влади, приведуть суспільство до повної катастрофи. З середини XX ст. концепції масового суспільства набувають цілковито нового характеру. Мова вже не йде про розподіл на «розумну» еліту та «дурні» маси, наголос робиться на тому, що «масовим» стає все суспільство. Показово у цьому контексті є концепція «одномірності» Г. Маркузе, викладена ним у відомій книзі «Одномірна людина» (1964). Проблемами, пов'язаними з «масовою свідомістю», займався Франкфуртський інститут соціальних досліджень, до якого, крім Г. Маркузе, входили такі вчені як Т. Адорно, М. Хорхаймер, Е. Фромм, Ю. Габермас. Кожен із цих вчених розробив власну концепцію «масового суспільства», але об'єднує їх те, що корінням їхньої соціальної критики був неомарксизм. Еволюція поглядів на масове суспільство відбувалася також під впливом такого напрямку у філософії як екзистенціалізм, представниками якого є К. Ясперс та Ж.-П. Сартр. Зокрема погляди К. Ясперса знайшли своє продовження у дослідженнях чималої кількості науковців, однак найбільш ґрунтовне осягнення походження «мас» та їхньої ролі у встановленні та функціонуванні тоталітарних режимів вдалося учениці К. Ясперса -Х. Арендт. Дослідниця у своїй основній праці «Джерела тоталітаризму» (1951) прийшла до висновку, що масове суспільство, нарівні з антисемітизмом та імперіалізмом є однією з першочергових передумов тоталітаризму. Так само, розглядаючи тоталітарний фашистський режим, австрійський вчений В. Райх вбачав його зародки у масовій психології суспільства, яке прагне розчинитися у своїй пасивності та підкоритись сильному лідерові, тобто «вождеві народу», який нібито подбає про його безпеку. Працюючи в руслі концепції психоаналізу З. Фрейда, В. Райх ратував за «сексуальну революцію», оскільки розглядав всі неврози у суспільстві як наслідок пригнічення сексуальності. На межі XX -XXI ст. на передній план виходять постмодерністські концепції масового суспільства, розроблені такими вченими як Ж. Бодріяр, Ж. Дерріда, Ж. Делез, Ф. Гваттарі та Г. Дебор.

В «Енциклопедії політичної думки» за редакцією Д. Міллера дається таке визначення масового суспільства: «Наразі цей термін («масове суспільство» -І. В.) здебільшого вживають для означення типу суспільства, яке є водночас великим за кількістю населення і доволі розпливчастим та аморфним за своєю соціальною структурою, економікою, державним устроєм. В ідеальному масовому суспільстві буває невтримний індивідуалізм у царині моралі, поведінка споживача просякнута гедонізмом, а родина, громада, церква, школа пронизані загальною розбещеністю. Через неорганізованість масового суспільства, його радше атомізовану, ніж органічну природу, його вважають не тільки сприятливим для зміцнення централізованої

Інтерпретація понять «людина» і «масове суспільство»...

...частково через притаманний йому пошук політичної єдності, -але в ідеальним суспільством для досягнення цілей і задоволення бажань тоталітарних лідерів, які тому й заохочують його розвиток. Загалом масове суспільство розглядають як надзвичайно вірогідний результат поступу індустріалізації та демократії¹. У свою чергу «Короткий оксфордський політичний словник» пояснює масове суспільство, як «уявлення, що в деяких сучасних суспільствах люди стають вразливі до спокус тоталітаризму внаслідок браку соціальних структур стримування»².

Згідно з останніми тенденціями в даній проблематиці, феномен «суспільства мас» може проявитися в будь-якій країні, де руйнуються групові зв'язки, де наявні соціальні потрясіння чи стан аномії. Як правило, вихід мас на політичну арену призводить до встановлення диктатур чи тоталітарних режимів, яскравими прикладами чого служать фашистський режим в Італії (1922), нацистський в Німеччині (1933), а також сталінський режим в СРСР. Підсилення ролі держави, яка за «бездумної», «одномірної» підтримки мас втручається у будь-які сфери суспільного життя своїх підлеглих, призводить до нівеляції індивідуальності та нав'язування комплексу того, що Г. Маркузе називав «штучними потребами». Звідси випливає, що єдиною умовою розвитку гармонійного та вільного від «штучності» суспільства є незалежна праця кожного окремого індивіда над власним духовним збагаченням та над пошуками нових вимірів для «одномірної» соціальної комунікації, яку наразі живлять міфи користі та споживання.

Проблема людини ще ніколи не поставала так гостро як у ХХ та ХХІ століття. Питання людської свободи і вибору, меж пізнання та альтернатив розвитку в однаковій мірі (хоча й у різних масштабах) стимулювали соціально-філософську думку як Західної, так і Східної Європи. Зокрема філософська думка двох країн-сусідок -Румунії та України -теж причетна до постановки питань щодо ролі, мети та можливостей людської індивідуальності в межах соціальних систем. Враховуючи спільне соціалістичне минуле цих двох країн, процес побудови філософських концепцій відбувався в приблизно однакових умовах, а тому в працях румунських та українських вчених завжди була велика кількість точок дотику щодо інтерпретації поняття людської особистості та осмислення категорій «маса» і «масове суспільство».

Переходячи, власне, до розгляду румунських філософських традицій, варто зазначити, що «одним із парадоксів румунської культури є те, що, незважаючи на відсутність її визначальної ролі у розвитку світової історії (що є спільним для східноєвропейського «пригальмованого розвитку»), румунська філософська думка являє собою надзвичайно високий рівень категорійності постановки фундаментальних проблем. Це стало можливим як результат рафінованого гносеологічного та феноменологічного розпредметнення підсумків західноєвропейської філософії. Причому розпредметненість останньої відбулася не механістично -сталося перевтілення її логічних імперативів в ідіоматику румунської

¹ Масове суспільство // Енциклопедія політичної думки / Пер. з англ. ; за ред. Д. Міллера. -К.: Бук і Літера, 2000. -233 с.

² Масове суспільство (Mass society) // Короткий оксфордський політичний словник / Пер. з англ. ; за ред. І.Макліна й А.Макмілана. -К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2005. -С. 393.

культури, відбувся повний цикл (хоча й тільки на рівні руху свідомості) від етнічного до загального і від загального до етнічного на більш високому рівні самоусвідомлення. (Становлення етнічної самосвідомості східноєвропейських країн відбувалося вже в принципово інших теоретичних реаліях, аніж становлення самосвідомості західноєвропейської культури)³.

Що ж стосується румунських мислителів, які безпосередньо аналізували проблему самоусвідомлення людини в просякнутому масовою культурою сучасному світі, то варто відзначити в першу чергу таких вчених як Еміль Чоран⁴ (1911 -1995), Константін Нойка (1909 -1987) та Лучіан Блага (1895 -1961). Всі вони, виходячи з власного досвіду спостереження за соціальними процесами та власного наукового підходу, розробили оригінальні концепції в руслі соціальної філософії, які не мали аналогів у західному філософському мисленні. Зокрема, дослідження К. Нойки мають прогресивний характер -вони ведуть людину до її теоретичних та історичних меж із метою вироблення розуміння шляхів їхнього подолання⁵. А це саме той підхід, за допомогою якого вдається найбільш ефективно протистояння стереотипам масового суспільства. Однак найбільшого свого загострення проблематика людини та масовості здобула в працях Еміля Чорана. Саме Е. Чоран, незважаючи на відсутність чіткої системи та афористичність своїх праць, призвів до чергового перегляду ролі та місця людини в сучасній філософії.

Творчість Е. Чорана, як і його життя, -це шлях парадоксів. Його праці («Трактат про розпад», 1949; «Спокуса існування», 1956; «Історія та утопія», 1960; «Зізнання і прокляття», 1987) містять кілька засадничих тем: божевілля, святість гріха, самогубство, прийняття смерті. Світ, на думку Е. Чорана, -це постійна самоомана, побудована на покорі, смиренності, вірі й надії, що є гідністю рабів. Людина навіть не може достеменно знати, ким вона є. Їй здається, що вона має волю та бажання, але, разом із тим, на якомусь рівні вона втрачає все, чим здатна володіти. Прив'язаність до речей -ознака слабкості духу й виродження. На рівні підсвідомого людина не може керувати собою. Отже, те, чим насправді керує людина, -лише світ позірних істин⁶.

Думка Е. Чорана була у фарватері з тими, хто усвідомив, що перехід від знаків, які приховували «істини», до знаків, які приховують, що нічого немає, здійснили докорінний злам у пізнанні та розумових видах діяльності. Інфляція принципу адекватності чи відповідності -ключовий сюжет історії, який спостерігає Е. Чоран за безперервними процесіями фальсифікацій, що в різний час супроводжували владу -сакральну, релігійну, політичну, соціальну. А відтак і позначалися на «творенні» історії, яку писали переважно переможці.

³ Шкепу М.О. Східноєвропейська філософія ХХ століття. Монографія / Марія Олексіївна Шкепу. -К.: Київський національний торгово-економічний університет, 2008. -С. 8.

⁴ фр. Emil Michel Cioran (французька вимова -Сьоран).

⁵ Шкепу М.О. Східноєвропейська філософія ХХ століття. Монографія / Марія Олексіївна Шкепу. -К.: Київський національний торгово-економічний університет, 2008. -С. 29.

⁶ Дроздовський Д. Недолік бути народженим: Рецензія на книгу Сьоран (Еміль Чоран). *Допінг духу: есеї / пер. з франц. І. Славінської*. -К.: Грані-Т, 2011. -184 с. -[Електронний ресурс] / Дмитро

Дроздовський // Друг читата. -Режим доступу: http://vsiknygy.net.ua/shcho_pochytaty/16655/

⁷ Дністровий А. Слово про Сьорана: Передмова до книги Сьоран (Еміль Чоран). *Допінг духу: есеї / пер. з франц. І. Славінської*. -К.: Грані-Т, 2011. -184 с. [Електронний ресурс] / Анатолій Дністровий // Політ. UA. -Режим доступу: <http://polit.ua/analitika/2011/10/19/cioran.html>

Інтерпретація понять «людина» і «масове суспільство»...

У цьому сенсі контркультурність Чорана стає ще переконливішою, якщо «накласти» набачення літератури та словесної традиції загалом. У поле зору передусім потрапляють автори, які посилюють негативізм, відмову від традиції, переоцінку конвенційних цінностей. Нігілізм і скептицизм того, хто йде проти течії, - це лише на перший погляд позиція руйнівника, терориста, партизана. Насправді чи переважно - це демонтаж того, що вже вимерло, але що намагається зберегти влада (суспільна, соціальна, релігійна, політична), замаскувавши під «закон» чи «святі приписи». Безжальність, із якою ще кінки накидалися на ці декорації, змушувала їх гіперболізувати так зване «реальне» життя - плотське, соціальне, суспільне. Таким чином було вкрито шлях до «естетики потворного», що посилюється в середньовіччя, а з романтизму ще з потужнішою символізацією здійсниться у творчості Ш. Бодлера⁸.

Величезний крах, який зазнали політичні вподобання Е. Чорана, який зазнала уся європейська культура, що в часи політичної модерності була одурманеною симпатією до ультраправих проєктів, - це далеко не всі джерела звільнення мислення Е. Чорана від будь-яких «укорінень», які, згідно з пересторог Р. Декарта, стоять на заваді вільного розуму, культурного та цивілізаційного поступу загалом. Чоран не менш хворобливо воював із будь-якими місіонерами, що переконують у необхідності до причетності чи навіть співучасті зі світом, який втратив ознаки адекватності. Емоційна насмітка його інвектив у викриванні тих, хто намагається проповідувати, змусила світ і далі непохитно стоїть на сумнівних «святих» приписах, дещо загадує французькі атеїстичні памфлети Просвітництва⁹.

Втім, це не завадило йому піддати сумніву і саме Просвітництво як раціоналістичний, безкомпромісний за наслідками для людини і природи, техногенний у своїй суті проєкт. Критика просвітницьких ідей, здійснена Е. Чораном, певною мірою стала суголосною з романтизмом як першою песимістичною рецепцією можливостей розуму. Роберт Нісбет у роботі «Історія та ідея прогресу», фактично, повторить принциповий висновок рурсунського вченого, що в наш час всі концепції історичного розвитку мають один найважливіший, докорінний недолік - усі вони збудовані на ідеї прогресу, причому прогресу нічим не обмеженого. Адже слідом за розумом це безум, а слідом за прогресом лунає зойк його жертв (не кажучи вже про вищезгадане докільля). Фатум - ось новий чи призабутий актор модерної історії, який прикрасить інтелектуальні знамена, особливо тих, хто не бажав нікому відказувати шлях для порятунку¹⁰. Критика Е. Чораном теорій прогресу співпадає з основними ідеями Г. Маркузе, який у своїй праці «Одномірна людина» писав: «розвинута індустріальна цивілізація - це царство комфортабельної, мирної, поміркованої, демократичної несвободи, яка свідчить про технічний прогрес. І справді, що може бути більш раціональним, ніж пригнічення індивідуальності в процесі соціально необхідних, хоча і

⁸ Там само.

⁹ Там само.

¹⁰ Дністровий А. Слово про Сьорана: Передмова до книги Сьоран (Еміль Чоран). *Допінг духу: есеї / пер. з франц. І. Славінської*. - К.: Грані-Т, 2011. - 184 с. [Електронний ресурс] / Анатолій Дністровий // Політ. UA. - Режим доступу: <http://polit.ua/analitika/2011/10/19/cioran.html>

страждальних видів діяльності, чи об'єднання індивідуальних підприємств у більш ефективні та продуктивніші корпорації, чи регулювання вільної конкуренції між по різному технічно оснащеними економічними суб'єктами, чи урізування прерогатив і національних суверенних прав, які протистоять міжнародній організації ресурсів. І хоча те, що цей технологічний порядок веде також до політичного та інтелектуального координування, може викликати співчуття, такий розвиток не можна не визнати перспективним»¹¹.

Однак, щодо генеральної битви з зашкарубленими приписами, то Е. Чоран не просто створює її панорамну картину, референцією якої він фактично, робить і власну думку, вибудовуючи під неї міцну традицію з числа своїх однодумців із різних епох (звісно ж, якщо під традицією розуміти обирання та продовження певних цінностей чи ідей, що зумовлені подібними мотивами). Він посилює ключовий висновок М. Гайдегера, якого проте зневажав, із «Європейського нігілізму», що цінності по суті - це лише вигідні умови. Якщо говорити сучасною мовою - це політичне замовлення на вигідні смисли і «прищеплення» їх у суспільній уяві¹².

Однак, особливою пристрасстю Е. Чоран вирізнявся у симпатії до кініків та кінікічної літератури. Ключові настанови кініків також розробляться Е. Чораном, стаючи в його есе конститутивними та навіть провідними елементами. Передусім - це абсолютна зневага та скепсис до будь-яких авторитетних інституцій. Інколи окремі оцінки в його письмі нагадують «меніппову сатиру», родоначальником якої є Меніпп Гадарський. Його інтелектуальні випадки проти опонентів чи суспільних норм вирізнялися непрогнозованою дошкульністю та цинізмом. Але саме Діоген із Синопи, перший «громадянин світу» - батько всіх сучасних космополітів, у прозі Е. Чорана займає особливе, навіть ритуальне місце. «Діоген вижив у собі будь-яке позування» - підсумує вчений. Інтелектуальний «грецький пролетар» зневажав обряди й культу, ініціації та інші дієства володарюванню аристократії та влади, епатував публіку показом статевих органів та інших «низькими» перформансами. Жести принципової дистанції до влади та принципового розриву з необхідністю володіти суспільним статусом - цьому контркультурному тренду, як бачимо, вже понад тисячу років. Таким чином, можна логічно припустити, що Е. Чоран став ідейним містком між кініками та сучасними хвилями нонконформізму¹³.

Закономірно, що інтерес до Е. Чорана максимально проявився на підйомі активності політичних і соціальних процесів у Європі на зламі 60-70-х років ХХ століття, коли бунтівна молодь не сприймала накинута суспільству правила безликого конформізму, породженого глобальним капіталізмом, породженого розгортанням великих виробничих циклів і формуванням не менш великих фінансових потоків. Такі процеси докорінно

¹¹ Маркузе Г. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Герберт Маркузе // -М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. -С. 264.

¹² Дністровий А. Слово про Сьорана: Передмова до книги Сьоран (Еміль Чоран). *Допінг духу есеї* / пер. з франц. І. Славінської. -К.: Грані-Т, 2011. -184 с. [Електронний ресурс] / Анатолій Дністровий // Політ. УА. -Режим доступу: <http://polit.ua/analitika/2011/10/19/cioran.html>

¹³ Дністровий А. Слово про Сьорана: Передмова до книги Сьоран (Еміль Чоран). *Допінг духу есеї* / пер. з франц. І. Славінської. -К.: Грані-Т, 2011. -184 с. [Електронний ресурс] / Анатолій Дністровий // Політ. УА. -Режим доступу: <http://polit.ua/analitika/2011/10/19/cioran.html>

Інтерпретація понять «людина» і «масове суспільство»...

реформували і соціальний пейзаж, жорстко регламентуючи звички, звикли чи долю людини економічної, наділяючи її, не завжди з відома екзистенційної, «інструментами щастя», запозиченого зі світу досконалого побуту. Запит на скепсис та ірраціональний відчай стали, фактично, потребою спротиву бездоганно-безперебійній, раціонально-налагодженій системі. Власне таке нонконформістське прочитання Е. Чорана і приїде на зміну попередньому - суто модерністському, що здійснювалося, передусім, в дусі критики історії, моралі, техніки чи критичної антропології. Ясна річ, що це далеко не всі можливі прочитання його оригінальної творчості, тому є реальна підстава стверджувати, що ознайомлення із творчістю Е. Чорана в майбутньому призведе до появи нових способів її інтерпретації¹⁴.

Стосовно українських вчених, які бралися за вирішення конкретних питань щодо стосунків людини і маси, то тут в першу чергу вирізняються представники націоналістичного спрямування. Зокрема, Дмитро Донцов (1883-1973) неодноразово висловлював своє презирливе ставлення до юрби, черні, плебсу, владу яких він розглядав як трагедію для суспільства. Вихід із ситуації, що склалася, вчений вбачав у створенні нової еліти, або, як він каже, нової касты, тобто тих, хто покликаний володарювати. На думку Д. Донцова, лише в стилі життя панівних верств князівської Русі, литовського-руського князівства й козацької старшини можуть України може знайти свій порятунок.

Еліта, або провідна каста, покликана перетворити народ «дроворубів і водоносів» у спільноту, сильну організаційно, культурно й духовно. Для цього потрібно повернутися до давно минулих часів, до сивої давнини. Саме в традиціях минулого, у їхньому відродженні Д. Донцов вбачав шлях до створення касты володарів, що зможуть організувати панівну націю, націю панів. Причому еліта, провідна каста, повинна стояти поза юрбою, а вірніше над юрбою. Своїм духом еліта принципово відрізняється, як висловлювався Донцов, від духу «колективного хохла». На думку Д. Донцова, кастовий устрій був характерний для давньої України. Теоретичне обґрунтування його, як вважає вчений, зробив Г. Сковорода. Останній писав про те, що кожний на своєму місці і виконує те, чого вартий. Черепасі покладено плазувати, орлові літати, а не навпаки.

Філософія історії у Дмитра Донцова - це філософія національного духу, проте цей дух підіймається з мас чисто аристократично і медіумом його є національна еліта. На противагу уявленням народницької інтелігенції у Д. Донцова (як і у В. Липинського) необхідною умовою історичного поступу нації є наявність еліти («касты») як формотворчого начала. Вихідною позицією у сприйнятті Д. Донцовим українського минулого є визнання ним ієрархічного стану суспільства як єдино можливої умови для нормального розвитку української нації.

Тезово специфіку розуміння історичного процесу Д. Донцовим можна сформулювати так. Не індивід чи клас, а нація є первинною соціальною одиницею, суб'єктом історичного процесу. Історія людства є боротьбою націй, культур, рас, у якій перемагає сильніша. Нація ж, у свою чергу, поділяється на ініціативну меншість (еліту) та пасивний натовп (масу). Якраз через «творче насильство» активної меншості -спочатку в

¹⁴ Там само.

межах нації над пасивною більшістю, а потім і над іншими націями на рівні цивілізованого світу -здійснюється рух історії.

У пізній період своєї творчості Д. Донцов багато цитує, крім Ф. Ніцше, ще одного філософа елітаризму -Хосе Марію Ортегу-і-Гасета (1883 -1955). Цей іспанський філософ, творець вчення раціовіталізму, відомий також і своїми есе -«Безхребетна Іспанія» (1922) та «Бунт мас» (1930), своєрідних нарисів-уявлень про природу людських еліт. Зокрема, у праці «Бунт мас» філософ таким чином характеризує категорію «маса» та її практичне втілення в соціальному житті: «Юрба -це поняття кількісне й зорове. Перекладімо його, не змінюючи істоти, на суспільствознавчу термінологію. Тоді ми одержимо поняття суспільної маси. Суспільство -це завжди динамічна єдність двох чинників: меншин і мас. Меншини -це спеціально кваліфіковані одиниці чи групи одиниць. Маса -це сукупність осіб без спеціальної кваліфікації. Отож під масами не слід розуміти головним чином «робітничі маси». Маса -це «рядова людина». Отак проста кількість -юрба -перетворюється в якісне визначення: це якісна однорідність, це суспільна безформність, це людина, що не відрізняється від інших, а являється повторенням загального типу»¹⁵.

У межах процесу боротьби творчої меншості з пасивною більшістю Д. Донцов розглядає також і проблему поступу в історії, щоправда на відміну від багатьох волонтаристів ідею поступу визнає лише в межах замкнутого історичного циклу. Поступ для нього є об'єктивним процесом, обумовленим вольовими чинниками і рушійною силою якого є поневолення сильнішими представниками роду людського слабкіших. На противагу егалітаристам він не сприймає таких критеріїв поступу, як «щастя пересічної людини» або ж «вдосконалення людської моральності». Поступ якраз і реалізовується, коли «жадібні до панування» люди оволодівають землями та «нижчими расами», що їх населяють. Тому процес поступу необхідно розуміти як завоювання, поширення одного національного «організму» за межі іншого. Саме в історичному просторі й часі розгортається боротьба, результат якої визначає переможця та переможеного. А вже факт наявності переможця засвідчує зміну історичної ситуації на користь переможців, які тепер, тобто після перемоги, так тлумачать минулі події, ніби вони «мали право» на поступ. У функціонуванні нації чи цивілізації нічого зайвого не буває. Взагалі суспільство -це така система, що змушує до боротьби, і якщо якась соціальна група в ній перемагає, то це не тому, що вона просто захотіла боротьби і перемоги заради самої ідеї перемоги. Елітарна група лише через перемогу над іншими може засвідчити, що вона здатна виконувати «соціально корисну функцію», необхідну не лише для збереження всієї спільноти в стані її присутності в історії, але і в її рухові на лінії поступу.

Інший представник волонтаристської історіософії, Юліан Вассіян (1894 -1953), також вибудовує багато в чому подібне розуміння історичного процесу, проте з деякими суттєвими уточненнями. На відміну від Д. Донцова, для якого людина все-таки залишається всього лише знаряддям ірраціональної, сліпої ідеї волі, у Ю. Вассіяна постулюється важлива роль морального фактору в історії. До того ж моральність у людині

¹⁵ Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас / Хосе Ортега-і-Гасет // -К.: Основи, 1994. -С. 17.

Інтерпретація понять «людина» і «масове суспільство»...

Впливає не просто з факту її фізичної наявності, як, наприклад, твердять філософи лібералізму, -джерело людської моральності приховується в трансцендентному авторитетові (Богові).

Історія для Ю. Вассіяна (як і для Д. Донцова) є історією не індивідів, а певної спільноти, у даному випадку -нації. Нація -це «організм», але не природний, а «штучний», витворений творчою роботою волі еліти. Що відмінно відділяє Ю. Вассіяна від інших націоналістичних інтелектуалів, то це визнання ролі індивідуального начала у творенні такої спільноти, як нація. Історія не розчиняється в загальній волі нації, а реалізує свою особистість у особистому її дусі, в який він робить свій внесок і який відображається в ньому самому. Однак в інших аспектах своєї теорії Ю. Вассіяна притримується консервативного розуміння індивіда не як механістичної, а як органічної (власної) одиниці.

Національне для Ю. Вассіяна розпочинається не з факту визнання об'єктивно існуючої нації як тієї іншості, що початково передує людині, а з наявності її образу на суб'єктивному рівні власної ідентичності. Ю. Вассіяна виходить із того, що об'єктивне існування нації передує людині, що прийшла в цей світ. І оскільки людина внаслідок дії на неї виховних процедур починає носити в собі таку умову соціальності, як національність, то з подальшого й уможливується конструювання нею нації як об'єктивно існуючої спільноти. Отже, спочатку нація прилучає людину до себе, а потім людина продовжує цю націю творити своєю власною діяльністю. Поміщена на глибинний рівень ідентичності у вигляді само собою зрозумілих акцій, ідея нації спрямовує людську діяльність у напрямі, потрібному для продовження й розвитку власного існування. Тут також помічається зв'язність від феноменологічного вчення Е. Гуссерля про інтенційні акти свідомості, що спрямовані на «предметні феномени». Як бачимо, до таких «предметних феноменів» Ю. Вассіяна зарахував і явище нації. Нація для нього -це феномен свідомості. Отже, людина творить спільноту через самоусвідомлення до її приналежності й саме в ній вона може розвинути через найповніше виявлення особистісного начала. Нація -це не та спільнота, що примушує індивіда бути засобом для свого існування, навпаки, нація -це цей колективний набір сприйнятих-почуттів-ідей нації у складі свідомості індивіда, що дозволяє саморозкритися людині, зреалізувавши себе в житті як мету. Національне як колективне та індивідуальне не протиставляються одне одному, тобто одне не існує за рахунок іншого, а органічно поєднуються, оскільки існують на рівні єдиного -людської свідомості як її структурні компоненти. І весь сенс національного існування полягає не в ліквідуванні індивідуального начала, а в «гармонії найбільшого числа творчих воль», що реалізуються в напрямку самоздійснення.

Ще однією спробою осмислення ролі людини в історії своєї нації була екзистенційна філософія Миколи Шлемкевича¹⁶ (1894 -1966). Найчіткіше екзистенціальну історичність відображає у М. Шлемкевича «заблуканість» української людини у світоглядних засадах свого існування. Насамперед він констатує наявність стану відчуженості між людьми (навіть близькими) у тоталітарних суспільствах, де панують «великі»

¹⁶ Микола Іванович Шлемкевич (псевдоніми: М. Іванейко, С. Вільшина, Р. Срібний)

ідеології (націонал-соціалізм і більшовизм), що перетворює їх у натовп, а не «органічну» спільноту. Саме за таких режимів людина стає тільки одним примірником у величезній людській юрбі; вона просто стає черговим екземпляром у масі тих, що їх «дуже забагато» (Ф. Ніцше). Далі він пише про принципову самотність української людини в західному (американському) «суспільстві споживання» 50-х років ХХ століття. М. Шлемкевич подає цілий спектр описів несправжніх форм існування масової людини: «Душі людини, що потрапила в американське матеріально благополучне суспільство, притаманне універсальне відчуття - це «тупий погляд нудьги»¹⁷. Автомобільна «безцільність погоні» на «гайвеях» стає символом марнотної гонитви за щастям, метою життя стає «зробити найбільше гамору», і як висновок - мета життя такої людини - це «вічна гонитва» без мети¹⁸. Подружнє щастя - це теж не більше, ніж «холодна війна», чергове перемир'я¹⁹. На рівні «культури споживання» немає й того великого почуття, ім'я якому кохання. Все перетворюється «на статистику й техніку кохання». І як підсумок немає людини. Є тільки маса. Безоглядно віддаючись масовим способам існування, ми й чавимо ту справжню людину, що, можливо, ще живе в нас. Екзистенціальне ж існування якраз і протистоїть несправжнім масовим формам існування, існування людини як «усередненої посередності» («das Man» в інтерпретації М. Гайдеггера)²⁰. Колись Ф. Ніцше пророкував смерть Бога й народження надлюдина, О. Шпенглер говорив про смерть духу (культури) й триумф техніки (цивілізації), а М. Шлемкевич песимістично стверджує, що «на наших очах помирає людина!». І закликає: «О, приятелі - рятуйте ж людину серед нас, рятуйте людину в нас!»²¹.

М. Шлемкевич твердить, що, незважаючи на екзистенціальну несправжність американського суспільства (та, напевно, як і будь-якого іншого), українці не можуть не пристосовуватися до умов його існування, інакше їх розчавить ця нова для них реальність. Але, пристосовуючись, одягаючи потрібні «життєві маски», все ж таки не потрібно забувати й про «свій український світ». Якраз цей «український світ» у нього й створює можливість прориву до автентичного буття, до своєї екзистенції²².

На початку своєї книги М. Шлемкевич виводить чотири історичні типи світоглядів, у яких, на його думку, уособлюється модерне українство, «український світ». Перший тип він називає, за М. Гоголем, «старосвітськими поміщиками». Цей тип знаходить себе в щасті біологічного животіння й «тупіння в достатку», яке мабуть найповніше знаходить своє вираження в

¹⁷ Шлемкевич М. *Загублена українська людина* / Микола Іванович Шлемкевич. - К.: МП «Фенікс», 1992. - С.141.

¹⁸ Там само. - С. 143.

¹⁹ Там само. - С. 247.

²⁰ Артюх В. О. *Тяглість історії й історія тяглості: українська філософсько-історична думка першої половини ХХ століття: Монографія* / В'ячеслав Олексійович Артюх. - Суми: Видавництво СумДУ, 2010. - С. 184.

²¹ Шлемкевич М. *Загублена українська людина* / Микола Іванович Шлемкевич. - К.: МП «Фенікс», 1992. - С.152.

²² Артюх В. О. *Тяглість історії й історія тяглості: українська філософсько-історична думка першої половини ХХ століття: Монографія* / В'ячеслав Олексійович Артюх. - Суми: Видавництво СумДУ, 2010. - С. 186.

Інтерпретація понять «людина» і «масове суспільство»...

життєвими чоловіка-поміщика до дружини: «А що ми покушали б, матушка?». Власне, так, вважає М. Шлемкевич, на початку ХІХ століття закінчує своє існування на тихих хуторах, «осторонь великих доріг історії», перетворившись у глибоко провінційного поміщика колишня могутня провідна козацька держава, що будувала українську державу часів Богдана Хмельницького²³.

Другий тип М. Шлемкевич називає «сковородянською людиною». Це і тип «старосвітського поміщика», «сковородянська людина» також означає кінець великої епохи. Але на відміну від першого типу вона, не виходячи пристосовуватися до нової російської імперської дійсності, вбачає своє щастя в особистому духовному самовдосконаленні. Така людина настільки віддалилася від реалій соціального життя, що цей суспільний світ насправді навіть і не помічає носіїв способу життя Григорія Сковороди.

Третій тип має назву «гоголівська людина». Початково - це ті потомки козацької еліти, що захотіли й надалі брати активну участь у політичному житті тепер уже нової для них держави - Російської імперії. Проте на цих шляхах їх чекало розщеплення національної й політичної свідомості. В нових реаліях вони, залишаючись етнічними українцями, політично ідентифікували себе з Росією.

Однак найбільші перспективи для відтворення й функціонування в сучасності має четвертий тип, що носить назву «шевченківська людина». Спричиняння перед розумом та його найвищим втіленням - наукою, а також перед таким моральним ідеалом, як вільний дух, є для М. Шлемкевича найголовнішими рисами шевченківської людини. Саме цей тип світогляду найповніше був притаманний тим українцям, що будували нові форми української державності в 1917 -1920-х роках, люди цього світогляду створили державу «вільного духу» - Українську Народну Республіку²⁴. Це і буде відповіддю «української людини» неавтентичному масовому існуванню людини епохи споживання. Так історія минулого через людську екзистенцію перетворюється в історію майбутнього.

Отже, тому вона й «українська людина», що за допомоги фактів української історії приходять до себе, долаючи межі несправжності свого індивідуального існування, і зовсім не тому, що вона невиокремлено знаходиться в межах спільноти українців. Ще раз підкреслимо, що екзистенціальність ситуації полягає в акцентуванні уваги на моменті приходу одинокої людини до самої себе завдяки відкриттям можливостей національної історії та нерелектованості того стану, що водночас історія своїми ідентифікаційними можливостями і включає людину до спільноти українців. Таке тлумачення екзистенціальних прозрінь дозволяє зберегти описаний М. Шлемкевичем людині свою самість в умовах колективності й уникнути крайнощів протиставлення людської одиниці й спільноти. І таким чином, робимо ще один висновок, лише через збереження своєї самості ми можемо належати до певного колективу (нації).

Хоча, звичайно, можливі й інші підходи до вибудовування моделі

²³ Артюх В. О. Тяглість історії й історія тяглості: українська філософсько-історична думка першої половини ХХ століття: Монографія / В'ячеслав Олексійович Артюх. - Суми: Видавництво СумДУ, 2010. - С. 186.

²⁴ Там само. - С. 187.

екзистенціального історизму. Так, у цей же приблизно час (1949 р.) відомий румунський філософ культури й теоретик традиціоналізму Мірча Еліаде (1907 -1986) пише у «Міфі про вічне повернення» про втечу модерної людини від «жаху історії» у сакральний світ архетипів та конструювання сучасних міфів як єдину можливість вижити в часі. Історія -це не певна національна історія, це історія як така, й від неї треба рятуватися, якщо хочеш подолати свою екзистенціальну кризу. На противагу саме таким підходам М. Шлемкевич, зберігаючи початкову довіру до світу історичного буття, вбачає можливість порятунку людини, викинутої у відчужений соціальний світ у глибинах власної національної історії, але обов'язково через «внутрішній зворот» душі. І зрозуміло, що питання «втечі від історії» за такого підходу в принципі стояти не може²⁵.

Таким чином, слід визнати, що проблематика взаємозв'язку людської особистості та масового суспільства, з'явившись та досягнувши концептуального рівня в межах західних політико-філософських студій, не була чужою й для країн Центрально-Східної Європи. Знайшла вона своє продовження і в працях румунських та українських філософів, надавши їй національного колориту, розробляли оригінальні концепції масового суспільства в контексті розвитку локальних культур. Саме складні пошуки культурної ідентичності, що були вкрай важливими для багатьох народів Сходу Європи в ХХ ст., стали одним із витоків концепцій Е. Чорана, К. Нойки, Д. Донцова, М. Шлемкевича та ін. Їхні погляди загалом частіше не співпадали, однак безсумнівим залишається той факт, що всі вони розглядали суспільство мас із його «одномірним» мислення та відсутності альтернатив, як пряму загрозу розвитку вільній особистості, яка прагне вирватися із замкнутого кола стереотипів та міфів, аби здобути власну сутність.

²⁵ Артюх В. О. Тяглість історії й історія тяглості: українська філософсько-історична думка першої половини ХХ століття: Монографія / В'ячеслав Олексійович Артюх. -Суми: Видавництво СумДУ, 2010. -С. 192 -193.