

реалізується в прагматичній інтенції, в якій визначається не тільки предмет, на який спрямована свідомість, але й те, яким чином на нього впливати, що й яким чином змінювати, й таким предметом виступає сам суб'єкт.

Характер інтенції дозволяє не брати до уваги суб'єктові свій стан на цей момент; це можливо в результаті операції трансцендування, тобто виходу суб'єкта за свої межі. Якщо суб'єкт виходить за межі самого себе, тоді незрозуміло, чому він розглядається як суб'єкт-в-собі? Справа у тому, що трансцендування можливе по відношенню суб'єкта до самого себе, тим паче, що такий суб'єкт належить до комунікативного співтовариства, навіть якщо він довільно виносить самого себе з нього. Ззовні трансцендування суб'єкт не в змозі рефлектувати, інакше змістом переживання була б дзеркальна копія самого себе. Таким чином, саме в трансцендуванні міститься передумова для розвитку, розвитку діалектичного, оскільки ствердження суб'єкта реалізується за допомогою заперечення. Діалектика дискурсу суб'єкта-в-собі полягає в тому, що самозаперечення є засіб самоствердження, тим самим, розвитку. При цьому це заперечення має трансцендентальний характер, внаслідок чого суб'єкт заперечує свою даність, відповідно, вважає себе абсолютно іншим, зокрема, абсолютно досконалим, таким, кого не можна принизити, який не може бути слабким, кому не можна сумувати, скаржитися тощо. Не припиняючи бути самим собою, тобто даністю для себе, такий суб'єкт, проте, в трансцендуванні відмовляється від достовірності самого себе; у цьому випадку можна, використовуючи термінологію К.-О. Апеля, стверджувати, що суб'єкт контрфактично передбачає, вважає, яким він повинен бути, але це «як повинно бути» приймається за наявність.

Висновки:

1. Для критики етики партикулярного дискурсу особливу актуальність набуває положення трансцендентальної прагматики К.-О. Апеля про ідеальне комунікативне співтовариство, яке стає основою дослідження особливостей дискурсів з різним модусом свідомості.

2. Суб'єкт політичного дискурсу є одиничність, яка дана через множинність, що утворює сукупність локальних суб'єктів; також треба розрізняти суб'єкта-в-собі як позицію, в якій суб'єкт інтуїтивно встановлює свою достовірність; саме в дискурсі суб'єкта-в-собі стає можливим формування сутності суб'єкта.

3. Основою нормативів партикулярної етики є увявлення про істину як про те, що забезпечить успіх, розвиток, добробут тощо; етика партикулярного дискурсу приймає основні положення радикального конструювання реаль-

ності, доповнюючи його положенням про множинність суб'єкта, тому конструювання реальності розглядається як результат боротьби суб'єктів.

4. Присутність відмінності сенсів існування дозволяє виділити таких суб'єктів, як імперський і підданський (відносини суб'єктів у вертикалі влади), протестний і соціалістичний (різний ступінь консенсусу), капіталістичний і соціалістичний (інші способи та підходи до розподілу благ і організації виробничих відносин).

5. Особливе значення для суб'єкта має наявність у свідомості імперативів як актуалізованих сенсів існування, які визначають зміст дискурсу; своєрідність імперативу визначається модусом свідомості політичного суб'єкта, що обумовлює своєрідність переживань, протесту, імперативу, наприклад, імперського суб'єкта, не завжди має моральний характер.

6. Сенси існування імперського суб'єкта внутрішньо суперечливі, оскільки реалізуються через свою протилежність; антиномічний характер логіки існування дозволяє виділити наступні антиномії: досконалість/недосконалість, творення/руйнування, велич/нікчемність, перевага/припущення.

7. Не дивлячись на істотні недоліки імперського суб'єкта, слід мати на увазі, що саме він володіє значними потенціями для розвитку. Цей висновок актуальний для українського суспільства, оскільки вихід з кризи, як це не парадоксально, можливий за умови, якщо прийняти сенси існування імперського суб'єкта.

1. *Апель К.-О.* Трансформация философии / Пер. с нем. В. Куренного, Б. Куратова. – М., 2001. – 338 с. 2. *Барт Р.* Мифологии: Пер. с фр. С. Зенкина. – М., 2004. – 314 с. 3. *Вебер М.* Избранные произведения: Пер. с нем. – М., 1990. – 808 с. 4. *Глазерсфельд Э. фон.* Введение в радикальный конструктивизм // Вестник Московского университета. – Серия 7. – 2001. – № 4. – С. 59–81. 5. *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. – Т 3 (1). Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания: Пер. с нем. В. И. Молчанова. – М., 2001. – 471 с. 6. *Кант И.* Сочинения: В 6 т. / Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзенмана. – М., 1966. – Т. 5. – 564 с. 7. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра: книга для всех и ни для кого: Пер. с нем. Ю. М. Антоновского. – СПб., 2008. – 236 с. 8. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике: Пер. с фр. И. С. Вдовинной. – М., 2002. – 622 с. 9. *Русская философская мысль: Хрестоматия / Сост. Е. В. Вяткина. – М., 2004. – 369 с.* 10. *Фихте Г.* Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение: Пер. с нем. – Мн.; М., 2000. – 784 с. 11. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук: Пер. с фр., Вступ. ст. Н. С. Автономовой. – М., 1977. – 488 с. 12. *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерк политической теории: Пер. с нем. Ю. С. Медведева, под ред. Д. В. Складнева. – СПб., 2001. – 417 с. 13. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие: Пер. с нем. / Под ред. Д. В. Складнева. Изд. 2. – СПб., 2006. 14. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне: Пер. с нем. – М., 2003. – 416 с. 15. *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением?: Пер. с нем. – М., 2007. – 351 с.

Ірина Грабовська

Українська «жінка-лицар» між життям та інтелектуальною традицією

Аналізується феномен «жінки-лицаря» в українській культурі та історії з позицій гендерних постколоніальних студій.

The phenomenon of «female knight» in the Ukrainian culture and history from the standpoint of gender postcolonial studies is analyzed in this article.

Відомо, що у національно-визвольних змаганнях українського народу початку та середини ХХ ст. досить активну участь брали жінки. Вони очолювали громадські організації націоналістичного спрямування, були представницями українських інтересів на міжнародній арені, воювали в лавах ОУН-УПА, працювали на українську справу на окупованих німецько-фашистськими військами землях України, як то було, наприклад, із Оленою Телігою, не кажучи вже про по-

сильну допомогу, яка надавалися жінками українських сіл і міст бійцям ОУН-УПА та українського підпілля. Чимало їх, чий імена і до цього часу залишаються невідомими, загинули в застінках гестапо та НКВС лише за те, що допомагали українській справі. Саме завдяки такому жіноцтву в українській культурі витворився та продовжує функціонувати образ «Великої жінки», «жінки-лицаря», мужньої особистості «без страху та докору».

Українська інтелектуальна діаспора періоду до Другої світової війни активно готувалась до прийдешніх національно-визвольних змагань за свою втрачену Батьківщину. І тут не лише від чоловіцтва, але й від жінок очікувалась активна життєва позиція. Сучасна українська дослідниця-феміністка В. Агеєва, аналізуючи під цим кутом зору творчість та переконання Олени Теліги, зазначає: «...в очікуванні катастрофи, битви й героїчного чину відмінності психіки, проблеми й потреби, визначені статтю, особистими уподобаннями тощо, неважливі. Під тягарем великого суспільного обов'язку жінка все ж мусить забути про власну сутність і збагнути «суворі і жорсткі вимоги, які той світ ставить до неї і до її родини» ...й у мистецтві Теліга поціновує найперш «відважний дух», у творчості, скажімо, Лесі Українки вона найбільше підносить «фанатизм». ...Саме неоромантичний стоїцизм, героїчний дух, яким насажені деякі твори... Лесі Українки, найбільш прийнятні для Олени Теліги (скажімо, вона без тіні сумніву... ставить поруч імена Лесі Українки й Дмитра Донцова як творців «нової душі нації»)» [1, 290–291].

Можна з повним правом стверджувати, що в Україні в період визвольної революції початку ХХ ст. та в період Другої світової війни, а також на еміграції існував розвинений жіночий громадський, культурницький та політичний рух націоналістичного спрямування. Проте, з такою ж певністю можна стверджувати, що в межах цього руху не існували, вірніше, свідомо не виділялись саме жіночі проблеми, тобто проблеми жіночої емансипації. А існувала загальна ідеологічна установка на те, що із звільненням нації приїде звільнення жінки [2]. Наскільки це переконання відповідало дійсності – питання спеціальної розвідки. У даному ж випадку нас цікавить незвичайний феномен, що вимальовується на тлі інтелектуального життя того часу, який полягає, власне, у витворенні в українській націоналістичній традиції специфічного образу ідеальної жінки – «жінки-лицаря».

Від Лесі Українки, яка стала з легкої руки І. Франка першою «жінкою-лицарем» в українській культурі і «єдиним справжнім мужчиною», ідея жіночого лицарства спорадично виникає в інтелектуальній традиції, перетворюючись, зрештою, на усталений міфонаратив. Наратив жіночого лицарства усталюється в доробку інтелектуальної української діаспори як данина вкладу жіноцтва у національно-визвольні змагання українського народу. В діаспорному доробку ця традиція пов'язана, насамперед, з ім'ям одного з найрадикальніших українських інтелектуалів-націоналістів Д. Донцова. Цікавим цей наратив є вже тим, що жінка в ньому не зводиться до традиційного образу жінки-матері, яка народжує синів для героїчної борні за національну свободу (хоча саме це призначення декларується як головне в жіночій долі), або вірної дружини, яка терпляче і покірно чекає свого нареченого із визвольного походу проти більшовиків, «совітів» – окупантів України. Поряд із мужчиною-борцем ставиться жінка сильна духом і віддана чоловічій справі.

Аналізуючи життєву філософію Шевченка, Д. Донцов стверджує: «Шляхетність – це... було перше, чого шукав Шевченко в своїм ідеалі жінки. Цей ідеал він бачив не в солов'ячій малоросійській Марусі, жертві соціальних умов або власного темпераменту, хоч ніхто так не брав її долю до серця як він; – ні в зальотній кокетці... Його ідеалом жінки була козачка, як от «вдова», що від запорожця «сина привела і у військо віддала, а сама на прощу в Київ в черниці пішла». Або як Мар'яна, дружина Микити Гайдая, яку він любить за те, що вона козачка, що любить свою країну, в Гайдаю лю-

бить «славу отчизни, обожає її нестерпимих вождів», про яких співають наші кобзарі-трубадури...» [4, 150].

Козачка – втілення гордої жінки. Жінки, яка не потребує жалю. Взагалі ж Д. Донцов стверджує, що у Шевченка є два типи жінок: ті, яких він жаліє, це загублені душі – Катерини, покритки, яких звів проклятий завойовник, і жінки – козачки, які гордо і вірно чекають на своїх лицарів-козаків.

Вочевидь сам Д. Донцов мав приклад «жінки-лицаря» перед очима – не раз згадувану ним у творах Олену Телігу. Характеризуючи її поезію із великою симпатією він пише: «Не знайти в них “тріпотнопестливих”, або “рожевомрійних” барв, часто уживаних нашими ліриками. Не знайти теж сірости брудно-рожевих чи брудно-голубих красок, які роблять такими нудно одноцвітними вірші перечуваних естетів. Найбільш не терпить вона сірости! Не знайдете в неї півтонів, ані невиразних переходів від одної до другої барви. Натомість всі барви яскраві, блискучі. Пишноцвітний малюнок з контрастних барв – не холодних, а гарячих» [8, 41].

В той же час, Д. Донцов цілком справедливо, на нашу думку, не цілком ототожнює Україну із жінкою. Це, скоріше, реальність понад'єндерна як у Шевченка, так і у Донцова, хоч і той, й інший називає її Матір'ю, тілом нації, тощо, проте уподібнення України людині так і не відбувається. Це, скоріше, субстанція духовна, втілення міцності козацького духу, еманация від козацтва і козаччини як найпрекраснішого і креативного прояву українського народу, нації козаків.

Характеризуючи козака, Д. Донцов повторює характеристику, дану М. Гоголем. Козак з радістю покидає тишу спокійного життя, прагнучи волі, боротьби, звитяг. І ні «чорнобрива подруга з карими очима, з сліпучим блиском зубів, вся віддана любові, ні старенька мати» не можуть його втримати. Його стихія – «Чорне море, незмірний степ, дикий океан квітів, бездонна глибіння неба, клекіт орлів», і війна...» [4, 146–147]. Цьому типові мужчини-козака відповідає жіночий тип. Д. Донцов зазначає: «Це один тип, а другий – з його головною репрезентанткою по-статтю-жінкою» [4, 147].

Специфіку маскуліності та фемінності Д. Донцов описує в площині позастатевості як «дві духові стихії – «мирні слов'яни» і козацтво, люди, закохані в тиші й безпеці домашнього життя з його милими, але вузькими приємностями, і ватага лицарська; перчуленість – і суворість, ліризм – і трагізм, ніжність – і мужність, пристосування до життя, і формування його на свій кшталт, пасивність і героїзм...» [4, 147]. Жіночність – пасивність, чуливість, ірраціоналізм, сентиментальність, м'якість тощо. Чоловічність – воля, розум, героїзм, мужність, лицарська честь, відвага, тощо. До жіночних натур вслід за Шевченком, як сам вважає, Д. Донцов відносить усіх тих, хто не козацького роду-племени і не має лицарської виправи. А серед жіноцтва українського зустрічаються справжні козачки, рідкісні винятки, перлини із родинно-материнського кола українського жіноцтва, які за силою характеру та відвагою дорівнюють не просто чоловікові, але лицареві. Тому і двоподіл української людності йде не за статевою ознакою, а за віднесенням людини до лицаря-козака та усіх інших. «Цей духовий двоподіл людності України виразно відчував Шевченко, – стверджує Д. Донцов. – А вся його життєва філософія і сам він, в широкому сенсі, як тип певного душевного і духовного складу, певної верстви людності, яка надавала тон і кольорит Україні, і якої члени були і в «лицарстві Запорозькім», і в чернецтві, і серед жіноцтва (виділення автора – І. Г.) тої провідної касті» [4, 147].

У такий героїчний пафосний жіночий типаж звичайно не могли вписатись реальні жінки, які присвятили своє життя боротьбі за волю і долю України. Для жінки, яка вступала на шлях соціальної самореалізації, наприклад, в тогочасному галицькому суспільстві виникало чимало приватних проблем, які інколи ставали внутрішньо-сімейною трагедією, причиною непорозуміння і несприйняття рідними її діяльності. Так, наприклад, сталося із головною героїнею роману М. Кравців «Дорога» [7]. Звинувачена сином у домінуванні над батьком та керуванні його долею (що, звісно, дорівнює майже злочинів у традиційному патріархатному середовищі), навіть у смерті батька, якому віддано, на думку сина, не всі сили та увагу через справи громади, героїня страждає, переживаючи глибоку особисту драму. Тут дуже тонко схоплена ситуація, коли національно свідоме чоловіцтво фактично культивує в собі національні традиційні цінності із чітким рольовим чоловічим та жіночим розподілом. Особливо це стосувалось західноукраїнських земель, які лише після франківського періоду зазнали певних змін у ставленні до ролі жінки в суспільному та сімейному житті. Фактично етап національно-визвольної боротьби українців у 20-х – 30-х рр. ХХ ст., як і етап становлення держави вже у 90-х роках того ж таки ХХ ст. йшов під значним ідейним впливом відроджених традиційних міфів, зокрема, козацького, що, у свою чергу, і не могло зробити популярними на цих землях ідеї власне жіночої емансипації як самостійного напрямку чи рівноправного чинника у цих змаганнях.

У бронзовій постаті лицарки не може бути такого недоліку, як болючі переживання, непорозуміння із рідними, і найріднішим – сином, як то сталося із героїнею роману Меланії Кравців «Дорога». А між тим, пані Марія Осоцька – це жінка справді героїчного чину, яка гине у бою із червоними, заслуживши власним життям та героїчною смертю право на військові почесні при похованні.

Для багатьох освічених жінок того часу, які присвятили себе громадській роботі чи політиці, досить болючим було питання особистого щастя, материнства та відносин із власними дітьми і чоловіком. Так М. Богачевська-Хомяк слушно зазначає, що «ці жінки прагнули узгодити й гармонізувати материнський інстинкт – що часто обмежував і підривав потреби жіночої емансипації – з професійною та громадською працею. Це намагання неминуче й відчутно боляче врзалось в їхнє життя. Справа була не просто в кар'єрі – її можна було зректися. Покоління Рудницької, виховане з глибоким почуттям відповідальності перед народом, вважало громадську працю своїм обов'язком, органічним продовженням того ж материнства. Чоловіки ж, яких причаровували інтелігентність і дотеп, підсвідомо припускали, що дитина має задовольнити усі амбіції жінки. Одна з перших статей Рудницької – роздуми про труднощі поєднання материнства і громадської праці. Цей конфлікт роздирає її впродовж цілого життя: почуття вини перед сином переслідує Мілену – вона постійно картає себе за те, що не присвячує своєму «Іванкові» належної уваги...» [3, 125]. І далі: «У листі до Софії Русової від 20 квітня 1930 р., обговорюючи справи міжнародного представництва України в жіночих організаціях та свою працю в Союмі, М. Рудницька зізнавалася, що не раз задумувалася над одним пасажем із її писань: «...Мимоволі виникало питання, – писала Русова, – чи мала я право захоплюватись політичною діяльністю, коли вона мала неминуче привести до руїни родинного спокою. І життя моє постійно калічилось суперечкою між цими двома обов'язками: родина, діти, чоловік – всіх я їх кохала; а з другого

боку – громада, рідний край. Нікому з жінок не бажаю такого роздвоєння, бо з цього виходить і погана праця і страшна драма в серці». Ці слова часто зринали в пам'яті Рудницької. Вона відповідала Русовій контраргументом: «Я не вповні погоджуюся з останнім реченням. Чи не думаєте, що таке роздвоєння, таке зав'язання поміж двома життєвими сферами, двома протилежними інтересами збагачує нас та робить наше життя цінним і цікавим? Знаю лиш одно, що я однаково не могла б жити і без громадської праці, і без дитини, без особистого щастя». [3, 125].

Проте, не кожна жінка знаходила такий гармонійний шлях у власному житті. Не знаходить його і героїня М. Кравців, яка вбачає певний вихід із складної сімейної ситуації у героїчній смерті як способі примирення із власним сином, доведення йому своєї життєвої правди. Так і стається в романі «Дорога». Постає питання власне жіночої емансипації та її ціни. Очевидно, відповідь не може бути однозначною. Зрештою, чи достатньо насправді жінці бути лише помічницею чоловіка в його боротьбі? Чи є її власний неповторний шлях? І чи зможе суспільство почути саме жіночий голос? Бо чоловікові таки не доводиться вирішувати питання вибору між приватним і суспільним. Суспільна роль чоловіка сприймається органічно і самодостатньою завжди. А між тим, жіночий досвід самоідентифікації, українізації може бути насправді неповторним та пізнавально цінним [5].

Цікавим є той факт, що ситуація з подібним ідейним наповненням, як виявляється, є типовою для країн, що звільняються від колоніальної залежності. У цьому плані показовою є, як не дивно, аналогія з Індією постколоніальної доби. Аналізуючи постколоніальну дійсність Г. Ч. Співак доходить висновку, що нова реальність вимагає нової ролі Індії та жінки в ній.

На особливу увагу заслуговують дослідження біографії реальних українських жінок, які справді всім своїм життям підпадають під тип жінки-лицаря, Великої жінки, але залишилися недооціненими в історії. До таких, як справедливо зазначають чимало сучасних дослідників, відноситься ім'я Олени Пчілки. «...Олену Пчілку, цю, без перебільшення, доленосну для України жінку, чия біографія... могла б замінити собою цілий посібник з історії української культури останньої чверти ХІХ – початку ХХ ст., у нас досі хіба те й відомо, що вона «мати Лесі Українки», – а те, що вона *мати українського націоналізму*, так і не зважуються вголос сказати навіть «найпоступовіші» політичні історики, – зазначає О. Забужко. – Першою на цю кричущу лакуну звернула увагу М. Богачевська-Хомяк: «...Українські націоналісти 1930-х років не оцінили Пчілку належно. Статус батька сучасного націоналізму лишився Міхновському, Пчілку згадують лише як матір Лесі Українки». Нітрохи не «просунутішими» показали себе й націоналісти сучасні: на початку 1990-х ОУНівський «Визвольний шлях» видрукував присвячену Олені Пчілці ювілейну статтю Г. Аврамова, яка відкривалася різким і справедливим «покаянням» зізнанням, складеним від імені цілої культури: «Ми не знаємо Олени Пчілки» (з чим важко не погодитися!), – а по такій обнадійливій «здравіці» фатально сходила на ту саму «заупокійну»: на «виболену мудрість великої Матері» та її «гоже, просвітне наставництво». Думається, час, нарешті, сказати прямо: в стосунку до дійсної, а не вигаданої Олени Пчілки – «жінки-університету», жінки-епохи (до речі, й першої української жінки-академіка – члена-кореспондента УАНТз 1924 р.), – ця, майже сто літ бездумно тиражована риторика є чистим блюзнірством. Бо *великою жінкою* Олена

Пчілка безперечно була, вшанувати її, нівроку, таки є за що (а сучасники її буквально божествили!), – але от назвати її «великою Матір'ю» можна хіба з позиції тих, не конче гідних наслідування, соціумів, де «велич» будь-якої жінки автоматично вимірюється кількістю народжених нею дітей... Якраз «гожого наставництва» в ній, як і в її братові, не було й близько..., – не було, за справді-таки «виболимим і мудрим» присудом її славетної дочки...» [6, 427–428].

Таким чином, дослідження жіночого лицарства потребує пильної уваги не лише до героїчного вчинку в житті жінки, а і до вивчення її біографії в цілості. Лише тоді ми матимемо дійсну історію і культурного героя з «людським

обличчям». Постає на постаменті ніколи не зможе викликати такої зацікавленості, як жива особистість в цілості її проявів, проблем, жадань, надій та суспільному значенні.

1. Агеева В. Жіночий простір: Феміністичний дискурс українського модернізму. – К., 2008. – 360 с. 2. Богачевська-Хомяк М. Білим по білому: Жінки в громадському житті України, 1884–1939. – К., 1995. – 424 с. 3. Богачевська-Хомяк М. Мілена Рудницька // Українки в історії. – К., 2004. – С. 124–129. 4. Донцов Д. Незримі скрижалі кобзаря. Містика лицарства запорозького. – Торонто, Онтаріо, Канада, 1961. – 231 с. 5. Журба Т. Далекий світ. Розповідь автобіографічна. – Аргентина, Буенос-Айрес, 1955. – 372 с. 6. Забужко О. Notre Dame d'Ukraine: українка в конфлікті міфологій. – К., 2006. – 640 с. 7. Кравців М. Дорога. – Торонто, Канада, 1955. 8. Червак Б. Олена Теліга. Життя і творчість. – К., 1997. – 64 с.

Катерина Жадько

Про поєднання національних і загальнолюдських споконвічних цінностей у філософії українського буття

Розглядаючи духовно-практичні форми людського буття, автор статті аналізує роль загальнолюдських і національних цінностей в контексті українського буття.

Examining the spiritual-practical forms of mankind's existence, the author of the article analyzes the role of common to all mankind and national values in the context of Ukrainian being.

Розмаїття форм українського буття все в більшій мірі привертає увагу науково-дослідницького представництва. До найважливіших складових цього процесу належить палітра духовності. Поняття «людська духовність» надзвичайно поліфонічне. Через духовність людина співвідносить себе з оточуючим її світом – світом природи, світом людей, світом суспільств. Це породжує такі духовно-практичні форми буття як світогляд, переконання, вірування, сподівання. Людство в цілому стає і об'єктом у суб'єктом духовного виробництва: мистецтва і моралі, науки і віри, цінностей і норм.

У цьому контексті визначення духовності як провідної характеристики людини обґрунтовується системою цінностей. Цінності належать до найважливіших складових свідомості як її формоутворення. Вони виступають в різних проявах: теоретичної ідеї або соціального обов'язку, моральних регулятивів або естетичних смаків. Цінності відрізняються від інших елементів культури своїм значенням у життєдіяльності людини. Цінності відображають об'єкти як рівно значущі для суб'єкта, а у сфері свідомості виступають як критерій оцінювання дійсності та власного буття. Розуміння змісту людського буття, його специфіки неможливе без урахування ціннісних пріоритетів людини, системи її ціннісних орієнтацій.

Коли людина ціннісно ставиться до оточуючих людей, предметного світу, природи, власного «Я», вона надає їм значення, які набувають для неї особистісного смислу. Ціннісне ставлення виявляється у прагненні вплинути на зовнішній і внутрішній світи за допомогою власної активності, певним чином самовиявитися, самоствердитися [1]. Морально-ціннісна площина розвитку особистості – одна з провідних, оскільки відображає її позиції. Формування системи цінностей особистості – це велике і складне питання, що потребує детального і багаторівневого розв'язання.

Сьогодні в Україні спостерігаємо різні підходи щодо тлумачення ціннісних орієнтирів як суспільного так і особистісного буття. Часто зустрічаємо суттєво-протилежні бачення місця національних цінностей в світовій духовній спадщині, морально-етичних пріоритетів в різних сферах нашого буття. Спробуємо розглянути це питання в площині ціннісних комунікацій, тобто поєднання національ-

них і загальнолюдських споконвічних цінностей у філософії українського буття.

Цінності виступають фактором, який відіграє вагому роль у регуляції соціальних взаємозв'язків. Цінності – це загальноприйняті переконання відносно цілей, до яких людина повинна прагнути, якими вона керується свідомо чи підсвідомо. На думку світових і вітчизняних вчених, саме цінності є ядром культури, її визначальним елементом [4]. Цінності – своєрідний соціальний механізм, який виявляє, систематизує, впорядковує, відтворює, зберігає, захищає, розвиває та передає все корисне в суспільстві. Все перераховане можемо визначити ціннісними функціями як загальнолюдського надбання у цілому, так і національного, зокрема. Це своєрідні стандарти, зразки, еталони нашого буття.

Для того, щоб те чи інше явище стало цінністю, воно повинно мати певні якості, які були б корисні для людини, оскільки поза людиною категорія цінності не має змісту. Визначимо центри переплетіння корисних надбань людства загалом та національних, зокрема. Такими спільними ціннісними прерогативами, безперечно, є: історія, державність, мова, культура, мораль, релігія, наука, право.

Національне відродження, яке зараз переживає Україна, не зводиться до простої реставрації культурних надбань попередніх епох. Воно потребує особливого бачення історії не як згадки про минуле, а як національне надбання, універсальне буття для нації, а тому і для всього людства. Нація, на відміну від етносу, який може вести ізольоване існування, характеризується саме виходом народу на арену світової історії, інтеграції свого досвіду творення загальнолюдського з світовим універсумом. Засвоєння загальнолюдських цінностей характеризує магістраль національного розвитку. Мається на увазі не зведення національного до універсального, а набуття етносом значення національної іпостасі людства, розкриття національних архетипів в контексті їх універсальних компонентів.

Володіння певним набором ідей, цінностей визначає суб'єктивне ставлення до об'єктивної реальності та продукує ціннісний простір (політику, культуру, економіку) існування людини. Тому людина постає як єдино можлива форма культурно-історичного буття (наявний дійсний світ). Це буття є спільним для світу, нації та людини, але