

*Катерина Карпенко*

*КАРПЕНКО Катерина Іванівна — доцент кафедри філософії, соціології та соціальної медицини Харківського державного медичного університету. Сфера наукових інтересів — комунікативна філософія, гендерна теорія.*

## **ЧОЛОВІЧА ТА ЖІНОЧА КРЕАТИВНІСТЬ: ТЕНДЕНЦІ ЗМІНИ СТАВЛЕННЯ ДО ЖИТТЯ**

Модальність людського життя полягає в тому, що точно визначає нас як людей. Не існувало жодного іншого роду, який би творив історію і жив у ній, підмінивши органічну еволюцію радикально новими детермінантами змін. А тому, щоб з'ясувати проблему чоловічої та жіночої креативності у контексті змін ставлення до життя, потрібно чітко розмістити її в соціокультурній структурі, а не залишатися в межах біологічного диморфізму. Саме цим обумовлена актуальність даної статті. Не можна сказати, що проблема чоловічої та жіночої креативності, була обділена увагою з боку філософів. Нею переймалися Аристотель, Ф. Бекон, К. Маркс, Х. Аренд та інші. В сучасній українській філософській думці найбільш активно її розробляє Н. Хамітов. Ціль запропонованої статті полягає в тому, щоб надати філософські аргументи, які доводять необхідність переоцінки ставлення до життя й суттєво пов'язані з підвищенням жіночої креативності у річищі сучасних проблем.

Універсальний поділ усіх людей на чоловіків та жінок є найбільш очевидним. Але очевидним є також факт, що саме людям притаманна можливість рефлексії щодо чоловічого та жіночого начал у культурі, які набувши статусу бінарних опозицій, відіграли визначну роль у процесі емансипації людини від природи. Разом із тим сьогодні дає про себе знати історична обмеженість такого підходу. А тому цілком припустимо, що певний потенціал вирішення соціальних, в тому числі екологічних проблем, міститься у визнанні не лише чоловічої креативності, а й жіночої креативності, що традиційно замовчувалася, або ж не оцінювалася як соціальне значуща. Іманентна необхідність та моральна обов'язковість реалізації жіночої креативності зростає в умовах екологічної кризи, що рухається бажанням людини вижити. «Життя складається саме в тому, щоб бути більше, ніж життя; іманентне в ньому трансцендує саме себе» — підкреслював Ортега-і-Гассет [7, с.20]. Певною мірою жіночу креативність можна оцінити як іманентність, що трансцендує себе. На перешкоді такому розумінню стоїть історико-філософська традиція, що бере свій початок у філософії Аристотеля. Не ставлячи під сумнів те, що для свого часу ця концепція була виправданою, лиш підкреслимо її історичну обмеженість.

Філософія Аристотеля, поєднуючи матерію й форму в кожній індивідуальній істоті, зв'язувала активність із чоловічим началом, а пасивність — із жіночим. Форма царює над смертю, пасивною матерією. У соціальному плані Аристотель створив базис для чоловічого домінування в сімейному господарстві. Розмірковуючи про роль чоловіка й жінки в суспільстві, Аристотель в «Політиці» робить висновок, що «перший панує, друга перебуває в підпорядкуванні» [3, с.383]. За аналогією з тим, як душа править тілом, розум і обачність, характеристики чоловіків, повинні керувати інстинктами, які переважно домінують у жінках.

Аристотелівська біологічна теорія розглядала жіночий рід як недосконалий чи як перевернутий чоловічий рід. У потомстві жіноче начало представлено як матерія. Це матеріал, із якого активне чоловіче начало, сім'я, створює ембріон. Чоловіче начало є реальною причиною потомства. Жінка, як жіноче начало, пасивна, чоловік, як чоловіче начало, активний, і принцип руху виходить від нього. Сила й рух забезпечуються сім'ям. Чоловік не доповнює матерію, із якої розвивається ембріон, він не активізує щось існуюче в самій матерії й те, що розвивається як частина матеріального ембріона, але він створює живу істоту силою, що розміщується в сімені. «Тому що сім'я породжує [живе] так само, як уміння — витвір; воно містить у собі форму в можливості, і те, із чим сім'я у деякій відношенні однойменно [із тим, що виникає] (тому що не слід думати, що все так само породжується, як людина від людини:

адже і жінка походить від чоловіка)» [2, с.203]. Обидві причини, й діюча й формальна, запозичалися з чоловічого принципу і ставали активною причиною появи потомства. Природа у своїй творчій роботі використовує сім'я точно так, як тесля шляхом визначених рухів додає обриси й форму дереву, із яким він працює. Як нічого матеріального не було передано від тіла теслі до дерева, так, за аналогією, чоловік не вкладає нічого матеріального, крім сили й влади, у потомство.

Аристотель відіграв важливу роль у з'ясуванні владних відносин. Його біологічна теорія статевих відносин також була підпорядкована цьому, створюючи підходи до розуміння соціальних ієрархій. Філософські ідеї не лише через соціальні та політичні інститути, а й через повсякденну мову впливали на розвиток суспільства. Мова тісно пов'язана з культурою, тому коли вона міняється під впливом філософських концепцій, то культура теж істотно змінюється. Досліджуючи зміни в ставленні до життя, ми можемо зрозуміти певні тенденції у змінах культурних цінностей. Існує взаємозалежність дескриптивних і нормативних тверджень, а це означає, що ми здатні усвідомити й оцінити зміни, що відбуваються.

Поділяючи соціальні традиції, що вже зводили роль жінки до фізичного й репродуктивного ресурсу, Ф. Бекон розробив мову влади як політичний інструмент, що обмежує місце жінки в суспільстві лише рамками природного ресурсу для економічного виробництва. Образ жінки став засобом адаптації наукових знань і методів до нових форм влади людини над таємницями природи. Для розуміння ієрархії в природі він пропонує звернути увагу на місце жінки в культурі: «... слова поета любові, сказані про римську дівчину, можна віднести і до природи, маючи на увазі однаковий результат впливу культури: «Жінка при їх розгляді — найменш вартя частина»» [4, с.186].

Образ жінки використовувався також для здійснення редукції складного до простого, невідомого до відомого, незвичайного до звичайного. Бекон розглядав відносини чоловіка й дружини як найпростішу й зрозумілу форму соціальних зв'язків, «які зустрічаються в будь-якій хатині» [4, с.155], і вважав за можливе використовувати їх як зразок у процесі скорення природи. Він пише: «Зовсім аналогічно природу цієї великої держави (тобто Всесвіту) і керування нею варто шукати як у будь-якому первинному об'єднанні, так і в дрібних частинах речей. Приклад цього ми бачимо в тому, що відома таємниця природи (що вважалась найбільшою) — здатність заліза під впливом магніту направлятися до полюсів — розкрилася не у великих залізних брусках, а всього лише в голках» [4, с.155].

Розмови про жінку й викриття відьом, що присутні в інструментарії Ф. Бекона, пронизували його описи природи і його метафоричний стиль. Вони стали засобом трансформації образу землі як годувальниці й джерела життя в джерело таємниць, що повинні бути розкриті для економічного просування суспільства. Бекон був свідком судів над відьмами, на яких природа жінок трактувалася як гріховна й як така, що заслуговує катувань і покарань. Аналогічним у тогочасній культурі стає відношення й до самої природи. Ф. Бекон затверджує, що вивідати секрети природи можна, використовуючи засоби, застосовувані інквізицією для розкриття таємниць відьом. «...Й Протей, — пише він, — приймає звичайно різні обличчя лише тоді, коли його міцно зв'яжуть, так і природа, якщо її роздратувати й потривожити за допомогою мистецтва, розкривається ясніше, ніж коли її надають самій собі» [4, с.155]. У даному випадку під історією мистецтва Бекон має на увазі історію скорення і перетворення природи.

Механістична утопія Ф. Бекона відповідала філософії природи сімнадцятого століття. Механіцизм поділяв природу на окремі пасивні й інертні частини. Рух і зміни привносилися ззовні: у природу — богом, подібним до годинного майстра сімнадцятого століття; у Бенсалем («Нова Атлантида») — патріархальною адміністрацією Будинку Соломона. Окремі частини механістичного всесвіту поєднувалися в причинні ланцюги так, що рух однієї частини обумовлював рух іншої і так далі. Лінійна ієрархія підручних, учнів, майстрів, учених, що будувалася відповідно спостереженням, результатам експериментів і узагальненням, визначала науковий механістичний метод, а також і функціонування самого всесвіту. Хоча машинна технологія була ще недостатньо розвинута, але головне — вона припускала можливість

подальшого технологічного й адміністративного удосконалення.

Таким чином, програма Френсіса Бекона, що стосувалася підвищення ролі науки в західному суспільстві, містила в собі таку перспективу ставлення до природи, що підсилила внутрішні тенденції розвитку раннього капіталізму. Бекон не залишив чітких указівок, як досягти цієї мети. Наступні покоління не звернули достатньої уваги на його роздуми про світлоносний досвід, але ж зосередилося на плодоносному досвіді. Разом з тим сьогодні не має сенсу сперечатися, чи винен Ф. Бекон у розгортанні екологічної кризи. Важливіше підкреслити, що, завдяки розвиткові науки й технології, до чого й він приклав свої зусилля, суспільство досягло такого рівня розвитку, що вже може ставити під сумнів необхідність розглядати образ жінки у якості засобу подальшого розвитку суспільства. Ф. Бекон тонко відчував особливості свого часу й чітко реагував на них. У цьому сенсі сьогодні можна наслідувати приклад Бекона й звернути увагу на зміни місця й ролі жінки у суспільстві, а завдяки цьому відкрити одну з важливіших соціальних перспектив розв'язання екологічних проблем, що відкривається на шляхах визнання і підвищення жіночої креативності.

Звернувшись до філософського аналізу феномену праці, Хана Аренд перш за все запропонувала «розрізнення між «працею» (роботою) і «виробництвом» (виготовленням)» [1, с.104], продемонструвавши тим самими необхідність критичного розмежування з марксизмом. На її погляд, у цьому розрізненні не тільки ховається ключ до розуміння метаморфоз суспільного визнання чи невизнання праці, а й складається тенденція осмислення значимості життя.

Раптове блискуче сходження праці з нижчого й найбільш презирливого рівня, на якому вона була у період рабовласництва, до рангу діяльності, що є найбільш цінною, почалося теоретично з відкриття Локка, що праця є джерелом власності. Наступний вирішальний крок був зроблений, коли Адам Сміт виявив у ній джерело багатства, і вищої точки досяг він у Марксовій «системі праці», де вона стає джерелом усякої продуктивності й вираженням людяності людини.

Аренд ставить запитання, чому ці три великих теоретики не помітили розходження між виробництвом і працею. Вони, на її думку, приписували праці певні характеристики, якими володіє тільки виробництво.

Маркс перебував у повній згоді з загальноприйнятою думкою своєї епохи, принижуючи непродуктивну працю як паразитарну, немов маючи тут справу зі свого роду перверсією праці, гідною називатися так тільки коли вона збільшує достатки у світі. Домогосподарство, яке перш за все асоціювалось й асоціюється з жіночою працею, було віднесене саме до розряду такої позбавленої престижності праці.

Розходження між продуктивною і непродуктивною працею вперше було запропоноване фізіократами, що проводили розходження між виробляючими, і невиробляючими класами. Оскільки мірилом продуктивності було для них виробництво нових предметів, а не корисність того або іншого заняття для людських потреб.

Свій деструктивний-поглинаючий аспект праця виявляє, дійсно, лише коли розглядається з погляду світу й на противагу створенню, що не готує матерію для поглинання, а перетворює її в матеріал для обробки й для перетворення в предмет. З погляду природних речей і екології природи, навпаки, деструктивним є саме виробництво, а не праця, тому що лише процес виробництва назавжди вилучає потрібну йому матерію з природи, грабуючи її, тоді як праця, хоча й годується «благами» землі, однак шляхом обміну речовин у людському тілі завжди повертає їх назад.

«Коли на перехресті століть Ніцше й Бергсон проголошують «творцем усіх цінностей» життя, а вже не працю, то це звеличення чистої динаміки життєвого процесу виключає навіть той мінімум ініціативи, який усе-таки ще утримується необхідністю в таких діяльностях людини, як праця й народження дітей» [1, с.104]. З погляду Х. Аренд, такі думки виникають у суспільстві, де домінує споживання. Тут надлишок зростаючого виробництва створює ілюзію незалежності від праці. Аренд закликає пам'ятати, що це лише ілюзія, а тому праця (робота) й виробництво (виготовлення) не повинні вступати в пряме протиріччя з життям. Далі вона

робить висновок: «Уміння жити у світі здатне здійснюватися лише тією мірою, якою люди готові взяти на себе вантаж, тяготи й працю життя» [1, с.154]. Таким чином, зміни характеру праці зумовлюють зміни в оцінці ролі чоловіків та жінок в ній. В результаті чого можуть формуватися відносини домінування або партнерства.

Родова ідентифікація, важливим проявом якої сьогодні є тендерна ідентифікація, робить цілком умотивованим новий погляд на можливу поведінку людини, котра опинилася перед загрозою небуття. М. Гайдеггер не випадково помітив: «Чим ближче ми підходимо до небезпеки, тим яскравіше починають світитися шляхи до рятівного, тим більше запитуючими ми стаємо» [10, с.238]. У роботі «Питання про техніку» він малює образ людини, що «розкарячилася до фігури пана землі» над самим краєчком прірви. Хочемо ми того чи ні, але виникає питання про те, на ідентифікацію з ким — із чоловіком чи жінкою — наштовхує запропонована метафора. Відповідь на нього зачіпає як позитивні, так й негативні сторони західної патріархальної цивілізації. Здійснюючи постав того, що утаємничене в природі, людина-чоловік, людина-творець забуває про саму природу, що загрожує їй небуттям. Саме тому актуалізується проблема родової ідентичності людини. Р. Тарнас вважає, що «сьогодні ми переживаємо щось, що є дуже схожим на смерть сучасної, тобто західної людини. Можливо, близькою є розв'язка існування «людини»». Але людина не є ціллю. Людина є те, «що повинне бути переборене — й завершене возз'єднанням із жіночістю» [8, с.378]. Не можна не погодитися з висновком Р. Тарнаса про те, що «родочуттєві» перспективи повинні з'явитися практично в кожній інтелектуальній дисципліні. Така необхідність впливає з усвідомлення екологічної загрози життю як такому й із зростаючого відчуття єдності з природою, що активізують опір політичним і корпоративним стратегіям, які направлені на нещадну експлуатацію природи. Нові стратегії повинні подолати відчуження не лише людини від людини, а й людини від природи, що дає життя, їх слід не лише усвідомлювати, а й переживати їх як свої.

У переживанні виявляється справжній зв'язок між практичним та теоретичним боками життя, між світом та людиною. Переживання є не інтелектуальне відтворення об'єкта, а життя в об'єкті, живе злиття з ним. Йому воно не стільки знання про об'єкт, скільки тотожність з ним. Мабуть, саме тому переживання традиційно асоціюється з жінкою.

В. Дільтей, звертаючись до поняття «переживання», спрямував свою думку проти аксіом класичної філософії свідомості. Спосіб, яким предмет постає перед розумом, що пізнає, полягає, згідно з В. Дільтеєм, у специфічній енергії самого життя, яке він називає переживанням. Саме воно конститує реальність людського досвіду. В. Дільтей пише: «Переживання — це спосіб (що по-різному характеризується), яким є в наявності для мене реальність. А саме, переживання не з'являється переді мною як щось таке, що сприймається мною або уявляється мені; воно не дано нам, але реальність «переживання» є в наявності для нас завдяки тому, що я володію нею безпосередньо як чимось, що у якому-небудь смислі є приналежним мені» [6, с.424].

Своє завдання В. Дільтей убачав в тому, щоб уявити роботу мислення іманентне самому життю. Він уважав, що до наукової об'єктивації існує певний природний погляд на життя (погляд життя власне на себе). Знання несвідомо присутнє вже на рівні переживання, людині первинко світ представлений через вихідний зв'язок переживань. Але людина поступово опановує світ завдяки науковим абстракціям, замінюючи його картиною світу, з якої елімінований суб'єкт. Необхідним, на думку В. Дільтея, має бути повернення людини до самої себе, «назад до життя». Одним із шляхів такого повернення є переживання як страх за майбутнє, боязка надія (П.Рікер) на майбутнє.

Довго люди вважали, що небезпеку їм може надати тільки цивілізація, тому вони прикладали багато зусиль, щоб побороти страх перед природною стихією. Засобом на цьому шляху було зневажливе ставлення до жінки, яка начебто демонструвала онтологічний страх, що знайшов відображення в її боязкості та нерішучості. Онтологічний страх протиставлявся гносеологічному оптимізмові. Результат маємо той, що маємо. Якщо ми не помічаємо екологічну погрозу, то вона «змушує» кожного з нас рахуватися з нею. Від неї не сховася і не відкупишся. Страх у межах такого типу сприйняття дійсності — не недолік, а переживання як

засіб визнання проблем й поштовх до пошуку шляхів його їх подолання. Можемо сказати, що настав час реабілітації жінки, жіночого переживання «наперед», а через них і страху перед природою. Френсіс Бекон, якого зараз нерідко звинувачують у тому, що його вчення призвело до екологічної кризи, застерігав від зухвалого ставлення до природи. На його думку, людина може одержати перемогу над природою, тільки підпорядковуючи себе їй [5, с.12]. Він закликав звертати увагу на речі буденні, життєві: «Нарешті, щодо презирливого відношення в природній історії до речей звичайних, або низьких, або занадто тонких і марних нехай будуть віщанням оракула слова, якими звернулася бідна жінка до гордовитого володаря, що відкинув її прохання як річ неварту й занадто низьку для його величі: «Перестань тоді бути царем». Тому що, безсумнівно, той, хто не захоче приділити уваги речам цього роду, як занадто малим і незначним, той не зможе ні одержати, ні здійснювати панування над природою» [5, с.72].

Таким чином, переживання, ескалація екологічного страху не є самоціллю. Вони — лише засіб, що дозволяє актуалізувати автономію людини не в напрямку відмовлення від життя, а в напрямку його ствердження. Цивілізація є утілена воля до самозбереження і продовження роду, що здійснюється за допомогою раціонально-технічного начала і, відчужуючись від своєї мети, стає самодостатньою. Цивілізація знімає в собі рід як елемент, але позбавлена щиросердності роду. Цивілізація лише раціонально і механічно містить у собі кривну-щиросердечну, життєвородову спільність людей. Саме тому у своєму розвитку вона приходиться до заперечення життя, породжуючи всесвітні війни й екологічну кризу. Цивілізація байдужа до родового і бездушна в повному розумінні слова. У своїх формах, що завершилися, цивілізація байдужа до людини. Слід погодитися з висновком Н. Хамітова, про те, що «чоловіче начало вносить у цивілізацію свій внутрішній домінуючий принцип — духовність, але це духовність, що відкидає душевно-родову жіночу стихію. Це духовність, що однаково байдужа або, точніше, однаково уважна і до творення, і руйнування» [9, с.42-43]. Доцільно також визнати, що жіноча родова щиросердність не є началом, яке стоїть над жорстокою духовністю цивілізації, що вона «стоїть поруч з нею на ґрунті повсякденності» [9, с.43]. Разом з тим спірною є теза про те, що вона «постійно провокує волю до влади над собою, під впливом якої твориться цивілізація» [9, с.43]. Жіночу щиросердечність як основу специфічної креативності, дійсно, слід розглядати симетрично чоловічій духовній креативності у суспільстві, що є диференційованим на систему і життєвий світ. Однак зовсім інші методологічні висновки будуть впливати, якщо ми зосередимо увагу на взаємному підсиленні (взаємному провокуванні) креативності жіночого і чоловічого начал у цих структурах, а не на їх протиставленні, що обумовлює ієрархічні владні відносини. Ця проблема має стати предметом окремого дослідження.

### *Література*

1. *Аренд Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. — СПб., 2000.
2. *Аристотель.* Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. — Т.1.
3. *Аристотель.* Политика // Аристотель. Соч.: В 4 т. — Т.4. — М., 1983. — С.375-645.
4. *Бэкон Ф.* Великое восстановление наук // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. — Т.1, — М., 1977. — С.55-525.
5. *Бэкон Ф.* Новый Органон // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. — Т.1-2. — М., 1978. — С.5-215.
6. *Дильтей В.* Переживание // Дильтей В. Герменевтика и теория литературы. — Собрание сочинений в 6 тт. — Т.4. — М., 2001.
7. *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? — М., 1991.
8. *Тарнас Р.* История западного мышления. — М., 1995.
9. *Хамитов Н.В.* Философия человека: Поиск пределов. Пределы мужского и женского: Введение в метаантропологию. Курс лекций для высших учебных заведений. — Киев, 1997.
10. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие. — М., 1993. — С.221-238.