

Олег Гринів

Ф І Л О С О Ф І Я

Курс лекцій

для

аспірантів

Львів - 2015

Гринів О. І.

Філософія: Курс лекцій для аспірантів. – Львів: ЛДУФК, 2015. – 380 с.

Навчальний посібник – це спроба обґрунтувати проблеми філософії відповідно до нинішнього рівня інтелектуального розвитку і потреб української спільноти. У ньому органічно поєднуються ідеї класиків світової філософської думки, що не підвладні часові, з актуальними концепціями екзистенційного, суспільного і світового рівня. Намагання уникнути тенденційності зумовило багатовекторність викладу тем курсу, надавши йому проблемно-евристичного характеру. З цією метою філософські проблеми розглядаються на засадах логічно-генетичного аналізу. Особливу увагу приділено філософським темам, які не викладені в інших виданнях такого типу, хоч вони набули особливо актуального значення.

Для аспірантів, викладачів, студентів, а також усіх, хто зацікавиться проблемами філософії.

З м і с т

I. Філософія як наука.....	5
<i>Тема 1. Філософія в системі знання й людського життя.....</i>	<i>5</i>
1. Проблема існування як джерело філософських пошуків.....	5
2. Предмет філософії в контексті людських знань.....	11
1. Філософія як світогляд.....	20
2. Методи філософії.....	25
3. Філософія, наука, мистецтво	31
II. Онтологія	38
<i>Тема 2. Існування в контексті проблеми «людина і світ».....</i>	<i>38</i>
1. Існування як філософська категорія.....	38
2. Людське існування – основна проблема філософії.....	44
3. Роль світу в забезпеченні існування людини.....	50
4. Духовні основи людського існування	57
<i>Тема 3. Людина, її сутність і сенс життя</i>	<i>65</i>
1. Людина в трикутнику «природа -- суспільство – наука».....	65
2. Свобода людини: внутрішня свобода і вільний вибір.....	72
3. Моральні засади соціалізації і свободи людини.....	78
4. Сенс людського життя, проблеми смерті й безсмертя.....	84
<i>Тема 4. Діяльність у відносинах людини і довкілля.....</i>	<i>92</i>
1. Діяльність як система.....	92
2. Раціоналістичний підхід до категорії діяльності.....	98
3. Діяльність, праця, культура.....	104
4. Взаємозв'язок діяльності з поведінкою і проблеми свободи.....	110
III. Епістемологія.....	117
<i>Тема 5. Філософський аналіз пізнання.....</i>	<i>117</i>
1. Пізнання, його поняття і становлення теоретичних засад.....	117
2. Структура пізнавального процесу.....	123
3. Наукове пізнання та його методи.....	130
4. Філософські аспекти істини.....	136

<i>Тема 6. Свідомість і самоусвідомлення особистості.....</i>	<i>144</i>
1. Свідомість в історії світової філософської думки.....	144
2. Свідомість у культурно-інформаційному колі	150
3. Самосвідомість, її предметність і структура.....	156
4. Національне самоусвідомлення особистості.....	162
IV. Соціальна філософія.....	168
<i>Тема 7. Філософські підходи до суспільства.....</i>	<i>168</i>
1. Проблеми суспільства в історії філософської думки.....	168
2. Система суспільного життя.....	175
3. Сім'я як мікросоціальна група.....	183
4. Громадянське суспільство на концептуальному рівні.....	189
<i>Тема 8. Філософські засади цивілізаційного розвитку.....</i>	<i>196</i>
1. Методологічні підходи до трактування цивілізації.....	196
2. Криза марксистської формаційної схеми.....	202
3. Протистояння цивілізацій і становлення глобальної суперсистеми.	209
4. Україна в протистоянні західної та євразійської цивілізацій.....	215
<i>Тема 9. Культура як проблема філософії.....</i>	<i>223</i>
1. Філософське трактування культури.....	223
2. Національна культура в глобалізаційному процесі.....	228
3. Криза культури та її екзистенціальні наслідки.....	235
4. Концепції масової й елітарної культури. Субкультура й контркультура.....	242
<i>Тема 10. Філософські засади природи й екології.....</i>	<i>250</i>
1. Природа як об'єкт філософського дослідження.....	250
2. Екологічна проблема в сучасному світі	255
3. Природничо-наукова культура, її взаємозв'язок і суперечності з гуманітарною культурою.....	262
4. Гуманістичні виміри охорони природи.....	268
<i>Тема 11. Глобальні проблеми людства: філософські аспекти.....</i>	<i>276</i>
1. Глобалізація, її виникнення й сутність.....	276

2. Глокалізація в часопростірному вимірі.....	282
3. Модернізація в контексті глобалізаційних процесів.....	288
4. Збереження національної ідентичності в процесі глобалізації....	294
V. Аксиологія.....	302
<i>Тема 12. Національна ідея: від філософського обґрунтування</i>	
до утвердження.....	302
1. Нація – самоорганізована етнічна спільнота.....	302
2. Національна ідея як самоусвідомлення етнічної спільноти.....	308
3. Українська національна ідея на концептуальному рівні.....	314
4. Національна еліта в процесі утвердження національної ідеї.....	320
<i>Тема 13. Ціннісні означення людського життя.....</i>	
1. Мораль як царина відповідальності людини.....	328
2. Право, правосуб'єктність і правова держава.....	334
3. Естетичні засади мистецтва.....	341
4. Ідеологія з погляду філософії.....	347
<i>Тема 14. Філософське обґрунтування релігії.....</i>	
1. Людина з трансцендентного погляду.....	355
2. Релігійне пізнання людини.....	361
3. Релігійність, її визначення, рівні й виміри.....	366
4. Атеїзм, його поняття, структура і причини.....	373

I. ФІЛОСОФІЯ ЯК НАУКА

Тема 1. ФІЛОСОФІЯ В СИСТЕМІ ЗНАННЯ Й ЛЮДСЬКОГО ЖИТТЯ

У житті людини постійно постають питаннями, що вимагають пояснення. Американський філософ і педагог Я.Нідельман підкреслює: «Суттєвими є запитання: чим є реальність? яка мета життя людини на землі? як ми маємо жити? яка різниця між добром і злом, і чому існує зло?» Отож людина не може обійтися без філософії так само, як не може жити без повітря чи їжі. Окрім того, людина страждає від роздвоєності між прагненням самозбереження й доконечністю задовольнити свої психічно-соціальні потреби. Вона переймається питаннями, що не можуть мати остаточної, однозначної відповіді, зокрема питаннями про щастя, любов, честь, совість, творчість, здоров'я, безпеку тощо. Як не згадати античного мисленика Діогена Синопського, який серед ясного дня ходив вулицями зі свічкою в руці, проголошуючи, що шукає людину!

1. Проблема існування як джерело філософських пошуків

Фахівці різних наук досліджують окремі питання людського існування. Проте людина не може задовольнитися їхніми конкретними відповідями, намагається узагальнити їх, щоб відтак орієнтуватися в аналогічних ситуаціях, а ще поривається до чогось вищого і кращого, ніж те, з чим постійно стикається у своєму житті. Вона прагне відчутти й пережити певні непередбачені події, щоб зосередити інтелект, активізувати його, спрямувати діяльність у визначене русло. Великий філософ Платон наголошував на *еросі*, духовній силі, силі любові, яка своєрідно поєднує небо й землю, світ безсмертних божеств і світ смертних людей. Пояснення еросу як духа він приписує своєму вчителю Сократу: «Світ божеств не перетинається з людським, а через Ероса божества звертаються до людей зі словом повчання і бесідають з ними, -- уві сні і наяву. Хто з людей обізнаний у цих справах, той чоловік одуховлений, хто знається на чомусь іншому -- досвідчений у всяких ремеслах чи мистецтвах, той просто ремісник».

На зламі ХХ й ХХІ століть людство зіткнулося з такими випробами, які спонукають до пошуку нових ідей в умовах, коли існування людини опинилося під знаком запитання. Розум не може протистояти руйнуванню моралі в умовах безпрецедентних жахів воєнного й відносно мирного часу, коли людину охоплює страх, пригнічують турботи, непокоять тривоги. Мимоволі доводиться визнати, що не можемо обмежитися рівнем свідомості, а мусимо поринути глибше, в підсвідомі шари людської структури. Нема сумніву, що докорінні зміни людського існування ставлять людство перед новими проблемами, вимагають нових ідей, на що спроможна насамперед новітня філософія як наслідок перегляду усталених традиційних догм.

Ще з часів Сократа мисленики почали задумуватися над проблемою життя. Протилежністю такого підходу слід назвати нинішні течії позитивістської й релятивістської філософії, які вивіщують емпіричні науки й «насправді спотворено розуміють саму природу і роль філософії», «фактично доходять до заперечення філософії», «позбавлення її свого якісного змісту» (Д. фон Гільдебранд). При такому підході окремі філософські дисципліни вважаються частинами інших наук (антропології, психології, соціології, політології тощо). Подібне ставлення проявилось вже в скептицизмі античних софістів. Щоправда, не лише тоді, а й згодом скептики не протиставляли філософії науці, в гіршому разі ставили їх на один рівень. Взаємовідносини філософії й науки зазнали змін під впливом позитивізму. Саме тому мисленики антропологічно-екзистенціального напрямку в філософії ставлять позитивізм поза рами філософської думки, позаяк його представники переносять у філософську царину методи чи підходи інших наук.

Позитивісти ігнорують специфіку проблем етики, естетики, природи, духовного життя, свободи людини, любові тощо. Вони абсолютизують суто емпіричне спостереження, заперечують екзистенційний досвід чи суб'єктивні аспекти й ілюзії, що не підлягають розглядові «під мікроскопом», не можуть бути верифіковані, цебто не піддаються перевірці фактуальним чуттєвим спостереженням, передбачають доконечність за діяння «вищого духов-

ного «органу» (Д. фон Гільдебранд). Противники серед професійних філософів називають позитивістський спосіб дослідження нефілософським чи навіть антифілософським уже за його духом, а сам позитивізм трактують як *псевдофілософію*. Звісно, не варто заперечувати досягнень таких самозваних філософів на їхній науковій царині. Проте хибність їхніх псевдофілософських (дофілософських, нефілософських, антифілософських) підходів у тому, що вони не допускають існування жодної реальності поза фактальним спостереженням. Такий підхід шкідливий у трьох аспектах: *по-перше*, він фактично знецінює роль філософії як специфічного знання, *по-друге*, уникає правдивої відповіді на актуальні філософські проблеми, які тривожать нинішню людину, і *по-третє*, формує негативне ставлення до «правдивої» філософії, яка протистоїть псевдофілософії, що фетишизує емпіричні науки. Як наслідок вихолощується або цинічно перекручується зміст любові, щастя, авторитету, краси. Любов зводиться до статевого інстинкту, щастя узалежнюється від матеріального становища, авторитет визначається не особистими чеснотами людини, а її посадою чи купленими титулами, краса людини, особливо душевна, знецінюється на користь прагматичних чинників. Грузинський філософ М.Мамардашвілі характеризував таке становище як «моральне й культурне здичавіння».

Звісно, нема підстав говорити про занепад філософської думки взагалі: ХХ століття покликало до життя низку філософських течій і видатних мислеників. Водночас треба зазначити, що перенесення методів, адекватних науковим дослідженням у певних межах, до аналізу філософських проблем завдає лише шкоди, суперечить істинній природі філософії, протиставляючи їй новітню псевдофілософію. Питання філософського змісту мають базовий характер. У цьому значенні філософія змикається з *теологією*. Сенс земного існування людини, проблеми трансцендентного характеру філософія розкриває, як пише Д. фон Гільдебранд, «передусім у фундаментальних питаннях щодо сенсу світу, життя, призначення людини, а особливо щодо першопричини буття, тобто в питаннях, що живуть у серці кожного, незважаючи на те,

наскільки глибоко вони приховані, наскільки сильно людина намагається зумисно їх оминати». Ідеться про пошуки вічних істин, відповідей на які уникають позитивісти чи представники інших течій, що абсолютизують релятивізм.

Як зазначав видатний іспанський філософ Х.Ортега-і-Гассет, правдива суть філософії полягає в злученні з людиною як її продуцентом, адже «будь-яку ідею чи систему ідей можна розглядати з двох протилежних точок зору: зсередини і зокола». На його думку, філософські ідеї вічні, позачасові, а «позитивізм – це не філософія, а окремішня наука, яка розглядає філософські питання».

Філософські питання невід’ємні від спадкування переказів про невідоме в умовах існування людей у певних спільнотах, які вітчизняний філософ Володимир Шевченко називає *нормативними*, незалежно від «цивілізованості» чи «нецивілізованості» їхніх мешканців. Спочатку такі спільноти ґрунтувалися на родинній спорідненості. Серед наших предків скототів існувала своєрідна *«кровна дружба»*, яка розширювала межі спільноти, виходила поза межі родоводу. Філософ пише про наслідки такого співжиття людей : *«Людське поселення є одночасно фізичною організацією спільного часу і простору життя, котре здійснюється як спосіб освоєння, привласнення і використання природного (живого) і стихійного (неживого) довкілля»*. На українських землях нормативні спільноти називали *громадами*.

Особливу роль у людській спільноті, яка створюється спонтанно, відводили *осердю*, або «досвідно-символічному об’єднавчому центрові» поселення, що був «місцем перетину буденності і святковості, звичного і нового, безладдя і порядку, знання і невігластва тощо» (В.Шевченко). Тривалість спільноти, яка забезпечувала життя людей, ставала Материзною або Батьківщиною, визначала правила поведінки людей та їхнє світорозуміння. На таких підставах В.Шевченко заперечує марксистське трактування історичного розвитку, який зводиться до зміни суспільно-економічних формацій, абсолюти-

зуючи насамперед економічні чинники. Філософ зазначає, що саме *нормативна спільнота* є конкретною чинною основою людського життя, «тому світорозуміння людини нормативної спільноті визначається історією Батьківщини, котру утворюють дійсні чи легендарні природні події, праця попередників та власна участь у бутті спільноти».

Людина нормативної спільноти навіть в умовах глобалізації живе в певному обмеженому світі, спілкується з певним колом людей. Таке спілкування зумовлює найпершу, головну спонуку, що трактується як *любов*, яка має різні вияви, хоч впливає насамперед із «життєтворного зв'язку» Неба й Землі, як єдності чоловічого й жіночого первнів. Найпоширенішою людською формою любові є *кохання*, яке пов'язане з пошуком «своєї долі». Давні греки підпорядковували його богам Ероту й Афродиті (Венері – в римлян).

Водночас ще в античні часи грецькі мисленики заговорили про *загальну любов*, підпорядковану богині Філотес, від якої залежить світобудова. Як пояснює В.Шевченко, «вона *перемішує і зв'язує* «першоелементи» (землю, воду, повітря і вогонь), створює предметне розмаїття, упорядковує його, з'єднує все у цілий світ». Філотес може перекладатися як *Дій*, тлумачитися як *слово* («логос») чи *майстер* («деміург»).

Широке значення має різновид любові, яким заопіковується богиня Філеос (Філіос). Найближчим за змістом до неї є українське слово *дружба*. Вона спрямована на пошуки істини, інтелектуальне вдосконалення й моральне піднесення як наслідок диспутів і бесід у дружньому колі, передбачає прихильність до знань і творчості, сприяє не лише порозумінню, набуттю знань, а й удосконалює уміння, збагачує досвід, розвиває особисті здібності.

Любов, яка пов'язана з особливою ніжністю, серед греків називалася *строге*. Така любов панує в сім'ї.

Найвищим проявом любові серед еллінів була *атане*. Це – безкорисна і жертвна любов. Християни трактують так любов до Бога.

В античному світі ще розрізняли *манію* (одержиму любов), *прагму* (любов з розрахунку) і *людус* (любов для задоволення).

Людська спільнота перебуває в постійному русі, втілює позачасове життя при зміні поколінь смертних людей. Звідси – проблема універсальності життя, що теоретично відтворюється в *мудрості*, ґрунтується на спробах зрозуміти співвідношення *буття* й *небуття*, адже життя окремої людини охоплює період між *приходом* її на світ із *небуття* і *відходом* у *небуття* після її смерті. Окрім того, людина не могла залишити поза увагою феномен сну, як проявом дійсності. Чи не означає сон без сновидінь перехід людини в *небуття*? Так виникало питання про зв'язок видимого буття людської спільноти й окремої особи з невидимим *небуттям*. Раніше цими питаннями переймалися пророки й жерці, а тепер -- астрологи чи екстрасенси. Вони намагаються, -- абстрагуємось від моральних аспектів такої діяльності,-- пояснити вплив невидимого світу на людину, її життя.

Аналізуючи зв'язок буття й *небуття*, наш філософ В.Шевченко використовує досвід давньогрецьких софістів, пов'язаний з умосяжним конструюванням «математичних об'єктів». «Коли,-- зазначає філософ,-- накреслена геометрична фігура для чуттєвого споглядання є Буття, то для розуму вона, як штучно створена умовність, перебуває у *Небутті*. Коли ж вона функціонує тільки для розуму як умовно-незмінне Буття, то для почуттів геометрична фігура недосяжна і перебуває в *Небутті* разом з усім тим, що неможливо відчувати».

Намагання пояснити людське життя, причинний зв'язок людини зі світом, співвідношення буття й *небуття* зумовило виникнення мудрості.

2. Предмет філософії в контексті людських знань

На теоретичному рівні *мудрість* позначається запозиченим з грецької мови словом **софією**. Проте людині, яка приречена жити в спільноті, доводиться узгоджувати свої прагнення з вимогами неодмінних обставин, що, безумовно, позначається на тлумаченні мудрості серед різних народів.

Слід зазначити, що в мудрості, починаючи від Аристотеля, розрізняли мудрість *загальну* на позначення засад світобудови й життя від мудрості *часткової*, що стосується конкретної галузі діяльності людини і не передбачає

узагальнення на найвищому рівні, цебто на рівні світоіснування. Вища мудрість поєднує ці два її різновиди й називається *премудрістю*. У християнському віровченні вона належить насамперед до Бога. Водночас премудрість означає також вище знання, знання істин і таїнств Божественного одкровення й віри, що перевершують людську мудрість, бо походять від Творця.

З цього випливає різниця між *мудрими* й *немудрими* (глупими) людьми. *Мудра* людина, як зазначає В.Шевченко, «спроможна пов'язати переконливе тлумачення загальних підстав і причин життєбудівництва і світоустрою з пізнанням і використанням конкретних начал і причин у межах світу спільноти». На противагу їй *немудрій* людині властива в ліпшому разі обмежена мудрість або заперечення навіть її.

Мудрість всеосяжна, вона спрямовує людину на проникнення в таємниці буття, збереження історичної пам'яті як скарбниці знань попередніх поколінь, зваженість і поміркованість поведінки при відчутті безумовної присутності невідомості. Від мудрості невід'ємна любов, віра, надія й істина. Без мудрості неможливе життя в спільноті, її раціональне функціонування й навіть виживання людей. Як пише німецький філософ Петер Козловський, «мудрість є однією з наймогутніших сил, позаяк вона не панує у звичному сенсі цього слова і не обдурює, а лише формує світ». Мудрість дає змогу людям зрозуміти переваги взаємодії людей, самоорганізації, природу, суть і доконечність влади, зокрема її зосередження в сакральному центрі людської спільноти, але не відчуження від людей. Відмова від власної мудрості й визнання чужої влади призводить до втрати згуртованості, до руйнування людської спільноти. Такі самі наслідки очікують людську спільноту, яка ототожнює мудрість із політичною владою, що підтверджує історія всіх тоталітарних режимів.

Відомий давньогрецький вчений Пітагор вважав, що справжня мудрість не виходить поза межі теорії і стосується лише «математичних об'єктів», цебто чисел і геометричних фігур. Людина спроможна аналізувати співвідношення між ними, але не може знати всіх співвідношень у світі. Учений зазна-

час, що люди не можуть бути мудрими в усьому, але це не заперечує людського прагнення осягнути мудрість, любові до неї, цебто прагнення бути любителем мудрості, або *філософом*. Такими він називав спостережливих на олімпійських іграх, бо вони не добиваються перемог і не прагнуть збагачення, а спостерігають істину.

Наш філософ В.Шевченко трактував філософію не як «любов до мудрості», зваживши багатозначність слова «любов», а як «дружбу з мудрістю», бо йдеться лише про окремий різновид любові, що пов'язується з давньогрецькою богинею Філеос (Філіос). Звідси таке його визначення: *«Філософія – це насамперед потяг людини до пізнання й осмислення засад життя-творчості і світоустрою, а, значить, основ і умов, на які спирається існування людської спільноти та участь особи у способі її існування»*. При такому підході філософія ототожнюється з *метафізикою*, цебто вченням про позафізичну реальність, що не стосується конкретних, обмежених об'єктів світобуття. Звісно, з погляду логіки таке визначення не можна прийняти беззастережно.

Вітчизняні дослідники переважно пов'язують філософію зі світоглядом. Ось приклад такого визначення: *«Філософія -- теоретичний світогляд, вчення, яке прагне осягнути всезагальне у світі, в людині і суспільстві»* (Є.Причепій, А.Черній, Л.Чекаль). Нерідко в підручниках для вищої школи автори уникають визначення предмета філософії або підмінюють його описом.

Філософія невід'ємна від *філософування*, цебто осмислення сенсу людського життя й суті речей, а воно передбачає проникнення в глибинне єство, діалог чи полілог, логічну аргументацію, щоб переконати співрозмовника. Певною мірою філософування властиве кожній людині, воно удосконалюється в процесі її соціалізації. Звісно, треба розрізняти філософування на буденному рівні й на рівні набутих філософських знань. Попри нерідкісну претензійність, безапеляційність і навіть агресивність у буденному філософуванні, яке українці ще називають «хатньою філософією», в ньому проявляється на-

ївність і некомпетентність, коли йдеться не про повсякденні життєві обставини, а про проблеми, що вимагають не поверхового, а глибокого й ґрунтового знання. Легковажне ставлення до філософії в таких ситуаціях завдає лише шкоди, бо не дає змоги проникнути у суть речей, побачити її поза явищем, зрозуміти суперечності розвитку, заводять у глухий кут.

На теоретичному рівні філософування зводиться до узагальнення досягнень різних наук, їхнього філософського аналізу. Слід зазначити, що об'єктивно в ньому зацікавлені фахівці природничих і технічних наук, бо такий аналіз дає змогу вийти поза межі матеріальної сфери, побачити наслідки наукових досягнень у духовному вимірі. Важливе значення мають не лише відповіді на фундаментальні питання, а й формулювання наукових проблем під філософським оглядом. Ідеться насамперед про проблеми, від розв'язання яких залежить майбутнє людської спільноти.

Мета філософування полягає в осягненні мудрості, чим займається *софіологія* як розділ філософії. Вона не обмежується пізнанням, а й переходить у людську діяльність, зокрема стосується відносин між людьми, оцінювання їхньої поведінки й самооцінки дій, успадкування й передачі власного й чужого досвіду.

Трактування мудрості в історичному процесі зазнало певних змін. Ще в античні часи любомудрами називали людей, які багато знають, набули значного життєвого досвіду, гідно поводяться і досягли майстерності в певній царині. Отож, у давнину поняття «*софія*» (мудрість) безпосередньо пов'язувалося з діяльністю людини. У наш час мудрістю вважають духовну діяльність у пошуках істини на основі розуміння неповноти людського знання й прагнення збагатитися його здобутками, а також розвинути й удосконалити їх.

Якщо Сократ ототожнював знання і мудрість, то його учень Платон ставив їх у різні площини, бо знання ще не означає мудрості. Однак не можна погодитися з думкою, що людина не здатна навчитися мудрості, адже в такому разі нема сенсу вивчати філософію, як «любов до мудрості» чи

«дружбу з мудрістю». Безумовно, ідеться насамперед про софійне знання, пов'язане з етикою, а також про знання епістемне, або наукове. Як зазначає вітчизняний філософ Віктор Пазенок, «мудрість формується в досвіді, гартується в горнилі життєвої практики», а «наставник мудріший, ніж ремісник», чим спростовує власну думку, що «мудрості не можна навчити».

Про можливість навчити мудрості писали різні філософи Нового часу. Приміром, Г.Ляйбніц трактував мудрість як «знання вищого блага», а І.Кант писав про вчення мудрості як «вчення про вище благо, оскільки розум прагне створити з цього науку». Зрештою, сам В. Пазенок зазначає, що «мудра людина не просто багато знає, а й вміє застосовувати знання на практиці».

Зрештою різні народи, як уже зазначалося, мали своє уявлення про мудрість. Російські вчені наголошували на особливості поведінки москвинів, що шокувала чужинців. Як оцінити заборону вірним тамтешньої царславної церкви розмовляти під час посту з католиками й протестантами? Чи варто вважати мудрістю чванство підданих «Третього Риму»? Хіба можна назвати мудрістю цинічну ксенофобію, відвертий шовінізм, зневагу природних прав інших народів? На противагу такій поведінці українці з давніх-давен відзначалися толерантністю, чим скористалися групи різних чужинців, які поселилися на наших етнічних землях, починаючи від великокняжих часів.

Дослідники наголошують на особливому значенні мудрості державних діячів, від яких залежить доля не лише людей, а й людських спільнот, не тільки теперішнє життя, а й життя майбутніх поколінь. Як відомо, ще Платон зазначав, що державою мають керувати філософи. Водночас треба мати на увазі істотну відмінність між справжнім мудрецем і фаховим філософом. Філософ, як правило, належить до певної філософської школи, дотримується відповідної позиції, а мудрець не знає таких обмежень для своїх міркувань.

Отож на відміну від епістемного знання, софійність філософії проявляється в тому, що, *по-перше*, як дружба з мудрістю, вона зосереджується на сенсі людського життя, *по-друге*, спрямована на моральне вдосконалення

людини, *по-третє*, ґрунтується на перевіреному досвіді попередніх поколінь, *по-четверте*, орієнтується на майбутнє, прагнучи забезпечити належні умови для життя наступних поколінь. Проте у філософських дослідженнях епістемне (від *episteme* – знання, наука) і софійне (*sophia* -- мудрість) знання виступають у єдності, хоч між ними існує певна різниця: перше – позначає науковий поступ, а друге – оцінює наукові здобутки з погляду моралі. Інакше кажучи, наука пізнає *істину*, а філософія, окрім цього, намагається збагнути *правду* як вартісний вимір людського життя. Наш філософ О.Кульчицький наголошував, що жодна філософська теорія не може претендувати на монополію істини, бо у філософії на першому місці *правда* («внутрішній універсум»), а не *істина* («холодний космос»). Безумовно, таке застереження аж ніяк не означає, що філософія не переймається проблемами істини.

Як вже згадувалося, в історії філософської думки прийнято вважати, що вперше слово «*філософ*» вжив античний учений Пітагор. Запровадження в науковий обіг терміна «*філософія*» пов'язують з Платоном. У давньоіндійській і давньокитайській філософській думці таких термінів ще не вживали. Водночас гадаю, що нема підстав погодитися з іспанським філософом Х. Ортегою-і-Гассетом, який твердив, що Платон і Кант, як «найвпливовіші філософи людства», «не спромоглися на власну філософію».

Треба зазначити, що філософи належать до двох типів, поділяючись на *мислеників системи* і *мислеників проблем*. Перші відомі нам мисленики, які створили філософські системи, -- це Платон і Аристотель. Їхні вчення охоплюють усі розділи філософії (онтологію, епістемологію, антропологію, етику, соціологію та інші), хоч на той час вони могли не мати нинішніх назв. До мислеників системи можемо зачислити видатних філософів Тому Аквінського, Ф.Бекона, І. Канта, Г.Гегеля та ін. Мисленики проблем зосереджували свої дослідження на певних царинах філософії (етиці, естетиці, соціології, антропології тощо).

Назва «*філософ*» має два значення. Насамперед філософами називають дослідників філософських проблем, які нині працюють переважно в академічних установах. Окрім того, філософами вважають викладачів філософських дисциплін у навчальних закладах. Звісно, такий поділ досить умовний, адже в наш час науковці нерідко займаються педагогічною працею і навпаки.

Переходячи до визначення предмета філософії, слід зазначити, що він зазнав значної еволюції. Спочатку філософія охоплювала всі відомі науки, за винятком медицини й математики. Згодом від неї почали виокремлюватися різні науки – останніми були соціологія, психологія, політологія, а наприкінці ХХ століття -- культурологія. Нині філософія трактується як світогляд і вчення. У «Новітньому філософському словнику» подано таке трактування: *«Філософія – особлива форма пізнання світу, яка виробляє систему знань про фундаментальні принципи і основи людського буття, найзагальніші сутнісні характеристики людського ставлення до природи, суспільства і духовного життя в усіх його основних проявах»*. Таке визначення розкриває суть філософії, дає змогу уникнути підходу до неї з колишніх позицій, що домінували за тоталітарного режиму. Однак досить сумнівно, що філософія вивчає духовне життя в усіх його основних проявах, бо в такому разі до філософськими дисциплінами треба вважати галузі знань, що перебувають поза їхніми межами.

На наш погляд, навчальним завданням може відповідати таке визначення: **Філософія – це система теоретичних знань про фундаментальні засади людського існування в умовах суспільства й природного довкілля, його пізнання, оцінювання й орієнтацію в часопростірному вимірі.**

Треба зважити, що під філософією прийнято розуміти *комплекс* філософських вчень. При єдності предмета вони розрізняються зосередженням дослідників на певних його аспектах, чим зумовлюється неоднаковий підхід до філософії як навчального предмета.

Філософські проблеми визначають особливості різних філософських дисциплін. Розвиток філософських ідей у певних історично-соціальних умовах досліджує *історія філософії*

Починаючи з античних часів до XVII ст. філософи наголошували на пріоритетній ролі вивчення взаємозв'язків Бога, душі і світу, чим займалася *метафізика* (від лат. *metaphysika* -- після фізики чи над фізикою), яку визначали вихідною філософською дисципліною на протигагу фізиці як науці про природу. Проте І.Кант та інші філософи почали трактувати метафізику як спекулятивне знання. Нині метафізика вживається як синонім *антидіалектики*.

Тепер, зазвичай, на перше місце серед філософських дисциплін ставлять *онтологію* (від гр. *ontos* – єство і *logos* – вчення) як вчення про сутність буття, що нерідко ототожнюється з існуванням. В її основі лежать пошуки субстанції, цебто основи, яка забезпечує єдність усього суцього. Залежно від спрямованості, в історії філософської думки виокремлювали одну, дві чи багато субстанцій, як вихідні позиції *монізму*, *дуалізму* й *плюралізму*. Неоднозначне трактування основи світу зумовило дві основні течії в філософії -- *ідеалізм* і *матеріалізм*. Якщо прихильники першої течії вважали, що в основі всього суцього лежить ідея, дух, Бог, то інша течія таку роль приписувала матерії.

На нашу думку, першість серед філософських дисциплін належить *філософській антропології*, яка вивчає природу й сутність людини, місце її в світі, закладає основи для комплексу антропологічних дисциплін, що мають за об'єкт людину чи людські спільноти. Філософська антропологія обґрунтовує засади для конкретних філософських дисциплін, зокрема *філософії історії*, *філософії культури*, *соціальної філософії*, *філософської футурології*. До неї примикають *філософія освіти*, *філософія науки*, *філософія мови*, *філософія мистецтва*, *філософія спорту*, *філософія туризму* тощо.

Окрему галузь філософії становить *епістемологія*, або теорія пізнання. У нас її традиційно називають *гносеологією*. В основі теорії пізнання – вивчення сутності пізнання, засад поповнення знання, форм і типів його одер-

жання. Складність пізнавального процесу зумовила неоднозначне ставлення до нього. На ідеалістичному й містичному ґрунті виник *гностицизм* (від гр. *gnostikos* – той, що пізнає). На противагу йому *агностицизм* (від гр. *agnostos* – незнаний) заперечує людську спроможність пізнати істинну суть речей. Фактично вони втілюють *гносеологічний оптимізм* і *гносеологічний песимізм*.

З епістемологією органічно пов'язана *логіка* (від гр. *logikos* – побудований на розмірковуванні), яка вивчає форми, схеми і способи мислення. Вона започаткована ще в Давньому Китаю і Давній Індії, але тільки Аристотель відокремив логічні форми від їхнього мовного змісту. Нині на засадах логіки передається інформація в будь-якій галузі знання і в практичній сфері.

Важливе значення має дослідження й вивчення теорії цінностей, що становлять предмет *аксіології* (від гр. *axia* – цінність і *logos* – вчення). *Цінності* позначають якісну характеристику речей, які задовольняють людські потреби, бажання, інтереси в різних сферах. Аксіологія обґрунтовує засади *етики, естетики, філософії релігії*, а також *філософії права*, що пов'язані також з філософською антропологією.

Нарешті до філософських дисциплін належить *праксеологія*, яка осмислює засади людської діяльності. З неї виловилося *філософія техніки*, хоч вона примикає до філософської антропології, позаяк на філософському рівні техніка аналізується в контексті з людиною. Треба згадати також *філософію економіки, філософію освіти, філософію туризму* тощо.

Як впливає з типології філософських дисциплін, вона не може вражатися безумовною й універсальною. *По-перше*, така конфігурація стосується лише нинішнього періоду філософської думки, *по-друге*, деякі філософські дисципліни належать не лише до одного з типів, перебувають на їх стику, а *по-третьє*, чимало дисциплін тією чи іншою мірою вимагають філософського обґрунтування, адже йдеться не лише про світоглядні проблеми, а й методологію.

3. Філософія як світогляд

Філософське знання задовольняє одну з потреб людини, від якої залежить її поведінка. Воно дає змогу людині зрозуміти її сутність, місце у світі, оцінити взаємозв'язок зі світом й визначити свою діяльність у ньому, що прийнято трактувати як *світогляд*. Філософ М.Мамардашвілі зазначав: «Зазвичай у прогресистській еволюційній концепції послідовність така: спочатку був анімізм, мітологія, потім релігія (християнство, іслам, буддизм), а відтак виникають раціональні види світогляду – такі, як філософія й наука».

Світогляд первісної людини можна трактувати як *синкретичний* (від гр. *synkretismos* -- об'єднання, єдність) *прасвітогляд*, що зумовлювався страхом людини за своє життя й прагненням вижити в боротьбі з докільцями (стихійними природними лихами, агресивними хижаками, недоброзичливими чужинцями). Окрім того, джерелом страху були різні хвороби, а також тривожні сновидіння. Первісна людина шукала виходу з такого становища, засобів впливу на природне й надприродне докільля. Так виникла *магія* (від гр. *mageia* – ворожба), яка зводилася до відповідних ритуалів (молінь, заклинань, співів, танців, гри балабонами, барабанень, жертвопришень тощо), що відправлялися різними магами (волхвами, шаманами, чарівниками, віщунами та ін.), започаткувавши *магічний світогляд*, як найдавніший тип світогляду. Він ґрунтувався на почутті *страху* чи *задоволення* й проявлявся у ритуальних діях чи вигуках. Водночас людина могла надавати надприродної сили певним предметам. Так виник *фетишизм* (від фр. *fetich*—талісман), одушевлювати їх, від чого пішов *анімізм* (від лат. *anima* - душа) або вшановувати безсмертні душі предків, як вважають у *манізмі* (від лат. *manes* – душі предків). З культом предків пов'язаний *тотемізм*, що в перекладі з мови оджибве (одного з північноамериканських племен) означає *його рід*. Кожен рід вірив у своє походження від якоїсь тварини (рідше – рослини), яку було заборонено вбивати і споживати як їжу. В уявленні людини природному світові протиставлявся світ *трансцендентний* (від лат. *transcendens* – поза-межний), цебто світ роздвоювався.

Започатковане умовне роздвоєння світу переоцінюється в *мітологічному світогляді*, який передбачав духовно-практичне світосприйняття й опанування його в персоніфікованих образах. Такий підхід відтворено в перелицьованій поемі «Енеїда» Івана Котляревського, на сторінках якої час від часу з'являються олімпійські боги.

Як і магічний світогляд, мітологічний тип світогляду вважається *дорефлексивним* (дотеоретичним), намагається створити наївно-образну картину світу, переплітаючи у свідомості людини реальне з мітичним, фантастичним, вигаданим. На специфіку антропоморфності мітичних уявлень людських спільнот впливало їхнє ставлення до природи, зокрема землі, тваринного і рослинного світу, до інших людей і людських спільнот. Як наслідок у мітологічному типі світогляду можна легко побачити відмінності його різновидів (хліборобського, скотарського і здобичницького). На мітології наших предків, їхніх дохристиянських віруваннях бачимо вплив традиційного хліборобського світогляду, чого не можна сказати про світогляд москвинів, які традиційно займалися збиральництвом, мисливством, рибальством чи грабежами сусідніх народів. Особливості такого світогляду з великою художньою силою передав наш краєнин Володимир Короленко в повісті «Сон Макара».

Хоч мітологічний світогляд синкретичний, у ньому помітні зародки релігійних уявлень, філософського мислення, наукових передбачень, морально-правових норм, естетичних цінностей тощо. Порівняно з магічним світоглядом у мітології світ не роздвоюється: за своєю природою мітичні персонажі (боги, титани) відрізняються від земних людей силою й розумом, вони живуть на Землі (приміром, давньогрецькі боги живуть на Олімпі). Мітологічний світогляд характеризується не розвитком, а циклічними змінами.

В основі мітологічного світогляду лежить *кара* за порушення заборон (табу) роду як людської спільноти. Винуватець відбував покарання не в потойбічному світі, а на Землі (пригадаймо прикутого до скелі на Кавказі титана Прометея). З давньогрецьких мітів випливає висновок, що богів можна задобрити так само, як і людей, навіть одурити.

Попри фетишизм і анімізм особливістю мітологічного світогляду є *культ предків, віра* в безсмертність душі і можливість *спілкування* з душами покійників, бо начебто вони не покинули свою роду, впливають на нього. Окрім того, у мітологічному світогляді проявляється *культ тварин*, не тільки диких, а й свійських. Навіть деякі народи виводили свій родовід від певної тварини, чим, до речі, пояснюється й те, що на національних гербах зображені леви, орли, вовки та інші представники тваринного світу.

Релігійний світогляд ґрунтується на ідеї надприродного творення світу й людини. *Релігія* (від лат. *religio* - побожність) ґрунтується на *вірі*, «*віра—то підстава сподіваного, доказ небаченого*» (Євр.11, 1). Інакше кажучи, релігійна людина переконана в існуванні надприродних сил, від яких залежить доля кожної людини, розвиток людства й світу, у можливості спілкуватися з ними, впливати на них, у безсмертності людської душі після її розлучення із тлінним тілом.

Найголовніше в релігії для людини – з'ясування сенсу земного життя, обґрунтування шляху її спасіння після смерті. Інакше кажучи, релігія виводить людину поза межі видимого доквілля, інтегрує в космічному масштабі, протиставляє конечності безконечність. Найважливіші функції релігії полягають в *емоційній оптимізації* людини, орієнтованої на *компенсацію* після смерті за земне життя, забезпеченні *комунікації* між вірянами, що сприяє їхній *соборності*, в *ошляхетненості* людини, пов'язаній з її моральним удосконаленням і естетичним вихованням. У своїй поведінці християни мають орієнтуватися на євангельську Нагірну проповідь Спасителя. Не можуть залишити байдужою людину священні книги, урочисті обряди, співи псалмів і гімнів, використання музики, велична архітектура храмів, живопис і скульптура тощо.

Попри зовнішню подібність мітологічного й релігійного світоглядів між ними існують істотні відмінності. Насамперед мітологічний світогляд закоріненний у земному житті людини, її зв'язку з доквіллям, він породжений народною фантазією. На противагу йому релігійний світогляд орієнтований на

трансцендентність, на спасіння людини, протиставляє мітологічному страху і його зовнішньому контролю віру в торжество справедливості й орієнтує на моральність у людських взаєминах на основі релігійних заповідей.

Звісно, у певних умовах релігійний світогляд може підпорядковуватися мітологічному світоглядові, що спрямовується на вивищення певних спільнот, формування антигуманного ставлення до інших людських спільнот, перетворення релігії в служницю державі і як наслідок призводить до фанатичного квазірелігійного екстремізму. Найяскравіший приклад – діяльність Російської православної церкви, яка насправді діє як царславна конфесійна організація на основі ідеологеми «Москва – Третій Рим, а четвертого не буде». У таких умовах про релігійний світогляд можна говорити з певними застереженнями.

Філософський світогляд впливає з мітологічного й релігійного світоглядів, існуючи паралельно з ними, прагне до раціоналізації узагальнених знань про існування людини в упорядкованих спільнотах і світі, її земному призначенні. Цей світогляд не відгороджений «китайським муром» від названих світоглядів, в яких присутні його елементи. Його виникнення – це наслідок світоглядного обґрунтування для цілеспрямованої людської діяльності. Як уже зазначалось, філософський світогляд спирається на *знання*.

Перехід від патріархального суспільства до хліборобства і міської цивілізації з розподілом праці сприяв появі в людській культурі первнів науки, як раціонального знання на основі теоретичного осмислення, що неодмінно вимагало розв'язання філософських проблем відповідно до конкретних умов життя.

Мисленики давнього Сходу (Вавилонії, Єгипту, Китаю, Індії) шукали аргументів для виправдання традицій суспільного життя, спадкового духовного самоконтролю, спільних моральних цінностей, успадкованих звичаїв намагалися обґрунтувати їхнє космологічне походження, що трактувалося як *традиціоналізм* (від лат. *tradition* – передача).

Західне, європейське філософування розпочиналося з *натурфілософії*, побудованої на *космоцентризмі*. Давньогрецькі філософи зосереджувалися на двох основних проблемах -- пошуках *першооснови (першозасади) світу* і поясненні *суті реальності*. Друга проблема стосувалася з'ясування питань про рухомість і розвиток світу на противагу спокою й застою.

Якщо для давньокитайської філософії методологічне значення мало трактування «*Дао*» (шлях, дорога) як всезагального закону природи, суспільства, мислення, то в давньогрецькій філософії такого значення, починаючи від Геракліта, надавали *Логосу*, який перекладається як слово, думка, сенс, розум, основа, закон, конечність, сила, дія.

Вважається, що вперше філософсько-світоглядну концепцію створив Платон, з'єднавши світовідчуття, світосприйняття, світорозуміння й світоставлення й визначивши місце людини у світі. Його учень Аристотель обґрунтував *метафізику* як «першу філософію», яку намагався перетворити в науку. У філософії він окреслив три частини: *теоретичну* (мета – знання для знання), *практичну* (мета – знання для діяльності) і *творчу* (мета – знання для творчості). Окрім того, Аристотель розробив систему філософських *категорій* як узагальнених абстрактних понять, що, безумовно, було новим етапом у теоретично-світоглядному освоєнні світу.

Порівняно зі світоглядом магічним, мітологічним і релігійним світогляд філософський втілює *раціональний підхід*, спрямовується на пошук істини, оперує *абстрактними поняттями (категоріями)* на засадах логіки. Філософський світогляд заперечує соціальний контроль і відкидає примус, ґрунтується на *плюралізмі* і засадах *свободи*, що неможливе при тоталітарному режимі. Нехтування такими особливостями філософського світогляду в СРСР призвело до перетворення діалектичного й історичного матеріалізму в своєрідну *ерзацрелігію*, яка виконувала функції ідеологічного примусу й соціального контролю. Така філософія мала ознаки *філодокси*.

Треба зазначити, що філософія не сумісна з *філодоксою*, коли любов до мудрості (дружба з мудрістю) підмінюється любов'ю до вигадок, відтво-

рюючи засадничо нездійсненні людські бажання, що протистоїть знанням як епістемі й софійності як мудрості. Від такої підміни застерігав уже Платон у діалозі «Тимотей».

Якщо істинне знання можна перевірити, а хибне – спростувати, то з доксою інакше: вона існує на основі традиційної домовленості, тобто як конвенційна, тому сприймається як начебто правдоподібна, хоч насправді не може бути ні підтверджена, ні спростована, але тільки до певного часу, бо її наслідки виявляються лише згодом. Прикладами докси можна вважати звичаєві й правові норми, які спрямовані на регулювання відносин у людських спільнотах. Вони створюють «уявний світ», який нагадує світ привидів, але в реальному житті можуть завдати навіть непоправної шкоди. Згадаймо створені на основі докси вигадки про «народного президента», беззастережну «народну мудрість», «золото Полуботка», «переваги федералізації України», «богообраність» якогось народу, а в недалекому минулому – «моральний кодекс будівника комунізму», непомильність більшовицької ідеології тощо. Інакше кажучи, на основі докси конструюють «моделі майбутнього», намагаються компенсувати відсутність знань про *небуття*, заповнити незнання, його порожнечу в певних сферах вигадками, експлуатуючи масове невігластво.

4. Методи філософії

Філодоксу не можна вважати навіть частковою мудрістю, тобто причетною до філософії. Відомий український філософ і правник П.Лодій зазначав: «Перед іншими науками філософія має ту перевагу, що вона може захистити себе від зловживань і осуду своєю власною зброєю». Таке саме стосується й захисту філософії від філодокси, як «вченого незнання» пересічної більшості. На розмежування філософії й філодокси спрямована *методологія* (від гр. *methodos* – спосіб пізнання і *logos* – вчення), що в нашому випадку можна тлумачити як вчення про систему засадничих підходів теоретичної діяльності, спрямованої на досягнення істини в певній сфері. В. Шевченко зазначає, що «методологія – це філософія, взята в аспекті її використання людьми в системі спільного способу світоіснування».

В Україні дослідження філософських проблем і викладання філософських дисциплін стикається із серйозними перешкодами. *По-перше*, не тільки в підручниках, а й у писаннях з претензією на науковість не подолана марксистсько-ленінська методологія, хоч і не згадуються її джерела. Інколи частково підмінюється поняттєво-категоріальний апарат, а далі все йде як по протореній дорозі. *По-друге*, на викладання філософських дисциплін і навіть на дослідження філософських проблем негативно впливає державна політика в галузях освіти й науки, що зумовлено частими змінами у відомчому керівництві. Особливої шкоди розвитку української філософії було завдано в часи окупаційної компрадорсько-сімейної бандоолігархії, коли повернення до більшовицько-московської філодокси стало доконаним фактом. *По-третє*, не варто ігнорувати того, що вітчизняні вчені й викладачі нерідко сприймають некритично західноєвропейські філософські течії, які доходять до них у перекладах. Окрім того, деякі перспективні дослідники «пасуться» на закордонних замовленнях, що, безумовно, обмежує їхню свободу.

Зваживши особливості підходу до предмета філософії, що зумовлені зосередженням, як правило, на окремих його аспектах, при дослідженні філософських проблем і вивченні навчальної дисципліни доцільно спиратися на певні принципи. На перше місце треба поставити принцип *плюралізму*. Він дає змогу уникнути вивищення одних філософських течій над іншими, що завдає значної шкоди для розвитку філософії. Переконливий доказ – монополія діалектичного й історичного матеріалізму за часів компартійного тоталітарного режиму, коли так звана марксистсько-ленінська ідеологія фактично набула рис ерзацрелігії, підмінюючи мудрість доксою. Важливе значення має принцип *типологічного аналізу* філософських вчень. При ньому філософські вчення протиставляються доксам, що пояснюють «*неіснуюче існування*», цебто не мають предметності. Вітчизняний філософ В.Шевченко вирізняє принцип *соціокультурної автохтонності*, що визначається особливостями духовного життя кожного народу. На наш погляд, треба брати до уваги історичний розвиток людської спільноти, природно-кліматичні і геополітичні умови

країни. Українську філософську думку під цим оглядом досліджували філософи Дмитро Чижевський, Олександр Кульчицький, Дмитро Донцов та ін. Завдяки їхнім дослідженням вдається відрізнити мудрість автохтонного походження від запозичень із чужої філософської думки. Проникнення в реальний зміст мудрості в часовому й просторовому вимірах передбачає дотримання *принципу діалогічності* в процесі дослідження філософських проблем й викладання філософії як навчальної дисципліни. Діалогічність передбачає два рівні: *горизонтальний* (на міжнаціональному рівні) і *вертикальний* (у часовому вимірі). Нарешті треба наголосити, що розвиток філософської думки, її дослідження й вивчення можна забезпечити лише на *принципі свободи*, що відкидає будь-який примус. Про таке не могло бути мови при тоталітарному режимі, хоч інколи дослідники вдавалися до езопової мови, завульвуючи свою незгоду з партійною філодоксою.

На таких принципах ґрунтуються філософські *методи*. Слід зауважити, що їх неоднаково трактують дослідники філософських проблем. Марксистсько-ленінська філософія абсолютизувала *діалектику* як єдиний метод на шкоду іншим. Як з'ясувалося наприкінці минулого століття цьому методові насправді властивка спекулятивність, що ігнорує реальну дійсність, яку намагаються вбгати в прокрустові схеми. Висновки на основі діалектичного методу спростовані не лише суспільним, а й природним розвитком. На нашу думку, можна окреслити такі методи, які застосовуються в різних філософських течіях: *релятивістський, метафізичний, діалектичний, системно-структурний, індуктивний і аксіоматично-дедуктивний, феноменологічний, трансцендентальний, ідеалізації й моделювання*.

Релятивістський (від лат. *relativus* – відносний) *метод* ґрунтується на тому, що все суще перебуває в невинному плині, зазнає постійних змін. Звідси – неможливість визначити жодне поняття. Як наслідок, змінюються судження про об'єкт і виникають непорозуміння між учасниками діалогу чи полілогу. Яскравий приклад релятивізму судження про неможливість повторно увійти в ту саму річку, яке приписують Геракліту. При такому підході

марно шукати істини. Цей метод використовували античні софісти, яких у Давній Греції називали «інтелектуальними шахраями». Від релятивізму -- пряма дорога до *скептицизму* (від гр. *skeptikos* – дослідувач). У цьому він подібний до *агностицизму*.

На противагу релятивізму розповсюдився *метафізичний метод*, який сягнув свого апогею в XVII--XVIII століттях. Причина -- в інтенсивному розвитку і відповідному трактування природознавства. Відповідно до метафізичного методу, розвиток зводився до простого збільшення без якісних змін, характеризувався циклічністю, абсолютизував повторення. Широко відомі такі слова з книги Еклезіяста: «Що було, воно й буде, і що робилося, буде робитися воно,- і немає нічого нового під сонцем!» (Екл. 1, 9). Розвиток виначається зіткненням речей і може зазнавати сили надприродного фаталізму. Звідси висновок, що все обертається по колу.

Діалектичний (від гр. *dialektike* – мистецтво бесідувати, сперечатися) *метод* протилежний не лише релятивізму, а й метафізиці. *По-перше*, він заперечує релятивістську відносність, а *по-друге*, джерело розвитку вбачає у внутрішніх суперечностях, хоч і не заперечує зовнішніх впливів. Зародки діалектики проявилися ще в античні часи, а свого апогею вона сягнула у філософії Г.Гегеля. У діалектичному матеріалізмі вона зазнала суттєвих змін не на краще, а відтак була примітивована в писаннях більшовицьких ідеологів.

Нині, на наш погляд, хиби діалектики усуває застосування *системно-структурного методу*. При ньому кожне положення слід розглядати як елемент системи, аналізувати їхній взаємозв'язок у конкретних проявах, брати до уваги еволюційні й революційні зміни, цебто трактувати як логічний процес. У цьому методі виокремлюються два підходи – *емпірично-інтуїтивний* і *абстрактно-дедуктивний*. Якщо перший підхід передбачає аналіз від конкретних систем (реальних об'єктів) до абстрактних систем, то другий -- орієнтується на проходження в протилежному напрямі. Отже, системно-структурний метод застерігає від аналізу елементів поза системою. Його вихідні категорії «*система*» (від гр. *systema* -- ціле, як складене з частин) і

«структура» (від лат. *structura* – побудова) доповнюються поняттями «елемент» (від лат. *elementum* – первень, частина цілого) і «зв'язок». Отож, діалектичний метод доцільно трактувати в контексті системно-структурного методу. Як різновид останнього можна трактувати *логічно-генетичний (логічно-історичний) метод*, що застосовується в наукових дослідженнях. До системно-структурного методу доречно зарахувати *синергетичний* (від гр. *synergos*—той, що діє разом) *метод*, що орієнтується на дослідження глибинних зв'язків самоорганізації у складних системах природи, соціальної сфери й пізнавального процесу.

Із системно-структурним методом генетично пов'язані *індуктивний і дедуктивний (аксіоматично-дедуктивний) методи*, що актуалізувалися в філософській думці Нового часу, насамперед завдяки англійському філософові Ф.Бекону і французькому філософу Р.Декарту. *Індукцією* (від лат. *induction* – наведення) вважається логічний умовивід, коли загальний висновок виводиться від «збірноти» одиничних чи часткових положень. Своєю чергою *дедукція* (від лат. *deductio* -- виводжу) позначає перехід від загального висновку до одиничного судження, що сприймається як *аксіома* (від лат. *axioma* – незаперечне положення).

Феноменологічний метод ґрунтується на вченні про *феномени* (від гр. *phainomenon* -- з'явлене, явище), намагається висвітлити сенс предмета, очистивши від словесних й оцінкових нашарувань, звільнити від натуралістичних наставлень, при яких протиставляється суб'єкт і об'єкт. Його прихильники спираються насамперед на *інтуїцію* (від лат. *intutio* – уява, споглядання), яка дає змогу виявити загальне (сутність) в одиничному, спрямовують свої зусилля на пошуки «чистих істин», *ап'юріорних* (від лат. *a priori* – з попереднього) сенсів.

Попри хибність феноменологічного методу, зумовленого досить розмитим трактуванням інтуїції, він може застосовуватися при дослідженні деяких філософських проблем антропології, культури, естетики, а також психології.

Трансцендентальний метод пов'язується з дослідженнями І. Канта, хоч на *трансценденталію* (від лат. *transcendens* - виходжу поза межі) як поняття звернув увагу ще Аристотель, а в середньовічній філософії під нею розуміли найуніверсальніші визначення буття. Німецький філософ називав *трансцендентальним* таке «пізнання, що займається не стільки предметами, скільки видами нашого пізнання предметів, позаяк це пізнання має бути можливим *a priori*».

Суть трансцендентального методу в особливій увазі до суб'єктивних умов, коли йдеться про формотворення. Вважається, що суб'єкт може трактуватися як співтворець суцього на протигагу його об'єктивним характеристикам, залишаючи поза увагою логіку його розвитку. Саме так прихильники цього методу підходять до оцінки творів мистецтва, спираючись на естетичні уподобання не лише творця, а й читача, глядача чи слухача. Як наслідок, вивисується суб'єктивне, що потенційно призводить до суб'єктивізму. Водночас треба зазначити, що трансценденталісти протиставляють чуттєвому досвіду людини її інтуїцію й філософську фантазію. Ще в 30-х роках минулого століття американські прихильники трансцендентального методу намагалися переосмислити християнське віровчення на основі моральних ідеалів при одночасній відмові від церковних догм.

Як впливає з викладеного, трансцендентальний метод можна використовувати у філософії релігії, естетиці, етиці та інших філософських дисциплінах.

У філософських дослідженнях широко використовується *метод ідеалізації* (від фр. *ideal* – досконале, бажане), хоч він має певні особливості порівняно з тим, як він застосовується в наукових дослідженнях. При вивченні ідеалізації об'єктів треба зважати на дві особливості. *По-перше*, ідеальний об'єкт не має ґрунтуватися на надмірному спрощенні («надспрощенні»), а *по-друге*, не слід забувати того, що утворення ідеального образу – це така операція, при якій абстрагуються від деяких властивостей об'єкта, що не ці-

кавлять дослідника. Такий метод широко застосовується в історії філософії, соціальній філософії, філософській антропології, естетиці.

Звісно, названими методами не обмежується світова філософія, яка характеризується різноманітними течіями. Останні десятиліття спростували претензії діалектичного й історичного матеріалізму на статус єдино правильного філософського вчення.

Підхід до філософії як світогляду й методології визначає її основні *функції* (від лат. *function* -- здійснення, виконання). У навчальній літературі щодо цього питання нема однозгідності: називають різну кількість функцій, які фактично перекриваються вже при побіжному розгляді. На наш погляд, доцільно говорити про дві **основні функції -- світоглядну й методологічну**, які повністю розкривають роль філософії як теоретичного знання.

5. Філософія, наука, мистецтво

Як система теоретичного знання філософія невід'ємна від науки, хоч має специфіку, а їхні зв'язки зазнали певних змін. Їх тісно пов'язували ще в античні часи, адже філософія й наука вирости на одній основі, а відтак усаможивилися, хоч і не протиставилися одна одній. Як відомо, спочатку філософія охоплювала всі знання, цебто *пранаука* належала до *прафілософії*. Згодом відбувся перехід від донаукового дослідження до конкретно-наукового і водночас уточнювався предмет філософії як особливої галузі знання. Коли з'ясувалося, що дослідне знання вимагає не лише узагальнення, а й теоретичного осмислення, дослідникам у галузях конкретних наук довелося повернутися до філософії. Водночас філософи переконалися, що універсальну теоретичну картину світу вони спроможні створити на основі узагальнення досягнень конкретно-наукових знань.

Проте взаємозв'язки філософії й науки не можна визнати простими. Як що Аристотель називав філософію *господинею наук*, а Гегель підніс на рівень «*королеви наук*» чи «*науки наук*», то з посиленням позитивізму ставлення до філософії докорінно змінилося: її почали трактувати як «*служницю*» наук, знецінювати як «сурогат» науки, бо вона начебто не має власного предмета,

експериментальної бази, критеріїв для визначення істинності знань і не може впливати на розвиток подій. Такий підхід, який назвали *сциєнтизмом* (від лат. *scientia* -- наука), зумовлений нерозумінням ролі філософії, специфіки її знання і водночас невиправданою переоцінкою науки без зваження її впливу на духовну сферу.

Звісно, не всі філософські течії мають підстави претендувати на статус науки. Водночас чимало філософів не можуть вважатися вченими (приміром, С.Кіркегор, Ф.Ніцше, А.Бергсон, М.Гайдеггер, Ж.-П.Сартр, Х.Ортега-і-Гассет, М.Бубер та ін.). Так само не мають нічого спільного з наукою представники діалектичного й історичного матеріалізму, які звели філософію до партійної ідеології. Хоч вони заперечували ідеалізм, як начебто відірваний від реального життя, треба зазначити, що ідеалісти мали значний вплив на науку (насамперед на математику, генетику, кібернетику, природознавство, мовознавство тощо).

Проаналізувавши роль науки в сучасному світі, доходимо принаймні двох висновків. *По-перше*, твердження про кінець філософії спростоване її роллю в розвитку науки і суспільному житті, а *по-друге*, нема сумніву в тому, що філософія взаємопов'язана з наукою, політикою, релігією, певними медичними галузями.

Філософія не лише відмінна від науки, а й споріднена з нею. Насамперед треба зазначити, що філософія й наука – це *теоретичне знання*, а *теорія* (від гр. *theoria* – розгляд, дослідження) прагне дати цілісне уявлення про досліджувані об'єкти, узагальнене на засадах логіки, чим відрізняється від практики. Проте об'єктом філософських наук можна вважати цілий світ як сферу існування людини, а конкретні науки вивчають окремі фрагменти цього світу. Російський вчений і філософ А.Александров наголошував, що «фундаментальним завданням філософії є осягнення нашої діяльності. Увагу спрямовано на самого суб'єкта; увагу ж науки спрямовано на об'єкт». Порівняно з наукою, в якій суб'єкт також може бути рівно ж об'єктом дослідження, «філософія розглядає його в його суб'єктивності, в його самозумовлено-

сті». Як приклад А.Александров називає етику як філософію моралі, що вивчає норми поведінки, а їхня реалізація («об'єктивна зумовленість») належить до галузі соціології та психології.

Як зазначав український мисленик В.Вернадський, *«філософія завжди містить у собі зародки, інколи навіть передбачає цілі галузі майбутнього розвитку науки»*.

Наука дала змогу філософії утвердити свої позиції, відмежуватися від філодокси, що компрометувала її як систему теоретичних знань. Водночас наука порушила такі питання, які вимагають філософського осмислення (кловування, «сурогатне» материнство, евтаназія, свобода в умовах тоталітаризму, гарантії життя, гуманний зміст людських прав, техніко-електронний контроль, моральність інформації, захист довкілля, суспільний прогрес, глобалізація тощо). Особливо загострилися такі питання в Україні після техногенної катастрофи на Чорнобильській АЕС, «Помаранчевої революції», квазідемократичних реформ, реанімації практики тоталітарного режиму.

Однак маємо зважити особливості трактування поняття «наука» в нашій мові. Філософ В.Шевченко зазначає, що «в Україні «творення знань» термінологічно слабо відмежоване від «навчання», але одночасно метафорично пов'язане з «освітою» або образотворенням». Отож, при з'ясуванні співвідношення філософії й науки доведеться уточнити, що поняття «наука» доцільно трактувати як «творення знання» на основі належного науково-освітнього рівня.

Як і наука, філософія спрямована на пізнання, вивчення, дослідження, з'ясування певних понять. Окрім того, філософія обґрунтовує поняття на найвищому рівні узагальнення, які застосовуються в різних науках, а також у мистецтві і в житті людини. Ідеться про *категорії* (від гр. *catehoria* – ознака, звинувачення) «дух», «матерія», «існування», «суб'єкт», «об'єкт», «причина», «істина», «форма», «зміст», «дійсність», «можливість», «ймовірність» тощо. Однак на противагу поняттям конкретних наук категоріям філософії властиве ціннісне ставлення людини до об'єктів, адже наукове знання ґрун-

тується на об'єктивності, а філософське -- не може позбутися суб'єктивності, оскільки залежить від світогляду. Окрім того, філософія полегшує науці уточнювати дослідницькі проблеми.

Філософія і наука відзначаються *евристичним* (від гр. *heurisko* – знаходжу, відкриваю) спрямуванням, сприяючи пошуку нових знань, формулюванню гіпотез, обґрунтуванню як теорій чи їх спростуванню. Як зазначає В. Шевченко, «філософія допомагає науці збагнути, що не слід пропонувати докази там, де нічого не може бути доведено, а також не претендувати на обґрунтованість там, де може бути лише особистий погляд на стан речей». Філософія застерігає науку від невігластва, до чого призводить філодокса. Як зазначав М.Мамардашвілі, філософія не знає «проблем», які піддаються остаточному розв'язанню, а лише щоразу пояснює «деякі фундаментальні зв'язки людської свідомості і пізнання через побудовані теоретичні конструкти». Такими є названі конструкти *свідомості* (об'єкт, суб'єкт, світ), а також категорії як прояви *субстанції* (причина, наслідок, неодмінність, випадковість тощо).

Як і наука філософія не може бути доведена до завершення, хоч у їхньому розвитку проявляються суттєві відмінності. Історія науки характеризується поступовим розвитком, чого не можна сказати про історію філософії, яка «не є однозначним поступальним рухом» (В.Пазенок). В одному періоді можуть паралельно співіснувати різні філософські течії, які не лише взаємодіють, а й змагаються між собою і навіть взаємозаперечуються. Своєрідність філософського поступу може також полягати в поверненні до успадкованих проблем, аналізі їх на найновіших досягненнях науки. Таким чином, поняття «прогрес» в історії філософської думки треба вживати з певними застереженнями. Доконечно зважити, що вчення філософів, особливо мислеників на Європейському континенті, певною мірою залежать від їхніх особливостей, цебто вони індивідуалізовані. Приміром, філософи Ф.Бекон і Р. Декарт жили в одному періоді, але перший мисленик заснував емпіричну традицію в європейській філософській думці, а другий -- класичний раці-

оналізм на основі віри в силу людського розуму й самосвідомості людини. По-різному підходять мисленики до обґрунтування своїх вчень: одні спираються на чітку систему категорій, а інші – можуть викладати в художній формі, що наближає філософію до мистецтва. Отже, філософське мислення набагато «вільніше» порівняно з науковим, тому твердження Ф.Енгельса про те, що з розвитком науки філософія перестане існувати, не має під собою ґрунту.

Зв'язки філософії з мистецтвом зумовлені тим, що воно також належить до людської життєтворчості. Якщо філософія використовує категорії, то мистецтво оперує *художніми образами*, що фіксують перетворення загального (типового) в конкретні чуттєві форми. У художній літературі йдеться про типові образи. Раніше на українських землях мистецтво трактували як *часткову мудрість*, цебто в дусі Аристотеля. «Мистецтво завжди представлене конкретним ремеслом, котре має суто індивідуальний характер і предметнюється в особистому неповторному творі» (В.Шевченко). Саме цим мистецтво відрізняється від *імітації* (від лат. *imitatio* – наслідувати), що нагадує зразок твору й подібна до гри у творчість, повторює її. Українці називали таку діяльність «штукарством». На противагу йому мистецтво не імітує, а створює. У мистецтві конкретні випадки започатковують систематизацію, дають змогу зрозуміти типове чи нове в життєдіяльності людей.

Про мистецтво як творчість у різних сферах життєдіяльності можна говорити не лише у вузькому, а й у широкому значенні, коли йдеться про викладання, навчання, управління, спілкування, господарювання, лікування тощо.

Новаторський характер мистецтва не означає, що його не можна проаналізувати. Особливість мистецтва в тому, що воно впроваджує в систему конкретні явища, дотримується певних правил, твориться на певних основах. «Через це творчість обов'язково включає в себе знання конкретних начал, підстав і причин відповідних дій» (В.Шевченко). Навіть не маючи ґрунтовних філософських знань, мистець дотримується якогось світогляду, що впли-

ває на його творчість. Звісно, кожен митець має не лише якість знання з філософії, а й з науки, що стосується його творчості. На цій підставі можна стверджувати, що творець діє в трикутнику «філософія--наука--мистецтво». Без цього не може бути мови про досконалість, завершеність твору.

«Проте зв'язок мистецтва з філософією та наукою хиткий і суперечливий», -- зазначає В.Шевченко. Філософії належить середнє місце між наукою й мистецтвом. Філософське мислення ґрунтується на поняттях, воно не прив'язане так, як наука, до фактів. Дещо складніше його ставлення до мистецтва, яке передає суть за допомогою художніх образів, адже інколи мисленики відтворювали філософські ідеї засобами мистецтва. Як відомо, деякі філософи, починаючи від Платона, викладали свої філософські концепції в художній формі. Особливої популярності набула філософська поема Тита Лукреція Кара «Про природу речей».

Як «часткова мудрість» мистецтво не ставить за мету обґрунтувати власну доконечність існування, цебто свої засади. Цим зумовлюються його особливості порівняно з наукою. Якщо наука прагне досягнути об'єктивну істину, спирається на логічні підходи, вдається до абстракції й ідеалізації, використовує експеримент, то мистецтво прагне пізнати естетичні цінності, чому сприяють художні образи, символіка, метафоричне мислення. Отож мистецтвознавство ґрунтується на засади естетики і філософії культури.

Мистецтво зосереджується на творчості, але не прагне встановити істину. «Якщо ж мистецтво прагне істини, то воно залишає власний ґрунт і вторгається в науку та філософію, перетворюючись в балаканину навколо питань істини» (В.Шевченко). Інакше кажучи, воно вторгається в сферу філодокси. На противагу їй філософія сприяє плідності творчих зусиль, запобігає нав'язуванню засобами мистецтва хибних ілюзій, що завдають шкоди людині як духовній істоті. Як наслідок, мистецтво перетворюється в химерний варіант офіційної ідеології, що підтвердила практика тоталітарного режиму.

Висновки

1. Людина не може задовольнятися відповідями фахівців різних наук на питання свого існування, прагне узагальнити їх, щоб спрямувати свою діяльність у правильному напрямі.

2. Намагання пояснити людське життя, причинний зв'язок його зі світом, співвідношення буття й небуття називається мудрістю, яка на теоретичному рівні позначається давньогрецьким терміном «софія».

3. Софійність треба відрізнити від епістемного знання. Дружба з мудрістю (любов до мудрості) зосереджується на сенсі людського життя, що становить основу філософії.

4. Як система теоретичних знань філософія спирається на фундаментальні засади людського існування в умовах суспільства й природного довкілля, спрямована на їх пізнання, а також оцінювання, полегшує орієнтацію в часопростірному вимірі. Філософські знання становлять комплекс проблем, вивченням яких займаються різні філософські дисципліни.

5. Філософські знання протистоять філодоксі, формують світогляд і водночас дають змогу творити методологію, яка закладає основи для методів конкретних наук, поведінки людини в різних життєвих ситуаціях.

6. Філософія взаємопов'язана з наукою й мистецтвом, хоч між ними існують суттєві відмінності: філософія обґрунтовує категорії як найзагальніші поняття, наука заснована на фактах, а мистецтво орієнтується на творення художніх образів і формування естетичних цінностей.

II. ОНТОЛОГІЯ

Тема 2. ІСНУВАННЯ В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ «ЛЮДИНА – СВІТ»

Спрощене трактування філософських проблем у діалектичному матеріалізмі, який за часів СРСР називали марксистсько-ленінською філософією, проявився в тому, що історію філософської думки зводили до боротьби матеріалізму з ідеалізмом. Як наслідок при викладі філософії на перше місце висували поняття *матерії*, нехтуючи категорією *буття*, а про *існування* навіть не згадували. Лише в академічних словниках його розглядали як «об'єктивну реальність багатоманітних форм матерії і як історичне буття, що визначене становищем людини в суспільстві». Отож, втрачалася сама суть філософії, як любові до мудрости чи дружби з мудрістю, а так звана марксистсько-ленінська філософія фактично зводилася до філодокси.

1. Існування як філософська категорія

Аналогічне ставлення до філософії не подолане й нині. Причини вже згадувалися, але тут треба наголосити, що доморощені викладачі філософії, за деякими щасливими винятками, не знають західної філософії і нагадують їздця, що їздить протореною дорогою і не хоче чи й боїться шукати інших шляхів. Однак коли заглянемо в підручники з філософії, що вийшли останнім часом, переконаємося, що без поняття **існування** й похідних від нього їхні автори не можуть обійтися. Ось вони пишуть про «загрозу існуванню людства», «існування світу «тут» і «тепер», що «спочатку світ повинен (має – *О.Г.*) існувати», хоч до того переконували, що «світ існує завжди» тощо. Характеризуючи категорію *буття* як гранично-абстрактну, вказують, що буття «охоплює за ознаками існування найрізноманітніші предмети, процеси і явища матеріального й духовного світу». Вже з такого висновку випливає, що *існування* фактично визнається як філософська категорія, яка стоїть вище матерії й духу. До речі, ще античний філософ-неоплатонік Порфирій у своїй праці «Метафізика» писав, що «існування, як показує саме ім'я, позначає першопочаток кожної реальності, як певний фундамент або як

грунт, передпокладений в основу цілого і всієї світобудови». Водночас філософ відрізняв існування від *передіснування*, хоч і не бачив відмінності між існуванням і сутністю, зазначав, що існування позначає нерозривність дії та ідеї, а основна відмінність «тут встановлена між буттям, дією без суб'єкта, і сущим, яке є першим суб'єктом, першою результативною формою буття».

Варто зазначити, що ідеалісти вважають категорію *суще* за синонім категорії *буття*, хоч воно може мати кілька значень (онтологічний абсолют, різноманітні прояви буття в сукупності, річ або суб'єкт причетно до буття). Х. Вольф писав, що «суще називається буттям, наскільки воно можливе, однак існуванням воно називається як дане в акті». Цікаво, що в марксистсько-ленінській філософії категорії *суще* не вживають. Проте послідовники діалектичного й історичного матеріалізму вважали категорію *існування* (від лат. *ex(s)isto* – існую) за синонім *буття*, але не виводили його із *сутності*.

В історії філософської думки трактування *сутності* зазнавало постійних змін. Схоластика започаткувала визнання *дуалізму* (від лат. *dualis* – подвійний) існування й сутності. Зазвичай існування трактували як зовнішнє буття речей, яке не можна збагнути мисленням, а лише певним досвідом, бо існування зумовлене творчим велінням Бога.

Спочатку латинське слово «*exsisto*» («*existo*»), що позначає *існування*, мало кілька значень, зокрема «*виходжу за межі*». З часом воно набуло подвійного значення: *по-перше*, його порівнювали із сутністю, а *по-друге*, аналізували як утримання. Водночас дослідники зазначали, що *існування* означає не лише буття, а й походження чи також стійкість супроти чогось. Давньоримський філософ М. Цицерон відрізняв *існування* від *неіснування*. Як він зазначав, «існує те, що можна побачити або відчутти на дотик» (земельна ділянка, будівля, стіни, покрівельний жолоб, раб, худоба, начиння, комора тощо). Водночас «речі без жодного тілесного субстрату», як приміром, право володіння, опіка, рід або спорідненість, які «можна визначити й споглядати інтелектуально», на його думку, не існують. У Новий час Р. Декарт писав, що «*існувати*» означає «мати річ чи субстанцію поза моїм мисленням», бо

«під існуванням розуміємо ту саму річ тією мірою, якою вона є поза інтелектом». Однак доцільно розрізняти «*бути*» в теперішньому часі («*є*») від «*існувати*», що підтверджують приклади. Можна сказати, що є кентавр як витвір людської фантазії, але він не існує на противагу реальному коневі. Так само, як зазначають дослідники, є веселка (явище) і Мікі Маус (персонаж), але вони не тільки не існують, а й не можуть існувати. Отже, категорія *існування* (*existentia*) відмінна від категорії *буття*.

До філософії термін *існування* перейшов із тринітарної теології. З часом його почали розрізняти від *субстанції*, бо існування означає саме буття, а субстанція – певне буття. **Субстанція** (від лат. *substantia* – сутність) означає те, що лежить у основі, стосується внутрішньої єдності, а також постійності й самостійності. Уперше таку назву категорії вживає давньоримський філософ Л.Сенека.

Залежно від філософської концепції може виділятися одна субстанція (*монізм*), дві субстанції (*дуалізм*), множина субстанцій (*плюралізм*). Щодо пояснення субстанції в історії філософської думки не було єдності. Насамперед її трактували як *субстрат* (від лат. *substratum* – основа чи підклад). Водночас у це поняття вкладали інший зміст, як приміром: конкретну індивідуальність, сутнісну властивість, здатність чогось існувати самостійно, підставу для змін якогось предмета і, нарешті, логічний суб'єкт.

Зміна поглядів на визначення субстанції проявилася вже в античні часи. Спочатку під субстанцією розуміли матеріальний субстрат (першооснову), що зумовлює зміну речей (приміром, атоми Демокрита й Левкіпа). Як основу речей характеризував субстанцію Аристотель. Його обґрунтування визначеності предмета залежно від форми спричинило не лише протиставлення духовної й тілесної субстанцій, а й вплинуло на її трактування *номіналістами* (від лат. *nominis* – ім'я, назва) й *реалістами* (від лат. *realis* – речовий, дійсний) у середньовічній філософії.

Не було однозначності у трактуванні субстанції в філософії Нового часу, коли її почали трактували в **онтологічному** (Ф.Бекон, Р.Декарт, Б.Спіноза) й

епістемологічному (Дж.Локк, Дж.Берклі, Д. Г'юм, І.Кант, Г.Гегель) значеннях.

Прихильники **онтологічного** тлумачення субстанції не були одностайні: серед них можна виділити принаймні *чотири версії* (від лат. *verso* – тлумачу, зважую), тобто пояснення. *Першу версію* втілював засновник емпіризму в філософії Нового часу Ф.Бекон, який ототожнював субстанцію з формою конкретних речей у контексті її якісного тлумачення. *Другу версію* обґрунтував Р.Декарт, який своє вчення спирав на розрізнення двох субстанцій: *матеріальної* й *духовної*. *Матеріальна субстанція* характеризується тяглістю й кількісним виміром. На противагу їй *духовна субстанція* зводиться до мислення. Подолати суперечності дуалістичного пояснення субстанції намагався Б.Спіноза: на основі пантеїстичного монізму філософ обґрунтував *третю версію*, за якою субстанція єдина, а мислення й тяглість--це її атрибути. Нарешті, *четверта версія*, що пов'язана з монадологією Ляйбніца. Учений протиставив попереднім версіям своє розуміння субстанції на основі вчення про *монади* (від гр. *monas* -- одиниця, єдине), як безтілесні, прості, неповторні, самодостатні, незнищенні, неподільність субстанції, яких налічується багато, і вони схильні до активності й саморозвитку.

Епістемологічне тлумачення поняття субстанції започаткував Дж. Локк, який протиставив її, як одну із складних ідей, спробам емпірично-індуктивного обґрунтування. Представник суб'єктивного ідеалізму Дж. Берклі визнавав лише духовну субстанцію і заперечував навіть поняття субстанції матеріальної. Ще далі пішов агностик Д. Г'юм, який виводив ідею субстанції поза межі наукового знання, вважаючи її лише певною цілісністю гіпотетичної асоціації сприйняття на рівні буденної свідомості. Йому заперечував І.Кант, який розглядав категорію субстанції на засадах науковотеоретичного пояснення явищ як «умову можливостей будь-якої синтетичної єдності сприйняття, цебто досвіду» і водночас наголошував на внутрішній змінності. Для Г.Гегеля субстанція – це ідея, яка характеризується внутрішнім суперечливим саморозвитком, не стосується буття.

Неоднозначне трактування категорії субстанції в новітній філософській думці. Тут спостерігаються принаймні чотири різні течії. Одні напрями дотримуються традиційного пояснення субстанції (*неотомізм, неореалізм*), інші – ставляться негативно до цієї категорії, вважаючи залишком буденної свідомості, що безпідставно перенесений у науку (*неопозитивізм, феноменологія* та інші), і нарешті, в *лінгвістичній філософії* виникнення субстанції пов'язують з натуралістичною метафізикою, особливістю суджень у європейських мовах, у яких протиставляється суб'єкт і предикат. Прихильники *марксизму* віднесли субстанцію до числа універсально-логічних характеристик матерії, що пояснює причини її змін і дає змогу поглиблено пізнати явища.

Ще за часів Томи Аквінського розрізняли *сутність* та *існування*, вважаючи сутність «доповненням» існування, бо речі існують через буття певної сутності. Г. Ляйбніц зазначав, що «існує причина, чому існування переважає не-існування» і сприяє тому, що «все можливе прагне існування». Послідовник Х. Вольфа А.Баумгартен наголошував, що «існування не суперечить сутності, але є реальністю разом із сукупністю її можливостей», а «всі реальності є справді позитивними, і жодне заперечення не є реальністю». Як стверджує М.Гайдеггер, «існування є дією, якою річ встановлюється, покладається поза статусом можливості».

Окреслюючи обсяг категорії *існування*, доцільно порівняти її з поняттям *реальність* (від лат. *realis* – речовий, дійсний), яке запровадив у філософський і науковий обіг Дунс Скот. Ним позначають сутність речі (*res*), як поняття, що абстраговане від його існування. Ляйбніц застосовував поняття *реальність* до простору й часу, з'ясовував його значення через *існування*. Він писав: «Простір, та в певний спосіб, час є не чим іншим, як порядком можливих існувань, одночасно в просторі, послідовно в часі, їхня ж реальність у собі є нічим поза божественністю та вічністю». В англійській філософії XVII і XVIII століттях терміни *існування* і *реальність* вважалися за синоніми. Водночас реальності надавали подвійного значення: 1) як характеристики зовнішніх речей; 2) думки, почуття, ідеї. Локк вживав *реальність*

у трьох значеннях: *по-перше*, вона позначала якість речей чи тіл; *по-друге*, відтворювала сутність речей; *по-третє*, характеризувала «ідеї» як позначення якості речей і водночас знання як сукупність цих ідей. А вже Берклі тлумачив *реальність* у традиційному дусі схоластики («реальність ідей», «реальність уявлень»).

Цікаво, що Р.Декарт обґрунтовував існування матеріальних речей, а про поняття *реальності* на позначення дійсності не вживав. Для І.Канта проблема *реальності* позначала переважно *буття-в-собі*. Водночас філософ розрізняв *реальність*, як зовнішнє до суб'єкта пізнання і позаментальне буття, і *дійсність*, як позначення зовнішніх речей незалежно від внутрішнього чуття. Інакше кажучи, перше відтворювало *якість*, а друге – *модальність* (від лат. *modus* – міра, спосіб), цебто спосіб існування об'єкта чи плинність явища і події, а також судження про них. Проте згодом різниця між цими поняттями розмилася і *реальність* вже набула модерного значення («реальність чуттєвих речей»).

Доконечно з'ясувати відмінності *існування* від *буття*, що як філософська категорія належить до найскладніших і неоднозначно пояснюється філософами. Приміром, Б. Рассел писав, що «буття є загальною властивістю, яка належить усьому, і згадати щось -- означає показати, що воно є. Існування (*existence*), навпаки, є прерогативою лише певних різновидів буття». Німецький філософ М.Гайдеггер вважає людське існування за вихідне для буття, зводить його до емоційно-вольових і практично-заклопочених проявів.

Український філософ Л.Сморж зазначав: «*Буття* – це гранично загальна категорія, яка охоплює все видиме й невидиме, природне і соціальне, всі зв'язки і відношення, і розкривається його зміст через співвідношення понять «бути» і «являться», «бути» і «перебувати», «бути» і «ставати», «бути» і «змінюватись», «бути» і «розвиватись», «породжуватись» і «зникати» тощо. Отже, буттям володіє все те, що безпосередньо пов'язане з часом, існуванням, становленням, зникненням тощо, антитезою ж буття є *небуття* як конкретно суцього, так і відсутність буття взагалі». Узагальнюючи, він пише

про взаємовідношення *буття* й *небуття*: «*Буття* завжди протистоїть і «ховається» за «спиною» *небуття*: це ті межі, той момент, коли речі (явища, предмета) ще немає або вже немає». Ідеться не лише про смерть чи загибель, а й нездійсненність задумів, мрій, надій, прагнень, а щодо людини -- також про обман, зраду, розлуку і навіть помилку.

Отож, категорію *існування* треба аналізувати, порівнюючи з *буттям* і *сутністю*. **Існування позначає зовнішнє буття речі. Від сутності існування відрізняється тим, що досягається не мисленням, а досвідом.** Конкретизацією існування як філософської категорії виступає людське існування.

2. Людське існування – основна проблема філософії

Намагання з'ясувати сутність людини, її призначення й сенс існування належить до основних проблем в історії світової філософської думки. Мисленики прагнули збагнути тайну людського існування. До наших днів дійшов афоризм Протагора «Людина – міра всіх речей», яким він розпочинав свою працю «Істина». Найпереконливіше такі вічні жадання втілює образ античного філософа Діогена Синопського, який серед сонячного дня виходить з ліхтарем на пошуки людини. Кому не зрозуміло, що йдеться не про реальну людину, а її сутність («людинність»)?

Розглядаючи людське існування, доцільно з'ясувати зміст *існування* в українській мові. Одинадцятитомний словник нашої мови тлумачить слово «існувати» як «бути», «бути в дійсності», «бути живим», «жити». У словнику синонімів воно співвідноситься зі словом «бути» і водночас уточнюється, що воно «має дещо вужче значення, підкреслюючи ознаку «бути в наявності», ознаку процесуальності, «більше вживається щодо абстрактних і менше щодо конкретних понять і т.ін.». Проте словник не фіксує слова «процесуальність», а слово «процес» визначає як «послідовну зміну станів або явищ, яка відбувається закономірним порядком; хід розвитку чого-небудь»; «сукупність послідовних дій, засобів, спрямованих на досягнення певного наслідку». Такі пояснення дають змогу підійти до аналізу людського існування.

У давній філософії людину трактували як малий світ або частину космосу (мікрокосм). Такий підхід нерідко ґрунтувався на визнанні «космічної душі» чи «космічного розуму». Звідси – трактування самопізнання як початку пізнання світу. Відомий заклик Геракліта «Пізнай самого себе». Неоплатоніки твердили, що космос розчиняється в «душі», а «душа» в «розумі».

Роздумуючи про існування людини, давні мисленики не могли змиритися з тим, що смерть людини означає її кінець. Як наслідок пошуків сенсу існування людини, давні філософи дійшли висновку, що людина складається не лише з тіла, а й душі, хоч співвідношення їх трактували неоднаково. Платон започаткував трактування тіла й душі як двох субстанцій різного роду, а прихильники Аристотеля вважали їх двома аспектами однієї реальності. У середньовічній філософії людині відводили місце між тваринами й ангелами.

Оптимістично до людини підійшли філософи епохи Відродження: вони побачили в людині безмежні творчі можливості, які вона покликана реалізувати. Уже в філософії Нового часу Р.Декарт підтверджував людське існування наявністю мислення. Філософ трактував тіло як своєрідну машину, що, з одного боку, зазнає впливу свідомості (мислення, волі), як окремої субстанції, а з іншого – впливає на нього. Такий підхід заперечували прихильники нероздільності мислення й мозку (Г. Ляйбніц та ін.).

Відповідаючи на запитання «Що таке людина?», І.Кант обґрунтував дуалістичний підхід. Отож, існування людини визначається *природною кінечністю* («...що творить із людини п р и р о д а...») і моральною свободою («... що в о н а , як покликана діяти вільно істота, творить і має творити із себе сама»). Його послідовник Й.Фіхте зазначав, що істинну мету людського існування втілює розумне становлення через свободу. Класики німецької філософії XVIII -- XIX ст. визначали людину як суб'єкт духовної діяльності, який втілює дух чи розум, що визнається загальним ідеальним первнем.

Представник християнського ірраціоналізму С.Кіркегор твердив, що людина «народжує себе» у вольовому акті, а індивід, як природна істота, пе-

ретворюється в особу, самовизначається духовно. Ф. Ніцше переконував, що визначення людини не залежить ні від свідомості, ні від розуму, а від гри її життєвих сил і захоплень. На противагу К. Марксу, який зводив сутність людини в дійсності до «сукупності всіх суспільних відносин», сучасні екзистенціалісти й персоналісти протиставляють два поняття – *індивідуальності* й *особи*. Під першим поняттям розуміють частину природної й соціальної цілості, а під другим – неповторне, оригінальне самовизначення, або «*екзистенцію*», що перекладається як *існування*.

У ХХ ст. на засадах філософії життя й феноменології сформувалася особлива філософська течія під назвою «*філософська антропологія*» (М. Шелер, А. Гелен, Т. Літт, Е. Ротгакер, Г. Плеснер та ін.). Ще наприкінці попереднього століття німецький філософ Р. Ейкен писав, що при всьому переможному прогресі культури «жива людина як цілість залишається скривдженою». Його учень Р. Шелер обґрунтував положення про «проблематичність» людини: «Ніколи раніше уявлення про с у т н і с т ь і п о х о д ж е н н я л ю д и н и не були такими сумнівними, невизначеними і розмаїтими, як нині... Упродовж майже десяти тисячолітньої історії ми вперше живемо в епоху, коли людина стала глибоко і безумовно «проблематичною» для самої себе, коли вона вже не знає, ким вона є, але водночас знає, що вона цього не знає».

Висновки про «проблемність» людини ґрунтувалися не лише на науковому рівні (історії, етнології, психології, націології та ін.), а й на безпосередніх спостереженнях культурно-історичних і психологічних типів людини. Контрасти на емпіричному рівні переносилися в наукову сферу, як контрасти між протилежними концепціями про людину. Сучасні антропологи твердять, що всі науки, як природничі, так і гуманітарні, опустили найголовніше в людині, хоч деякі з них намагалися створити цілісний образ людини. Філософська антропологія вважає людину осердям не лише в моральному, а й в онтологічному і навіть космологічному сенсі. М. Шелер зазначає: «Те, що робить людину людиною, є *принципом, протилежним усьому життю*

взагалі, він, як такий, взагалі не може бути зведеним до «природної еволюції життя», і якщо його до чого-небудь і можна звести, то тільки до вищої основи самих речей – до тієї основи, частковою маніфестацією якої є «життя». Таким принципом філософ називає дух, зміст якого наповнює *«екзистенціальна незалежність від органічного, свобода, звільнення від примусу і тиску»*.

Далі М.Шелер зазначає, що людина як духовна істота «вільна від зовнішнього світу» і водночас «відкрита світу». Хоч філософ допускає наявність свідомості у тварин, про їхню самосвідомість не може бути мови. На противагу тварині дух зумовлює самоусвідомлення людини, що М.Шелер вважає «центруванням людського існування».

Порівняно з твариною людина як жива істота спроможна не лише піднятися *над собою* і вийти поза межі просторово-часового світу, що дає їй змогу не лише пізнавати світ, а й саму себе. Важливе значення має такий висновок М.Шелера: *«Здатність до поділу існування та сутності складає основну ознаку людського духу, яка тільки фундує всі інші ознаки»*. Щоб проникнути в сутність людини, треба проникнути в *будову актів*. Людина може заперечити певним видам дійсності, змінити її характер за допомогою техніки, вийти за межі «навколишнього світу», «надбудувати над світом свого сприйняття ідеальне царство думок, спрямувати свою енергію в сферу духовної діяльності, на що не здатна тварина».

Щоб збагнути сутність людини, М.Шелер обґрунтовує *чотири рівні* буття. *Перший*, найнижчий рівень охоплює глибинні психічні верстви, має несвідомий характер, зумовлений природними нахилами й афектами людини. За ним, як темним «потягом», йде *другий* рівень, який пов'язаний з інстинктивним життям людини і характеризується почуттєвою поміркованістю. *Третій* рівень відповідає умовним рефлексам, що визначають поведінку людини. На *четвертому* рівні людина проявляється як розумна істота, духовна сутність, дух, який вільний від зовнішнього світу і протистоїть темним силам «потягу» людини. Тут доречно згадати слова Е. Плеснера, що «без духа

людина була б лише різновидом тварини, іграшкою енергії, яку породжує матерія».

На противагу натуралістичним теоріям, які ігнорують відмінності між природою і духом, виводять його розуміння з категорії «життя» М.Шелер абсолютизує ці відмінності, трактує людину як позачасову сутність, що незалежна не лише від природи, а й суспільства. Суспільні відносини зовнішні для людини, яка стоїть над природою й над суспільством. Форма прояву духа особи визначає неповторність її характеру.

Інший представник філософської антропології Т.Літт навіть історичний розвиток зводить до духовного світу особи, узалежнює від її особливостей. Водночас він характеризує духовність людини як ірраціональну і заперечує можливість її пізнання. У цьому Т. Літт і М.Шелер виступають послідовниками М.Штирнера, який відривав людину від дійсного життя, вважав її чистим духом. Проте М.Шелер заперечує суб'єктивізм, бо він не дає змоги збагнути сутність людини. На його думку, особа – це «трансцендентна сутність, якій потрібен Бог і вона шукає Його».

Зрештою, такий підхід не може заперечити індивідуалізму при трактуванні особи, лише змінює його форму, орієнтуючись на досягнення свого безсмертя.

Дуалізм М.Шелера намагалися подолати інші представники філософської антропології, розглядаючи людину не лише як духовну сутність, а на основі єдності душі й тіла, цебто як *чинну* істоту, яка посідає особливе місце у світі. Якщо тварина пристосована до довкілля, то людина «органічно недостатня істота», тому вона вимушена створити для себе штучну природу, яким є культурне середовище. Саме тому осердям усіх проблем людини є чин (діяльність) -- і завдяки цьому вдається подолати діяльність душі й тіла. Оскільки діяльність не може не бути процесом, то вона, безумовно, належить до існування.

Серед особливостей людської діяльності філософи-антропологи називають «дистанцію», цебто віддаленість від безпосереднього місця дії, на що не

спроможні тварини. Отож, людина здатна на опосередкований зв'язок із зовнішнім світом, бо між нею і довкіллям наявний її внутрішній світ. Завдяки йому людина виходить поза межі безпосередньої ситуації, утверджуючи себе як вільно чинну (діючу) істоту. Обґрунтовуючи відмінності людини й тварини, Е.Ротгахер визначає основну ознаку людини: це – наявність мови, самосвідомості, почуття совісті. Як наслідок, людина стає автономною істотою, що діє незалежно від зовнішніх впливів і водночас може контролювати свої дії. У своїй діяльності людина, як автономна істота, на основі власних потреб та інтересів сама планує своє життя.

Від здатності «дистанціюватися» і внутрішньої автономії людини прихильники філософської антропології йдуть далі: вони трактують людину як самодостатню істоту, що абсолютно незалежна від природного й соціального середовища. Соціальна детермінація зумовлена біологічною недостатністю людини, що вона намагається компенсувати за допомогою створення суспільних інститутів і культурного середовища. На інтерпретацію такої тези орієнтована концепція Е.Ротгахера про *три шари особи*. *Нижча* («вітальна») верства втілює вегетативні (від лат. *vegeto* -- оживлюю) життєві процеси. У *середній* верстві (верстві «*воно*») зосереджені біологічні інстинкти й неусвідомлені захоплення. На *найвищій* верстві утверджується здатне до мислення, самоусвідомлене «*я*», як сфера управління особи й контролю за її діяльністю, хоч головна роль, чи роль своєрідного диригента, все-таки належить верстві «*воно*». Отож, індивідуалізм не спростовується повністю. Якщо навіть визнається певна залежність від соціальних інститутів, то вони трактуються лише «як зовнішній зміст», або зовнішня сила для людини. Протилежність марксистським поглядам очевидна. Послідовники К. Маркса визначають людину як соціальну істоту і водночас не заперечують природно-біологічної форми її існування, вважаючи її передумовою.

Підсумовуючи, треба зазначити, що прихильники філософської антропології протиставляють людину як замкнуту сутність, що існує незалежно від зовнішнього, природного й суспільного, світу, а творить його. Щоправда,

між цими філософами проявляється певна різниця, бо одні визначають сутність людини містичним духом, а інші -- його біологічною природою.

3. Роль світу в забезпеченні людського існування

З попереднього аналізу логічно доходимо висновку, що філософський світогляд доцільно трактувати як біполярний, а полюсами його є поняття *людини і світу*, які доцільно розглядати у взаємозв'язку, не розділяючи «китайським муром». Проблема «людина -- світ» **універсальна** -- і саме вона відтворює особливості людського існування як *основного питання філософії*. При такому підході зведення цього питання в діалектичному матеріалізмі до обґрунтування пріоритету матеріального чи духовного безпідставне і може трактуватися лише як варіант універсальної проблеми. Те саме треба сказати про намагання ревізувати таку тезу, підмінивши її взаємозв'язком «*суб'єкт – об'єкт*». Російський філософ І. Фролов пише: «Насправді найзагальнішими передумовами людського існування служить наявність світу (насамперед природи), з одного боку, і людей – з іншого. Поза тим усе похідне, усвідомлюється як результат практичного й духовного опанування людьми первинних (природних) і вторинних (суспільних) форм буття і взаємодії людей між собою на цій основі».

Треба зазначити, що поняття «*світ*» змінювалося залежно від історичної епохи, рівня наукових знань, панівного світогляду тощо. Для первісної людини «світ» обмежувався довкіллям, яке забезпечувало її життєдіяльність. Згодом межі «світу» розширилися до понять планети Земля, Сонячна система, Космос (Всесвіт), Галактика, Мегагалактика. Звісно, нинішні уявлення про «світ» докорінно відрізняються від уявлень тих часів, коли визнавалося геоцентричне вчення Птолемея. Не могли не вплинути на розуміння «світу» польоти в Космос, зокрема на інші планети. Не лише фантасти, а й науковці заговорили про існування позаземних цивілізацій, освоєння інших планет і перспективи переселення на них землян.

Намагання з'ясувати питання про походження світу та його основи зумовили ще в античні часи два протилежні підходи. Як відомо, філософ Пла-

тон обґрунтовував концепцію про світ вічних ідей, світ духовних сутностей як протилежність тлінному світові речей. На противагу цьому *ідеалістично-*му підходу прихильники *матеріалістичного* пояснення світу вважали, що він існував вічно, зводили все суще до матерії, а людину трактували як природну істоту, підпорядковану об'єктивним закономірностям світового розвитку. Якщо перший підхід ставив перетворювальну діяльність у світі людини в залежність від її проектів, то другий – фактично вилучав людей з поняття «світ», що логічно призводило до заперечення їх як суб'єктів, вільних у своїх діях. Як наслідок, свободу людини підпорядковували пізнаній неодмінності. Щоправда, ідеалістичне трактування світу, протиставлення йому людини могло спричинятися до відчуження від нього, самоізоляції, відмови від активності.

Два протилежні підходи на походження світу та його основи вплинули на *космологічно-природне* і *суспільно-практичне* трактування світу. *Космологічно-природне* трактування, яке унезалежнювало існування світу від людини, а *суспільно-практичне* – розкривало світ у процесі діяльності людини, як суб'єкта дії в його середині. Людина утверджує своє панування над світом, підпорядковує своїм потребам, змінює умови людського існування. Цьому сприяло використання знарядь праці й творення штучного середовища, що засвідчує єдність людини й світу. Отож, світ не протиставляється людині, а залучає у своє лоно з її свідомістю, переживаннями, прагненнями, діяльністю тощо. Звісно, людина в світі не може існувати без взаємовідносин з іншими людьми, що творить «онтологію» людського буття з відповідними його компонентами.

Наш учений і мисленик В.Вернадський обґрунтував теорію «*ноосфери*», цебто створену спільною працею людства інтелектуальну оболонку землі в біосфері. Своїм розумом і цілеспрямованою працею людина змінює структуру біосфери і навіть її основи. Йдеться не лише про створення нового життєвого середовища, а й про використання природних ресурсів, вплив на природні стихії. Дослідники зазначають, що через якийсь час людство вийде по-

за межі земної (теллургічної) сфери. Справедливість такого висновку підтверджує початок засвоєння Сонячної системи, цебто солярної сфери, що може забезпечити перехід до зоряної (сидеральної) сфери.

Відповідно до суспільно-практичного підходу в єдиному світі виокремлюються певні «субсвіти». Насамперед він поділяється на живу й неживу «природу». У світі живої природи доцільно виділити «світ людей», «світ тварин» і «світ рослин». Різноманітність «світу людей» дає підстави для поділу його на «світ дітей», «світ молоді», «світ пенсіонерів» тощо. А ще треба назвати «світ науки», «світ техніки», «світ політики», «світ мистецтва» тощо. Звісно, такий поділ можна продовжувати.

Окрім того, світ поділяється на певні частини: *стихії* (неживу речовину), *природу* (живу речовину), *суспільство*. Як уточнює український філософ В.Шевченко, «стихії – це субстанції існування тієї частини світу, яка утворюється неживими речами, а за способом існування відрізняється від природи, котру утворюють живі речі (організми)». Водночас він зазначає, що суспільство – це «світозасновна і водночас безначальна частина світу», яка вимагає відповідного тлумачення світоперетворень, тому «філософія може функціонувати лише в тому випадку, коли постає теорією мудрого способу існування певного народу на відповідній території поселення, оточеній поселеннями інших народів».

При аналізі проблеми «людина – світ» доцільно розглянути різні аспекти ставлення людини до світу: *епістемологічний*, *аксіологічний*, *праксеологічний*. Після цього можна наблизитися до відповіді на відомі питання, які сформулював І.Кант: «Що я можу знати? Що я маю робити? Чого я можу сподіватися?»

Відповісти на питання про те, що таке світ, у якому живе людина, упродовж століть намагалися різні галузі наукових знань. Попри виникнення його нових галузей, філософія була й залишається *універсальним теоретичним пізнанням*. Як зазначав І.Кант, лише філософія спроможна забезпечити систематичну єдність усіх наук. Людська допитливість не обмежується дослідженнями,

що дають змогу збагнути світ в окремих галузях, тому людський інтелект прагне *наддослідного* знання. Інакше кажучи, йдеться про створення цілісної, всеосяжної картини в просторі й непроминальної в часі, що не залежить від людини, яка водночас не може її ігнорувати, цебто про формування загального світорозуміння, на що неспроможна жодна конкретна наука.

Фактично перше кантівське питання не зводиться до відповіді на питання про рівень знань про світ, а про саму можливість пізнати його, про методи пізнання, про розмежування сфер пізнання між філософією й конкретними науками, про істинність отриманих знань. Відповіді на комплекс цих питань не можуть бути однозначними: пізнавальному *оптимізму* протистоять *песимізм* у формах *скептицизму* (від гр. *skeptikos* -- недовірливий) й *агностицизму* (від гр. *agnosis* – неприступний пізнанню). Треба наголосити, що пізнання не безмежне. Ще І.Кант застерігав від претензій на всезнайство, вказуючи на принципову неповноту пізнавального процесу.

Щоб з'ясувати порушені питання, доцільно розглянути категорії *простору*, *часу* й *руху*, які характеризують існування під оглядом тяглості, тривалості й змінності. *Простір* – це співіснування об'єктів у світі, певна сталість порядку, зокрема координації («ліворуч—праворуч—попереду-- позаду, «схід–південь–захід– північ», «вище – нижче», «всередині – зовні», «далеко – близько» тощо), а також збереження структури. Простір характеризується трьома вимірами: довжиною, шириною, висотою. *Час* позначає послідовість подій: одні події порівняно з іншими можуть здійснюватися рівночасно або різночасно, цебто раніше чи пізніше. Час має один вимір: від минулого – через сучасне -- до майбутнього. Його періоди неповторні, неодмінні, їм не можна запобігти. Підтвердженням цього є пори року: після зими настає весна, весна переходить в літо, літо змінює осінь. Аналогічно змінюються періоди людського життя. Вітчизняний філософ В.Шевченко зазначає, що «простір і час світу принципово плюралістичні і тим самим різноманітні».

Трактування категорій *простору* і *часу* зазнали змін навіть у філософській думці Нового часу. Учений І.Ньютон підходив до них, як до абсолют-

них, незмінних і незалежних між собою категорій. І.Кант наголошував на їхній апріорності, тобто розглядав простір і часу як переддослідні форми споглядання.

Підхід І. Ньютона був спростований у неевклідовій геометрії і водночас у філософії, що довела єдність простору й часу. У теорії відносності А. Айнштейна чільне місце належить поняттю «просторо-часу», цебто підтверджена їх єдність.

Водночас треба виокремити *соціальний простір* і *соціальний час*, що відрізняються від їхнього фізичного трактування. Слід наголосити, що соціальному просторові властиве *розширення*, адже людина освоює нові й нові землі на планеті. Соціальному часові властиве *ущільнення*, або *акумуляція*. Нові шляхи сполучення, модерні засоби комунікації, інтернет змінили просторово-часові характеристики, посилили інтенсивність життя людини, прискорили історичний процес. Людство зазнає впливу глобалізації, що змушує по-новому поглянути на простір. Історики переконалися в тому, що історичний час не адекватний фізичному. До речі, таку особливість історичного часу й простору і його відмінність від осягнення на культурологічному рівні підмітив наш мисленик М. Драгоманов, зазначаючи, що планетарне суспільство існує як сукупність відповідних способів його організації, цебто сукупність різних цивілізацій. Водночас «кожна людина в суспільстві завжди перебуває в різних просторово-часових станах» (В.Шевченко). Історики мають свої критерії для періодизації історичного часу. Приміром, межі ХХ століття можна окреслити двома історичними подіями – початком Першої світової війни (1914 р.) і кінцем двополярного світу (1991 р.), коли настав новий період у світовій історії.

Як символи позачасового наш філософ В.Шевченко, до речі, згідно з українською філософською традицією, розглядав стихії, особливість яких «полягає в тому, що вони присутні у світі до природи, разом з природою і можуть існувати без природи», бо природа «існує на підставі стихій, споживаючи їх і використовуючи їхні властивості». Водночас природні тіла якісно

відмінні від стихій, бо вони спроможні продовжувати існування у межах свого виду. Таким особливостям самовідтворення суперечили концепції Трохи-ма Лисенка в галузі агробіології, які спростовані виробничою практикою. Не меншим безглуздям за часів Сталіна були спроби спрогнозувати творення «нової породи людей», спроможних на інтенсивну працю для побудови соціалізму.

В українській філософії наголошено на особливому місці людини в живій природі. Людина «для підтримки свого існування використовує все неживе, що роблять і всі інші живі істоти», але водночас вона «спромоглася приручити і поставити собі на службу багатьох тварин, започаткувала культуру» (В.Шевченко). Проте людина на протигагу тваринам сягнула такого рівня розвитку в науково-технічній сфері, що поставила під загрозу своє існування.

Для досягнення людського існування особливе значення має з'ясування проблеми *руху*, які привертали увагу мислеників ще з античних часів. Філософ Геракліт стверджував, що «все рухається» і «не можна увійти двічі в ту саму ріку». Досягнення науки й філософії XVII – XVIII століть поняття *руху* конкретизували: його звели до механічної форми при збереженні теологічного трактування першопоштовху. Згодом були виділені різні форми руху аж до суспільного, який властивий лише людині.

Треба зазначити, що рух пов'язаний зі *спокоєм* і *розвитком*. Хоч рух вважають вічним, абсолютним, для людини нерідко важливішим є *спокій*, з яким пов'язані певна сталість, відносна рівновага і відповідна збалансованість, без чого не уявити життя. *Розвиток* для людського існування означає рух до якісно вищого стану залежно від змін внутрішньої структури і зовнішніх впливів.

Аксіологічне ставлення до світу ґрунтується на розумінні цінностей, цебто на людських, соціальних і культурних значеннях певних явищ дійсності, що охоплені діяльністю людини. Інакше кажучи, йдеться про оцінювання їх у зіставленні істинного і хибного, доброго і злого, красивого і по-

творного, дозволеного і забороненого, справедливого і несправедливого тощо. Отже, у цінностях проявляється двополюсне ставлення до світу.

Ціннісні аспекти невіддільні від пізнавальних і вольових, у них відтворені межові орієнтації людини, людських спільнот і суспільних груп. Треба наголосити, що ставлення до цінностей не однозначне: одна група дослідників визнає їх *абсолютними*, цебто позаісторичними і надсоціальними, а інша – вважає їх *відносними*, цебто залежними від історичного часу, цивілізації, національної спільноти, суспільної групи тощо.

Особливе значення мають ціннісні орієнтації, які визначають *мотивацію* людини у світі. У них виявляються переконання особи як об'єкта виховання, цебто цілеспрямованого впливу. Такі орієнтації діють не лише на рівні свідомості, а й підсвідомості, визначають волю, як цілеспрямовану діяльність людини, її зосередження на певному об'єкті, впливають на інтелект. Звісно, механізм діяльності як процесу неодмінно передбачає боротьбу в мотиваційній сфері. Насамперед людина має чітко визначити свою позицію між суспільним обов'язком і особистим бажанням, між моральною мотивацією й практичним характером вибору. Перед такою суперечністю опинилися українські патріоти, яким доводилось ставати на захист рідної землі від московських загарбників після Революції Гідності.

Нарешті, *праксеологічне* ставлення до світу означає спрямування філософії на світоперетворення, до якого треба підходити з розуміння перетворення, що може бути самоперетворенням або зміною речей чи зв'язків між ними під впливом людини. Перетворення відповідає запозиченому з латинської мови слову *реформа*, що ототожнюється з поняттям «прогрес», який означає «рух вперед». Його синонімом в українській мові є *поступ*, що, як зазначає В.Шевченко, «загалом відповідає антропоцентричному характеру української філософії та її архетипним засадам». Проте в українській філософії, як стверджує далі філософ, вчення про поступ розвивалося дещо однобоко, як правило, з гуманітарним і суспільно-політичним ухилом, хоч на наших землях набули певного розповсюдження французьке вчення про про-

грес, німецьке вчення про розвиток і англійське вчення про еволюцію. Ці вчення намагалися переконати, що все змінюється на користь людини, її існування. Іван Франко виклав такий погляд у праці «Що таке поступ?», намагався проникнути в зміст змін, дати відповідь на питання, як має діяти людство.

Події ХХ століття змусили переглянути устійнені твердження про поступ, як лінійно-прогресивний процес. Чи можна вважати поступом дві світові війни, воєнні конфлікти, тероризм, тоталітарні режими, посилення ксенофобії і расизму, порушення природних прав людини, геноцид тощо? Доречно зазначити, що наш вчений Іван Пулюй ще раніше висловив скептицизм щодо змісту поступу.

Для людського існування у світі й суспільстві наслідки поступу суперечливі. Його розвиток залежить насамперед від *еліти* як *авангарду*, передової групи людей, яка прокладає дорогу в майбутнє. Як славень таким трудівникам звучать рядки «Каменярів» Івана Франка. За авангардом ідуть групи його *підтримки*. Чималу групу становлять *байдужі*, які не дотримуються чіткої позиції, стають об'єктом суспільного процесу. Отже, марксистська концепція про вирішальну роль народних мас в історії – це намагання видати бажане за дійсне. Зрештою, самі марксистичні основною силою революційного перетворення світу фактично визнавали партію, яка побудована на їхніх ідеологічних засадах.

Отже, треба наголосити на творчому характері поступу у світі й суспільстві. Звідси – висновок про неможливість його всебічного раціонального контролю і непередбачуваність на тривалу перспективу. Поступ залежить від різних чинників і може рухатися в різних напрямках.

4. Духовні основи людського існування

Суть історичного розвитку не зводиться до посилення економічної потужності, що абсолютизували марксистичні. Найважливіше значення мають підвищення духовності людей, а також духовна наснага доквілля. Такій меті підпорядкована діяльність суспільства, яка спрямована на створення системи

освіти, культурно-просвітницьких закладів і відповідних організацій, засобів масової інформації тощо. Так закладаються духовні основи людського існування. Водночас треба зважити другу сторону цього процесу: набуття духовності вимагає зусиль самого індивіда. Інакше кажучи, у духовній сфері взаємопов'язані процеси *екстеріоризації* (від лат. *exsterior*--зовнішній), як переходу дій від внутрішнього до зовнішнього, й *інтеріоризації* (від лат. *interior* – внутрішній), що позначають протилежний напрям.

Духовність – це наслідок сприйняття індивідом панівних у суспільстві знань, ідей, цінностей, норм тощо, завдяки яким індивід єднається із суспільством і світом, стає духовною істотою. Духовність похідна від *душі* й *духа*.

Як поняття «душа» належить до найзагадковіших явищ, навколо якого упродовж тисячоліть ведуть дискусії філософи, теологи, вчені. Душу виводять з анімістичних уявлень про особливу силу, що властива людині й покидає її після смерті, а також під час сну, безтямності та в інших випадках. Представники філодокси приписували наявність душі навіть тваринам і рослинам. У деяких релігіях і філософських вченнях намагалися обґрунтувати положення про переселення душ.

Великий філософ Платон вважав, що існує світова душа. Згодом положення про світову душу розвивали прихильники неоплатонізму. Аристотель трактував душу як форму людини, що невіддільна від живого тіла. У християнстві утвердилася віра в безсмертну душу, яку створив Бог. Аналогічного погляду дотримуються мусульмани. Пантеїсти визнавали душу людини як прояв світової духовної субстанції.

Мисленики Нового часу поняттям «душа» позначали самосвідомість людини, її внутрішній світ. Р. Декарт обґрунтовував дуалізм людської душі й тіла, а Б. Спіноза пробував раціоналізувати поняття душі як модус мислення. Г. Ляйбніц вважав душу за певну монаду. На переконання І.Канта, душа трансцендентна, перебуває поза межами людського досвіду, але без неї не можливе пізнання. Як початок розвитку духа, певний рівень утілення абсолютної ідеї характеризував душу Г. Гегель.

Специфіку душі намагалися з'ясувати філософи і вчені наприкінці ХІХ – на початку ХХ століть. Послідовники З. Фрейда абсолютизували *несвідоме* як джерело творчих і водночас руйнівних тенденцій. Швейцарський філософ К.Г.Юнг розумів «душу» як несвідомий комплекс психічних процесів і настанов, який на колективному рівні називав *архетипом*. Він зазначав: «Змістом особливого несвідомого є головним чином чуттєві комплекси, які утворюють інтимність душевного життя. Зміст же колективного несвідомого утворюють так звані архетипи». Під архетипами він розумів первісні образи. Терміном «душа» філософ позначав внутрішню настанову людини, а для зовнішньої настанови вживав поняття «персона», яка «є комплексом відчуттів, що створилися на основі пристосування або необхідної вигоди, але аж ніяк не тотожних з індивідуальністю». «Персона» неоднаково поводить себе в родинному колі й при виконанні офіційних обов'язків, що засвідчує роздвоєність її внутрішнього психічного життя.

Отже, до цього часу нема підстав стверджувати про те, що можемо дати остаточну відповідь про сутність душі та її природу. Найчастіше під «душею» розуміють певний комплекс психічних процесів, які успадковані або набуті у процесі суспільного життя. Вони проявляються в особливостях сприйняття довкілля й реакції на різні подразники. Тепер на їх позначення широко використовується поняття *ментальність* чи *менталітет* (від лат. *mens* – розум, мислення, душевний склад). У дослідницькій літературі під цим поняттям розуміють глибинний рівень свідомості, що охоплює також і несвідоме, а формується залежно від довкілля, успадкованих традицій, особливостей культури й історичного розвитку, соціального статусу. Ідеться про сукупність готовостей, наставлень і нахилів індивіда й суспільної групи, що стосуються особливостей чуттєвого сприйняття, мислення, діяльності.

Душа пов'язана з «*духом*», але між ними наявні певні відмінності. Якщо поняття «*душа*», як характеризує Л.Сморж, «охоплює суто індивідуальне, неповторно суб'єктивне, невловимо-релятивне, позбавлене стійкої структури і визначеності, то *духу* належить усе те, що є «спресованим» раціоналі-

зованим досвідом поколінь у різних сферах діяльності». Дух проявляється в релігії, моралі, філософії, мистецтві, політиці і стосується пізнання, оцінювання, життєдіяльності людини в різних сферах.

Треба зазначити, що всебічне обґрунтування поняття *духа* в історії філософської думки пов'язують із найвидатнішим представником неоплатонізму Плотином. По-різному трактували *дух* мисленики Нового часу. Його раціоналістичне розуміння звелось до ототожнення *духа* з розумом і мисленням (Р.Декарт, Б.Спіноза, французькі матеріалісти). Німецькі філософи XVIII – XIX століть звертали особливу увагу на інтелектуальну сторону *духа*. Г.Гегель ґрунтував свою філософську систему на основі світового духа.

У новітній філософії категорію *дух* вживали в *іrrраціоналістичному*, *інтуїтивістському* й *екзистенціалістському* трактуванні, а позитивісти виводили його *поза межі* наукових досліджень. Представники діалектичного матеріалізму ототожнювали *дух* зі свідомістю.

Отож, в історії філософської думки *дух* «пов'язується не тільки з розумом, але й з волею, з дією, творчістю, олюдненням, у тому числі природи і самого людського індивіда», а приходить *дух* до людини лише тоді, «коли вона здатна до самосвідомості» і «здатна активно впливати на дійсність, яка її породила і сформувала» (Л.Сморж). Ідеться про людину, яка соціалізувалася, опанувала певним запасом потрібних для життя знань, норм, настанов, а також спроможна вивищитися над матеріальними умовами й індивідуальними потребами й інтересами.

Як процес *духовність* проявляється в індивідуальних і позаіндивідуальних формах. Вона охоплює не лише процеси свідомого, як намагаються інтерпретувати прихильники діалектичного матеріалізму, а й несвідомого, яке існує в різних формах. До *духовних продуктів* належать знання, засади людського спілкування, зокрема норми моралі, права, художньої творчості.

Духовність у індивідуальних формах -- невід'ємна частина людської сутності. З такою *духовністю* людина орієнтується в світі, рефлектує на довкілля і водночас засвоює його. Насамперед йдеться про *свідомість*, яка існує

як певний потік. Попри начебто хаотичність цього потоку, що проявляється в особливій рухливості процесів, свідомість упорядкована й характеризується як структурна єдність і стійкість. Відтворити повністю цей неповторний потік, прихований від зовнішнього спостереження, наука неспроможна, хоч вдається зафіксувати окремі його прояви на суб'єктивному рівні та в об'єктивній площині. У мистецтві свідомість передається, в основному, звуками, барвами, формами. При вивченні людської свідомості використовуються різні опосередковані методи.

Хоч духовність в індивідуалізованих формах вмирає разом із фізичною смертю окремих людей, плоди свідомої діяльності можуть передаватися при їх перетворенні в позаіндивідуальних духовних формах, про що вже йшлося. Окрім того вони можуть передаватися засобами спілкування. Батьки, вчителі, старші покоління передають свій досвід дітям, учням, памолоді.

Існування свідомості безпосередньо пов'язане з діяльністю мозку, нервової системи, а також існуванням людського тіла як цілості. Особливість думки, образу й переживання в тому, що вони проявляються як ідеальні перетворення, хоч характеризуються значними відмінностями. Приміром, думка спроможна долати не лише простір, а й час, чому сприяє людська пам'ять. Людина може відтворювати в думці минуле, навіть не пов'язане з її життям, пам'ять -- переносити минуле в теперішній час, а міркування й уявлення -- творити образи майбутнього, переживати за нього. Попри такі особливості, людина, її свідомість існують лише в теперішньому часі.

Осердям людської свідомості є *самосвідомість*, бо людина усвідомлює себе як особу з власними почуттями й думками, своє місце серед людей і в суспільстві. Самосвідомість не віддільна від людського Я, бо вона забезпечує єдність й оригінальність людини.

Поряд із свідомістю духовність у індивідуалізованих формах охоплює також *несвідоме*. У його існуванні тепер не сумніваються вчені й філософи, вважають несвідоме невід'ємною частиною духовної цілості індивіда. Водночас воно проявляється на *трьох рівнях*. На *першому рівні* несвідоме зводить-

ся до задоволення тілесних потреб і контролю за координацією відповідних функцій, що здійснюється автоматично. Порушення механізмів несвідомого спостерігається в людей після певних хвороб. Несвідомі патологічні душевні стани, сни, деякі бажання й почуття. *Другий рівень* несвідомого нагадує перебування в недремному стані, стосується такого стану, який може переходити в царину свідомості. Ідеться про визрівання думки, притишені з певним часом переживання, враження від різних подій, хвороб, надмірної інформації тощо. На *третьому рівні* несвідоме злироване із свідомістю, творчою наснагою й розумовою діяльністю. Нерідко воно проявляється в інтуїції, особливому творчому піднесенні. Згадаймо перекази про відкриття закону всесвітнього притягання англійським вченим І. Ньютоном, про написання під час тяжкої хвороби «Заповіту» Т. Шевченком, про створення «Марсельези» у час безсоння К. Руже де Лілем та ін.

Отже, існування людини залежить не лише від свідомості, а й несвідомого, що проявляється, приміром, у різних екстремальних ситуаціях.

Хоч духовність у індивідуалізованих формах самотійна, така самотійність відносна, бо вона, з одного боку, тісно пов'язана з духовністю в *позаіндивідуальних формах*, а з іншого, може активно впливати на них, виходячи поза межі духовної діяльності окремої людини. Таким зв'язком служить насамперед мова, бо злированість мови і свідомості, мови й думки очевидна. Слова, речення, їхні комбінації творять окремий світ людського існування, залишаються в «пам'яті» поколінь як здобутки людської культури і скарби, створені багатьма людьми.

Нема сумніву, що духовність у позаіндивідуальних формах виникає, утверджується й передається в індивідуальних формах. Окремі ідеї з часом можуть існувати як знання, відокремившись від індивідуального процесу свідомості, переходити в дію. Як правило, вони зазнають значних перетворень і стають надбанням всього людства. Прикладом може бути реалізація в наймодерніших формах ідей комп'ютера чи стільникового телефона.

Об'єктивація, цебто зовнішнє втілення, ідей і цінностей може набирати різних форм (книги, картини, ноти, статуї, тасьми фільмів, будівлі, проекти, формули, художні вироби тощо). Нині вони можуть зберігатися в пам'яті машин. Філософ Платон бачив збереження людських здобутків у позаземному світі ідей.

Особливу роль у розвитку особи (як індивідуалізована духовність) і в сфері культури (як об'єктивована духовність) відіграють духовно-моральні засади, які втілюють істину, красу, справедливість. Вони визначають духовну структуру особи й утверджуються в масовій свідомості, науці, ідеалах, моральних і правових нормах тощо. Їхнє значення підвищується в нинішніх умовах, коли під загрозою опинилося саме існування людини, а також людства.

Висновки

1. Як філософська категорія *існування* стоїть вище від матерії й духу, протистояння між якими, як твердять представники діалектичного матеріалізму, визначає основне питання філософії. З часом існування почали відрізняти від субстанції, яка позначає певне буття.

2. Над проблемами існування людини мисленики почали задумуватися ще в античні часи. Як наслідок, вони дійшли висновку про те, що людина складається не лише з тіла, а й душі.

3. Особливості *людського існування* як основного питання філософії ґрунтуються на універсальній проблемі «людина-світ». Інакше кажучи, людина й світ – це поняття, які визначають біполярність філософського світогляду.

4. При аналізі проблеми «людина-світ» доцільно розглядати епістемологічний, аксіологічний і праксеологічний аспекти ставлення людини до світу.

5. Для з'ясування людського існування у світі важливе значення має аналіз поступу, наслідки якого суперечливі. Творчий характер поступу не дає

змоги для його всебічного раціонального контролю і прогнозів на тривалу перспективу.

6. Найважливіше значення для поступу має підвищення рівня духовності людей, без чого не можливий економічний розвиток, якому без належного обґрунтування надавали перевагу прибічники історичного матеріалізму.

Тема 3. ЛЮДИНА, ЇЇ СУТНІСТЬ І СЕНС ЖИТТЯ

Проблеми людини, трактування її сутності, розуміння сенсу життя, відносин і дій, свободи і шляхів визволення, значення минулого, роль теперішнього і визначення перспектив на майбутнє посідають центральне місце в багатьох сучасних філософських течіях. На початку третього тисячоліття проблема людини - це не тільки *наукова проблема*, бо вона набула особливої актуальності, перетворившись у *проблему практичну*

На українських землях проблемами людини зацікавилися наші мисленики ще в княжі часи. Згадаймо «Слово про закон і благодать» Іларіона Київського, «Повчання дітям» князя Володимира Мономаха, «Слово про похід Ігорів» невідомого автора, давні літописи тощо. Уже тоді людину тлумачили як *мікрокосм*, що визначало увагу до екзистенціальних проблем. У давньоукраїнській мудрості, як зауважив В.Шевченко, «поширений був людиновимірний погляд на дійсність», а людину визначали, як живу і водночас смертну істоту, що обдарована мовою і «здатна творчо-продуктивно діяти».

Питання людини ніколи не залишалися поза увагою наших філософів, завдяки яким утвердилася національна «філософія серця». Вона співіснувала разом із філософією розуму, бо вітчизняні любомудри не протиставляли себе західній філософській думці, а намагалися вивчати її здобутки. Особливість нашої дружби з мудрістю в тому, що *«українці йшли до сучасних форм комунікативної філософії в основному через мовоцентричне тлумачення людини, антропологічну інтерпретацію світу, аналіз філософських проблем мови і мовлення»* (В.Шевченко).

За нинішнього часу питання людини особливо загострилися, що зумовлено екологічними викликами, демографічними чинниками, неконтрольованим використанням досягнень науки.

1. Людина в трикутнику «природа--суспільство--наука»

Людське життя невід'ємне від природного середовища, проблема захисту якого набула особливої ваги. Нині сенс екологічної ситуації виходить поза межі простого людського виживання, бо йдеться про виживання людини

як суб'єкта культурно-історичного поступу. Особливість розв'язання проблеми відносин людини і природи визначається неодмінною присутністю соціального чинника, що забезпечує специфічний людський розвиток. Суть цієї специфіки в тому, що людина, як жива природна сутність, становить частину природи, а також виступає як реформатор природних умов свого існування.

Ставлення людини до природи ґрунтується на тому, що умовою їхньої єдності є водночас відмінність людини від природи. Взаємини між людиною й природою відтворюють *суперечність*: глибина й різноманітність їхньої єдності залежить від посилення відмінностей між ними. Хоч у «чистому вигляді» ця суперечність з'ясовується на рівні філософського аналізу, вона існує реально на емпіричному рівні, зв'язки людини з природою проявляються в конкретних формах.

Як відомо, відносини людини й природи зумовлюються тим, що вони опосередковані, бо їх поєднують знаряддя й засоби праці. Знаряддя праці визначають взаємини між людьми, соціальні форми діяльності.

Усвідомлення цих дійсних життєвих відносин дає змогу збагнути природу самої людини.

Ставлення людини до природи слід розглядати в дилемі «природність людини» і «олюдненість природи», що означає детермінованість людини природою, з одного боку, і вплив людини на природу, з іншого. Звісно, таку суперечність філософи пояснювали по-різному, але її абсолютність не підлягає сумніву. Вона не залежить від характеристики суспільства, хоч суспільство може вносити певні корективи. Проти такої абстрактної об'єктивності виступали марксистки, намагаючись повністю узалежнити природу від панівних суспільних відносин. Попри заманіфестоване гуманне ставлення до природи, побудоване на марксистських ідеологічних засадах, суспільство підтвердило протилежне. Необґрунтовані експерименти завдали непоправної шкоди природі. Апогеєм безглуздя завжди буде тяжка рана на нашій землі, спричинена техногенною аварією на Чорнобильській АЕС, що вивела з

ужитку чималу заражену територію, на якій з давніх-давен проживали люди. Намагання підпорядкувати природу економічній вигоді призвело до затоплення найродючіших у світі українських чорноземів. Як невдовзі з'ясувалося, експерименти не вдалися: «штучні моря» перетворювалися в отруйні болота, а під ними залишилася не лише земля, яку упродовж століть обробляла людина, а й створені не одним поколінням духовні скарби.

Отож, самовпевненість людини, яка захопила суспільні важелі управління, змусити природу розвиватися за вигаданими законами, не забезпечила, як розраховували у владних кабінетах, істинного розв'язання антиномій «природне-суспільне», «природне культурне», «субстанціальне історичне», не спрямувала природний процес в запроєктоване русло. «Боротьба» людини з природою, що забезпечує розвиток її продуктивних сил на відповідному базисі, в чому переконували засновники діалектичного й історичного матеріалізму, завершилася поразкою людини.

У середині минулого століття на школах висіло гасло відомого селекціонера про те, що людина не має права чекати милостині від природи, а сама має брати від неї все, чого захоче. Минуло кілька десятиліть – і виявилось, що зневага законів природи обернулося лихом для людини. Намагання самовпевнено підпорядкувати природу, нехтування її потребами призвели до того, що людина не стала творцем на природній царині, а перетворилася в ненаситного хижака. Програма виховання нової людини на компартійних засадах також не витримала іспиту часу.

Обмежений підхід, який щодо природи абсолютизував виробничо-технічну сторону й вимірював єдність людини й природи рівнем промислового використання природних сил, підтвердив свою згубність не лише до нинішнього покоління, а й до майбутнього. До речі, свого часу К.Маркс застерігав, що людина «не може створити нічого без *природи*, без *зовнішнього чуттєвого світу*». На такі особливості відносин людини й природи звертав увагу психолог і філософ Сергій Рубінштейн: «Людина, для якої природа перетворилася б тільки в об'єкт людської господарської або виробничої діяльності,

перестала б існувати в своїй незайманості як природа, втратила б суттєву сторону свого людського життя». Застереження слушні, але їх неможливо було дотримуватися в суспільстві, яке орієнтувало людей на прискорений промисловий розвиток, що, безумовно, передбачав хижацьке використання природного довкілля відповідно до ідеологічних настанов керівної партії.

Протилежністю до такого підходу було «випрямлення» Дністра в Галичині на початку минулого століття. Цікаво, що люди працювали власними знаряддями праці, а машини фактично не використовувалися. Проте проект ґрунтувався на всебічному зваженні наслідків, що забезпечило успіх.

До цього часу ставлення до людини, як вінця природи, неоднозначне. Висновок одних мислеників російський філософ І.Фролов передає такими словами: «Людина – найнеповторніша й найдивовижніша істота, найдивоглядніший витвір природи й історії, майбутнє її нескінченне й пречудове». Інші, як пише далі цей філософ, заперечують: «Людина – помилка природи, її злостиве породження, наділене численними блудами, вона не має майбутнього і приречена на виродження й загибель». На чієму боці рація ?

А може існує ще третя позиція? Відповідь на таке питання намагається дати релігія, яка ґрунтується на тому, що земне життя людини не припиняє її існування, адже людська душа, її майбутнє залежить саме від цього життя. Свій варіант відповіді прагне дати наука, шукаючи гуманістичного сенсу науково-технічного прогресу на противагу футурологічним мітам.

Однак треба зауважити, що висновки науки про майбутнє людства сприймаються неоднозначно, не втихають дискусії щодо проблем людини. Суть у тому, що наслідки науково-технічної революції можуть бути протилежні. Під її впливом збільшується кількість тих факторів, які загрожують майбутньому людини. Ідеться про фізичні й психічні фактори, пов'язані насамперед з так званими «хворобами цивілізації», до яких належать серцево-судинні захворювання, психічні розлади, онкологічні недуги тощо.

Проте науково-технічна революція створює нові широкі можливості для розвитку людини як біологічної, соціальної й духовної істоти. Тепер на

службу людині поставлена автоматизація й кібернетизація виробництва. Людина звільняється від тяжких і рутинних трудових операцій, а також від одноманітних розумових операцій. Звісно, вплив науково-технічної революції на людину не однозначний: з одного боку, технізація й урбанізація негативно впливають на психіку, зменшують фізичні навантаження при одночасному збільшенні різних захворювань, а з іншого, досягнення медичної науки дає змогу виліковувати недуги чи запобігати їм, про що в минулому не могло бути мови,-- як наслідок знецінюється роль природного відбору у царині народонаселення, змінюється демографічна структура населення, бо зменшується народжуваність і збільшується кількість людей похилого віку. Окрім того, іонізація й забруднення хімічними речовинами сфери проживання людини активізує мутаційні процеси, з якими змушена боротися медична генетика.

Такими змінами в житті людини і природному середовищі зумовлені відповідні соціальні й інші проблеми. Ідеться насамперед про їхній вплив на розвиток здібностей людини і водночас на людські потреби, з чим пов'язана не лише проблема рівності, а й забезпечення рівноправності членів суспільства. Зворотною стороною порушеної проблеми є збереження унікальності, неповторності кожної особи, для чого потрібні належні вихідні умови.

Як розв'язати цей гордіїв вузол проблем? Питання не просте: науково-технічний прогрес диктує нові соціально-філософські й гуманістичні проблеми і водночас глобальні проблеми цивілізаційного розвитку. Інакше кажучи, на порядку дня стоїть питання про роль і місце науки й філософії для майбутнього людства. Треба зазначити, що критичне ставлення до науки не безпідставне, хоч насправді йдеться про використання наукових досягнень і його соціальні наслідки. Причина в тому, що людина лише з часом починає відчувати «гіркоту» плоду науково-технічного прогресу. Звідси – песимістичні висновки про майбутнє людини як витвору природи, демонізація науки.

У таких умовах зустрічаються протилежні концепції людини в трикутнику «природа-суспільство-наука», які спричинили «антропологічний бум» у

сучасній науковій і філософській літературі. Одні дослідники наголошують лише на позитивному впливі науки на розвиток людини, інші – обґрунтовують своєрідний культ «природної людини», яка обходиться без науки, спілкується безпосередньо з природою. «Вічні» філософські питання щодо людини повертаються новими гранями. Чи достатньо для відповіді на них тільки абстрактного підходу на основі «чистої любові до мудрості»? Чи доконечна конкретизація, аналіз безпосередніх умов, у яких перебуває людина? Слід зауважити, що для відповіді на такі питання треба спиратися на досягнення різних філософських течій, бо абсолютизація діалектичного й історичного матеріалізму як начебто «єдиної наукової філософії» не витримала випроб часу. Водночас філософія не може ігнорувати сучасних здобутків різних наук – не лише гуманітарних, а й природничих і навіть технічних. Нарешті, не варто абстрагуватися від особливостей світового розвитку і конкретного природного й соціального довкілля.

Хоч проблеми людини, як вже зазначалося, завжди перебували в центрі уваги мислеників у різних країнах, останнім часом підхід до неї зазнав певних змін, до чого спричинився чималий вплив на філософію *позитивістських* і *редукціоністських* (від лат. *reductio* – повернення до попереднього стану) концепцій. У межах філософії людину почали розглядати ізольовано, поза її зв'язками з природним і соціальним середовищем. На противагу такому підходу конкретні науки (біологія, генетика, психологія, етнологія тощо) досліджували проблеми людини під певним оглядом, що не давало змоги створити цілісний образ. Вихід очевидний: подолання двох крайніх підходів, щоб забезпечити системний підхід до проблем людини. На це спрямований системно-структурний метод. Отож, філософія, спираючись на досягнення наук, має простежити не окремі аспекти перспектив людини, а в системі, щоби в динамічних взаємозв'язках, що дасть змогу вийти на людську життєдіяльність.

Пізнаючи перспективи людини, філософія виконує методологічну функцію, що виявляється в трьох площинах: *по-перше*, як *софійність*, вона

з'ясовує нові проблеми, що стосуються різних наук і життєдіяльності людини; *по-друге*, при *синтезі* досягнення різних наук філософія підходить критично до їхніх висновків про майбутнє людини; *по-третє*, на *відміну* від різних наук філософія аналізує їхні здобутки з погляду аксіології, цебто оцінювання. *Комплексний* підхід до проблем людини у філософії визначає її особливу роль у дослідженні сутності й існування людини. Названий підхід стосується антропосоціогенези й історії людства, прогнозування цивілізаційного розвитку у зв'язку з майбутніми досягненнями науково-технічної революції, глобальними проблемами, зокрема екологічними, геологічними, демографічними, соціальної реалізації особи, розвитку її творчих здібностей, гуманістичних проблем людської діяльності, духовної діяльності людства в різних сферах суспільного життя.

При аналізі проблем *людини*, як родової істоти, треба з'ясувати зв'язок цього поняття з такими причетними до нього поняттями: *індивід*, *особа*, *індивідуальність*. *Індивідом* називається окрема людина, цебто представник людської спільноти. Коли індивід характеризується з погляду соціального, тоді використовується термін *особа*. У процесі соціалізації вона формує певні погляди, утверджує моральні переконання, усвідомлює власні інтереси у взаємозв'язку з інтересами суспільними, успадковує відповідні цінності тощо. *Індивідуальність* відтворює самотність особи, що проявляється в особливостях її характеру, здібностях, рівні інтелекту, специфіці інтересів, цебто в її антропологічних якостях.

Російський філософ І.Фролов вважає, що предметом «філософської науки (вчення) про людину» є *діалектика розвитку людини*, яка пронизує всі розділи філософії. Далі він пропонує забезпечити «комплексне дослідження людини в нинішній системі науки» в «єдиній науці про людину». Для підтвердження своєї пропозиції І.Фролов цитує таке положення К.Маркса: «*Людина* є безпосередній предмет природознавства... *А природа* є безпосередній предмет *науки про людину*». На наш погляд, згадана пропозиція зайва, адже існує наука під назвою *антропологія*, а також філософська антропологія

у широкому й вузькому значенні. Напевно, слід говорити про посилення уваги до проблем людини в різних науках, поглиблене вивчення аспектів цієї проблеми стосовно предмета конкретних наук, забезпечення на філософському рівні синтетичних характеристик розвитку людини. Як зазначає Л. Мушкетик, «сучасні українські філософи наголошують на тому, що не просто людина стає предметом посиленої уваги, а «антропологізується» сама наука як така, у своїх принципових підходах, методах та конкретному інструментарії».

2. Свобода людини: внутрішня свобода і вільний вибір

Серед проблем філософії, які вимагають переоцінки відповідно до сучасних досягнень світової філософії, належить з'ясування поняття *свободи*. Тракткування свободи як пізнаної конечності не може задовольняти дослідників філософської думки, адже при такому підході можна оправдати скоєння найтяжчого злочину в умовах крайньої скрути і навіть зраду батьківщини. Щоправда, за тоталітарного режиму філософи намагалися уточнити згадане поняття. У Філософському енциклопедичному словнику **свободу** трактували як «здатність людини чинити згідно зі своїми інтересами і цілями, спираючись на пізнання об'єктивної доконечності». Отже, свобода все-таки незалежнювалася від пізнаної доконечності, що фактично зводило її нанівець, адже про вільний вибір не могло бути мови.

Треба наголосити, що в історії філософської думки питання стояло про *свободу волі*, що означала незалежність поведінки людини від зовнішніх умов. Протилежні підходи до трактування цього поняття проявилися у *волюнтаризмі* й *фаталізмі*.

Волюнтаризм (від лат. *voluntas* – воля) абсолютизував волю як найвищий принцип існування. В історії філософської думки воля трактувалася з позицій *детермінізму* й *індетермінізму*. *Детермінізм* (від лат. *determino* – визначаю) ґрунтується на визнанні зовнішньої причинності явищ і подій. Серед таких причин виділяється божественне призначення. На противагу йому *індетермінізм* (від лат. *indetermino* – заперечую визначення) трактує

волю як автономну силу й не визнає причинності людського вибору й поведінки.

Антонімом волюнтаризму вважається *інтелектуалізм* (від лат. *intellectus* -- пізнання, розуміння, міркування) або *раціоналізм* (від лат. *ratio* – розум). Волюнтаризм проявився у філософській думці Середньовіччя. Святий Августин трактував волю як основу усіх духовних процесів, а Йоан Дунс Скот вважав, що воля переважає інтелект і перевищує мислення.

Особливу увагу приділено волюнтаризму в німецькій філософії XVIII--XIX століть. І.Кант уважав, що без свободи волі втратив би сенс моральний закон, хоч і зазначав неможливість довести чи спростувати її існування. Його наступники (Й.Фіхте, Ф.Шеллінг, Г.Гегель) трактували волю як розумну за природою й джерело моральних засад. У другій половині XIX століття німецькі філософи (А.Шопенгавер, Е.Гартман, Ф. Ніцше) трактують волю з позицій *іраціоналізму* (від лат. *irrationalis* – нерозумний, неусвідомлений). Приміром, А.Шопенгавер визначав волю як первень (першоначало) світу і характеризував її різними епітетами (сліпа, нерозумна, активна, але без мети).

На протилежному полюсі щодо волюнтаризму стоїть *фаталізм* (від лат. *fatum* – доля, приреченість), який заперечує свободу вибору й випадковість і зводить кожен людський вчинок до попереднього призначення. Доктрина попереднього призначення лежить в основі кальвінізму та янсенізму як течій у християнстві. Однак православ'я й католицизм визнають, що Бог наділив людину свободою волі і за свою поведінку вона має відповідати на Страшному Суді.

Потреба в свободі закладена в людині, якій постійно доводиться вибирати між різними варіантами. Нема заперечення, що люди змушені діяти в конкретних умовах, але завше вони мають можливість вибору. *По-перше*, у будь-якій ситуації людина має змогу вибрати з різних, принаймні, з двох варіантів, керуючись певними моральними критеріями. *По-друге*, навіть при гіпотетичній безальтернативності вибору людина може загальмувати чи при-

скорити певні події, від чого залежать наслідки. *По-третє*, у крайній скруті людина вибирає засоби для досягнення поставленої мети.

В історичному розвитку свобода виступає як безперервний ланцюг свободи вибору, здійсненого в минулому, що зумовило сучасний стан. Звісно, умовний спосіб для минулого не має жодного сенсу, але він корисний для живого покоління людей, позаяк застерігає їх від повторення небажаних наслідків. Для українського народу особливо доречна переоцінка його історії останніх трьохсот шістдесяти років, коли наш гетьман Богдан Хмельницький уклав з московським царем угоду про спільну мілітарну взаємодію проти Польщі. Звісно, українське козацьке керівництво могло вибрати інший варіант. Такий приклад історики вбачають у Гадяцькій унії України з Польщею 1658 року, але вона не була реалізована. Ще один вибір для українського народу відкривала Конотопська звитяга козацьких військ під командуванням гетьмана Івана Виговського над сотисячним московським військом. Зрештою, українське керівництво могло налагодити нормальні міждержавні зв'язки Гетьманщини з Кримським ханством чи Османською імперією.

Трагічні наслідки унії з Московією не були належно оцінені національною елітою у роки українських національно-визвольних змагань 1917-1921 років. Як наслідок, Україна знову стала частиною Російської імперії, яка приховувалася під назвою «Союз Радянських Соціалістичних Республік». Антиукраїнська політика більшовицької Москви обернулася для українського народу ще більшою трагедією. Три голодомори (1921-1922 рр., 1932--1933 рр., 1946--1947 рр.) підірвали фізичну й психічну потугу нації, а репресії проти національної інтелігенції -- її духовну силу. Цілком зрозуміло, що вибір українців 1 грудня 1991 року був обґрунтований. Коли Україна постала перед дилемою «*Європа* чи *Росія*», то нема жодного сумніву, що в інтересах нашої людности повернутися до Європи, з якою українці повністю чи частково не поривали аж до Другої світової війни.

Без свободи людина не може досягти поставленої мети, реалізувати свої здібності. Будь-яка діяльність людини невід’ємна від її свободи, як можливості вибору між різними варіантами. Не скористатися свободою вибору людина не може навіть при її бажанні. Угорський філософ Дьордь Лукач характеризував людину як «істоту, що вибирає». Поза вибором не може бути людини, адже вона вибирає навіть тоді, коли начебто усувається від вибору. Свобода, як здатність вибирати, визначає саме існування людини. Доводиться визнати рацію французькому філософові Ж.- П. Сартру, який зазначав, що «людина приречена бути вільною», і пояснював: «Щоб отримати яку-небудь істину про себе, я повинен пройти через іншого. Інший є конечний для мого існування, врешті, і для мого самопізнання. За цих умов виявлення мого внутрішнього світу відкриває мені в той же час іншого, як свободу, що стоїть переді мною, яка мусить і бажає «за» чи «проти» мене... Не випадково сучасні мисленики частіше кажуть про умови людського існування, ніж про людську природу».

Досліджуючи автентичність людського існування в умовах західної цивілізації, німецько-американський філософ Е.Фромм назвав одну зі своїх праць «Втеча від свободи» (1941 р.). Він зазначає, що «для нормальної людини суб’єктивна функція її соціального характеру полягає в тому, щоб спрямувати дії відповідно до її практичних потреб і давати їй психологічне задоволення від діяльності». Людина протиставляє зовнішній владі свою внутрішню владу, цебто «совість чи обов’язок», набагато ефективнішу, ніж влада зовнішня, бо «соціальний характер інтеріоризує зовнішню конечність». Прагнення до свободи філософ вважає такою самою властивістю людини як прагнення до справедливості й істини, що підтверджує не лише історія суспільства, а й історія індивіда.

Далі Е.Фромм обґрунтовує відмінності свого трактування людини від позиції попередника З.Фрейда: *по-перше*, він вважає «людську природу зумовленою головним чином історично»; *по-друге*, на його переконання, «людина *одвічно* є соціальною істотою, а не самодостатньою»; *по-третє*,

філософ зазначає помилковість аналізу людини при ігноруванні динамічності таких ідеалів, як істина, справедливість, свобода; *по-четверте*, Е.Фромм обґрунтовує імперативні (первинні) потреби, після задоволення яких «може розвиватися культура, а разом з нею і ті поривання, що належать до явищ багатства», бо «ідеологія і культура взагалі коріняться в соціальному характері».

Прояви свободи різноманітні. Насамперед вона проявляється в різних сферах як індивідуального, так і суспільного буття. Її багатогранність і варіативність підтверджують такі прояви, як свобода думки і слова, свобода совісті, свобода творчості тощо. Водночас у самій свободі розрізняються *внутрішній і зовнішній аспекти*. Безумовно, треба зважити, що *суб'єктом свободи є особа*, хоч її доводиться аналізувати в соціально-історичному плані, коли йдеться про співвідношення свободи й необхідності в житті великих соціальних груп, цебто підходити узагальнено і водночас динамічно.

Навіть нинішні прихильники марксизму змушені визнати, що формула «свобода є пізнана доконечність» не достатня для пояснень свободи людини у різних проявах, її вибору. Професор А.Мисливченко застерігає: «Щоб уникнути спрощеного й однобічного підходу до проблеми, треба пам'ятами, що зумовленість особи зовнішніми умовами здійснюється через сферу її внутрішнього світу, її суб'єктивності. Важливу роль при цьому має система цінностей, механізм ціннісної орієнтації певного індивіда». Водночас наголошується, що зовнішні щодо індивіда суспільні структури (державні, виробничі, класові, культурні тощо), які чужі внутрішнім потребам людини й завданням її самореалізації, в умовах відчуження інтеріоризуються, цебто сприймаються як власна сила для досягнення мети і задоволення потреб людини.

Водночас при аналізі внутрішньої свободи людини треба переглянути умову «усвідомлена доконечність», адже ця теза стосується лише умови, а не здійснення свободи. Далі А.Мисливченко фактично заперечує відому марксистську тезу. Він зазначає, що «визначальними ж принципами розуміння

механізму вільного чину є, по-перше, можливість самостійного вибору відповідно до внутрішніх переконань та інтересів індивіда і, по-друге, мобілізація вольових зусиль на практичну реалізацію вчиненого вибору», бо «пізнання доконечності - умова свободи, але це ще аж ніяк не свобода».

Інколи зовнішньо начебто вільний вибір людини насправді не може визнаватися таким, бо він суперечить її внутрішнім переконанням або зумовлений несприятливим збігом обставин. З аналогічними фактами нерідко доводиться стикатися органам правосуддя при розгляді кримінальних і цивільних справ. Останнім часом у подібних ситуаціях перебуває чимало українських громадян, які опинилися на окупованій території чи в зоні бойових дій. Отож, *вільний вибір* не може суперечити переконанням людини.

Свобода вибору переходить певні етапи. Насамперед людина відчуває потребу самостійного вибору, відтак свобода вибору переходить у свободу розв'язку і нарешті – у свободу дії, що передбачає самовияв. Якщо брати до уваги метоставну практичну діяльність, то треба зазначити, що свобода індивіда розгортається в межах - від суб'єктивного усвідомлення до об'єктивної реалізації. *Внутрішня свобода* означає процес, який охоплює свободу самостійного вибору, свободу розв'язку й свободу реалізації як наслідок зіставлення мотивів на користь цілеспрямованої творчої активності при взаємодії свідомости, волі й моральних чинників. Як цілісність свобода не обмежується раціональним вибором, а й охоплює емоційно-чуттєве світосприйняття і волевияв, які підпорядковуються певній меті.

При аналізі свободи вибору не треба перебільшувати вплив зовнішніх умов, бо її забезпечення не можливе без суб'єктивного фактора, насамперед особистого прагнення, волі, внутрішнього відпруження. На свідомий творчий вибір людини, її активність і духовну свободу негативно впливають різні комплекси меншовартості, забобони, пересуди, а також намагання уникнути відповідальності за самостійність думки й дії, відсутність особистої гідності, безініціативність. Щоб подолати їх, доконечне цілеспрямоване самовиховання, принципове самоутвердження й постійне самовдосконалення, а вод-

ночас інтерес до громадської діяльності, співпраці для суспільних потреб. Людина має різними способами утверджувати внутрішню свободу, принципівість, безкомпромісність при оцінюванні негідної поведінки відповідно до власних переконань і совісті, боротися проти зла, незалежно від того, хто його скоїв (родич, друг чи старшинник).

3. Моральні засади соціалізації і свободи людини

Про свободу вибору людини не може бути мови без її *соціалізації* (від лат. *socialis* – суспільний), цебто формування людини як повноцінного члена суспільства, що передбачає засвоєння моральних норм, суспільних цінностей і правових засад. Соціалізація означає єдність *двох процесів*, один з яких *стихийний*, а інший – *цілеспрямований*, пов'язаний з вихованням. Людина виступає як єдність *об'єкта* соціалізації й *суб'єкта* суспільної активності.

Український учений П. Шляхтун зазначає, що «у процесі соціалізації індивіда виокремлюють чотири основні стадії: 1) ранню (від народження до вступу до школи; 2) навчання (з моменту вступу до школи до закінчення навчання); 3) соціальну зрілість (від початку до закінчення трудової діяльності); 4) завершення життєвого шляху (від припинення постійної трудової діяльності в межах офіційної організації до смерті). На наш погляд, така періодизація вимагає уточнення й деяких коректив. Приміром, друга й третя стадія частково накладаються, а припинення постійної трудової діяльності в якійсь офіційній організації ще не означає усунення від активної діяльності, адже деякі соціальні групи (військові, працівники правопорядку, певні групи медичних працівників тощо) виходять на пенсію ще задовго від середнього віку життя і нерідко не усуваються від активної участі в суспільному житті. Звідси – доконечність уточнення такого поділу.

Як безперервний процес соціалізацію доцільно поділити на такі періоди: *дошкільний*, або сімейний, *шкільний*, або період загальної соціалізації, *активно-практичний* і *пасивний*. У дошкільному періоді переважає виховання дитини насамперед батьками у сімейному колі чи вихователями в дитячому садку. Окрім цього, якусь інформацію дитина черпає також від

друзів. Це – соціалізація, яка здійснюється переважно на емоційному рівні. Діти поступово починають осягати різницю між добром і злом, красивим і потворним, справедливим і кривдним, істинним і хибним тощо. *Шкільний* період -- це поєднання цілеспрямованого виховання в шкільному середовищі й сімейному колі після занять. Водночас посилюється роль друзів і значення самоосвіти. Не можна не дооцінювати впливу культурно-просвітницьких організацій і різних подій, з якими стикається школяр. У цей період переважає виховання на раціональному рівні, хоч емоційний вплив дуже відчутний. Після закінчення школи починається *активно-практичний* період соціалізації, коли людина утверджується як суб'єкт суспільної активності, набуває практичного досвіду, працюючи в різних молодіжних, громадських організаціях, політичних партіях і масових рухах. Людина бере активну участь у суспільному житті. Нарешті, *пасивний* період соціалізації, який пов'язаний з тим, що людина вже не може або не хоче проявляти активності в суспільному житті. У першому випадку вона усувається від участі в ньому через вікові особливості чи хворобу, а в другому -- при пасивності й байдужості до інших людей, природного й суспільного довкілля. Однак треба зазначити, що повного відчуження від суспільного життя не буває. Навіть хворі й люди похилого віку виконують певні суспільні функції. Важлива роль у соціалізації людини належить релігійним організаціям.

Соціалізація залежить від особливостей типу цивілізації, конкретно-історичних умов, національних традицій. *Європейська* цивілізація ґрунтується на традиційних консервативних цінностях, орієнтується на виховання толерантності, уникнення конфліктів, схильності до компромісу, намаганні досягти консенсусу, чому служить діалогічність, опосередковані форми соціалізації. На противагу їй *євразійська* цивілізація, яку ще називають *російською* чи *православно-російською*, підпорядковує індивід суспільній групі, надає перевагу державним інтересам, спрямовується на уніфікацію усіх сфер людського життя, заперечує право на особисту думку, орієнтується на грубу фізичну силу, що, звісно, призводить до конфронтації.

У *тоталітарному* (від лат. *totus* – весь, цілий) суспільстві соціалізація орієнтується на насильницькі методи. Щоб забезпечити її запрограмовану спрямованість, створюється єдина система безперервного впливу на людину, яка передбачає тотальний контроль за поведінкою індивіда з боку держави. Особиста ініціатива не толерується, бо вона має виходити лише від партійно-державних функціонерів. Не допускається жодної громадської самодіяльності, бо вона має бути заздалегідь узгоджена в установленому порядку. Держава орієнтується на виховання «нової людини», як беззастережного виконавця наказів старшинників. Утверджується культ «вождя», що концентрує у своїх руках усю повноту влади. Обмежується роль сім'ї як соціального інституту в соціалізації дітей, а церква усувається взагалі від цього процесу.

Запрограмованість життя людини в тоталітарному суспільстві призводить до того, що «нова людина» відчужується від суспільства, перестає відчувати себе суб'єктом суспільного життя. У таких умовах вона не проявляє ініціативи, формується як *конформіст* (від лат. *conformis* – подібний, відповідний), який в усьому сподівається на державний *патерналізм* (від лат. *paternus* – батьківський).

Проте в тоталітарному суспільстві не може повністю зникнути *латентна* (від лат. *latentis* – прихований) соціалізація. Вона проявляється як заперечення того, що нав'язує державна система, хоч може дотримуватися протилежних орієнтацій. Соціалізація з *позитивною* орієнтацією залежить насамперед від сімейного впливу, а також від неофіційних чинників. Так було, приміром, за часів більшовицького тоталітаризму, коли попри офіційну політику атеїзму частина памолоді виховувалася в релігійному дусі. Зневіра в офіційній ідеології, зокрема, несприйняття національної політики панівної партії й порушень прав людини, спричинилися до виникнення в Україні руху шістдесятників, правозахисників, «*дисидентів*» (від лат. *dissidentis* – незгодний) і водночас неорганізованого пасивного опору серед населення. Окрім того, в тоталітарному суспільстві існує соціалізація з *негативною* орі-

ентацією, коли людина підпадає під вплив *антисоціальних*, цебто спрямованих проти суспільства, і *асоціальних*, або відчужених від суспільства, групи окремих осіб.

Як наслідок, на протигагу офіційній реальна соціалізації в тоталітарному суспільстві формується не лише під впливом офіційної системи: на ній позначається виховна робота сім'ї та інших неофіційних чинників, а також стихійна дія суспільних умов.

Спадщина від тоталітарного суспільства дає про себе знати навіть після того, коли воно перестає існувати. Саме від цього страждає українська людність уже в умовах незалежної держави. З масової свідомості не викорінений державний патерналізм, конформізм, що проявляється в тотальній корупції. Не просто долати пасивізм людей старшого віку. Болісно сприймаються факти зловживань владою окремих чиновників: нерідко вони деперсоніфікуються, обертаються проти політичної системи і навіть держави.

Поняття свободи вибору неодмінно передбачає уточнення її меж, що пов'язано з певними моральними критеріями. Європейська філософська думка орієнтується на поняття свободи волі, що обґрунтував І.Кант, пов'язуючи моральне самовизначення з *моральним категоричним імперативом* (від лат. *imperativus* – наказовий, владний), який передбачає дві вимоги: *по-перше*, «чини так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі і в особі будь-якого іншого так само як до цілі й ніколи не ставився б до нього тільки як до засобу», а *по-друге*, «чини тільки згідно з такою максимою, керуючись якою ти в той самий час можеш побажати, щоб вона стала загальним законом». Щоправда, Г.Гегель критикував цей імператив за абстрактно-формальний характер. Згодом мисленики (Ф.Ніцше, З.Фройд, екзистенціалісти) протиставили раціоналістичним уявленням про свободу волі й ірраціональні спонукальні мотиви. Приміром, екзистенціалісти К.Ясперс, М.Гайдеггер і Ж.П.Сартр поставили свободу вибору в залежність від внутрішніх переконань. Лише вільна людина може бути само собою.

Однак свобода вибору людини має не лише *позитивний* характер. Якщо людина намагається досягти певної мети незалежно від моральності своїх дій, тоді йдеться про *негативний* характер свободи вибору. У таких випадках треба брати до уваги міру відповідальності індивіда не лише перед собою, а й перед іншими людьми, на яких позначаються наслідки такого вибору.

Розглядаючи різні аспекти свободи вибору людини, британський філософ Дж. Раз звертає увагу на *чотири* випадки. *Перший*: голодна людина змушена найнятися на роботу, якою незадоволена, тому насправді вона не мала свободи вибору. *Другий*: щоб врятувати своє життя, налякана бандитом людина відкуповується, даючи йому свій гаманець із грішми, бо не має іншого виходу, цебто свободи вибору. *Третій*: щоб доглянути за хворим батьком, людина мусить виїхати з країни, тому продає власну автомашину дешевше за ринкову ціну. Хоч іншого вибору не було, але «її вибір був вільним, і вона діяла вільно і за власним бажанням» (Дж. Раз). *Четвертий*: одурена людина не виходить з дому, боячись безпідставно отруєної атмосфери. Звісно, людина могла вчинити інакше, але, як пише Дж.Раз, «вона діяла так не з власної волі, і це не був її вільний вибір». Отож, визначення свободи вибору не таке просте.

На такій підставі доходимо висновку про можливість деформації внутрішньої свободи, ілюзорність свободи вибору, хоч насправді про нього можна говорити лише умовно, бо людина завше діє в певних природних і соціальних умовах. Індивід може вважати себе вільним на підставі внутрішньої незалежності, хоч його реальне становище в суспільстві не відповідає цим вимогам. Нерідко йому доводиться шукати розв'язку в складних морально-конфліктних ситуаціях. Тут можливі *дві протилежні поведінки*. *Перший* вибір передбачає принциповість, наполягання на відповідності своїх дій внутрішнім переконанням і, як наслідок, конфлікт з іншими людьми, а *другий* – зводиться до конформізму, що означає втрату внутрішньої свободи.

Свобода -- це, безумовно, людська цінність, але вона накладає на людину велику відповідальність. Звісно, людина може пливати за течією, відмовлятися від вибору, не ризикувати. Саме так поводить більшість у тоталітарному суспільстві, коли виборами називають банальне голосування, бо в бюлетені лише одне прізвище кандидата – і все розв'язано заздалегідь. З морального погляду набагато легше залишатися байдужим, але в демократичному суспільстві людина не може уникнути відповідальності. Як показала практика, відмова від участі у виборах призводить до найтяжчих наслідків для байдужих виборців. Одна річ, коли від голосування усуваються громадяни держав, незалежності яких не загрожують сусіди, а зовсім інша – для України, яка опинилася перед небезпекою поневолення з боку Росії. У таких умовах «звільнення від свободи» (К.Ясперс) чи «втеча від свободи» (Е.Фромм) не можуть мати жодного оправдання.

У процесі історичного розвитку свобода проявлялася у двох *формах*. Як рушійна сила виступає *ствердна* (позитивна) форма свободи («свобода для») орієнтована на виконання певних позитивних дій. *Заперечна* (негативна) форма свободи («свобода від») передбачає усунення перешкод на шляху до свободи, звільнення від поневолення. Українські етнопсихологи переконують, що українцям імponує друга форма свободи: наші предки героїчно воювали проти поневолювачів, але утверджувати здобуту свободу було для них проблемою. Негативно впливав страх перед власним тираном. Причину державотворчих невдач наших предків наш учений В.Янів сформулював у формі парадоксу: **«в неволі ми опинилися тому, що надмірно любили волю»**.

Західні філософи звернули увагу на негативну тенденцію для людини ХХ століття, що пов'язана з її нівелюванням не лише в натовпі, а й при спільному перебуванні людей в псевдоколективі чи в аморфній групі. Іспанський філософ Х.Ортега-і-Гассет забив тривогу, бо «в суспільстві маси взяли повну владу», виникла «людина-маса». Філософ пише про наслідки

таких змін: «Ще ніколи стільки життів не було з коренем вирвано з ґрунту, зі своєї долі, не несло невідь-куди, мов те перекотиполе».

Така тенденція усереднення людини і знецінення її самотності суперечить нинішнім вимогам суспільного розвитку, який особливо підвищує роль людського фактора. Вільна людина має бути ініціативною і проявляти творчий підхід в усіх сферах суспільного життя.

4. Сенс людського життя, проблеми смерті й безсмертя

Серед усіх живих істот лише людина усвідомлює свою смертність, намагається проникнути в тайни життя, що засвідчують різні релігійні вірування. Людина розуміє, що своєї смерті їй не оминати – перед нею всі рівні. Звісно, перед такою перспективою ніхто не може бути байдужим, але люди реагують по-різному.

Усвідомлення неминучості смерті призводить до почуття розгубленості, втрати надії, хоч до певного часу воно приховується в глибинах свідомості. Неодмінно людина задумується над сенсом свого земного життя. Нікому не додасть оптимізму таке пояснення життя Ф.Енгельсом: «Ж и т т я – ц е с п о с і б і с н у в а н н я б і л к о в и х т і л, і цей спосіб існування полягає за своєю сутністю в постійному самооновненні хімічних складників цих тіл». Зрештою, він сам зазначає, що його дефініція не може охопити всі явища життя, тому недостатня.

Намагаючись оптимально прожити свій вік, людина визначає *мету* й *сенс* свого життя. *Мета* трактується як усвідомлення своєї діяльності, мисленне осягнення шляху реалізації та її наслідків. Поставивши перед собою певну мету, індивід постійно звіряє з нею життя як процес, орієнтує на неї інтегровані дії. В історії філософської думки мета життя визначалася по-різному. *Сенс* життя можна визначити як змістовне наповнення життєвого процесу відповідно до поставленої мети, основну «лінію» життя людини, якій підпорядковуються поведінка і вчинки людини в усіх сферах життєдіяльності, від сім'ї і кола друзів до суспільства як цілого. Мета і сенс життя людини зумовлюють засоби, що забезпечують їхнє здійснення.

Треба зазначити, що мета й сенс життя людини можуть й не відповідати моральним нормам, серед яких на першому місці завжди були і є добро, правда, справедливість. Християнство наголосило на милосерді, як найважливішій людській чесноті. Звідси – реакція людини, яка керується моральними засадами, на несправедливість, бо аморальні люди можуть добитися більших успіхів, орієнтуючись на брутальну силу й творячи зло. Як пояснити таку несправедливість людині, яка розуміє неповторність свого земного життя, що перериває смерть?

Щоб розв'язати згадану суперечність, людина має зважити своє місце в суспільстві й світі. *По-перше*, мета і сенс життя людини органічно вплітається в призначення національної спільноти. У такому разі її жертва не була даремною: невдача буде наукою для сучасників і майбутніх поколінь, а її здобутки залишаться нащадкам. У поетичній формі таке ставлення до життя передав Тарас Шевченко:

Один у другого питаєм:
Нащо нас мати привела?
Чи для добра? Чи то для зла?
Нащо живем? Чого бажаєм?
І, не дознавшись, умираєм,
А покидаємо діла...

По-друге, компенсацією для релігійної людини є віра в безсмертя душі, в компенсацію в потойбічному світі, де справедливо оцінюють праведне життя.

Філософія дає змогу людині збагнути мету й сенс свого життя, спираючись на попередній досвід людства. У цьому переваги ідеалізму над матеріалізмом цілком очевидні. Зрештою, заперечуючи безсмертя душі, матеріалізм логічно сприяє аморальності суспільства, адже за своє земне життя людина не відповідатиме після переходу в інший світ. Таку позицію Ф.Достоевський уклав у вуста одного з героїв свого роману: «Якщо Бога

нема, то все дозволено». Про гуманізм матеріалістів у такому разі говорити марно.

Призначення людини не лише в тому, щоб всебічно розвинути свої здібності, а й збагатити свою громаду, сприяти суспільному поступу, передати нащадкам духовні скарби свого народу й людства. Наш мисленик В.Вернадський дотримувався погляду, що «основа життя – це пошук істини» і людина має висловлювати цю істину без жодних застережень.

Представники поневолених народів підпорядковують своє життя боротьбі за визволення, Його суть передав наш поет І.Франко: «Лиш боротись – значить жить!»

Сенс життя людина може реалізувати лише в суспільстві, якщо він збігається із сенсом життя суспільства. У певних умовах мета й сенс життя людини і суспільства можуть не узгоджуватися.

При визначенні мети й сенсу життя людини треба зважати, що в ній злютовані особливості біологічної, соціальної й духовної істоти. Отож, з одного боку, людина, яка розуміє свою смертність, має визначити ставлення до нескінченного в часі й просторі, цебто частини до цілого. З іншого боку, суспільство має ставитися до людини на засадах гуманізму, не вважати її за мізерний і перехідний чи навіть нікчемний елемент суспільства, на чому ґрунтуються тоталітарні суспільства, хоч офіційно програмують виховання «нової людини» чи «надлюдини», беззастережно відданої національній або партійній ідеї.

Питанню сенсу життя української людини приділяли особливу увагу наші мисленики, зокрема О.Кульчицький, Г.Ващенко, В.Янів. Філософ О.Кульчицький розрізняв два типи життя української людини. У несприятливих умовах національного життя сформувався тип «*vita heroica*» («*vita maxima*»), цебто «дружинницький, а згодом лицарсько-козацький тип людини, підпорядкований ідеалові оборони честі, волі і віри, героїчній формі життя», він орієнтувався «на збереження лицарської честі, на завдання оборони «віри» як «потойбічної трансценденції» і земних «поцейбічних вольностей»

української людини. Вплив такого типу життя проявився через два з половиною століття, в часи національно-визвольних змагань 1917--1921 років, в образах козаків армії Української Народної Республіки і січового стрілецтва, відтак – безстрашних повстанців Холодного Яру, революційних націоналістів і вояків УПА, шістдесятників і правозахисників, активістів Народного Руху України, героїв Майдану (2004--2005 рр.) і «Небесної сотні» (2014 р.).

На противагу «вияву християнсько-лицарського ідеалізму буття», представники якого «творили традицію й ідеал козащини», певна частина козаків належала до *авантюрицько-здобичницького* типу життя, що пов'язаний з миттєвими насолодами безумним вчинком і здобувацтвом. Такий тип втілює козак Голота з відомої думи, який захоплюється пияцтвом і мародерством.

Антиподом героїчного життя був перехід до «*анабіотичного стану*», або «*захованого життя*», яке О.Кульчицький називає «*vita minima*», «життя з метою перечекати історичні долі». Філософ характеризує суть такого життя: «Інтровертивне зосередження життя у власному нутрі визначається замкненістю вдачі, обороною проти витрати енергії в напрямі об'єкта світу, настороженим ставленням до оточення і часто також зверненням психічної енергії на розбудову внутрішнього життя».

Після ліквідації Гетьманщини серед українського населення, як вважає філософ М. Шлемкевич, виокремилося чотири типи життя: *старосвітських поміщиків, гоголівської людини, сквородинської людини, шевченківської людини*. Згодом тип життя *старосвітських поміщиків*, що втілювали «анабіотичний стан», перестав існувати. *Гоголівська людина*, яка намагалася поєднати любов до України із прислужництвом імперії, з часом занехаяла таку любов і ставилася до Малоросії як до частини держави Романових. Од втечі від життєвої суєти і прагнення до самовдосконалення сформувалася *сквородинська людина*, яка не піддавалася спокусам світу і зберігала гідність. Нарешті, *шевченківська людина*, народжена «з пориву створити власний новий

світ із власних джерел і власних сил», осередком її світогляду була наука, а моральним ідеалом -- *вільний дух*.

Поразка національно-визвольних змагань 1917--1921 років спонукала до пошуків типів *сильної* особистості. В.Липинський пов'язував майбутнє України із *сильною хліборобською людиною*, В.Винниченко шукав таку людину серед *пролетаріату*, а Д.Донцов абсолютизував «людину *ірраціональної волі*, догми, волюнтаристичну людину». Проте в *демократичних колах* надалі підтримували *вільний дух*.

Як уточнює М.Шлемкевич, здорове суспільство ґрунтується на рівності двох світів: *консервативного*, статичного, який забезпечує «тяглу упорядкованість», і *революційного*, динамічного. Філософ розробляє «піраміду моральних цінностей» людини, зазначає, що на першому місці має стояти правда, а не пристосування. Центральне місце він відводить ідеї *свободи*.

Серед проблем філософії людини одне з центральних місць посідає з'ясування проблем тривалості життя і смерті людини. Коли йдеться про збільшення тривалості життя, то філософія має на увазі насамперед активне соціальне життя. Ідеться про людину, яка зберігає розумову й фізичну силу, досягнувши дуже поважного віку.

Нові проблеми для нинішньої людини пов'язані із соціально-етичними й морально-гуманістичними аспектами смерті, які виходять поза межі традиційних поглядів. Особливої гостроти набуває проблема так званого «права на смерть», як протилежна до *права на життя*. Залежно від її розв'язання зударяються дві протилежні позиції. Якщо перша позиція повністю узалежнює таке розв'язання від необмеженої волі людини, то друга – дотримується концепції патерналізму, цебто відповідності суспільним і державним інтересам. Питання зводиться до інтерпретації ставлення людини до свого життя: як до права чи обов'язку?

Звісно, при з'ясуванні цього питання аж ніяк не йдеться про самострату, цебто акцію самого суб'єкта, а про припинення життя смертельно хворої людини, якій доводиться зазнавати нестерпних мук. Як діяти в такій

ситуації? Намагатися штучно підтримувати життя приреченої людини чи припинити її страждання і допомогти безболісно відійти в інший світ, що називається *евтаназією* (від гр. *euthanasia* – добра смерть). З евтаназії випливають засадничі етичні й правові питання, зумовлені трактуванням свободи вибору людини. З ними пов'язана боротьба між *патерналістами* й *антипатерналістами*. *Патерналісти* беззастережно виступають проти евтаназії на підставі недоторканності чи священності людського життя, сподівань на щасливий вихід, наголошують на можливості зловжиття з корисливими намірами лікарів, родичів чи інших осіб. *Антипатерналісти* вважають евтаназію актом гуманності щодо приреченої людини з боку близьких людей, яким також доводиться страждати.

Не менше значення має питання про визначення самого факту смерті. Його актуальність зумовлена нинішньою широкою практикою *трансплантації* (від лат. *transplanto* – пересаджую), тобто перещепленням органів мертвої людини іншій.

Отож, ідеться про «культуру помирання», що вимагає мудрого ставлення й мужнього перенесення факту неминучої смерті. Проте люди сприймають не однаково свою смерть і смерть іншої людини. Звісно, релігійні люди ставляться смерті інакше, ніж безвірники, позаяк вони переконані, що земне життя означає лише перехід безсмертної душі в інший світ. Істинна релігія, як зазначав Л. Толстой, «це таке узгоджене з розумом і знаннями людини устійнене нею ставлення до довколишнього нескінченного життя, яке з'єднує її життя з тією нескінченністю і скеровує її вчинки». Релігія вчить людину, як вона має жити, а також обґрунтовує конечність її земного життя. Відчувши наближення смерті, людина починає інакше оцінювати своє життя.

Водночас треба розрізняти *безсмертя* від *вічності*. *Безсмертям* позначається відсутність смерті, а під *вічністю* розуміють існування, що незалежне від часу. В історії філософської думки, як зазначає американський філософ К.Ламонт, розрізняються такі *види безсмертя*: *ідеальне, матеральне, історичне, біологічне, соціальне*. *Ідеальне безсмертя*, яке обґрунтовував

Платон, фактично ототожнюється з вічністю. У християнстві йдеться про вічність людської душі, яка після земного життя людини переходить в інший світ. *Матеріальне*, або *хімічне*, *безсмертя* зводиться до того, що вічна природа поглинає як свою частину людське тіло. *Історичне безсмертя* впливає з трактування історії як незворотнього, послідовного процесу, в якому кожній людині як істоті належить конкретно визначене місце. Так розв'язується суперечність у часовому вимірі між індивідом, особою, з одного боку, і людським родом, з іншого. *Біологічне*, або *плазматичне*, *безсмертя* -- це продовження життя людини в її нащадках. Нарешті, *соціальне безсмертя* пов'язане із впливом життєвого подвигу чи творів людини на свідомість майбутніх поколінь. До речі, з часом такий вплив може посилюватися, бо нерідко з певної відстані минулі події оцінюються відповідно до набутого досвіду. Окрім того, інколи *безсмертя* людини трактується як *переселення душі* чи *перевтілення* в інші живі істоти, цебто існування в інших формах. Такий постулат становить основу буддистської й індуїстської релігій.

В історії філософської думки відоме вчення про *вічний кругообіг*, якого дотримувалися в античні часи стоїки, а в XIX столітті – німецький філософ Ф.Ніцше. Безумовно, кожен може вірити в різні види безсмертя, але при одній умові, що вони не суперечать одне одному, хоч треба зауважити, що безвірники не можуть сприйняти його ідеального виду.

Нинішня людина сподівається на поступ, живе надією на краще в майбутньому. Релігійна людина відчуває оптимізм від того, що після земного життя її душа переходить у кращий світ, у якому нема життєвих турбот, залишивши про себе пам'ять серед людей.

Висновки

1. На початку третього тисячоліття проблема людини набула особливої актуальності, перетворившись з наукової проблеми у проблему практичну, що зумовлено екологічними викликами, демографічними чинниками, неконтрольованим використанням досягнень науки.

2. Висновки науки про майбутнє людства сприймаються неоднозначно: під впливом науково-технічної революції збільшується кількість тих факторів, які загрожують існуванню людини.

3. У сучасній науковій і філософській літературі відчутний «антропологічний бум», взаємопоборювання концепцій людини в трикутнику «природа– суспільство – наука.

4. Трактування свободи людини як пізнаної конечности не може задовольнити нинішніх дослідників філософської думки, що неодмінно диктує вимогу ґрунтовного вивчення різних західних філософських течій.

5. Як людська цінність свобода накладає на людину велику відповідальність. Тенденція усереднення людини й знецінення її самобутності суперечить вимогам суспільного розвитку, який особливо підвищує роль людського фактора.

6. Призначення людини не лише в тому, щоб усебічно розвинути свої здібності, а й збагатити громаду, сприяти суспільному поступу, передати нащадкам духовні скарби свого народу й людства.

7. Перед філософією постають у новому ракурсі проблеми сенсу життя, смерті й безсмертя, що зумовлено особливостями сучасного суспільного й наукового розвитку.

Тема 4. ДІЯЛЬНІСТЬ У ВІДНОСИНАХ ЛЮДИНИ І ДОВКІЛЛЯ

Людина – активна істота, тому аналіз *діяльності* як категорії відіграє важливу роль в історії філософської думки. **Діяльність** – це форма активного ставлення людини до її природного і соціального довкілля, що передбачає його зміну й перетворення відповідно до поставленої мети. У діяльності людини проявляються взаємини суб'єкта з об'єктом. Слід зазначити, що характерною рисою людської діяльності є її усвідомлення. Діяльність – це не лише рушійна сила, а й умова суспільного існування.

Сенс діяльності визначається насамперед її впливом на людське існування. Водночас треба зазначити, що діяльність як *система* аж ніяк не може охопити всього людського існування, хоч вона, як *процес*, містить у собі визначену мету, потрібні засоби і прогнозований результат.

1. Діяльність як система

Діяльність як поняття обґрунтовується не лише у філософії, а й у гуманітарних і соціальних науках (етиці, естетиці, психології, педагогіці, соціології), які підходять до розуміння діяльності відповідно до свого предмета, відтворюють її певні аспекти, хоч і не виходять на рівень всезагального, що вимагає аналізу у філософсько-світоглядному контексті. Без філософського з'ясування поняття «*діяльність*» як вихідного для інших наук не може бути мови про результативне теоретичне дослідження.

Насамперед треба зазначити, що діяльність у людському суспільстві докорінно відрізняється від поведінки представників тваринного світу, бо передбачає активне ставлення до довкілля, спрямоване на його доцільні часткові зміни чи перетворення відповідно до рівня культурно-цивілізаційного розвитку. Слід наголосити на ще одній особливості діяльності. Ідеться про активність, яка не обмежена зовнішніми рамками, тому не орієнтована на пристосування до довкілля, а передбачає постійне самовдосконалення, що підтверджує універсальність ставлення людини до світу. Як зазначав Л. Віготський, «людина сама визначає свою поведінку за допомогою штучно створених стимулів-засобів», тому для неї не підходить відома модель

поведінки «буриданового осла», що властива тваринам. Російський філософ Е.Юдін вважав, що «діяльність—це специфічно людська форма активного ставлення до довкілля, зміст якої складає доцільну змінюваність і перетворюваність довкілля на основі засвоєння і розвитку наявних форм культури».

Діяльність ґрунтується на вільній метоставності, що передбачає постійне удосконалення мети в позитивному сенсі, долаючи тиск зовнішніх чинників і умов. Вона здійснюється на *двох рівнях*.

Насамперед діяльність спрямована на зміни й перетворення дійсності, що передбачає засвоєння наявних соціокультурних способів, а також на їхнє використання. Отож, діяльність становить *закриту* систему, оскільки орієнтується на визначені способи і певні орієнтири, що характеризують її конкретні види. У цьому розумінні людська діяльність наближається до адаптивної поведінки тварин, хоч, безумовно, між ними є суттєва різниця. Поведінка тварини визначена природними умовами, а в діяльності людини відтворюється соціальнокультурний автоматизм, що детермінований рівнем історичного й культурного розвитку.

Однак треба зазначити, що не варто переоцінювати пасивного сприйняття й відтворення певних настанов, норм і відповідних способів дій як автоматизмів, бо вони передбачають єдність репродуктивних і продуктивних аспектів, самостійності суб'єкта, який застосовує спосіб дій, що відповідає певній нормі. Проте «закритість» діяльності суб'єкта, яка стосується наявних засобів і спирається на певні норми ставлення людини до світу, характеризується як відносна.

Саме тому до діяльності треба підходити як до *відкритої* системи. Людина виступає не лише виконавцем, а й творцем, адже вимагає постійного перегляду й вдосконалення, що передбачає перепрограмування дій. У межах пристосування активність передбачає пошук цілей. Інакше кажучи, вона *доцільна, цілеспрямована*. Якщо йдеться про зміну підстав, то така діяльність називається *метоставною*. Перехід від доцільної діяльності до метоставної забезпечує умови для розвитку *творчості* й утвердження *свободи*. Твор-

чість передбачає *три основні напрями*: творення *нового старими* способами; творення *старого новими* способами; творення *нового новими* способами. Коли йдеться про *свободу*, то з погляду діяльності вона означає реалізацію творчих потенцій і подолання негативного впливу природних і соціальних факторів, що забезпечує ширші можливості для ставлення як до світу, так і суб'єкта до самого себе.

Діяльність аж ніяк не зводиться до суб'єктно-об'єктних відносин, цеб-то впливу суб'єкта на об'єкт, перетворення його відповідно до певних намірів і цілей, бо при цьому суб'єкт також самозмінюється і навіть само розвивається, неодмінно переоцінює свої можливості. Треба виходити з того, що світ для людського сприйняття означає не лише довкілля, а й людську суб'єктивність.

Серед філософів нема сумніву щодо діяльності як специфічної форми людської активності, чого не можна сказати про визнання *універсальності* діяльності як категорії. Причини такого ставлення зумовлені *трьома чинниками*. *По-перше*, звужене трактування категорії діяльності, що обмежується суб'єктно-об'єктними відносинами, *зводиться* винятково до впливу на об'єкт згідно з намірами і цілями. При такому підході категорія діяльності не сприяє розкриттю сутності людини, аналізу її потенційних можливостей. Треба зважити, що діяльність охоплює також суб'єкт-суб'єктні відносини, в яких людина проявляє свої сутнісні сили. Як вже зазначалось, діяльність ширша від впливу на зовнішню дійсність, бо впливає на внутрішній світ людини, що втілює суб'єктивність, перетворення власного світу, світу інших людей, а також і природу. Отож, до перетворення слід віднести також самовдосконалення, спілкування, зокрема діалог і полілог, оцінювання діяльності. *По-друге*, трактування діяльності як *застосування* успадкованих норм, визначення цілей чи вироблення програм фактично означає прирівняння діяльності до поведінки, хоч між ними є суттєві відмінності. Поведінку, як зазначається в Словнику української мови, треба трактувати як «реакцію організмів на яке-небудь подразнення або вплив чогось», «уміння поводити себе відпо-

відно до встановлених правил», «сукупність чийх-небудь дій і вчинків», «певні дії, вчинки взагалі» тощо. Поведінка живих організмів передбачає використання сприйнятої інформації для самозбереження й пристосування до умов існування. *По-третє*, ще одне тлумачення діяльності стосується *розвитку* різних форм і засобів ставлення людини до світу. Безумовно, для цілеспрямованого дослідження категорії *діяльності* треба уникати крайнощів щодо її визначення, зокрема спроб трактувати її як *надкатегорію*.

Важливе значення має з'ясування відмінностей між діяльністю і творчістю. Звісно, для протиставлення їх нема жодних підстав, адже в такому разі, з одного боку, заперечується творчий характер діяльності, а з іншого, творчість ставиться поза діяльністю. Насправді творчість – це також *чин*, креативний чин. Треба зауважити, що креативність не монособ'єктна, а міжсуб'єктна, зумовлює глибинне спілкування, цебто становить двоєдиний процес. Діяльність – складна система, яка в процесі свого розвитку творить забраклі елементи. Як процес спілкування вона проявляється на різних рівнях.

При аналізі діяльності слід підходити до неї як до цілісності, що охоплює єдність у ній продуктивності й репродуктивності, творчості й виконавства, творення й відтворення. Як філософська категорія діяльність має бути вихідною ідеалізацією, що конкретизується в різних формах і проявах людської активності. Однак треба зауважити, що людська активність не обмежується лише діяльністю, хоч саме вона виокремлює людину зі світу тварин, як розумну й суспільну істоту.

Прихильники історичного матеріалізму побачили небезпеку в тому, що категорію *людської діяльності* почали протиставляти суспільно-економічній формації. Виступаючи проти таких спроб, І. Касавін зазначав: «Конкретно-історичне розпрозорення *змісту* людської діяльності має розглядатися як критерій оцінки і вибору тієї чи іншої теоретичної позиції». Він пропонував особливо акцентувати на *засобах* людського опанування світом. При такому підході вдається з'ясувати протилежність продуктивної й непродуктивної, творчої й рутинної діяльності. Ідеться не лише про *виготовлення* таких засо-

бів, а й про *використання* їх людиною, бо саме цим характеризується людська форма активності.

З проблемою діяльності як особливої філософської категорії пов'язане важливе пізнавальне завдання. У діяльності треба розрізнати її *два види: практичну* діяльність, що пов'язана з реальними об'єктами, які сприймаються чуттєво, і *теоретичну* діяльність – пов'язану з мисленими об'єктами, до яких належать не лише форми логічного мислення, а й художні образи в творах мистецтва. При такому підході теоретичну діяльність доцільно трактувати як *духовну*, що точніше передає її зміст.

Між практичною і духовною діяльністю є не лише відмінності, а й певна спільність. Практична діяльність має за мету творення ідеального образу, перетворення реальних об'єктів поза людською свідомістю, а духовна -- не віддільна від використання певних матеріальних об'єктів (засобів масової інформації, приміщень, книг, дисків, дискет тощо), спрямована на зміну свідомості людей. Звідси – доконечність брати до уваги результати людської діяльності. Як підсистеми діяльності її практична й духовна форми взаємодоповнюються, хоч сприймаються за відносно самостійні системи, що своєю чергою поділяються на менші частини(підсистеми). У практичній діяльності розрізняється перетворення природи й перетворення суспільства. Духовна діяльність має такі форми: *пізнавальну, прогностичну й аксіологічну*. Водночас у пізнавальній діяльності розрізняється *адекватне, ілюзорне й теоретичне* відображення. Аксіологічна форма передбачає як позитивне ставлення до суб'єкта, так і негативне.

Практично-духовна діяльність набуває особливої актуальності, що, зокрема, проявляється в педагогічно-виховній діяльності. Звісно, тут ідеться насамперед про формування певної свідомості, але не тільки: така діяльність передбачає певний стиль поведінки людини.

Філософський розгляд з позиції категорії діяльності, який охоплює опис, пояснення й проектування розвитку предметів, називається *діяльнісним підходом*. Проте тут доконечно зважити, про що вже була мова, нечіткість

визначення діяльності. По-перше, нерідко до її трактування підходять на буденному рівні, а по-друге, інколи діяльність відносять лише до понять психології, цебто звужують його зміст. Діяльнісний підхід – це методологічна реальність, тому його можна розглядати у двох ракурсах: категоріальному контексті, коли йдеться про зовнішнє поняттєве довілля, і категоріальному ряді, як системи понять.

Для розмежування термінів діяльність і діяльнісний підхід російський філософ В.Сагатовський використовує метод категоріальних опозицій, при якому зіставляються протилежні поняття, аналізується не лише сенс, а й евристичні можливості виявлених опозицій. По-перше, діяльність втілює динамічний процес, тому протиставляється статистичним відносинам, що дає підстави трактувати їх як умову й результат процесу діяльності. У такому контексті термін діяльність збігається з терміном процес у об'єктно-об'єктних відносинах або дія при суб'єктно-суб'єктних відносинах. По-друге, діяльність розглядається зовні на протигагу свідомості, яку трактують як програму для управління діями. У такому разі ту саму виконувану роботу можна трактувати по-різному, залежно від її усвідомлення й самооцінки. По-третьє, діяльність розглядається як зовнішня активність на протигагу зовнішній пасивності, цебто як безділля. Проте таке безділля, що спостерігається як зовнішньо пасивне, може приховувати внутрішню напругу. Як приклади В.Сагатовський згадує внутрішню напружену діяльність при зовнішній пасивності Діогена Синопського й Імануїла Канта. Отож, треба зважати на те, що об'єкт може не проявлятися назовні, а приховуватися внутрішньо. Окрім того, стриманість від дій доцільно трактувати не інакше, як дію. По-четверте, внутрішня активність (спонтанність) суб'єкта протиставляється об'єктивному природно-історичному процесу, при якому суб'єкт відіграє роль лише одного з елементів. Далі Сагатовський пише: «У рамках цієї опозиції (діяльність суб'єкта -- об'єктивний процес) наявно проявляється універсальність й евристичне значення діяльнісного підходу: він характеризує будь-які прояви суспільного життя». Нарешті, по-п'яте, треба зважати на те, що опо-

зиція *діяльність* — *спілкування* має певні особливості, в першому варіанті йдеться про суб'єктно-об'єктні відносини, а в другому — про відносини суб'єктно-суб'єктні. Зводити діяльність до першого варіанту безпідставно, адже в такому разі вона обмежується суб'єктно-об'єктними відносинами, залишаючи поза увагою інші аспекти й види людської діяльності, зокрема пізнання й ціннісно-орієнтаційна діяльність.

Дослідники переконані, що діяльнісний підхід лише тоді може бути методологічною основою для розуміння пізнання, коли діяльність оцінюється як «спосіб існування людини» (В.Каган) і «людський спосіб ставлення до світу» (В.Швирєв).

Нерідко *діяльність* вважають як синонім до *практики*, а ще додають третє поняття — *чуттєво-предметне перетворення (матеріальне виробництво)*. З погляду логіки таке трактування не витримує жодної критики: кожне з названих понять треба розглядати в контексті. Адже діяльність характеризує практику з погляду суб'єктивного на противагу природно-історичному процесу як об'єктивному, а «практика — це їх синтез», який перебуває в постійному розвитку, що розгортає об'єктивний процес як реалізацію життєвого сенсу суб'єкта. Щоправда, прихильники марксизму не змогли дійти згоди про співвідношення практичної і духовної діяльності, хоч їх слід розглядати у взаємозв'язку, бо діяльність на зміну природи й суспільства неодмінно стосується діяльності духовної, а вона, в свою чергу, не обмежується впливом на свідомість, бо формує й поведінку людини.

2. Раціоналістичний підхід до категорії діяльності.

Досліджувати *діяльність* розпочали німецькі філософи XVIII ст., але вони трактували її як спонтанну активність, що не обмежена вимогами логіки, а, навпаки, сама закладає основи для людської поведінки. Інакше кажучи, *діяльність* розглядали як антипод *раціональності*, яку розробляли західно-європейські мисленики на століття раніше. Якщо раціональність характеризували як певний ідеал на високому рівні свідомості, то до діяльності підхо-

дили як до хаотичного, непорядкованого й неошляхетненого розвитку чи функціонування.

На думку І.Канта, успіх залежить від активності пізнання. Творчу діяльність він узалежнює від категорій, як готових конструкцій, і від емпіричних здобутків, як, образно кажучи, своєрідного матеріалу для будівництва. Філософ вважає найголовнішою першість практичного розуму перед розумом теоретичним. Цінність здобутого знання визначається тим, чи воно допомагає гуманізації людини, утвердженню морального ґрунту, реалізації ідеї добра.

Інший німецький мисленик Й.Фіхте, учень І. Канта, вважав вихідним пунктом міркувань діяльність «саму собою», а вихідним поняттям «виконуване діяння», «діло-дію», бо в ньому злютований результат («діло») і процес («дію»). Розпочинати аналіз свідомості треба із самоусвідомлення, чинного *Я*, що означає «чисту діяльність». Вважаючи себе послідовником кенігсберзького мисленика, Й.Фіхте прагне йти далі, наголошує, що діяльність передбачає наявність не лише суб'єкта, а й предмета, який протистоїть йому, але вони об'єднані в синтезі. Відтак він стверджує, що філософія має виходити з дії, бо буття виведене як протилежність діяльності, тому його слід вважати *негативним* поняттям.

Філософія, вважає Й.Фіхте, має служити самоутвердженню людини. Однак людина ще не усвідомила значення своєї свободи й самодіяльності, тому вона не визнає як вільних усіх, хто навколо неї. Щоб бути вільною, людина має обмежити свою свободу розумінням свободи інших людей, серед яких їй призначено жити. У такому контексті Й.Фіхте розглядає взаємозв'язок моралі й права: моральний закон ґрунтується на *обов'язку*, а правові норми дають *дозвіл* на певну поведінку. У межах філософії права мисленик використовує поняття індивіда, конкретної людини, бо раніше він мав на увазі абсолютне *Я*, обґрунтовував загальний формальний принцип діяльності. Фактично філософ розумів під *Я* вселюдський активний первень: інакше кажучи, йдеться про *Ми*.

З філософії Й.Фіхте фактично розпочинається протиставлення *діяльності* й *раціональності*, що особливо проявилось, починаючи з другої половини XIX століття, коли заявили про себе ірраціоналісти. Вони розглядали діяльність як безумну хаотичність, неприборкану силу чи всесильну пристрасть. На противагу їм позитивісти як раціоналісти надали перевагу ґрунтовній продуманості, логічній послідовності, інтелектуальній неупередженості.

Згодом філософи повертаються до гегелівської спроби примирити діяльність і раціональність на основі цілісної концепції діяльності як процесу, що раціоналізує роботу духа. У поняття *раціональність* (від лат. *ratio* – розум) вкладається неоднаковий зміст, що, як відомо, суперечить формальній логіці. Одні дослідники ототожнюють раціональність зі сферою розумного, а інші – ототожнюють її зі сферою природної упорядкованості. Поштовх для дослідження раціональності спричинила філософія науки й західна соціологія. У науці розрізняють такі *моделі раціональності*: *індуктивістська*, *дедуктивістська*, *еволюціоністська*, *«сітчата»*, *реалістична*. Слід зазначити, що раціональності, як правило, надають ціннісного характеру, ототожнюють її з доцільністю. Окрім того, у *сцієнтизмі* (від лат. *scientia* – знання, наука) й *антисцієнтизмі* її трактують як вищий і автентичний тип свідомості і діяльності. Прихильники сцієнтизму вважають науку, зокрема природничі науки, за вищий рівень людського розуму й намагаються переносити її висновки на всі види діяльності, зокрема й спілкування між людьми. Їхні противники атисцієнтисти пропонують відмовитися від науки і повернутися до традиційних цінностей і способів діяльності, заперечують саме поняття раціональності.

Західна соціологія дійшла висновку про різноманітність типів раціональності, розглядаючи останню як їхню системотвірну характеристику в сфері культури. О.Шпенглер обґрунтував ідею «неспівмірності культур», а М.Вебер – дихотомію «раціональних» і «традиційних» суспільств. Окрім того, в соціології протистоять *два напрями*. Прихильники *першого напрямку*

вважають раціональність формальним і ціннісно-нейтральним відповідником цілей і засобів діяльності. В *другому* трактуванні раціональність виступає як ідеал, що відповідає діяльності, яка оптимально обмежена природою суб'єкта і його соціальним оточенням.

Неоднозначність тлумачення раціональності пов'язана з методологічним і світоглядним плюралізмом сучасної західної філософії. Отож, поняття раціональності сприяє глибшому розумінню діяльності, характеристиці його різноманітних форм. Раціональність діяльності надає їй доцільності, хоч остання похідна від характеру доцільності і забезпечує відповідність мети й результату.

Зведення діяльності до доцільності зумовлює серйозні заперечення, бо людська діяльність лише в ідеалі відповідає меті. У соціології такий підхід застосовував М.Вебер, який розрізняв *ціннісну* раціональність і *цільову* раціональність. У *ціннісній* раціональності діяльність зводилася до реалізації системи цінностей, а при *цільовій* раціональності діяльність була трактована як досягнення певних цілей. Такий підхід до раціональності негативно сприймали прихильники історичного матеріалізму, бо начебто він завуальовував соціальні антагонізми, обмежував раціональність технічними завданнями, нехтував суспільними відносинами, орієнтувався лише на безпосередній ефект.

Слід зауважити, що М.Вебер переносив раціональність на ритуали примітивного суспільства. Як приклад такої ритуальної раціональності називається «управління погодою», зокрема магічний обряд викликання дощу, коли люди страждають від спраги, а рослинність починає в'янути, або, навпаки, бажання зупинити дощ. Раціональність ритуалу була очевидна, бо через якийсь час після виконання ритуального обряду бажання людей здійснювалося, хоч воно не було спричинено обрядом. Отож, ефективність обряду начебто цілком очевидна, хоч про причинно-наслідковий зв'язок говорити не доводиться. Насправді магічна діяльність була квазідоцільною. Первісна лю-

дина не розуміла ілюзорності зв'язку між магічною дією й природними явищами.

Раціональність діяльності аж ніяк не зумовлена її доцільністю. Отож, виникає питання про об'єктивні критерії раціональної діяльності – інакше доведеться оцінювати її релятивно. Треба зазначити, що відносно раціональною може визнаватися діяльність як окрема, замкнена система, чого не сказати про абсолютні підстави раціональності, бо в такому разі на перепоні стають проблеми незмінності, статичності і попередньої заданості. Проте навіть у такій системі нема підстав говорити про відповідність її частин. Приміром, розвиток знарядь праці змінює мету. Одна річ, коли йдеться про обробіток землі до використання сохи, а інша – при обробітку плугом чи сучасними машинами.

Пристосування до людських потреб неодмінно зумовлює зміну самого процесу. Людська потреба втілюється в певній формі залежності суб'єкта від об'єктивних умов існування, а така форма визначає тип діяльності. Водночас людські потреби доцільно розглядати як прояв внутрішнього змісту діяльності. Безумовно, між продуктивною і репродуктивною формами діяльності очевидні відмінності, адже в першому випадку йдеться не лише про задоволення наявних потреб, а й про виникнення нових, чого не сказати про репродуктивну діяльність, яка обмежується задоволенням наявних потреб. Соціально-раціональна діяльність відзначається яскраво вираженим продуктивним характером. Своєю чергою магічна діяльність репродуктивна, бо зводиться до збереження чинної системи. Репродуктивні аспекти проявляються в науковій діяльності, коли доводиться повторювати відомий експеримент, щоб переконатися в його правильності, хоч при цьому можуть проявлятися творчі аспекти. Отож, поділ діяльності на продуктивну й репродуктивну відносний, бо вони можуть виступати як єдність.

Наукова діяльність характеризується тим, що вона не тільки *відтворює* попередні здобутки, а й *аналізує* їх, критично *оцінює* і *вибирає* найоптимальніший варіант чи варіанти. Інакше кажучи, така діяльність виступає як

своєрідний конструктор у процесі оволодіння довкіллям і водночас самовдосконалення.

Соціальна раціональність спрямована на *активну перетворювальну діяльність*, тому вона не сумісна з крайнощами. Ідеться насамперед про *споглядальну пасивність*, що пов'язана з невірою у власні сили і невизначеністю в діях. Безумовно, на шкоду раціональності також *безпідставний оптимізм* чи *самовпевнений фанатизм*. При ігноруванні реального становища, зокрема складних умов, як і при недооціненості людських ресурсів, не може бути мови про адекватний образ діяльності, хоч не варто забувати, що будь-яка людська діяльність не має підстав претендувати на завершену повноту й незаперечну досконалість.

Коли йдеться про раціональні межі людської діяльності та її перспективи, то треба зважати на те, що за своєю природою вона внутрішньо суперечлива, позаяк злітовує межі людського існування і здатність виходити поза них. Розглядаючи суперечність межовості й позамежовості, слід брати до уваги, що сутність людини не обмежена діяльністю, яка спрямована на природний і соціальний розвиток, на людське спілкування й самовдосконалення. Нині людина займається не простим, а розширеним самовідтворенням, що зумовлене постійним творенням різних схем, обґрунтуванням норм і пошуком ідеалів діяльності.

У процесі діяльності людина неодмінно опиняється перед проблемою раціональності, що вимагає відповідності певним критеріям, які впливають з конкретного контексту, адже діяльністю виступає людська активність у раціональних межах. Звідси – ототожнення раціональної діяльності з діяльністю, як замкненою системою, що пов'язано з пошуком раціонального виходу. Отож, про раціональну діяльність йдеться тоді, коли її суб'єкт реально вибирає тип діяльності й аналізує в контексті світогляду. Такий вибір можливий при відкритості суб'єкта, який усвідомлює проблему й неупереджено ставиться до майбутніх результатів. У такому значенні раціональна діяльність – це універсальна діяльність людини, яка реалізує себе не лише в

замкнених системах, а й виходить поза їх межі. Діяльність як суто людське ставлення до світу не залежить від конкретно-історичних форм, що не заперечує конкретно-історичного розкриття *змісту* людської діяльності відповідно до критеріїв оцінки й вибраної теоретичної позиції.

Ставлення до людини з абстрактних позицій передбачає уявлення про неї як персоніфіковане втілення суспільства, що не пов'язує діяльності з належністю до певної соціальної групи. Як пише російський філософ А. Никифоров, «при аналізі умов, при виборі мети, при розробленні плану дій і виборі засобів суб'єкт хоч спирається на соціально установлені норми і стандарти, але керується насамперед своїм власним розумінням ситуації, своїми смаками й уподобаннями». Саме тому на результатах діяльності в одних і тих самих умовах відбиваються властивості суб'єкта, цебто індивіда, його творчого вияву. Звісно, такий підхід суперечить марксистському трактуванню людини в контексті суспільних відносин, що фактично призводить до заперечення гуманізму, до якого в нашій дослідницькій літературі використовують як синонім *людяність*.

3. Діяльність, праця, культура

Поняття *діяльність* широко застосовується не лише в різних науках, а й у практичній діяльності, що оцінюється не лише позитивно. *По-перше*, неоднозначне трактування поняття фактично спричиняє знецінення його як філософської категорії. *По-друге*, «розмивається» зміст, бо різні науки по-своєму підходять до його трактування. *По-третє*, використання цього поняття не лише на теоретичному рівні, а й на буденному фактично приховує його методологічне значення.

Як методологічний принцип діяльність розкриває спосіб існування людини, яка не просто пристосовується до певного довкілля. Вона «окультурює» природу, змінює її відповідно до своїх потреб. Інакше кажучи, людина творить «штучну природу», свій соціальний світ, виступає як суб'єкт. Однак цим не обмежується її діяльність, яка у процесі зміни довкілля змінюється сама, цебто виступає як суб'єкт свого власного розвитку. На такій ос-

нові «позадіяльнісний» підхід історичного матеріалізму, що заперечує *діяльність* як філософську категорію, засвідчує не лише свою однобічність і обмеженість, а й заперечує діяльнісне ставлення людини як суб'єкта до світу, метоставність суб'єкта. Зазначені хиби особливо яскраво проявляються при аналізі історичного процесу. Як наслідок спекулятивний історичний матеріалізм не залишає місця для історіософії. *Діяльність* як категорію витіснили поняття «праця», «виробництво», «свідомість», «мета» тощо. Звісно, при такому методологічному підході розвиток суспільних відносин трактується лише як об'єктивний процес на основі законів, що не залежать від свідомості людей, їхньої волі.

Витіснення *діяльності* як філософської категорії переводить її на рівень конкретно-наукового використання. У такому разі людина визнається суб'єктом лише щодо об'єктів природи, впливаючи на які своєю діяльністю, вона добивається поставлених результатів, зокрема виробляє продукти для задоволення своїх потреб. Отож, перетворення природи зводиться до безпосереднього трудового процесу, а характеристика людини як суб'єкта обмежується лише формою результату. Не лише доцільна діяльність, а й сама людина узалежнюється тільки від зовнішніх умов, цебто людина підпорядковується досягненню певної мети.

Насправді людина, яка бере участь у трудовому процесі, ставить конкретну мету, чим зумовлюється метоставність, спрямовує волю, визначає дії, передбачає результати. Обмеження впливу людини має наслідком заперечення її ролі як суб'єкта діяльності, що не дає змоги виявити джерело мети, з'ясувати підстави діяльності. Формально мета діяльності ототожнюється з її результатами. Мабуть, таке ототожнення спровокував К.Маркс, стверджуючи, що «процес згасає в продукті». Проте в процесі праці як у доцільній дії марно шукати джерела нової мети так само, як і в результаті (продукті) праці.

Сама людина праці діє доцільно, згідно зі своєю волею, а розвиток реальних індивідів дає змогу зрозуміти історію, що переносить діяльність на

природу й суспільство. Праця – це доцільна діяльність людини, яка спрямована не лише на природу, як спрощено твердять марксистки, а й на саму людину. Безумовно, у процесі трудової діяльності людина самовдосконалюється, усвідомлює характер праці, виробляє нові знаряддя праці, розширює своє сприйняття, розвиває уявлення.

Однак узалежнювати історичний процес від відносин продуктивних сил і виробничих відносин, як цього вимагає історичний матеріалізм, означає не що інше, як намагання підпорядкувати суспільний розвиток прокрустовій схемі, що має на меті обґрунтувати неодмінність перемоги комунізму в глобальному масштабі. Доцільно згадати відому марксистську формулу: «Історія – це не що інше, як діяльність людини, яка дбає про свої інтереси». Такий підхід характеризує життєдіяльність людини як абстрактної, фактично не узалежнює її дій від соціальної системи. Не просто узгодити з історичним матеріалізмом таке положення: «Однак суспільство розглядається в історичному розвитку, суб'єктом якого виступає сама людина. Діяльність і є такою соціальною дією, яку здійснює людина як суб'єкт культурно-історичного процесу, специфічною характеристикою якого є активний, свідомий, творчий вплив на об'єктивний світ»(Н.Злобін).

Історія ХХ століття спростувала гіпотезу комуністичної перебудови світу. Спроби нав'язувати так зване комуністичне ставлення до трудової діяльності зазнали невдачі. Людина не сприйняла колективних форм дармової праці, які намагався обґрунтувати В.Ленін. Як з'ясувалося, у бригадах комуністичної праці формувалася безпринципна людина, що дотримувалася кругової поруки: колективна відповідальність обернулася в індивідуальну безвідповідальність. Про моральний кодекс будівника комунізму дуже скоро забули. Про підвищення продуктивності праці при соціалізмі не могло бути мови: відставання від країн, де панувало приватне підприємництво, ставало дедалі значнішим.

Як філософська категорія діяльність виступає атрибутом цілісності. Така цілісність забезпечується в процесі метоставності, як визначальної харак-

теристики діяльності, реалізується людиною як суб'єктом, який визначає мету й прагне її реалізації. На цій підставі діяльність не може вважатися системою доцільних дій, а також розкладатися на окремі дії, акти поведінки тощо.

Людина сама творить свій світ, пристосовує до своїх потреб природу, що започатковує *культуру*. Звісно, не варто переоцінювати соціальної детермінованості творця культури, адже у тих самих умовах діячі культури можуть дотримуватися протилежних поглядів. Як відомо, у той самий час жили два поети: один з них -- Василь Стус не змирився з поневоленням рідного народу й пішов на смерть, а інший – Віталій Коротич глорифікував соціальний лад і переспівував листи більшовицького провідника.

Тиск на мистців з боку влади нерідко призводить до трагедії. Не витримав компартійного тиску геніальний поет Павло Тичина -- перетворився в пересічного співця партійної політики. Примітивізоване ставлення до мистців як виконавців соціального, партійного замовлення проявив Ленін у відомій статті «Партійна організація і партійна література».

Проте навіть прихильники марксистської філософії змушені були визнати, що творча людина не лише виконує соціальні замовлення, але змінюється сама. Отож, предметно-перетворювальну діяльність творчої людини не можна трактувати як беззастережний утилітарно-прагматичний її взаємозв'язок із довкіллям, бо в такому разі суть діяльності підпорядковується споживанню (і навіть споживацтву), а не *творенню*. Діяльнісний зв'язок творця з природою і суспільством полягає в метоставності, а вона передбачає, *по-перше*, вихід поза природні обмеження й подолання обмеженості, пов'язаної з устояними зв'язками об'єкта, а *по-друге*, охоплення об'єкта новими взаємозв'язками відповідно до поставленої мети. Ідеться не просто про становлення діяльної єдності людини й довкілля, а про творення людиною людського світу: з одного боку, його можна оцінити як процес універсалізації людського ставлення до світу, а з іншого, трактувати як утвердження суб'єкта історичного розвитку світу на основі становлення цілісності людини.

Спираючись на традиції певної культури, вікового духовного розвитку, людина визначає певну мету. Звісно, знання про світ набувають для неї універсального значення. Однак прагнення досягнути поставлену в діяльності мету стримується встановленими зв'язками, неодмінно передбачає вихід за встановлені тими зв'язками межі. Звідси – невизначеність: спираючись на встановлені зв'язки об'єкта, людина як суб'єкт змушена виходити на нові для неї самої зв'язки.

Проте ставлення мети не може бути довільним щодо об'єкта, бо мета й дії мають бути сумірними з ним, адже йдеться про проблему. Її розв'язання спрямоване на розвиток самої людини і водночас на становлення суб'єкта, що передбачає не лише збагачення, а й поглиблення і розвиток певного досвіду і зумовлює його *розпредметнення* на основі попереднього досвіду. Отож, розпредметнення набутого досвіду підтверджує його неповноту і водночас набутий досвід використовується для нових пошуків, що розвиває індивід як суб'єкт, цебто він універсалізується.

У контексті діяльності метоставність виступає як процес універсалізації самої людини, яка бачить свою мету не в задоволенні потреби, а в створеному образі як результаті творчої діяльності. Сам образ спрямований на творення суб'єкта діяльності, пов'язаний з формуванням нових здібностей індивіда, розвитком її діяльнісної сутності, що створює нові умови для застосування людських сил, служить збагаченню змісту мети, цебто метоставності. Як наслідок, результат діяльності не згасає при його використанні.

Праця людини в руслі діяльності – це реалізація її діяльнісних, творчих потенцій і водночас буття культури. У такому розумінні споживання наповнюється новим змістом, а саме: засвоєнням людських сутнісних сил, що втілені в певному продукті, як «згустку» позитивної, творчої діяльності або самодіяльності. У методологічному значенні діяльність реалізує діяльнісну сутність людини, утвердження її змістовної єдності зі світом, а людина виступає як суб'єкт соціальної метоставності. Таким чином, можна говорити про дві сторони чуттєво-практичної взаємодії людини зі світом: *по-перше*, як

творення людиною історії, а по-друге, як розвиток самої людини, що виступає в ролі суб'єкта творчої діяльності чи культурно-історичного процесу. Інакше кажучи, людина виходить поза межі емпірично-конкретної праці, що має споживчу вартість, спрямовує працю на самоздійснення, предметне втілення суб'єкта, праця якого забезпечує справжню свободу.

Щоб творча праця набула привабливості, забезпечувала само-здійснення людини, неодмінні не лише суб'єктивні, а й об'єктивні умови. На цьому тлі дивно читати твердження Маркса і Енгельса, що «комуністична революція виступає проти попереднього *характеру* діяльності, усуває *працю*». Таке положення можна трактувати звужено, але факт залишається фактом, що в ньому ідеться про трудову діяльність людини як *універсальну й загальну*, а не про працю в умовах суспільства приватного підприємництва, хоч ідеологи комуністичного перетворення світу вважали працю реалізацією універсальної діяльнісної сутності людини.

Вимагає з'ясування ще одне їхнє туманне твердження, згідно з яким перетворення праці в діяльний прояв людської свободи ставить людину поза матеріальним виробництвом. Треба зазначити, що комуністичні ідеологи нерідко дотримувалися релятивізму, коли заходило про суто теоретичні питання. Якщо вірити їм, то перехід до комунізму означає вступ людини до «царства свободи», бо трудова діяльність начебто перестає бути вимушеною. Вона не буде диктуватися природними потребами й зовнішньою доцільністю, адже праця поступово перетворюватиметься в позитивну творчу діяльність, цебто набуватиме властивостей культури.

І все-таки Маркс був змушений визнати, що праця не лише при комунізмі, а в інших суспільно-економічних формаціях може відзначатися культурним змістом, втілювати діяльнісну сутність людини, коли йдеться про її розвинені форми. Однак треба зазначити, що такий висновок він обґрунтовує діалектичним *заперечення заперечення*. На першій стадії людина користувалася дарами природи. Звісно, говорити тоді про культурні чи діяльнісні характеристики праці не було підстав, адже найдавніше розуміння куль-

тури означало обробіток землі. Згодом, писав Маркс, проявилася відчуженість праці в антагоністичному суспільстві, бо діяльність людини та її результати перетворюються в самостійну силу, яка ворожа їй і навіть панує над людиною. На зміну цій другій стадії приходить «царство свободи», в якій знищується експлуатація, а праця стає діяльним проявом свободи.

Історичний підхід доповнюється логічним розглядом розвитку праці. Вважається, що логічний підхід можливий лише тоді, коли трудова діяльність досягає значного рівня. Саме тоді можна вести мову про суб'єктні характеристики людини. Вона передбачає з'ясування *діяльності*, що відтворює специфіку людської життєдіяльності, і *культури* в контексті дослідження історії як процесу.

4. Взаємозв'язок діяльності з поведінкою й проблеми свободи

Діяльність людини відрізняється доцільністю, бо вона спрямована на досягнення усвідомленої мети. Без неї про діяльність говорити годі, ідеться про активність, що властива й тваринам. Отож, *мета* -- це перша важлива риса діяльності.

Сформулювавши мету, людина аналізує умови, в яких їй доведеться діяти, визначає послідовність дій, а також потребу в певних знаряддях і засобах. Така *попередня обдуманість* становить вже другу важливу рису діяльності. У ній виступають як єдність поставлена мета й конкретні умови, що зумовлює активність суб'єкта діяльності. Він проявляє не лише здатність усвідомлювати, а й аналізувати й передбачати можливі наслідки своїх дій.

Серед важливих рис діяльності особливе значення має орієнтація на *результат*, який не слід ототожнювати з метою. Вони лежать у різних площинах. Мета стосується ідеальної сторони діяльності, а результат – це її зовнішня сторона. Доцільність означає, що діяльність веде до мети. Проте так буває не завше, адже діяльність може закінчитися результатом, що відмінний від очікуваного. Як вже зазначалося, кінцевий результат може бути як *раціональний*, так і *нераціональний*. У першому варіанті результат відповідає меті і підтверджує, що дії були доцільними, а шлях означав правильно вибрану

послідовність дій, ґрунтувався на істинному знанні. Нераціональний результат засвідчує хибність підстав, на які спирався суб'єкт діяльності.

Переходячи до аналізу поведінки, слід зауважити, що вона властива не лише людині, діяльність якої *усвідомлена*. На противагу їй поведінка тварини *інстинктивна*, що проявляється в *реакції* на певну ситуацію і має автоматичний характер. У людини інстинкти витіснені свідомістю, тому її активність стає діяльністю. Проте не всі прояви людської активності характеризуються як діяльність, хоч вони здійснюються свідомо, але не мають її рис, про які вже йшлося. Інколи активність людини більше нагадує поведінку тварин, ніж людську діяльність. Таку активність, яка відрізняється від діяльності, доречно назвати *поведінкою*. На противагу діяльності поведінка не підпорядкована поставленій меті. Як наслідок, тут не йдеться про аналіз умов, нема ідеальної схеми дій і передбачених наслідків. Не може бути мови і про попередню обдуманість, відсутністю якої людина нерідко оправдовується за недоречність своїх дій або необачність поведінки. Зрозуміло, що поведінка людини означає реакцію на ситуацію, цебто вона *ситуативна*, чим нагадує поведінку представників тваринного світу.

Слід зазначити, що діяльність також здійснюється в певній ситуації, але в ній суб'єкт діяльності намагається підпорядкувати ситуацію метоставності й орієнтувати свої дії на досягнення визначеної мети. У поведінці навпаки: дії людини диктує ситуація, тому вони, як правило, мають стихійний характер, але треба наголосити на їхній залежності від самого суб'єкта. Водночас поведінка визначається внутрішнім станом людини, що охоплює не лише зміст реакції на ситуацію, а й форми відруху чи, ширше кажучи, відповіді. Поведінка не тільки проявляє сутність людини, а й розкриває неповторність її внутрішніх цінностей.

Ще одна відмінність діяльності від поведінки. Діяльність людини визначається метою. Отож, зміна мети детермінує зміну діяльності. На противагу їй поведінкова реакція визначається внутрішнім ядром особи, яке залишається постійним. Однак треба зазначити, що ця реакція залежить від ситуації,

а вона впливає на зміст і форми поведінкових актів суб'єкта. Проте в людській активності діяльність і поведінка переплітаються настільки, що їх розділити майже неможливо. Треба звернути увагу на дві сторони єдиної людської активності: *по-перше*, у ній проявляються знання людини, її вміння і здібності, а *по-друге*, вплив людини на світ спрямовується на задоволення її потреб. Звісно, перша сторона характеризує поведінку, а друга -- діяльність.

Зваживши те, що активність суб'єкта завше відзначається новизною, неповторністю, до неї можна підходити як до творчості. Ідеться про творення особистого життя, яке неодмінно вплітається в життя суспільства, становить історичний процес. Людина не може існувати без творчості, яка характеризує спосіб її існування. Інакше кажучи, людина відтворює себе в творчості, стає неповторною у щоденному житті. Слід зазначити, що тут не йдеться навіть про результати, які залишила людина. Яскравий приклад – життя великого античного мисленика Сократа, після якого не залишилося жодної написаної праці. Проте життя мудреця, яке відповідало його поглядам, і ставлення до несправедливого вироку смерті, безумовно, вплинули на розвиток суспільства. Не будемо заперечувати характеристики, яку міг дати своєму вчителю Платон, хоч вона відтворена в художньому творі: «Твоя смерть, Сократе, буде актом великої ваги. Вона гідно завершить твоє життя. Тобою захоплюватимуться простолюди і царі, а проти твоїх лжеобвинувачів, живих чи мертвих, повстане багато простих і освічених мужів. Вони вважатимуть для себе за честь захищати тебе. Захищатиму тебе і я». Звісно, людина може й не втілювати своє духовне життя в справах і вчинках. У такому разі нема підстав вважати її за особу.

Однак треба зауважити, що праця на сучасному виробництві не може вважатися творчістю, бо працівник виконує лише якусь одну операцію, а вона має узгоджуватися з працею інших трудівників. Звісно, тут не можуть проявитися особливості індивіда, бо праця має *вимушений* характер. Вже такий аргумент заперечує спроби протиставити працю при так званому «ре-

альному соціалізму» й працю на приватних підприємствах, бо спільною для них є *відчуженість*.

Безумовно, нетворчий характер праці має негативні наслідки. *По-перше*, індивід перетворюється в засіб виробництва, а мета його діяльності не виходить поза межі забезпечення життєвих потреб. *По-друге*, формується байдуже ставлення до результатів праці, адже турбота про їхню реалізацію покладається на інших працівників. Нарешті, *по-третє*, поділ праці впливає на психологію безпосередніх виробників, їхні взаємини. Питання перетворення праці, на наш погляд, пов'язана з перетворенням науки в безпосередню продуктивну силу. Такі приклади показують передові підприємства в розвинутих державах.

У ставленні до діяльності проявляються *два протилежні підходи*, хоч обидва не заперечують її активного характеру. Одні дослідники оцінюють діяльність як метоставну творчу активність, а інші – як активність машинально одноманітну, цілеспрямовану й регламентовану. На противагу протиставленню діяльності й поведінки висловлюється інший підхід. Зваживши їх злютованість у суспільному житті, у діяльності розрізняють дві сторони: діяльнісну й поведінкову. Про відмінності їх вже йшлося.

Нема підстав заперечувати думку, що творчою може вважатися лише діяльність, що ґрунтується на *свободі* особи, цебто діяльність *вільної* людини. Отож, свобода діяльності залежить лише від волі й бажання суб'єкта, в протилежному випадку – про свободу не може бути мови. Невільна або вимушена активність диктується зовнішніми чинниками. При такому підході прирівнювати свободу до пізнаної доконечності недоречно, а саме такого трактування дотримувався Енгельс.

Пізнання доконечності має результатом не свободу, а ефективність, що не можна вважати тотожним. Якщо дотримуватись марксистського трактування свободи, то доведеться виправдати поведінку тих громадян нашого Донбасу, які підтримали терористів, бо вони платили за зраду Батьківщини. Аналогічно довелося б оцінити діяльність сексотів за часів тоталітарного ре-

жиму. Отож, успішна діяльність не може ототожнюватися із свободою, хоч тут, мабуть, доречніше говорити не про діяльність, а про поведінку.

Насправді пізнання доконечності – це лише умова свободи, а не сама свобода. Як зазначав ще Спіноза, свобода визначається власною природою і спонукається до дії самою людиною. У протилежному випадку йдеться про доконечність, або примусовість дії. Свобода -- це наслідок діяльності розуму, тому вона раціональна. Ототожнення свободи з пізнанням доконечності фактично заперечує свободу людини. Вже наприкінці вісімдесятих років минулого століття, перед розпадом СРСР, почали трактувати свободу як *можливість вибору*, а так ще раніше її трактували в західній філософії.

Діяльність, як уже зазначалося, охоплює такі елементи: *умови*, в яких доводиться діяти людині; *мету*, яку вона ставить перед собою; *засоби*, вибрані для її досягнення. Якщо ці елементи залежать лише від доквілля, природного чи соціального, як доконечністю, тоді про свободу діяльності не може бути мови. Можливість вибору проявляється в поведінці, чого не можна сказати про вимушену активність: вона не сприяє самовияву людини, бо все (умови, мета й засоби) нав'язується суб'єктові, цебто він перетворюється в маріонетку. Без свободи як можливості вибору не може бути творчості як самовияву.

Звісно, вибір людини має певні межі, тому людина не може не зважати на умови. Нема сумніву, що одними видами спорту можна займатися лише в зимовий період, а іншими – у літній. Якщо з природними обмеженнями вибору людина мириться, то до соціальних обмежень ставлення інше. Суть у тому, що не всі люди мають однакові можливості в суспільстві, а деякі особи переоцінюють свої можливості. Кому не зрозуміло, що на президентських виборах може перемогти один із найрейтинговіших кандидатів? Навіщо тоді не виходять із виборчого процесу ті, хто не спроможний набрати навіть одного відсотка голосів виборців? У тоталітарному суспільстві нерідко встановлюються штучні перешкоди для вибору. Приміром, вихідці з певних соціальних груп фактично були позбавлені права вступати до вищих навчаль-

них закладів. Ще більше обмежували права з політичних чи національних підстав. На практиці вибір був підмінений призначенням згідно з номенклатурними вимогами.

Соціальні обмеження пов'язані ще й з тим, що людині доводиться вибирати в діапазоні певних пропозицій. Отож, можливість вибору не завжди означає свободу.

Поряд з такою свободою існує ще свобода творчості, яка означає діяльність відповідно до своїх власних побажань і смаків. Людина вільна *вибирати* або навіть *творити* нові засоби, *обґрунтовувати* нову мету, *забезпечувати* нові умови. Така людина як суб'єкт діяльності не знає обмежень. Творча діяльність сприяє самовияву її суб'єкта, задовольняючи таку потребу. Творець не залежить від природи, а лише від себе самого. Така свобода -- синонім *всемогутності*: вона, як вважав Спіноза, властива лише Богові або природі, від якої залежна людина.

З таким поглядом не погоджуються ті, хто глорифікує творчу властивість людини. Приміром, первісна людина могла спілкуватися лише з обмеженим колом людей, з якими вона зустрічалася щоденно. Винахід письма значно розширив можливості спілкування. Новий етап започаткував друкарський верстат. Інтернет розширив такі можливості до глобальних масштабів: тепер людина не лише може обмінюватися думками, а й бачити співрозмовника.

Ще один приклад – засоби сполучення. Людина перейшла від приручення коня до сучасних надшвидкісних літаків, що прискорило можливості подолання відстаней.

На наш погляд, треба чітко розрізняти *всемогутність* вибору можливостей і *широту* вибору можливостей. Якщо *всемогутність* вибору – це монополія Бога, то *широта* вибору – царица людини як діяльнісного суб'єкта.

При філософському підході до діяльності треба зважати на те, що філософія не лише відтворює набутий досвід, а й пробує вийти поза суб'єктивну обмеженість. Звісно, діяльність досліджують різні науки, проте філософ ви-

ходить з особливостей філософської теоретичності, дотримується її специфічних вимог.

Висновки

1. Без філософського обґрунтування поняття *діяльності* не може бути мови про його результативне теоретичне дослідження в інших науках. Як *закрита* система, вона орієнтується на визначені способи і певні напрямні, що характеризують її конкретні види. Водночас діяльність людини вимагає постійного перегляду й удосконалення, пошуку цілей у межах людської активності, що дає підставу трактувати її як *відкриту* систему.

2. У минулому діяльність трактували як *спонтанну активність*, що не обмежена вимогами логіки, хаотичний, невпорядкований і неошляхетнений розвиток чи таке саме функціонування, на протигагу раціональності як *певному ідеалові* на високому рівні свідомості.

3. Сутність людини не обмежена діяльністю, що спрямована на природний і соціальний розвиток, на людське спілкування й самовдосконалення. Нинішня людина займається не простим, а розширеним самовідтворенням, що зумовлене постійним конструюванням різних схем, обґрунтуванням норм і пошуком ідеалів діяльності.

4. Людина сама творить свій світ, пристосовує до своїх потреб природу, чим започатковує *культуру*. Спираючись на традиції культури, вікового духовного розвитку людина визначає певну мету, що має бути сумірною діям.

5. Творчою може вважатися лише діяльність, що ґрунтується на свободі особи, цебто діяльність вільної людини. Свобода діяльності залежить лише від волі й бажання суб'єкта. Водночас невільна або вимушена активність диктується зовнішніми чинниками. Намагання трактувати свободу як пізнану доконечність недоречно, бо свобода визначається природою людини і спонукається до дії самою людиною.

II. ЕПІСТЕМОЛОГІЯ

Тема 5. ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ПІЗНАННЯ

Пізнання як філософська проблема невід'ємне від підходів до людини як істоти, обдарованої мовою і спроможною на творчу діяльність. Пізнавальна діяльність означає визначення суцього, що відповідає утвердженню мудрості. Упродовж тривалого періоду пізнавальну діяльність називали логікою чи діалектикою, оскільки її ототожнювали з діяльністю мисленневою. Таке трактування зумовлене тим, що пізнання зводилося до доведення.

Процес пізнання в контексті «людина – світ» аналізує *епістемологія*. Вона використовує методи, які спрямовані на пошуки істини, цебто визначає умови достовірності й істинності знань.

1. Пізнання, його поняття і становлення теоретичних засад

Пізнання належить до центральних питань філософії. Ще античний мисленик Сократ висловив тезу, що стала крилатим виразом: «Я знаю лише те, що нічого не знаю». Через тисячоліття аналогічну думку повторив шотландський філософ Г'юм, який сформулював засади європейського скептицизму Нового часу. Причиною появи знань мисленик вважав «враження» людини, що властиві її природі. Кант поставив на перше місце серед чотирьох основних питань філософії таке: «Що я можу знати?»

Теорія пізнання має своїм предметом знання як цілісність. Саме пізнання можна визначити як взаємодію суб'єкта з об'єктом, наслідком якого є отримання істинних знань і відтворення їх в абстрактних формах. Вітчизняний філософ І.Бичко зазначає: «Пізнання виявляє об'єктивний зміст реальності як діалектичної єдності *дійсності* (того, що є) і *можливості* (того, що могло бути в минулому, але не здійснилося, і того, що буде чи може бути в майбутньому)». На думку В.Пазенка, «*пізнання* – це процес здобування, нагромадження, оновлення і систематизації знання про природу, суспільство і духовний світ людини».

Для вчення про пізнавальний процес вживаються два терміни «гносеологія» і «епістемологія», що грецькою мовою позначають знання і перекла-

даються відповідно як *gnosis* і *epistema*. Обидва терміни використовуються як синоніми, хоч між цими поняттями є певні відмінності. Термін *гносеологія* охоплює не лише наукові види пізнання, а й ненаукові і донаукові. *Епістемологія* -- це наукове пізнання, його використовують у західних, переважно англійських країнах. Вітчизняний філософ В. Петрушенко зазначає: «Гносеологія була більш характерною для часів класичної філософії, оскільки розглядала пізнання з позиції відстороненого спостереження, а епістемологія – це більше явище неklasичної філософії». Хоч для української філософської традиції (не без російського впливу) властиве широке використання терміну *гносеологія*, «сьогодні саме епістемологія виходить на перший план в дослідженні проблем знання і пізнання» (В. Петрушенко). На його думку, між гносеологією й епістемологією помітна сенсова відмінність: якщо епістемологію доцільно вважати *теорією знання*, то гносеологію – *теорією пізнання*. Епістемологія стосується основи, наявності як вихідного певного знання, а гносеологія походить від гнозису, що «більше пов'язаний із породженням, появою визначеності, знаків, позначок», у ній проявляється «вплив на розум ззовні» і «зворотна дія розуму на зовнішні явища та чинники».

Як підтверджує історія філософії, складний і суперечливий шлях пізнання зазнавав змін не лише тематично, а й методологічно. Вже в античні часи мисленики намагалися збагнути процес, механізми і достовірність пізнання. Демокрит пояснював пізнання тим, що від досліджуваних предметів відриваються *ейдоси*, цебто найдрібніші частинки, і творять образ предмета в органах чуття. Платон зводив істинне пізнання до пізнання ідей як вічних сутностей шляхом «пригадування» того, що людина знала до народження. На противагу Платонові Аристотель ставив на перше місце у процесі пізнання не розум, а чуття, бо лише шляхом абстрагування розум доходить до понять. Інакше кажучи, Аристотель наголошував на компромісі раціоналізму і сенсуалізму.

За часів пізньої античності виникла філософсько-релігійна течія під назвою *гностицизм* (від гр. *gnostikos*—пізнавальний), який претендував на

особливе пізнання таємного сенсу положень Біблії і впливав на тодішні ересі в християнстві й неортодоксальну містику. Осердям гностицизму вважалося знання, гносис. Суть гносису зводилася до відповіді на питання: «Хто ми? Ким стали? Де ми? Куди закинені? Куди прагнемо? Як звільняємося? Що таке народження і що відродження?» Пізнати світ можна лише після самопізнання внутрішнього Я, що дає змогу зрозуміти «що є, що було, що буде». Лише незначна частина людей спроможна досягнути такого знання, але без нього не можливе спасіння. Гностики шукали причини зла, вважали, що завдяки гносису людина зможе подолати свою роздвоєність. Людей вони поділяли на три категорії: *гіліків*, що мають лише тіло; *психіків*, що мають ще й душу; *пневматиків*, що мають тіло, душу і дух. Суттєвою рисою гностицизму є алегоричне трактування істин віри як символів, а саму віру вони підмінювали знанням.

У середньовічній філософії з проблемою пізнання пов'язана суперечка навколо *універсалій*, коріння якої шукають ще у філософії Аристотеля. Звідси – боротьба між *реалізмом* (від лат. *realis* – суттєвий, дійсний) і *номіналізмом* (від лат. *nomina* – назви, імена). Термін *реалізм* філософи вживали у двох значеннях. *По-перше*, у новітній філософії термін *реалізм* позначає реальні предмети на противагу уявлень, чим протистоїть ідеалізові і суб'єктивізові, а *по-друге*, у середньовічній філософії існував *поняттєвий* реалізм, згідно з яким поза одиничними предметами існують загальні предмети. Вихідним для реалістів було вчення Платона про ідеї. Зародки номіналізму помітні ще у філософії стоїків, але до його виникнення наблизився впритул А.Боецій, хоч суперечка між реалістами й номіналістами посилилася лише в XI столітті. Номіналісти вважали види словами, бо існують лише окремі предмети. Серединну позицію посідали *помірковані реалісти*, які твердили, що поняття відтворюють сутність, належну кожній речі певного виду, а загальні уявлення витворюються шляхом абстракції.

Епістемологічні проблеми вийшли на чільне місце в філософії Нового часу. Виникли різні форми *агностицизму* (від гр. *a* – ні, *gnosis* – знання), який

започаткували Г'юм і Кант. На думку Г'юма, причину появи наших знань становлять «враження», властиві людській природі. Відповідно до механізму діяльності, розум спроможний конструювати навіть минуле як предмет уявлення. Уявлення дає людині впевненість у сформованому порядку фактів і їхній послідовності в житті. Важливого значення філософ надає асоціативно-му принципу як основі поєднання ідей у нашому розумі, що відтак формує зміст свідомості. Ідеї творять асоціативні об'єднання, а вже вони визначають їхній зміст. Для вчення про пізнання Канта вихідним положенням є *рiч у собі*, як невпізнаний предмет поза межами досвіду і недосяжний ідеал. Об'єктивна реальність не може бути пізнана. Під назвою *ноумен* вона позначає якесь абстрактне «чисте» поняття, що дає змогу мислити про речі як про інтелектуальні сутності. Заперечуючи спроможність людини проникнути в сутність речей («рiч у собі»), Кант зводив пізнання спогляданням явищ («речі для нас»).

Агностицизм відтворює суперечливість пізнавального процесу, що зумовлюється епістемологічними передумовами. З *епістемологічного* погляду агностицизм відмовляється бачити поза межами відчуттів достовірність речі. Безумовно, він абсолютизує роль суб'єктивного чинника, зокрема самого суб'єкта. Водночас агностицизм прагне узгодити наукове знання й релігійну віру.

Якщо агностицизм обґрунтовує *епістемологічний песимізм* (від лат. *pessimum* – найгірший), то на противагу йому *епістемологічний оптимізм* (від лат. *optimus* – найкращий) ґрунтується на вірі у силу людського розуму, його спроможність осягнути істину. Епістемологічний песимізм заперечував людську спроможність пізнати об'єкти і можливість застосовувати набуті знання в житті.

Попри різні форми агностицизму (г'юмізм, кантіанство, позитивізм, неокантіанство, постпозитивізм тощо) він має спільну епістемологічну основу, що передбачає абсолютизацію відчуттів. Хоч різні форми агностицизму близькі до суб'єктивного ідеалізму, їх ототожнювати не доречно.

Наприкінці XIX століття на філософську арену виходить епістемологічний позитивізм, який більше відомий як *емпіріокритицизм* (від гр. *empeiria*—досвід і *критицизм*). Його засновниками вважають швейцарського філософа Авенаріуса й австрійського філософа і вченого Маха. Вчення Авенаріуса про «принципову координацію», заперечує об'єктивну реальність, що незалежна від свідомості, бо «без суб'єкта нема об'єкта і без об'єкта нема суб'єкта». Не протиставляючи матерії й духа, фізичного і психічного, філософ тлумачить їх лише як зміст досвіду. Мах заперечив уявлення про абсолютний простір, час, рух, силу тощо, протиставив йому релятивістське розуміння в суб'єктивно-ідеалістичному дусі. За його твердженням, світ – це «комплекс відчуттів», а завдання науки зводиться до описання цих «відчуттів». Умовними назвами комплексу відчуттів філософ вважає не лише поняття «речі», а й поняття *Я*. Для пізнання найважливіше є економія мислення, що означає «пристосування» організму до фактів. Замість поняття *причинності* він пропонує поняття *функціональної залежності* ознак явища.

Нині в західній філософській думці виникли нові напрями, течії, школи. Приміром, *еволюційна епістемологія* намагається обґрунтувати загальну теорію розвитку науки. Особливого впливу набула *генетична епістемологія* швейцарського філософа і педагога Ж. Піаже, який трактує епістемологію не як стан, а як процес. Його засадою він вважає «правило співпраці», що вимагає від філософів поєднувати свої зусилля з фахівцями різних наук (психології, логіки, математики, кібернетики тощо). Генетична епістемологія вимагає від суб'єкта широких достовірних знань про об'єкт, який змінюється у процесі дослідження.

На теорію пізнання впливає прагнення до синтезу різних епістемологічних ідей. Як наслідок, сформувалися дві течії – *сциєнтистська* (від лат. *scientia* – знання, наука) і *антисциєнтистська*. Першу течію репрезентують неореалізм, постпозитивізм, аналітична філософія, структуралізм і постструктуралізм, а другу – екзистенціалізм, філософська антропологія, герменевтика, феноменологія, низка філософсько-релігійних вчень). *Постпозити-*

вістська епістемологія вивчає розвиток знання в цілості, що дає змогу усвідомити у пізнавальному процесі ідею зростання, його стрибки у зв'язки з «науковими революціями», взаємопроникнення емпіричного і теоретичного знання тощо. *Аналітична філософія* приділяє особливу увагу аналізу мовних засобів, а також аналізу в пізнавальній діяльності. *Структуралісти* й *постструктуралісти* вивчають специфіку, методи й механізми функціонування гуманітарного знання, його відмінності від знання природничого, соціокультурні утворення. *Герменевтика* як філософське вчення також вивчає гуманітарне знання і його відмінності від природничих наук. Її представники наголошують, що істину пізнає не лише наука, а й філософія, історія й мистецтво.

Релігійне пізнання визнає як його передумову *інтуїцію*, що характеризується несподіваністю, неусвідомленням і безпосередністю. Безумовно, інтуїтивне осяяння є висновком з ґрунтовного знання певної проблеми, результатом тривалих роздумів чи особливих вражень. Окрім того, осяяння істини не обходиться без причетності підкірки головного мозку. Історія науки й мистецтва знає приклади інтуїції, які зумовили видатні відкриття і створення шедеврів. Відомий приклад того, що до відкриття закону всесвітнього притягання Ньютона спонукало падіння яблука. За переказом, Д. Менделєєв побачив початок періодичної системи хімічних елементів уві сні. Цікава історія з написанням «Марсельєзи», яку відтворив австрійський письменник Стефан Цвейг у новелі «Геній однієї ночі». Офіцер К. Руже де Ліль повернувся на квартиру після вечірньої гостини з бойовими товаришами. Пробудившись серед ночі від бурі за вікном, він відчув неймовірне натхнення і відразу почав записувати пісню, яка подобалася бойовим побратимам. Спочатку її називали «Військовою піснею Рейнської армії», а згодом як «Марсельєза» вона стала національним славнем французів

Тайни інтуїтивного пізнання залишаються загадкою для науки. Інтуїтивне чуття дає змогу людині досягти успіху скоріше, ніж інші співробітники. Інтуїція допомагає людям не лише в науці і мистецтві, а й у технічній

творчості, бізнесі, управлінні. Під цим оглядом цікава праця І. Франка про секрети поетичної творчості.

Різноманітність поглядів на пізнавальний процес засвідчує, що упродовж історії філософської думки йому приділяли постійну увагу. Нині йдеться про синтез здобутків, зваження позитивів кожної філософської течії.

2. Структура пізнавального процесу

Процес пізнання передбачає єдність *об'єкта* й *суб'єкта*. На *об'єкт* спрямоване пізнання людини, яка діє як *суб'єкт*. Отже, *суб'єктом* вважається лише та людина, яка залучена до пізнавального процесу. Водночас людина і навіть її суб'єктивний світ можуть бути об'єктом пізнання. Слід зазначити, що взаємозв'язок і взаємодія суб'єкта і об'єкта опосередковані: між ними перебувають матеріальні або ідеальні засоби пізнання. До матеріальних засобів належать знаряддя праці, машини, прилади, інструменти, комп'ютери тощо. Засоби пізнання ідеального характеру охоплюють моральні і правові норми, художні образи, категорії, гіпотези, концепції, наукові теорії та інші. Продуктом процесу пізнання є нові знання, тому епістемологія абстрагується від особистих якостей суб'єктів.

Водночас треба наголосити на суб'єктивному характері суб'єкта пізнання, адже здобуті знання набувають суб'єктивної форми. Проте суб'єктивність форми не заперечує істинності знань, хоч і має конкретно-історичний характер. Суб'єктивність проявляється в активності суб'єкта, але її універсальність забезпечує об'єктивність пізнання, яке спроможне випереджувати практику на певному етапі розвитку.

При аналізі взаємозв'язку суб'єкта та об'єкта пізнання неодмінно доходимо висновку про їх співвідносність. Безумовно, суб'єкт існує без об'єкта, але про об'єкт можна говорити лише тоді, коли його вибирає суб'єкт. Звідси - висновок суб'єктивного ідеалізму, що без суб'єкта нема об'єкта. Таких позицій дотримувалися Берклі, Фіхте, Авенаріус на інші мислителі. У пізнавальному процесі суб'єкт і об'єкт становлять єдність, але це -- єдність протилеж-

ностей. Слід зазначити, що розв'язання суперечностей між суб'єктом і об'єктом залежить від волі людини та її спільноти.

Основа пізнання становить *практика* як цілеспрямована, послідовна діяльність людини. Практика протистоїть теорії, хоч вони взаємопов'язані, бо практика охоплює пізнавальні аспекти, а теоретична діяльність не може обійтися без практики, цебто чуттєво-предметних аспектів. Інакше кажучи, практику і теорію слід розглядати як сторони пізнання. Практика спрямована на кінцеву мету пізнання, виконуючи певні функції (інформаційну, регулятивну, коригувальну та ін.). Водночас практика ставить конкретні завдання перед теорією, а також забезпечує її засобами дослідження. Проте не варто зводити пізнання лише до розв'язання практичних завдань, адже воно розвивається за внутрішньою логікою. Наукове дослідження, крім розв'язання актуальних практичних завдань, орієнтується також на фундаментальні теоретичні дослідження, які ще не мають практичного значення, бо але можуть проявитися з часом. Звісно, науково-технічна революція прискорює практичне застосування теоретичних розробок.

Практика зумовлює зміст пізнання, а також його форми, адже логіка мислення залежить від практичних дій, а вони відтворюють рух людського пізнання, яке відбувається на двох рівнях: *чуттєвому* і *раціональному*. *Чуттєвому* пізнанню належить першість з двох причин. *По-перше*, воно пов'язане з безпосереднім контактом людини з об'єктом пізнання, а *по-друге*, хронологічно воно випереджає раціональне пізнання, оскільки поділ фізичної й розумової праці і виникнення раціонального пізнання припадає на пізніший час.

Чуттєве пізнання позначає єдиний послідовний процес, який охоплює *відчуття, сприйняття й уявлення*. *Відчуття* -- це вихідний первень чуттєвого пізнання й універсальна властивість усієї природи. Щоправда, в живій природі воно проявляється різною мірою, що дає підстави досліджувати вплив на людину зовнішнього подразника, передачі й переробки надходжуваної інформації. Такі проблеми досліджує теорія інформації. Наука вста-

новила порядок інформаційного впливу різних відчуттів, надавши пріоритет зору й дотику, а відтак ідуть слух, смак і нюх. Відчуття залежать також від стану органів чуття і всього організму. Безумовно, у дальтоніків зорові відчуття відрізняються від тих, які мають звичайні люди. Хвороби впливають на слух, смак і дотик.

Хоч відчуття суб'єктивне, воно дає змогу створити ідеальний образ предмета, бо у відчутті відтворюється об'єктивний зв'язок чутливого суб'єкта з певними явищами і процесами довкілля, на які спрямована його дія. Відчуття відтворює окремі властивості, певні грані речей, тому їй належить першість в об'єктивній системі відносин людини зі світом. Важливе значення має просторове відношення суб'єкта й предмета уваги, на підставі чого Х.Ортега-і-Гассет обґрунтував свою теорію *перспективізму*, що передбачає залежність результату від відстані суб'єкта до об'єкта. За допомогою відчуття визначається якість і форма об'єкта.

Попри залежність відчуття від суб'єкта та об'єкта, людина здатна на творення і використання об'єктивної інформації, яку надає чуттєвий досвід. Інтенсивність відчуття дає змогу оцінити силу звукового джерела, нагрітість чи охолодженість предмета, його відстань від суб'єкта і т.ін. Отож, від відчуття походить перший образ відтворювального предмета як ідеальної форми його відображення. Те саме стосується явищ. Водночас слід зауважити, що окремі відчуття відтворюють лише елементи об'єкта, а не дають його цілісного відображення. В етюді «Цвіт яблуні» М.Коцюбинського письменник описує трагічні деталі смерті своєї дитини, зокрема «безладність тіла серед цвіту яблуні, і гру світла на посинілих лицях, і мій дивний настрій», сподіваючись, що колись використає їх «як матеріал» для створення цілісного образу. Як твориться такий образ, обґрунтував І. Франко, досліджуючи секрети поетичної творчості. Зрештою, кожна людина, оглядаючи якийсь предмет, спостерігає насамперед окремі деталі, що існують як цілісність, а не ізольовані елементи. Звісно, різні органи чуття помічають певні нюанси: зорові

відчуття передають просторовий обсяг і колір, слух – звук, нюх -- запах, але синтез відчуттів творить цілісно-предметну форму.

Відчуття – первні складнішого образу, який є *сприйняттям*. Якщо відчуття споглядає певні сторони предмета, то сприйняття безпосередньо синтезує їх. Проте воно не зводиться до механічного «сумування» цих відчуттів. Це – активний, непомітно динамічний і навіть своєрідно творчий синтез різноманітних проявів предмета. Спостерігаючи столичний будинок з химерами, людина бачить безпосередньо лише якусь його частину, одну площину, хоч перед нею творіння архітектора Владислава Городецького в повному обсязі. Такий цілісний образ вкарбовується в пам'яті людини, але безпосередньо в спогляданні він не виникає.

Закарбований у пам'яті цілісний образ, який впливав на людину в минулому, називається *уявленням*. Водночас треба зазначити, що в уявленні чуттєво-наочний образ об'єкта виступає як узагальнений. Уявлення може бути образом *пам'яті*. Після відвідин Кам'янця-Подільського людина запам'ятовує славетну фортецю. При згадці про Львів найчастіше уявляються образи Високого Замку, велична будівля оперного театру, маєстатичний храм святого Юрія, комплекс площі Ринок. Наша столиця найбільше запам'ятається священним для кожного українця Майданом Незалежності, широкоплинним Дніпром, банями собору святої Софії, комплексом Києво-Печерської лаври.

Серед образів уявлень нерідко згадуються мітичні істоти, які, як відомо, змалювала Леся Українка в славетній «Лісовій пісні». А ось розповідь реальної особи, яка вийшла зі стану білої гарячки. Після забави в ресторані залізничного вокзалу літньому п'яниці з'явився чорт. Як згадував чоловік, нечистий був волохатою істотою півтораметрового зросту, мав двометровий хвіст, червоний язик, пронизливі очі, копита і, безумовно, роги, а у верхніх лапах стискав гострі вила.

Нема підстав для того, щоб погодитися з твердженням одного підручника начебто «порівняно із сприйняттям в уявленні немає безпосереднього зв'язку з реальним предметом», бо уявлення дає «аморфний, нечіткий образ

предмета», зберігаючи лише загальні ознаки і відкидаючи неістотне. Розповідь про епізод на залізничному вокзалі спростовує такі твердження, адже уявлений образ був досить чітким.

Споглядання відтворює переважно зовнішні сторони та зв'язки. Проте зазвичай слово *відчуття* вживається для позначень *емоцій* людини, що передають радість, любов, задоволення, симпатію, антипатію, гнів, ненависть, страх. Емоції індивідуалізовані залежно від чуттєвої організації людини, її психіки, темпераменту характеру, чим займається психологія. Для епістемології найважливіше значення має з'ясування причин емоцій, прояв у них суб'єктивного момента, що відтворюється в емоціях. Вони можуть бути безпосередніми реакціями індивіда або виступати як складні чуттєві форми під впливом культури. Попри такі особливості, емоції передають у явній чи прихованій формі активне ставлення людини до певного явища.

Безумовно, відчуття, сприйняття, уявлення, емоції, як елементи чуттєвої діяльності, у процесі пізнання не виступають відокремлено чи послідовно, хоч і залежать від складності. Треба мати на увазі, що пізнання – це складна синтетична єдність названих елементів і різних форм, які злютовані з формами мисленнєвої діяльності.

Мислення -- активний процес, який насамперед узагальнює чуттєво відтворювальну дійсність у поняттях. Воно невід'ємне від мови, що може бути природною або штучною. У ньому розрізняються два основні рівні. Початковий рівень мислення називається *розсудком*, який діє в межах певної схеми на засадах формальної логіки, а його головна функція зводиться до розкладання та обчислення, керуючись здоровим глуздом. Вищим рівнем раціонального пізнання є *розум*, якому властиве творче використання абстракцій, самопізнання, усвідомлення оригінальних форм. Розум проникає в глибинні причини явищ на підставі єдності форми і змісту, суперечностей, що дає змогу осягнути їхній взаємозв'язок, всебічність і простежити розвиток. У нинішніх умовах особливе значення має *формалізація*, що забезпечує не лише перехід розсудку в розум, а й навпаки.

Мислення ґрунтується на певних логічних формах, найпоширенішими з них є *поняття, судження та умовиводи*.

Поняття як форма мислення відтворює узагальнено сутнісні ознаки предметів і явищ. Як зазначає вітчизняний філософ М.Тофтул, «поняття відображають ознаки, які є одночасно загальними, істотними, необхідними, внутрішніми та опосередкованими». У понятті втілюється єдність *змісту*, як сукупності узагальнених істотних ознак, та *обсягу*, що охоплює предмети певного класу. Поняття відрізняються за рівнем спорідненості чи протилежності, близькості чи віддаленості, коли йдеться про абстрагування. Треба зазначити, що поняттями можуть бути окремі слова і словосполучення.

Щоб успішно оперувати поняттями, треба з'ясувати їхній зміст, щоб дати їм чітке визначення. Інакше дискусія чи науковий аналіз не мають сенсу. Так було за тоталітарного режиму з поняттям «соціалістичний спосіб життя». Нині спостерігається довільне трактування поняття «українська національна ідея», бо наміри пересічних політиків, а ще більше доморощених політиканів дуже далекі від наукових засад. Філософія оперує найфундаментальнішими поняттями, що називаються *категоріями*. *Категорія* – це гранично широке поняття, яке відображає найістотніші й найзагальніші ознаки предметів і явищ.

Судження – це форма мислення, у якій щось стверджується або заперчується про предмет, його властивості, відношення, зв'язки. Як форма мислення судження стосується також явищ і процесів. Логічно структура суджень охоплює *суб'єкт*, що, як правило, становить поняття, і *предикат* на позначення властивостей (ознак) предмета, явища, процесу, а також зв'язку. Судження можуть бути істинними або хибними. Крім простих суджень, виділяються *складні судження* (висловлювання), що утворені з двох чи більше простих (елементарних) суджень, з'єднаних між собою логічними сполучниками (зв'язками).

Серед *опосередкованих* знань, що представляють раціональне пізнання важливе місце посідає *умовивід*. Цей термін вживається у двох значеннях.

По-перше, умовивід розуміють як спосіб, процес, метод, правила операцій, форму мислення, коли з невідомих суджень виводиться нове, позначаючи як наслідок здобуте знання. *По-друге*, умовивід ототожнюють із новим судженням, що виводиться з вихідних суджень, тобто несе нову інформацію.

Умовиводи постійно супроводжують людину. Без умовиводу як форми мислення неможливо довести якесь положення чи спростувати його, висунути та обґрунтувати гіпотезу, побудувати наукову теорію. Умовивід широко використовується як засіб аргументації. Отож, можна запропонувати визначення: *умовиводом* називається форма мислення або логічна операція, коли з одного чи більше відомих суджень виводиться нове судження. Ідеться про виведене чи опосередковане знання, яке вимагає теоретичного доведення, обґрунтування чи виведення. Вивідне значення відрізняється безпосередньо фактом чи предметом. Як обґрунтоване знання в умовиводі можуть виступати загальні положення (аксіоми, постулати, правила, теорії, закони тощо).

Умовивід складається із засновків і висновку. Істинність засновків гарантує істинність висновку, але за умови дотримання логічних правил. Приклад умовиводу: «1. Українські мисленики -- мисленики проблем. 2. В'ячеслав Липинський -- український мисленик. 3. Отож, В'ячеслав Липинський – мисленик проблем». У цьому умовиводі перші два судження – це засновки, а третє – висновок, цебто вивідне знання.

Безумовно, поняттям, судженням і умовиводом форми логічного мислення не обмежуються. Доцільно згадати також аналогію, індукцію, гіпотезу.

Треба зазначити, що чуттєве й раціональне пізнання насправді не роз'єднані в пізнавальному процесі, а їх слід трактувати лише як дві сторони цього єдиного процесу, на що звертали увагу ще античні мисленики. У новий час таку єдність чуттєвого й раціонального Кант передав крилатим висловом: «Поняття без почуттів порожні, а почуття без понять сліпі».

Підсумовуючи, слід зазначити, що у процесі пізнання застосовуються такі три методи: *сенсуалістичний, емпіричний і раціоналістичний. Сенсуалі-*

стичний (від лат. *sensus* – почуття, відчуття) метод орієнтується на визнання як джерела нових знань відчуттів, *емпіричний* (від гр. *empeiria* -- досвід, метод) – спирається на досвід, а *раціоналістичний* (від лат. *rationalis* -- розумний) -- надає перевагу логічному мисленню. Такі методи англійський філософ Ф.Бекон відтворив як шляхи пізнання алегорично: «*шлях навука*», цебто виведення істини з «власної свідомості»; «*шлях мурашки*», що передбачає нерозбірливе підтягування фактів; «*шлях бджоли*», коли досвід і розум у поєднанні дають знання. Окрім того, цей філософ визначив чотири перепони на шляху пізнання людини, назвавши їх *примарами* (*привидами, ідолами*). На перше місце він поставив *примари роду*, що властиві всім людям, які впевнені в своїй безпомилковості і додають щось своє до природи речей. Друге місце належить *примарам печери*, коли людина сприймає світ як тіні своїх відчуттів подібно до в'язнів з печери, описаної Платоном. На третьому місці – *примари ринку*, породжені хибним застосуванням термінів, забобонами і хибними розумом. Нарешті, четвертий вид перепон під назвою *примари театру*, що похідні від привидів ринку. Це—негативний вплив хибних теорій у науці й помилкових філософських вчень. Якщо примари першого виду властиві людям від народження, то третій і четвертий набути у процесі життя, а другий вид (примари печери) належить до складних, цебто поєднує властивості вроджених і набутих.

Нема сумніву, що пізнання – складний процес, але його безпосереднє завдання – пошук істини як ідеалу пізнання. Доконечність такого пошуку посилює значення наукового пізнання.

3. Наукове пізнання та його методи

Первісне мислення трактувало явища зовнішнього світу, як правило, антропоморфними чинниками. Еволюція знарядь праці сприяла заміні людських функцій механізмами, що дало змогу відділити предметну сферу практики від суб'єктивного фактора. У діяльності людини використовуються різні об'єкти, від предметів природи до феноменів культури, які стають предметами наукового пізнання.

Наукове пізнання відрізняється від інших форм пізнання, що підтверджує його порівняння з художнім опануванням об'єктів, у якому людська діяльність злютована із суб'єктивними факторами, бо тут відтворення передає водночас і ціннісне ставлення людини до предмета. У науковій діяльності людина створює знання, орієнтується на предметне і водночас об'єктивне дослідження без ціннісних суджень.

Історичний підхід до науки засвідчує її соціокультурний характер, який визначає дослідницькі методи, особливості викладу наукового знання, стиль мислення. Однак треба зауважити, що наука не лише досліджує об'єкти, а й орієнтується на майбутній розвиток. На цій підставі наукові дослідження не обмежуються нинішніми потребами, а й орієнтується на перспективу. Особливо слід відзначити розв'язання проблем фундаментальних наук, що підтверджують відкриття у фізиці, які створили основи для інженерно-технічних досліджень, а вони підштовхнули до нових наукових досліджень. У цьому відмінність наукового від буденного пізнання, в лоні якого воно зародилося. Проте в процесі розвитку науки вона дедалі більше впливає на буденне пізнання.

Відмінність буденного і наукового пізнання стосується насамперед об'єктів, до яких вони дотичні. Буденна свідомість не має тих засобів, якими оперує наука. Хоч обидва види пізнання користуються природною мовою, у науковому пізнанні вона має певні особливості. Слова буденної мови багатозначні, тому їхнє значення нерідко можна зрозуміти лише в контексті. Наука такого не допускає. Її поняття однозначні, що підтверджує логіка.

Водночас наука розробляє спеціальну мову, щоб відтворити об'єкти дослідження, його процес і наслідки. Звісно, з розвитком науки така мова постійно удосконалюється і водночас впливає на природну мову, мову щоденного спілкування. Ще недавно слова «комп'ютер», «інтернет», «сайт», «блог», «блогер» використовували лише науковці, а тепер вони увійшли до широкого вжитку.

Окрім того, наука впливає на об'єкт за допомогою особливої системи знарядь (вимірювальні інструменти, прилади, апаратура тощо). Вона здійснює експериментальний контроль за істинністю отриманого знання, яке характеризується обґрунтованістю й системністю.

Наукове пізнання розвивається на двох рівнях – *емпіричному* і *теоретичному*.

Емпіричний рівень спирається на чуттєве пізнання, яке спрямоване безпосередньо на об'єкт, його вияви, зовнішні зв'язки, а також внутрішні відносини. До специфічних ознак емпіричного дослідження слід віднести спостереження об'єктів, збір фактів, встановлення зв'язків і співвідношень між предметами та явищами. Досліджувані об'єкти вимірюються, порівнюються, зіставляються в процесі розвитку, піддаються експерименту. Не обходиться без аналізу й індукції. Звісно, емпіричні дослідження не обмежуються «чистим спогляданням», вони не можуть ігнорувати теорії. Щоб проводити експеримент, доконечно залучити певні теоретичні висновки, в яких акумульований попередній досвід. Отриманні знання оформляються як судження. Вони становлять основу для побудови теоретичного знання.

На *теоретичному* рівні наукового пізнання суб'єкт виходить поза межі безпосереднього досвіду і за допомогою форм мислення (понять, теорій, законів тощо) встановлює внутрішні зв'язки об'єкта. На цьому рівні переважає раціональне мислення, використовуються поняттєві засоби вищого рівня, а суб'єкт вдається до абстракції, переходить від емпіричних до ідеалізованих об'єктів. Теоретичний рівень орієнтується на з'ясування сутнісних причин і зв'язків між явищами. Його основними методами вважаються аксіоматичний, гіпотетико-дедуктивний, логічно-історичний, ідеалізації тощо. Теоретичне пізнання орієнтує і спрямовує пізнання емпіричне: визначає об'єкти його дослідження, межі істинності знання.

Як сукупність теоретичних знань наука становить особливий процес пізнання, який забезпечує відтворення сутності явищ досліджуваних об'єктів, систематизації знання, його логічної аргументованості та обґрунтованості й

досягнення нового знання. Наукове пізнання – це пізнавальний цикл, що охоплює послідовні періоди: визначення завдання, його розв’язання, перевірку правильності отриманих результатів, зміну або визначення нового завдання.

Структурними елементами теоретичного пізнання, або його вузловими рамками, є *проблема, гіпотеза, теорія*.

Проблема (від гр. *problema* – завдання, утруднення) -- це складне теоретичне питання евристичного характеру, яке вимагає вивчення, дослідження і нестандартного розв’язання, передбачаючи вибір з альтернативних варіантів. Розвиток людського пізнання можна уявити як процес послідовного розв’язання проблем, що мають конструктивний характер, чим відрізняються від *псевдопроблем*. Якщо аргументована неможливість розв’язати певну проблему, тоді доводиться переглянути її підстави, засадничі положення. Нерідко проблему трактують як «знання про незнання», з якого розпочинається наука.

Проблема постає із суперечності в окремій теорії. Інколи нова концепція може суперечити усталеній теорії. Нарешті, відкриті факти нерідко суперечать теорії, що вважалася незаперечною.

У процесі розв’язання проблеми висувуються *гіпотези* як наукові передбачення, що вимагають доведення. *Гіпотеза* (від гр. *hypothesis* – основа, припущення) як наукове припущення дає змогу збагнути невідоме, пізнати істину. Як припущення вона вимагає підтвердження, що може бути аналітичним або експериментальним.

Виникнення гіпотези пов’язують із зародженням математичної науки в античні часи. Платон трактував гіпотезу як засновки аналітично-синтетичного методу доказів істини. На противагу йому Аристотель заперечив евристичну роль гіпотези, що спричинило негативне ставлення до неї. Як наслідок, гіпотеза використовувалася в прихованій формі в межах інших методів наукового пізнання. Лише наприкінці сімнадцятого століття почала усвідомлюватися евристична роль гіпотези, чому сприяли успіхи емпіричних до-

сліджень. І. Кант обґрунтував критерії наукової гіпотези, що дало змогу відрізнити її від різних спекулятивних гіпотез. Згодом гіпотезу трактували як форму відносно істинного знання.

Наукова гіпотеза має відповідати умові принципової перевірки, цебто властивостям спростування і підтвердження, без чого не може бути мови про науковість. Нині евристичну роль наукової гіпотези підтверджено в гіпотезико-дедуктивних теоріях, що забезпечує широкі можливості для її застосування.

Незалежно від сфери дослідження саме формування гіпотези переходить *чотири фази*. *Перша фаза* – добір і збирання фактів. Особливу роль при цьому відіграють порівняння, індукція й попередній аналіз. *Друга фаза* – формулювання припущення про можливий взаємозв'язок і спроба з'ясувати причину досліджуваних фактів. Основним методом є синтез: результати попереднього аналізу узагальнюються в одному припущенні, що, зазвичай, втілюються в судження чи систему суджень. *Третя фаза* -- визначення попередніх наслідків, які випливають з певної причини, хоч можуть допускати конкуренцію. *Четверта фаза* -- доведення істинності висунутого припущення й виведення із нього наслідків, що дає змогу з'ясувати пояснювальну роль гіпотези, з одного боку, і виявити її прогностичне значення, з іншого.

Логічно обґрунтована, перевірена й практично доведена гіпотеза перестає бути ймовірним припущенням і переходить у розряд *наукових теорій* (від гр. *theoria* – розгляд, дослідження, спостереження). *Теорія* – це системне, цілісне відтворення сутнісних зв'язків у певній сфері діяльності як об'єкті. У широкому значенні слова під теорією розуміють комплекс поглядів, уявлень, ідей, які характеризують певне явище. Як цілісна система диференційованого знання теорія характеризує його похідність і логічну залежність від вихідних знань на певних логічно-методологічних засадах і за певними правилами.

Теорія має неодмінно відповідати двом таким вимогам: *по-перше*, не допускати суперечності, а *по-друге*, бути відкритою для спростованості, цеб-

то для експериментальної перевірки. Отже, доведення істинності гіпотези передбачає використання як логічних способів перевірки, так і практичних засобів.

Наукове пізнання керується певними методами, які дисциплінують пошукувача істини, ведуть до мети, уникаючи помилок, дають змогу економити сили і час, застерігають від зайвих операцій, забезпечують системність і обґрунтованість наукового знання. Звідси – недоречність двох крайнощів: 1) «методологічного негативізму»; 2) «методологічної ейфорії». У першому випадку знецінюється роль методу, а в другому – його абсолютизують, не допускають можливих хиб у певних випадках. Новий підхід до трактування методів запропонував засновник *антропології знання* П. Файербенд, який обґрунтував «*епістемологічний анархізм*». На його погляд, розвиток науки не має логіки, становить хаотичне накопичення довільних переворотів, що не має об'єктивних основ і раціональних пояснень. П.Файербенд наголошував на епістемологічному, світоглядному і методологічному плюралізмі, бо «може бути успішним будь-який метод». Американський фізик Р.Файнман розпочинав з аналізу індивідуальності, особливостей і неповторності методу «живого» дослідження, тому про загальний метод дослідження не може бути мови.

Як вважають дослідники, теорія «співіснує з методом». Водночас метод не існує поза суб'єктом, він розвивається у взаємозв'язку суб'єктивного та об'єктивного, але при перевазі другого. Суб'єктивність методу зумовлена вибором способів, правил і процедури відповідно до об'єкта. Методи поділяються за різними критеріями на певні групи чи типи. Приміром, у науці можуть бути методи *безпосереднього* та *опосередкованого* пізнання, методи *емпіричні* й *теоретичні*, методи *формальні* й *змістовні*, методи *дослідження* й *викладання* тощо.

. Для філософії важливе значення має аналіз методологічного знання за ступенем загальності, на підставі якого розрізняють такі методи: *філософські*, *загальнонаукові*, *міждисциплінарні*, *конкретнонаукові*.

Філософські методи поділяються насамперед на *метафізичний* і *діалектичний*, а також на *інтуїтивний*, *феноменологічний*, *герменевтичний*, *аналітичний* тощо. На філософських методах ґрунтуються *загальнонаукові* методи, до яких належать *емпіричні* методи (спостереження, вимірювання, порівняння, описування, моделювання, експеримент) і *теоретичні* методи (аналіз і синтез, індукція і дедукція, аналогія, гіпотеза, гіпотетико-дедуктивний, генетично-логічний, перехід від конкретного до абстрактного і навпаки). Загальнонаукові методи конкретизуються в *міждисциплінарних* методах, що застосовуються у певних групах наук чи на їхніх стиках відповідно до об'єкта дослідження, а відтак -- у *конкретних науках* залежно від предмета вивчення.

Система методів наукового пізнання називається *методологією*. Вона спрямована на отримання істинного знання, що дає змогу обґрунтувати наукову теорію.

4. Філософські аспекти істини

Пізнання спрямоване на досягнення істини як однієї з найголовніших проблем філософії. Питання про істину стосується достовірності знань. У середньовічній філософії істину (від лат. *veritas*) пов'язували з релігією. Святий Аврелій Августин трактував істину як мету пізнання, а найвищою істиною він вважав Бога. Його послідовник Ансельм Кентерберійський, автор діалогу «Про істину», визначав її на засадах християнської релігії. Як наголошує філософ, істина не має початку і не може мати кінця. Водночас він розрізняв істину стосовно гадки, волі, почуття, сутності речей, від вищої істини. Окрім того, щодо висловлювань мисленик виоктемив дві істини: *перша істина* стосувалася здатності позначати існування речі, яка не існує, а *друга*, -- навпаки, -- намагання заперечити існування речі попри те, що вона існує. Тома Аквінський трактував істину як «узгодженість між інтелектом і річчю», «якусь досконалість мислення». Істинність речей зумовлював тим, що їхні образи існують в інтелекті Бога.

До істини змушені звертатися всі – навіть скептики й агностики, які сумніваються в її досягненні. В ідеалістичних філософських течіях істину вважають за відповідну ідеї, апріорним категоріям чи принципам, сукупності «чуттєвих даних», як «організувальну форму людського досвіду» тощо.

Німецькі філософи XVIII - початку XIX століття приділили проблемі істини особливу увагу. І.Кант пов'язував істину з апріорними формами мислення, Й.Фіхте підходив до неї діалектично, а Г.Гегель трактував істину як розвиток знання в діалектичному процесі. Він писав: «Істина -- це велике слово і ще більш велика справа. Якщо дух і душа людини ще здорові, то в неї при звуках цього слова мають вище випинати груди».

Суб'єктивні ідеалісти трактували істину як відповідність мислення відчуттям суб'єкта (Д. Г'юм, Б.Рассел), взаємовідповідність відчуттів (Е.Мах, Р.Авенаріус). Неопозитивісти ототожнювали істинність і узгодженість висновків науки з чуттєвим досвідом. У західній філософії також коняретизується відповідно до нинішнього рівня розвитку науки ідея про фактичну і логічну істину.

У підході до істини проявляються дві крайнощі. Перша крайність пов'язана з *догматизмом* (від гр. *dohmatos* – думка, вчення), коли визнаються лише кінцеві й усталені істини, а конкретні умови не беруться до уваги. Як протилежність йому *релятивізм* (від лат. *relativus* -- відносний) наполягає на відносності знання, заперечуючи усталений зміст.

Труднощі, пов'язані з отриманням істинного знання, спричинилися до виникнення різних версій істини. *Психологічна* версія виводить її з конкретного стану особи. *Кореспондентська* (від лат. *correspondens* -- відповідач, повідомлювач) версія передбачає відповідність знання реальності. *Конвенціалістська* (від лат. *convention* – угода, договір) версія вважає, що істина – це наслідок угоди між ученими. Приміром, американський філософ Р.Порті заперечував можливість відкрити істину, бо вона стверджується під час писання чи розмови; він трактував істину як узгоджену і «сильну теорію», що не вимагає якогось обґрунтування чи зіставлення з реальністю. Як зазначав

Ж.Пуанкаре, зміст істини дуже умовний. Відповідно до *когерентної* (від лат. *cohaerentia* – зв’язок, зчеплення) версії, істина спирається на свідченні несуперечності доказів. *Прагматистська* (від гр. *prahma* – справа, дія) версія зводить критерій істини до користі. Нарешті, *інформаційна* (від лат. *informatio* – роз’яснення) версія істини трактує її як об’єктивне знання, яке людина отримує за допомогою «штучного розуму», цебто електронно-обчислювальних машин. Наш філософ В.Шевченко пояснював: «Оскільки ж знання, як правильна предметна та екзистенціальна інформація, завжди виражається у символах різного порядку, остільки останні також функціонують як аспект істини».

Діалектичний матеріалізм ототожнює істину з визнанням її об’єктивності. Проте об’єктивність істини не означає, що вона існує поза суб’єктом, його свідомістю в логічних і психічних формах, адже без активності суб’єкта пізнати істину неможливо. Отож, істина характеризує також епістемологічні відносини між об’єктом і суб’єктом.

Безумовно, кожна версія орієнтується на певний критерій істини. «Аксіоматичним є твердження про те, що саме людська практика є джерелом пізнання, його критерієм і метою» (В.Пазенок). З практикою пов’язана пізнавально-творча діяльність людей. Проте практика – це лише один з критеріїв істини, адже ними можуть бути, на думку різних філософів, також Боже-ственне одкровення, інтуїція, досвід, логічна несуперечливість. Окрім того, треба зважити, що сама практика змінюється, бо пізнання залежить від людських потреб. У процесі практики можуть спростовуватися попередні «істини», що вважалися незаперечними. Нічого спільного з наукою не має ототожнення істини із суспільною практикою, як було за часів тоталітарного режиму, коли доходило до вульгаризації істини.

Філософія трактує істину як суперечливий процес. Водночас наука не дає готових і вичерпних істин, а трактує їх рух від знання неповного, приблизного, обмеженого до дедалі більшого узагальнення, поглиблення й уточнення. Звісно, пізнання істини залежить від рівня розвитку науки, кон-

кретно історичних умов, дослідного інструментарію. Звідси – висновок про те, що встановити *об'єктивну істину* непросто. Автор «критичного раціоналізму» К.Поппер протиставив принципу *верифікації* істини принцип *фальсифікації* (від лат. *falsificatio*- підробка), як принципове спростування будь-якого твердження науки, що дає змогу відокремити ненаукове знання від наукового.

Отже, поняття «істина», «сенса», «значення», «рація» та інші подібні поняття в теорії пізнання стають проблематичними, оскільки сучасна філософська думка визнає плюралізм істини й альтернативність методів пізнання. Водночас важливого значення набуває обґрунтування неораціоналізму, який пропагує нову методологію пізнання (цінності «нового наукового духу»). Неораціоналізм передбачає, як зазначає І.Бичко, зіставлення «організованого («готового») знання певного періоду» і водночас його динамізму, «постійної мінливості й уточнення», що зумовлює потребу неодмінного переоцінювання знання в нових умовах.

Звісно, істина не може бути копією реальності, її дзеркальним відтворенням, яке не завжди правильне. Доводиться зустрічатися не з об'єктивним, а з деформованим відображенням, коли результат становить не істину, а *заблуд*. Щоб уникнути таких наслідків, треба брати до уваги суб'єктивні впливи (специфіку органів чуття, емоційний стан і можливість упередженого підходу дослідника, рівень точності використовуваних приладів тощо), хоч негативну роль тут може мати і сам об'єкт. Об'єктивність істини не тотожна її визнанню всіма чи більшістю людей. Як відомо, ще півтисячоліття тому навіть серед наукового співтовариства геоцентрична система не піддавалася сумніву. Об'єктивність істини не може ігнорувати інтересів людини, її потреб. Отож, об'єктивність істини насамперед трактують через незалежність від людського впливу. Водночас треба зважити, що людське знання неодмінно виступає як єдність об'єктивного і суб'єктивного, які не слід протиставляти, а ставити між ними «китайський мур» -- і поготів.

Наука розвивається поступально. Як нині не може бути мови про картезіанський тип науки, так з часом у майбутньому буде оцінюватися знання нашого часу. Таке саме треба сказати про знання в інші епохи. Люди архаїчного суспільства ототожнювали свої уявлення з реальністю, не відривали себе від зовнішньої природи, ототожнювали міт з дійсністю. Сучасна людина інакше ставиться до мітів, у яких передається рівень і поверховий характер знань далеких часів.

Антропоморфізмові архаїчної людини протистояв механіцизм у XVIII – XIX століттях. Інакше кажучи, на зміну світові людоподібних сил прийшло уявлення про світ як величезну машину, була створена механістично-раціоналістична картина світу. На початку XX століття настала, як твердить американський філософ Дж. Сантаяна, «демократія теорій». Нині картина світу не зводиться до натуралістичних схем, доповнюється гуманістичними цінностями. Звідси – особлива увага до гуманітарних дисциплін у провідних університетах світу. Як показала світова історія, особливо історія XX і початку XXI століття, спроби відкинути гуманістичний аспект істини оберталися її запереченням і навіть знищенням. За своєю природою людська істота доволі консервативна. На це звертав увагу наш мисленик В.Липинський: «Порода людська все остається та сама. Бо людина, в протилежності до звіра, бореться з природою не переменою свого організму, а удосконаленням своїх машин. І чи в кам'яній, паровій чи електричній добі, чи за капіталізму чи за соціалізму – люди все тісамі однакові люди, що в усяких епохах для опанування й використання своїх машин, для боротьби з природою їм потрібних, мусять у першу чергу опанувати самі себе, свої антигромадські, антиорганізаційні інстинкти, мусять разом з новою кращою й більш скомплектованою машиною творити нову вищу громадську національну мораль, виробляти в собі нову більшу силу духа».

При підході до істини доконечно зважати на її фундаментальну характеристику, що передбачає злютованість *абсолютності* й *відносності*. Однак у поняття *абсолютної істини* філософи вкладають неоднаковий зміст. Насам-

перед йдеться про вічні істини, які не були й не будуть спростовані. До них належать: *істини факту*; *аксіоматичні істини*, *закони і засади науки й філософії*. Істини факту стосуються часу чи місця. Ось приклади: у 1169 році орди владими́ро-суздальського князя Андрія Боголюбського знищили нашу столицю Київ; Тарас Шевченко похований на Чернечій горі, біля Канева; 24 серпня 1991 року проголошена державна незалежність України. Аксіоматичні істини стосуються насамперед аксіом, теорем, рівнянь, законів математики й фізики (аксіома про перетин двох прямих лише в одній точці, теорема Пітагора, закон Архімеда, закон Ома), а також інших наук (геліоцентрична система М.Коперника, періодична система хімічних елементів Д.Менделєєва). Засади науки й філософії -- неодмінний компонент знання. Як приклад слід назвати основні закони логіки (закон тотожності, закон несуперечності, закон виключеного третього, закон достатньої підстави).

Відносність істини стосується знання певного періоду розвитку науки, певних аспектів і відношень об'єкта. У кожній відносній істині можуть бути якісь елементи абсолютної істини, тому їхній взаємозв'язок трактується як *процес*, що передбачає уточнення і конкретизацію, а водночас поглиблення, розширення і збагачення. Як наслідок, попередні концепції підносяться на вищий рівень, відповідно до нових досягнень науки. Так, приміром, було уточнене положення, яке не мало сумнівів упродовж двох тисячоліть, про неподільність атомів. Наприкінці XIX століття вдалося створити так звану «планетарну модель атома», з'ясувалося, що атоми лише відносно не подільні, оскільки були відкриті інші форми дискретності (кванти, кварки, поля тощо). Згодом планетарна модель атома також була уточнена, чому сприяло відкриття нейтрона, мезона, інших елементарних частин, створення квантової механіки.

У гуманітарних науках абстрактність, без зваження конкретних умов, перетворюється в протилежність істини, що підтверджує практика російського царського і тоталітарного компартійного режиму. Нав'язувані твердження про українських «буржуазних» націоналістів Михайла Грушевського і Воло-

димира Винниченка, «зрадника» Івана Мазепу, «давньоруську народність» та інші не витримали іспиту часу, хоч вважалися за незаперечні («вічні») істини. Так само не прийнятна для українського народу сталінська формула «великої вітчизняної війни» для російсько-німецької війни 1941--1945 років.

При підході до істини застосовується й інший поділ. В.Шевченко розрізняє *предметну істину, екзистенціальну істину, символічну істину*. *Предметна істина*, на його думку, «стосується існуючих незалежно від знання об'єктів, представлених стихіями, природними тілами та виробами», *екзистенціальна істина* «утворює таке знання, знаком, символом якого виступає сам спосіб життя людини разом з тими образами, на основі яких людина (цілі народи) будує свої стосунки із речами та іншими людьми (народами)», а про *символічну істину* йдеться тоді, коли «пояснююче пізнання постає, крім всього іншого властивого йому, ще і як коментування існуючого знання», його завершенням. «Отже, знання як віра, істина і правда, функціонує в єдності та відмінностях предметного, екзистенціально-антропологічного та символічного змісту» (В.Шевченко).

Висновки

1. Пізнання належить до центральних питань філософії, а предметом теорії пізнання є знання як цілісність.

2. У пізнавальному процесі, крім терміну «гносеологія», яким оперують вітчизняні філософи, дедалі ширше використовується термін «епістемологія», хоч деякі дослідники розрізняють їх.

3. Процес пізнання має певну структуру. Насамперед йдеться про взаємозв'язок об'єкта і суб'єкта. Розрізняється також чуттєвий і раціональний рівні пізнання.

4. Чуттєве пізнання позначає єдиний пізнавальний процес, який охоплює відчуття, сприйняття й уявлення, а раціональне пізнання проявляється насамперед у логічних формах поняття, судження й умовиводу.

5. Наукове пізнання орієнтується на предметне і водночас об'єктивне дослідження без ціннісних оцінок, хоч історичний підхід засвідчує його со-

ціокультурний характер. Воно розвивається на емпіричному і теоретичному рівнях.

6. Отримані знання при емпіричному пізнанні становлять основу для побудови теоретичного знання. Структурними елементами теоретичного пізнання є проблема, гіпотеза, теорія.

7. Істина, як об'єктивна за змістом, поєднує властивості абсолютності й відносності, має конкретний характер.

Тема 6. СВІДОМІСТЬ І САМОУСВІДОМЛЕННЯ ОСОБИСТОСТІ

До цього часу наука не створила моделі свідомості, яка була б теоретично досконалою. Сучасний грузинський філософ М.Мамардашвілі стверджував, що «свідомість не підлягає теоретизації». Такий висновок не без підставний: теоретичні уявлення про свідомість не спроможні розкрити її сутності.

Як підтверджують словники, поняття *свідомості* багатогранне. Свідомість може ототожнюватися з розумом, коли йдеться про людське сприйняття, розуміння, осмислення довкілля, як природного, так і суспільного. Про свідомість ідеться й тоді, коли людина відчуває щось чи висловлює слушну думку. У науці *свідомістю* називають психологію певних суспільних верств, філософські, релігійні, політичні, мистецькі та інші погляди. У марксистській філософії свідомість протиставляють буттю, трактуючи її як процес людського відображення дійсності, що зумовлює цілеспрямовану діяльність. Поняття *свідомість* використовується як еквівалент термінів *психіка, інтелект, розумова діяльність*, хоч найдоцільніше трактувати свідомість як самозвіт людини про своє знання й незнання, з чим пов'язується *свідома діяльність*.

1. Свідомість в історії світової філософської думки

Уявлення про свідомість, її трактування залежить насамперед від панівного світогляду. В архаїчному суспільстві, коли панував магічний світогляд, у поняття свідомості вкладали все, що стосується невидимого світу. Його сприйняття було чуттєвим, наївно-стихійним, на нього особливо впливав страх, а також задоволення. Свідоме й неусвідомлене виступали в єдності так само, як ідеальне й матеріальне.

Античний філософ Геракліт запровадив у науковий обіг поняття *логос* як основу свідомих дій людини. На перше місце у філософській діяльності мисленик поставив усвідомлення суперечливої природи речей. Він негативно ставився до Пітагора, який вважав за наймудріше *число*, а людину характеризував як суперечливу істоту на межі магії і мітології, з одного боку, філософії і науки, -- з іншого. Античний енциклопедист Демокрит поясню-

вав свідомість існуванням особливих вогнистих атомів, завдяки еманції («витіканню») яких можна сприйняти речі й довкілля.

Відмежовувати процеси свідомості від матеріальних явищ розпочали софісти. Космоцентризм античного світогляду спричинився до пошуку джерел свідомості поза межами самої людини. Сократ звернув увагу на особливість актів свідомості. Його учень Платон вважав джерелом сили й гармонії *космічний розум*, який спроможний мислити себе адекватно. Так само й *людський розум* як активне начало здатний до самоспоглядання і регулювання людської поведінки.

Намагаючись проникнути у таємниці свідомості, античні філософи з'ясовували природу душі, яку тлумачили по-різному. Ось два крайні підходи: для Демокрита душа – це тимчасова комбінація атомів, а для Платона – вічна самостійна сутність, на що спиралися згодом християнські мисленики. Досягнення античних мислеників у цій царині узагальнив і систематизував Аристотель. При альтернативності трактувань про цілісну концепцію свідомості за античних часів не могло бути мови. Її створенню суперечила також однобічність спрямування. Відомий заклик «Пізнай самого себе», який був викарбуваний на колоні при вході до храму Аполлона в Дельфах, залишився не виконаний. Філософи не досліджували свідомість з погляду спрямування на себе, а лише – на зовнішній світ.

Зміна напрямку дослідження свідомості пов'язана з елліністичною філософією, насамперед з неоплатонізмом. Якщо Платон обґрунтовував три рівні осягнення душі, то неоплатонік Плотин ототожнював свідомість з другим рівнем, на якому людина відчуває, переживає, осмислює своє земне життя. Такий підхід протиставляє свідомість, з одного боку, нижчому рівню з його тілесними бажаннями й інстинктами, а з іншого, наближає до вищого рівня, що позначає з'єднання з Божественним, відчуття краси й осягнення блаженства. Отож, виходить, що, попри свою вторинність, свідомість – це осердя людини.

У середньовічній філософії свідомість трактували як надсвітловий первень, який існує ще до творення природи. У Святому Письмі сказано: «Споконвіку було Слово, і з Богом було Слово, і Слово було – Бог. З Богом було воно споконвіку. Ним постало все, і ніщо, що постало, не постало без нього. У ньому було життя, і життя було – світло людей» (Ів. 1, 1-4). Християнство тлумачить розум як атрибут Бога. Божественний розум передає певні іскрини людині. У християнській філософії зароджується ідея спонтанної активності людської душі, яка охоплює також свідомість. Святий Августин наголошує, що в душі закладене все знання, а джерелом її істинності є внутрішній досвід, коли душа повертає на себе власну діяльність. Таке тлумачення стало зародком *інтроспективної* (від лат. *introspecto* – заглядаю всередину) концепції свідомості, яку обґрунтовували не лише християнські філософи Тома Аквінський й Іоанн Дунс Скот, а й перський мисленик Абу Бакр Мухамед ібн Закарія ар-Разі і таджицький учений-енциклопедист Абу Алі Хусейн Ібн Абдаллах Ібн Сіна, відомий у Європі як Авіценна.

Проте слід зазначити, що Святий Августин, як і його попередник Плотин, трактував свідомість людини як вторинну в її духовному житті, що зумовлене певними чинниками. *По-перше*, людина усвідомлює себе не лише як духовну, а й природну істоту, що спричиняє її сором за певні природно-тілесні потреби. *По-друге*, усвідомлення подвійного життя людини спричиняє страждання людини, розуміння своєї кари як представника людського роду. Нарешті, *по-третьє*, усвідомлення плинності людського життя і неминучості смерті обертається трагізмом через незворотність часу. Парадокс у тому, що прародичі Адам і Єва відкрили для себе світ, усвідомили своє місце в ньому, але перервали колишню безпосередню духовну єдність з Богом, скоївши гріх, і як наслідок -- перейшли з вищого на середній рівень духовності.

В епоху Відродження, яка розпочалася в XV столітті, простежувалися нові підходи до пояснення свідомості. Її розуміння мислениками Нового часу ґрунтувалося на антропологічному світогляді. Найбільший вплив на дослі-

дження свідомості мав французький філософ Рене Декарт, який запровадив термін *свідомість* у науковий обіг на позначення особливого стану душі. На перший план він висунув *самосвідомість*, що відтворено в його афоризмі «*Cogito, ergo sum*» («Я мислю, отже, я існую»). Отож, на думку філософа, *свідомість* виступає синонімом терміна *мислення*, або, інакше кажучи, отожднюється з інтелектуальною діяльністю людини. Проте в новоєвропейській філософії ці терміни розрізняються: *свідомістю* позначають властивість людини, а *мисленням* – її практичне втілення. Аналізуючи свідомість як споглядання суб'єктом свого внутрішнього світу, Р.Декарт вважав її проти-лежністю просторового світу. Особливий вплив на концептуальний підхід до вивчення психіки мало його трактування душі і тіла. Особливість душі в тому, що вона мислить, а на противагу їй тіло рухається.

Інакше до характеристики свідомості підійшов Г.Ляйбніц, який обґрунтовував існування багатьох субстанцій, що непротяжні і нематеріальні, ієрархізовані і гармонізовані, динамічні, діють цілеспрямовано, але не впливають одна на одну. Водночас субстанції спроможні до сприйняття, яке філософ трактував аж надто широко. На принципі безперервності філософ вибудував цілий ряд сприйняття відповідно до рівня свідомого, найвищим проявом якого є Боже всезнання, і підсвідомого в «малих сприйняттях» найнижчих субстанцій. Несвідомі сприйняття нагадують ті, які можливі в стані непритомності людини чи глибокого сну. Крім високого рівня свідомості, людська душа ще й наділена самоусвідомленням.

Німецька класична філософія кінця XVIII – початку XIX століття піддала критиці інтроспективну психологію, обґрунтувала рівні організації й активності свідомості, а також взаємозв'язки чуттєвого і логічного, індивідуального і соціального. Кант розробив вчення про *трансцендентальну* (*transcendens* – позамежний) *анперцепцію* (від лат. *ad* – до і лат. *perceptio* – сприймаю, пізнаю). На його думку, щодо форми природа як предмет загального і доконечного знання твориться самою свідомістю. Інший німецький філософ Фіхте протиставив своє вчення попередній філософії, яку він вважав

догматичною. Його критицизм виходить із свідомості й висновує з нього світ. Він трактував самосвідомість як самодостовірний початок знання, вважав, що свідомість самопороджується, ґрунтується на дії й утверджується волею. В акті самосвідомості індивід звільняється від зовнішніх обмежень, породжує свій дух, свою свободу. Самосвідомості («Я») протистоїть «не-Я». Вони співіснують як протилежності, що взаємообмежуються і частково самознищуються. Суб'єкт виступає як теоретичний при умові, що «Я» визначається через «не-Я». При протилежному варіанті він виступає як практичний. Ідеал руху і розвитку суспільства зводиться до усвідомлення того, що предметна сфера людини – це продукт діяльності «Я», що відчужений від неї і виступає як зовнішня їй дійсність. На думку Гегеля, свідомість особистості (суб'єктивний дух), що неодмінно пов'язана з об'єктом, визначається в процесі історії, яка втілює об'єктивний дух. У своїй «Феноменології духа» філософ обґрунтовує трикратний рух духу, що охоплює свідомість, самосвідомість і абсолютний суб'єкт. Свідомість переходить шлях від безпосередньо чуттєвого сприйняття до наукового(філософського) пізнання як завершального, що підтверджує розумність дійсності. Через усі фази свого історичного розвитку свідомість доходить до адекватного самоусвідомлення духом самої себе.

Наприкінці ХІХ століття появляються нові концепції свідомості. Поставивши в основу всього сущого ірраціональну світову волю, Шопенгауер звів функції людини до її усвідомлення. Одночасно зі свідомістю виникає «світ як уявлення». Намагання з'єднати гегелівське розуміння свідомості з попередніми матеріалістичними вченнями спонукало Маркса до висновку про вторинність свідомості як відтворення суспільного буття, про суспільну свідомість як досвід попередніх поколінь, про перехід свідомості в практику.

Наукові досягнення ХХ століття стимулювали філософів до роздумів про можливість зрозуміти свідомість.

Засновник феноменології Гуссерль зосередився на її *інтенційному* (від лат. *intentio* – прагнення) тлумаченні, що наголошує на сенсових зв'язках

свідомості зі світом і доконечності її спрямованості на конкретні предмети, проявляючись у потоці феноменів, а вони ототожнюють явище й буття. Іntenційна структура розрізняє у свідомості два складники, що творять нероздільну єдність її змісту й акту свідомості, дає змогу досягнути життєвий світ у його нескінченному сенсі.

Як вважав Тейяр де Шарден, з'ясувати природу і конкретний механізм свідомості неможливо, хоч зазначає, що вона пробивається з пітьми підсвідомого. Як зазначає мисленик, нервова система людини сягнула рівня самосвідомості, спричинила виникнення розуму, який забезпечує свідомий контроль над діями людини.

З'ясуванню свідомості у зв'язку з підсвідомим присвячені праці Фрейда і його послідовників. Як твердить Фрейд, свідомість («Я») – це середня інстанція між підсвідомим («Воно»), що зумовлене біологічними інстинктами, і надсвідомим («над-Я»), до якого належать соціальні заборони і норми. Свої версії сутності несвідомого розробляли Адлер, Юнг і Фромм. Кожен з них підійшов оригінально до вчення Фрейда. Приміром, Адлер створив індивідуальну психологію, в якій обґрунтував ідею-мету. Хоч індивід усвідомлює її нечітко, вона становить осердя людської психіки. Юнг пов'язував свідомість із символами, які визначає «колективне несвідоме», базовими елементами якого є архетипи як вроджені, первинні схеми образів фантазії. Фромм зазначав соціальну зумовленість психічної діяльності.

Філософ Сартр заперечував субстанційність свідомості, вважав її за чисту суб'єктивність, у дослідженні якої є певна межа. При дослідженні свідомості людина не спроможна вийти поза неї. Окрім того, свідомість, зазначає філософ, не можливо проаналізувати в контексті суб'єктно-об'єктних відносин.

Аналіз свідомості через мову -- осердя філософії К. Леві-Стросса. Як представник структуралізму, він визнавав несвідоме за базове в дослідженні свідомості. Вплив свідомості на людське життя здійснюється через мову.

Свідомість – філософська категорія, розглядати яку доцільно в контексті насамперед з такими поняттями, як психіка, розум, мислення. Якщо психіка означає чуттєве ставлення до світу й емоційну реакцію на його подразники, то розум – це раціональне творче пізнання й усвідомлене самопізнання. Як активний процес на основі чуттєвого сприйняття, воно не зводиться до опосередкованого сприйняття, а означає й узагальнення сприйнятого. Інакше кажучи, свідомість позначає вищий рівень розвитку психіки в історичному процесі у формах культури.

2. Свідомість у культурно-інформаційному колі

Місце свідомості серед проблем філософії й культури визначається її особливостями, що обґрунтував М. Мамардашвілі. *По-перше*, свідомість відтворює рівень знань, що виступають як досягнення культури, а *по-друге*, як вже зазначалося, свідомість не піддається такому визначенню, яке не залишало б сумніву. У ньому не лише відтворюється буття, а й реалізується думка, виведена на найвищий рівень абстракції. Окрім того, слід зазначити, що, *по-третє*, свідомість неможливо зафіксувати як матеріальне буття, хоча в її реальному існуванні нема сумніву. Засновник *бігевіоризму* (від англ. *behavior* – поведінка) Дж. Б. Вотсон зазначав: «Свідомість ніколи не бачили, ніколи до неї не доторкались, її не нюхали, не відчували, не рухали. Це чисте припущення, як і стара концепція духу». *По-четверте*, свідомість стосується не лише дійсності, а й *можливості*, цебто тут йдеться не про предмет чи явище, а про «конструктивний принцип». Доцільно згадати «випереджувальне відображення» в тваринному і рослинному світі, прогнози погоди і певних стихійних лих (повеней, землетрусів, виверження вулканів тощо). *По-п'яте*, свідомість має унікальну здатність виходити поза межі предметно-відчутного світу, що стосується нескінченного і космічних тіл у астрономії, просторових відношень у геометрії, кількісних відношень в інших математичних науках, правил формальної логіки, граматичних правил тощо. У філософії також йдеться про небуття (ніщо), духовний простір, часовий простір, трансцендентальність (у І.Канта), «сущє» поза межами сущого (у М.Гайдег-

гера) та інше. Отож, твердження Протагора про людину як «міру усіх речей» стосується не лише речей, що існують, а й тих, що не існують. Нарешті, *пошосте*, свідомість спрямовується в інтересах людини відповідно до її мети, хоч у певних випадках наслідки можуть бути протилежні. Найяскравіший приклад стосується використання атомної енергії проти людства.

Попри такі властивості свідомості треба зазначити, що вона все-таки предметнюється, набуває своєрідного «тіла», яким є мова. Свідомість не можливо уявити без мови як системи звуків для висловлення думки, міжлюдського спілкування й мислення. Мова об'єктивує самосвідомість людини, керує її діями, зберігає й передає інформацію. Вона найтісніше пов'язана з мисленням, що відтворює паралелізм мовних і мисленних процесів.

За допомогою мови відтворюється ідеальний зміст свідомості у вербальній (словесній) формі. Вона переплітається з іншими формами (зображальною і музичною). Зміст свідомості, як зазначав І.Кант, може передаватися словом, жестом та інтонацією. Якщо в жесті відтворюється зміст свідомості позамовними чинниками, то в слові й інтонації втілюється лінгвістичний чинник, але в слові – внутрішній, а в інтонації зовнішній. Окрім того, мова є формою існування свідомості. Велике значення національної мови в тому, що вона долає просторово-часові межі, даючи змогу відтворювати події не лише теперішнього часу, а й минулого й майбутнього, без якихось перепон відтворювати у розповіді події, що відбувалися в різних місцях.

Мова формувалася упродовж історичного часу і забезпечувала єдність людської спільноти як етносу, збереження його самобутності. Мови не лише по-різному визначають певний предмет чи явище, а й передають різне їх бачення. «Мовна діяльність полягає в застосуванні всіма членами даної етнічної спільноти значної кількості (до кількох десятків тисяч) усталених у ній порівняно невеликих артикуляційно-звукових актів – слів для позначення певних явищ об'єктивної дійсності (предметів, процесів, ознак) та їх відображень у свідомості (понять, уявлень)» (О.Мельничук).

Про роль національної мови в житті етносу писав німецький філософ В. Гумбольдт. На згубності денационалізації наголошував наш філософ мови О. Потебня, який зазначав: «Якби об'єднати людство за мовою і взагалі за народністю, то це було б згубним для людської думки, як заміна багатьох чуттів одним, хоч би цим одним був не дотик, а зір». Учений вказував, що поглинання одного народу іншим не можна нічим виправдати, бо в такому разі довелось би виправдовувати й людоджерство. Переможці трактують переможених як етнічний матеріал – і не більше. Та, врешті-решт, переможець не виграє: витративши свої сили на поглинання переможеного народу, він сам починає розпадатися.

Природна вербальна мова доповнюється системами немовних знаків, серед яких виділяються такі групи: а) знаки-копії; б) знаки-сигнали; в) знаки-символи; г) знаки-зносини. До знаків-копій належать світлини, малюнки, сліди тощо. Як знаки-сигнали найчастіше згадують оплески на концерті, дзвоники (гудки) у школі, на залізничних станціях, у робітнях, світло маяка. Знаками-символами вважаються герби, емблеми, екслібриси тощо. Серед знаків-зносин найвідоміші нині комп'ютерні програми, абетки Морзе та інші.

Ще в античні часи філософи для позначення джерела свідомості і само-свідомості вживали поняття *нус* (від гр. *nous* – розум, думка, дух), яке перейшло до нас як *інтелект* (від лат. *intellectus* – розум, розуміння, пізнання). Відношення інтелекту до свідомості на філософському поняттєво-категоріальному ґрунті слід трактувати як відношення частини до цілого.

Щоб полегшити різні операції, людина почала створювати машини. Ідея логічної машини і перша спроба її створення належить каталанському філософові Раймунду Луллію (1235-1315 рр.). У ХХ столітті виникла кібернетика як наука про набуття, збереження, передачу та опрацювання інформації, що дало змогу проектувати розумні машини, спроможні не лиш розв'язувати складні завдання, а й перекладати на інші мови письмові тексти. На нинішньому рівні розвитку такі машини можуть виконувати три завдання: *інформаційні (евристичні), біонічні й еволюційні*. Перші завдання спрямовані

на автоматизацію інтелектуальних завдань людини, другі – розраховані на імітацію процесів нервової системи, а треті – вимагають поступового розв'язання інтелектуальних програм. Сучасний комп'ютер дає змогу не лише зрозуміти текст і зберегти організовану інформацію, а й розробити програму з очікуваним результатом.

Комп'ютеризація нашого життя не тільки вплинула на нього, а й спричинила нові проблеми філософсько-світоглядного характеру. *По-перше*, людина стає заручником і навіть жертвою професійного програміста, який може завести користувача в глухий кут, заразивши систему «вірусом». *По-друге*, розумна машина починає управляти людським життям, пропонуючи й нав'язуючи певні цінності, перекручуючи справжні події, спрямовуючи діяльність у бажаному для владних кіл напрямі. *По-третє*, розумні машини впливають на зміну науково-технічного довілля і науково-технічний прогрес. *По-четверте*, в таких умовах виникають ілюзії про достатність невеликої кількості знань, що потрібні для життя й життєвого успіху. *По-п'яте*, комп'ютерна техніка сприяє бездумному гаючню часу за іграми, зменшуючи його для інших потреб, що недооцінює багатоплановість свідомої діяльності людини.

Як відомо, людина створює другу природу, яка називається *культурою*, що фактично позначає форми зв'язку людини зі світом, які втілюють людську свідомість. Отже, свідомість невід'ємна від культури, яка ґрунтується на суспільній діяльності людей, утверджує набуті навички, способи й норми як форми свідомості, або «колективні уявлення». Як наголошує французький філософ Е. Дюркгейм, такі «колективні уявлення» сприяють соціалізації людини. До них належать світогляд, мораль, наука, мистецтво як форми суспільної свідомості. Інакше кажучи, вони втілюють *об'єктивну реальність*, яка після засвоєння індивідами стає *суб'єктивною реальністю*. Таке трактування засвідчує дворівневість свідомості, що проявляється в опосередкованому ставленні людей до зовнішнього природного і соціального світу, а також в охопленні людей культурою, що відрізняє їх від інших істот.

Отож, «культурні уявлення» як складники соціокультурних систем впливають на розвиток свідомості на індивідуальному рівні, без чого не можливі передача і творчий розвиток збереженого соціокультурного досвіду. Звідси – логічний висновок про суспільну природу свідомості на індивідуальному рівні, оскільки вона спирається на набутий соціокультурний досвід. Окрім того, індивідуальна психіка наповнює зміст «колективних уявлень». Треба зауважити, що йдеться не про пасивне залучення, а про активне входження. Без утвердження спільного досвіду в певних уявленнях не може бути мови про його успадкування майбутніми поколіннями.

На підставі сказаного можна стверджувати, що свідомість, *по-перше*, виконує функцію соціальної пам'яті, а *по-друге*, зумовлює програмування колективної діяльності. Відтворення набутого досвіду як досвіду культури не можливе без засвоєння його у відповідних формах свідомості як факторах його здійснення. Як певний акт культури реальна поведінка людей спочатку «опрацьовується» в свідомості, а відтак переходить у норму культури, що свідомо програмує людську життєдіяльність. Роль її орієнтира виконують певні норми свідомості, на підставі яких людина оцінює розважливо конкретну ситуацію.

Оцінивши ситуацію, людина визначає своє активне ставлення до неї, цебто виступає як суб'єкт такого ставлення. Проте активність суб'єкта цим не обмежується: він вписує своє ставлення в ширший контекст, цебто діє як зовнішній чинник. Така можливість зумовлюється своєрідністю людської взаємодії зі світом, що становить основу свідомості як особливого типу опанування дійсності. Коли йдеться про погляд свідомості на світ, то мають на увазі погляд з позиції певної царини культури, а також відповідного досвіду діяльності. Саме цим зумовлене роздвоєне відтворення, що властиве для всіх видів свідомості (теоретичної, політичної, правової, моральної, художньої тощо). Причина в тому, що свідомість не лише об'єктивно зафіксує певну ситуацію, а й сприймає її під оглядом загальної норми. Як наслідок, свідомість спрямована на опанування дійсності. Причина в тому, що вона зорієн-

тована на певне уявлення про *належне*, яке пронизує норми, уставлення, позиції свідомості, що мають суспільний характер не лише за походженням, а й за функціонуванням.

Свідомість невід’ємна від людського існування, духовності людини. Мірою такої духовності філософи вважають *тривалість* як протилежність просторовій *протяжності*. Духовність відрізняє людину від інших істот живого світу як частини природи. Вона охоплює не лише усвідомлену реальність, а й «несвідоме» і «надсвідоме», її суб’єктом філософи називають *душу*, а душевне життя трактують як комплекс переживань (почуттів, прагнень, настроїв). Свідомість творить ідеальний світ як внутрішній, суб’єктивний «мікрокосм» людини, що корелює зовнішній, об’єктивний світ, або «макрокосм». Людський ідеальний світ абстрагується від реальності, творить ідеальні об’єкти, які не залежать від реального. Отож, ідеться про альтернативний світ, бажаний, динамічний, складний і різноманітний. У цьому світі людина живе, переживає, вірить, прагне.

В ідеальному світі особливе місце посідає знання, ставлення до якого зазнало значних змін, що безпосередньо стосуються свідомості. Спочатку свідомості надавали надприродного, містичного значення. Згодом почали розмивати межі між «живим» і «неживим», що пізніше у філософії почало називатися *гілозоїзмом* (від гр. *hyle* – матерія і *zoe* – життя), який приписував свідомість усій природі, а різницю бачив лише в швидкості мислення. Про початок сучасної теорії свідомості можна говорити лише з Нового часу. Як відомо, мисленики наголошували на могутності знання, його творчих можливостей, що відтворив англійський філософ Ф.Бекон в афоризмі «Знання – сила». Просвітники вважали, що лише знання є основою свідомості і духовної культури взагалі.

Як суб’єктивна реальність свідомість не замкнута в собі: це – «внутрішній світ», який змикається із зовнішнім світом. Свідома діяльність людини не лише мислить, а й задовольняє свої потреби, емоції, переживання, що назовні спрямовані на вдосконалення організації природи. Душевність і ду-

ховність людини відрізняють її не лише від інших істот живої природи, а й від найскладнішої техніки, яка втілена в комп'ютері. Досягнення науки засвідчують не тільки великий пізнавальний потенціал людини, «інформаційну місткість» людського мозку, а й те, що навіть найдібніша людина використовує тільки невелику частину інформації, яку вона засвоює упродовж свого життя. Ідеться лише про кілька відсотків.

3. Самосвідомість, її предметність і структура

Філософи трактують самосвідомість як завершення свідомості, в якій проявляється її активна цілісність. Насамперед вона означає самоусвідомлення людини, начебто відчужений погляд на себе, визначення свого місця в світі. Людина пробує уявити себе як внутрішнього співрозмовника. Самосвідомість приходить тоді, коли людина перебуває у певних емоційних станах. До такого способу інколи вдаються письменники, щоб відтворити самосвідомість через феномен пам'яті, різні асоціації. У поемі «Сон» Т. Шевченко звертається до себе: «Душе моя,/ Чого ти сумуєш?/Душе моя убогая, /Чого марно плачеш,/Чого тобі шкода?» Своєрідно передає такий стан людини Михайло Коцюбинський в оповіданні «Intermezzo». Як самосповідь головного героя будує роман «Майстер корабля» Юрій Яновський. Такий підхід зустрічаємо в західноєвропейській, північноамериканській і латиноамериканській літературах, щоб підсилити достовірність художнього аналізу певних подій.

Самосвідомість виникає в процесі «внутрішнього спілкування» чи певної предметної діяльності, коли інші люди сприймаються як умовне дзеркало. *Форми самосвідомості різноманітні: самовизначення, самооцінка, самоконтроль, саморегулювання. Самовизначення пов'язане із самовідчуттям, що залежить від місця певного людського тіла в довіллі, цебто серед людей і речей. Щоб побачити певний предмет, процес сприйняття треба пов'язати з певним механізмом, який визначає місце тіла людини серед інших тіл, а також зміни цього тіла відносно певного предмета. Саме на цьому іспанський філософ Х.Ортега-і-Гассет побудував своє вчення під назвою перспективізм, який тлумачить «радикальну реальність» на підставі формули: «Я –*

це Я і мої обставини». Отож, ідея перспективізму випливає з того, що світ постає перед людиною у вигляді особистої перспективи, яка має право на існування. Такий підхід передбачає право кожної людини на власне філософське осмислення об'єктивного світу. Підсумовуючи, слід наголосити, що самосвідомість на цьому рівні відтворює певну «схему тіла» в процесі конструювання «схеми світу».

Вищий рівень самосвідомості невід'ємний від усвідомлення свого зв'язку з певною людською спільнотою, з чим пов'язана культурна ідентифікація, а також належність до певної соціальної групи. Найвищий рівень самосвідомості стосується самоусвідомлення свого *Я* серед інших людей, що передає досторонній процес: з одного боку, людина бачить свою подібність до інших людей, цебто свою належність до людства, а з іншого, усвідомлює свою унікальність, оригінальність, неповторність, незалежність від інших людей. З цього випливають певні висновки: *по-перше*, людина вільна у своїх діях, *по-друге*, свобода дій передбачає відповідальність за них, *по-третьє*, свобода людини створює умови для *самоконтролю* за своїми діями, *по-четверте*, незалежна від інших людей самосвідома людина спроможна на самооцінку своїх дій. *Самопізнання* невід'ємне від зіставленням з людським ідеалом, а *самооцінка* має наслідком почуття самозадоволення чи незадоволення собою. Нарешті, самосвідомість передбачає також *самоаналіз* поведінки, але він властивий далеко не всім людям.

Самосвідомість як властивість людини не спричиняє сумніву. Відомий афоризм Р.Декарта «Я думаю, отже, я існую» -- підтвердження безсумнівності самосвідомості. Таке саме стосується зорового сприйняття певних предметів. Водночас самосвідомість як факт не заперечує певної парадоксальності. Слід зазначити, що людина може бачити себе лише в дзеркалі, але для переконання, що вона бачить себе, доконечна самосвідомість, адже тварини не пізнають себе в дзеркалі. Для людини таке дзеркало має інше значення: вона бачить себе «очима інших людей». Інакше кажучи, самосвідомість – це не результат ізольованої свідомості замкненої людини, а результат взаємодії

людей. Виходить, що в процесі самосвідомості людина усвідомлює себе через іншу людину, а іншу людину – через себе.

Водночас самосвідомість передбачає виокремлення людини в космічному й соціальному масштабі. Як зазначав М.Мамардашвілі, «свідомість і є водночас розрізнення». Виокремлення людини відбувається на перетині чотирьох відносно самостійних визначень належності: *космічної, природної, соціальної, культурної*. Якщо *космічна* належність і *природна* зумовленість людині задані, то з іншими визначеннями складніше. *Соціальна* належність людини може змінюватися. *Культурна* належність зумовлюється тим, що культура творить індивідуальний спосіб існування і водночас вона транс-соціальна, цебто не тотожна соціуму.

Аналізуючи самосвідомість як систему, можна виділити в ній такі сфери: *когнітивну, мотиваційну, аксіологічну, прогностичну*. *Когнітивна* (від лат. *cognitio* -- знання, пізнання) сфера самосвідомості охоплює відчуття, сприйняття, уявлення, поняття, судження, умовиводи тощо. *Мотиваційна* сфера самосвідомості спрямована на стимулювання й активізацію людини. Сюди належать потреби, інтереси, емоції. *Аксіологічна* сфера самосвідомості стосується самооцінки людини на основі певних критеріїв і суспільних норм. *Прогностична* сфера самосвідомості охоплює проекти, програми, плани, наміри, орієнтовані на майбутнє.

Самосвідомість проявляється на певних рівнях, які визначають її обсяг. Рівнева структура самосвідомості конструюється на основі психоаналізу З.Фрейда і його послідовників. При такому підході твориться *трирівнева* структура, що охоплює: а) *несвідоме*, б) *свідоме*, в) *надсвідоме*. Треба зазначити, що несвідому психіку зауважив ще Ляйбніц. На думку Фрейда, дії людини визначають насамперед пристрасті. Він розрізняв конструктивні («Ерос») і деструктивні («Танатос») психічні потяги, які зумовлюють поведінку людини. Як вважають неофрейдисти, основною спонукою людської активності є страх перед смертю. *Несвідоме* («Воно») охоплює інстинкти, особливе значення серед яких має енергія захоплень під назвою *лібідо*, що

позначає любов у широкому розумінні (від самолюбства до вселюдської любові). Цей термін використовується для з'ясування причин, з одного боку, психічних розладів, неврозів, а з іншого, психічного розвитку нормальної людини, її наукової, художньої та іншої творчості. У другому варіанті йдеться про *сублімацію* (від лат. *sublimio* -- вивищення), що означає перенесення енергії із соціально й культурно неприйнятних цілей і об'єктів як нижчих на соціально й культурно прийнятні, або вивищені, з чим пов'язаний саморозвиток людства. Засновник аналітичної психології Юнг тлумачив лібідо як психічну енергію, яка відтворює несвідоме прагнення, що близьке до поняття *волі* в філософії Шопенгауера і «*життєвого пориву*» Бергсона. Рівень *свідомого* («Я») поєднує несвідоме й зовнішній світ. *Надсвідоме* («над-Я») вважається своєрідною цензурою, цебто залежить від догм, традицій, ідеалів, заборон. Його можна порівняти з певним фільтром, який відділяє «Воно» від «Я». Як форма духовної активності *надсвідоме* зникає людину з дійсністю: з одного боку, воно стосується ставлення людини до світу, а з іншого, самоствердження самої людини.

Переоцінюючи погляди ортодоксальних фрейдистів, Е.Фромм запровадив поняття *соціального характеру*, що з'єднує психіку індивіда із соціальною структурою суспільства. В умовах тотального відчуження людина усвідомлює несправжність свого існування. Справжньою цінністю людини філософ вважає любов, яка дає змогу зрозуміти проблему людського існування.

Самосвідомість може виявлятися «приховано», що означає усвідомлення відмінності людини від об'єктів, на які вона спрямована. Треба зважити, що тіло людини перебуває поза межами її свідомого досвіду. Як приклад можна згадати дотик людини до зовнішнього предмета: людина відчуває предмет, а не власну руку.

Явні (неприховані) форми самосвідомості називаються *рефлексією* (від лат. *reflexio* – відображення), яка означає не лише усвідомлення людини, а також її зміну, вихід за межі досягнутого рівня розвитку. Така рефлексія

виникає в контексті пояснення системи свідомості. Людина аналізує себе відповідно до певного ідеалу, що формується у відносинах з іншими людьми. Завдяки рефлексії людина змінює і розвиває індивідуальну свідомість, бо вона аналізує себе, роздумує над своїм ставленням до життя, прагне проникнути в таємниці самосвідомості, що дає змогу обґрунтувати систему орієнтирів, відмовитися від всього хибного в житті.

Людина творить свій образ у різних формах самосвідомості, що аж ніяк не гарантує його адекватності реальній свідомій людині. Між ними може бути розрив у двох випадках: *по-перше*, на стадії явної самосвідомості, а *по-друге*, в елементарних її формах. При рефлексивному усвідомленні своїх особливостей можливі ще інші помилки. Причина в тому, що людина не може повністю розкрити себе в акті індивідуальної рефлексії. Вона виявляє себе всебічно при спілкуванні з іншими людьми, взаємодії з ними і у вчинках суспільної ваги. Часто одна людина може краще зрозуміти іншу, ніж перша розуміє себе. Проте об'єктивність самооцінки людини підвищується, коли вона зважає на те, як її оцінюють інші люди.

Треба зважити на динамізм самосвідомості в процесі спілкування і взаємодії з іншими людьми, погляді на себе «очима іншого». У процесі міжлюдських взаємин самосвідомість постійно перевіряється, виправляється і навіть розвивається. Таке ставлення до феноменів свідомості не лише виражає суб'єктивний стан індивіда, а й об'єктивується в конкретних формах культури (книг, пісень, картин, кінофільмів, скульптур тощо). Треба мати на увазі, що сенс, внесений автором у певний твір, може не збігатися з тим сенсом, який виявили інтерпретатори, критики і навіть читачі. Частіше спостерігається інше: авторів закидають звинувачення, розширено чи й спотворено інтерпретуючи певні твори і окремі образи. Як приклади треба згадати ставлення компартійної влади до кіноповістей «Земля» й «Україна в огні» Олександра Довженка, роману «Жива вода» Юрія Яновського, вірша «Любіть Україну» Володимира Сосюри, оповідання «Модри Камень» Олеся Гончара, книги «Україна наша Радянська» Петра Шелеста та інших.

Як дослідник свідомості А.Бергсон обґрунтував у цьому феномені способи орієнтації людини, для чого розрізняв *інтелект* та *інтуїцію*, а також осяяння, прозріння тощо. *Інтелект*, на його погляд, деформує і спрощує речі, щоб полегшити порозуміння між людьми. Подані схематично речі треба вмістити в сталі форми і готові поняття. Звідси -- висновок, що інтелектуальне знання слід трактувати не як відтворення дійсності, а ставитися до нього як до символу.

Інтелекту протистоїть *інтуїція*, яку А.Бергсон трактував як світосприйняття, духовне зусилля, що стосується глибинних вимірів духа. На противагу Р.Декарту, який вважав інтуїцію лише однією з форм інтелекту, А.Бергсон розумів під інтуїцією безпосереднє знання, що охоплює дійсність у цілості й змінності, пояснював її як усвідомлений інстинкт, цебто природне пристосування організму до потреб життя. Інтуїція вища від інтелекту, бо не лише впливає із життя, а й проникає в його глибини.

Порівняно з інтуїцією інтелект може дати лише зовнішнє уявлення про речі, відношення між ними. Інтелектові властивий схематизм, а інтуїція сприймає речі безпосередньо, в цілості, незалежно від них і практичних потреб, в оригіналі. Всупереч інтуїції інтелект переформовує дійсність, ділить її на окремі частини. Отже, А.Бергсон доходить висновку, що інтуїція дає змогу правильно усвідомити дійсність. Тільки в інтуїції безперервно розвивається глибинне *Я*. На противагу цьому зовнішній пласт *Я* охоплює те, що у свідомості вловимо для інтелекту.

Хоч самосвідомість як феномен, на перший погляд, здається простою й очевидною, насправді вона надзвичайно складна, що зумовлюється насамперед її своєрідними взаєминами з носієм, а також процесами в системі міжлюдських відносин. Тут проявляється, як зазначав К.Г.Юнг, не лише відображення *особистого несвідомого* в психіці *індивідуального досвіду*, а і ще глибший шар, в якому відтворений досвід попередніх поколінь, цебто *колективне несвідоме*. Інакше кажучи, йдеться про найінтимнішу частину людської психіки, в якій зберігається вікова таємниця спільноти.

4. Національне самоусвідомлення особистості

Процес національного самоусвідомлення особистості – це набуття людиною національних якостей, розуміння корінних інтересів нації й участь у розбудові власної національної державності. **Національна самосвідомість** – це реалізація свого *Я* у сфері національного державотворення. Національна самосвідомість передбачає: *по-перше*, усвідомлення особою себе як суб'єкта політичної діяльності; *по-друге*, бачення національних інтересів і упевненість у майбутньому своєї нації в геополітичному контексті; *по-третє*, реалізацію свого *Я* в процесі національного самоусвідомлення й утвердження національної спільноти; *по-четверте*, порівняння своєї національної свідомості й аналогічної свідомості інших суб'єктів політичної діяльності; *по-п'яте*, активну протидію проявам байдужості й ворожості до національної спільноти.

Національне самоусвідомлення означає сприйняття унікальності своєї нації в людській спільноті, без чого неможливо зберегти національну ідентичність, осягнути оригінальність, протидіяти розмиванню етноса, розчиненню його в чужому середовищі. Національна свідомість – це ключ до підтримки ціннісних орієнтацій народу, об'єднання різних етнографічних, територіальних і соціальних груп. Національне самоусвідомлення дає відповідь на сакраментальне питання: «Що ж ми за народ такий?» Водночас воно визначає мотивацію участі в національно-державотворчих процесах.

Відповідь на порушене питання вимагає насамперед самопізнання людини як члена національної спільноти, цебто усвідомлення специфічних рис своєї нації, її минулого, що забезпечує саморефлексію індивіда. Водночас ідеться про чуттєво-емоційне сприйняття, переживання за свою націю, її сьогодення й майбутнє. Національне самоусвідомлення людини визначає її місце і роль у життєдіяльності нації. Людина стає перед вибором: вона може прилучитися до активної участі в боротьбі за права нації, залишитися байдужою до долі нації, виїхати за кордон, відчужившись від рідної етнічної спільноти, перейти на бік сильнішого ворога.

Національна самосвідомість формується в процесі вивчення досвіду нації, її історії, її культури. Інакше кажучи, вона ґрунтується на національній пам'яті. Саме тому поневолювачі намагаються позбавити поневолені народи духовних зв'язків з минулим своєї спільноти, її внеском у світову культуру і науку, нав'язати своє трактування. Так форсовано творили за часів тоталітарного компартійного режиму *homo sovieticus*, негативні і навіть руйнівні наслідки якого показали останні події в Донбасі.

Українські мисленики обґрунтували *три варіанти* утвердження національної самосвідомості: *перший* варіант виклав Микола Міхновський, поставивши його на етнічну основу; *другий* варіант походить від В'ячеслава Липинського, який відстоював «територіальний патріотизм»; *третій* (серединний) варіант пропагував Михайло Грушевський, висунувши гасло «Україна не тільки для українців».

Засновник українського революційного націоналізму М.Міхновський не приховував своїх намірів: «Україна для українців! Отже, вигонь звідусіль з України чужинців-гнобителів». Він не приховував своїх поглядів про тих, кого вважав за ворогів українського народу. «Зріст національної самосвідомості українців,- зазначав мисленик,- що упосліджені соціально, буде зруйнуванням упривілейованого становища москалів на Україні».

Ідеолог українського монархізму В.Липинський писав: «Для українського державника: Українцем, своїм, близьким, людиною однієї нації -- *єсть кожна людина, що органічно (місцем осідку і праці) зв'язана з Україною*; не-Українцем, чужим, людиною чужої нації (що не значить конче: ворогом), *єсть кожний мешканець іншої землі, хоч би він визнавав ту саму віру, належав до того самого стану чи класу, говорив тою самою мовою і хоч би в його жилах текла та сама кров одних і тих самих предків*. З територіальної – політичної і патріотичної – форми національної свідомості може вирости Українська Держава і Українська Нація». Своєю позицією В.Липинський протистояв концепціям не лише М.Міхновського, а й Д.Донцова,

який писав, що «свідомість і почуття своєї національної окремішності – виражається в **ідеї патріотизму**, в **ідеї отчизни**».

Історіософ М.Грушевський наголошував, що «Україна не тільки для українців, а для всіх, хто живе на Україні, а живучи, любить її, а люблячи, хоче працювати для добра краю і його людности, служити їй, а не обирати, не експлуатувати для себе». Отож, М.Грушевський вважав українцями лише тих представників національних меншин, які не належать до експлуататорів.

Ще один наш мисленик Б.Цимбалістий ставив національну самосвідомість у дві площини. Спільне почуття національної ідентичності – це *вертикальна* ідентифікація, а довір'я до співгромадян, які належать до інших спільнот – це *горизонтальна* ідентифікація.

Єдина національна ідентичність передбачає, як зазначає британська дослідниця каталонського походження М. Гібернау, «формування і поширення певного *образу* нації, який часто спирається на домінуючу націю або етнічну групу, що живе в кордонах держави, і складається зі спільної історії, спільної культури і демаркованої території». Почуття спільноти розвивають і посилюють національні символи і ритуали, а також усвідомлення загрози для нації від ворогів. Символи, традиції, ритуали разом з мовою сприяють формуванню чуття спільноти і зміцнюють об'єднання на національній основі. «Усвідомлення, що люди формують групу зі спільною історією, культурою і територією, відіграє основоположну роль у формуванні національної ідентичності, тому мало ймовірно, щоб такий могутній емоційний зв'язок можна було легко замінити членством у широких політичних інституціях, скажімо, в ЄС» (М. Гібернау).

Особливе значення в утвердженні національної самосвідомості має усвідомлення людиною минулого свого народу і держави, адже так формується *історична* самосвідомість, яка охоплює насамперед знання про події, що, безумовно, визначає ставлення до майбутнього. У нинішній Україні нашій національній самосвідомості протистоять різні види неукраїнської самосвідомості. Насамперед йдеться про *російську* імперську самосвідомість, з нею

пов'язана *малоросійська* провінційна самосвідомість, а також *радянську* «інтернаціональну» самосвідомість. Безумовно, всі вони належать до анти-української самосвідомості. На аналогічних позиціях стоять представники *русинської* «національної» самосвідомості в Закарпатті, що підтримується з-за кордону. Як підтверджують останні матеріали переписів населення в країнах поселень українців, їх кількість зменшується ще й тому, що деякі з них зачисляють себе до «русинів». Насправді русини – це давній етнонім наших предків. До Першої світової війни так називалися українці в Австро-Угорській імперії.

Водночас в Україні проявляється також *етнографічна* самосвідомість (гуцулів, лемків, бойків, поліщуків). У процесі національної консолідації етнографічні групи надають перевагу національній самосвідомості. Проте з певних причин деякі з них можуть протиставлятися національній спільноті, що проявляється серед частин лемків у деяких країнах.

Національна самосвідомість динамічна, залежить від зв'язків людини з національною спільнотою. Після поневолення нашого народу чужоземними загарбниками національна самосвідомість різних частин української людності відрізнялася. Московські поневолювачі зневажливо ставилися до українців, трактуючи їх як «неповноцінних» *русских*. Ще й тепер ідеологи російського імперіалізму вважають українців, яких вперто називають малоросами, білорусів і росіян (великоросів) частинами мітичного *русского* народу.

Під царським поневоленням українцям нав'язували імперську свідомість, тому денаціоналізовані (недоденаціоналізовані) представники панівних верств визнавали своєю вітчизною («*отечеством*») Російську імперію, а своєю батьківщиною («*родиной*») Малоросію, як тоді імперіалісти називали Україну. Окрім того, українців прозивали *малоросами*, *хохлами*. Нашій людності нав'язували *православну* самосвідомість, яка небезпечна тому, що, *поперше*, призводила до розмивання української національної самосвідомості в конфесійному морі, хоч насправді між українським православ'ям (*київським християнством*) і російським православ'ям (*московським цареслав'ям*) існує

суттєва різниця, а *по-друге*, протиставляла православних українців українцям, які визнавали себе греко-католиками.

Нині особливого значення набуває національна гідність, у якій проявляється не лише політична і моральна самосвідомість, а й *совість* нації. Можна виділити три рівні національної гідності: на *психологічному* рівні спільнота усвідомлює свою самоцінність серед інших спільнот; на *моральному* рівні вона усвідомлює доцільність самовизначення, щоб зберегти свою універсальність; на *політико-правовому* рівні нація усвідомлює доконечність створення власної держави. Національна гідність протилежна космополітизмові й шовінізмові. Проте безпідставно вважати її альтернативою націоналізмові, який трактується як синонім патріотизму.

Національна самосвідомість є усвідомленням особи в міжнародних зв'язках. Вона не сумісна з байдужістю до порушень її рівноправності серед інших націй, зневаги національних почуттів, культурних цінностей, рідної мови. Такі дії призводять до міжнародних конфліктів. Саме такі конфлікти проявилися наприкінці вісімдесятих років минулого століття в союзних республіках СРСР, які не мирилися з русифікацією, виступили за визнання державного статусу рідної мови титульної нації. Національна самосвідомість може проявлятися на трьох рівнях: *адекватному, заниженому, завищеному*. Якщо *адекватний* рівень сприяє національному розвитку, то *занижений* рівень призводить до втрати національної гідності і сприйняття підневільного становища. Саме занижений рівень національної *самосвідомості* негативно вплинув на розвиток української нації, що спричинилося до її поневолення агресивними сусідами. *Завищений* рівень національної самосвідомості має наслідком її перетворення в імперську самосвідомість. Така самосвідомість властива росіянам, які не уявляють свого існування без панування в багатонаціональній імперії над поневоленими народами, що за рівнем свого цивілізаційного розвитку стоять вище від поневолювачів.

Національна самосвідомість означає усвідомлення особою своєї національної належності, віднесення до певної національної спільноти, цебто пов'язання себе з певною мовою, історичними і духовними цінностями, етнічною територією, усвідомлення генези свого народу. Отож, виховання громадян не можливе без зваження національної самосвідомості. Намагання висувати на перший план абстрактне громадянське, *анаціональне* виховання, на що упродовж тривалого часу орієнтувало нашу школу освітянське міністерство, дає протилежні наслідки, сприяючи байдужому ставленню до долі своєї батьківщини, «адже саме національна самосвідомість з її емоційною живучістю, динамізмом і потенційною силою є не лише найважливішим компонентом національного життя, але й «збудником», «подразником», стимулом до практичних дій, спрямованих на відродження всього розмаїття всеукраїнського національного життя» (Ю. Римаренко).

Безумовно, національна самосвідомість звернена в майбутнє. На цій підставі соціалізація має не лише впливати на емоційну сферу, а й проникати в глибинне усвідомлення національних інтересів, зіставляти їх з інтересами сусідніх народів, не забувати про їхнє ставлення до рідного народу.

Аналіз природи національної самосвідомості засвідчує, що вона не суперечить толерантності в міжнародних відносинах. Інакше кажучи, національна самосвідомість має вписуватися у вселюдську свідомість, позбуватися негативного, що призводить до ізоляції в світовому співтоваристві. До таких наслідків у глобальному масштабі призвело імперське чванство Російську Федерацію.

Нині національна самосвідомість українців перебуває на переломі, що зумовлено агресивними діями Російської Федерації проти нашого народу. Якщо раніше дослідники протиставляли російський народ його державному керівництву, то нинішні соціологічні дослідження переконують, що абсолютна більшість російського народу підтримує загарбницьку політику свого уря-

ду. Звідси – доконечність підвищення рівня національної самосвідомості наших громадян.

Висновки

1. Поняття свідомості багатогранне. Уявлення про неї змінювалися залежно від панівного світогляду.

2. Як філософську категорію свідомість доцільно аналізувати з такими поняттями як психіка, розум, мислення.

3. Свідомість невід’ємна від культури, яка ґрунтується на суспільній діяльності людей, утворює «колективні уявлення», що проявляються як навички, способи, норми, цебто форми свідомості.

4. Свідома людина не лише мислить, а й задовольняє свої потреби, емоційні прагнення, переживання, що назовні спрямовані на вдосконалення організації природи.

5. Як завершення свідомості самосвідомість проявляється в таких формах: самовизначення, самооцінка, самоконтроль і саморегулювання.

6. Вищий рівень самосвідомості людини пов’язаний з усвідомленням свого зв’язку з певною спільнотою, чим зумовлюється культурна ідентифікація, а також належність до соціальної групи.

7. Людина творить свій образ у різних формах самосвідомості, що аж ніяк не гарантує адекватності реальній свідомій людині.

8. Національне самоусвідомлення особистості передбачає набуття людиною національних якостей, розуміння національних інтересів і участь у розбудові власної держави.

III. СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Тема 7. ФІЛОСОФСЬКІ ПІДХОДИ ДО СУСПІЛЬСТВА

Трактування людини як «замкненої монади», що протилежна комунікації, не відповідає її індивідуальному існуванню. К.Ясперс писав: «Людина знаходить у собі іншу людину як єдину дійсність, з якою вона може об'єднатися в розумінні й довірі. На всіх щаблях об'єднання людей попутники по долі, люблячи, знаходять шлях до істини, який губиться в ізоляції, у впертості й у самоволі, в замкненій самотності». Людина не може жити без інших людей: вона вступає у різні міжлюдські взаємини для спільної діяльності, щоб досягти поставленої мети. Різноманітні ієрархічні відносини між людьми становлять структуру суспільства.

1. Проблеми суспільства в історії філософської думки

Поняття **суспільства** вживається в різних значеннях. У широкому значенні під *суспільством* розуміють сукупність людей, що об'єднані відповідним історичним способом виробництва і формою людської життєдіяльності. Вузьке значення цього поняття стосується конкретної історичної форми спільної організації. Окрім того, суспільством називають також мешканців певної території чи міста і навіть товариство чи якесь людське довір'я.

В історії філософської думки погляди на суспільство докорінно змінювалися. У давніх державах (Вавилонії, Єгипті, Індії) панувала думка, що суспільство й державу створили боги. У законах давньовавилонського царя Хаммурапі (XVIII ст. Р.Х.) суспільство поділялися на два стани – вільних і рабів. Рабами були військовополонені й боржники. Прихильники давньоперського зороастризму вважали, що в суспільстві триває боротьба добра і зла, а становий поділ зумовлений вільним вибором людиною певних занять. На чолі станів мають стояти найбільші добродійці. У давньоіндійських Ведах суспільство поділяли на варни (стани), які начебто створені зі світового тіла й духа Пуруші: брахмани -- з вуст, кшатрії – з рук, зі стегна – вайші, з ніг -- шудрі. Брахмани і кшатрії вважалися панівними варнами, а вайші й шудрі становили частини підлеглого населення. До вайшів належали селяни, ремі-

сники і торгівці, а шудрі – це вільні низи. Як стверджували Веди, поділ на варни забезпечує в суспільстві гармонію і порядок, тому їхнє змішування було заборонене. Отож, про соціальну рівність не може бути мови. Щоправда, Веди допускали перехід до вищої варни, коли людина відзначилася послідовною цілеспрямованою діяльністю в досягненні вищої мети. Система варн визнавалася за непорушну не лише у Ведах, а й в Упанішадах і Законах Ману (приблизно II ст. до Р.Х.). Проти системи варн і різних покарань виступили буддисти. Вони осуджували крайнощі, пропонували серединний шлях, який дає змогу уникати їх і веде до самозаспокоєння, самовдосконалення, без чого не можливо впорядкувати зовнішню ситуацію.

Великий китайський мисленик Конфуцій (551-479 рр. до Р.Х.) обґрунтував патріархально-патерналістську концепцію держави-суспільства, прирівнюючи таку спільноту до великої сім'ї, в якій імператор уподібнюється до батька, а між правителями й підданими встановлюються сімейні відносини. Принцип «виправлення імен» передбачав ієрархічну систему, в якій кожен посяде відповідне реальне місце в державі і суспільстві залежно від свого соціального статусу. Концепція «золотої середини» орієнтувала на досягнення компромісу і намагання пом'якшити суперечності, але без лицемірства, коли розмивається межа між добром і злом.

З конфуціанством не погоджувався Моцзи (479-400 рр. до Р.Х.), який виходив з принципу природної рівності всіх людей у суспільстві. Мисленик висуває ідею договірної походження держави й управління, яка була всебічно обґрунтована через дві тисячі років європейськими філософами. Виступаючи проти бідності, гноблення, страждання і знущань у суспільстві, Моцзи захищав низи суспільства, вимагав їхнього визволення. На його думку, в суспільстві має утверджуватися людинолюбство, яке допомагає перемагати зло в державі, уникати нещастя і забезпечить справедливість.

Античні мисленики також ототожнювали суспільство з державою. Проникаючи в суть суспільних явищ, вони намагалися збагнути взаємини людини й суспільства, механізми соціальної інтеграції, систему співжиття лю-

дей. На їхнє переконання, співжиття в полісі творить спільноту на засадах гармонійності і справедливості. Цьому сприяє те, що людина має посідати місце в суспільстві, на яке може претендувати згідно із правом.

Водночас слід зазначити, що два великі давньогрецькі мисленики Платон і Аристотель до тлумачення гармонійності суспільства-держави підходили з протилежних позицій.

Переймаючись питанням про досконале суспільство, Платон розглядав античний поліс як своєрідне самостійне творіння, співжиття в якому урівноважується на основі відповідних законів. На думку філософа, негативний тип суспільного ладу має головним двигуном людської поведінки матеріальні турботи. Саме такий лад існував у всіх тодішніх державах, бо в кожній з них, як зазначає мисленик, «завжди є дві держави, ворожі одна одній: одна – держава багатих, інша – бідних»

Негативний тип державного ладу втілюється в *чотирьох формах: тимократії, олігархії, демократії й тиранії*. При *тимократії* влада належить *шанолюбцям*, які завоювали пошану серед громадян, але з часом проявляють пристрасть до збагачення й здирництва. Як наслідок, утверджується *олігархія* – влада небагатьох багатих на бідною більшістю. Платон вказує, що в олігархічній державі порушується основний закон суспільства, в якому кожен член суспільства має займатися своєю справою. Логічно олігархія переходить у *демократію* як ще гіршу форму державного ладу, бо в ній панує біднота, яка зайняла місце знищених або вигнаних багатіїв. Як з безмежної свободи вироджується рабство, так з демократії походить *тиранія*, цебто необмежена влада однієї особи над усіма в суспільстві.

Несправедливим формам державного ладу філософ протиставляє проєкт *ідеальної держави*, інакше кажучи, суспільства, що побудоване на єдності й гармонії, бо в ньому суспільні функції розподілені між групами громадян відповідно до поділу праці. Проте навіть платонівську «ідеальну державу» може охопити боротьба між соціальними групами, які фактично перетво-

рюються в касти. У такому суспільстві хлібороби й ремісники опиняються в найгіршому становищі.

На протипагу містичному ідеалізму Платона його учень Аристотель до аналізу держави-суспільства підходив історично. Окрім держави, первинними формами співжиття громадян філософ вважав сім'ю і поселення. Держава – це, як пише Аристотель, «перша природна форма співжиття, яка не змінюється в усі часи людського існування». На тій підставі філософ стверджував, що патріархальна монархія була першою формою держави, бо влада в ній – це розвиток влади глави сім'ї. Людина не може жити поза державою, яка виникає лише тоді, коли уможлиблюється спілкування заради щасливого життя між родинами і родами, «заради досконалого й достатнього для самого життя». Ще одна відмінність поглядів Аристотеля від Платона в ставленні до власності, бо «власність має бути спільною лише у відносному сенсі, а в абсолютному -- вона має бути приватною».

У тодішньому суспільстві як цілісності Аристотель розрізняв різні складові частини: хліборобів, ремісників, торгівців, найманих працівників, військовиків. Їхня роль у суспільстві не однозначна. Окрім того, мисленик звертав увагу на частини громадян залежно від майнового становища, виділяв серед них дуже багатих, нужденних і людей «середнього» подостатку. Критерієм правильної форми держави він вважав відповідність суспільній користі. На думку філософа, греки мають панувати в усьому світі. Український філософ І.Захара пише: «Якщо у Платона виразно і рельєфно окреслюються ідеали «казарменного соціалізму» чи навіть комунізму, то в Аристотеля – ідеали грецького націоналізму». Звісно, треба зважити, що під грецькою нацією того часу можна вважати лише рабовласників.

В елліністичному періоді античної філософії виділилися два різні погляди на суспільство: *соціального універсалізму* і *соціального атомізму*. Для *стоїцизму* (III ст. до Р.Х.-- II ст. від Р.Х.) властивий *соціальний універсалізм*. Стоїки вважали за суспільство не лише людську спільноту, а й увесь світ, як «державу богів і людей». Культивуючи знеохочення до матеріальних благ,

вони осуджували байдуже ставлення до людей і людський егоїзм. На їхнє переконання, суспільство -- органічна будова, осердям якої є людина, що належить до різних груп (родини, товариств, держави, світу), а вони нагадують концентричні кола різної широти. Прихильники стоїцизму негативно ставилися до державних кордонів, тому підтримували Римську імперію, яка підкоряє нові й нові країни. До стоїків належав римський імператор Марк Аврелій Антоній (121--180 рр.), який підтримував прагнення людей до братерства, що наближало його погляди до християнства.

Прихильники Епікура (341--370 рр.) започаткували *соціальний атомізм* як течію в поясненні суспільства, адже їхнім філософським підґрунтям було атомістичне вчення Демокрита. Вони становили своєрідну «секту шанувальників життя» (В. Татаркевич). Епікур не вірив, що на початку історії людства існував «золотий вік». Навпаки, саме тоді людина жила під владою страху і не могла бути щасливою. Щастя людини залежить не від зовнішніх обставин, а від неї самої. Людина складається з атомів, які рухаються вільно, тому у своїх вчинках вона не залежить від обставин життя. Свого найвищого злету епікуризм сягнув у поемі Тита Лукреція Кара «Про природу речей», який допускав існування інших світів, подібних до нашого, де «інше людство розвивається, водяться звірі». Природні умови спільного життя змусили людей до угоди, щоб полегшити міжлюдські взаємини й забезпечити раціональні умови майбутнього життя.

Від того часу два основні філософські погляди на суспільство проявляються в усі періоди людської історії. Звісно, в епоху Середньовіччя панував соціальний універсалізм. Філософія, яка практично зливалася із теологією, своєрідно трактувала суспільство, прирівнюючи його до символічного «тіла Христового». Святий Августин зазначав на неподоланність нерівності в земному житті, бо суспільний організм має ієрархічну структуру, що не заперечує рівності всіх людей перед Богом. Зрештою, людство походить від єдиної пари прародичів.

Як вважає святий Августин, вищим призначенням влади є забезпечення в суспільстві порядку, спокою і правосуддя. Лише підпорядкувавшись Церкві, світська влада функціонує як єдиний узгоджений механізм, долає розбрат і ненависть між людьми.

Причини нерівності в світі обґрунтовує Тома Аквінський. Подібно до Святого Августина він убачає в універсальній ієрархії досконалість і цілісність світопорядку.

Починаючи з XVII століття, мисленики Нового часу, зокрема Гоббс, Локк, Руссо почали переосмислення концепції походження суспільства і звернулися до ідеї добровільної угоди громадян, яку висунув Епікур. Проте вже в XIX столітті трактування суспільства зазнає суттєвих змін. Дослідники пов'язують таке переоцінювання, *по-перше*, з крахом раціоналістичного індивідуалізму у філософії, а *по-друге*, реалістичним аналізом наслідків Великої французької революції. Суспільство і держава трактуються як системна сила, а не спільнота чи спілка осіб. Гегель пише про «Божественну волю у тому розумінні, що вона є дух, присутній на Землі, який розгортається, щоб бути сучасною формою організації світу».

Соціального універсалізму дотримувалися англійські філософи Мілль і Спенсер та французький позитивіст Дюркгейм. Як вважає Мілль, суспільне життя пригальмовує людський егоїзм в напрямі до досягнення «спільного щастя». Спенсер прирівнював суспільство до людського організму. Взаємозумовленість людини і суспільства обґрунтовував Дюркгейм: людина не може жити поза суспільством, яке існує завдяки людині. Противники таких поглядів звинувачували прихильників «соціального універсалізму» в однобічному підході до людини: абсолютизації її як біологічної істоти при недооцінці того, що вона --водночас істота соціальна й духовна.

Прихильники соціопсихології трактують суспільство як систему соціальних взаємодій індивідів. Раціонально вони доходять висновку, що треба діяти спільно, щоб кожен зміг досягти поставленої індивідуальної мети. Саме тому люди об'єднуються в суспільство. Як зазначає М. Вебер, окрема люди-

на втягується в певну спільноту вже з часу народження. Американський соціолог Т. Парсонс розглядав соціальну реальність як багаторівневу систему, на яку проектується соціальна дія, що взаємодіє не лише з фізичною, а й трансцендентною реальністю. Засновник феноменологічної соціології А. Шюц досліджував структуру мотивів соціальної дії, обґрунтовував також структуру людського спілкування, соціального сприйняття, раціональності тощо.

Трагічні наслідки для людства мали тоталітарні режими (російсько-більшовицький і німецько-нацистський), які ґрунтувалися на основі соціального універсалізму при знеціненні прав людини й громадянина. Хоч після цього не було повсюдного переходу до концепції соціального атомізму як підстави європейського лібералізму, цілком очевидна тенденція до так званого «двоаспектного» тлумачення суспільства, що передбачає нове трактування двох течій про походження і суть суспільства у філософській думці. Вважається, що сутність суспільства проявляється в системі взаємовідносин індивідів, -- такий перший погляд. Водночас суспільство трактується як цілісність, певна реальна єдність, а життя в ньому людини – як прояв людського ества.

2. Система суспільного життя

Людське існування має дві сторони. Як вже зазначалося, людина інтуїтивно усвідомлює доконечність жити в спільноті, але емпіричність протиставляє її суспільну сутність біологічній і духовній сутностям. У цьому проявляється трагізм існування людини.

При аналізі суспільства як складної багатофункціональної системи на-самперед треба з'ясувати поняттєвий апарат. Як відомо, людська сутність проявляється через діяльність, коли люди як свідомі істоти вступають у певні взаємини, що залежать від особливостей історичного розвитку, творять таким чином *соціум*. У соціумі забезпечуються умови для існування людини як біологічної істоти. Не тільки в минулому, а й нині людина опинилася перед загрозою біологічного зникнення. Упродовж тривалого часу суспільного життя людина пристосовувала свої вимоги до вимог інших людей, утверджувалася

як соціальна істота. Безумовно, людські стосунки вимагали людяного ставлення до іншого, що розвивало людину як духовну істоту.

Поняття *соціум* розглядається як у широкому, так і у вузькому значеннях. Широке значення стосується просторово-часового виміру в глобальному масштабі на певному етапі. На протигагу йому вузьке значення стосується конкретного, локального прояву соціуму. Мета соціуму полягає в тому, щоб створювати умови для втілення певного суспільного ідеалу. Окрім того, порівняно із суспільством поняття *соціуму* конкретизує суспільство як самодостатню природно-соціальну спільність на певному історичному етапі.

Суспільство як система охоплює підсистеми, або сфери суспільного життя: *соціальну, економічну, політичну і духовну*. Взаємопов'язаність цих сфер зумовлена тим, що їх єднає людина як суб'єкт суспільного життя.

Соціальна сфера як підсистема суспільства охоплює відносини між групами людей. У цьому розумінні *соціальне* виступає як вторинне порівняно із *суспільним* як первинним. Вважається, що *суспільне* виникає об'єктивно, незалежно від волі і свідомої діяльності людей, а *соціальне* твориться свідомо, упорядковується людською діяльністю. Соціальна сфера ґрунтується на соціальній структурі суспільства, яка відтворює взаємозв'язки між відносно стійкими *соціальними групами*.

Соціальні групи відрізняються від *аморфних спільнот*, що існують як ситуативні плінні творення, не мають кількісної визначеності і критеріїв належності. Природа соціальних груп визначається метою і специфікою діяльності; вони характеризуються стабільністю, згуртованістю, структурною упорядкованістю і розрізняються за розміром (великі, середні, малі), за соціальним статусом (офіційні і неофіційні), за безпосередністю зв'язків (постійні і нерегулярні) тощо.

Найпоширенішим вважається поділ за *розміром* соціальних груп. За таким критерієм, як зазначалося, вони поділяються на *великі, середні і малі*, що відповідно ще називаються макросоціальними, середніми й мікросоціальними.

Як основні суб'єкти суспільного життя великі соціальні групи охоплюють соціальні страти, етнічні спільноти, вікові верстви тощо. У вітчизняній філософії як і за тоталітарного режиму на перше місце серед цих груп ставлять *класи*, спираючись на відоме ленінське визначення. Проте такий підхід не доречний, принаймні, з чотирьох причин: *по-перше*, в ньому абсолютизується економічний критерій; *по-друге*, таке визначення заперечувалося ще в минулому столітті, оскільки воно ігнорувало майнові, культурні, політичні та інші чинники; *по-третє*, поза межами так званої «світової соціалістичної системи», а тепер і на її теренах наука запропонувала *соціальні страти*, замість класів; *по-четверте*, від цього визначення фактично відмовилися в самому марксизмі-ленінізмі. Як відомо, ленінське визначення класів не могло бути застосоване до такої великої соціальної групи як інтелігенція, яку ще називали службовцями. Цілком унікальним для радянської дійсності було виникнення нового експлуататорського класу, який творила *компартийна номенклатура*. Крім того, до колгоспного селянства зачисляли не лише рядових колгоспників, а й керівників і фахівців з вищою освітою. Нарешті, проблемним залишалося питання про класову належність працівників деяких сфер (приміром, торгівлі, обслуговування тощо). Фактично йдеться про підміну науки партійною ідеологією. Офіційна радянська ідеологія нав'язувала погляди, що при «реальному соціалізмі» відносини між класами ґрунтуються на спільності соціальних інтересів, тому між ними не може бути конфліктів, панує гармонійність. Проте дійсність виявилася протилежною.

На противагу ленінській концепції класів виникла *теорія соціальної стратифікації*, яку обґрунтували М. Вебер і американський соціолог російського походження П. Сорокін. Тепер її розробляють не лише вчені на Заході, а й у країнах СНД. Слід зазначити, що сам термін *страт* (від лат. *stratum* – шар, верства) запозичений з геології, визнається за головний і кінцевий елемент соціальної структури. Традиційно за рівнем прибутків виділяють вищий, середній і нижчий страти. Проте поділ на страти може відтворювати не лише одновимірну, а й «багатомірну стратифікацію», коли за основу поділу

беруть комплекс ознак (освіту, зайнятість, прибутки тощо). Фахівці визнають за доцільне для стратифікації соціальної структури брати до уваги належність людини до трьох сфер (економічної, професійної і політичної).

З теорії соціальної стратифікації виходить теорія *соціальної мобільності* про зміну місця в соціальній структурі суспільства, цебто зміну соціального статусу, під яким розуміють певні права та обов'язки індивіда відповідно до позиції в соціальній системі. Головним (базовим, інтегральним) для людини вважається *посадово-професійний статус*. Відповідно до певних критеріїв виділяють такі види соціального статусу: *природний* -- залежно від статі, віку, *набутий* – залежно від зусиль самої людини (письменник, політик, вчений, актор), *приписаний*--- залежно від етнічного, сімейного походження, місця народження і т. ін. Залежно від соціального статусу людина виконує певні дії, сукупність яких зумовлюють її *соціальну роль* як особи. Кожна людина має кілька ролей, що відрізняються від ролей інших, визначає поведінку. Приміром, артист має поводитися розкуто, а державний чиновник – стримано. Якщо функції чиновника чітко описані в нормативних документах, то для людини творчої професії про таку визначеність говорити не доводиться. Окрім цього, ролі розрізняються за мотивацією дій, способами одержання оплати за працю й прибутків тощо.

Соціальна мобільність поділяється на *горизонтальну* й *вертикальну*. *Горизонтальна* соціальна мобільність означає, що людина змінює місце роботи, але не змінює соціального стану. При *вертикальній* соціальній мобільності змінюється соціальне становище особи.

Економічна сфера охоплює матеріальне виробництво, тому її називають ще матеріальною. Людина відтворює умови свого існування, задовольняє свої *потреби*, які спонукають до діяльності. Отож, *потреби* – це спонуки, які визначають активне ставлення людини як суб'єкта діяльності до об'єкта природи з метою задоволення цих потреб. Таке ставлення називається працею (трудовою діяльністю), а усвідомлені потреби – *інтересами*. Інтерес досягається в *ідеї* (від гр. *idea* – початок, основа, первообраз), яка зликовує єдність

мети, пізнання об'єкта і проєкції дії. Ідеї стимулюють матеріальне виробництво, а воно не можливе без виробництва знарядь праці.

Спочатку людина споживає дари природи (ягоди, гриби, плоди дерев тощо), ловить рибу і полює на дикого звіра. Так запановує *збиральництво*, *рибальство* й *мисливство*. Згодом людина приручає диких тварин і переходить до *скотарства*. Використання тварин дозволяють полегшити обробіток землі. Особливу роль у розвитку *рільництва* мав винахід мотики, а потім – плуга. Застосування металевих знарядь праці стимулювало *ремісництво*.

Зайняття в певних сферах виробництва вплинуло на психологію народів на майбутні століття. Приміром, москвини традиційно займалися збиральництвом, рибальством і мисливством, цебто не вчилися вирощувати худобу чи працювати на землі, а жити за рахунок знищення інших живих істот. Не випадково, що в сусідній державі набула чималої популярності книга Івана Тургенєва «Записки охотника». Звичка вбивати тварин легко переноситься на знищення людей, а збиральництво перетворюється на розбій. Наша людність традиційно працювала на землі, тому вона сформувала протилежні цінності порівняно з москвинами, предками нинішніх москалів.

Виробництво надлишку продуктів споживання створило умови для заняття *розумовою працею*: Як наслідок, спочатку виникла писемність, а відтак -- друкарство, що забезпечило широкі можливості передавати досвід, набутий попередніми поколіннями. Звісно, подібних винаходів не могло бути серед збирачів, рибалок і здобичників, які не займаються виробництвом.

Виробничі відносини постійно розвиваються: удосконалюються не тільки відносини людини з природою, а й знаряддя праці і взаємозв'язки між сферами виробництва. Проте розвиток нової техніки і технології нерідко суперечить потребі людини в безпечному середовищі. Звідси – доконечність переходу до екологічно чистого середовища.

У суспільних відносинах як системі виділяється *політична* підсистема, яка забезпечує організованість суспільства. *Політика* (від гр. *polis* -- держава) первісно означала мистецтво державного управління. Попри відносну само-

стійність, політика не лише пов'язана, а й впливає на соціальну, економічну і духовну сфери. Інституціоналізованість політичної системи зумовлює функціонування державної влади. Як відомо, влада означає взаємодію суб'єкта та об'єкта і проявляється в різних формах діяльності (організації, керівництві й управлінні, контролі).

Держава як форма організації влади характеризується територіальним принципом, системою органів публічної влади і збиранням податків з населення. Вона виконує відповідні внутрішні функції, які визначають її діяльність на міжнародній арені, цебто зовнішні функції. Для України як незалежної держави такі функції визначила Конституція, яка була схвалена 28 червня 1996 року.

Держави розрізняються за структурою, формою правління і політичним режимом. За формою правління вони поділяються на *монархії* (абсолютні й конституційні) і *республіки* (президентські, парламентські, президентсько-парламентські й парламентсько-президентські). Крім того, держави можуть бути *унітарними* й *федеративними*. Слід застерегти від недоречності називати ще третій вид держави – *конфедерацію*, бо під нею розуміють не окреме державне утворення, а об'єднання суверенних держав.

У державах може панувати *демократичний*, *автократичний* чи *тоталітарний* режим.

Щоб займатися політичною діяльністю громадяни об'єднуються в *політичні партії* і *громадські організації*, примикають до *суспільно-політичних рухів*. Такі об'єднання громадян дають змогу задовольняти політичні інтереси різних частин населення.

Політичного життя країни не можливо уявити без *політичної свідомості* й *політичної культури*, які вивчаються в курсі політології.

Духовна сфера як відносно самостійна підсистема суспільства пов'язана з іншими його підсистемами опосередковано. Вона охоплює знання, типи світогляду, етичні норми й ідеали, мистецькі цінності, свідомість населення як цілого, так і його частин, освіту, виховання тощо.

До великих суспільних груп належать також *нації*, які творяться історично на певній території як стійка людська спільнота і втілюють багатоманітність світу. Український соціальний філософ М. Шаповал характеризує націю як *мовне, територіальне і державне* скупчення, що відрізняється від *племені і народності (національності)*. На його переконання, плем'я – це расово+мовно+релігійна верства, а народність (національність) – це перехідна форми скупчення: расово+релігійне, мовно+расово+релігійне, мовно+релігійно+територіальне тощо. М.Шаповал пише: «Ідея соборности українців є виразом нічого іншого, як солідарности мовної скупини, бо більшість українських соборників зовсім не уявляє собі істоти державности або необхідності культурної чи господарської єдности». На його думку, багато національно-державних проблем могло би зникнути, якби панівні нації задовольнили потреби мовних меншин. Вчений відрізняє поняття «національності» як «окремої лінгвістичної скупини» від «модерної нації», коли лінії групування за мовою, територією і державністю в свідомості індивідів зливаються.

Як впливає з трактування М.Шаповала, він не розрізняє двох понять «нація» і «модерна нація», хоч між ними простежується істотна відмінність. Коли йдеться про «націю» домодерного періоду, то під нею слід розуміти лише активну частину народу. «Модерна нація» означає тотожність понять «нація» і «народ»: вона означає вищий рівень розвитку нації. Якщо нація – це мовна, територіальна і державна спільнота, то модерна нація означає спільноту, яка охоплює весь народ, має повну соціальну структуру і сформовану урбаністичну культуру, створила власну інформаційно-комунікативну систему.

М.Шаповал аналізує процес формування української спільноти в минулому столітті. Недавно, зазначає вчений, українці були скупченням лінгвістичним і професійним, бо в основному займалися рільництвом. Інших спільностей (територіальної, державної і релігійної) між ними не існувало. З такої подвійно-кумулятивної верстви як наслідок відродження і змагання за державність виникла «солідарно подвійна мовно+територіальна верства (народ-

ність), яка прагне стати потрійною (мовно+територіально+державною) верствою, цебто нацією».

Окрім такого трактування нації як етнічної спільноти, в науці вживається поняття *громадянської нації*. У науковій літературі її ще називають *політичною* нацією, чого не можна вважати вдалим, адже етнічна нація цілком логічно тлумачиться як етнополітична спільнота. Громадянська нація об'єднує всіх громадян держави, незалежно від їхньої етнічної приналежності на основі *громадянства*. У чинній Конституції України на позначення політичної нації вживають поняття «український народ». Останнім часом почали виділяти ще *повномасштабну* націю. Повномасштабна нація, як пише В.Кремень, виникає тоді, «коли «етнічні» й «політичні» ознаки настільки тісно взаємопов'язані, що тільки доволно можна було б вважати одні вагомими від інших», а «нація самостверджується, самоорганізовується в повномасштабну за умови набуття, наповнення статусу громадян його реальним демократичним змістом на шляху витворення громадянського суспільства».

Середні соціальні групи називаються також *локальними*, що дає підстави для заперечення, адже *локальний* (від лат. *localis* від *locus* -- місце) перекладається як *місцевий*, цебто обмежує саме трактування. Такі групи об'єднують від кількох тисяч до десятків мільйонів людей на різних засадах (територіальних, стратифікаційних, функціональних, ідеологічних тощо). Найсамперед сюди слід віднести територіальні спільноти, цебто населення від села до регіону. Крім цього, люди об'єднуються за професійними ознаками (фермери, шахтарі, педагоги і т.ін.). Такими є виробничі, навчальні, військові, спортивні об'єднання. Важливе значення мають політичні партії, громадські організації, суспільно-політичні рухи.

Найважливіше для таких соціальних груп повага прав людини, захист специфічних групових інтересів, але не протиставлення їх суспільним (загальнодержавним) інтересам.

3. Сім'я як мікросоціальна група

Малі соціальні групи, або мікросоціальні групи, -- це такі об'єднання, члени яких перебувають у безпосередніх постійних контактах. Вони можуть охоплювати від кількох осіб до кількох десятків людей.

Серед мікросоціальних груп виділяються *первинні малі групи*, які ґрунтуються на основі постійних міжособистісних контактів. До останніх належить сім'я, в якій людина починає засвоювати зразки поведінки, певні соціальні норми, пізнає цінності, орієнтується на визначені суспільні ідеали, цебто розпочинає процес соціалізації. Сюди належать також *формальні, або офіційні, групи*, які створені на основі зареєстрованого статуту і працюють як трудові чи громадські організації. Відповідно до спільних інтересів і цінностей діють *неформальні групи* (сусідські компанії, групи ровесників, групи матерів маленьких дітей тощо). Як правило, такі первинні малі групи мають свого лідера, який може бути традиційним, призначеним і визнаним. Цей лідер впливає на членів групи своїм авторитетом і прикладом, виділяється своїми моральними чи організаторськими якостями, життєвим досвідом. У формальних групах він організовує роботу, координацію взаємодії її членів, здійснює контроль.

Нема сумніву, що перше місце серед цих груп належить *сім'ї*, яка визнається *мікросоціумом*. У сім'ї втілюються природні відносини між людьми, а водночас і соціальні відносини, бо сім'я безпосередньо пов'язана із суспільством. Як мікросоціальна група сім'я зароджується на основі шлюбних зв'язків між чоловіком і жінкою як подружжям. До сім'ї належать особи на підставі кровної спорідненості (діти, батьки подружжя) і на правових засадах, коли подружжя бере в сім'ю і визнає своїми інших дітей. Значною мірою сім'я визначає щоденну поведінку людей в усіх сферах суспільного життя.

Моногамна (від гр. *monos* -- один і від гр. *hatos* -- шлюб) сім'я засновується на шлюбі чоловіка й жінки. У ранньому періоді розвитку сім'ї домінувала мати, тому така форма організації сім'ї називалася *матріархатом* (від лат. *mater* – мати і гр. *arche* – початок, влада). Коли посилилася влада

батька, виник *патріархат* (від лат. *pater* – батько і гр. *arche* – початок, влада). Треба зазначити, такі форми сім'ї зберігалися упродовж тривалого часу. Прикладом, в українських сім'ях особливу роль відігравала мати, на яку покладалося не лише виховання дітей, а й ведення господарства, що зумовлювалося історичними умовами. Українським чоловікам доводилося захищати свою землю від захланних сусідів або йти на заробітки. Нерідко цим обґрунтовують м'який характер українців, яким не властива агресивність. На противагу таким сімейним взаєминам на російських землях панував патріархат: влада батька сім'ї, якого називали *большаком*, не була обмежена. Такі відносини відтворені в російській класичній літературі.

Нині в науці обґрунтовується положення про *біархат* (від лат. *bi* – дво(х), від *bis* – двічі) як форму організації сім'ї, в якій чітко розподілені функції подружжя. Такі зміни цілком логічні, хоч, звісно, вони можуть мати певні особливості. Тепер жінка, зайнята в різних сферах суспільного життя, може нести основний тягар утримання сім'ї. Економічною основою сім'ї вважається оплата за працю її членів, хоч певна частина населення отримує свої прибутки від власності. Основними чинниками організації сімейного життя вважаються, з одного боку, потреба суспільства в самовідтворенні, соціалізації нових поколінь, а з іншого, індивідуальні потреби людей різної статі в суспільному визнанні і суспільному захисті подружжя, материнства й батьківства.

Істотно змінилося становище жінки. Рівноправність членів подружжя затверджено на конституційному рівні. Водночас права жінки забезпечуються економічними, соціально-політичними, моральними гарантіями. Нині традиційна праця жінки полегшується використанням науково-технічних досягнень у побуті, розвитком транспорту, посиленнями зв'язками сільських населених пунктів з містами. Проте треба зважити особливості становлення взаємин між членами сім'ї, що значною мірою регулюються звичаями і традиціями, тому не змінюються так швидко як інші суспільні інститути.

Звісно, коли йдеться про сім'ю як мікросоціальну спільноту, то не варто ігнорувати особливостей міської й сільської сім'ї. У міській сім'ї чітко розмежовується трудова діяльність і відпочинок, хоч треба мати на увазі, що на час поза трудовою діяльністю припадає виконання господарсько-побутових функцій. На селі нема такої чіткої межі: щоденні господарські обов'язки доводиться виконувати під час відпочинку.

Крім поділу сімей за проживанням у міській чи сільській місцевості, треба звернути увагу, що вони поділяються на два види: *гомогенні* й *гетерогенні*. *Гомогенні* (від гр. *homogenes* – однорідний) сім'ї складаються з представників однієї соціальної групи. До *гетерогенних* (від гр. *heterogene* – різнорідний) сімей належать представники різних соціальних груп.

Основною тенденцією розвитку сімей у нинішніх умовах є їх *нуклеаризація* (від лат. *nucleus* – ядро), цебто процес збільшення сімей, які складаються лише з подружжя. Не може не турбувати те, що за останні десятиліття в нашій державі збільшується кількість «неповних» сімей. До них належать діти й один із батьків (переважно мати). Причиною «неповних» сімей, як правило, є не тільки успадкована від попередніх часів процедура розлучення, а й легковажне ставлення подружжя до своїх взаємних обов'язків. Протидіяти цьому може певною мірою те, що в нинішніх умовах громадянський шлюб почав доповнюватися шлюбом релігійним (церковним), хоч треба зазначити, що правові наслідки має лише шлюб, зареєстрований у державних органах. Новим у сімейних відносинах є офіційне укладання шлюбного договору про права й обов'язки кожного з подружжя.

Крім того, почастишали випадки, коли діти залишаються під опікою бабусі, бо батьки виїжджають працювати за кордон. Інколи за кордоном одружені чоловіки чи жінки фактично створюють нові сім'ї, що має не лише складні економічні і соціальні наслідки, а й ще тяжчі наслідки моральні. Щоб вихідці з таких сімей виростили як повноцінні громадяни, не обійтись без удосконалення шкільного виховання.

Звісно, поряд з нуклеарними сім'ями існують, особливо в сільській місцевості, складні сім'ї з представників різних поколінь (подружжя і діти, батьки подружжя й інші родичі). Попри певні соціальні особливості взаємин у таких сім'ях створюються сприятливі умови для виховання дітей, зокрема дошкільного віку.

Отже, сімейно-демографічний розвиток у нинішніх умовах неоднозначний, на нього особливо вплинула специфіка перехідного періоду, в якому опинилася наша країна. *По-перше*, основною тенденцією слід вважати нуклеризацію сім'ї. *По-друге*, збільшення кількості «неповних» сімей, причинами яких є розлучення подружжя або виїзд одного з подружжя упродовж тривалого часу на заробітки, зокрема за кордон. *По-третьє*, новим феноменом слід назвати при виїзді батьків за кордон заопіковування дітьми бабусь (і дідусів). *По-четверте*, як рудиментарне явище слід назвати збереження складних сімей з кількох поколінь, хоч вони й не типові для українського соціуму.

Важливе значення для характеристики сім'ї має визначення суспільних функцій сім'ї. Дослідники визначають різну кількість сімейних функцій, проте основні функції можна звести до таких: *демографічної, економічної, виховної і рекреаційної*.

Демографічна функція втілює потреби сім'ї в продовженні людського роду. Проте вона не вичерпується дітонародженням, бо охоплює також турботу про осіб похилого віку, допомогу дітей непрацездатним батькам. Особливість цієї функції в тому, що, з одного боку, зменшується кількість дітей у сім'ях, а з іншого, збільшується тривалість життя. Треба зазначити, що попри прихованість сфери сімейних відносин від суспільного впливу, на них впливають певні зовнішні чинники. Нині в багатьох європейських державах намагаються вживати заходів, щоб спрямувати демографічний розвиток у вигідне для майбутнього суспільства русло.

Економічна функція зумовлена тим, що сім'я задовольняє потреби її членів у споживанні. Проте між сільською і міською сім'ями у виконанні цієї

функції є значні відмінності. Йдеться про те, що сільська сім'я – це не лише споживча, а й виробнича клітина суспільства.

Виховна функція нинішньої сім'ї зазнала значних змін. *По-перше*, на неї вплинули ті зміни в сімейних відносинах, які відбулися в нашій країні в перехідний період. *По-друге*, виховна робота в школі занепала, бо в навчальних закладах перестали функціонувати дитячі й молодіжні організації. *По-третє*, до виховання молоді залучилися церковні й патріотичні організації. *По-четверте*, треба зважити, що соціалізація памолоді здійснюється не лише вихованням як цілеспрямованим процесом, а й через стихійні, спонтанні процеси. *По-п'яте*, сім'я не відіграє колишньої ролі в трудовому вихованні дітей.

Рекреаційна функція невіддільна від використання вільного часу, який потрібний для відпочинку, особистого розвитку, а також користування своїми особистими і громадянськими правами. Слід зазначити, що названа функція має особливості для міських і сільських сімей. Праця міських жителів відрвана від природи, тому вільний час вони воліють проводити саме на лоні природи. Сільські трудівники не відчують такої потреби. Логічно випливає, що найдоцільніше було б проводити такий час у закладах культури. Проте робота цих закладів не просто відстає від потреб сільських мешканців, а занепала. У такому разі на перший план виходять сімейні поїздки в заклади культури чи храми в містах.

Водночас розвиток телебачення звузив вплив традиційних форм масового активного відпочинку, особливо в сільській місцевості. Проте вплив телебачення на людину далеко не однозначний. З одного боку, телебачення дає змогу людині ознайомитися з досягненнями культури, а з іншого, звужує спілкування поза межами сім'ї. Отож, внутрішньосімейні форми відпочинку не завжди служать раціональному використанню вільного часу.

Аналіз демографічної, економічної, виховної і рекреаційної функцій сім'ї засвідчує, що вони охоплюють основні напрями її життєдіяльності. Звідси -- недоцільність виділяти якісь інші функції.

На нинішньому етапі сімейні відносини проявляються також у доцентрових тенденціях, що засвідчує створення *родинних спілок*. Їх називають ще сімейними групами, що не відтворює суті такого об'єднання сімей.

Родинна спілка докорінно відрізняється від патріархальної і напівпатріархальної сім'ї, тому зачисляти її до складних сімей безпідставно. Причини виникнення патріархальної сім'ї і родинної спілки діаметрально протилежні. Патріархальна чи напівпатріархальна сім'я не спричиняла почуття роз'єднання, а вихід з неї окремих членів не ускладнював становища людей похилого віку.

Як вже зазначалося, нуклеризація сім'ї порушує нові проблеми: з одного боку, сім'ї людей похилого віку вимагають допомоги молодшого покоління, а з іншого, молоді сім'ї також зацікавлені у підтриманні зв'язків із батьківською сім'єю. Родинні спілки створюються на базі нуклеарних сімей. Серед них можна виділити *два види*. *Перший вид* родинної спілки -- це об'єднання сімей, які проживають в одному населеному пункті. Родинні спілки *другого виду* виникають як наслідок міграції переважно сім'ї дітей в інший населений пункт. У родинної спілки першого виду можливі постійні контакти, цебто вона становить своєрідну єдність. Для родинної спілки другого виду контакти періодичні.

Родинна спілка – це не просте складання кількох сімей, а система. Якщо йдеться про родинну спілку першого виду, то треба наголосити, що вона забезпечує задоволення спільних потреб у матеріально-побутовій сфері, організації спільного відпочинку, вихованні дітей тощо. Однак сім'ї-члени родинної спілки відіграють неоднакову роль у цьому об'єднанні. Серед них виділяється ядро, яким переважно є сім'я батьків, хоч існують родинні спілки, що складаються з автономних сімей братів і сестер. Участь старшого покоління (бабусь і дідусів) у вихованні внуків дає змогу передати життєвий досвід молодому поколінню.

Як вважають дослідники, родинні спілки відіграють не лише позитивну роль: у них можуть консервуватися негативні норми і звички, пережитки ми-

нулого часу, заяложені ідеї тоталітарного періоду, носіями яких бувають представники старших поколінь. Інакше кажучи, виховна робота в родинній спілці потенційно може протидіяти державним і суспільним інтересам.

Звісно, для українських традицій чужі деякі нинішні явища сімейного життя. Доконечно зважати на високий рівень релігійності нашого народу. Нема сумніву, що так звані одностатеві шлюби не сприймуться серед української людності. Не може бути толерантного ставлення до осіб нетрадиційної сексуальної орієнтації, що, до речі, суперечить засадам християнського співжиття.

4. Громадянське суспільство на концептуальному рівні

Під *громадянським суспільством* найчастіше розуміють самодостатню і саморегульовану спільноту, яка гарантує права й обов'язки своїх членів. На пострадянському просторі про нього заговорили у період так званої «перебудови», коли стало очевидним, що комуністичний експеримент перетворення суспільства зазнав остаточного краху. В нинішніх українських умовах поняття *громадянського суспільства* використовують не лише вчені, а й політики, далекі до самого його розуміння.

Застерігаючи від бездумного використання поняття громадянського суспільства, український філософ А.Карась зазначає: «Громадянське суспільство – це передусім складний феномен, що потребує вияснити еволюцію та взаємозв'язок його ідейних і практичних компонентів». Він наголошує, що «ключовим елементом еволюції громадянського суспільства є міра здійснення свободи людини в соціальній, економічній та політичній сферах». Виникнення громадянського суспільства невід'ємне від розвитку європейської цивілізації, коли людина відчула себе громадянином з певними правами і свободами, не задовольнялася їх декларацією, а почала вимагати відповідних соціально-політичних гарантій.

Звісно, про ідеали свободи заговорили ще в грецьких містах-полісах. Від того часу основою спільності вважають свободу, яка стала джерелом громадянського суспільства. За Нового часу поняття *громадянське суспільство*

обґрунтовував Т. Гоббс у праці «Основи філософії». Згодом на розвиток теорії громадянського суспільства вплинули великі німецькі філософи.

Серед політиків і вчених наприкінці ХХ століття стало модним розмежування громадянського суспільства і держави. У так званій соціалістичній співдружності ці поняття не лише розмежовувалися, а й протиставлялися. Англійський філософ Дж.Кін пише: «Усупереч постійним спробам держави зруйнувати незалежні осередки впливу на суспільство, концепція громадянського суспільства діяла як ефективна моральна і політична утопія в Центральній і Східній Європі». Зневажені демократичні традиції, як наголошує далі Дж. Кін, не пропали марно, хоч «громадянське суспільство було загнане в підпілля», вони живили пам'ять, передавалися молодому поколінню, почали проростати «знизу», спричинилися до усвідомлення: «якщо громадянське суспільство здобуває впевненість у собі, то структурна слабкість і безвладність держави стане очевидною». Активна частина населення організовується, виникають та звані «неформальні об'єднання», діяльність яких не підпорядковується партійному диктату, але не порушує конституційних норм. Інакше кажучи, народ проявляє громадянську ініціативу, захищає свої конституційні права, здійсненню яких протидіяла держава. Наймасовішою організацією в нашій країні став Народний рух України за перебудову, який об'єднав кількасот тисяч активістів. Формально він підтримував новий курс керівної партії, а насправді виступав її опонентом.

Зародившись у Європі, ідея громадянського суспільства опанувала всі континенти нашої планети. Концепція цього суспільства проникла на територію держав, населення яких традиційно сповідувало іслам. Нерідко вона вживається на позначення «ідеального типу» складної суспільної дійсності. Причому, Дж. Кін пише: «Мова громадянського суспільства вживається радше з метою побудови розуміння складної соціополітичної реальності засобами теоретичного осмислення її особливостей, емпіричного дослідження та поінформованих висновків щодо її походження, шляхів розвитку, а також наслідків цього розвитку».

Утвердженню громадянського суспільства в Україні сприяють насамперед нові чинники. Після відслонення «залізної куртини» наші громадяни мали змогу ознайомитися з життям у європейських і північноамериканських країнах, які офіційна компартійна пропаганда таврувала як «гнилий Захід». До речі, в цьому вона була спадкоємицею так званих російських слов'янофілів і революційних демократів, які глорифікували «особливий російсько-православний шлях розвитку» і відсталу общину. Окрім того, наші люди могли ознайомитися з докорінними змінами суспільного життя в колишніх «соціалістичних країнах». Нарешті, треба зважити, що певна частина української людності в Західному регіоні жила в громадянському суспільстві в період між двома світовими війнами. Як відомо, на західноукраїнських землях проявився особливий феномен «держави в державі»: наша людність самоорганізовувалася в різних сферах суспільного життя. Спочатку було створено Товариство «Просвіта», далі з нього виросло Наукове Товариство ім. Т.Шевченка, діяли парамілітарні організації. Розвиток української кооперації в Галичині досяг такого рівня, що наша сільськогосподарська продукція здобувала ринки різних країн, далеко від рідної землі.

До внутрішніх чинників утвердження громадянського суспільства на українських землях вітчизняний філософ А. Карась зачисляє зміну ставлення до нього, сучасні ідеологічні аспекти і потреби економічного оздоровлення. Нема сумніву, такий процес не простий і суперечливий. Треба зважити, що так званий «реальний соціалізм» спричинився до перекручення взаємин людини і суспільства. Хибний «державний патерналізм» відучив людину від прояву ініціативи. Як правило, ініціативу «спускали згори» компартійні органи, а населення мало беззастережно підтримувати її і рапортувати про підтримки. Люди привикли до того, що держава має турбуватися про них. Насправді така турбота підспудно приховувала те, що трудівники зазнавали жорстокої експлуатації, якої не знали в капіталістичних країнах. Значну частину законної платні не виплачували: з таких відрахувань формували так звані «суспільні фонди споживання». Серед людей панувала ілюзія, що дер-

жава ошасливилює їх, дарує квартири, профспілкові путівки для відпочинку, забезпечує безоплатною медициною, створює можливості для безоплатного навчання в усіх середніх і вищих закладах. Водночас приховувалось те, в яких умовах жила компартійна номенклатура з її різними пільгами, починаючи від різних прихованих для людського ока баз і магазинів.

Як наслідок, частині нашого населення не легко подолати хибні уявлення про державний патерналізм при так званому «розвиненому соціалізмі». Насамперед йдеться про людність Південного і Східного регіонів, які ніколи не побували в західних країнах. Негативно впливає на них російська пропаганда, що спрямована на протидію євроінтеграції нашої держави. Як зразок «справедливого» розв'язання суспільних проблем деякі засоби масової інформації називають сусідню Білорусь, що не відмовилася від «соціалістичного розвитку».

На ще одні спекуляції навколо *громадянського суспільства* звертає увагу Дж. Кін. Він пише: «На противагу емпіричним, аналітичним, інтерпретаційним підходам, пов'язаним з такими інтелектуальними процедурами, як найменування, категоріювання, спостереження, теоретизування, порівняння та розуміння складної природи інституційно структурованої діяльності, *стратегічне використання* відмінностей між громадянським суспільством і державою має на меті чіткіше окреслення того, що слід і чого не слід робити, аби досягти певної політичної мети». Звісно, цим спекуляції не обмежуються. Йдеться, зокрема, про упереджене трактування опозиції «держави – громадянське суспільство». Американський дослідник Е.Геллнер навіть допускає, що деякі з посткомуністичних країн не зможуть дотягтися до західної моделі громадянського суспільства, тому вони приречені залишатися на рівні перехідного суспільства, в якому перебувають.

Треба зважити, що в науці нема прийнятої інтерпретації громадянського суспільства. Найпоширенішим трактуванням вважається виділення активного ядра неурядових, громадських організацій. Узагальнюючи дослідження громадянського суспільства, А.Карась, окрім цих організацій, називає низку

інших елементів, зокрема місцеве самоврядування, спільні цінності (цінності), опозиційні громадянські рухи і політичні партії, незалежні засоби масової інформації, громадську думку, демократичні вибори й референдуми, участь громадян у судах і охороні правопорядку, дискурсивні практики в сфері культури, освіти, політичної і громадської активності, норм спілкування і поведінки. При характеристиці громадянського суспільства названі такі риси: «1) наявність публічного простору, засобів і центрів комунікації, наслідком чого є формування громадянської сфери і громадської думки; 2) організоване громадянське (публічне) життя вільних і рівних індивідів, чий права захищені конституцією та законами; 3) незалежні від держави добровільні асоціації, автономність яких є усвідомленою на індивідуальному і колективному рівні; 4) орієнтована на громадські інтереси та публічну політику діяльність, наслідком якої є кооперація та солідарність між людьми, спілкування на засадах взаємної довіри і співробітництва» (А.Колодій).

Ставлення до громадянського суспільства серед української людності, як уже зазначалося, змінюється, долаючи стереотипи минулого. Відомий український філософ О. Кульчицький зазначав, що історичний розвиток нашого народу зводив суспільне життя до «сфери інтимності», насамперед обмежував його родинними чи приятельськими зв'язками. Як наслідок формувалася «гуртковість» на основі особистої прихильності, що зумовлювало негативні явища, бо в таких умовах не просто було піднятися вище від надгурткових цілей. Безумовно, таке співжиття не мало нічого спільного з відносинами в умовах російської общини, яка підживлювала «ментальність орди» (Євген Гуцало).

Водночас треба мати на увазі особливості становлення громадянського суспільства в західних державах і на пострадянському просторі. На Заході громадянське суспільство творилося поступово, адже тамтешня людність мала досвід громадського самоврядування на засадах Магдебурзького права, якого не могло знати населення деспотичної Росії. До речі, на таких засадах ґрунтувалося життя багатьох українських міст, починаючи із Середньовіччя.

Київ жив за Магдебурзьким правом до 1835 року, хоч інші українські міста втратили його ще раніше. Виходить, що наш народ мав певний досвід самоврядування не лише в умовах імперії Габсбургів. Отож, не можна визнати беззастережно справедливим висновок А.Фартушного, який вважає громадянське суспільство на пострадянському просторі «бажанням, метою, зразком, можливо, навіть суспільною мрією, але не частиною власного історичного досвіду». Безумовно, для населення Східного і Південного регіонів такий висновок доречний, тому йому доводиться вивчати не лише досвід *інших* народів, а й опанувати здобутки іншої частини свого народу. Цілком логічно, що такі масові організації як Товариство «Просвіта» (спочатку – Товариство української мови імені Т.Шевченка), історико-просвітницьке об'єднання «Меморіал», Народний рух України за перебудову та інші найбільший вплив мали в галицьких областях (Івано-Франківській, Львівській і Тернопільській). Саме з цього треба виходити, визначаючи перспективи утвердження громадянського суспільства в різних регіонах України.

Утвердження громадянського суспільства водночас означає звільнення нашої людності від ідеологічних нашарувань, що успадковані від тоталітарного суспільства. Як зазначали вітчизняні дослідники, питання свободи для нашого народу мало специфічне значення. На першому місці завше була *«свобода від»*, бо упродовж цілих століть доводилось боротися від чужоземного поневолення. Таке розуміння свободи відсувало в тінь її іншу сторону, а саме *«свободу для»*. Коли йдеться про громадянське суспільство, то на перше місце виходить творення, цебто *«свобода для»*.

Перешкодою для утвердження громадянського суспільства в Україні є олігархічна система, яка за попереднього президента виродилася в окупаційну компрадорсько-сімейну бандоолігархію. При пануванні олігархії громадянське суспільство в Україні залишиться недосяжною мрією. Данський політолог М. Андерсен зазначає: «Хіба можна мати громадянське суспільство, фінансоване олігархами? Це ж суперечить демократії! Люди навіть не задумуються, що це дивно».

Отож, нині йдеться не про перезавантаження влади, а про перезаснування держави на засадах громадянського суспільства. Таке завдання повстало під час «Помаранчевої революції», основною силою якої був так званий «середній клас», але воно не було виконане, що спричинилося до вибуху Революції Гідності.

Висновки

1. У широкому розумінні суспільство -- це сукупність людей, які об'єднані відповідним історичним способом виробництва і певною формою людської життєдіяльності.

2. З елліністичного періоду античної філософії відомі два погляди на суспільство: соціального універсалізму й соціального атомізму. Вони проявлялися в різні періоди історії, змінюючи один одного.

3. Як система суспільство охоплює підсистеми, або сфери суспільного життя: соціальну, економічну, політичну і духовну. Їх єднає людина як суб'єкт суспільного життя. Крім неї, суб'єктами суспільного життя є соціальні страти, етнічні спільноти, вікові верстви та ін.

4. Соціальні групи поділяються на великі (макрогрупи), середні і малі (мікрогрупи). Перше місце серед мікросоціальних груп належить сім'ї, яка визнається мікросоціумом. Сім'ї близьких родичів можуть об'єднуватися в родинні спілки.

5. Суспільні зміни на пострадянському просторі логічно ведуть до утвердження громадянського суспільства за прикладом західних країн. Таке суспільство існувало на західноукраїнських землях у міжвоєнний період, цебто до їхньої радянської окупації.

6. Перешкодою на шляху утвердження громадянського суспільства в Україні є олігархічна система, яка виникла наприкінці ХХ століття. У руках олігархів опинилася основна частина національного багатства, що привласнена нерідко злочинним способом.

Тема 8. ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО РОЗВИТКУ

Стрімкий розвиток XX і XXI століть спростовує концепції про цілковиту детермінованість історично-суспільних процесів. Як виявилось, розвиток може йти паралельними шляхами. Марксистська концепція про історію як закономірну зміну суспільно-економічних формацій не виправдала сподівань її прихильників. Комуністичний експеримент зазнав краху на широкому євразійському просторі, а в тих державах, у яких він ще проводиться за інерцією, аж ніяк не демонструє переваг перед суспільством приватного підприємництва. Водночас і це суспільство як багатоваріантне має значні відмінності в різних країнах.

Фетишизація економіки чи виробництва, цебто «технократичний моїзм», виявилася недостатньою для аналізу історично-суспільного процесу і вимагає перегляду. На зміну приходить нова модель такого процесу: це **ідеалістично-плюралістична системна модель**.

1. Методологічні підходи до трактування цивілізації

Нова модель передбачає підхід до розвитку людства як до своєрідного суперечливого конгломерату різних локальних соціумів, які перебувають у різнобічних і різнорівневих взаємозв'язках. Для їхньої характеристики найчастіше використовуються терміни **культура** і **цивілізація**.

Однак треба застерегти, що ці поняття навіть серед європейських народів мають *неоднакове тлумачення*. Починаючи від Канта, німецька інтелектуальна традиція протиставляє їх, вважає антонімами. Такий підхід можна пояснити спробами поєднати політично роздроблену німецьку націю спільною культурою. До речі, з аналогічних позицій західнонімецькі вчені підходили до взаємин між частинами німецької нації, які після Другої світової війни опинилися у двох різних за суспільними, економічними, політичними й ідеологічними характеристиками державах (ФРН і НДР). У французьких і англійських інтелектуальних традиціях категорії *культура* й *цивілізація* трактуються як синоніми, цебто взаємозамінні поняття.

За тоталітарного періоду поняття *цивілізації* (від лат. *civilis* – гідний, вихований, громадянський) трактували по-різному. Найчастіше під нею розуміли ступінь суспільного розвитку, як третій за порядком після дикості й варварства, що відповідало концепції Ф. Енгельса, викладеній у книзі «Походження сім'ї, приватної власності і держави», що фактично була повтoreнням праці «Давнє суспільство, або Дослідження ліній людського прогресу від дикості через варварство до цивілізації»(1877 р.) американського етнографа й історика Л.Моргана. Американський учений трактував цивілізацію як третю стадію суспільного розвитку, що пов'язана насамперед з виникненням держави, класового суспільства, міст і письменства. До речі, вперше таку періодизацію запропонував шотландський філософ-просвітник А.Фергюсон.

Під цивілізацією розуміли також певний рівень суспільного розвитку. Ще одне пояснення цивілізації зводиться до виокремлення історичних типів локальних культур. У цьому розумінні йдеться про Трипільську цивілізацію. Нарешті, цивілізацією називають будь-яку форму існування розумних істот. Український філософ В.Пазенок визначає *цивілізацію* як «сукупність духовних і матеріальних досягнень суспільства; етап в еволюції людства; спосіб ціннісної самоідентифікації людства в його ставленні до природи, соціуму, культури».

Саме поняття *цивілізація* з'явилося у XVIII столітті на позначення на позначення розумного і справедливого суспільства. Вважається, що його запровадив у науковий обіг французький просвітник О. де Мірабо, хоч дослідники називають й інші прізвища. Проте ще в XIX столітті це поняття вживалося рідко, ототожнювалося з культурою.

Російський філософ Б.Єрасов виділив такі ознаки цивілізації: система економічних відносин, заснована на горизонтальному й вертикальному поділі праці; контроль панівного класу за засобами виробництва, організацією громадських робіт і перерозподілом додаткового продукту; встановлена купецтвом і державою розгалужена мережа обміну; політична структура, в якій держава є основою цивілізаційної політичної системи. Звісно, таке тракту-

вання ґрунтується на марксистській концепції суспільного розвитку, що видно при порівнянні його з визначенням, яке пропонує В.Пазенок.

При аналізі розвитку *цивілізації* доречно ґрунтуватися на схемі світової історії, яку запропонував вітчизняний філософ Ю.Павленко. Він виділив такі її стадії: стадія *первісного суспільства*; стадія *творення передумов для ранніх цивілізацій*; стадія *ранніх цивілізацій*; стадія *традиційних цивілізацій*; стадія *індустріального суспільства* і стадія *виникнення планетарної макроцивілізації*. Виходить, що перехід до ранніх цивілізацій відбувся в III тисячолітті до Різдва Христового. Саме в той час на українських землях панувала Трипільська цивілізація (культура), яка зародилася на основі неолітичної культури між Бугом і Дністром. На цій території проживало не менше ніж мільйон людей. Розкопані тодішні «протоміста» могли налічувати більше двадцяти тисяч мешканців, були найбільшими на планеті. Окрім того, на українських землях вперше людина приручила коня, що рівнозначно революції в цивілізаційному розвитку людства.

На межі II і I тисячоліть до Різдва Христового формуються військові держави і починають створюватися світові для тих часів імперії, розпочинається так звана «героїчна епоха». Долю тих царств обґрунтовує біблійний пророк Даниїл.

Аналізуючи історію світових цивілізацій, Ю.Павленко доходить висновку, що марксизм «не здатний відігравати роль базової теорії культурно-історичного процесу». Йдеться не лише про вульгаризовану офіційну інтерпретацію марксизму, яку започаткував Й. Сталін у двадцятих-тридцятих роках минулого століття, а й про його так званий «класичний» варіант марксизму, якому властива однобічність.

Не уникли однобічності також немарксистські концепції культурно-історичного руху відомих мислеників М.Вебера, О.Шпенглера, К.Ясперса, П.Сорокіна чи А.Тойнбі, а також нинішніх західних політологів і соціологів. Як зазначає Ю.Павленко, «завдання полягає не в тому, щоб, відмежовуючись від марксизму, сприйняти якусь альтернативну концепцію, а в тому, щоб ви-

йти на розробку нової цілісної теорії культурно-історичного процесу через синтез здобутків різних філософських і наукових шкіл, теорії, яка могла б функціонувати як теоретико-методологічна основа пізнання на рівні конкретних дисциплін культурологічно-історичного циклу». Далі наш філософ доходить висновку про недостатність стадійної парадигми для всебічного обґрунтування соціокультурного розвитку людства. Звідси – доконечність доповнити концепції стадій полілінійним підходом до історії, що дає змогу збагнути цивілізаційну унікальність різних частин людства.

Зараз цілком очевидні особливості західної та східної моделей цивілізаційного розвитку, хоч помітні підвалини певної цивілізаційної специфіки на регіональному рівні. Приміром, мексиканський філософ Л.Сеа, засновник «філософії визволення», виступив проти європоцентризму в поясненні історико-суспільного процесу, наголошував на своєрідності регіону Латинської Америки, визначав її філософію «як усвідомлення нашої реальності, як усвідомлення можливостей практики, якій вона має служити не для нових форм панування, а для визволення». Відносини між народами, на його переконання, мають бути не вертикаллю залежності, а горизонталлю солідарності, бо «всі народи рівні, тому вони різні, цебто обдаровані своєрідністю». Саме тому завойовників могла покорити цивілізація, яку вони завойовували.

Проте частіше спостерігався інший варіант. Звільнившись від рабства, народи не могли звільнитися від його духу і відповідних звичаїв і традицій, цебто *деспотизму минулого*. Причина в тому, що колонізатори звільняли від варварства, але інтегрували до цивілізації, яка принесла нову експлуатацію. Швейцарський структураліст Ф.де Соссюр писав: «Якщо складові елементи цивілізації є не більше ніж зовнішні прояви певного типу мислення, то звідси випливає, що одна раса може сприйняти елементи цивілізації іншої раси не інакше як через сприйняття властивого їй типу мислення або, точніше, після того, як елементи чужої цивілізації будуть нею перероблені настільки, що виявляться в повній відповідності з її власним типом мислення». Звісно,

колонізатор не прагне того, щоб туземець був йому рівний, але намагається використати його звичаї для власних цілей.

Обґрунтовуючи природу цивілізацій, американський учений С. Гантінгтон зазначає: «Людська історія – це історія цивілізацій. Неможливо уявити собі розвиток людства у відриві від цивілізацій. Історія охоплює цілі покоління цивілізацій – від давніх шумерської і єгипетської до класичної і мезоамериканської, до християнської та ісламської, а також вияви сінської та індуїстської. Упродовж усієї історії цивілізації становили для людини найвищий рівень ідентифікації». У нинішньому світі він виділяє такі *цивілізації*: західну, латиноамериканську, японську, сінську, індійську, ісламську, буддистську і православну, визначає риси природи і динаміку цивілізаційного розвитку.

Насамперед учений наголошує, що «існує відмінність між цивілізацією як єдиною і цивілізацією як однією з багатьох» -- це *по-перше*. Коли йдеться про єдину цивілізацію, то мають на увазі певний стандарт відповідно до її концепції. При допущенні існування різноманітних цивілізацій ставиться під сумнів можливість її визначення. *По-друге*, як вважає С.Гантінгтон, «цивілізація означає культурну цілісність усюди, окрім Німеччини». Учений дотримується погляду, що «цивілізація – це явно виражена культура», бо обидві стосуються способу життя народу. Звідси – висновок про недоцільність розмежовувати названі два поняття, як прийнято в Німеччині. *По-третє*, попри відмінності між окремими цивілізаціями, треба мати на увазі, що «цивілізація є найбільшою культурною цілісністю», -- в тому її інтегративне значення, хоч в різних країнах культура відрізняється рівнями гетерогенності. В одній країні культура «визначається як спільними об'єктивними елементами, такими як мова, історія, релігія, звичаї, соціальні інститути, так і суб'єктивною самоідентифікацією людей». Серед усіх рівнів ідентифікації цивілізація посідає місце на її вершині. *По-четверте*, «унікальна й особлива сутність» цивілізації полягає в її «тривалій історичній безперервності». Цивілізації залишаються навіть після падіння імперій, з якими вони пов'язува-

лися. Приміром, нинішні цивілізації виникли більше тисячі років тому, що не заперечує їхньої динамічності, певних фаз еволюції. Американський історик К.Квіглі, дослідник еволюції цивілізацій, визначив їх сім стадій: *змішування, дозрівання, експансія, конфлікт, загальна імперія, занепад і підкорення*.

Існують інші концепції розвитку цивілізацій. Попри певні відмінності вони не заперечують того, як підсумовує С.Гантінгтон, що «цивілізація в своїй еволюції переживає періоди безладдя або конфліктів, потім створення єдиної держави і, нарешті, занепаду або розпаду». Під єдиною державою дослідники розуміли імперію. Звісно, про виникнення західної цивілізації маємо підстави говорити лише тому, що відповідний ґрунт для неї створила Священна Римська імперія. Євразійську цивілізацію започаткувала Алтин-Орда, імперія Чингизхана, яка перетворилася через свій Московський улус у Російську імперію. Те саме стосується ісламської цивілізації, утвердженню якої сприяли арабські й турецькі завоювання. *По-н'яте*, як культурну цілісність цивілізацію можуть репрезентувати держави з різними формами правління – від античних полісів до багатонаціональних держав. С. Гантінгтон пише, що «до більшості цивілізацій входить більше ніж одна держава чи інша політична одиниця. У сучасному світі більшість цивілізацій включає в себе дві або більше держав». Нарешті, *по-шосте*, дослідники не дійшли згоди щодо кількості цивілізацій у минулому й теперішньому часі: різниця значна, бо називають від двадцяти трьох до восьми. Проте вони погоджуються, що в минулому існувало сім цивілізацій, які зникли (*месопотамська, єгипетська, критська, класична, візантійська, центральноамериканська, андська*).

Серед різних цивілізацій у сучасному світі найбільші переваги на боці західної цивілізації. В умовах інформаційного суспільства вона має найбільші можливості впливати на людей, пропагувати відповідний спосіб життя. Як реакція на західні цінності активізувалися пропагандисти *євразійської* цивілізації, яку безпідставно називають *православною*. У цьому хибність засадничих положень концепції цивілізацій С.Гантінгтона, основним критерієм якої вчений вважає релігію.

2. Криза марксистської формаційної схеми

На початку своєї діяльності засновники так званого «наукового комунізму» К.Маркс і Ф.Енгельс дотримувалися схеми суспільного розвитку, яку запропонував К. де Сен-Симон. Французький мисленик поділив історію суспільного розвитку на *три стадії: теологічну, метафізичну і позитивну*. У філософії Маркс і Енгельс не можуть претендувати на іншу характеристику як епігони Гегеля. Зате в матеріалістичній інтерпретації історії треба визнати їхню оригінальність, хоч в основу її покладено перетрактовану і дещо розширену гегелівську тристадійну схему про азіатський, античний і германський періоди в історичному розвитку духу.

Як наголошував Маркс, для забезпечення свого життя люди виробляють потрібні продукти, для чого вони вступають у відповідні *виробничі відносини*. Характер цих відносин залежить від рівня розвитку *продуктивних сил*. Досягнувши певного рівня, продуктивні сили вступають у суперечність з виробничими відносинами, які гальмують їх розвиток. Тоді розпочинається *соціальна революція*, що має вивільнити розвиток продуктивних сил від впливу застарілих виробничих відносин.

Сукупність виробничих відносин, які відповідають розвиткові продуктивних сил, цебто їхньому характерові й рівневі, в історичному матеріалізмі називають *економічним базисом*. Вони характеризують структуру суспільно-економічної формації. Над базисом вивищується *надбудова*, яка охоплює ідеологічні (політичні, правові та інші) відносини, а також відповідні організації й установи (державу, політичні партії, громадські організації тощо). Надбудова має відповідати базисові, її самостійність ілюзорна, хоч визначається конкретно-історичними умовами. Водночас надбудова може впливати на базис на розвиток всього суспільства, сприяти йому або гальмувати.

Маркс виділив *шість періодів (формацій)* в людській історії: *первинний комунізм* (первісно-общинне суспільство), *азіатське суспільство*, *рабовласництво*, *феодалізм*, *капіталізм* і *комунізм*, поділивши останній на дві фази (соціалізму і повного комунізму). Для первісно-общинного суспільства ха-

рактрний колективізм і зрівнювальний розподіл. Перехід до трудового способу розподілу неодмінно мав наслідком появу індивідуальної власності, що призвело до нерівності між індивідами й сім'ями. Виникнення скотарства і хліборобства забезпечувало виробництво надлишкового продукту, а водночас і соціальну нерівність. Так закінчувалася епоха докласового суспільства. Розвиток ремесла і формування приватної власності спричинилися до поділу суспільства на експлуататорську меншість й експлуатовану масу.

Розклад первісно-общинного суспільства в давньоазійських цивілізаціях зумовив перехід до азійського способу виробництва, який зберігався, приміром, в Індії аж до ХІХ століття. Цей спосіб виробництва ґрунтувався на спільній власності на землю, колективній праці, поєднанні хліборобства з домашньою промисловістю, слабкими міжобщинними зв'язками, приватною власністю на житло й присадибну ділянку окремою сім'єю. Доконечність самооборони від нападу чужинців, боротьба з природними стихіями (насамперед повінню), потреба іригаційних робіт мимоволі вимагали об'єднання зусиль, наслідком чого було виникнення держави, яка з часом встановила найвищу владу на землю й воду. Як наслідок, проявилися класові антагонізми в середині общини. Архаїчна держава встановила монополію на зовнішні зносини, зокрема торгівлю, хоч не втручалася у внутрішні справи общини. Ідею азійського способу виробництва як окремої суспільно-економічної формації Маркс обґрунтовував у листах до Енгельса ще 1853 року, а також у статтях про англійський колоніалізм в Індії.

Виникнення рабовласницької формації, як вважав Маркс і його послідовники, – це закономірність у всесвітньому масштабі, але окремі народи чи країни могли оминати цей період суспільного розвитку. Рабовласництво характеризується чотирма процесами: інтенсифікація ремісництва й хліборобства; розширення виробництва за рахунок праці рабів; приватна власність у межах общини; поділ общини на антагоністичні класи рабовласників і рабів. Щоправда, марксистки допускають наявність також дрібних вільних виробників і общинну власність на землю. Держава того періоду охоплювала тери-

торію навколо міста як ядра, що в Давній Греції називалося «полісом», криза якого призвела до створення великих держав (Римської республіки, китайських династій Цінь і Хань, а відтак Римської імперії). Рабська праця звузила вплив вільних дрібних виробників, відсунувши їх на маргінес. З часом продуктивність рабської праці перестала відповідати суспільним потребам. Як наслідок, рабів почали прирівнювати до вільних трудівників, а вже ті вільні хлібороби й ремісники довели до ліквідації рабовласницького ладу. При рабовласництві виникли основні форми державної влади та їхні перекручення: монархія (тиранія), аристократія (олігархія), демократія (анархія). Звісно, за назвами у різних філософів вони не збігалися. Окрім того, великий прогрес характеризує державне будівництво: місто-держава переходить у локальне мування, а відтак – у союз чи федерацію. Локальні об'єднання розростаються до широких етнічних спільнот, а імперії стимулюють уявлення про вселюдську спільноту, що отримує назву *космополітизму*. Ідея людства як великої єдності проявилася в різних давніх народів (греків, римлян, китайців). Отож, в умовах рабовласницького ладу утвердилася нерівність людей: невільних рабів навіть не вважали за людей. Таким позиціям протистояли релігійні вчення буддизму і християнства, які визнають рівність людей незалежно від їхнього соціального становища.

Феодалізм (від пізньолат. *feodum* – володіння) як суспільно-економічну формацію марксизм характеризує такими ознаками: 1) перевага натурального господарства; 2) залежність селян від феодалів; 3) злиття землевласності з політичною владою; 4) взаємозалежність сеньйора і васала; 5) військовий характер політичної влади; 6) панування релігійного світогляду. При феодалізмі свободу людини трактували як можливість вибрати собі володаря, а соціальні зв'язки мали міжособистісний характер. На противагу рабству всі люди вважаються духовно рівними незалежно від соціальних, національних і політичних характеристик.

Виникнення феодалізму марксистки вбачають у двох джерелах: в одних країнах ця суспільно-економічна формація – наслідок розкладу рабовласни-

цтва, а в інших, насамперед у варварів, він прийшов на зміну первісно-общинного ладу під впливом завойованих народів з вищим рівнем цивілізаційного розвитку. За правовим статусом феодалізм був ієрархічним суспільством, але право не було уніфіковано й відрізнялося місцевими особливостями. Панування релігії зумовило ставлення до світу: земне життя трактували як готування до переходу до потойбічного світу як найвищої реальності. Хоч ідеалом визнавали шляхетне існування людини, до праці ставилися неоднозначно. Певні заняття вважалися принизливими для панівних верств. Тяжку працю трактували як засіб загнущання людських пристрастей, гріховності людини, що поєднується з неробством. Для феодалізму властива недовіра до новизни, а лише відтворення на попередній основі.

Боротьба між феодалами і селянами посилювалася в певні періоди, але неорганізовані й розпорошені селянські повстання зазнавали поразки. Зате боротьба бюргерів мала протилежні наслідки, бо мешканці міст не мирилися зі становою нерівністю. У містах утверджувалися нові цінності, визрівали елементи буржуазного суспільства, перемогу яких увінчували буржуазні революції. Маркс і його послідовники характеризували феодалізм на європейському досвіді, вважаючи формацією між рабовласництвом і капіталізмом, хоч очевидні були проблеми такої характеристики. «Трудність виділення феодального типу суспільних відносин в рамках докапіталістичних антагоністичних формацій полягає в тому, що всім їм відповідала перевага системи міжособистісних суспільних зв'язків, дрібне виробництво, натуральне господарство, позаекономічний примус, панування озброєної знаті й духовенства» (А.Гуревич).

На зміну феодалізму приходить капіталізм, який марксистки трактують як останню антагоністичну суспільно-економічну формацію в історії. Спочатку капіталістичні відносини виникали в містах як наслідок розвитку ремесел і торгівлі. Буржуазія як клас формувалася з купців, лихварів і заможних майстрів. Проте розвиток капіталістичного виробництва гальмували феодаль-

ні політичні форми, тому буржуазія прагнула політичної влади, щоб відкрити шлях для економічного розвитку.

Засновник російського більшовизму В.Ленін (Ульянов), який називав себе послідовником Маркса, розділив капіталістичну суспільно-економічну формацію на дві стадії: домонополістичну і монополістичну. Утвердження домонополістичного капіталізму марксистки пов'язували з промисловим переворотом в Англії (середина XVIII століття), що започаткував становлення пролетаріату, якому приписували особливу історичну місію. Проте панівним класом в економіці і політиці марксистки називали буржуазію.

Основну суперечність капіталізму марксизм вбачає в тому, що при суспільному характері праці зберігається контроль приватних власників, які користуються її плодами. До цієї основної суперечності додають суперечність між працею і капіталом, між високою організацією виробництва на окремих підприємствах і анархією в суспільстві, між розширенням виробництва і зрушенням попиту. Остання суперечність проявляється в регулярних економічних кризах.

Монополістичний капіталізм схарактеризовано в роботі Леніна «Імперіалізм як найвища стадія капіталізму» (1916 р.). Він писав: «Імперіалізм – це капіталізм на тій стадії розвитку, коли встановилося панування монополій і фінансового капіталу, набув чільного значення вивіз капіталу, розпочався поділ світу міжнародними трестами і закінчився поділ усієї території Землі найбільшими капіталістичними країнами». Якщо вірити Леніну, то імперіалізм – це монополістичний, паразитичний (загниваний) і приречений на смерть капіталізм. Отож, його суперечності може розв'язати лише соціалістична революція.

Прихильники Леніна вважали його заслугою відкриття закону нерівномірності економічного і політичного розвитку капіталізму, що зумовлює суперечності між капіталістичними країнами і спричиняє світові війни. У своїй статті «Про лозунг Сполучених Штатів Європи» (1916 р.) він не допускав ні економічного, ні політичного об'єднання європейських країн, що, як відомо,

спростувало створення Європейського Союзу. Саме цим «законом» більшовицькі теоретики обґрунтовували особливості соціалістичної революції у світовому масштабі.

Комунізм (від лат. *communis* – спільний) - це неанталогістична суспільно-економічна формація, що приходить на зміну капіталізму. Такого висновку Маркс і Енгельс дійшли на основі матеріалістичного трактування історії. У «Критиці Готської програми» Маркс сформулював концепцію про основні стадії становлення й розвитку комуністичного суспільства, виділивши перехідний період від капіталізму до комунізму (соціалізму) і дві фази розвитку комуністичного суспільства. Енгельс у книзі «Анти-Дюрінг» характеризував майбутнє суспільство як усупільнення засобів виробництва, здійснення соціальної рівності, подолання суперечностей між містом і селом, між розумовою і фізичною працею, якісні зміни в суспільній свідомості.

При повному комунізмі має бути здійснений принцип, який зафіксований ще в «Маніфесті комуністичної партії» Маркса і Енгельса: «Старе буржуазне суспільство з його класами і класовими протилежностями замінюється асоціацією, в якій вільний розвиток кожного стає умовою вільного розвитку всіх». Розвиток суспільства має бути свідомим, цілеспрямованим і планомірним процесом, щобто забезпечиться наукове управління всім суспільством.

Формаційна схема історично-суспільного розвитку виявляла хиби вже за часів Маркса і Енгельса, а за часів тоталітарного режиму в СРСР зазнала змін, які вважали «творчим розвитком». Фактично історичний розвиток ХХ-ХХІ століть спростував марксистське вчення про суспільно-економічну формацію, виявивши її вразливі місця.

По-перше, вчення про суспільно-економічну формацію, розроблене Марксом і Енгельсом ґрунтувалося на *європоцентризмі*, тому виділений як окрема суспільно-економічна формація *азіатський спосіб виробництва* не вписувався в схему послідовної зміни формацій на основі матеріалістичного

розуміння історії. За радянського тоталітарного режиму його просто вилучили з переліку формацій.

По-друге, якщо зважити формаційний підхід до історії, то не можливо пояснити неоднаковий перехід від первісно-общинного ладу як формації до антагоністичного суспільства. Як зазначалося, марксистки твердили, що одні народи перейшли до рабовласництва, а інші – до феодалізму. Другий варіант переходу приписували варварам, тобто відсталим народам.

По-третє, неодмінність переходу від капіталізму до соціалізму спростував історично-суспільний розвиток кінця ХХ суспільства. Народи різних країн відмовилися від «реального соціалізму» («розвиненого соціалізму») і повернулися до приватновласницького суспільства (капіталізму) попри його таврування упродовж життя не одного покоління людей.

По-четверте, марксистський соціалізм не визволив людини праці, а створив новий експлуаторський клас під назвою «компартійної номенклатури», а демократію перетворив у фарс, призвів до небаченого в цивілізованому світі терору на державному рівні.

По-п'яте, якщо Маркс Ф.Енгельс вважали, що соціалістична революція має перемогти в найпередовіших країнах Європи й Північної Америки, то насправді їхні послідовники захопили політичну владу у відсталій Російській імперії, а для «ощасливлення» трудового народу застосовували не лише терор, а й геноцид щодо цілих народів.

По-шосте, якщо марксистки визнають, що прогресивність суспільно-економічної формації визначається вищою продуктивністю праці, то треба наголосити, що в жодній із так званих держав «реального соціалізму» продуктивність праці не досягла показника в передових країнах приватного підприємництва.

По-сьоме, історичний розвиток ХХ–ХХІ століття спростував так званий «закон нерівномірності економічного й політичного розвитку капіталістичних країн», який начебто «відкрив» Ленін. На противагу йому країни Європи

об'єдналися в Європейський Союз і намагаються мирними способами розв'язати складні питання міждержавного зв'язку і співпраці.

3. Протистояння цивілізацій і становлення глобальної суперсистеми

Серед небезпек, перед якими опинилося людство, С.Гантінгтон поставив на перше місце конфлікти між цивілізаціями. Такі небезпечні протистояння проявляються на мікрорівні й макрорівні. Мікрорівень втілює протистояння між прихильниками ісламу, з одного боку, і сповідниками християнства, індуїзму й африканськими народами, з іншого. На макрорівні йдеться про протистояння мусульман і азійців жителям Заходу. Причину вчений вбачає в тому, що у світі вже не сприймається як універсальна західна, зокрема американська, цивілізація. Західні народи, особливо американці, переконані, що людність планети має перейняти й дотримуватися традицій демократії, індивідуалізму й вільного ринку, визнати верховенство закону, шанувати права людини, тенденцію до обмежень урядового впливу. Прихильники таких західних інтересів поширюють їх на інтереси «світової спільноти», яку отожднюють з «вільним світом». Негативне ставлення до західних цінностей, особливо демократії, висловив ідеолог російського імперіалізму А.Дугін, який заявив, що «існували прекрасні суспільства без демократії і мерзотні – з демократією». Як наслідок демократію можна прийняти, а можна й відкинути.

Народи поза межами Заходу бачать, що його універсалістські претензії на практиці проявляються інакше, бо західні принципи не відповідають діям, що підтверджує подвійні стандарти у ставленні до різних країн Азії й Африки. «Універсалістські прагнення цивілізації Заходу, відносний спад його влади, посилення культурного впливу інших цивілізацій зумовлюють у цілому складні стосунки між Заходом і рештою світу» (С.Гантінгтон). Різний рівень антагоністичності між Заходом і «рештою світу» дає підстави виділити *три категорії*, що відтворюють загострення відносин. *Найбільшій гостроті* потенційно набуватиме протистояння Заходу і народів ісламу та Китаю, а найменшої – зі *слабшими цивілізаціями* Латинської Америки й Африки. На

проміжному рівні між цими двома категоріями опиняються зв'язки Заходу з Росією, Японією та Індією. Названі три країни, як пише С.Гантінгтон, «плавають» між Заходом, з одного боку, та ісламською й сінською цивілізацією – з іншого. Отож, елементи конфлікту не заперечують елементів співпраці.

Треба зазначити, що світовий розвиток на початку нашого століття вніс значні корективи у схему американського вченого. Нині на перше місце за рівнем антагоністичності вийшли суперечності між Заходом і Росією як державою антизахідної тенденції; вони набагато гостріші від тих, що ще недавно були між Заходом і Китаєм, Заходом і країнами ісламу. Можуть бути *два варіанти коректив* такої схеми: визнати суперечності між Заходом і Росією за найгостріші – тоді доведеться віднести їх до першої категорії, але вже чотирикатегоріальної схеми або віднести Росію до «*країн виклику*», які представляють ісламські країни й Китай. У боротьбі проти західної цивілізації Росія культивує тероризм, який розповсюджений у державах ісламу.

Останнім часом країни ісламу відчули небезпеку від Росії і наближаються до Заходу. Проте посилення Росії – явище тимчасове, бо протистояння між нею і Заходом лише знесилює євразійську потугу. Під цим оглядом як аномальна виглядає потуга сформувати БРІКС, що об'єднує п'ять держав, які належать до різних цивілізацій (латиноамериканської, православної (євразійської), індуїстської, сінської й африканської). Водночас слід зазначити, що вони об'єднуються на антизахідній основі, цебто проти спільного ворога. Можливість такого об'єднання передбачив С.Гантінгтон, який зазначав: «Спільні інтереси, спільні вороги з третьої цивілізації зазвичай здатні стати причиною співпраці між державами різних цивілізацій». Попри наявність спільного ворога, про спільність інтересів між усіма учасниками БРІКС не йдеться, адже перенаселений Китай ніколи не відмовиться від опанування північних територій, що нині належать до Російської Федерації.

Цивілізаційні зміни наприкінці двадцятого століття, коли зазнала краху спроба цивілізаційного експерименту в СРСР і його сателітах, засвідчили перемогу західних концепцій прав людини і політичної демократії, що було

схарактеризовано як початок глобальної демократичної революції. Проте серед противників Заходу проявилось дещо інше ставлення до Універсальної декларації прав людини, чому сприяло посилення економічної могутності азійських країн. У сфері прав людини протистояли універсалізм і культурний релятивізм, за яким переваги надавалися розвиткові людини, її економічним і соціальним правам, а не правам політичним і громадянським.

У протистоянні цивілізацій важливе місце посідає поживлення міграції після Другої світової війни. Абсолютну більшість іммігрантів у Європі становлять вихідці з арабських країн, що становить не лише демографічний виклик, бо прибулі турки в Німеччині чи алжирці у Франції не інтегруються в культуру автохтонного населення. Така поведінка спричинилася до реакції, що проявилася в екстремістських крайнощах націоналістичних партій, які протестують проти іммігрантської навали з південних «країн-невдах». Нині проблема, як зазначає С.Гантінгтон, «полягає в тому, чи Європа й Америка стануть розщепленими суспільствами, які вмістять у собі два різні і великою мірою роз'єднані суспільства з двох відмінних цивілізацій». Як наслідок людність європейських країн може розділитися на християнські й ісламські громади, між якими триватиме протистояння. Не меншу проблему для Європи й Сполучених Штатів Америки становлять іммігранти з Росії, які також не спроможні інтегруватися в місцеве суспільство: на перешкоді – традиційне російське чванство і неробство й ісламська агресивність вихідців з євразійської імперії.

Міжцивілізаційні відносини набувають різних форм. Якщо їх крайніми формами є *віддалені й насильницькі* відносини, то все-таки найрозповсюдженішими є різні *проміжні* форми. Коли йдеться про *міжцивілізаційні конфлікти*, то треба зазначити, що вони бувають на двох рівнях: *локальному* (мікрорівні) і *глобальному* (макрорівні). На локальному рівні проявляються конфлікти між сусідніми державами, які належать до різних цивілізацій. Конфлікти на глобальному рівні виникають між світовими державами різних цивілізацій чи групами держав. Звісно, локальні конфлікти можуть перерости

в глобальні. Така тенденція простежується в конфлікті, який розпочався між Росією як втіленням євразійської цивілізації й Україною, яка традиційно належить до західної цивілізації. Після долучення до нього Європейського Союзу й інших країн західної цивілізації (Сполучених Штатів Америки, Канади, Австралії) **українсько-російський міжцивілізаційний конфлікт переходить на глобальний рівень.**

На глобальному рівні конфлікт розпочинається із протистояння стрижневих держав, які прагнуть підпорядкувати менші держави своєї цивілізації або народи інших цивілізацій. Саме таке протистояння із Заходом посилила Російська Федерація, претендуючи на захоплення народів, яких вона вважає належними до євразійської (російської) цивілізації й народів ісламської цивілізації в Центральній Азії.

Фундаментальним конфліктом нашого часу С.Гантінгтон називає конфлікт між двома великими цивілізаціями, західною й ісламом. Тривалий конфлікт двадцятого століття між ліберальною демократією і марксизмом-ленінізмом, він називає «лише миттєвим і поверховим історичним феноменом». Зовні виглядає саме так: проте підспудно цей конфлікт – це один із різновидів протистояння чванливої Росії з її начебто особливою світовою місією і «гнилого» Заходу. Перетворене в царслав'я сфальсифіковане православ'я й агресивне московське слов'янофільство завше були орієнтовані на конфлікт у глобальному масштабі. Одним з основних завдань у Першій світовій війні царська Росія вважала захоплення Константинополя, що належав ісламській Туреччині.

Взаємини між цивілізаціями залежать від їхньої близькості. До західної цивілізації найближче латиноамериканська, а також індуїстська й африканська цивілізації. Проте треба зазначити, що тенденції цих відносин мають протилежні вектори. Якщо в Латинській Америці процеси вестернізації посилюються, в країнах Африки спостерігається протилежний процес, а Індія посідає проміжне становище. Водночас треба зазначити, що на Заході не адекватно оцінювали майбутній розвиток Росії. С.Гантінгтон пише: «Європа і

Захід -- демографічно зрілі суспільства, що мають низький рівень народжуваності і населення, яке наближається за своїм віком до старості, а такі суспільства не володіють молодечею енергією для того, аби бути експансіоністськими і спрямованими на насильство». Як видно, вчений недооцінив інших чинників. Ідеться про агресивну Росію як стрижневу державу євразійської (російсько-православної) цивілізації. Названі демографічні тенденції в цій державі не послаблюють, а навпаки посилюють експансіонізм, щоб пригальмувати процес виродження своєї людності, забезпечити її приріст за рахунок насильницької асиміляції інших народів. Якщо американський учений пропонує покласти на Росію головну відповідальність «за підтримку безпеки серед православних країн і на територіях, де домінує православ'я», то вже згаданий Дугін протиставляє євразійську (російсько-православну) цивілізацію як «цивілізацію Суші» західній «цивілізації Моря», заперечуючи право останньої на майбутнє.

Серед учених Заходу основна увага спрямовується на пошуки шляхів до нормалізації міжцивілізаційних відносин. Якщо німецький мисленик О.Шпенглер писав про *сумерки Європи*, нинішній американський учений С.Гантінгтон задумується над питанням *відродження Заходу*, який створив цивілізацію, що мала «величезний вплив на всі інші цивілізації». Проте нині західна цивілізація переживає непростий період своєї історії. Йдеться про посилення асоціальної поведінки, занепад інституту сім'ї як мікросоціальної групи, послаблення трудової орієнтації на противагу культу споживацтва, слабше зацікавлення в знаннях, звуження сфери «соціального капіталу» та довіри між людьми. Безумовно, такі хиби заважають інтеграції у західну цивілізацію іммігрантів з інших цивілізацій.

Звісно, нав'язувати західну цивілізацію народам інших континентів не варто. «Західний універсалізм небезпечний для світу, тому що він міг би привести до великої міжцивілізаційної війни між стрижневими державами, і він небезпечний для Заходу, тому що це могло б стати причиною його поразки» (С.Гантінгтон). Водночас не варто ігнорувати того, що вже наприкінці ХІХ

століття, як зазначає Ю.Павленко, склалася *всесвітня макроцивілізаційна система* з трирівневою структурою світів: *Північноатлантичного* з Австралією й Новою Зеландією, *Східноєвропейського* і *Латиноамериканського*, до яких примикала підкорена Африка, а віддалену периферію становили Індія з Південно-Східною Азією, Мусульманський світ, світ Східної Азії й Далекого Сходу. Вчений пише: «Така система відповідала ситуації подолання меж раніше самодостатніх цивілізаційних світів та об'єднання людства як такого у *всесвітню макроцивілізаційну систему*. На цьому завершується цивілізаційно-регіональна історія і починається історія справді *всесвітня*». Однак уже на початку ХХ століття ця система зазнала випробувань. Як наслідок, виник біполярний світ, який після розпаду СРСР і так званої «світової соціалістичної співдружності» перетворився в однополярний з тенденцією трансформуватися в поліполярну структуру.

Американський мисленик С.Гантінгтон бачить прообраз *мультицивілізаційного світу* в місті-державі Сінгапурі, в якому проживають людські спільноти, що належать до трьох цивілізацій: сінської (китайці – 76,8 відсотка), ісламської (малайці – 13, 9 відсотка), індуїстської (індійців – 7,9 відсотка). Попри таку поліцивілізаційну структуру сінгапурці перебувають під значним впливом західних цивілізаційних цінностей. Сінгапурський уряд обґрунтував «повагу до азійського суспільства», зазначивши: «Сінгапурці – не американці чи англосаксонці, хоча ми й можемо говорити англійською і носити західний одяг. Якщо впродовж тривалого часу мешканців Сінгапуру стане складно відрізнити від американців, британців чи австралійців, або, що ще гірше, вони стануть блідою їх імітацією (тобто відірваною країною), ми втратимо свою перевагу над цими західними суспільствами, яка дає нам змогу зберігати своє власне на міжнародній арені». До «спільних цінностей» сінгапурців належать **вищість національних інтересів** над інтересами громади, а суспільних інтересів над особистими, захист людини як ядра суспільства, підтримка індивіда й повага до нього, консенсус проти суперництва, гармонія на расовому й релігійному ґрунті.

Сінгапурський досвід засвідчив певну спільність моральних цінностей європейських і азійських народів, що підтримує сподівання на можливість створити **універсальну цивілізацію**, стримувати протистояння цивілізацій, поставивши на перше місце право і порядок. На творення такої цивілізації, ідея якої виникла ще в античні часи, спрямовували свою діяльність прогресивні діячі різних країн. Важливим кроком до її становлення були Гельсінкські угоди (1975 року), які почали зневажати нинішні кремлівські керівники.

4. Україна в протистоянні західної та євразійської цивілізацій

При аналізі цивілізаційного розвитку української нації доречніше спиратися на німецьку інтелектуальну традицію, адже наш народ після розпаду великокняжої Київської імперії був роз'єднаний державними кордонами, причому кордонами чужих держав, а з другої половини XVII століття опинився в різних цивілізаціях, наслідки чого відчутні ще й нині, після проголошення незалежності України. Відмінності між частинами розділеної національної спільноти особливо проявилися після другої половини XIX століття. У конституційній імперії Габсбургів українці Галичини, Закарпаття й Буковини відчували певні переваги політичних свобод. У самодержавній Росії про таке не могло бути мови щонайменше ще п'ятдесят років, цебто до революції, яка розпочалася 1905 року.

Водночас раціональніше розглядати категорії *цивілізації* й *культури* в контексті *духовності* й *бездуховності*. При такому підході культура трактується як духовний феномен, у центрі якого звеличення людини як самоцінності, а цивілізація обмежується матеріальними бездуховними цінностями, сферою матеріального виробництва і соціальної організації. Інакше кажучи, цивілізація може мати не лише користь для людини, а й завдавати шкоди.

Найуніверсальнішим розмежуванням у сфері цивілізації є виділення *західної* та *східної моделей*. Їх протиставлення дає змогу збагнути відмінності між ними, порівняти особливості, що особливо важливо для України, яка

опинилася між цими двома цивілізаційними моделями. При виборі першої моделі,-- а саме до неї магнетує наша держава, підтвердивши Угоду про асоціацію з Європейським Союзом,-- наш народ залучається до «всеєдності в розмаїтті», цебто зберігає національну самобутність у «народів вольнім колі» (І.Франко). Друга модель означає для України підпорядкування чужим імперським інтересам, від чого наш народ страждав упродовж цілих століть. Український мисленик М.Драгоманов, який задумав дослідити історію цивілізацій в Україні, назвав цей період нашої історії «пропащим часом», зазначав, «що за ті часи, як Україна пристала до Московського царства, з його самовільним царем, з кріпацтвом, жившого без науки,-- то царська сваволя заїла вольності українські, московське боярство помогло зрости на Україні зернам кріпацтва, а просвіта почала на Україні рости дуже тихо, тим тихше, що невеличка частина українських письменних людей роздвоїлась і на Московщину, вольним же думкам, котрі росли вже в Європі укупі з наукою і звідти переходили й до нас, тепер поставлений був тин царською і чиновницькою сваволею».

Інтелектуальну експлуатацію України царською Росією визнавали навіть у російському середовищі, називали реформи царя Петра I в галузі освіти «українізацією». Отож, так зване «вікно в Європу» було насамперед вікном в Україну як європейську країну порівняно з відсталим Московським царством. Тогочасні москвини називали українців *черкасами*, ставилися до наших предків як до чужинців, а не до «молодших братів».

Із сучасного погляду згубність для України наслідків Переяславської козацької ради 1654 року проаналізував І.Дзюба, наголосивши, що політика Петра I і Катерини II не лише духовно й інтелектуально нищила наш народ, а й навіть підірвала українську торгівлю та ремісництво, чим завдала «смертельного удару Україні». Як наслідок, зазначає вчений, «Україна не могла розвиватися нормально, як буржуазна держава, буржуазне суспільство, хоч початки буржуазного розвитку в ній існували вже в XVII –XVIII ст.», а «народне господарство України втратило більшість своїх зв'язків із сусідні-

ми країнами, зате неприродно збільшилися ненормальні часом економічні зв'язки з Росією». Протиставлення в такому контексті Росії європейським державам дає підстави констатувати, що для України нормальні зв'язки саме з ними, бо український народ належить до західної цивілізації.

Наголошуючи на глибоких відмінностях українського народу від російського («великоруського»), М. Грушевський вказував на те, що, попри орієнтальні впливи, наш народ «по всьому складу своєї культури й свого духу» належить до західних, європейських народів. Такий висновок підтверджують передісторичні часи, коли наші предки підтримували тісні зв'язки з германськими й романськими народами.

У XII і XIII століттях слабшають зв'язки наших володарів з державами Причорномор'я, а натомість поживавішали взаємини між нашими предками й мешканцями німецьких земель. Галицько-Волинське князівство (королівство) як держава-спадкоємиця Київської імперії «входить вповні в круг західноєвропейського життя» (М.Грушевський). Утвердженням такого життя серед української людності наших міст сприяли великі західні колонії, що засвідчує історія Львова від кінця XIV ст. аж до XVI ст. і навіть пізніше. Тісні безпосередні зв'язки із країнами Центральної і Західної Європи, особливо з Німеччиною й Італією, дали змогу скористатися їхніми духовними плодами. Як писав М.Грушевський, «Україна жила одним життям, одними ідеями з Заходом».

Однак треба зазначити, що український народ не був лише пасивним об'єктом західного впливу. На взаємному впливі нашого народу з іншими європейськими народами наголошував І.Дзюба. Сприймаючи здобутки європейського гуманізму, Ренесансу, Реформації, Бароко, літературного й політичного Просвітництва, українська еліта творила культуру нового типу, що засвідчує нашу спільність із західноєвропейською духовністю при збереженні національної виразності. Взаємодіючи з європейським культурним світом, українська література вміло пристосовувала найрізноманітніші творчі напрями західного письменства до потреб національної культури, певною мі-

рою випереджала рівень ідейного й художнього мислення свого часу, в чому переконує творчість Тараса Шевченка, Івана Франка, Лесі Українки, Василя Стефаника та інших наших майстрів художнього слова.

У творчості Ольги Кобилянської проявляються феміністичні ідеї на такому рівні, якого ще не знали в інших європейських країнах. Творчість М.Коцюбинського засвідчує зародкові елементи «потому свідомості» як методу літератури, що згодом посів чільне місце в європейських літературах, розкриває тему страху як одну з тем у літературі європейських екзистенціалістів. На випередження світових творчих здобутків свого часу працювали наші мистці Лесь Курбас, Олександр Архипенко, Микола Леонтович, Михайло Бойчук, Казимир Малевич, Олександр Довженко, Микола Куліш, ранній Павло Тичина, Микола Бажан, Юрій Яновський, Валер'ян Підмогильний, Олесь Гончар. Ідеї наших мисленників Григорія Сковороди, Памфіла Юркевича, Володимира Лесевича, а особливо Олександра Потебні, В'ячеслава Липинського, Олександра Кульчицького не бліднуть на тлі тогочасної світової думки. Наш великий митрополит Андрей Шептицький розпочав у ХХ столітті екуменічний рух серед християн.

Уже такі факти спростовують приписуваний українській духовності «стереотип вторинності» порівняно з начебто вищою російською культурою. Ще в ХІХ столітті Іван Нечуй-Левицький зазначав: «Великоруський та український народ стоять так далеко один од другого народним характером, звичаями, економічними відносинами, як небо од землі. Великоруська сім'я оригінальна, національний характер народу одмінний од нашого народного характеру». На тій підставі письменник підкреслював непридатність російської літератури для українців. Щоправда, такий висновок стосується не тільки письменства, а мистецтва взагалі.

Водночас треба зауважити, що процес повернення українського народу до західної цивілізації не буде простим. Ідеться не лише про чинник географічний, адже підтримка проросійських терористів значною частиною населення українського Донбасу не випадкова: упродовж тривалого часу йому

прищеплювали хибні уявлення про життя на заході й вищість євразійської цивілізації. Треба визнати слушність застереження І. Дзюби, що «при всьому тяжінні до європейської цивілізації, ми мусимо проходити деякі етапи того шляху, який пройшли або ще проходять країни, які визволилися з-під колоніального гніту». Однак навіть порівняно з ними становище України ускладнюється тим, що на найвищих щаблях державне керівництво упродовж тривалого часу не змінювалося в персональному розумінні, бо при владі залишилася компартійна номенклатура радянського часу, а на пересічному рівні панувала так звана «совкова» психологія. Щоб подолати елементи «совковості», що несумісні з європейською цивілізованістю, доконечно утверджувати високий рівень національної свідомості. Наш мисленик О.Кульчицький вважав, що передумовами такої свідомості мають бути, *по-перше*, «існування своєрідної окремішньої національної культури, відповідно високий її рівень та існування прив'язання рідної культури», а *по-друге*, «існування в розвитку історії провідних осіб, що стають предметом подиву і пошани, і як такі є стрижнем національного об'єднання». В Україні такі передумови створюються стихійно, протидіючи владним структурам, що зрощені з кримінально-олігархічними групами. Звісно, вони не зацікавлені в утвердженні на наших землях засад західної цивілізації, що поставлять їхню діяльність у правові рамки.

Водночас слід зауважити, що нині, після підписання Угоди про асоціацію з Європейським Союзом, не варто спрощувати питання про цивілізаційну визначеність України в цілому. Упродовж цілих століть на нашій національній території точилася боротьба між двома цивілізаціями, одну з яких втілювало місцеве хліборобське населення, а іншу -- кочові євразійські орди. Треба сказати, що «зіткнення цивілізацій», яке обґрунтував американський учений С.Гантінгтон, для нашого народу не нове. Як наслідок, боротьба за цивілізаційну визначеність в Україні триває, насамперед на Півдні і Сході, що використовують агресивні антиукраїнські сили. У Західному регіоні людиність беззастережно орієнтується на європейську цивілізацію. Європейський

культурно-цивілізаційний тип домінує в столиці нашої держави, а також переважає в Центральному регіоні.

Якщо західна цивілізація має в почині середовище середньовічного ремісництва, то на українських землях вона була представлена хліборобами. Як наслідок, виробився відповідний стиль життя, який характеризує моральність, порядок, щоденна праця, прагнення до добробуту, незалежність від держави, відданість традиціям, пошанування права на протипагу силі. На таких засадах з давніх-давен ґрунтувалося життя українських хліборобів. Людність західноукраїнських земель на таких засадах жила до Другої світової війни.

На протипагу західній цивілізації євразійська цивілізація характеризується такими рисами: аморальність, культ сили, наказ над законом, зневага людської гідності і праці, гультяйство, агресивність, прагнення зверхності, загарбання чужого, сплески енергії, готовість до мобілізації, показова релігійність аж до фанатизму. Саме такі якості властиві тій частині населення Донбасу, як регіонові рудиментарної «советизації», що ґрунтувалася на виродженій пролетаризації, притлумленій національній свідомості, глорифікації кримінальної сваволі й зневазі елементарних засад моралі, протипазі регіонального над національним. Донбас – один з експериментальних «советизованих» регіонів, яким нав'язали ідею вищості Москви як центра «нової цивілізації» на протипагу «гнилому Заходу». Генезу такої «цивілізованості» показав Володимир Сосюра в романі «Третя Рота».

У цивілізаційній визначеності українського народу важливу роль відіграє Церква. Панування чужої конфесії на чолі з Московським патріархом в Україні найбільше гальмує усвідомлення традиційної приналежності нашої людності до західної цивілізації, бо йдеться про нав'язування химерних ідей «Русского мира», «Святой Руси», церковної канонічності, зневага України як незалежної держави, заперечення права нашої Церкви на автокефальний статус, фактичне утвердження цезаропапізму.

Звісно, повернення української людності до європейської цивілізації – процес не простий, що вже зазначалося. Донедавна в Україні існувала своєрідна «конкурентна рівновага» двох цивілізацій. Європейській цивілізації протистояла цивілізація євразійська, яка існувала в трьох різновидах («рудиментарно-совковому», «постсовковому», русскомировському. Намагання промосковського керівництва нав'язати всій Україні євразійську цивілізації спровокувало Революцію Гідності, що призвела до краху окупаційного сімейно-компрадорського бандоолігархічного режиму. Тепер московське керівництво орієнтується на новий сценарій, катастрофічний для України, що передбачає поділ народу за цивілізаційним принципом.

Водночас пропагується поділ України на три частини за регіональним принципом, що відповідає стратегічним намірам керівництва сусідньої держави. Такий план передбачає, що Південний і Східний регіони, населення яких начебто належить до євразійської цивілізації, повністю увійдуть до складу Російської Федерації. Проте події після Революції Гідності спростовують такі наміри, адже людність Дніпропетровщини й інших областей Південного регіону і навіть Східного регіону, зокрема Харківщини, не проявляє одностайності з донбасівськими сепаратистами. На західноукраїнських землях, як мріють московські імперіалісти, де беззастережно панує ідея європейської інтеграції, може бути створена окрема держава, але без Закарпаття й Буковини, бо вони мають приєднатися попри територіальну віддаленість до Малоросії, квазідержави в Центральному регіоні, покірної Росії, хоч, як відомо, людність цих областей більше схильна до європейської інтеграції.

У таких умовах Україну врятовує лише повернення до європейської цивілізації. Звісно, йдеться про тривалий еволюційний шлях, у процесі якого населення зможе ознайомитися із життям у державах Європейського Союзу, порівняти його з життям за радянських часів і в Російській Федерації, переконатися в хибності нав'язаної концепції про «гнилий Захід».

Висновки

1. Поняття цивілізації з'явилося у XVIII столітті на позначення розумного і справедливого суспільства. Серед різних цивілізацій у сучасному світі найбільші переваги має західна цивілізація, що зумовлено її інформаційним потенціалом, який спроможний пропагувати відповідний спосіб життя.

2. Західній цивілізації, її цінностям протиставляють євразійську цивілізацію, яку ще називають безпідставно православною цивілізацією, хоч ототожнення цивілізації з панівною релігією сумнівно.

3. Марксистичні обґрунтували формаційний підхід до світового розвитку, який не витримав іспиту часу: наприкінці XX століття майже всі комуністичні країни повернулися до суспільства приватного підприємництва, що згідно з марксистською концепцією означає повернення до попередньої суспільно-економічної формації.

4. Протистояння між цивілізаціями проявляється на мікрорівні й макрорівні. Раніше протистояння на макрорівні зводили до суперечностей між західною цивілізацією, з одного боку, та мусульманами і азійцями, з іншого. Тепер на перше місце виходить протистояння Росії й цілого світу.

5. Пошуки шляхів до нормалізації міжцивілізаційних відносин спричинили обґрунтування концепції універсальної цивілізації, яка заснована на праві й порядку та стримує протистояння на міжцивілізаційному рівні.

6. З доісторичних часів людність українських земель підтримувала постійні зв'язки з населенням інших європейських країн. Переорієнтація цих зв'язків на євразійську Росію негативно вплинула на розвиток України.

7. Нині Україна виривається з євразійської цивілізації і повертається до європейської цивілізації, чому сприяють сучасні євроінтеграційні процеси.

Тема 9. КУЛЬТУРА ЯК ПРОБЛЕМА ФІЛОСОФІЇ

Термін *культура* вживають не лише фахівці різних галузей, а й широко використовують у побуті. Як поняття воно багатогранне і складне. Лише в філософії використовується більше п'ятсот визначень культури, що зумовлено неоднаковим її трактування в історичному процесі.

Зваживши такі особливості, доречно з'ясувати цей термін з генетичного погляду, а також зміст поняття на нинішньому рівні. Водночас доречно зіставити поняття *культура* і *цивілізація*, взаємозв'язок між якими неоднозначний у різних європейських мовах. Нарешті, трактування *культури* вимагає аналізу її в процесах глобалізації, а також у проявах останніх десятиліть.

1. Філософське трактування культури

У дослідницькій і навчальній літературі під **культурою** розуміють своєрідну форму життєдіяльності людини, яка залежить від географічних умов її проживання, належності до певної етнічної чи соціальної спільноти, сфери суспільного і політичного життя, історичної епохи. У такому розумінні йдеться про західноєвропейську культуру, українську культуру, елітну культуру, інформаційну культуру, демократичну культуру, культуру козацької доби. Водночас культура – це форми і продукти духовної, естетичної та інтелектуальної діяльності людини (музика, спів, література, живопис, театр, кіно тощо). Нарешті, цим поняттям позначають належний рівень виробництва, вирощених рослин чи тварин, застосування досягнень науки у сфері охорони здоров'я, фізичному вихованні і т.д.

Як самостійне наукове поняття *культура* почало утверджуватися лише з XVIII століття, хоч до цього воно пододало вже довгий шлях. В античні часи слово «*cultura*» пов'язувалося з рільництвом, що підтверджує праця «*De agri cultura*» римського дослідника М. Катона. Згодом у Давньому Римі заговорили про *культуру духа*, яку ототожнювали з філософією. Саме так трактував культуру філософ М. Цицерон. На той час під культурою розуміли також освіченість і вихованість людини, тобто вкладали в неї широкий зміст, який зберігається до наших днів. Інакше кажучи, культуру пов'язували з

удосконаленням людини, спрямованим на досягнення гуманістичного ідеалу.

Безпосередньо наукового значення термін *культура* набув у Новий час, до чого спричинилося її протиставлення *натурі* (природі). Ще раніше цей термін застосовували для позначення міського життя на протигагу життю на селі. Відомий німецький філософ Й.Гердер розробив концепцію різноманітності самостійних людських культур. Окрім того, як *культуру* характеризували творчу діяльність у духовній сфері, яка асоціювалася з натхненням, на протигагу матеріальному виробництву з рутинною працею.

Французькі просвітники вважали *культуру* синонімом *цивілізації*, як розумним укладом життя супроти *дикості* й *варварства*. Просвітники були переконані, що мета культури полягає в тому, аби гармонізувати взаємини людини, її запити і потреби з природною сутністю. Щоправда, Ж.-Ж. Руссо не надавав переваг *цивілізованій* людині порівняно з людиною *природною*, що аж ніяк не означало прагнення повернутися до попереднього стану, як зазвичай тлумачать його погляди, а лише фіксувало сумнів щодо розуму як двигуна розвитку культури.

Проте прагнення до безпосередніх контактів представників освічених верств із неспотвореною природою ставало модою. Вони проявилися в різних формах примітивізму, перейнятих від «нецивілізованих» народів, переоцінці сільського життя, увазі до вдосконалення сільськогосподарського виробництва. Природа не лише пробуджувала сильні і шляхетні почуття, а й зумовлювала святобожний трепет перед її величчю. Сучасний англійський філософ Ч.Тейлор пояснює: «Природа вабить нас тому, що вона певним чином співзвучна нашим почуттям, і відтак може віддзеркалювати та підсилювати те, що ми відчуваємо, або ж пробуджувати в нас ті почуття, які лише сплять. Природа – неначе величезний рояль, в якому звучать наші почуття».

З любов'ю до природи пов'язаний культ чутливості як показник глибоких змін у людській культурі.

Німецькі філософи протиставили колізіям реальної культури й цивілізації пошуки у сферах моральної, естетичної і філософської свідомості як справжнього культурного існування людини. Мистецтво, на думку І.Канта, при поєднанні з природою і мораллю не лише осягає красу природи, а й спрямовується на моральне вдосконалення людини. Філософ заперечує проти злиття естетичного з пізнавальним і моральним, що аж ніяк не означає їх протиставлення. Він наголошує на єдності прекрасного з моральним, а також із чуттєвим, зазначає, що «прекрасне є символом морально доброго». Як видно, І.Кант пов'язував культуру насамперед із сферою моральності, виконанням людиною свого морального обов'язку. Представник німецького романтизму Й.Шіллер вбачав завдання культури в забезпеченні гармонійності між фізичною й моральною природою людини, чуттєвим і раціональним, задоволенням і повинністю, в подоланні суперечностей і відновленні цілісності. Геній, на думку Шіллера, має творити суб'єктивний світ, а не узгоджувати свої дії з вимогами природи.

Розвиток культури у XVII і XVIII століттях сприяв розповсюдженню нових поглядів на сфери економічного життя, політики і права, що «віддержує ту вищу значимість, якої надавали цьому виміру людського існування, пов'язаного з утвердженням звичайного життя» (Ч. Тейлор). Інакше кажучи, саморегулювання у виробництві та обміні вимагало гармонійних відносин між людьми, що удосконалювало культуру міжлюдських взаємин.

Від Й.Гердера походить трактування культури в трьох значеннях: *по-перше*, вона вивчається порівняльно-історично, *по-друге*, до неї підходять як до окремої антропологічної проблеми, *по-третє*, її аналізують під оглядом конкретних звичаїв і етнічних ознак.

Наприкінці XIX століття сформувалися різні підходи до культури, але вона розвивається переважно в межах антропології й етнології. Англійський дослідник первісної культури Е.Тайлор, засновник еволюційної школи в етнології й історії культури, визначав культуру як перелік її конкретних елементів, але поза зв'язком їх з організацією суспільства. Під впливом позити-

візму й неокантіанства американський етнолог і антрополог Ф.Боас протиставив порівняльно-історичному методу еволюціоністів власний історичний метод динамічних змін в окремих суспільствах, що передбачає конкретне і всебічне вивчення культури народу, зокрема його звичаїв, мови й інших характеристик. Такий підхід заперечував причинну зумовленість культури як цілісності, доцільність порівнювати культурні цінності різних народів через відносність морально-оцінювальних критеріїв. З позицій культурного релятивізму Ф.Боас підходив до критеріїв історичного прогресу.

Британський соціально-культурний антрополог А.Редкліф-Браун надавав особливого значення формуванню культури й процесам взаємодії культур, вважав, що вивчати культуру варто лише як характеристику соціальної системи, а окрема наука про культуру недоцільна. Він – автор терміна «*соціальна антропологія*», який виділив з культурної антропології. Його співвітчизник польського походження Б.Малиновський трактує культуру як цілісний і органічний феномен у суспільстві, що має чіткі функції. Від нього походить *функціональна школа*. Її прихильники виділяють такі функції культури: 1) *субстанціальну*, що зводиться до підтримання й забезпечення виживання суспільства; 2) *адаптивну*, що служить пристосуванню й гармонізації відносин етнокультурної групи з природним довкіллям; 3) *збереження й відтворення* традицій, релігійних вірувань і ритуалів, продовження існування народу; 4) *символічно-знакову*, цебто створення і відтворення культурних цінностей народу; 5) *комунікативну*, яка спрямована на створення належних умов для функціонування, передачі інформації, регулювання відносин з іншими культурами; 6) *нормативно-регулятивну*, яка орієнтується на підтримання суспільної рівноваги й раціонального розв'язання конфліктів; 7) *компенсаторну*, яка спрямована на емоційне і фізичне розпруження.

На основі досягнень соціальної антропології американський учений А.Кребер обґрунтував поняття «культурного зразка», сукупність яких становить систему культури. Учений зазначив, що існує кількасот визначень поняття культури. Разом зі своїм співвітчизником К.Клакхоном видав працю

«Культура. Критичний огляд концепцій і визначень» (1953 р.), в якій всі визначення культури поділені на 6 великих груп: *описові, історичні, нормативні, психологічні, структурні, генетичні*. *Описові* визначення походять від американського антрополога Е.Тейлора. Визначаючи культуру чи цивілізацію в широкому розумінні, вчений відносив до неї знання, вірування, мистецтво, моральність, закони, звичаї, здібності і звички людини як члена суспільства. *Історичні* визначення спираються на процеси соціального успадкування і традицій. Серед *нормативних* визначень виділяються дві підгрупи: *перша* підгрупа наголошує на способі життя, а *друга* – на ідеалах і цінностях. *Психологічні* визначення охоплюють чотири підгрупи, кожна з яких акцентує на певних процесах: 1) адаптації до середовища; 2) навчанні; 3) формуванні звичок; 4) суто психологічних. *Структурні* визначення стосуються структури культури. У *генетичних* визначеннях наголошується на походженні культури: 1) як сукупності артефактів (від лат. *arte-factum* – штучно зроблене); 2) як ідеях; 3) як ролі символів; 4) як специфічно людському.

Російський теоретик культури Л.Кертман поділив визначення культури на три групи: *антропологічні, соціологічні, філософські*. *Антропологічні* визначення охоплюють різноманітне життя суспільства (повноту діяльності суспільної людини, її спосіб життя, зовнішню поведінку, символічну поведінку, матеріальні предмети), не принижують культури залежно від її рівня розвитку. *Соціологічні* визначення наголошують на ролі «культуротворчої сили» в організації суспільства на противагу хаотичним тенденціям. До них належать спосіб мислення, норми поведінки, вірування, цінності, успадковані ідеї, звичаї, технічні процеси. *Філософські* визначення характеризують особливості суспільного розвитку, пояснюють причини, передбачають тенденції. Ідеться про переведений через соціалізацію постійний нематеріальний зміст, перенесене з підсвідомості в сферу свідомості певний символічний вияв, прямування розвиненої розмаїтості до єдності.

У теорії культури існують й інші підходи до її вивчення, які пов'язані із запровадженням у культурознавство методів семіотики, структурної лінгві-

стики, математики, кібернетики тощо. Особливе значення має проблема взаємин культури й людини. Як наслідок з'єднання ортодоксального фрейдизму з американською культурантропологією сформувався неофрейдизм, який на місце біологізму Фрейда поставив соціальний або культурний детермінізм.

Деякі представники психології культури спираються на концепцію «локальних цивілізацій», шукають «культурних інваріантів», які заперечують спільну основу культури. На противагу їм прихильники феноменологічного й екзистенціального підходів наголошують на «фундаментальній основі», універсальності культури, що проявляється в її різновидах. Канадський філософ Г.Маклюєн визначав культуру як систему комунікації, тому абстрагувався від якісного ціннісного підходу до неї, цебто від аналізу інтелектуального й морального змісту. Як продукт інтелектуальної діяльності він оцінював сучасний фольклор, зауваживши, що його творять не лише письменники, журналісти, режисері, сценаристи, вчені, а й дизайнери і рекламні агенти.

Наприкінці ХХ століття зазнала краху так звана *культурна революція* в СРСР і державах-сателітах. Спроба нав'язати на засадах марксизму-ленінізму нову соціалістичну культуру, зокрема так званий *соціалістичний реалізм* у мистецтві, не витримала іспиту часу. Населення незалежних держав на євразійському просторі, за деякими винятками, повернулося до традиційного культурного розвитку.

2. Національна культура в глобалізаційному процесі

Кожна етнічна спільнота створює свою культуру, адже її об'єднують певні чинники. Насамперед етнічну спільноту об'єднує мова. Легко відрізнити представників одного етносу від іншого за традиціями, особливо культурно-історичними, звичаями та обрядами. Без спільної мови етнічна спільнота не спроможна перетворитися в націю. Варто погодитися з думкою: «Нема мови – немає й нації. Також нація згасає, коли гине її культура, порушуються традиції, нехтуються звички, забувається історія» (П.Губерський, В.Андрущенко, М.Михальченко). У процесі спільного історичного розвитку

виробляються психічні особливості спільноти, що трактуються як *національний характер*. Основні риси характерології українського народу обґрунтував наш відомий філософ О. Кульчицький.

Вже такі характеристики національної культури спростовують ленінське твердження про дві культури в кожній нації залежно від соціальної належності. Українців усіх соціальних верств об'єднує любов до творчості Тараса Шевченка, народної пісні, козацької думи. Не можна погодитися з твердженням в одній монографії: «Кінець XIX ст. характеризується політико-ідеологічним розколом єдиної національної культури на дві відносно самостійні галузі. Загострення класових суперечностей на початку XX століття розводять їх у протилежні напрями, зниження гостроти класової боротьби наприкінці XX століття наближає протилежні культури одна до одної, єднає їх».

Насправді протиборство перебуває в іншій площині. В Україні воно стосувалося не української національної культури, а двох культур: панівні верстви підтримували російську культуру, а абсолютна більшість населення (селянства, національної інтелігенції, частини робітництва) захищала рідну українську культуру. Наша національна література розпочинається від літописця Нестора, «Слова про похід Ігорів», «Руської Правди», а далі йдуть козацькі літописи, думи і пісні. До цих творів ставлення усіх українців однакове. Із самого початку українські письменники творили реальну, національну і народну літературу рідною мовою. Отож, у пореволюційній Україні йшла боротьба не між «двома відносно самостійними галузями» національної культури, а між українською й російською культурою, цебто двома національними культурами. Штучно нав'язувана українцям культура так званого «соціалістичного реалізму», що начебто була «національна за формою і соціалістична (насправді – російсько-імперіалістична) за змістом», не витримала іспиту часу і залишиться в історії як культура «пропащого часу». Винятки лише підтверджують правило, бо вони суперечили *соціалістичному реалізму*. Серед таких творів слід назвати романи «Собор» Олесея Гончара, «Меч Арея» Івана Білика, «Четвертий вимір» Романа Іваничука, «Дім на горі»

Валерія Шевчука, поезію Ліни Костенко й Миколи Вінграновського, Богдана Стельмаха, кінокартину «Тіні забутих предків» Сергія Параджанова, пісні Володимира Івасюка та ряд інших.

Національна культура відрізняється від інших культур, навіть культур сусідніх народів, хоч різниця може бути неоднакова. Приміром, українська культура найближча до білоруської, польської, словацької, чого не сказати про культуру російську, представники якої останнім часом наголошують на православній основі культур двох народів. Проте у православ'я українці й москалі вкладають не однаковий зміст. Наше православ'я втілює *київське християнство*, яке обґрунтували вітчизняні релігієзнавці, засноване на ідеологемі «Київ – Другий Єрусалим» і орієнтується на особисте спасіння. Така мета наближає українське православ'я до західного католицизму, що спричинило в українському релігійному середовищі прагнення до екуменізму. Першим кроком до чого була Ферраро-Флорентійська унія (1439 р.), активну участь у якій брав київський митрополит Ісидор. Вона заклала основи для Берестейської унії 1596 року.

На противагу київському християнству у сусідній державі під православ'ям насправді розуміють *московське царств'я*, що означає одержавлення конфесіональної організації незалежно від назви керівника держави (цар, імператор, партійний генсек, президент), який традиційно сприймається як монарх. Ще в XVI столітті псковський монах Філофей сформулював його надідею «Москва – Третій Рим», що мала на меті обґрунтувати московський *цезаропанізм*, цебто підпорядкування духовної влади світській, перетворення конфесії в пересічну державну організацію. Отож, вірянин мав дбати не про особисте спасіння, а про рабську відданість земному володареві. Письменник Іван Нечуй-Левицький писав про письменство у сусідній державі: «Великоруським писальникам приходилось мати діло з класичною літературою, з духом великоруської нації, дуже консервативним у всьому і, само по собі, і в літературі; приходилось приймати традиційний літературний язик, перемішаний з церковнослов'янським, від котрого він ще й досі не обчистився».

Російський культурознавчий дискурс був імперським, починаючи від допушкінського часу. Ідеї імперіалізму пронизують твори Державіна, Пушкіна, Лермонтова, Крилова і сягають свого логічного завершення в романі «Війна і мир» Толстого. Ксенофобія набирає людиноненависницького забарвлення. Звісно, така література українському читачеві не дасть жодної користі.

Національна культура – це, з одного боку, відтворення специфіки духовних здобутків нації, а з іншого, якісний вимір її духовної зрілості серед інших народів, критерій ідентифікації нації. Звісно, жодна культура, як автономний феномен, не може бути ізольована від інших культур. Найоптимальніші умови для розвитку національної культури будуть тоді, коли держава забезпечує їй належний захист. Однак зв'язки між національними (етнічними) культурами не завжди бувають рівноправні. Якщо йдеться про панівні нації, то вони намагаються нав'язати свою культуру поневоленням народам. Підтвердженням цього є функціонування мови колишнього колонізатора як державної після визволення народу з-під залежного становища. Інколи народ може втратити рідну мову. Саме в такому становищі опинилися народи Британських островів (ірландці, шотландці, валлійці) і Франції (провансальці, нормандці, бретонці, корсиканці та інші).

Аналогічну політику упродовж століть проводила російська окупаційна влада щодо поневоленого українського народу, забороняючи насамперед нашу мову як основу національної культури. Упродовж півстоліття московські клерикал-імперіалісти не дозволяли друкувати українською мовою Святе Євангеліє, перекладене Пилипом Морачевським на початку шістдесятих років XIX століття. Зникли оригінали давніх літописів, які суперечили сфальшованим заідеологізованим схемам царських ідеологів.

Антиукраїнську політику в галузі культури проводила московсько-більшовицька окупаційна влада. 1964 року кадебістський агент В.Погружальський запалив найцінніші скарби Публічної наукової бібліотеки АН УРСР. Через чотири роки спалахнула пожежа в Георгіївській церкві Видубицького

монастиря, де зберігалися обмінно-резервні фонди Центральної наукової бібліотеки. А скільки цінних експонатів викрадено з музеїв Львова не лише за тоталітарного режиму, а вже після проголошення незалежності України! Найбільше безбожницька влада знищувала храми! Роман «Собор» Олеся Гончара зумовив шалену реакцію антиукраїнської влади.

Політику царської і радянської влади, спрямовану на знищення української культури, паплюження відомих культурних діячів, поновила окупаційна компрадорсько-сімейна бандоолігархія в Україні після проголошення незалежності. Навіть Інститут українознавства Міністерства освіти і науки був приречений на остаточне знищення.

Нині розвиток української національної культури вимагає очищення не лише від більшовицького намулу, а й від фальсифікацій трьохсотлітнього окупаційного періоду наших земель московськими поневолювачами. Ще за тоталітарного режиму ґрунтовній критиці різні антиукраїнські концепції культури піддав відомий учений І. Дзюба, спираючись на загальнофілософські принципи самоорганізації і множинності. Він вважав, що національна і світова культура співвідносяться на принципі доповнювальності, бо «національні культури доповнюють одна одну і загальну картину світової культури, і без такого доповнювання світова культура не буде повна».

Несприятливі історичні умови для розвитку української культури не завадили їй досягти в певні періоди структурної повноти. І. Дзюба називає такі три періоди: 1) період українського бароко XVII – XVIII століть; 2) період українського авангарду 20-х років XX століття; 3) період 60-х років XX століття. У першому періоді розвивалися відносно синхронно і взаємодоповнювально всі сфери нашої національної культури (філософія, архітектура, живопис, музика, народне мистецтво, політична культура). Як видно, в часовому вимірі цей період збігається з державним відродженням нашого народу (Гетьманщина, Запорізька Січ). Українська еліта підтримувала жваві зв'язки з Європою. Вихідці з наших земель не тільки навчалися в європейських університетах, а й обиралися їхніми ректорами. Твори наших компо-

зиторів навіть ставали окрасою європейських театрів. Художнього апогею сягнули козацькі думи. Українці показували приклад для інших народів у міському самоврядуванні. З того часу збереглися величні барокові храми, літературні пам'ятки, народний вертеп. Яскраве підтвердження того, що наша культура має розвиватися в європейському контексті!

Для другого періоду, який був підготований «золотим віком української літератури», характерні модерні форми національного мистецтва. Револьюційне збурення національно-визвольних змагань 1917--1921 років вивільнило творчі сили нації. Як відомо, тоді Микола Хвильовий висунув ідею «азіатського ренесансу», який має розпочатися з України і пробудити приспану енергію відсталих народів континенту. Разом з поетом Миколою Зеровим він наголошував на орієнтації на «психологічну Європу», зазначав: «В Європу ми поїдемо вчитися, але з затаєною думкою – за кілька років горіти надзвичайним світлом». Його гасло «Геть від Москви!» означало нове ставлення до сусіда, бо він «тяжить над нами в віках, як господар становища, який привчив нашу психіку до рабського наслідування». На європейський рівень вийшли молодий поет Павло Тичина, неокласики, театр Леся Курбаса, драматургія Миколи Куліша, кіномистецтво Олександра Довженка, Івана Кавалерідзе, Данила Демуцького. «Все це в цілості, разом з піднесенням літератури, і створило оту українську культуру 20-х років, у якій дуже велике місце зайняв авангард український; він тоді здобував і європейське визнання» (І.Дзюба).

Третій період структурної повноти нашої національної культури охопив поезію, живопис, музику, кіно, інші сфери мистецтва. Його пов'язують з іменами майстрів поетичного слова Івана Світличного, Ліни Костенко, Миколи Вінграновського, Івана Драча, прозаїків Валерія Шевчука, Євгена Гуцала, публіциста В'ячеслава Чорновола, художників Опанаса Заливахи, Алли Горської, соціального психолога Михайла Гориня та багатьох інших.

Безумовно, що після проголошення незалежності неодмінно має розпочатися новий період структурної повноти національної культури. Проте на-

ша культура опинилася в дуже складній ситуації, що зумовлене певними причинами. *По-перше*, реальна влада опинилася в руках чужої або компрадорської олігархії, яка не зацікавлена в розвитку української культури. *По-друге*, до останнього часу у сфері культури керівні позиції посідали чужонаціональні елементи, для яких культура була лише джерелом збагачення. *По-третє*, представники культури опинилися на межі виживання, бо національна культура забезпечувалася за «залишковим принципом». *По-четверте*, негативно на розвиток нашої культури впливає навальна інвазія російської й афроамериканської культури.

У боротьбі проти української національної культури її противники розповсюджують вигадки про її різні стереотипи. На першому місці серед них стереотип *вторинності* нашої культури порівняно з культурою російською. Цей стереотип переносять на всі часи нашої історії, хоч відомо, що так зване «вікно в Європу» за часів царя Петра I було насправді *вікном в Україну*, як європейську державу. Проте воно засвідчило ненормальність проникнення москвинів у чужу культуру, адже йдеться про пролізання у вікно, а не про входження через двері. Особливо наголошують противники української культури на стереотипі *сільськості*, хоч, як відомо, новітня українська література народилася з поеми Івана Котляревського «Енеїда», що аж ніяк не була присвячена сільському життю. Про життя інтелігенції писали Іван Нечуй-Левицький, Іван Франко, Леся Українка, Михайло Коцюбинський, Валер'ян Підмогильний, Юрій Яновський, Іван Кочерга та багато інших. Серед інших стереотипів українофоби наголошують на *консервативності*, *філологічності* й *демократичності* нашої національної культури. Упередженість таких звинувачень очевидна: вони мають на меті безпідставне приниження нашої культури, а намагання переконати в її начебто безперспективності спрямоване на посилення панування російської культури на українських землях.

Аналіз української національної культури дає підстави стверджувати, що упродовж своєї історії вона розвивалася в європейському культурно-цивілізаційному полі. Отож нині аж ніяк не йдеться про культурну пере-

орієнтацію українського народу, а про повернення до попереднього, натурального стану, з якого наша нація була вирвана російською (царською й радянською) окупаційною владою.

Особливість нашого повернення до розвитку в європейському контексті в тому, що воно органічно збіглося з глобалізаційними процесами. Окрім того, українська культура зазнала чималих втрат, бо нині наша нація не лише посттоталітарна, а й постколоніальна, й постгеноцидна. Новим випробуванням для української культури є існування в диких формах ринку. Становище ускладнюється ще тим, що влада після проголошення незалежності залишилася в руках антиукраїнських сил, а це позбавляє національну культуру фінансової підтримки. В умовах глобалізаційних процесів нашій культурі доводиться конкурувати з низькопробною російською й афроамериканською культурою. Нарешті, західна культура також переживає кризу.

3. Криза культури та її екзистенціальні наслідки

Причини кризи культури побачили ще в ХІХ столітті німецькі філософи А.Шопенгауер і Ф.Ніцше. Пояснити причини нового ставлення людини до культури намагався німецький філософ Г.Зіммель, який протиставляв культуру вічній плинності й мінливості людського життя, бо вона виводить життя поза власні межі. Суперечність життя й культури філософ убачав у тому, що вони не можуть примиритися, а це зумовлено двома причинами: *по-перше*, людське життя відтворює себе лише в культурі, а *по-друге*, таке відтворення не може бути адекватним. Названа суперечність проявляється в формах конфліктів душі й духу, змісту й форми, «суб'єктивної» та «об'єктивної» культур. Г.Зіммель наголошував, що суспільство може об'єднати лише поняття *життя*, як в античну добу об'єднувала ідея *буття*, за Середньовіччя – ідея *Бога*, Відродження й Просвітництва – поняття *природи та її законів*.

Головна причина кризи сучасної культури в переоцінці людського ставлення до неї. Раніше вона оцінювалася лише позитивно, а за Нового часу її почали трактувати як зовнішні й штучні витвори, що суперечать людській

свободі, вкоріненій у таємниці душі. Трагедія людини в тому, що вона зорієнтована на речі, бачить у них особистісні цінності, прагне комфорту за рахунок використання технічних досягнень, її заповнила індустрія розваг.

Як виявилось, досягнення науки й техніки не лише полегшують людині життя, а й ставлять перед небезпекою. Трагедія Першої світової війни змусила людину переоцінити чимало устійнених поглядів, про що писали видатні письменники Ричард Олдінгтон, Еріх Марія Ремарк, Ернест Міллер Гемінгвей, Осип Турянський та інші. Людина «втраченого покоління» засумнівалася в справедливості світового порядку, в можливості забезпечити мир, в особистому щасті.

Життя людини не лише виявлялося в гострому несприйнятті теперішнього становища, яке нагадувало глухий кут. Вона втратила зв'язок з минулим, але не мала впевненості в майбутньому, відчуваючи страх перед ним. Отож, переривається зв'язок часів і водночас зв'язок поколінь, єдність, яку з великою поетичною силою обґрунтував Т.Шевченко у відомому посланні. Не меншу трагедію перерваного зв'язку поколінь в період національно-визвольних змагань 1917--1921 років передав Ю.Яновський у романі «Вершники».

Занепад загальної, політичної і професійної культури спричинився до техногенної катастрофи наприкінці ХХ століття на Чорнобильській атомній електростанції. А вже події, пов'язані з російською агресією в українському Донбасі, засвідчили остаточну деградацію того, кого вважають *homo sapiens*. Вони остаточно підтвердили розмивання межі між злом і добром, між злочином і добродієм, кривдою і правдою, між звірством і людяністю.

Патологічні процеси життя переносяться в культуру. Вчинки озвірілої воячини, які ще півтора століття тому осуджував у кавказьких повістях Лев Толстой, для нинішніх російських діячів культури обернулися в звитяги. Більше сотні з них підтримали агресивну війну свого державного керівництва проти сусіднього народу, якого упродовж століть називали братом. За підтримку справедливої боротьби українського народу деякими з російських мистців їх піддали остракізму на батьківщині. Якщо зважити, що серед насе-

лення сусідньої держави підтримка агресивного курсу її керівництва безпрецедентна, то чимала частина вини лягає саме на діячів тамтешньої культури.

Нині діячі культури підтримують патріотизм своїх громадян не орієнтацією на завтрашнє мирне життя, а спрямовуванням на роздмухування з новою силою «героїки» солдатів у останній найкривавішій за всю історію людства війні. Не менш популярні примітивні кінокартини про злочинний світ і глорифікацію тамтешніх поліцаїв. Кінокартин на твори класичної літератури майже не показують. У пісенному репертуарі на чільному місці шансон.

Російська культура страждає на українофобію. Так вже повелося з до-революційних часів, а в радянських детективах злочинці часто мали українські прізвища, проти яких боролися чекісти з російського роду. Відразу до наших країв мали підживлювати фільми про недотепних українських колгоспників, далеких від цивілізованості.

Дослідники суті кризи культури наголошують насамперед на кризі раціональності як осерді європейської культури. Саме на це звернув увагу ще німецький філософ Е.Гуссерль, зазначивши, що наука поліпшує матеріальне життя людини, звільняє її від забобонів, але не причиняє мудрості. Наука створила ілюзію про всемогутність людини. Проте вона не сприяла її культурному вивищенню, гуманізації, моральному вдосконаленню.

З науковими досягненнями пов'язані небували раніше техногенні катастрофи, апогеєм яких стала трагедія на Чорнобильській атомній електро-станції. Науково-технічна революція поставила людину перед проблемою її збереження. Ідеться про непрогнозовані наслідки потепління, без прецедентне забруднення повітря й води, деградацію донедавна родючих ґрунтів, небезпеку руйнування озонового шару тощо. Наука породила нові види зброї масового знищення. У роки Першої світової війни проти людини були використані отруйні гази. Друга світова війна закінчилася атомним знищенням людності в двох японських містах. «Холодна війна» в другій половині ХХ століття змусила заговорити про так звані «зоряні війни».

Зрештою, наука посилила відчуження людей, дегуманізацію людських взаємин. У цивілізованих країнах людина проводить значну частину вільного часу перед телевізором, що має негативні наслідки для спілкування з іншими людьми, відвертає людей від читання художньої літератури, відвідування театрів тощо. Ще більше людина відчужується від світу, суспільства, захопившись інтернетом, без якого не можна уявити життя в цивілізованих країнах. Варто погодитися з поглядом, що в цьому проявляється конфлікт між культурою, яка наснажує людське життя емоційністю, і цивілізацією, побудованою на раціональних засадах.

Своєрідно підійшли до аналізу кризи культури в ХХ столітті нідерландський культуролог Й. Гейзинга, німецький філософ О. Шпенглер, іспанський мисленик Х. Ортега-і-Гассет. Нідерландський культуролог наголосив, що культура не обмежується задоволенням потреб, а прагне до ідеалу. За такий ідеал вважають насамперед Бога, а відтак -- людину, розум тощо. Щоб розвивалася культура людина мусить беззастережно підпорядкувати своє життя певній ідеї, добровільно дотримуватися правил поведінки в суспільстві, визнавати різні умовності, зважати на встановлені заборони. Про істинну культуру не може бути мови без рівноваги матеріальних і духовних цінностей, бо інакше дійде до «варваризації», коли за культуру почнуть видавати вироби низької якості. У такому суспільстві знецінюються моральні норми, настає криза мистецтва, відсутній ідеал, переважають матеріальні цінності.

Під впливом Ф. Ніцше автор «Присмерків Європи» О. Шпенглер обґрунтував свою концепцію кризи культури. Трактуючи культуру як цілісний «організм», мисленик заперечував можливість вселюдської культури. На його думку, історія знає вісім різних культур (*єгипетську, індійську, вавилонську, китайську, греко-римську, візантійсько-арабську, західноєвропейську* і культуру *майя*). Греко-римську культуру О. Шпенглер називав *аполлонівською* від давньогрецького бога, який символізував мудрість, красу й захищав мистецтво, вважався цілителем і провісником. Візантійсько-арабська культури трактувалася як *містична*. Західноєвропейська культура ототожню-

валася з вічним пошуком, тому ще називалася *фавстівською*. Окрім названих восьми культур, мисленик передбачав виникнення російсько-сибірської культури, яку нині ще називають *євразійською*. Кожна культура, на думку філософа, триває приблизно тисячоліття, а відтак перетворюється в цивілізацію, що означає перехід від творчості до яловості, від героїчних звершень до механічної рутини, від розбудови до закріплення. Замість культурних цінностей, життя підпорядковується голому техніцизму. Такий перехід до цивілізації для греко-римської культури припадає на період еллінізму, а для західної – на ХІХ століття.

Як систему ідей про світ і людину тлумачить культуру Х.Ортега-і-Гассет на протигагу ідеям науки і масової культури. Ідеї науки – це знання, які вивчає людина. Істинна культура становить внутрішню потребу людини. Інакше кажучи, людина живе ідеями культури. Масова культура відтворює бунт мас, які жадають правити світом, спрямовувати цивілізацію, не прагнучи до самовдосконалення, не визнаючи обов'язків перед суспільством, не вникаючи в складнощі світу. На зміну «чистому розуму» приходять «вітальний розум», який визнає лише спонтанну культуру. культуру потоку життя. У цьому, переконаний філософ, причини кризи культури в ХХ столітті.

Нинішню кризу культури слід розглядати ще в одній площині, що також має давню європейську традицію – у взаємозв'язку з природою. Як відомо, культура трактується як штучна природа, що відриває людину від справжньої природи. Французький просвітник Ж.-Ж. Руссо обґрунтовував негативні наслідки для людини культурності й цивілізованості, що протиставили її природі, чим трагічно закінчили «золотий вік» у людській історії. З того часу гасло «Назад до природи» набуло особливої популярності. В Україні аналогічні ідеї пропагував Пантелеймон Куліш у своїй «хутірській філософії».

Проте нині взаємозв'язок людини й природи далекий від нормального. Німецький філософ М. Горкгаймер зазначив: «Світ переходить у просвіту, а природа в голу об'єктивність. Люди розплачуються за посилення своєї влади відчуженням від того, над чим вони панують. Просвіта ставиться до речей, як

диктатор до людей. Він знає їх постільки, поскільки він може ними маніпулювати». Так технічна раціональність переходить у раціональність панування, цебто технічний розум підпорядковує людину.

Проблема «природної людини» отримала нове дихання в другій половині ХХ століття, коли екологічна проблема набула глобальних масштабів, загрожуючи самому існуванню людини. Трагедія людини в тому, що вона не може жити без природи і всупереч логіці не припиняє руйнувати її. Опинившись у пастці, людина прагне вийти поза межі створеного нею штучного світу: новітні технології, комфортабельні квартири, штучна їжа вже не задовольняють міського мешканця. Культура дедалі менше трактується як засіб прогресивного творчого самовияву людини.

Намагаючись доповнити діалектику Гегеля екзистенціалізмом і психоаналізом, німецький і американський філософ Г. Маркузе вбачав кризу капіталістичного суспільства не в економічних, а в культурно-антропологічних причинах, з чого доходив висновку про доконечність революції як радикальної трансформації свідомості, яка протиставить новий спосіб людського світобачення і самопереживання нинішній репресивній культурі.

Коли заходить про кризу культури, то мають насамперед кризу її європоцентризму чи, ширше кажучи, окциденталізму, проти якого виступають у різних країнах. Мексиканський мисленик Л. Сеа піддав обґрунтованій критиці концепції, які оправдовували духовне поневолення Латинської Америки європейськими країнами чи північноамериканськими сусідами. Він писав: «Поставивши в осердя проблему подолання залежності свідомості, латиноамериканська філософія безвідмовно доходить філософії визволення».

Неєвропейські культури посилили свій вплив на світовий процес у другій половині ХХ століття, що пов'язано з посиленням визвольної боротьби поневолених народів, які спричинилися до падіння колоніальних імперій. Сенегальський філософ Л. Сенгор, засновник концепції *негритюду*, обґрунтовував роль суб'єктивних і ціннісних чинників, протиставляв негро-африканську культуру, якій властиві інтуїція, співпереживання, образність і ритміка,

побудованій на розумі елліно-європейській культурі. Звідси його відома формула, яка втілює домагання культурної незалежності африканських народів: «Емоції належать негру, а розум – елліну». Водночас він обстоював синтез африканських культурних цінностей і науково-технічних досягнень західної цивілізації.

На особливостях культурних цінностей африканських народів наголошував мартинікський мисленик Е.Сезер. Культурна ідентичність, на його думку, невіддільна від расової ідентичності, а його співвітчизник Ф. Фанон проаналізував «убудованість» колоніальної еліти в культуру колонізатора, що має трагічні наслідки, бо призводить до роздвоєння особистості. Як зазначає мисленик, ставлення до національної культури визначає не тільки політичну свідомість, а й позицію в антиколоніальній боротьбі. Добровільна відмова від власної культури, історії, мови має наслідком «колоніальну ментальність», відчуття «роздвоєності», особистої неповноцінності. Так відчувається національна буржуазія, яка стає компрадорською: колонізатори ставляться до неї зверхньо, а місцева людність – з відразою. Лише селянство в колонії зберігає імунітет від «нової, колоніальної культури». Цікаве застереження Фанона колонізаторам: він зазначає, що гнобитель також своєрідно страждає. Як видно, ідеї мисленика стосуються не лише колоніальних народів, а й будь-якої пригнобленої людності, тому їхнього впливу зазнали не тільки африканські й латиноамериканські борці за свободу, а й європейські й північноамериканські «нові ліві».

Новим феноменом у наш час є питання мультикультурності. Ставлення до неї у різних країнах протилежне. В одних країнах толерують розвиток культур національних меншин, етнічних груп, іммігрантів, оцінюють їх як національне багатство. Проте в інших державах побоюються, що розвиток таких культур загрожує безпеці культури титульної нації. Посередньої позиції дотримуються народи, які бачать, що без імміграції не може бути мови про майбутнє країни, тому йдуть на певні поступки для прибульців.

Криза сучасної культури проявилася також у суперечностях масової й елітарної культури, виникненні таких явищ як новітня субкультура і контр-культура.

4. Концепції масової й елітарної культура. Субкультура і контркультура

Культура нашої епохи докорінно відрізняється від культури попередніх епох, що стосується не лише її творення, а й передачі. Г.Маклюєн поділив історію культури на *три епохи*. Для *епохи дописемної культури* властиве безпосереднє сприйняття світу і передачі духовних здобутків у межах певної постійної групи. На зміну їй приходить *епоха писемної культури*, яка закінчується «галактикою Гутенберга», тобто винайденням друкарського верстата, яку характеризує індивідуалізм, націоналізм і промислові революції. Нарешті, *сучасна епоха*, або «електронне суспільство», коли електронні засоби комунікації забезпечують всебічне сприйняття світу. Її ще названо «глобальним селом».

Мабуть, у сучасній епосі доцільно виділити *два періоди: перший* період можна назвати *доінтернетним*, а *другий – інтернетним*. Нинішня культура аудіовізуальна, плюралістична, діалогічна, безпарадигмальна, маскультна, постмодерністська, конфронтаційна. Звісно, деякі з таких характеристик можуть піддаватися сумніву, адже суперечливість і неоднозначність відчуваються постійно не лише в оцінці культурних явищ, а й у повсякденному житті. Сучасну культуру пронизує суперечність її елітарного і доступного рівнів. Доступний рівень проявляється в масовій культурі, яку інколи ототожнюють з народною культурою, хоч такий підхід хибний.

Масова культура – це продукт становлення «масового суспільства», яке пов'язується з масовим споживанням, а зароджується в процесі індустріалізації й урбанізації, стандартизації виробництва, необмеженим розповсюдженням засобів масової комунікації. Ідеї масового суспільства проявилися ще у XVIII столітті. Як характеристику нового порядку, що настав після феодальних відносин, поняття *масове суспільство* вжив А.де Токвіль. Він

спирався на дослідження своїх попередників Е.Берка, Ж. де Местра, Л.де Бональда.

Наприкінці XIX і на початку XX століття проти деспотизму мас виступали Ф.Ніцше, О.Шпенглер, Х.Ортега-і-Гассет, В.Липинський, Н.Бердяєв. Після Першої світової війни, особливо в середині двадцятих років, вже утвердилося поняття *масового суспільства*, що зумовлено певними причинами. Насамперед бурхливого розвитку сягнули засоби масової комунікації (газети, журнали, грамплатівки, книги, радіо, кіно, телебачення). У духовну сферу увірвалася стандартизація, спричинена комерціалізацією, що відповідно орієнтувало зміну моди. Значне підвищення освітнього рівня населення сприяло демократизації культури. Окрім того, підвищився життєвий рівень і водночас збільшився вільний час, який призначався на дозвілля.

Масова культура характеризується певними рисами: спрощеність людських взаємин і спрямування на полегшене досягнення людського щастя, розважальність, забавність, підвищена сентиментальність, натуралізм, примітивна символіка, смакування нищих інстинктів. Безумовно, масова культура спрямовується на пропаганду продуктів масового споживання, які мають духовні й матеріальні цінності, що, зрештою, майже завжди ототожнюються. Виробники таких продуктів спираються на соціолого-психологічні дослідження споживачів, їхніх симпатій і антипатій, використовують різні способи впливу на споживачів, на масову свідомість. Х. Ортега-і-Гассет зазначає: «Маса гадає, що має право накидати і давати законну силу своїм кав'ярняним мудруванням. Сьогодні характеристично, що простий ум, знаючи, що він простий, осмілюється проголошувати своє право на простацтво і, де хоче, накидає його... Маса розчавлює під собою все, що відмінне, незвичайне, індивідуальне, кваліфіковане й добірне». Як зазначає далі філософ, *людина маси* задовольняється тим, що вона рівна з іншими людьми. Проте така людина не прагне самовдосконалення, не проявляє ініціативи, вона готова виконувати накази когось, йти за кимось, ніж шукати власної дороги. Від масового суспільства до тоталітаризму – один крок. Людина маси допускає

підміну понять. Нерідко під культурою вона розуміє не ознайомлення з духовними здобутками людства, а знання пікантних фактів з життя «зірок», що гумористично називають «підгляданням». Нині цьому сприяє широка доступність інтернету.

Ставлення до масової культури не однозначне. *Апологети* наголошують на тому, що завдяки системі масової комунікації багатомільйонна аудиторія може ознайомитися з творами справжньої літератури і мистецтва, досягненнями науки, найновішими подіями. *Противники* масової культури наголошують на її хибах, зокрема примітивізмі, поверховості, орієнтації на розважальність. На перший план висувається перебіг подій, а не їх аналіз, глибинне пізнання. Особливої популярності набули так звані «легкі» жанри (естрадна пісня, мюзикл, комедія, оперета, детектив, «солоний» анекдот). Своєрідним мистецтвом, яке втілює масову культуру вважають *кітч* (від нім. *Kitsch* – сміття), що означає імітацію, підробку і навіть халтуру.

Узагальнюючи, треба зазначити, що кітчове «мистецтво» -- це насправді псевдомистецтво в ефектному «упакуванні» для сприйняття людиною маси. Фактично воно означає втечу в ілюзорний світ, хоч пропагує натуралізм, декларує тенденційність, спекулює на актуальних політичних і національних проблемах. Найширші можливості для нього відкриває естрада, телебачення, кіно. В Україні таке «мистецтво» напередодні розпаду СРСР пропагували різні доморощені «театри-студії», самовпевнені «барди», офіційно невизнані «авторитети», примітивні забавники-анекдотисти. Ще донедавна яскравим втіленням такого «мистецтва» був відомий столичний ректор.

Американський теоретик «постіндустріального суспільства» Д.Белл зазначив, що саме поняття *культури*, в яке колись вкладали елітарний зміст, перестало асоціюватися з духовною наснагою, інтелектуальною вивищеністю, моральною досконалістю. У статті «Масова культура і сучасне суспільство» він наголошував, що тепер, незалежно від соціального статусу, людям нав'язують одні ідеї, орієнтують на одні образи, пропонують таку саму «цивілізацію добробуту і розваг».

Елітарна культура докорінно відрізняється від «масової культури». Доцільно нагадати слова Х.Ортеги-і-Гассета: «Лише той, хто спроможний перебороти забобони великої кількості людей, -- еліта». Таким забобоном у контексті цих міркувань є «масова культура». Звісно, ніхто не наважиться стверджувати, що цінність мистецького твору визначається голосуванням. Отож, логічно виникає питання про доцільність конкуренції. Світові шедеври належать вічності, а конкуренція вибирає твір для якогось часу. Уявімо, що у контексті певного часу конкурували «Іліада» Гомера, «Божественна комедія» Данте, «Дон Кіхот» Сервантеса, «Гамлет» Шекспіра, «Фауст» Гете, «Пан Тадеуш» Міцкевича, «Кобзар» Шевченка, «Лісова пісня» Лесі Українки.

Мають рацію ті, хто стверджує, що конкуренція можлива лише в умовах «культурної індустрії», а не в сфері культури, яка невід'ємна від творчості. Суть творчості висловив Н. Бердяєв: «Творчий екстаз (творчий акт завжди екстаз) є поривом у нескінченність». Хіба не такий порив властивий названим творам геніїв людства? Справжні твори культури не конкурують між собою, хоч до них може бути різне ставлення. Як відомо, Л. Толстой не сприймав творчості В.Шекспіра, але від того англійський драматург не перестав визнаватися генієм.

Особливості елітарної культури визначають завдання еліти як меншості. Її призначення полягає в тому, щоб залучити більшість до справжньої культури. Проте не варто ідеалізувати меншості, якій також властиві певні негативні якості, на що звертав увагу ще З.Фройд. Звісно, буде неправильно зводити роль культури лише до репресивності, своєрідної «гамівної сорочки», бо без культури людство не може існувати. Вона належить до універсальних форм людського спілкування.

На початку минулого століття іспанський мисленик Х. Ортега-і-Гассет у працях «Дегуманізація мистецтва» (1925 р.) і «Бунт мас» (1930 р.) обґрунтував роль духовної еліти як творця культурних цінностей. На противагу еліті маса безликих людей стихійно і несвідомо засвоює панівні стандарти й уявлення, тому не спроможна піднятися вище від пересічі, губиться на за-

гальному тлі. Слід зазначити, що приналежність до еліти не визначається походженням і належністю до привілейованих суспільних верств. Еліта – це меншість, призначення якої «нав'язувати» більшості справжню культуру.

Якщо масова культура призводить до того, що людина губиться в масі, то елітарна культура утверджує людину як особистість. Така культура докорінно відрізняється від масової культури, бо розрахована не певні верстви суспільства. Щоб її сприйняти, потрібний певний рівень освіченості, адже елітна культура вишукана, новаторська, розважальності вона протиставляє серйозність, для людини маси вона видається складною.

Проте в епоху Постмодерну простежується тенденція подолання дихотомності культури, цебто поділу її на масову й елітарну. Масова культура конвертується з елітарною в єдиний культурний простір. Як наслідок, на Заході відмовляються від протиставлення масової й елітарної культури, трактування їх як опозиційних. Від *масової культури* почали відрізняти *масову антикультуру*. При такому підході масову й елітарну культуру розглядають як взаємодоповнювальні, що неоднаково оцінюються дослідниками. Позитивну роль масової культури вбачають у тому, що вона полегшує адаптацію людей у соціокультурному просторі.

Культура Постмодерну вбачає її суть у *деконструкції*, яка ставить на перший план не сам текст, а його інтерпретацію, що може бути розмаїтою. Польський філософ В.Сломський зазначає, що «постмодернізм виник як реакція на кризу самоідентичності культури Заходу, а також як вираз надії на ґрунтовне переосмислення основ цієї ж культури і знаходження способів її оздоровлення». Постмодернізм – не просто бунт проти раціональності, яка показала свою утопічність у просвітницько-позитивістській філософії. Мистецтво постмодернізму трактують як своєрідну лабораторію пошуку чи «хвилеву моду». Воно відтворює хаос нашого життя, поєднуючи протилежні стилі й різні жанри, що створює своєрідну поліфонію, в якій природне зливається з фантастикою, адекватність з гротеском, поважність з легковажністю. Нинішній постмодернізм можна оцінювати як експеримент. Як відо-

мо, без експериментів не може бути творчості, але експерименти бувають різні.

Характеризуючи культуру, не обійтись без аналізу її складників, які відтворюють культурну неоднорідність, різні ціннісні орієнтації і неоднакову мету. У філософії культури для цього вживається поняття *субкультура*. Найчастіше в такому розумінні трактують молодіжну субкультуру, яка проявилася в різних країнах ще в повоєнний час. Молодь прагнула виділитися своєю зовнішністю, манерами поведінки, формами спілкування, уподобаннями.

Як суспільне явище в науці виокремлюється *антикультура*, хоч ставлення до цього поняття неоднозначне. Його противники вважають, що доцільно говорити не про антиподи, а про різну якість культури. Такий погляд не витримує критики, бо йдеться про суспільну практику, яка ігнорує такі принципи людських взаємин як людяність, взаємоповага, гуманізм. Зрештою, в українській мові широко використовується поняття некультурність, що є синонімом антикультурності. Хіба не протистоять культурі такі явища, як хамство, хуліганство, пияцтво, алкоголізм, наркоманія, що оцінюються негативно представниками різних цивілізацій і культур? А як оцінити антилюдські дії московських найманців у нашому Донбасі, яких намагаються глорифікувати діячі культури в сусідній державі?

Звісно, деякі явища й речі не піддаються однозначній оцінці. Найчастіше це пов'язано з науковими відкриттями, які використовують не на користь людству. У політиці антикультура проявляється в маніпуляції свідомістю мас, шахрайствами під час виборчих кампаній. Аналогічно слід оцінити клерикальну діяльність на українській території Московського патріархату, який вдається до відвертого обману, нав'язуючи вірянам не християнську любов, а сатанинську ненависть до патріотів рідного народу. Не належать до культури різні «шедеври» на сцені, на телебаченні, в белетристиці – це витвори антикультури. Їх прийнято називати в мистецькому світі «культурною продукцією сумнівної якості». Отож, антикультура відтворює дегуманізацію

людських відносин, втрату моральних орієнтацій, зневагу людських цінностей, відмову від суспільних пріоритетів.

Від антикультури треба відрізнити *контркультуру*, в яку може переростати субкультура. У 1968 році цей термін запровадив у науковий обіг американський філософ Т.Роззак. Контркультура – це альтернатива панівній культурі в суспільстві. Вона вживається для позначення нових культурних феноменів, які ставлять собі за мету підірвати панівну культуру зсередини. Як контркультуру в радянському суспільстві варто оцінити творчість шістдесятництва, заходи, які наприкінці вісімдесятих років організовували так звані «неформальні організації» (Товариство української мови імені Т.Шевченка, культурно-просвітницькі організації «Меморіал», «Спадщина», «Відсіч», Товариство Лева, молодіжна скавтська організація «Пласт», Народний Рух України за перебудову та інші)..

Контркультура – це своєрідна реакція на традиційну культуру, яка переживає відверту чи приховану кризу. Вона виникає з альтернативних течій в офіційній культурі, які передбачають елементи іншого світогляду, що згодом виходять поза межі цього культурного середовища. Інколи контркультура може набувати екстремістських форм, в чому переконує діяльність деяких організацій під час Революції Гідності.

Висновки

1. Під культурою розуміють своєрідну форму життєдіяльності людини, яка залежить від географічних умов її проживання, належності до певної етнічної чи соціальної спільноти, сфери суспільного і політичного життя, історичної епохи.

2. Кожна етнічна спільнота створює свою культуру, адже її об'єднують різні чинники, насамперед мова. У процесі спільного історичного розвитку виробляється національний характер, який відтворює психічні особливості спільноти.

3. Національна культура відтворює специфіку духовних здобутків нації і водночас якісний вимір її духовної зрілості серед інших народів, критерій ідентифікації нації.

4. Аналіз української національної культури дає підстави стверджувати, що упродовж своєї історії вона розвивалася в європейському культурно-цивілізаційному колі. Нині йдеться не про культурну переорієнтацію, а про повернення до попереднього, натурального стану.

5. В умовах глобалізаційних процесів західна культура переживає кризу, головна причина якої в доконечності переоцінки ставлення до неї. Патологічні процеси життя переносяться в культуру.

6. Криза сучасної культури означає насамперед кризу європоцентризму чи в широкому значенні окциденталізму, проти якого виступає національна еліта на інших континентах.

7. У сучасний період криза культури проявляється насамперед у суперечностях масової й елітарної культури. Важливе значення має чітке розмежування субкультури, антикультури й контркультури.

Тема 10. ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ ПРИРОДИ Й ЕКОЛОГІЇ

Природа становить основу існування людини не лише як живої істоти, бо від ставлення людини до природи залежить її соціальний і духовний розвиток. Саме тому намагання усвідомити їх відносини пронизує весь історичний розвиток. Як філософська позиція *натуралізм*, що походить від латинського слова *natura* (укр. *природа*), наголошує на особливому значенні природи серед філософських питань.

Нині характер людського ставлення до природи сягає глобальних масштабів, що вимагає їхнього нового осмислення на філософському рівні.

Філософія закладає світоглядні, теоретичні й методологічні засади аналізу глобально-екологічних реалій, дає змогу зорієнтуватися в тенденціях розвитку взаємовідносин людини і природи, обґрунтувати глобально-екологічну стратегію в умовах науково-технічної революції.

1. Природа як об'єкт філософського дослідження

Насамперед треба з'ясувати термін «**природа**», в який вкладається неоднозначний зміст. Насамперед *природу* трактують як весь органічний і неорганічний світ, що не створений людською діяльністю, але виступає об'єктом цієї діяльності й пізнання, а також джерелом культури. Цей термін може використовуватися у філософії як синонім категорій «світ», «*буття*» і «*матерія*» чи деяких інших понять (*космос, універсум, Вселенна* тощо).

Водночас природа стосується матеріального начала самої людини на противагу її *душі*, хоч нерідко вона стосоватися духовної сфери людини. Її ототожнюють із сутністю чи внутрішніми особливостями об'єкта (речі, явища, системи тощо).

Часто термінові «природа» надають вужчого чи образного значення. Приміром, природою називають певне географічне довкілля, рослинний і тваринний світ якоїсь місцевості, місцевість за межами населених пунктів, особливості рослинного і тваринного світу залежно від пори року на певному терені.

З Нового часу, коли сформувалися «науки про природу» («природничі науки», «природознавство»), природа вважається об'єктом наукового пізнання, що в конкретних науках виступає як певний предмет.

Як відомо, проблеми природи посідали центральне місце у філософській думці Давнього світу. Проте особливого значення поняття *природи* набуло тоді, коли мисленики почали розглядати його в дихотомії «природа – культура» і «природа – дух». У давньогрецькій філософії такий «гуманітарний переворот» пов'язують з діяльністю софістів (середина V ст. – перша половина IV ст. до Р.Х.). Вони розрізняли *природне* існування від існування *умовного*, цебто заведеного відповідно з моральними, звичаєвими чи іншими вимогами.

Інакший підхід започаткував Сократ, який вважав, що моральність зумовлена природою людини, а відтак пізнається природним розумом людини. На протигагу такому природному все інше – умовне, бо створене людиною. Не виняток – держава. Згодом таку думку розвивали стоїки, які ототожнювали «життя природне», «життя розумне» і «життя добродійне». Як відомо, засновник стоїцизму Зенон Кітійський вважав «природу» і «розум» за об'єктивну норму і природний закон. Його етика ґрунтується на сократівському положенні про розумну природу людини, яка схильна від народження до добрих справ. Стоїки вважали, що життя людини має відповідати законам природи, тому філософ Зенон зупинив своє дихання, коли відчув наближення смерті.

Протиставлення «природного життя» як нормального й «умовного життя» (протиприродного, неналежного) проявилось на межі XVIII--XIX століть, особливо в поглядах Ж.-Ж.Руссо та деяких його сучасників. У молодіжних контркультурних рухах минулого століття таке протиставлення доведено до крайнощів. Зрештою, в СРСР також утвердилося споживацьке ставлення до природи на тій підставі, що не треба чекати милостині від неї, а лише забирати її плоди як дари. Необґрунтовані експерименти в другій половині XX століття завдали природі непоправної шкоди.

Проте небезпека глобальної екологічної кризи в другій половині ХХ століття змусила переглянути наївне ставлення до природи, обґрунтувати концепції стійкого розвитку, *коеволюції* природи й суспільства тощо.

Протилежність «природи» й «духа» виходить з філософії Платона, який розрізняв «світ ідей» і «світ речей». У Новому часі цей дуалізм відтворив Р.Декарт, який обґрунтовував існування двох незалежних субстанцій: *нематеріальної*, або мислення, і *матеріальної*, або тяглості. Мисленик виходить з дуалізму душі і тіла. З інших позицій до дуалізму *природи* і *духа* підійшов Кант. Насамперед він вказав на відмінність природи, яка пізнається в явищах, і незбагненого світу «речей у собі». Окрім того, природа підпорядковується доконечним законам, а людині властива моральна свобода на основі відповідного категоричного імперативу.

На межі ХІХ -- ХХ століть дуалістична настанова призвела до протиставлення «природничих наук», цебто наук про природничо-наукову культуру, «наукам про дух» («наукам про культуру»), які досліджують сферу гуманітарної культури. Проте наприкінці минулого століття такий поділ спричинився до сумніву, що засвідчує тенденція наближення природничої і гуманітарної культур, подолання колишнього протиставлення.

Суперечність між двома типами культури (природничо-науковою й гуманітарною) зумовлена насамперед різним її розумінням. Як відомо, спочатку слово «*phusis*» («*фюсіс*» чи «*фізис*», укр. переклад «*природа*») трактувалося звужено. Ним позначали походження, становлення і розвиток речі на внутрішній основі, що відповідало процесам у рослинному й тваринному світі. Отож, ішлося про *природу речі*, процес набуття нею певної форми. Згодом значення цього слова розширили. *По-перше*, його почали застосовувати до всього видимого *космосу* (від гр. *kosmos*, лат. *mundus*), яким позначали упорядковану внутрішню структуру. Слід наголосити, що раніше слово «*космос*» виступало синонімом «*прикрашання*», «*прикраса*», «*вбрання*», «*шати*». Коли *космос* трактували як «упорядковану частину» Всесенної, тоді йому протиставляли *універсум*, позначаючи ним незліченну кількість світів, що

перебувають у рухомому й руйнівному стані. По-друге, до природи відносили не лише космос у значенні порядку чи впорядкованості, а й життєвий розвиток, що означав перехід від однієї форми до іншої. При такому трактуванні до цілеспрямованої упорядкованості «фізіса» («космосу») відносили також людину.

В історії філософської думки розуміння природи, ставлення до неї зазнало значних змін. Античні філософи вважали, що лише поведінка, відповідна природі, істинна (Геракліт), а протилежність природі не може бути чимось добрим (справедливим). Стоїки обґрунтовували доконечність жити в гармонії з природою. У середньовічній філософії джерелом природи, космосу визнавали вже не внутрішні причини, а трансцендентні першопричини. Євангелія від Івана розпочинається словами: «Спочатку було Слово, і з Богом було Слово, і Слово було – Бог. З Богом було воно споконвіку. Ним постало все, і ніщо, що постало, не постало без Нього. У Ньому було життя, і життя було – світло людей». Виходить, що природа була створена з нічого. Релігійне бачення природи зумовлювало її символічно-алегоричне тлумачення. Цим пояснюється ставлення до речей, явищ і процесів природи, що у своїй фізичній конкретності відтворюють трансцендентну реальність, як її тінь. Лише в XIII ст. видатний мисленик Тома Аквінський на філософських засадах Аристотеля показав недостатність абстрактного раціонального споглядання ранньої схоластики, яка орієнтувалася на споглядання єдності, байдужої до будь-якої множинності, упорядкував множинність у єдності. Як творець, Бог – *першопричина*, всі інші причини, цебто природні (*naturales*) і добровільні (*voluntaria*), *вторинні*, що виступають як Божі інструменти. Надприродне творення першої матерії світу «з нічого» перед початком часу було актом свободної волі, а не наслідком якоїсь доконечності. Мисленик заперечує вчення про множинність світів, дотримується поглядів про світову єдність, гармонійність (упорядкованість) і просторову скінченність. Досконалість світу проявляється в його універсальній ієрархії. Такий світопорядок може сприйматися як нерівність чи недосконалість, але вона, як видимість, приховує невидиме

добро, що втілює різноманітність рівнів досконалості. У речах проявляється лише частина істинності, яка повністю перебуває в розумі Бога, а призначення (лат. *praedestinatio*) зумовлене Божественним Провидінням (*providentia*). Філософ не протиставляв душі тілу, розглядав тіло як неодмінне доповнення душі в земному житті. Без такої єдності індивідуалізована душа не була б повноцінною.

Ставлення до природи зазнало змін у Новому часі, що зумовлене бурхливим розвитком природознавства. Незалежні від мислення властивості природи, які сприймаються чуттєво, втілюють об'єктність природи, стають об'єктом природничих наук. При такому підході до природи, *по-перше*, чітко розрізняється об'єкт і суб'єкт пізнання, а світ природних об'єктів не залежить від людини, і *по-друге*, визнається позаісторичність законів природи. Спіноза наголошував на універсальності законів і правил природи. До речі, філософ стверджував, що всі речі одушевлені, але різною мірою. Кант сформулював свою думку в такій лаконічній формулі: «Природа – це існування речей, оскільки воно визначено загальними законами». Італійський мисленик Галілей заснував сучасне експериментально-теоретичне природознавство на засадах класичної механіки, розвинув ідею безмежного *екстенсивного* пізнання природи, хоч не заперечував її *інтенсивного* пізнання. У дослідженні природи вчений розрізняв два експериментальні методи: *аналітичний* метод «резолюції» і *синтетично-дедуктивний* метод «композиції». При першому методі використовуються засоби математики, ідеалізації й абстракції межового переходу тих елементів реальності, які не піддаються безпосередньому сприйняттю. Другий метод дає змогу побудувати теоретичні схеми для пояснення природних явищ і висунених гіпотез. На основі єдності синтетичного й аналітичного, чуттєвого й абстрактного підходів такі теоретичні схеми фіксують достовірне знання про природу. Як зазначав Галілей, без математики при дослідженні природи не обійтись, бо все треба піддавати вимірюванню.

Попри недосконалість методологічних настанов дослідження природи була створена «механістична картина світу», яка узагальнювала на філософ-

ському рівні досягнення класичної механіки, розпочинаючи від відкриттів Ньютона. Англійський учений обґрунтував механістичний світогляд, що передбачав висновування із засад механіки всіх інших явищ природи. Виступаючи за достовірність природничо-наукового знання, він критикував вигадки натурфілософського характеру. Про себе вчений заявив: «Гіпотез не вигадую». Цікаво, що його основна праця має назву «Математичні засади натуральної філософії» (1687 р.).

Однак слід зазначити, що наприкінці XIX століття була обґрунтована електромагнітна фізична картина світу. Проте вона не охоплювала людини, її діяльності, а також плоди цієї діяльності, цебто світу гуманітарної культури, зокрема її мети, цінностей, можливостей, не передбачала невизначеності, випадковості тощо. При такому підході людина, а з нею плоди її діяльності трактувалися як частина природи, що, безумовно, не могло сприйматися представниками гуманітарного знання. Те саме стосується сучасної наукової картини світу, яка ґрунтується на засадах квантової механіки, а також загальної й спеціальної теорії відносності. Наукова картина світу відтворює об'єкт незалежно від процесу пізнання, але відіграє евристичну роль у побудові фундаментальних наукових теорій.

2. Екологічна проблема в сучасному світі

Серед усіх живих істот лише людина спроможна цілеспрямовано перетворювати довкілля. Зв'язок з природою не обмежується нормалізацією умов фізичного існування людини, а й передбачає її розвиток як суб'єкта культури, цебто йдеться про історичне існування. Науково-технічна революція змушує переглянути твердження про невичерпність природних ресурсів на нашій планеті, з одного боку, і про людину як володаря природи з іншого. Отож, нині екологічна проблема не зводиться до простого виживання людини, бо йдеться про неї як суб'єкта культурно-історичного прогресу.

Промислове втручання людини в природне середовище постійно посилювало трагічну суперечність між ними, а нині фактично створює умови для самознищення людини, загрожує людському існуванню. Відносини людини і

природи, культури і природи, технічного розвитку і глибинних потреб самої людини набувають особливого значення серед сучасних проблем філософії, що проявляється в антиноміях натуральності – штучності, техніцизму – антропологізму, сайєнтизму – гуманізму тощо.

Підхід до названих антиномій не залежить від соціальних умов, що підтвердив сімдесятирічний «соціалістичний» експеримент у СРСР, а також у його державах-сателітах за повоєнний час. Він зумовлений так званим «прометейським» (техніко-практичним) типом людської активності, що руйнував єдність людини й природи, порушуючи природні підстави людського існування. Екологічна небезпека – це симптом «технічної цивілізації», особливість сучасної епохи.

Сусть проблеми «людина – природа» в тому, що, з одного боку, людина – це жива природна істота, цебто частина природи, а з іншого, людська природна істота сама змінює природні умови відповідно до своїх потреб. При такому підході людина як істота не зводиться повністю до природи, бо зв'язок людини з природою – це водночас й історично-суспільний зв'язок у конкретній соціальній формі, спосіб усвідомлення людьми їхніх реальних життєвих відносин і суперечностей.

З філософського погляду на взаємини людини й природи треба відзначити дві сторони: *природність людини*, цебто визначеність людини природою, і *людяність природи*, цебто визначеність природи людиною. В живому процесі перетворення природи людина залишається в лоні природи і одночасно виходить за її межі, що втілюється в її культурній визначеності у взаємозв'язку з історичністю відносин до природи. Інакше кажучи, в цьому проявляється культурно-історичний зміст філософського (і наукового) пізнання сутності людини і її діяльності, цебто усвідомленого становлення й розвитку людини як творця, що заперечує беззастережний утилітаристсько-техніцистський тип опанування природи з байдужим ставленням до її конкретних особливостей і потенцій.

Безумовно, підхід до відносин людини й природи на рівні природного використання природних багатств і сил обмежений, бо зводиться лише до виробничо-технічної сторони. Вихід полягає в тому, щоб уникнути двох крайностей, що означає прийняття опредметнення при одночасному відчуженні або заперечення відчуження разом з опредметненням, бо в першому варіанті йдеться про *технологічний детермінізм*, а в другому – про *суб'єктивістський активізм* як заперечення *пасивістського натуралізму*. Водночас слід зазначити, що під відчуженням прийнято розуміти соціальний процес, при якому результати людської діяльності перетворюються в самостійну силу, що ворожа людині й панує над нею. Інакше кажучи, неорганічні умови людського існування відриваються від діяльного існування людини, хоч насправді зв'язок із людською діяльністю розкриває властивості й можливості об'єктивної природи, концентрує конкретно-гуманістичний зміст відносин людини й природи, без чого про гармонійний розвиток людини говорити марно. Філософ С. Рубінштейн зазначав: «Людина, для якої природа перетворилася б лише в об'єкт людської господарської або виробничої діяльності і перестала б існувати в своїй недоторканності як природа, втратила б істотну сторону свого людського життя».

Культурно-історичний процес не виводить людини з-під влади природи, а, залишаючи й надалі живою природною істотою в природних умовах, розвиває її в різноманітних формах духовного опанування світу. Творче ставлення людини до природи не означає її беззастережного перетворення, оскільки передбачає збереження людських і природних сил. Воно проявляється не на рівні абстрактної природності, а в через історично розвинені форми її активності, зокрема у сфері культури, що охоплює також екологічну сферу. Таке ставлення до природи орієнтується не лише на корисність, а насамперед на універсальність, що передбачає здатність опановувати природу цілісно, спрямовувати її багатство на забезпечення саморозвитку людини.

Проте намагання задовольнити соціальні потреби зумовили сучасне екологічне становище, що не було передбачено ні природознавцями, ні філо-

софами. Причина в стихійності його виникнення, незалежно від волі й свідомості людини. Звісно, технічний розвиток не має своїм наслідком автоматичного розв'язання проблем соціального характеру. Реакцією на такі наслідки було виникнення концепцій, що на протигагу глорифікації науково-технічного прогресу почали обґрунтовувати доконечність повернення до колишньої натуральної єдності людини й природи. Серединну позицію представляють концепції стагнації виробництва, цебто припинення економічного розвитку. Отож, виникла суперечність між можливостями науки й техніки, з одного боку, й доконечністю екологічних обмежень,-- з іншого. Намагання трактувати її як суперечність між *внутрішніми* чинниками і *зовнішніми* умовами спрощує саму проблему, адже природа як система має певні потреби.

Щоб розв'язати екологічні проблеми, доконечний якісно новий рівень знань. Така вимога посилюється ще й тим, що технічна потужність нинішнього людства значно перевищує спроможність біосфери до саморегуляції. Водночас екологічні вимоги виходять поза межі знань, бо передбачають перехід їх у переконання, втілення в певних імперативних нормах морального характеру, що визначають ставлення людини до природи. Інакше кажучи, йдеться про *екологічну свідомість* як єдність чуттєвих і розумових образів з настановами на цілеспрямовану діяльність на підставі соціальних і природних можливостей. Підвищення ролі екологічної свідомості пов'язане з посиленням впливу суб'єктивного чинника в нинішньому історичному процесі. Така свідомість визначає діяльність людини, забезпечує оптимальні умови природокористування.

Значення екологічної свідомості для людського існування не вимагає якогось обґрунтування. Питання стосуються інших її сторін: чому екологічна свідомість не змогла виникнути на випередження нинішньої екологічної ситуації? як формується така свідомість – стихійно чи цілеспрямовано? Треба наголосити, що до останнього часу ставлення людини до природи стосувалося лише окремих її властивостей, цебто воно не було комплексним, бо знань про природу не вистачало. Намагання комплексно підійти до розуміння

природи як системи проявлялося в натурфілософії, а також на художньому рівні. Саме поняття *натурфілософія* походить від римського стоїка Сенеки, який написав «Дослідження про природу». У Середньовіччі досягнення античних натурфілософів розробляли християнські, мусульманські та юдейські теологи. Мислителі епохи Відродження розвивали натурфілософію на ґрунті *пантеїзму* (від гр. *pan* – все і *Teos* – Бог) й *гілозоїзму* (від гр. *hyle* – матерія і *zoe* -- життя). Прихильники пантеїзму ототожнювали Бога і світ, а гілозоїзм намагався обґрунтувати вчення про одушевленість універсаму. Згодом досягнення природознавства на філософському рівні узагальнив німецький філософ Шеллінг. У різні часи натурфілософи висунули низку гіпотез, які сприяли не лише розвитку філософії, а й науки. Серед художніх творів варто назвати філософську поему римського мисленика Т.Кара «Про природу речей».

У середині XIX століття починає зароджуватися *екологія* як окрема наука для комплексного дослідження взаємозумовленості природних відносин з метою регуляції процесів у складних природних системах. Особливий внесок у її формуванні українського мисленика В.Вернадського, який синтезував наукові знання про живу й неживу природу, значно випередивши час. Його теорія *ноосфери* (від гр. *noos* – розум і *sphaira* – куля) передбачила тенденції суспільного розвитку у взаємодії з природним середовищем, що започаткувало екстраполяцію екологічних чинників на світовий розвиток.

Тепер уже не піддаються жодному сумніву істотні зміни взаємодії суспільства й природи за останній час, що посирили суперечності між реальним природокористуванням і екологічною доцільністю в біосфері. Звідси – вплив екологічної свідомості на екологічну поведінку людей. Екологічна свідомість стосується не лише окремої особи, а й суспільства як цілого, вона має комплексний характер, що засвідчує її об'єкт. Водночас людина як суб'єкт має не лише усвідомити взаємозв'язок окремих явищ природи, а й аналіз їх у ширшій системі, щоб зрозуміти їхню сутнісну єдність при різноманітності проявів у просторовому вимірі. Ще одна особливість стосується часового виміру: треба бачити не лише найближчі наслідки, а й віддалені на десяти-

ліття чи навіть століття. Нарешті, при аналізі прямих наслідків не варто ігнорувати й зворотних зв'язків у природі й суспільстві.

Як зазначають дослідники, екологічна свідомість наближається до свідомості філософської, бо прагне розробити поняттєвий апарат для різнопорядкових за своєю якістю явищ. Проте екологічний аспект свідомості має протилежну мету порівняно з іншими видами свідомості. Якщо вони спрямовані на *активізацію* й *розширення* перетворень, то екологічна свідомість орієнтується на їхнє *послаблення* та *обмеження*. З цього випливає ще одна особливість екологічної свідомості: вона не може виникнути стихійно, бо протидія стихійній навалі на природу вимагає цілеспрямованості, підпорядкуванню природній доконечності, щоб забезпечити розв'язання виробничих завдань. Окрім того, природне довкілля становить цілісну систему, що вимагає інтегрального підходу, який забезпечить єдність усіх підсистем. Саме такий підхід випливає із вчення про ноосферу В. Вернадського, за яким жива природа має здатність до екологічного самозабезпечення, що доконечно використати людям у своїй діяльності. Російський філософ Е.Гірусов зазначає: «Тільки діяльність, що заснована на розумному зваженні об'єктивних вимог екологічних законів, може забезпечити збереження природних умов життя суспільства і, отже, досягнення соціально важливих цілей. Тому екологічне виховання й освіта людей, залучення їх до пізнання й розуміння законів цілісності природного середовища є винятково важливим завданням суспільного розвитку на сучасному етапі. Екологічні закони так само об'єктивні, як будь-які інші закони природи, і кожна спроба знехтувати їхніми вимогами не розширює, а звужує межі людської свободи».

Як зазначають фахівці, пізнання екологічних законів ускладнено тим, що їхніми об'єктами виступають системи, цебто цілі комплекси природних явищ, тому наслідки проявляються не відразу, а через тривалий час. Насамперед треба зважити на те, що живі організми взаємопов'язані між собою, а через рослинний світ переходять в абіотичну підсистему. Небезпека для людини ще й у тому, що в минулому не всі хімічні речовини, які вносили в

грунт, були випробувані на канцерогенність. У СРСР за шістдесятих років захопилися хімічними добривами для підвищення врожаю. Навіть відома лєнінська формула, що «комунізм -- це радянська влада плюс електрифікація всієї країни», була доповнена словами «плюс хімізація народного господарства». Лише через якийсь час виявилася непоправна шкода хімізації для народного господарства: забруднювалася не тільки вода, бо хімікати потрапляли в ріки – гинула риба. Те саме слід сказати про хибну політику меліорації земель та інші необґрунтовані проекти. Невчасна реакція на негативні наслідки може мати згубні наслідки, а інколи вони непоправні, що підтверджують так звані «штучні моря», що затопили чималі простори нашого чорнозему.

Прихований характер можливих наслідків від неперевіраних екологічних експериментів підсилюється ще й тим, що чуттєво людина сприймає лише окремі фрагменти, а це не дає змоги зрозуміти суттєві зв'язки цілого. За тимчасовим штучним поліпшенням комфорту нерідко приховується погіршення якості природного довкілля в майбутньому. Треба зважити особливості утвердження екологічної свідомості як поступового тривалого процесу, що вимагає системи заходів для виховання правильної екологічної поведінки й засвоєння екологічних знань.

Ще одна хиба екологічної свідомості полягає в тому, що екологічні проблеми трактували тільки як технічні, ігнорували цілісність природного середовища, а також доконечність оптимізації взаємодії суспільства й природи. Звісно, в умовах «дикого капіталізму» про таку оптимізацію не може бути мови.

Нарешті, треба наголосити, що екологічні проблеми не знають державних кордонів, набувають глобального характеру, вимагають узгоджених дій різних країн. Приміром, причини повеней в українському Закарпатті не можуть бути усунені зусиллями лише нашої держави. Наслідки техногенної катастрофи на Чорнобильській атомній електростанції завдали шкоди не лише Україні й Білорусі, а й різним віддаленим країнам, тому закриття атомної електростанції було в інтересах не лише нашої людності. Чималої шкоди зав-

дають неконтрольовані викиди шкідливих речовин в атмосферу, що призводить до знищення озонової плівки. Тут також доконечні спільні заходи різних країн, адже, як правило, шкідливим джерелом виступає діяльність транснаціональних монополій.

Американський вчений Б.Коммонер сформулював екологічний закон, що «все має кудись діватися» як конкретизацію закону збереження матерії. З ним можна погодитися, але інші дослідники звертають увагу на інше: *все має звідкись братися, щоб відтак кудись діватися*. Отож, виникає проблема ресурсів. Щоб зберегти ресурси, треба зважити якісну специфіку екологічних законів, дія яких передбачає фізичні, біологічні й соціальні механізми. Екологічний підхід можна трактувати як прояв системного підходу, оскільки він спрямований на дослідження екосистем, або природних комплексів, що складаються з набору елементів.

3. Природничо-наукова культура, її взаємозв'язок і суперечність з гуманітарною культурою

На європейських теренах суперечність між природничо-науковою й гуманітарною культурами проявилася наприкінці XVIII століття, що було зумовлено розчаруваннями перед беззастережною раціональністю в науці, з одного боку, й реальними соціальними наслідками Великої французької революції, з іншого. Болісна суперечність омріяного ідеалу й соціальної дійсності обернулася прагненням особистості до духовно-творчого життя, необмеженої свободи й оновлення, повернення до цілющої природи. Романтики протиставили утилітаризмові й нівелюванню прагнення до самовдосконалення й духовного оновлення.

Утвердження самоцінної особи романтики поєднували з ідеалізованим минулим нації, намагалися створити універсальну картину світу на основі синтезу мистецтва, ідеології й практики, що була протилежністю «картині світу», побудованій на основі природничо-наукового знання. Водночас вони не мирилися зі «світовим злом». Їхнє ставлення до науки передав сучасний англійський філософ Б.Рассел такими словами: «Науку, яка сама по собі сум-

нівна, можна використовувати тільки тоді, коли вона приводить до чогось дивовижного; але загалом романтикам набагато дужче були до вподоби Середні віки і всі залишки Середньовіччя». Отож, трактування Середньовіччя як начебто аномалії в світовій історії далеке до справедливої оцінки. Реальні досягнення Великої французької революції можна оцінити словами соціаліста Ж.Жореса, який зазначив: «Революція – це варварська форма прогресу». Нові реальності, яких сподівалися просвітники, не справдилися.

Нині ставлення до природничо-наукового знання зазнало суттєвої переоцінки. Визріває думка, що наука пояснює лише окремі явища природи, але не може дати фундаментальних знань. Отож, на порядок дня вийшло завдання всебічного обґрунтування людського світу, цебто людини й продуктів людської діяльності, або світу людської культури. Такий стан людини відтворив наш письменник Михайло Коцюбинський у новелі «Intermezzo»: «Я тут почуваю себе багатим, хоч нічого не маю. Бо поза всякими програмами й партіями – земля належить до мене. Вона моя. Всю її, велику, розкішну, створену вже,-- всю я вмещаю в собі. Там я творю її наново, вдруге,-- і тоді здається мені, що ще більше права маю на неї».

Позитивізм, який претендує на особливе місце в філософській думці, намагався нав'язати наукову (природничо-наукову) методологію сфері гуманітарних знань. Наближення гуманітарних наук до природничих прихильники позитивізму вважають загальною тенденцією, бо на художні творіння вони дивляться так само як на природні явища. При такому методі оцінювати натурморт слід з позицій ботаніки, бо начебто лише так можна досягти успіху.

Проте треба зазначити, що в суспільстві діють різні соціокультурні групи (вчених, мистців, виконавців та імітаторів). Особливість групи імітаторів, як вважає В.Шевченко, «полягає в тому, що вона не створює ні знань, ні творів, ні виробів, але символічно представляє знання, твори і вироби різними «штуками», цебто виробляє те, що називається «симулякром». За попереднього тоталітарного режиму соціокультурна структура була витіснена

державно-організаційною структурою, при якій основу суспільства творять природно-органічні чинники («матеріальні і трудові ресурси»). На противагу пізнавально-практичному опануванню дійсності його мистецький рівень відрізняється «значною безпосередністю й наближеністю до об'єктів», а «неподільні випадкові об'єкти уявно розділяються на різні окремі предмети пізнання» (В.Шевченко).

Заперечуючи різні спроби перетворити соціальні й гуманітарні науки в якийсь розділ природничих наук, представники перших галузей і філософи обґрунтовували недоцільність застосування природничо-наукового метода до людської культури, наголошували на докорінній відмінності культури від природи, наук про природу від наук про культуру. Над цим працювали представники неокантіанства, філософії життя і філософії культури.

Неокантіанець В.Віндельбанд розрізняв *світ реальності* й *світ цінностей*. Він наголошував, що природничі науки вивчають загальне, повторюване, закономірне в явищах природи. В історичних науках про якусь закономірність не може бути мови, бо вони мають справу з одиничними явищами, що відрізняються неповторністю й винятковістю. У світі цінностей, загальною наукою про які В.Віндельбанд вважає філософію, простежується певна ієрархія.

На аналогічних позиціях стояв також неокантіанець Г.Ріккерт, який стверджував, що філософія встановлює зв'язок *трьох сфер: дійсності, трансцендентних цінностей та іманентного сенсу*, який поєднує названі дві сфери. Філософ трактував світ як сукупність *чотирьох сфер буття*. Першим *двом об'єктивним сферам* (фізичного і психічного, цебто просторово-часового світу, та інтелігібельного, або світу цінностей і сенсових утворень) він протиставив *світ суб'єктивності і сферу потойбічного життя*. Якщо в світі суб'єктивності суще і цінність з'єднуються, то в сфері потойбічного життя вони тотожні й досягаються лише релігійною вірою. Щоб уникнути «уявної довільності» щодо вживання поняття «природа», Г.Ріккерт пропонував дотримуватися його первісного значення. При такому підході продукти приро-

ди дарує земля без людської праці незалежно від їхньої цінності, а культура створюється людиною задля певної мети й передбачених цінностей. На таких засадах філософ розрізняє науки про природу й науки про культуру. Науки про природу, як пише Г. Ріккерт, «вбачають у своїх об'єктах буття і бування, вільне від будь-якого ставлення до цінності, мета їх – вивчити загальні абстрактні відношення, по можливості закони, значущість яких розповсюджується на це буття і бування». На противагу їм науки про культуру «вивчають об'єкти, віднесені до загальних культурних цінностей; як історичні науки, вони зображують їх одиничний розвиток у його особливості та індивідуальності, а те, що їхні об'єкти є процесами культури, дає історичному методу і принцип утворення понять, оскільки суттєвим для них є лише те, що у своїй індивідуальній особливості має значення для визначальної культурної цінності. Тому, індивідуалізуючи, вони вибирають із дійсності як «культуру» дещо інше, ніж природничі науки, які розглядають чином генералізації ту ж дійсність як «природу». На цій підставі Г.Ріккерт розрізняє два способи утворення понять: *генералізації* та *індивідуалізації*. При *генералізації*, яка застосовується у природничих науках, вибираються лише ті моменти, які повторюються і характеризуються загальністю. Спосіб *індивідуалізації* спрямовується на «асимптотичне наближення до визначення індивідуума» і передбачає відбір моментів, що засвідчують прояв індивідуальності, а одиничні явища співвідносяться із цінностями.

Представник філософії життя В.Дільтей протиставляв світові природи людський світ. У науках про природу, переконував філософ, треба застосовувати метод «пояснення», що пов'язаний з конструктивною діяльністю людини. Духовну цілісність можна досягнути безпосередньо методом «розуміння», що споріднений інтуїтивному проникненню в життя.

Досліджуючи проблеми філософії культури, німецький філософ Г. Зімель розрізняв різні «світи» культури (релігію, філософію, науку, мистецтво), кожен з яких має власну внутрішню організацію й унікальну «логіку». Цінності культури не підпорядковуються природній причинності. Індивід існує

в кількох світах, реалізується в певних формах, що зумовлює його внутрішні суперечності. На *вітальному* рівні життя закінчується смертю, а на *трансвітальному* -- проявляється в різних формах культури, коли людина відчуває себе творцем. Одні культурні форми змінюються іншими, що визначає «трагедію культури», як усвідомлення неминучості боротьби життя при будь-яких формах.

Протиставляючи гуманітарну сферу природничо-науковій, названі філософи фактично обґрунтували ідею Канта про дуалізм природи, в якій панує доконечність, і людини як джерела моральної свободи, що засвідчує зіставлення природи й культури. Природа незалежна від людини, її закони вічні й універсальні. Культура твориться людиною, яка ставить перед собою якусь мету, спираючись на визначені норми й орієнтуючись на певні ідеали й цінності. У цьому докорінна відмінність між цілями й методами природничих і гуманітарних наук. Насамперед природа існує на основі незалежних від людини законів, а культуру творить вільна людина, як суб'єкт, що стає об'єктом пізнання. Як створення цінностей в історичному процесі культура відрізняється від природи, що існує поза історією.

Окрім того, природничі науки вбачають свою мету в з'ясуванні спільного в об'єктах пізнання й формулюванні відповідних законів. На противагу їм гуманітарні науки орієнтуються на виявленні неповторності в явищах людської культури. Дослідник природи прагне *пояснення* конкретного прояву законів, а в гуманітарній сфері на перше місце виходить *розуміння*, цебто виявлення культурно-історичного сенсу.

До творення сучасної наукової «картини природи» найбільше спричинилися дві концепції: теорія відносності й квантова фізика. Теорія відносності спростувала класичні уявлення про незалежність часу й простору, обґрунтувала просторово-часову єдність світу. Як наслідок народилася теорія Великого Вибуху, яка дала змогу обґрунтувати початок Всесвіту, як було доведено щодо живої природи і людської культури. На основі квантової механіки

докорінно переглянуті закони природи, створена «картина природи» з такими властивостями, як невизначеність, ймовірність, можливість і випадковість.

З'єднання ідей теорії відносності й квантової механіки дало змогу обґрунтувати зв'язок будови космосу з існуванням людини, цебто так званий «антропний принцип». З цього випливає такий висновок: «природа» через призму сучасної астрономічної картини світу раптово виявляє риси, що близькі людині, людському світу, а наукова картина світу, яка твориться на наших очах на цій основі, обіймає і природу, і людину, і людську культуру як органічно взаємопов'язані частини єдиного, як цілісного універсуму в своїй основі» (В. Борзенков).

Новим у наближенні природничо-наукової й гуманітарної культури були досягнення сучасної біології, яка сприяла з'єднанню проблем телеології й аксіології, цебто цільових процесів й аксіологічних проблем. Здобутки аксіології пов'язані з теоретичними досягненнями етології на основі фактичного матеріалу наук про поведінку тварин. Вони спонукали до нової оцінки у тваринному світі проблеми альтруїзму. Виникла *соціобіологія* як наука про природні засади походження й еволюцію різних форм соціальності.

Інтеграція природничих і гуманітарних наук заклала основи під нові концепції на міжнауковому рівні, які стосуються не тільки людських систем, а й природничих і штучних систем.

Опосередковуючись культурою як «штучною природою», відносини людини із довкіллям постійно вдосконалювалися, що дозволяло людям не тільки забезпечити належні умови існування, а й використовувати нові території. Як наслідок послаблювалася залежність людини від природних умов. Водночас неконтрольоване використання природних ресурсів (заліза, вугілля, нафти, газу) зумовило протилежні відносини між людиною і природою, що в наш час набрали драматичного характеру. Отож, залежність природи й людини взаємна: не лише людина залежить від природи, а й природа від людини, що поставило під знак питання саме існування людини.

Суперечності природи й суспільства зумовлюють суть екологічної проблеми. Нині вони набрали глобальних масштабів, негативно вплинули на клімат, а відтак – на здоров'я людей, на їхню тривалість життя, продуктивність праці й творчу активність. Водночас зникають цілі види рослин і тварин.

Нині людство опинилося перед небезпекою самознищення. Трагедія в тому, що людство ще не усвідомило необерненості наслідків руйнування природних основ свого існування. Окрім цього, керівництво Російської Федерації поставило людство перед небезпекою знищення в ядерній війні. Звісно, нерівномірність розвитку країн у сучасному світі не сприяє рівноправній міжнародній співпраці в екологічній сфері. Людство опинилося перед двома проблемами: збереження природних ресурсів і створення здорового життєвого середовища для людини.

4. Гуманістичні виміри збереження природи

Нині нерідко звертаються до відомого афоризму античного філософа Протагора, що людина – це міра всіх речей. Водночас треба зважити, що людство становить частину біосфери, тому воно, безумовно, впливає на процеси в ній. Отож, усвідомлення згубного впливу на життя на нашій планеті набуває особливої актуальності, бо йдеться про його збереження. Відомий мисленик А.Швейцер обґрунтовував доконечність *самообмеження*. В основу розроблюваної універсальної космічної етики він поставив святоблिवе ставлення до життя, висунувши формулу: «Я – життя, яке хоче жити серед життя, яке хоче жити». А. Швейцер вважав, що людина має ставитися до життя так, як цього вимагає зовнішня доконечність. Критикуючи «технічну еру» і зовнішній прогрес, учений обґрунтовував «духовне банкрутство цивілізації», протиставив їй культуру, з якою має злитися етика. Для утвердження людини та її творчої активності в несприятливих умовах, мисленик обґрунтовував оптимістичний світогляд. На його думку, критерієм розвитку культури слід вважати рівень гуманізму в суспільстві.

У цьому розумінні надзвичайно важливе значення має концепція *ноосфери*, поняття якої запропонував французький філософ Е.Леруа, а обґрунтували П. Тейяр де Шарден і В.Вернадський. П.Тейяр де Шарден виходив з недосконалості світу, який перебуває в постійному розвитку, що визначає роль людини, її соціалізацію. Проте суспільний прогрес має ґрунтуватися на вселюдській любові, що відповідає релігійним вимогам. У науковому світогляді нашого мисленика В.Вернадського природознавство взаємодіє з філософією. Гармонізація природного, історичного і соціально-гуманітарного розвитку визначає тенденцію переходу біосфери «в новий еволюційний стан – в ноосферу», або сферу розуму. Наш учений наголошував: «Людина вперше реально зрозуміла, що вона житель *планети* і може – має – мислити і діяти в новому аспекті, не тільки в аспекті окремої особи, сім'ї або роду, держав або їх союзів, але і в аспекті тільки в галузі життя – в *біосфері*, в певній земній оболонці, з якою вона нерозривно, закономірно пов'язана і піти з неї вона не може. І людина її неминуче, закономірно, безперервно змінює».

Майбутнє людства залежить від його відносин з природою, взаємин між народами на основі людської мудрості. «Постійно зростаючі нестачі природного в умовах нашого існування змусили згадати, що людина – це не тільки вінець природи, але й просто жива істота, яка підлягає законам природи й мусить жити у згоді з нею, а не всупереч їй» (В.Нестеренко). Людина не може ігнорувати своєї залежності від природи, пам'ятати про єдність організму з довкіллям як один з природничих законів, бо шкода, завдана природі, обертається бумерангом проти людини. Йдеться про так звані *антропогенні кризи*, що зумовлені діяльністю самої людини, хоч екологічні кризи можуть зумовлюватися незалежними від людини причинами. Саме від цього відштовхувалися творці Екологічної Конституції Землі на чолі з академіком Ю.Туницею. Вони виходять з того, в останній третині ХХ століття людство охопила глобальна екологічна криза, тому доконечні пошуки виходу з глухого кута. У середині минулого століття саме поняття «екологія» почало

наповнюватися новим змістом, прив'язуючись до реального людського життя.

На глобальний характер екологічних проблем звернув увагу створений 1968 року Римський клуб. Орієнтуючись на глобальне моделювання, робота Римського клубу спрямовувалася на побудову комп'ютерних моделей світу, на збереження природного довкілля, подолання кризових ситуацій, поліпшення якості людського життя, проти глорифікації технократичних міфів, виснаження природних ресурсів, загострення продовольчої програми тощо. Засновник Римського клубу А.Печчеї писав: «Людина підкорила собі планету й тепер має навчитись управляти нею, збагнути непросто вміння бути лідером усього життя на Землі. Якщо вона знайде в собі сили повністю й до кінця усвідомити усю складність і нестійкість її нинішнього становища й перебрати на себе всю відповідальність, яка звідси випливає, якщо вона зможе досягти того рівня культурної зрілості, який дасть їй змогу виконати цю нележку місію, тоді майбутнє належатиме їй». Інакше -- наслідки будуть катастрофічні: скоротиться не лише населення планети, а й різко погіршиться рівень людського життя.

Мета згаданої Екологічної Конституції Землі в тому, щоб створити такі умови, які забезпечать повноцінне природне довкілля не лише для нинішнього, а й для майбутніх поколінь, права яких треба шанувати. Якщо людину трактувати як *економічну істоту* («*homo economicus*»), то про раціональне природокористування говорити годі, оскільки економічні інтереси не будуть узгоджені з інтересами екологічними, а на першому місці буде стояти максимальний зиск у стислий термін. Інакше кажучи, теперішня економічна доцільність протистоятиме оптимальній соціоекологічній перспективі. Згубність такого підходу постійно підтверджує діяльність доморощених олігархів, які не визнають екологічної економіки, хоч нині економічна й соціоекологічна системи виступають як підсистеми єдиної *еколого-економічної системи*.

Екологічна економіка орієнтується на збалансоване природокористування, яке передбачає, *по-перше*, оптимальне співвідношення потреб людини з природними можливостями довкілля, *по-друге*, орієнтацію на забезпечення нормальних умов життя для майбутніх поколінь і, *по-третє*, зваження глобального характеру екологічних проблем у національному масштабі. Глобалізація – явище об'єктивне в усіх сферах суспільного життя. Звісно, її не вдасться ні оминати, ні припинити. Проте людина може скоректувати її темпи. Ідеться насамперед про економію природних ресурсів нашої планети і запобігання небезпечним глобальним змінам клімату, що зумовлено егоїстичними інтересами деяких розвинених держав, транснаціональних компаній і окремих олігархів. Особливе значення тут має використання інформаційного ресурсу, роль якого постійно підвищується в усіх суспільних сферах, як цього вимагає інформаційне суспільство.

Нема сумніву, що оптимізація природокористування передбачає регулювання відносин людини й природи, держави й природи, людської спільноти й природи. У методологічних засадах запропонованої Екологічної Конституції Землі зазначено, що «природа має цінність тільки тому, що люди оцінюють її, а збереження довкілля є добрим тільки тому, що воно потрібне людству», «тільки людство є моральним агентом, і тому тільки воно має моральний статус і може ставити моральні вимоги». Один з авторів названої праці І.Соловій обґрунтував антропоцентричне розуміння світу, визначив його основні риси. Відштовхуючись від засади про людину як вищу істоту в живому світі, учений вказує на доконечність переоцінити трактування світу як сфери для задоволення потреб людини. Далі зазначено, що «людина та її діяльність, а також суспільство – це прототипи предметів і явищ зовнішнього світу», тому вивчення духовного світу людини дає змогу «осягнути основні закони, придатні для того, щоб керувати явищами усєї природи». У названій праці сформульоване правило: «Жодна з держав не повинна заперечувати стосовно іншої держави її фундаментальне право на екологічно непошкоджене довкілля».

Обґрунтовуючи значення природи для людини, І.Соловій наголошує: «Природа існує для всього живого, а не тільки для нас. Наш успіх залежить від співпраці, а не домінування над нею». Як видно, учений трактує природу звужено, бо далі він пояснює своє розуміння екологічної етики: «Етика завше ґрунтується на положенні: індивід є членом спільноти. Інстинкти підказують йому, як боротися за своє місце всередині спільноти, але етичні принципи спонукають до спільної діяльності з іншими членами спільноти (інколи, для того, щоб і тут поборотися за своє місце). Етичні принципи стосовно Землі розширюють межі поняття «спільноти» так, що вона містить у собі ґрунт, водні ресурси, рослини, тварини, тобто все, що ми називаємо **ПРИРОДОЮ**». Отож, екологічна етика вимагає зміни статусу *homo sapiens*, який упродовж століть претендував на роль володаря природи: тепер йому доведеться поважати «права» інших живих істот.

Звісно, людина має право на чисте довкілля. Проте виникає питання про синхронізацію екологічних прав і громадянських прав. Нема сумніву, що тенденція розширення прав громадян має глобальний характер. До динаміки екологічних прав треба підходити на засадах *нового гуманізму*. А.Печчеї пояснював, що «**тільки новий гуманізм здатний забезпечити в людині таку трансформацію**, піднести її якості й можливості до рівня, відповідно до нової зрослої відповідальності у цьому світі». Як вважає учений, новий гуманізм має **революційний характер**, цебто він спроможний до самооновлення, щоб спрямовувати революційний розвиток у різних галузях (промисловій, соціально-політичній, науковій і технічній). З революційністю пов'язаний творчий характер, що означає радикальне оновлення норм і принципів, які визнавалися за непорушні. Новий гуманізм має змінити самосвідомість і організованість широких мас населення, «всієї людської системи загалом, домогтися її внутрішньої стійкості й гармонійного, щасливого співіснування з природою», а метою мають стати «глибока культурна революція й докорінне поліпшення якостей і здібностей усього людського співтовариства».

Фактично новий гуманізм означає ціннісну переорієнтацію не лише людини, а й усього людства. В основі його лежить принцип рівних прав кожного життя, що забезпечує глобальну солідарність. Серед принципів нового гуманізму А.Печчеї назвав **почуття глобальності, любов до справедливості, нетерпимість до насильства**, хоч, як вказує В.Нестеренко, до них слід віднести насамперед **людину, життя, соціальну справедливість, відповідальність перед майбутніми генераціями** тощо. У новому гуманізмі переосмислено ідею самозбереження людства: передбачається, що таке самозбереження можливе лише при самозміні людини, яка має самообмежитися в споживанні при високих культурних вимогах. Інакше кажучи, ідеться про наближення ери *homo moderatus* (людини поміркованої). Доцільно згадати такі слова І.Франка: «Наука, як і природа, є завжди одна – нероздільна і нерозривна. Все в ній взаємопов'язане, взаємодіюче, взаємозалежне; вона – ланцюг, в якому всі ланки тісно склепані між собою».

Поряд з ідеєю *збереження* природи обґрунтовується ідея *коеволюції* людини й природи. Ще давніше суть такої обоюдної еволюції висловив польський природоохоронець Я.Павліковський: «Охорона природи – це діяльна любов, активна, в ній ця любов стає реальністю, завдяки їй посилюється. А ця любов до природи має високу моральну цінність. Зміцнює вона зв'язок солідарності з усім сущим, розширює горизонти наших шляхетних почуттів, є джерелом безкорисливого задоволення, дає думці спокій і відпочинок...Охорона природи облагороджує не тільки лик Землі, вона облагороджує людину».

Коеволюція передбачає поєднання помірною втручання в природу із збереженням природної саморегуляції й багатоманітності. Прихильники концепції коеволюції обґрунтовують її впровадженням нових технологій, які послаблюють вплив на природу. Майбутні зміни пов'язані з успіхами в інформаційній сфері, коли місцем праці стає помешкання працівника.

Ще один варіант глобальної стратегії ґрунтується на тому, що виробництво і споживання не може обійтися без суворого міжнародного контролю,

цебто встановлення *екологічно-гуманістичної диктатури*. Щоправда, вона передбачає обмеження свободи народів і країн, які перебувають на нижчому рівні розвитку. Звісно, при такому суворому контролі людина мусить вибрати між варіантом вижити та якістю життя.

Як наслідок екологічний і пов'язаний з ним економічний детермінізм обертається новою несправедливістю. Його наслідки передбачити непросто. Водночас вже нині людство потерпає від того, що керівництво Російської Федерації використовує монопольне володіння енергоносіями в імперських політичних цілях.

Важливе значення має обґрунтування **екологічного імперативу**. У вітчизняній філософії В. Нестеренко сформулював його в таких варіантах: **«1. Не слід заподіювати природі ніякої шкоди. 2. Слід уникати дій, які спричиняли б необоротні зміни в природі. 3. Природна багатоманітність повинна бути збережена»**. Хоч проти таких варіантів нема заперечень, треба зауважити, що доцільніше формулювати категоричний екологічний імператив для таких його суб'єктів: людина, держава-нація, міжнародне співтовариство. Відповідно до цього категоричний екологічний імператив на рівні людини може звучати приблизно так: **живи з природою так, щоб не нашкодити іншим, бо від твого ставлення до неї залежить життя як нинішнього, так і майбутніх поколінь**. На рівні держави-нації можна запропонувати такий варіант категоричного екологічного імперативу: **у ставленні до природи не забувай відповідальності перед своїми нащадками й сусідами, щоб не залишити лихої пам'яті на Землі**. Нарешті, треба зважити, що майбутнє нашої планети залежить від цілеспрямованої діяльності міжнародних організацій і міждержавних зв'язків. Категоричний екологічний імператив на цьому рівні доцільно подати в такій редакції: **шануй екологічні права всіх народів, задумайся над наслідками завоювань і долею різних поневолювачів – скільки їх зникло чи змаліло на Землі!**

Звісно, ці формулювання не претендують на остаточність: до них варто підходити як до початку відповідальної роботи в майбутньому.

Висновки

1. Розуміння природи в історії світової філософської думки, ставлення до неї зазнало суттєвих змін, починаючи від античного періоду. У Новому часі воно зумовлено бурхливим розвитком природознавства.

2. Недосконалість методологічних настанов дослідження природи спричинило створення «механістичної картини світу», яка узагальнювала на філософському рівні досягнення класичної механіки.

3. Традиційні уявлення філософії Нового часу упродовж тривалого періоду ґрунтувалися на висновку про безмежність природних ресурсів планети. Лише в дев'ятнадцятому столітті в науковому світі почали переосмислювати такий висновок.

4. У середині XIX століття зароджується *екологія* як окрема наука для комплексного дослідження взаємозумовленості природних відносин і водночас регуляції процесів у складних природних проблемах.

5. Суперечності природи й суспільства набули глобальних масштабів – нинішнє людство опинилося перед загрозою самознищення. Щоб запобігти трагічним наслідкам, екологічна економіка орієнтується на збалансоване природокористування. Таку мету має запропонована Екологічна Конституція Землі.

6. Ідеї нового гуманізму передбачають дотримання вимог категоричного екологічного імперативу, який стосується суб'єктів екологічних відносин (людини, держави-нації, міжнародних (міждержавних) організацій).

Тема 11. ГЛОБАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ЛЮДСТВА: ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ

Останнім часом термін **глобалізація** набув широкого розповсюдження й не меншої популярності серед учених і політиків, що, безумовно, спричинилося до неоднозначного його тлумачення, як явища складного, багатовимірного й суперечливого. Особливо небезпечний спрощений підхід до глобалізації, коли упереджено наголошується лише на одній стороні цього феномена, – позитивній чи негативній, -- а на перший план висуваються спекулятивно підібрані аргументи, що суперечить створенню всебічної картини.

Звісно, глобалізація принесла чимало позитивного. Насамперед вона створила умови для об'єднання світу: новітня комунікація через Інтернет сприяє оперативному обміну досягненнями науки на різних континентах. Як наслідок посилилися взаємозв'язки між людьми незалежно від місця їхнього проживання, поліпшилися умови людського життя, збільшився середній вік життя людини в різних країнах.

Проте не варто замовчувати негативних наслідків глобалізації. Насамперед треба згадати насамперед про забруднення атмосфери, міжнародний тероризм, прискорене розповсюдження хвороб, значне соціальне розшарування між розвиненими й відсталими країнами. Звідси – неоднозначне ставлення до глобалізації: від її глорифікації до активних протестів, які породили широкий рух антиглобалістів.

1. Глобалізація, її виникнення й сутність

Термін **глобалізація** (від фр. *global* – загальний, всесвітній) увійшов у моду наприкінці минулого століття, хоч деякі аспекти аналогічного феномену спостерігалися упродовж багатьох століть. Вони проявилися ще за античних часів. Різні народи зазнали впливу давньогрецької цивілізації. Ще більший вплив мала Римська імперія, територія якої простягалася від Британії до південноукраїнських земель. Як відомо, на українському Півдні відбував покарання римський поет Публій Овідій Назон і четвертий Папа Римський

Климент I, один із сімдесятьох апостолів, якого особливо шанували наші предки в домонгольські часи.

Новим етапом глобалізаційних процесів був європейський імперіалізм, насамперед відкриття Америки (1492 р.). Варіантом такого трактування є визнання того, що період першої глобалізації датується приблизно з 1490 до 1550 року, коли зародилася друкарська справа. Називається також 1694 рік, коли велику частину світу поділили між собою дві держави – Іспанія і Португалія. Згодом у конкуренції колоніальних імперій найбільших успіхів досягла Британська імперія, завдяки якій англійська мова тепер розповсюджена на всіх континентах і посідає друге місце в світі (після китайської).

Посилення нинішньої глобалізації пов'язане з тим, що після Другої світової війни США стали наддержавою, а також з розпадом Радянського Союзу як останньої світової імперії, вплив якої не обмежувався Східною і Центральною Європою, позаяк вона охоплювала деякі країни на інших континентах (Азії, Африці, Америці). Говорити в таких умовах про глобалізацію не було жодних підстав, адже комуністичні держави докорінно відрізнялися від країн західної (європейсько-американської) цивілізації. На початку ХХІ ст. на шкоду розпочатій глобалізації спрямована агресивна політика Росії, яка претендує на повернення ролі світової держави, якою був СРСР.

У нинішньому світі глобалізація – це втілення ідеї не лише про єдність світу, а й про взаємозалежність людства незалежно від географічних чинників. Така єдність і водночас взаємозалежність зумовлені низкою чинників.

По-перше, йдеться про революційні зміни у сфері *комунікації* (від лат. *communico* – поєдную, роблю загальним), що охоплює зв'язок, шляхи сполучення і транспортні засоби. Їх провісником можна вважати книгодрукування, яке 1439 року започаткував німецький винахідник Йоганн Гутенберг. Завдяки друкарству виникли періодичні видання, що розпочинають свою історію від 1609 року в Німеччині. Ще більше посилюються інформаційні зв'язки після винаходу радіо й телебачення. Перший радіоприймач, як тепер визнається, сконструював сербський вчений Нікола Тесла (1893 р.). Ідея телебачення

виникла 1881 року. До речі, творцем електронної системи передачі на відстань рухомого зображення був український фізик Борис Грабовський, син поета Павла Грабовського. Свій винахід він продемонстрував 1928 року. У другій половині ХХ ст. посилюються безпосередні зв'язки між людьми, чому особливо сприяв бурхливий розвиток залізничного транспорту і повітряного сполучення.

По-друге, з падінням «залізної завіси» між Сходом і Заходом наприкінці вісімдесятих років минулого століття посилюються зв'язки між громадянами різних країн, що були утруднені після Другої світової війни. На жаль, цьому сприяли негативні процеси на пострадянському і посткомуністичному просторі, пов'язані з кризовими процесами в економічній сфері, які спричинилися до масового безробіття. Громадяни однієї країни тепер працюють упродовж певного часу в інших країнах. Водночас розвивається міжнародний туризм, взаємозв'язки в інших сферах.

По-третьє, виникають нові форми співпраці на міжнародному рівні. Ідеться про міжнародні форуми науковців, що стали звичним явищем. Налагоджується партнерська співпраця між університетами різних країн. Урегульована співпраця в різних галузях культури, спорту. Створені міжнародні органи, які упорядкували взаємозв'язки міст різних країн тощо.

По-четверте, позитивно впливають на глобалізацію нові форми міждержавних зв'язків, що виникли після Другої світової війни. Вони поділяються на загальнополітичні, військово-політичні, регіональні, валютно-фінансові та міжнародно-економічні зв'язки. Безумовно, перше місце серед міжнародних об'єднань посідає Організація Об'єднаних Націй, членами якої є 193 держави і 2 спостерігачі. Серед регіональних організацій найактивніше працює Європейський Союз. Як зазначає американський дипломат К. Паскуаль, «змінилася концепція кордонів, які більше вже не існують у попередньому вигляді».

По-п'яте, в глобальному масштабі налагоджуються зв'язки національних спільнот, що стосується, зокрема, української людності на автохтонних

землях і в країнах поселення, цебто *діаспори* (від гр.*diaspora* – розпорощення), що налічує від 12 до 20 млн. українців і осіб українського походження. Після проголошення незалежності регулярно проводяться зібрання Світового Конгресу Українців, розпочала діяльність Українська Головна Координаційна Рада, перебудувала свою роботу всеукраїнська саморядна громадська організація «Україна – світ». Особливим авторитетом користується Міжнародна асоціація українців, на наукових форумах якої виступають не лише українські учені, а й дослідники українських проблем неукраїнського походження. У світовому масштабі координується діяльність Наукового Товариства імені Т.Шевченка, молодіжної скавтської організації «Пласт», Українського Світового Лікарського Товариства тощо.

Аналогічні тенденції проявляються серед інших народів, що ускладнює визначення нації в нинішніх умовах.

Отож, *глобалізація* як поняття відтворює якісно нові процеси на планетарному рівні в економічній, політичній, соціальній і духовній сферах, змушує до перегляду устійнених трактувань міжлюдських взаємин. Визначити однозначно її як феномен і його наслідки неможливо. Зрештою, все залежить від підходів, адже проблемами глобалізації цікавляться не тільки вчені, а й журналісти, політики, діячі економіки й культури. Її можна тлумачити як явище нашого часу або намагатися простежити генезу цих процесів ще в давнині.

Звісно, до аналізу глобалізації будуть підходити по-різному фахівці з міжнародної економіки, міжнародної екології, міжнародного права чи міжнародної інформації. Політологи звертатимуть увагу на формування наднаціональної спільноти в глобальному масштабі, а психологи будуть шукати спільних рис у поведінці людей під впливом посилення комунікації, міжнародного права, інтернетного впливу тощо. Для філософа глобалізацію слід розглядати з позицій людського існування, впливу на життя людини тих змін, які охопили людство на всіх континентах.

Глобалізація як тенденція не лише не відворотна, а й буде посилюватись, поглиблюватись, удосконалювати свої форми. Спроби запобігти їй марні, але, безумовно, цей процес треба контролювати в певних межах, чому служать світові й регіональні установи та організації. Приміром, Франція дотримується такої позиції: «оскільки уникнути процесів глобалізації неможливо, треба спробувати поставити ці процеси в рами, намагаючись створити міжнародні структури, які своєю діяльністю змогли б зменшити негативні наслідки процесів глобалізації» (П. Фієскі). Тепер Франція змушена активно протидіяти світовому тероризму.

Звідси – цілком логічні ті зміни, що підтверджують збільшення підтримки українською людністю процесів євроінтеграції. Відмова окупаційної компрадорсько-сімейної бандоолігархії укласти угоду про асоціації України з Європейським Союзом спровокувала вихід наших громадян, насамперед памолоді, на столичний Майдан, що перетворився на Революцію Гідності.

Як зазначає європейський дипломат А. Ванавербек, «завдяки розвитку інформаційних технологій ми стали однією світовою громадою, яка має спільну економіку та співіснує в реальному часі», «який стає справжнім для всіх у силу наповненості його спільним змістом». Нинішнє людство зіткнулося з натиском глобальних проблем, протистояти яким на рівні національному не вдасться, чим спричинена євроінтеграція. Європейський Союз характеризується насамперед як економічну наддержаву, для чого є вагомі підстави, оскільки спільний європейський ринок стимулював прискорений економічний розвиток. Водночас діяльність ЄС набагато ширша. Як міждержавне об'єднання Європейський Союз виступає стабілізатором на континенті, який упродовж цілих століть тривожили криваві війни. Безумовно, певні конфлікти між європейськими країнами не подолані, адже кожна з них має свої національні інтереси. Проте міждержавні суперечності розв'язуються на демократичних принципах, чим Європейський Союз як *міждержавне об'єднання* докорінно відрізняється від *наддержавних* структур, зокрема таких, у яких домінує Росія (Митний Союз, Євразійський Союз тощо). Саме тому колишня

метрополія не задоволена Співдружністю Незалежних Держав, в якій її метрополія зведена до мінімуму.

Звісно, в Європейському Союзі змагаються *дві тенденції*. *Перша тенденція* – це прагнення до створення федерації європейських держав. На противагу їй *друга тенденція* зводиться до захисту національного суверенітету, що фактично гальмує інтеграцію. Щоб узгодити ці тенденції, треба спиратися на «принцип міжзалежності, коли один залежить від іншого, визначає його суть», орієнтується на спосіб участі європейських країн у процесах глобалізації, бо «важливо бути разом, залишаючись самими собою» (А.Ванавербек).

У глобалізованому світі Україна опинилася між двома силами -- Європейським Союзом і Росією. Щоб стати повноправним членом об'єднаної Європи, наша держава має відповідати *трьох критеріям*: *розвиватися* як демократична держава, *домогтися* стабільного економічного розвитку, *забезпечити* конкурентоспроможність своєї продукції. Окрім того, Україна має *підтвердити* свою надійність у відносинах з європейськими партнерами. Якщо Україна приєднається до Євразійського Союзу, вона приречена на економічну, політичну і духовну *прострацію* (від лат. *prostratio* – повалення). Хоч Європейський Союз і Росія – антиподи, співпраця між ними в певних галузях цілком можлива. Отож, членство України в Європейському Союзі не суперечить інтересам Російської Федерації, якщо її керівництво не політизує українсько-російських відносин, не ставиться до України як до частини своєї імперії, а до нашого народу – як до частини російської імперської нації чи як до об'єкта у взаєминах Росії з країнами Заходу.

Слід зазначити, що до перспективи членства України в Європейському Союзі можна підійти з протилежного боку. *По-перше*, доконечність членства України в Європейському Союзі диктує місце нашої держави на мапі континенту, що забезпечує рівний доступ до Об'єднаної Європи і євразійської Росії. Україна – центрально-східноєвропейська держава, географічне осердя континенту. *По-друге*, треба зважити, що таке членство стимулювало б еко-

номічний розвиток, «підтягування» економіки до європейського рівня, забезпечення конкурентоспроможності. *По-третє*, магнетування України до Європи не зумовлено якимись кон'юнктурними чинниками, адже наша Україна в попередні століття була великою європейською державою Київською імперією, згодом належала до європейських держав Великого князівства Литовського, Руського (Українського) і Жемантійського та Речі Посполитої, а значна частина українських земель -- до Австро-Угорської імперії, тому має не менше підстав для членства в Європейському Союзі, ніж Польща, Австрія, Угорщина, не кажучи вже про Литву. *По-четверте*, мабуть, доцільно зважити, що саме членство України в Європейському Союзі може спричинити серйозні зміни у суспільній психології всієї української людності, бо населення західних регіонів постійно визнавало європейські цінності. Нарешті, *по-п'яте*, духовний окциденталізм української людності втілює численна діаспора в західних державах, яка упродовж століть підтвердила свою спроможність жити в умовах євроатлантичної цивілізації, зберігаючи власні національно-культурні традиції.

Як підсумок, доцільно згадати слова К.Паскуаля, що «основне питання, яке стоїть перед кожною країною, це питання про те, як можна використати всі надані глобалізацією переваги для того, щоб повернути їх на користь для кожної країни і захистити світове товариство від негативних явищ і ризику».

2.Глокалізація в часопростірному вимірі

До глобалізації підходять насамперед як до широкомасштабного явища, цебто розглядають її на макрорівні, у межах світосистеми. При такому підході абсолютизуються економічні чинники в просторовому вимірі, а сама глобалізація трактується як процес інтеграції, або як інтернаціоналізація чи деєтноцентралізація, що призводить до стирання локальних особливостей. Протилежний підхід ґрунтується на тому, що основним чинником глобалізації виступають особливості динаміки культури, цебто локальні проблеми, що проявляються на макрорівні.

Нагаючись узгодити такі тенденції, шотландський соціолог Р.Робертсон зазначає: «Прагнення створити загальне теоретичне поле для аналізу процесу глобалізації має бути пов'язане зі спробою визначити структуру будь-якого життєздатного дискурсу щодо форми та значення світу як цілого – це головне питання, тому що більшість сучасних дискусій про глобалізацію проходить під накриттям культурних вчень, де не приділяється уваги питанню глобального взаємозв'язку й структурним особливостям». Учений наголошує на взаємозв'язку не лише часу й простору, а й універсального і партикулярного, глобального і локального, гомогенізації й гетерогенізації, обґрунтовує їх взаємозалежність і взаємодію. Не погоджуючись з тим, що домінує інтерес до «універсального часу», Р.Робертсон повертає увагу до «партикулярного простору». Водночас він вказує на доконечності поєднання універсального й партикулярного, прагне простежити в процесі глобалізації взаємодію тенденцій *гомогенізації* (від гр. *homogenes* – однорідний) і *гетерогенізації* (від гр. *heterogenes*--різнорідний).

Складність процесу глобалізації зумовила доконечність уточнення термінології. У вісімдесятих роках минулого століття в науковий обіг запроваджений термін **глокалізація** як наслідок складання слів *глобальність* і *локальність*. Протиставлення локальних домагань глобальним тенденціям своєрідно проявилось в німецькій традиції, яка ґрунтується на опозиції локальної (національної) культури глобальній цивілізації. Р.Робертсон трактує локальне не як контрапункт глобального, а як один з аспектів. На його думку, антиподам *глобального* й *локального* в «абстрактнішому дусі» відповідає співвідношення *універсального* й *партикулярного*. Водночас ідеї локальності й глобальності доволі відносні. Приміром, регіон локальний щодо держави, але вона локальна в цивілізаційному ареалі. Так само по-різному трактуються певні явища в часовому вимірі. Дослідники наголошують на «стисканні світу», що зменшує значення національних кордонів під диктатом ринку, ресурсів, інформації і технології, екології. Американський учений Т.Люк зазначає, що «саме гіперреальний характер цих глокальних територій сьогодні струк-

турує соціальну боротьбу, політичну організацію, економічне змагання та культурну креолізацію в більшості регіонів нинішньої капіталістичної світо-системи»

Глобальне не знецінює локального, а співвідношення між ними можна розглядати як взаємини системи й складників, макрорівня й макрорівнів. Водночас доцільно наголосити на взаємопроникненні партикулярного й універсального, що проявляється в існуванні націй-держав як форми партикулярностей (унікальних ідентичностей) у національно-державній організації суспільств. Звісно, треба зважити, що нації-держави, як вважає американський учений Ф.Фукуяма, поділяються на два світи: «*постісторичний*» та «*історичний*». Держави «*постісторичного світу*» утвердили ліберальну демократію і досягли капіталістичного прогресу, тому глокальність у них інформаціоналізована на індустріальному рівні. У країнах «*історичного світу*» про ліберальну демократію, капіталістичну економіку й секуляризм на науковому рівні не йдеться. Такі країни прирівнюються до «диких зон», цебто «напівпериферій чи периферій світосистеми», які перебувають на аграрному, квазііндустріальному, доінформаціоналізованому рівні. До таких «диких зон» належать «широкі терени» Албанії, Афганістану, Бірми, Боснії, Вірменії, Грузії, Заїру, Камбоджі, Молдови, Перу, Сомалі, а також деяких американських штатів. Як вважає Т.Люк, попри гнучкість структури нації-держави, що виникли в Європі, не вічні й не тривкі, як «нестабільний історичний конструкт», бо «національно приналежність і державність більшості з них вельми сумнівна» у зіткненні з глобальними процесами, що вимагає перегляду традиційних просторових уявлень про суверенітет нації-держави. Звісно, вчений намагається перенести на всі країни світу досвід США, а насправді спрощує реальні процеси у світовому масштабі. Він пише: «Нині територіальні втілення націй становлять лише територіалізовані історичні ілюзії, які дають змогу реорганізувати й відсортувати транснаціональні вигоди матеріального становища та соціальної допомоги відповідно до їхньої наближеності

до або віддаленості від центральних постісторичних течій у глобальному плині капіталу, енергії, благ і влади».

У наш час виникають нові глокальні спільноти, що вливаються в глобалізаційне русло і творять *транснаціональність*. Феноменом глобальних процесів є *неосвіти* як «штучні простори, рукотворні середовища, закодовані ареали», що «служують практичним місцеположенням для економічних, культурних і соціальних взаємодій у межах глокальних мереж піднаціонального, національного та понаднаціонального обміну» (Т.Люк).

Як пише Т.Люк, «первинний політичний авторитет нації-держави опинився в небезпеці», бо йому протидіє вплив «глокалізаційних контрсил». З протилежного боку нація-держава зазнає тиску транснаціональних об'єднань.

Хоч поняття «*світова формація*» в певному сенсі існувало в усі періоди світової історії, лише в наш час маємо підстави вважати взаємозалежний світ як специфічну форму його структурування, що, як зазначає Р.Робертсон, «зосереджується на чотирьох основних елементах глобально-людського становища: суспільствах, індивідах, міжнародній системі суспільств і людстві», відносини яких зазнають постійних змін, що «передбачає пов'язування локальностей». У контексті «світового суспільства», що відтворює сьогоденне життя «в умовах бездомності або відсутності коренів», як її заперечення виникла «ідеологія домівки», хоч її зародки відчутні вже в першій половині ХІХ століття.

Наприкінці ХХ століття розпочалися дебати щодо впливу західної культури. Вони особливо актуальні для колишніх колоній, але не тільки серед них. У Франції розроблені заходи проти американського культурного імперіалізму. Однак не слід забувати про участь у глобальних процесах у минулому поневолених народів, що особливо проявилось в глобальній «масовій культурі», якої не уникла й Україна.

В умовах глобалізації стало очевидним розмаїття на мікрорівні чи локальному рівні. Концепція *світопростору* передбачає трактування локального як прояву глобального, цебто мікроглобального, на противагу підходу до

нього як начебто однорідного. Звідси – недоречність ототожнення *ідеї домівки* й *ідеї локальності* в межах усього людства.

Нема сумніву, що в нинішніх умовах держави не можуть існувати ізольовано одна від одної, тому їм доцільніше й вигідніше об'єднуватися для досягнення певних цілей. Глобалізаційний процес проходить **певні етапи**. На *першому етапі* держави об'єднуються, сприяючи розвиткові спільної торгівлі. Відтак на *другому етапі* вони укладають військово-політичні союзи, міцніші чи слабші, залежно від конкретних завдань. *Третій етап* передбачає спілкування народів різних держав у культурно-духовній галузі. Нарешті, на *четвертому етапі* держави домовляються про спільну економічну політику.

На виклики глобалізації реакція неоднозначна. Насамперед держави можуть *протидіяти* її процесам, ізолювавшись від світу. Так поводить ся сьогодні комуністична Північна Корея. Реакція може бути також *вибіркова*, коли протидія глобалізації в одних сферах доповнюється сприянням глобалізаційним процесам в інших сферах. Найоптимальніший варіант поведінки – це *об'єднання* зусиль різних держав, що полегшує не лише розв'язання важливих проблем, а й поживляє людське спілкування, розкриває ширші можливості для діяльності людини.

Намагання держави уникнути від впливу глобалізаційних процесів призводить до непередбачених наслідків, що підтверджує історія СРСР, в якому все життя було підпорядковано діалектичному й історичному матеріалізму як марксистсько-ленінській філософії. На її засадах ґрунтувалася офіційна ідеологія, що проголошувалася науковою й не допускала жодної конкуренції. Ідеологічне відгородження переносилося на всі сфери суспільного життя в міжнародному масштабі. Заперечення генетики призвело до згубних наслідків, бо на противагу їй у біології запанувала квазінаука, яка начебто відповідала вимогам діалектичного матеріалізму.

Як вже наголошувалося, глобалізація – це непростий і суперечливий процес. Для України процеси глобалізації ускладнюються тим, що упродовж трьох століть вона перебувала на становищі колонії відсталой Російської ім-

перії, яка не просто відгороджувалася від світового розвитку, а й протиставляла йому вигаданий «третій шлях» чи «православний шлях» розвитку на противагу «гнилому Заходу», європейській цивілізації. Намагання глорифікувати общину як начебто найоптимальнішу форму організації людського співжиття засвідчувало недалекоглядність російських революційних демократів, що вважалися попередниками більшовиків.

Московська (російська) колонізація України призвела до того, що був перерваний природний розвиток нашого народу в європейському цивілізаційному руслі. Упродовж століть наші юнаки навчалися в європейських університетах, навіть обиралися їхніми ректорами, опери наших композиторів прикрашали італійські театри – і все було перерване. Наслідки такої ізольованості від європейської духовності обґрунтував М.Грушевський, а про втрачені перспективи можна судити, беручи, принаймні, до уваги вершинні досягнення українських мислеників і мистців Михайла Драгоманова, Івана Франка, Михайла Коцюбинського, Василя Стефаника, Лесі Українки, Ольги Кобилянської, Павла Тичини, Богдана Ігоря Антонича, Станіслава Людкевича, Івана Труша, Леся Курбаса, Олександра Довженка, Олександра Архипенка.

Неоднозначно впливає на процеси глобалізації тривала розірваність нашого народу, одна частина якого аж до Другої світової війни належала до європейської цивілізації, а інша – була штучно прив'язана до так званої «російсько-православної цивілізації», яку тепер трактують як євразійську. Як переконують соціологічні дослідження, абсолютна більшість населення східних областей не має жодного уявлення про життя в інших європейських країнах, а деяка частина навіть ніколи не виїжджала поза межі своєї області. Звісно, таке становище ускладнює залучення нашої людності до цінностей цивілізованого світу. Зворотним боком особистої *автаркії* (від гр. *autarkeia* – самозадоволення) є масовий виїзд працездатного населення на заробітки чи й на постійне проживання за кордон.

Ще один наслідок ізольованості нашої людності від Заходу – це незнання європейських мов, на що також звертав увагу на початку минулого століття М. Грушевський. Окупаційна влада нав'язувала українцям мову північної, імперської нації, а вивчення західноєвропейських мов не толерувала. Щоправда, після проголошення незалежності на цій царині помітні позитивні успіхи. Чимало наших студентів навчається в інших європейських країнах. Проте наслідки денационалізації українців відчутні: антиукраїнські сили намагаються надати мові колишньої імперської нації конституційний статус другої державної мови в Україні, нав'язують антиконституційні формули «Дві мови – одна нація» чи «Єдина країна – Единая страна».

Процеси глобалізації ставлять наш народ перед викликами в гуманітарній сфері (проблеми збереження й розвитку мови, культури, досягнень національної освіти, забезпечення національної інформації, церковної єдності), що зумовлено навальним наступом російського культурного імперіалізму. Не менше значення має інтеграція нашої країни в європейський економічний простір, щоб розірвати колоніальні зв'язки з російською економікою, яким керівництво колишньої метрополії завше надає політичного характеру на шкоду нашій людності.

3. Модернізація в контексті глобалізаційних процесів

Як *модерний світ* трактують Північну Америку, Європу та Японію, а слова «*модерний*» і «*сучасний*» вважають синонімами, хоч науковці встановили певні відмінності між ними. Слово «*сучасний*» стосується подій «*цієї миті*». На противагу йому слово «*модерний*» має кілька значень. Насамперед у латинській мові *modus* перекладається як *мірка*. Від нього походять англійське слово *modish* (укр. *модний*) і французьке *a la mode* (укр. *фешенебельний*). У нинішньому значенні слово *модерний* вперше зафіксоване в 1585 році й прив'язується до нашого історичного періоду, починаючи від кінця XV століття, цебто воно має часові ознаки як однорядне з позначенням таких періодів, як «античний» і «середньовічний».

Широко вживане нині поняття «**модернізація**» з'явилося тільки 1770 року. Позитивного значення термін «*модерність*» і похідні від нього набули аж у ХІХ столітті. Надання цим термінам географічного значення, цебто прив'язання їх до «Заходу», призводить до недооцінки комплексу вимірів (економічного, політичного, морального, філософського). Концепції «модерного західного міста» як урбанізованого простору мали на меті протиставити його «традиційному місту» в колоніях поза межами континенту. Згодом такий «модернізм» як втілення певної містобудівної (архітектурної і просторової) практики назвали «міжнародним стилем», хоч він стосувався насамперед міст європейських колоніальних імперій і Північної Америки.

Модерність, як зазначає професор Й.Терборн, стосується «переорієнтації теперішнього в напрямку відкритого обрію новизни, тобто в напрямку майбутнього». Австралійський історик М.Елвін визначав *модерність* як комплекс трьох елементів, що позначають як «*владу над іншими людьми*» держави, групи чи індивіда, «*практичну владу над природою*» для розвитку виробництва й «*інтелектуальну владу над природою в формі здатності прогнозувати*». Американський соціолог Е.Кінг називає ще четвертий елемент, що становить «*владу називати, класифікувати й категоризувати*», цебто поповнювати знання й визначати параметри чи обґрунтовувати парадигми. На його думку, модерність існує в усі часи незалежно від культурно-історичних відмінностей. Отож, намагання трактувати модерність з європоцентричних позицій не витримує критики, бо, як зазначає Е.Кінг, перші «модерні багатокультурні міста» виникли в Бразилії (Ріо-де-Жанейро), Індії (Калькута), Кенії (Момбаса), цебто на «периферії», а не в «ядрі».

Як зазначає Е.Кінг, на противагу гуманітарним дисциплінам, що оперують поняттями *модернізм, модерніст і модерність*, у науках про суспільство використовується поняття *модернізація*, що означає пристосування до стрімких змін індустріалізованого середовища в умовах наукової революції. Звісно, кожна наука конкретизує модернізацію як об'єкт дослідження. У центрі уваги філософа перебувають проблеми людського існування в процесі

модернізації. Ідеться про нові види діяльності людини, виникнення нових структур, зміну функцій і посилення суперечностей залежно від суспільної диференціації.

На відмінності між *модернізмом* і *модернізацією* вказує американський дослідник Ю.Гелтон. Під *модернізмом* нерідко розуміють сукупність нових напрямів у мистецтві, асоціюють його з авангардними рухами як реакцією на раціоналістичні підходи. У мистецтві проявилися й інші ірраціоналістичні рухи, які ґрунтувалися на «філософії життя» і філософському прагматизмі. Нерідко вони ставили перед собою завдання звільнитися від форми, що називали «безформенною формою». Парадокс у тому, що такий підхід призводив до заперечення у мистецтві життя, цебто до «безжиттєвого життя». *Модернізацію* пов'язують з прогресом, який залежить від рівня розвитку науки, технології, раціональної організації праці. Негативне ставлення до модернізації спричинене екологічними наслідками, які почали загрожувати існуванню самої людини.

Відповідно до панівної форми виробництва, американський архітектор Ч. Дженкс виділяють три типи суспільства: *домодерне* (1000 р. до Р.Х. – 1450 р.); *модерне* (1450 р. – 1960 р.); *постмодерне* (з 1960 р.). Перехід до модерного зумовлений промисловою революцією в середині XV століття, що спричинило масове виробництво і його централізацію. Постмодерне суспільство пов'язане з інформаційною революцією, коли першорядну роль відіграє офіс, а виробничі взаємозв'язки набувають глобального масштабу. При такому підході *постмодерне* суспільство стає *глобальним*. Звісно, критерії модерності зазнавали змін. Американський учений З.Бауман писав: «Модерність стала найбурхливішою з відомих форм людського буття через свою органічну нездатність забезпечити систему, яка б працювала». Модерне існування розвивається як суперечність між порядком і свободою.

Нинішня модерність ставить на перше місце розвиток культури незалежно від критеріїв індустріалізації й урбанізації, що означає відмову від європоцентризму і заходоцентризму. На цій підставі Е.Кінг ототожнює *ниніш-*

ній «глобальний простір» і «теперішній момент» модерності. При такому підході береться до уваги економічна, соціальна і культурна цілісність у планетарному масштабі, що водночас вимагає конкретного аналізу, розгляду «модерності з погляду не тільки простору, а й часу». Слід зазначити, що культурна приналежність означає, *по-перше*, конкретну ідентичність, *по-друге*, оволодіння певними символами, а *по-третє*, опору на особливі ціннісні норми.

Модерні культури потенційно приречені на певні конфлікти. Насамперед ідеться про внутрішню суперечність, яка, на думку Й. Терборна, «відбувається між двома аспектами відкритого майбутнього модерності: *відкритістю суспільних конструкцій і їхньої «об'єктивної ваги»*, з одного боку, та *«відкритістю суспільних конструкторів і можливого спектру їхньої суб'єктивності, з іншого»*. Інша суперечність проявляється: *по-перше*, між нагромадженням у суспільстві знанням і суб'єктивним досвідом, а *по-друге*, між конструюванням прогресу і суб'єктивним сумнівом. Ще одна суперечність стосується співвідношення *індивідуалізму й колективізму* в модерній культурній ідентичності. Традиційна ідентичність розхитується модерністю як внутрішніми зусиллями (самоосвітою, вибором професії, творенням сім'ї, соціальною мобільністю, горизонтальним пересуванням), так і колективним впливом (нації, соціальної верстви, громади, об'єднання громадян). Взаємозалежність модерного індивідуалізму й модерного колективізму зумовлює їхню взаємозалежність.

Аналіз різних досліджень дав змогу Й. Терборну визначити «чотири шляхи входу в модерність»: європейський шлях *революції* або *реформи*; *незалежність* поневоленої країни; *зовнішньо стимульована модернізація*, зокрема вибірккові запозичення під впливом зовнішньої загрози; *модернізація колишніх колоніальних країн*. Треба зазначити, що на теренах Європи не лише зародилася модерність, а й *антимодерність*, що засвідчує виникнення більшовизму, фашизму, нацизму, а також рашизму. Шлях у модерність через проголошення незалежності розпочався на теренах Північної Америки і не-

забаром охопив усю Західну півкулю. Як наслідок США стали авангардом поступу модерності у глобальних масштабах. Найяскравішим прикладом модернізації, що була стимульована зовнішньо, вважається Японія. Таким шляхом пішла також Османська імперія. Вибіркові запозичення під впливом зовнішньої загрози дали змогу вдало поєднати внутрішні традиції з використанням досягнень інших країн. Нині такий експеримент проводиться в Китайській Народній Республіці, що формально вважається комуністичною державою. Четвертий шлях входу в модернізацію охопив низку країн Африки й Азії, які ще недавно були колоніями. Народи колоній сприйняли культуру колонізатора, але спрямували її досягнення на боротьбу за незалежність. Й.Терборн пояснює: «Домодерність була тут своєю, корінною, але вона зазнала поразки, через яку втратила впевненість у собі. Модерність була чужоземною, але не вибірково запозиченою, а вимушено асимільованою. Попри всю свою старанність, асиміляційні зусилля не усунули бар'єра між завойовником і завойованим, а відтак боротьба тривала знову».

Дослідники пропонували інші моделі модернізації, але названі чотири шляхи охоплюють усі можливі варіанти, хоч, звісно, можуть бути різні комбінації. Приміром, не простими були шляхи модернізації народів, поневолених Росією, балканських народів, Єгипту та деяких інших країн. Найголовніше те, що шляхи (моделі) модерності спростовують уявлення про неї як про простий процес для усіх країн на планеті. Водночас нема підстав для того, щоб протиставити модернізаційний розвиток західних країн й народів іншим регіонам.

Серед учених виокремилися прихильники *двох підходів* до глобального процесу. *Перший підхід* визнає глобалізацію як «факт зрослої загальносвітової пов'язаності, взаємообміну та руху людей, образів, товарів» (Й.Фрідман). *Другий підхід* започаткувала політична економія, а згодом охопив сферу культури й проблеми ідентичності. Хоч нерідко ці підходи перекриваються, їхні представники ведуть дискусії, піддають критиці одні одних. Усвідомлення глобальної взаємозалежності, універсального існування людства зазнає

індивідуального переосмислення під впливом прискорених глобальних процесів.

Отож, глобалізація не тільки сприяє синхронізації світу, а й примикає до модерності. Висловлюється твердження, що сама глобалізація – це результат модерності, яка визначає її структуру й періодизацію. Такі концепції висуваються на Заході, тому фактично обґрунтовують *вестернізацію*. Глобалізація настає на ґрунті всесвітніх суспільних відносин. На противагу європоцентризму висувається думка, що кожне суспільство творить окрему, власну модерність, цебто концепція модернізацій у множині, яка передбачає численні траєкторії модернізації. Місце європоцентризму посідає *поліцентризм*.

Хоч нині визнано, що формування націй-держав – це процес, що відповідає глобалізації, немає заперечень і проти того, що нинішня стадія глобалізації не сприяє зміцненню націй-держав, оскільки послаблює не лише національну економіку, а й почуття патріотизму. Водночас дослідники обґрунтували як новий феномен так званий «націоналізм на відстані», що вже давно проявився в єврейській діаспорі. Нині він відчутний також серед української діаспори, але лише в західних країнах. Про аналогічний феномен серед українців у Російській Федерації говорити не доводиться.

Суперечливість модерної культури розкрив Ю.Гелтон, який писав: «Відкидання архаїчної культури, традиційних звичаїв, норівів і вірувань, локалізованої громади в ході розвитку модерної культури породило не тільки позитивні енергії в розвитку модерної автономної самості, а й мало непросвітницький наслідок позбування стримувань і противаг у людської особи, залишивши індивідів набагато залежнішими від єдиних джерел соціалізації». Так званий «*тверезий модерний розум*» не зважив того, що міфічна свідомість спроможна рухати потужнішими людськими силами, ніж раціональна свідомість. На перше місце вийшла споживацька культура, що не передбачає заборон.

Нині вимагає уточнення науковий термін «*homo sapiens*», бо в ньому людина асоціюється із знанням, хоч, як зазначає Ю. Гелтон, «бути людиною

передбачає також почувати, мріяти, переживати, запам'ятовувати та забувати, а не тільки знати». Далі він пояснює: «Настав час пошукати новий спосіб оновлення розуму – новий проект, який вимагав би трансформації цінностей і світогляду настільки ж глибоко, як і та, що відбулася в осьовий час або в модерну епоху». Ідеться про повернення до спадку, який переросла модерна епоха. Він стосується не лише архаїчних цінностей і емоційних зв'язків у межах сім'ї, дому, громади, локальних спільнот, а й створення нової світової культури. Інакше кажучи, треба орієнтуватися на теорію, яка спирається на органічне життя і людську пристрасть.

Модерні і постмодерні версії, які прирівнюють людину до машини, кібернетичної системи чи нереальної конвенції, свідчать про дегуманізацію світу з пригашеними емоціями й відсутніми співчуттями. Радикальна трансформація модерного світогляду цілком очевидна: вона передбачає збереження здобутків модерної цивілізації й повернення до гармонійного співжиття з природою.

4. Збереження національної ідентичності в процесі глобалізації

Національна ідентичність українців означає насамперед протиставлення їх росіянам, які й надалі трактують українців як частину російського народу. Намагання України увійти до Європейського Союзу як міждержавної спільноти суперечить концепції Євразійського Союзу як наддержавного формування. Росія не лише не сприймає західної цивілізації, а й заперечує її право на майбутнє, претендує на особливу місію в глобальному масштабі, хоч і протиставляє глобалізації уявлення про поліцентричну міжнародну систему. Отож, про належність цієї країни до західної цивілізації не може бути мови. Ідеться про претензії Росії на окрему цивілізацію, що протилежна західній (європейській, атлантичній) цивілізації, до якої з давніх часів належала людинність на наших землях.

Проблема української національної ідентичності в умовах глобалізації набуває особливого значення, оскільки в науковому середовищі нема одностайної думки щодо часу зародження нашої нації. За тоталітарного режиму

нав'язувалася концепція, згідно з якою українці як спільнота заявила про себе лише п'ять століть тому. Нині проявляється інша крайність: початки української нації переносять на сім з половиною тисяч років від наших днів. Окрім того, висувуються різні концепції давнього походження українців (араттська, скитська, сарматська та інші).

Інтенсивні процеси глобалізації вимагають особливої уваги до проблем національного розвитку. Українські вчені В.Кремень і В.Ткаченко зазначають, що «національні культури зіткнулися з різного роду проявами глобалізму у вигляді «вестернізації», некритичного копіювання «американського» способу життя, стилю мислення, моральних і культурних цінностей. Це викликало зворотну реакцію – прагнення до збереження своєї етнокультурної, національної ідентичності, яка виявляється в усвідомленні людиною себе частиною певної етнічної спільноти». Для українського народу збереження національної ідентичності посилюється не лише історичними чинниками, адже йдеться про спроби розмити критерії такої ідентичності, насамперед мовну своєрідність, що протидіють об'єктивним тенденціям гомогенізації нашого громадянства.

Нині національну ідентичність треба розглядати у взаємозв'язку з ідентичністю громадянською, яка пов'язана з певними правами та обов'язками не лише перед національною спільнотою, а й державою. Безумовно, для нашого народу концепція так званого «подвійного громадянства», як і концепція «двох державних мов» матиме згубні наслідки.

Водночас треба наголосити, що національна ідентичність не однорядна з ідентичністю регіональною, етнографічною, релігійною, політичною чи культурною, на чому спекулювали ідеологи окупаційної компраторсько-сімейної бандоолігархії. Щоб «розмити» національну єдність українців, національній ідентичності протиставляли регіональну ідентичність («донбасити», «одесити», «русини» тощо), яку підтримували за кордоном, насамперед у Російській Федерації. З цією метою на перепис населення пропонували вине-

сти питання про ототожнення громадянина з етнографічними спільнотами (бойками, лемками, гуцулами).

Не сприяє національній ідентичності релігійна роз'єднаність українців. Якщо віряни Української Греко-Католицької Церкви, Української Православної Церкви Київського Патріархату, Української Автокефальної Православної Церкви та деяких інших конфесій ідентифікують себе з українською людиною, то діяльність Української Православної Церкви Московського Патріархату не сприяє національній єдності, підтримує концепцію та званого «Русского мира» як ідеології московського клерикал-імперіалізму. Звісно, в нинішньому секуляризованому світі конфесійні проблеми мають другорядне значення, тому екуменічний рух відповідає глобалізаційним процесам. Проте в Україні таким проблемам надають політичного забарвлення. Дослідники зазначають, що певна частина громадян держави заявляє про свою «радянську», «новоросійську», «малоросійську» та іншу ідентифікацію, що протистоїть українській національній ідентифікації.

Нарешті, окремої уваги вимагає аналіз культурної ідентифікації української людності, що проявляється насамперед у мовній сфері. Феномен так званих «російськомовних українців» -- це рудимент підневільного становища нашої людності упродовж століть. Після проголошення незалежності реальна влада в Україні перебувала в руках олігархів, чужих українській національній ідеї, що гальмувало утвердження національної культури автохтонної людності.

Характеризуючи національну ідентичність, дослідники визначають такі її риси: «мову, моральні норми й цінності, історичну пам'ять і релігію, міф про спільних предків і уявлення про рідну землю» (В.Кремень, В. Ткаченко). Вага кожної такої риси залежить від конкретних умов, зокрема рівня консолідації етнічної спільноти, етнічного складу населення на певній території, особливостей історичного розвитку, ставлення найближчих сусідів, взаємозв'язків із діаспорою.

Національна ідентичність пов'язана із суспільною безпекою, що зумовлена не лише внутрішніми, а й глобальними процесами. Підневільне становище української людності зумовило появу особливої форми соціальної організації під назвою «держава в державі», що сприяла збереженню національної ідентичності. У ХІХ столітті українська еліта створила такі національні організації, як товариства «Просвіта», «Рідна школа», «Пласт», парамілітарні, кооперативні та інші.

Про вплив глобальних процесів на національну ідентичність пишуть В.Кремень і В.Ткаченко: *«Нинішні глобальні процеси підводять нас до думки, що виживання для суспільства – це і є, власне, питання ідентичності, оскільки загроза існуванню не завжди означає загрозу фізичному виживанню: достатньо того, що певна історична спільнота більше не зможе жити, як колективне «МІ».* Отож, ідеться про спроможність нації відповісти на глобальні виклики нинішньої доби.

Вибір ідентичності має *дві сторони: по-перше*, йдеться про певну життєву поведінку особи, а *по-друге*, передбачає орієнтацію на визначений рівень соціальної безпеки. Водночас треба зважити, що населення нашої держави зменшується щороку приблизно на півмільйона. При збереженні таких темпів наша спільнота до кінця століття може припинити своє існування. Основні *причини* такого зменшення дві: значна частина працездатного населення виїжджає за кордон, оскільки на рідній землі не може вижити, бо зневірюється в можливості застосувати свій фізичний і духовний потенціал; окрім того, смертність серед нашого населення перевищує народжуваність, що також зумовлено насамперед соціальними причинами.

Проблема визначення і збереження ідентичності актуальна не лише в Україні: вона набула глобального характеру, що зумовлено динамічністю світових процесів і значною мірою їх непрогнозованістю. Навіть у США дається взнаки проблема збереження «латиноамериканської ідентичності» при намаганні набути переваги з американського громадянства. Проте треба зазначити, що в тій державі не підтримана політика білінгвізму, бо вона може

спричинити соціальну напругу. Чи не урок для тих політичних діячів, які виступають за дві державні мови в Україні?

Проблема національної єдності набула особливої актуальності також у розвинених країнах Європи. Як наслідок, у деяких з них посилюється боротьба проти мультикультуралізму.

Окрім того, треба зауважити, що навіть у Європі в поняття «національна ідентичність» вкладається різний зміст. Причина в тому, що одні дослідники, як уже зазначалося, трактують націю в етнічному, а інші – в громадянському розумінні. Прихильники першого погляду вважають, що «нація – це передусім спільнота людей, об'єднаних спільним походженням», а другі – називають компонентами нації історичну територію, спільність і рівність у політично-правовому розумінні, спільність громадянської культури й ідеології (Е.Сміт). На практиці два погляди на націю нерідко виступають у єдності, цебто йдеться про дуалізм. В українських умовах триває боротьба за національну ідентичність: противники незалежності нашої держави цілеспрямовано протиставляють громадянське розуміння нації етнічному, що особливо посилюється за часів окупаційної компраторсько-сімейної бандоолігархії.

Чинна Конституція України ґрунтується на концепції громадянської (політичної) нації під назвою «український народ». Водночас треба зазначити, що спроби сформувати громадянську націю у довоєнних Польщі й Чехословаччині, а за повоєнного часу в СРСР і Югославії зазнали краху. Як відомо, всі названі багатонаціональні державні формування перетворилися на національні держави.

Нині російську політичну націю фактично формують у Російській Федерації, що засвідчує намагання нав'язати всім громадянам політонім «россияне». Напевно, таку саму мету мають ініціатори творення Євразійського Союзу як наддержавного формування.

Не буде перебільшенням твердити про тенденцію до поступового творення «європейської ідентичності» на теренах міждержавного Європейського Союзу, на що спрямовані різні інтеграційні заходи аж до запровадження

єдиної валюти. Водночас треба наголосити, що європейська ідентичність не витісняє ідентичність національну. На противагу йому в Євразійському Союзі національна ідентичність може опинитися під загрозою, бо в ній все буде підпорядковане форсуванню євразійської (насправді російської) ідентичності.

Після проголошення незалежності відчутна тенденція розмивання феномену «українська нація», чому служить негативне трактування *націоналізму*, хоч захисники національної самобутності вважають його синонімом *патріотизму*. Компрадорська олігархія уже чверть століття намагається позбавити українську людність історичної пам'яті, нав'язати їй «пам'ять» про спільне минуле з росіянами (москвинами), хоч воно налічує лише три століття, коли українці були штучно відірвані від європейської цивілізації. Аналогічна практика «спільності» переноситься на мовну й культурну сфери. Чужий для українців олігархат протидіє формуванню в нашій державі «середнього класу» і громадянського суспільства як соціального чинника утвердження української етнічної нації. У засобах масової інформації перекручується суть нинішньої кволої «українізації», хоч насправді вона спрямована на повернення до свого народу тих його частин, які були насильницькими способами відірвані від національного коріння.

Як зазначають дослідники, трагедія нашого народу значною мірою була зумовлена тим, що не вдалося створити завершеної соціальної структури в національних масштабах. Окрім того, українці не мали гарантованих громадянських прав і політичного самоврядування, хоч за певних часів на частинах української території громадське самоврядування досягло належного рівня, в чому переконує концепція «держави в державі», яку обґрунтували Є.Маланюк і В.Янів. Умови для розвитку української національної культури не були однакові в різних її регіонах: у ліпшому становищі була людність на західно-українських землях.

Вихідним положенням для аналізу української ідентичності в умовах глобалізації можуть бути такі слова З. Бжезінського: «Всезагальне прагнення

до набуття людської гідності – це стрижень самого феномена глобального політичного пробудження». На перешкоді політичного пробудження українців завжди була протидія Росії. Нині боротьба російського імперіалізму проти інших народів, насамперед проти українців, посилюється, бо керівництво сусідньої держави вважає, що «самовизначення *русского* народу – це поліетнічна цивілізація, зміцненна *русским* культурним ядром» (В.Путін). Цілком очевидно, що політонім *россияне* вже не відповідає далекоюсяжним імперіалістичним домаганням: тому тепер починають трактувати Російську Федерацію як *русское государство*.

У Росії знову заговорили про «*особливий російський шлях*», «*державу-цивілізацію*», «*Русский мир*», цебто почали використовувати заяжену термінологію, яку спростував тривалий історичний розвиток. У Росії заявляють, що глобалізація неможлива без імперії. Інакше кажучи, відроджуються російські імперські амбіції, які загрожують Україні як незалежній державі і окремій нації, що вимагає інтеграції в Європейський Союз і вступу до оборонного об'єднання НАТО.

Щоправда, про майбутнє Європейського Союзу висловлюються протилежні прогнози. Одні ставляться до нього як до об'єднання громадян незалежно від етнічної приналежності, інші – трактують його як об'єднання «націй-держав». Звісно, інтереси українського народу з тими, хто ставить на перше місце збереження національного суверенітету, що дає змогу зберегти національну самобутність.

Висновки

1. Глобалізація – це втілення ідеї не лише про єдність світу, а й про взаємозалежність людства незалежно від географічних відстаней, що зумовлені низкою чинників нинішнього часу. Вона відтворює якісно нові процеси на планетарному рівні і змушує до перегляду устійнених трактувань міжлюдських взаємин.

2. Як тенденція нашого часу глобалізація не лише не відворотна, а й буде посилюватись, поглиблюватись, удосконалювати набуті форми, глобальний процес проходить певні етапи.

3. Складність процесів глобалізації зумовила доконечність уточнення термінології. Як наслідок, з поєднання термінів *глобальність* і *локальність* утворене поняття *глокальність*.

4. Намагання уникнути впливу глобалізаційних процесів призводить до згубних наслідків, що підтверджує історія тоталітарних режимів, які орієнтуються на самоізоляцію.

5. У контексті глобалізаційних процесів проявляється прагнення до модернізації, яку пов'язують з прогресом, що залежить від рівня розвитку науки, техніки, технології, раціональної організації праці.

6. Нинішня модернізація ставить на перше місце розвиток культури незалежно від критеріїв індустріалізації й урбанізації, що означає відмову від європоцентризму і заходоцентризму (окциденталізму).

7. Інтенсивні процеси глобалізації вимагають особливої уваги до проблем національного розвитку, збереження національної ідентичності, яку нині слід розглядати у взаємозв'язку з ідентичністю громадянською. Водночас стежується тенденція до творення нових ідентичностей, що підтверджують прояви європейської ідентичності на нашому континенті.

IV. АКСІОЛОГІЯ

Тема 12. НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ: ВІД ФІЛОСОФСЬКОГО ОБҐРУНТУВАННЯ ДО УТВЕРДЖЕННЯ

Попри посилені глобалізаційні процеси, найвищою формою існування етносу залишається **нація**, або національна спільнота, як етносоціальний організм, який злютовують зв'язки територіально-політичного характеру. Проте не кожна етнічна спільнота досягла рівня нації. На планеті налічується більше чотирьох тисяч етносів, а націями можна назвати лише п'яту частину з них, цебто ті, які реалізували або прагнуть реалізувати право на національне самовизначення. Інакше кажучи, абсолютна більшість етносів перебуває на донаціональному рівні розвитку.

Етнічні спільноти відрізняються за різними показниками. Насамперед ідеться про чисельність, рівень їхньої консолідації, а вона залежить від етнічної самосвідомості і значною мірою від характеру розселення. Найвище прагнення національної спільноти – створення національної держави. Нині таких держав налічується близько двох сотень. Розпад багатонаціональних держав (Радянського Союзу, Югославії, Чехо-Словаччини) засвідчив, що ідея національної держави не вмирає.

Однак треба наголосити, що національне самовизначення не зводиться лише до створення національної держави. У широкому розумінні національне самовизначення – це забезпечення права етнічної спільноти на національну самоідентифікацію на засадах етнічної і суспільної самосвідомості. Воно може проявитися в різних формах, що детермінуються національною ідеєю.

1. Нація – самоорганізована етнічна спільнота

Як феномен нація – не лише своєрідна, а й складна і суперечлива спільнота, що зумовило різні підходи до її визначення. Принаймні, їх можна поділити на чотири основні групи: *історико-економічні, етнологічні, культурологічні та психологічні.*

В Україні до нашого часу використовують *історико-економічне* визначення нації, яке дав у брошурці «Марксизм і національне питання» (1913 р.)

один з ідеологів більшовизму Й.Сталін. Він писав: «Нація – це усталена спільність людей, яка склалася історично, виникла на базі спільності мови, території, економічного життя й психічного складу, що виявляється в спільності культури». Таке визначення було проголошене «марксистсько-ленінським» і фактично канонізоване. Згодом почали звертати увагу, що воно спирається на визначення О.Бауера і К. Каутського.

Насправді безпосереднім джерелом сталінського формулювання було визначення нації, яке сформулював відомий італійський юрист П.Манчіні. Вчений виділив такі основні ознаки нації: спільна територія, спільне походження, спільна мова, спільні звичаї і побут, спільне переживання, спільна історична минувшина, спільне законодавство, спільна релігія. Водночас Манчіні застеріг, що навіть разом взяті ці об'єктивні ознаки мертві, бо вимагають *подиху*, а ним є національна свідомість, цебто «почування, яке вона витворює із себе самої та яке дає їй змогу утримуватися назовні і виявлятися всередині». Як видно, Сталін нічого нового не витворив, а лише подав обскубане визначення італійського юриста, а таке «запозичення» в науці називається плагіатом. На противагу твердженню Манчіні він заявив: «Лише наявність усіх ознак, узятих разом, дає нам націю».

Критики сталінського визначення потрапляли в непросте становище. Насамперед треба зазначити, що ніхто з «класиків марксизму-ленінізму» не давав визначення нації: вони згадували кон'юнктурно деякі її ознаки. Проте, як відомо, брошурку Сталіна позитивно оцінив Ленін, що засвідчувало його згоду з визначенням нації в ній. Зрештою, сталінському визначенню нації радянські суспільствознавці не могли нічого протиставити. Його використовували аж до розпаду Радянського Союзу, хоч і не посилалися на автора, якому його приписували раніше.

Як найрозповсюдженіше *етнологічне* визначення нації наголошує насамперед на спільності походження етнічної спільноти та її самосвідомості з певними елементами *психологічного* і *культурологічного* визначень, кожне з

яких відповідно вважає осердям нації або спільність національної психології і національного характеру, або спільність мови і культури.

Питанням про природу націй у західноєвропейській філософії приділили Ж. Ренан і К.Реннер.

Французький філософ Ж.Ренан був одним з перших мислеників, хто виступив проти ототожнення рас, які він трактував як антропологічні групи, і мовних спільнот. Початок мовних спільнот він виводив з IX століття і називав їх історичними утвореннями. Нації, як твердить Ренан, народжуються на основі духовної спільності та соціально-моральної злагоди, що ґрунтуються на історичній пам'яті (мітологізованій спільній самосвідомості) та прагненні до спільного життя як ґрунті «щоденного плебісциту). До чинників формування нації належать, окрім мови, спільні інтереси, релігійні переконання, військові потреби, територія тощо. Мисленик критикував не лише антропологічне трактування нації, а й атомістичне її розуміння. Він писав: «Велике скупчення людей із здоровим глуздом і палаючим серцем створює моральну свідомість, що називають нацією. Оскільки ця моральна свідомість доводить свою силу жертвами, які вимагають зречення індивіда на користь суспільства, вона законна, має право існувати». Погляди Ж.Ренана стали основою для психологічного обґрунтування нації.

Австрійський культуролог К.Реннер зазначав, що «нація – це спілка осіб, які однаково мислять і розмовляють». Як культурна спільність, вони становлять «спілку індивідів», що «не пов'язані із землею». На його думку, «нації в специфічному розумінні цього слова є значно молодші формації європейської історії», яких не знали попередні історичні періоди. Він намагався розв'язати теоретично суперечність між нацією і державою, заперечував можливість ідеальної національної держави, розробив теорію «культурно-національної автономії». Щоб уникнути міжнаціональних непорозумінь, Реннер пропонував «екстериторіальний» підхід до нації, «автономізацію нації від держави». Його погляди ґрунтувалися на міжнаціональних відносинах в

Австро-Угорській імперії, яка зійшла з політичної арени як суб'єкт міжнародного права після Першої світової війни.

Чимало уваги питанням нації приділяли українські мисленики. Соціолог і правник В.Старосольський вважав націю «твором психології, а не витвором раціонального думання», заперечував «атомістичний погляд на неї як на збірноту людських одиниць». Виникнення нації він пов'язував з боротьбою за народний суверенітет, цебто «політичну новочасну демократію», а расову теорію нації піддавав критиці. Щоб розв'язати національне питання, наголошував В.Старосольський, доконечне політичне самовизначення нації.

Отож, основою нації як спільноти є ірраціональна стихійна воля, що спирається на певну ідею і прагне політичної самостійності. Нація характеризується «об'єктивними прикметами», які не лише сприяють її творенню, а й виступають як національні форми і символи.

Вітчизняний націософ В.Липинський зазначав, що нація – це «органічний колектив», тому національне життя не має залежати від зовнішніх чинників. Як афоризм сприймається таке його положення: «Ніхто нам не збудує держави, коли ми її самі не збудуємо, і ніхто з нас не зробить нації, коли ми самі нацією не схочемо бути». Мисленик дотримувався не етнічного, а *етатистського* визначення нації. Інакше кажучи, він ототожнював націю з державою, громадянством, ґрунтував її на територіальному патріотизмі, наслідком якого є «реалізація хотіння до буття нацією». Таке ірраціональне хотіння спонукає національну аристократію на об'єднання всієї людності, зв'язаної з рідною землею. Без цього ірраціонального хотіння чи стихійної волі жодні зовнішні чинники не створять нації. Отож, українець – це кожен, хто вважає українську землю рідною і працює для її майбутнього. Зв'язок людини як продуцента з певною землею впливає на психічне життя, зумовлює органічний «закон землі» на противагу спекулятивному «закону капіталу». Фактично в концепції В.Липинського втілений український народний дух, що відтворює стереотип «доброї матері-землі», яку згодом обґрунтував наш персоналіст О. Кульчицький, а також етнопсихологи повоєнної діаспори.

Теоретики українського націоналізму при трактуванні нації не обмежувалися переліком об'єктивних ознак, звертали увагу на суб'єктивні чинники, які стосувалися волі, психіки, свідомості, ідеї. Визнаючи націю за найвищу органічну форму співжиття певних груп людей, вони звертали увагу на її історичному призначенні, духовній спадковості поколінь і боротьбі за державне утвердження і своє майбутнє. У боротьбі за національне визволення і державне соборництво націоналісти обґрунтовували месіанську роль української нації у творенні нового життя «на грані двох світів».

Відомий теоретик націоналізму О.Бойдуник трактував націю як найвищу людську спільноту, що «може жити повним життям і розвивати свої сили лише у власній самостійній державі», яку має здобути власними силами, плечуючи національну самобутність і розбудовуючи суспільне життя в усіх галузях, чим забезпечить самовизначення народу, подолавши опір поневолювачів. Лише в державній формі нація набуває ознак суб'єкта світової історії. Націоналісти зазначають: «Українська Держава буде змагати до піднесення рівня культури й цивілізації на Україні, узгіднюючи культурний процес, побудований на основі свободи культурної творчості, з духовною природою українського народу, його історичними традиціями й вимогами сучасності та викорінюючи лихі наслідки чужонаціонального поневолення в ділянці культури і психіки народу».

На спіритуально-волюнтаристичному світогляді обґрунтовував концепцію нації М.Сціборський. Як «найвища органічна форма людського співжиття», наголошує мисленик, нація має «власний, неповторний внутрішній і духовний зміст, її головними підставами й двигуном є дух і воля до творчості та боротьби. Український націоналізм трактує власну націю як найвищу, абсолютно ідейну й реальну цінність, ставить її понад усе і прагне бачити великою, потужною, могутньою, щасливою».

Нині найвпливовішими визнані концепції нації К.Дойча, Е.Геллнера, Б.Андерсона і Е.Сміта. Німецький соціолог К.В. Дойч трактував націю як групу, що забезпечує найвищий рівень внутрішньої комунікативної активно-

сті на протипагу зовнішнім чинникам. Її формування пов'язане з процесами урбанізації та індустриалізації, що зумовлюють внутрішню комунікацію і соціальну мобільність. Як протидію націоналізму вчений оцінював створення наднаціональних і наддержавних об'єднань, хоч і не заперечував їхньої нестійкості.

Культурологічний і етатистський («плебісцитарний») підходи поєднав у визначені нації англійський філософ Е.Геллнер. Учений наголошував, що націю «об'єднує одна культура, яка, в свою чергу, означає систему ідей, знаків, способів поведінки і спілкування» і водночас «нації є витвором людських переконань, вірності і солідарності».

Як «уявлену спільноту» трактує націю американський політолог Б.Андерсон. Така спільнота неминуче обмежена і водночас суверенна. Нація – це уявлена спільнота тому, що в її членів живе образ їхньої спільности. Звісно, нація не може об'єднати всього людства, тому вона передбачає існування інших уявлених спільнот. Кожна нація прагне створити самостійну суверенну державу, що забезпечує їй автономність.

Нарешті, націю трактують як «глибоке горизонтальне братство», за яке готові померти мільйони людей. Британський дослідник Е. Сміт вважає, що «націю можна означити як найменовану сукупність людей, яка має спільні міти й спогади, масову громадську культуру, позначену вітчизну, економічну єдність і рівні права та обов'язки всіх її членів». Учений виходить з того, що світ поділений на нації, які є джерелом політичної влади, чим визначається найвища лояльність до неї; люди не можуть бути вільними без приналежності до нації, а вона може зберегти свою самобутність при автономії; лише воля і забезпечення націй дає змогу підтримати на землі мир і справедливість.

У західній науці націю визнають як спільність людей (населення визначеної території) зі спільними звичаями, походженням, історією і «часто мовою». До таких ознак додають ще культуру, релігію, політичні та інші інституції, віру в спільне майбутнє. Коли йдеться про етатистське визначення

нації, то нею визнають «спільність людей», до якої може належати кілька національностей на певній території, що має один уряд.

Складність визначення нації зумовлюється ще й тим, що вона динамічна, переходить певні періоди (становлення, зрілості, соціального розвитку, занепаду, поділу). Окрім того, динамізм нації пов'язується з міграційними процесами. Як наслідок, розвиваються такі ознаки нації як спільність території і навіть мови, хоч емігранти не заперечують своєї належності до певної національної спільноти. Виходить, що єдність нації підтримується не лише матеріальними, а духовно-психічними чинниками, насамперед спільністю походження й історичної долі. До ознак нації деякі дослідники відносять також цивілізованість, яка засвідчує її зрілість.

Підсумовуючи, слід зазначити докорінну відмінність нації від етносу. Як етносоціальна спільнота, вона характеризується не лише територіальною, мовною й економічною єдністю, а й усталеною самосвідомістю, від чого залежить ідентифікація нації. Насамперед треба наголосити на значенні національної символіки, що добре розуміли московсько-більшовицькі окупанти, які забороняли використовувати традиційну символіку поневолених народів. Те саме стосується усвідомлення спільності історичної долі й національних мітів. Для українців такі міти пов'язані насамперед з козацькою добою, хоч доконечно посилити роль мітів княжого періоду нашої історії. Окрім того, не варто ігнорувати національної психології і характеру народу, а також народних цінностей.

Нація усвідомлює себе як спільноту серед інших спільнот, що втілюється в національній ідеї.

2. Національна ідея як самоусвідомлення людської спільноти

Особливість трактування національної ідеї зумовлюється тим, що нерідко її розглядають заполітизовано, заідеологізовано і містифіковано. Фахівці різних наук підходять до неї без розуміння відповідного поняттєво-категоріального апарату, проявляють пересічне аматорство, що далеке від наукових пошуків.

Про національну ідею доречно говорити тоді, «коли який-небудь народ помічає свою одність, свій внутрішній зв'язок, свій історичний характер, свої традиції, своє становлення і розвиток, свою долю і призначення, робить їх предметом своєї свідомості, мотивуванням своєї волі» (М.Бубер). Якщо зважити, що національний рух прийнято ділити на *три періоди (академічний, просвітницький і практичний)*, то національна ідея проявляється після першого, цебто академічного, періоду. Завдяки праці етнографів, фольклористів, мовознавців етнічна спільнота відчуває свою окремішність порівняно з іншими, насамперед сусідніми, етносами. «Піонери національної ідеї», як називає подвижників («будителів») народу О. Забужко, створюють рідну школу, виступають серед «етнічного масиву» з виставами, розповсюджують пресу, літературу тощо. Як наслідок, починає утверджуватися національна свідомість, яка втілюється в масовому національному русі. Ставши ідеєю загальної культури народу, в третьому періоді масового руху національна ідея *остаточно* перевтілюється в державну ідею, тобто стає національно-державною, як пише О.Забужко, «етатизується».

Національна ідея стає джерелом надії для широкого громадянства, поєднуючи прагнення окремої людини й етнічної спільноти. Філософ А. Фартушний пропонує таке її визначення: «Національна ідея – це форма етнічного (національного) самоусвідомлення, яка на певному етапі породжує настійне прагнення до національного (політичного) самовизначення і створення незалежної держави». Вона становить серцевину програми самореалізації етносу, його буття в умовах сучасної цивілізації в загальнолюдському контексті. Звісно, кожна нація має свою національну ідею. Наш мисленик І.Франко зазначав, що історичне призначення поляків у тому, щоб утверджувати слов'янство на берегах Балтійського моря. Проте вони повернули свою національну енергію на боротьбу проти інших слов'янських народів (білорусів і українців).

Філософський аналіз національної ідеї здійснюється в контексті понять «ідея», «етнос», «народ», «нація». Як вища форма пізнання світу, твердить

А.Фартушний, «ідея містить у собі три своєрідні площини: а) знання про власне об'єкт відображення; б) мету, яку бажано досягти шляхом зміни об'єкта; в) засоби, що ведуть до досягнення бажаної мети». Відмінність «ідеї» від «поняття» і «теорії» в тому, що вони лише відображають об'єкт, але не спрямовані на практику. Генетичний підхід до аналізу національної ідеї, на думку А.Фартушного, передбачає логічний напрям дослідження в такій послідовності: *етнос – народ – національна свідомість – нація – національна ідея*. Якщо народ вирізняється переважно фізичними ознаками, то нація – «духовно зрілий (дорослий) народ», який виокремлює себе з інших аналогічних спільнот завдяки національній свідомості, без якої варто говорити лише про народонаселення. Зміст національної ідеї становлять вибрані життєві цінності й орієнтири певного народу.

Як непросте духовне утворення національна ідея концентрує елементи самосвідомості, ідеології, вчення тощо. Звідси – складність визначення цього поняття. Вітчизняний філософ Ф.Канак виділяє такі три шари («поверхи») національної ідеї: *національну самосвідомість, рефлексію над національною самосвідомістю, волюву, мотиваційно-творчу основу*. Виявлення національної свідомості уточнює предмет національної ідеї, а воля зумовлює колективне, цілеспрямоване діяння, що означає перехід до третього періоду національного руху. Суб'єктом національної ідеї виступає не лише нація як ціле, а й еліта і навіть об'єктивний дослідник.

Водночас дослідника національної ідеї перестерігають труднощі, бо вона виходить поза межі раціональної сфери. Такі труднощі мають більше логіко-методологічний чи епістемологічний, ніж соціально-політичний характер. Треба мати на увазі, що ідеологічне обґрунтування національної ідеї випередило наукове дослідження. «За таких обставин наука має робити свою справу, усвідомлюючи, що вона не може монополізувати всю сферу людського світогляду, який є і залишається такою ж мірою раціональним, як й ірраціональним. Оскільки є суспільна потреба в тому, щоб минуле було слав-

ним і привабливим в очах підростаючого покоління, то воно неминуче задовольнятиметься ідеологами – новітніми мітотворцями» (В.Ткаченко).

Нема сумніву, що новітня мітологія має, як пише далі дослідник, «величезний деструктивний потенціал», у чому переконує нинішня російська пропаганда, яка нав'язує спрощені схеми і апелює до нищих людських почуттів населення, зараженого бацилами імперіалізму й шовінізму.

Як відомо, ідеологи з імперіалістичних кіл завше осуджували національно-визвольні рухи, формували негативний імідж націоналізму як необґрунтованого сепаратизму. Таку саму мету мала метропольно-елітарна гуманітарна наука і культура. В європейській гуманітарній думці синтезовані духовні здобутки великих націй континенту (англіїців, французів, німців, італійців та інших), які реалізували національні ідеї у власних державах чи імперіях, пронісши їх через століття існування «як щось історично неминуче й невідворотне», тому «для них їхній власний націоналізм – це справді вчорашній день: для них запізнілою, вчорашньою видається й заклопотаність сьогодні несuverенних народів проблемою свого самовизначення» (Ф.Канак). Інші народи континенту також уже давно створили національні держави і гарантували національну безпеку в рівноправних міждержавних об'єднаннях. Чи не тому в європейських країнах не легко сприйняти націоцентричну творчість Тараса Шевченка, насаженою боротьбою за державне відродження великої європейської нації? Крім того, в свідомості імперських націй домінує так званий «негативний націоналізм», - а його, як правило, не відрізняють від нацизму, - пов'язується з певними народами, національно-визвольна боротьба яких започаткувала чи завершила розпад імперії. Англійські імперіалісти мають підстави звинувачувати в розпаді своєї світової імперії індійців, французькі імперіалісти відводять таку роль у своїй імперській історії арабам і в'єтнамцям, а російські імперіалісти – балтійським народам і українцям. «Прозватися націоналістом,-- пише Ф.Канак, - це приректи себе на тривале й малоефективне відмежування від усього, з чим у масовій свідомості асоціюється «націоналізм».

Гостроту національного питання в сучасному світі Ф.Канак пояснює тим, що для багатьох народів нашої планети проблема національного виживання надзвичайно актуальна. Звідси – практична неможливість висновків, які могли б задовольнити різні, а часто навіть протилежні політичні сили. Таке застереження дає змогу зрозуміти невдачі тривалих, але малоефективних потуг знайти *modus vivendi* незалежної України й пострадянської Російської Федерації, адже незалежність нашої країни означає насамперед незалежність від Росії, що суперечить російській імперській ідеї, яка фактично поглинула розмиту національну ідею недоформованого і неконсолідованого до нашого часу етносу.

На думку Ф.Канака, національна ідея виступає як узагальнена світоглядно-методологічна вихідна позиція, як принцип у концепціях (чи моделях) національного державотворення, обґрунтування національної автономії, національно-визвольних змагань, національно-державної безпеки, національного поступу, економічної та політичної експансії тощо. Він зазначає: «Національна ідея може виступати також вихідним уявленням, що є «гніздом понять»,-- тобто таким синкретичним творенням, яким початково позначається предметне поле, для строго теоретичного подання якого ще належить виробити систему поняттєвих засобів». В ірраціональній іпостасі національна ідея виявляється у відчутті стану національного буття, мітологемах виживання, одвічності й історичній неперервності цього буття, компенсаційних ідеологемах про свою зверхність, стандартах національної гордості і престижу, як і в уболюваннях за колишні приниження, невдачі, зради тощо.

Дослідники визначають функції національної ідеї. А.Фартушний називає серед них такі головні: етнотворчу, інтегрувальну, аксіологічну, ідентифікаційну, експресивну, культуротворчу і державотворчу. Звісно, тут доконечні корективи. Напевно, приписувати національній ідеї етнотворчу функцію недоречно, бо без створеного етносу про національну ідею не може бути мови. Інтегрувальна й ідентифікаційна функції – інша річ. Суть інтегрувальної функції в тому, що вона забезпечує життєдіяльність національного організму,

групує сили, які прагнуть зреалізувати національну ідею. Ідентифікаційна функція національної ідеї виходить з аксіологічної функції, бо «ідентифікація себе із системою вартостей, закладених у національній ідеї, може бути прямою (демонстративною, публічною, гранично і спеціально явною, свідомою), а може бути й зовні невиявленою, несвідомо або ж із розрахунку прихованою» (А.Фартушний). Ідентифікація з певною національною спільнотою слугує соціалізації індивіда, без чого він обирає космополітичну лінію поведінки або переходить на позиції ворога, що проявилось серед мешканців українського Донбасу, які зазнали особливого впливу «совєтизації» з її антиукраїнською орієнтацією. Аналіз функцій національної ідеї, запропонованих А.Фартушним, доводить безпідставність виділення експресивної функції, яка відтворює «тенденцію до опредмечування й самовияву», бо насправді йдеться про вплив національної ідеї на культуру й наукові пошуки.

На наш погляд, функції національної ідеї варто звести до таких: *ідентифікувальна, інтегрувальна, консолідувальна, культуротворча, науково пошукова, державотворча, оборонна*. Консолідувальна функція фактично відтворює якісний рівень не лише інтеграції на певних вартостях, а й уніфікацію духовного і побутового життя національної спільноти. Не обійтися без науковопошукової функції, яка визначає напрям наукових досліджень. Оборонна функція – це вже виведення наукової ідеї в безпосередню практику, без чого вона втрачає сенс. Щоправда, для агресивних націй вона підмінюється функцією експансії, що підтверджує на практиці російська імперська ідея.

Наприкінці треба звернути увагу на проблеми **плюралізму** національної ідеї в цивілізованому суспільстві. О.Забужко вважає, що національна ідея за своєю суттю завжди плюралістична. З таким твердженням не можна погодитися беззастережно. Як плюралістична національна ідея виступає лише в кризові періоди історії нації. У нинішній Російській Федерації, безумовно, національну ідею по-різному тлумачить державне керівництво і деморатична опозиція. Якщо йдеться про стабільну європейську державу, то в ній плюралізм стосується не самої національної ідеї, а особливостей її втілення. Адже

такий висновок впливає з визначення, запропонованого самою дослідницею: «...Синтетичний погляд на свою національну (етнічну) спільноту як на єдиний, розгорнутий в соціальному часі й «соціалізованому» просторі континуум і рівно час як на суб'єкта всезагального історичного процесу ми називаємо, в дусі традиційної філософсько-класичної термінології, національною ідеєю». Звісно, ототожнювати в цьому контексті *національну спільноту* й *етнічну спільноту* недоречно, адже про національну ідею етнічної спільноти не може бути мови.

Безпідставне твердження, що національна ідея виникає в контексті загальної культури, а етатизується лише при злитті з державною ідеєю. Насправді зародки одержавлення національної ідеї проявляються вже на межі першого й другого періодів національного руху, бо інакше доведеться визнавати національну ідею при відсутності нації, як спільноти, що прагне до державного життя. Етнічні спільноти на донаціональному рівні розвитку не мають національної ідеї. Безпідставно говорити про національну ідею етнічних спільнот, які проживають у джунглях Африки чи на Крайній Півночі.

3. Українська національна ідея на концептуальному рівні

Після усунення від державного керма окупаційної компрадорсько-сімейної бандоолігархії в нашій державі повертаються до обговорення української національної ідеї не лише на ідеологічному, а й на теоретичному рівні. Раніше до неї ставилися неоднозначно. Найчастіше повторювали, що українська національна ідея не сформульована – як наслідок наше громадянство не знає того, яку державу має будувати. Політики, які ніколи не вивчали теорії національної ідеї, емоційно вкладали в неї різний зміст, не маючи жодного поняття навіть про націю та ідею, тлумачили її на побутовому рівні. На такому невігластві спекулювали противники національної ідеї, насамперед комуністи. Однак треба наголосити, що, як правило, вони заперечували ки українську національну ідею, бо російську національну (фактично імперську) ідею залишали поза межами своєї критики.

Несприйняття української національної ідеї мало далекосяжну мету: знецінити українську суть нашої держави. Розпочавши від тези про те, що українська національна ідея начебто «не спрацювала», противники нашої національної держави безцеремонно викинули її не лише зі шкільних і вишівських програм і підручників, а й з офіційних документів. На противагу таким твердженням українська національна ідея заявила про себе під час Революції Гідності, а тепер -- у широкому національному русі за збереження єдності нації і незалежності держави.

Як правило, дослідники української національної ідеї розпочинають її від Кирило-Методіївського братства, хоч таке трактування суперечить нашій історії. Про зародження нашої національної ідеї маємо підстави стверджувати на підставі наших давніх літописів, «Слова про закон і благодать» Іларіона Київського, «Слова про похід Ігорів» та інших. Після ліквідації наших державних формувань Гетьманщини і Запорозької Січі українська національна ідея проявилася в трактаті «Історія Русів», який, очевидно, написано на межі XVIII – XIX століть.

Перед з'ясуванням суті української національної ідеї доцільно уточнити поняття *національної мрії*. Словник пояснює мрію, як «витвір уяви», «думку про щось бажане, приємне», трактує її, як синонім «бажання», «прагнення». У цьому контексті варто наголосити на такому поясненні Сергія Грабовського: «У мрії поєднані образ бажаного майбутнього з прагненням до втілення його в дійсність». Бажане, пише далі дослідник, виступає як тип можливого, прагнення реалізувати потенціал людини.

Національна мрія виступає як соціальна утопія, втілюється в політичних програмах і художніх творах. Українська мрія відтворена насамперед у творчості Тараса Шевченка, зокрема в геніальному «Посланії» та інших поезіях, програмному документі Кирило-Методіївського братства «Книги буття українського народу», повістях Івана Франка «Захар Беркут» і Михайла Коцюбинського «Fata morgana», драмі-феєрії Лесі Українки «Лісова пісня»,

брошурах Ю. Бачинського «Україна irredenta» і М. Міхновського «Самостійна Україна», універсалах Української Центральної Ради та інших.

У національній мрії втілені індивідуальні мрії, які узагальнені і сформульовані національною елітою. Така мрія має певну спільність з національним ідеалом, хоч відрізняється від нього, оскільки стосується «сфери бажаного», а ідеал – «сфери належного». З давніх-давен українці прагнули *свободи, самостійності, автономії особистості*, але вони могли не тільки втілитися в національній ідеї, а й реалізуватися навіть у протилежних формах (хуторянстві чи отаманщині). С.Грабовський виділяє такі «парадигмальні типи» української мрії: «малоросійський», «просвітянський», «федералістський», «соціально-політичний», «радикально-бунтарський», «духовно-автономістський», «активістський». Проте він зазначає, що такий поділ «досить приблизний і умовний». На наш погляд, його недолік у відсутності єдиного критерію поділу, що суперечить вимогам логіки.

Критично переосмисливши типи національної мрії, запропоновані С.Грабовським, доцільно виділити на основі різного ставлення до свободи, самостійності й автономії особистості такі її типи: *патріотичний, апатичний і агресивно-негативістський*. Особливість *патріотичного* типу національної мрії в тому, що вона втілюється в українську національну ідею. Представники *apatичного* типу не виходять поза межі задоволення біологічних потреб, а свободу, самостійність і автономність особистості втілюють у рамках своєї родини. Суть *агресивно-негативістського* типу становить повне *несприйняття* нашої національної мрії, а натомість *прихильність* до московської імперської мрії. що може бути *прорадянською (рудиментарно-радянською), малоросійською(недоукраїнською), пострадянсько-колоніальною*.

Патріотичний тип національної мрії, який втілюється в національній ідеї, бере свій початок ще з великокняжих часів. У «Слові про закон і благодать» Іларіон Київський трактує Русь як світову державу, прирівнює нашого «великого кагана» Володимира Святого до візантійського імператора Константина, що водночас засвідчує рівність русичів після прийняття Христової

віри з еллінами і римлянами. 25 березня 1187 року літопис вперше згадує назву «Україна» на позначення Переяславської землі, а через два роки пише про Україну Галицьку. Отже, назва нашої батьківщини має давню історію: нема сумніву, що літопис лише зафіксував вживання етноніму.

Оформлення сучасної української національної ідеї доречно розпочинати не з Кирило-Методіївського братства, а на півстоліття раніше, цебто з написання й розповсюдження трактату «Історія Русів», що, до речі, збігається з виходом у світ «Енеїди» Івана Котляревського. Філософська рефлексія над національною ідеєю як форма національного самопізнання, на думку О.Забужко, «впродовж цілого XIX ст., поки тривало становлення нової, секулярної української культури, була спрямовуючою свідомістю цієї культури, її світоглядною інтенцією». Дослідниця пропонує «генераційну» періодизацію історії нової української культури: 1) «період мовної партикуляції»; 2) «українофільський», культурно-просвітницький; 3) франківський (львівський), або період «Молодої України»; 4) «Розстріляне Відродження». «Українська ідея», як зазначає О.Забужко, зароджується в другому періоді, бо «в цей час відбувається виокремлення України як суб'єкта історичного процесу з відповідними суверенними культурними запитами».

Проте така періодизація зумовлює серйозні заперечення. Як вже зазначалося, наше новітнє культурне відродження розпочалося в час, коли національна еліта заявила про свої політичні незгоди з окупаційною чужою імперією в трактаті «Історія Русів». Окрім того, виділення періодів не обґрунтоване, оскільки вихоплює окремі епізоди, а не розглядає їх у процесі. На наш погляд, доцільно виділити такі періоди оформлення української національної ідеї: 1) національно-культурного відродження і національно-політичного протесту; 2) українського варіанту слов'янофільства; 3) активізації національного руху; 4) боротьба за втілення національної ідеї. При такому підході генезу новітньої української національної ідеї доцільно починати з кінця XVIII століття.

Труднощі втілення української національної ідеї в державотворення після проголошення незалежності проаналізував Ф.Канак. Вони зумовлені тим, що формування українського народу в моноетнічному і поліетнічному сенсі як державної нації не завершилося. Після проголошення незалежності не сформувалося єдиного всенаціонального погляду не лише на сучасне Україну, а й на її майбутнє. Учений наголошує: основна протидія консолідації української людності в політичну націю відбувається ззовні. Водночас не треба протиставляти західноукраїнських і східноукраїнських побутових уявлень про моделі побудови держави, бо тут потрібний компроміс, який, безумовно, не має порушувати засадничих положень. Заперечення гасла незалежної України на тій підставі, що нині всі держави залежні, не оправдане, адже ідеться не про відгородження від світу, а про гарантування вільного вибору внутрішньої і зовнішньої політики.

Українська національна ідея ще не виявила своїх об'єднавчих і конструктивних можливостей. Щоб відстояти нашу національну ідею, треба зосередитися на її відродженні й модернізації. Звісно, справа не в суті національної ідеї, яку художньо відтворив Тарас Шевченко у мрії про Україну «В сім'ї великій, / В сім'ї вольній, новій» («Заповіт»), цебто як повноправного суб'єкта на міжнародній арені, у мрії про Україну, народ якої втілюватиме гасло «В своїй хаті своя й правда / І сила, і воля» («Послання»).

Спираючись на національну мрію, можна трактувати національну ідею як концентровано відтворену під впливом національної еліти суть нації як певної людської спільноти та її ролі у світовому процесі, що реально або потенційно сприймається цією спільнотою. При з'ясуванні таких засадничих положень української національної ідеї доконечно звернутися до її джерел. Насамперед треба зважити особливості заселення нашої національної території. Уже шість тисячоліть тому на теренах нинішньої України проживала осіла людність, основним заняттям якої було хліборобство. Звідси – прив'язаність нашого народу до рідної землі, формування його окремішності й усвідомлення історичної тяглості. Упродовж цілих століть наші предки захищали

свою землю від номадів, ставши живим щитом на межі Заходу і Сходу. Як представники окцидентальної (західної) культури і цивілізації, вони зазнавали перших ударів від азійської кочової навали. Таке розуміння нашої людності серед інших народів Європи і геополітичного становища нашої землі дає підстави стверджувати, що українська національна ідея ґрунтується на самоусвідомленні українською нацією своєї ролі форпосту європейської цивілізації і культури на безпосередній межі зі Сходом.

При підході до національної ідеї треба розглядати її у *двох вимірах* – *вселюдському* і *специфічному* для певного народу. На це звернув увагу президент Л. Кравчук, який побачив у такому трактуванні відповідність взаємодії загального і окремого як філософських категорій, зазначивши: «Їх тісний взаємозв'язок пронизує все – і культуру, і економіку, і ідеологію. Адже, з одного боку, виникає питання: для чого якась нація існує на землі, який її внесок у людську історію і цивілізацію? З іншого боку, питання в тому, чим відрізняється цей народ від інших, які його особливі специфічні риси?»

У єдності вселюдського і специфічного (національного) вимірів української національної ідеї уточнимо її зміст в нинішніх умовах. Він визначається самоусвідомленням українською нацією ролі власної суверенної держави як гаранта гідності людини і фактора стабільності в Центрально-Східній Європі, а також на теренах цілого континенту. Інакше кажучи, нині українська національна ідея змикається з ідеєю державною і переходить у *національно-державну ідею*.

Національна ідея орієнтується на наближення нації до національного ідеалу, хоч вони як поняття не тотожні. Якщо національний ідеал – це *образ* національного співжиття, який забезпечує вияв найкращих якостей народу і створює умови для його всебічного розвитку, то національна ідея втілює *переконання* національної спільноти, відтворює її ставлення до саморозвитку відповідно до національної мрії. І.Франко зазначав: «Усякий ідеал – се синтез бажань, потреб, змагань близьких, практично легших, і трудніших для осягнення, бажань та змагань далеких, таких, що на око лежать поза межами

можливого». Зрештою, національний ідеал ототожнюється з найдосконалішою моделлю національного і соціального ладу, який адекватно відповідає менталітету народу і забезпечує поступовий розвиток національної спільноти.

Безумовно, національний ідеал не заперечує задоволення нагальних потреб, але їх не можна використовувати для витіснення самого ідеалу. Нині український національний ідеал утілений у чинній Конституції України. В її першій статті схарактеризовано нашу державу як суверенну, демократичну, соціальну і правову, що відповідає критеріям західного світу.

Як наукове поняття національну ідею слід розглядати в контексті філософського поняттєво-категоріального апарату, спираючись на філософське трактування ідеї і конкретизуючи її стосовно поняття нації.

4. Національна еліта в процесі утвердження національної ідеї

Національна еліта не тільки обґрунтовує національну ідею: без неї не може бути мови про те, щоб така ідея опанувала широкі маси національної спільноти. Саме тому чужоземні поневолювачі, які ставлять собі за мету позбавити підкорену національну спільноту майбутнього, насамперед знищують національну еліту.

Упродовж нашої історії загарбники тричі знищували національну еліту. Про перші два її знищення писав наш мисленик М.Міхновський у брошурі «Самостійна Україна», яка була сприйнята як програма революційних національно-визвольних сил. Щоправда, він ще не вживав поняття *національна еліта*, а писав про національну *інтелігенцію*, що не змінює суті.

Уперше наш народ втратив провідну верству в XVI і XVII століттях, коли вона спольщилася. Як протидію такій антинаціональній позиції, пише М.Міхновський, «український народ породив нову інтелігенцію». Насамперед її вилонило козацьке середовище, а також інтелектуальна і духовна верстви, створюючи національне шкільництво з Києво-Могилянською академією як його вершиною. Окрім того, треба зазначити, що вихідці з нашого народу вже тоді навчалися в передових європейських університетах. Не були

винятком деякі полковники в козацькому війську Богдана Хмельницького. Українське міщанство плекало нову еліту в школах, створених церковними братствами ще у вісімдесятих роках XVI століття.

Звісно, без національної еліти не можливо було б розпочати державотворення, бо національна революція під проводом Б.Хмельницького забезпечила самоврядування народу. З того часу Україна починає виступати на міжнародній арені як суб'єкт не тільки військового, а й дипломатичного характеру. Нині нема змоги судити про зміст договору республіканської України із самодержавною Московією, бо автентичних документів не збереглося, натомість маємо лише чернетки так званих «березневих статей». Вихована на європейських традиціях, козацька еліта не допускала, що Московія, яку козаки й посполиті вибрали як православну союзницю, зневажить договір, після чого для України настане, як схарактеризував М.Драгоманов, «пропаший час».

Коли йдеться про утвердження за Хмельниччини української національної ідеї, треба зважити на особливості того часу.

По-перше, у тодішньому цивілізованому світі суверенітет ототожнювали з особою визнаного в інших державах монарха, а Б.Хмельницький попри всенародну популярність і фактичну необмеженість влади такого визнання не мав, тому доводилося шукати суверена поза Україною. Щоправда, можна було запросити такого зверхника, як було прийнято в Речі Посполитій, але треба зважувати реалії України.

По-друге, серед таких реалій особливе місце належить релігійному чинникові. Українське козацтво органічно пов'язувало захист національних інтересів із захистом православ'я, позаяк не змогло зрозуміти церковної унії як стратегічного задуму нашої духовної еліти, що підтвердила історія. Це вже в наступному столітті гетьман у екзилі Пилип Орлик перейшов на уніятство. За часів нашої національної революції в середині XVII ст. православним монархом був лише московський цар, а всі інші православні народи, крім, звісно, українського, були поневолені чужими державами.

По-третє, на той час сама *нація* ототожнювалася з панівними верствами і протиставлялася народу, цебто посполитим. Отож, еліта турбувалася насамперед про права і привілеї Війська Запорозького, реєстрового козацтва й української шляхти. Проте не варто знецінювати утвердження національної ідеї, бо гетьман як керівник автономної держави обирався самим козацтвом і мав право зносити з іншими держави, за винятком Польщі і Туреччини, приймаючи послів, урядовцями могли бути лише вихідці з місцевого населення, а царські намісники не втручалися в українське судочинство. Як зазначає Валерій Шевчук, «Козацька республіка найбільшою мірою репрезентувала інтереси козацького стану, які в принципі мали загальнодемократичний характер».

Особливістю прояву національної ідеї був Гадяцький трактат («Гадяцькі статті»), підписаний Польщею, Литвою й Україною. Трактат передбачав, що Україна, як вільна і незалежна держава під назвою Великого Князівства Руського, стає членом конфедерації, до якої має належати Польща, Литва, а потенційно й Московія.

Нарешті, ще одна спроба утвердити українську національну ідею в формі самостійної держави гетьманом Іваном Мазепою. Гетьман зазначав, як написано в «Історії Русів», що «нинішні договори наші зі Швецією суть тільки продовження давніших, в усіх народах уживаних. Та й що ж то за народ, коли за свою користь не дбає і очевидній небезпеці не запобігає? Такий народ неключимістю своєю подобиться, воістину, нетямущим тваринам, од усіх народів зневажаним». Його наступник Пилип Орлик наголошував, що «козаки мають за собою право людське й природне, один із головних принципів котрого є: Народ завжди має право протестувати проти гніту і привернути уживання своїх стародавніх прав, коли матиме на це слухний час».

Знищення національно-державних формувань Гетьманщини (1764 р.) і Запорозької Січі (1775 р.) мало згубні наслідки для національної еліти як носія національної ідеї. У XVIII і XIX століттях українська панівна верства зрадила свій народ, перейшла на бік російських поневолювачів. М. Міхновський запитує: «Чи можемо зрівняти війну, пошесть навіть з отим масовим

відступництвом інтелігенції? І війна, і пошесть -- вони косять без розбору і вчених, і темних, бідних і багатих, відступництво забрало цвіт нації – найкультурнішу її верству». Без такої верстви народ приречений перетворитися на етнографічну масу.

У жорстоких умовах другої половини ХІХ століття наш народ витворив *«третью інтелігенцію»* («інтелігенцію третьої формації»). Її виникнення пов'язане з діяльністю Тараса Шевченка, який мав особливий вплив на Кирило-Методіївське братство. Братство започаткувало українське слов'янофільство, яке дотримувалося ідеї, що «Україна буде непідлеглою Річчю Посполитою в Союзі Слов'янським», обґрунтовувало ідею месіанізму українського народу в слов'янському світі. Проте Т.Шевченка як речника національної ідеї не змогли зрозуміти доморощені політики зі «своїм нечуваним сервілізмом, своєю безідейністю, своєю незвичайною інертністю», тому вони «зробили український рух чимсь ганебним, чимсь смішним, чимсь обскурантським», «не хотіли навіть звати себе українцями», «лишилися без потомства» (М.Міхновський).

У другій половині ХІХ століття одне з чільних місць серед української національної еліти належить М. Драгоманову, в особі якого, на думку нашого мисленика І. Франка, «побачила Європа перший раз новий тип – свідомого європейця і не менше свідомого українця». Свій «Проект засад статуту українського товариства «Вольный Союз» -- «Вільна Спілка» мисленик закінчує визначенням загальногромадянських і окремих національних цілей. До них віднесені: **«а) права людини і громадянина – як доконечна умова особистої гідності і розвитку; б) самоврядування – як основа для руху до соціальної справедливості»**. Окрема національна мета сформульована так: **«Політична свобода – як засіб для повернення української нації в сім'ю націй культурних»**. Ще раніше М.Драгоманов писав, що відсутність національної незалежності – це головна причина тієї хвороби, яка не допускає економічної та інтелектуальної емансипації українців.

Наприкінці XIX – на початку XX століть українську національну ідею, яку поетично відтворив Т.Шевченко, обґрунтували для нових умов наші мисленики Іван Франко, Юліян Бачинський і Микола Міхновський. І.Франко застерігав: «Все, що йде поза рами нації, це або фарисейство людей, що інтернаціональними ідеалами раді б прикрити своє змагання до панування одної нації над другою, або хворобливий сентименталізм фантастів, що раді б широкими «вселюдськими» фразами покрити своє духовне *відчуження від рідної нації*». Він критикував Ю.Бачинського, який намагався обґрунтувати утвердження української національної ідеї на засадах марксистської методології.

Автор «Самостійної України» М.Міхновський переконаний у майбутньому тридцятимільйонної української нації, що становить тридцятку частину всієї людності. «Наша нація,- пише він,- ступила на новий шлях життя, а ми мусимо стати на її чолі, щоб вести до здійснення великого ідеалу. Але ми мусимо пам'ятати, що ми тільки оповіщуємо його силу, ми тільки його післанці».

Проблеми утвердження української національно-державної ідеї в міжнародному контексті обґрунтував ідеолог українського чинного націоналізму Д. Донцов. За рік до початку Першої світової війни він виголосив реферат на II Всеукраїнському студентському з'їзді у Львові. Як зазначав Д.Донцов, сім років конституційного життя в Росії викрили фальш російського лібералізму, що спростувало будь-які шанси програми М.Драгоманова. У таких умовах Донцов бачить лише один вихід – відокремлення від Росії, яке він називає *українським сепаратизмом*. Перспективи такого майбутнього пов'язані із загостренням міждержавних конфліктів між Німеччиною і Росією. Мисленик запитує і відповідає: «Яке ж становище має зайняти українська нація в тім конфлікті, що зближається на нас?.. Одиною, відповідаючою інтересам української нації програмою є тепер – політичний сепаратизм». Українські сили мають стати на бік противників Росії, відкинувши всі слов'янофільські ремінісценції.

Найбільші надії покладає Д.Донцов на українську молодь. Він застерігає від невіри в досяжність нашого національного ідеалу, наголошує: «Вузи спільної державності і релігії, що лучать наш край з Росією. є *досить нової дати*». Щоб досягти національного ідеалу, треба насамперед мілітарного виховання й організації молоді, систематичне політичне виховання народу в дусі національної незалежності, бо політична свідомість нації є тим капіталом, який підготовлює ґрунт під активну діяльність нації. Водночас ідею незалежності не слід відривати від чергових політичних завдань. До речі, ці питання порушував ще три роки раніше І.Франко в праці «Молода Україна», узагальнюючи досвід національно-патріотичного виховання балтійських народів, які боролися проти російського гніту, за національне визволення.

Як зазначає Донцов, Україна не має свободи вибору, бо Росія «поставила нас перед дилемою: або цілковита національна смерть, або – безпощадна боротьба». Водночас він зазначає доконечність подолати політичні забобони, зокрема уявлення про «величезність Росії». Вона здається такою українцям тому, що вони стоять перед нею на колінах.

У період між світовими війнами тривають пошуки політичної сили, яка спроможна очолити боротьбу за утвердження української національної ідеї. У праці «Націоналізм» (1926 р.) Донцов обґрунтовує положення про активну національну меншість. Він пише: «Національна ідея, що хоче жити, має одверто голосити свій остаточний ідеал власновладства супроти зовнішніх, так як і внутрішніх сил, що сковують її енергію. Мета нації не обмежується завданнями дня, ані тим станом, який застала дана генерація. Нація глядить у минуле, звідки в традиціях шукає свою відправну точку, і в майбутнє, яке має урядувати для будучих поколінь, ретроспективно і проспективно, не нехтуючи традиціями, ані провідною ідеєю майбутнього в ім'я завдань дня».

Згодом Донцов наголосив, що націю має репрезентувати окрема верства «*луччих людей*», або аристократія. Вона становить касту, що поповнюється з усіх суспільних станів на підставі добору ліпших, але не з вибору. Формуванню такої верстви найбільше протидіє більшовизм, який прагне зне-

славити й зогидити в Україні все, що давало силу національному організмові, відірвати його від славних історичних джерел. Провідній верстві властиві такі прикмети: *шляхетність, відвага, мудрість*. На думку Д.Донцова, нову генерацію треба виховувати в патріотизмі з почуттям своєї вищості, в основі якого лежить віра у своє право первородства, у готовність на жертви задля утвердження національної ідеї.

Як опонент Донцова виступає В.Липинський, який вважав, що патріотизм виникає з усвідомлення своєї території та хотіння мати на ній свою окрему державу. Щоб завоювати власну владу, треба ідеї, волі, інтелігентності й організації. Звідси – доконечність виховати у державотворчій верстві вірність самій собі, своїм хотінням і своїм ідеям. Рух громадського життя залежить від боротьби і перехрещення двох сил – рушійної сили активної меншості і сили спротиву пасивної більшості. Щоб побудувати власну державу, провідна верства мусить вести націю в одному напрямі, виявляти внутрішню дисципліну, єдність і послух.

Як закономірна реакція на поразку національно-визвольних змагань 1917--1921 років виник організований націоналістичний рух. Українські націоналісти протиставили свій світогляд іншим тогочасним ідеологіям. Його втілення йшло двома шляхами: *по-перше*, творенням різних націоналістичних формацій, а *по-друге*, утвердження нового світогляду в чинних українських організаціях. Орієнтація на різні зовнішні сили (Польщу, протибільшовицьку Росію, Другий Інтернаціонал) і навіть визнання УРСР як начебто української держави відкидалися. Останню позицію після попередніх коливань критикував В.Винниченко, зазначаючи: «В дійсности ж політика абсолютного централізму керівників (московсько-більшовицької – *О.Г.*) революції звела не тільки державну самостійність України, але навіть її самодіяльність нанівець».

Московсько-більшовицька окупація України призвела до *третього знищення національної еліти* на межі двадцятих-тридцятих років минулого століття. На зміну їй компартійна влада формувала *номенклатуру*, яка від-

різнялася беззастережною відданістю ідеології, що була ворожа українській національній ідеї. Проте навіть серед цієї політично профільованої верстви сформувалася національно-демократична еліта, яка наприкінці вісімдесятих років ХХ століття почала створювати так звані «неформальні організації». Найвпливовішою серед цих організацій був масовий Народний Рух України, завдяки діяльності якого народ підійшов до утвердження національної ідеї. Після поразки державного повороту в Москві в серпні 1991 року була проголошена незалежність України, а через п'ять років нова Конституція утвердила національний ідеал українського народу. Однак національне державотворення гальмувалося тим, що в Україні фактично не припинилася боротьба між трьома ідеями: *українською* національною ідеєю, *малоросійською* провінційною ідеєю і *російською* імперською ідеєю.

Висновки

1. Як своєрідна, складна, суперечлива спільнота нація не має в науці єдиного визначення. Проте національна спільнота – це найвища форма існування етносу попри посилені глобалізаційні процеси.
2. Лише в державній формі нація набуває ознак суб'єкта світової історії й забезпечує найсприятливіші можливості для свого всебічного розвитку.
3. Кожна нація усвідомлює себе як спільноту серед інших спільнот, що втілюється в національній ідеї, яку нерідко трактують заполітизовано, заідеологізовано і містифіковано.
4. Національну ідею доцільно відрізнити від національної мрії і національного ідеалу. Вона виконує певні функції в суспільстві.
5. Українська національна ідея має давню історію. Її генезу доцільно розпочинати з часів нашої великокняжої держави. Нині вона перейшла в національно-державну ідею, цебто етатизувалася.
6. Національну ідею обґрунтовує національна еліта – і вона утверджує її серед національної спільноти.

Тема 13. ЦІННІСНЕ ОЗНАЧЕННЯ ЛЮДСЬКОГО ЖИТТЯ

Людського життя не уявити без цінностей, під якими слід розуміти різноманітні предмети людської діяльності, а також суспільні й природні явища, що охоплені нею і можуть бути схарактеризовані в контексті антиподів добра і зла, справедливості і кривдності, краси і потворності, істинності і хибності тощо. Крім таких *предметних цінностей*, виділяються *суб'єктивні цінності*, що оформлені як нормативні уявлення і виступають орієнтирами діяльності людини. Серед них слід назвати мораль, право, естетику, ідеологію.

1. Мораль як царина відповідальності людини

Мораль (від лат. *mores* -- звичаї, норми, поведінка) нормативно регулює діяльність людини в суспільстві, в різних сферах суспільного життя, має загальне значення і стосується всіх людей. У моралі втілюється тривалий багатовіковий досвід, що забезпечує його суспільне санкціонування.

Набутий людський досвід проявляється як моральна вимога, яка має засадниче значення в діяльності людини й характеризується певними ознаками. Насамперед моральна вимога характеризується *категоричністю*, що формулюється в наказовому способі. Німецький філософ Кант обґрунтував категоричний моральний імператив, який передбачає такі вимоги: «чини так, щоб ти завжди ставився до людства, і в особі іншого так само, як до мети, і ніколи не ставився б до нього тільки як до засобу»; «чини так, щоб максима твоєї волі могла водночас мати силу принципу загального законодавства».

З характеристики морального імперативу у формулюванні Канта випливає *загальність* як друга ознака моральної вимоги. Інакше кажучи, моральна вимога не має винятків залежно від соціального статусу, національної, конфесійної чи іншої належності, тому ця ознака ще називається *повселюдністю*.

Моральна вимога стосується кожного людського вчинку, не знає винятків щодо окремих дій. Отож, ідеться не лише про правильну оцінку, а й спроможність проникнути у глибинну суть вчинку, або про *проникливість*.

Ще одна ознака моральної вимоги передбачає її сприйняття як *неодмінності*, цебто безальтернативності певної поведінки, яка не тільки визнається розумом, а й серцем. У цьому докорінна різниця моральної вимоги, що ґрунтується на віковому досвіді, від правової норми, яку можна скасувати, уточнити або замінити іншою.

Нарешті, моральній вимозі властива *прецедентність*, цебто вона подає певний приклад, обґрунтовуючи його як зразок високоморальної поведінки святих людей, видатних діячів своєї нації або літературних героїв. Для українців прикладом відданості вірі й своєму народові вже не одне століття вважається легендарний засновник Запорозької Січі Дмитро Байда, князь Вишневецький, про якого складена відома пісня. Великий поет Тарас Шевченко втілює національну незламність. Зразками безстрашних борців за соціальну й національну справедливість українці визнають Олексу Довбуша й Устима Кармалюка.

У *філософії моралі* треба розрізняти два взаємопов'язані аспекти: *виховний* і *предметний*. Як вже зазначалося, філософія має на меті не так пізнання мудрості як любов до мудрості чи дружбу з мудрістю, що відповідає прагненню людини до самовдосконалення, а в повсякденному житті – до переймання зразків досконалого життя в минулому чи в теперішності. *Виховна* наснага філософського знання відрізняє його від знання наукового, що має на меті пошук об'єктивної істини незалежно від суб'єкта, цебто стосується відповідей на три запитання: *що? як? чому?* Любов до мудрості не обмежується такою метою, вона орієнтована на моральний суб'єкт, який не відокремлений від об'єкта, щоб відповісти на запитання: *для чого?*

Як *предметна* сфера філософії мораль досліджується в етиці. Термін *етика* (від гр. *ethos* – звичай) спочатку використовували для позначення житла (людської домівки, звіриного лігва, пташиного гнізда), а згодом – йому надали значення звичаю, оцінювання сутності певних явищ. Аристотель переніс цей термін на характеристику людської вдачі, протиставивши її чесноти природженим афектам, здібностям й інтелектуальним набуткам. Давньорим-

ський філософ Цицерон, який розробляв латиномовну філософську термінологію, назвав етику *моральною філософією* (від лат. *moralis* – моральний).

За Нового часу терміни *мораль* й *етика* почали розрізняти: *мораль* позначала реальну поведінку, а *етика* - теоретичне обґрунтування цих процесів на філософському рівні. Однак на побутовому рівні обидва терміни вживають як синоніми, що суперечить вимозі логіки про однозначність поняття. Отож, доконечно розрізняти поняття (лат. *subjectum*) і предмет (лат. *detonatus*), щоб уникнути двозначності. Можна стверджувати, що філософи однозгідні в трактуванні етики як кінцевої мети філософських пошуків. Українська філософія спрямовувалася не так на пізнання світу, як на пошуки порядку в жорсткому світі, спиралася на категорії добра, правди, краси. Вона мала на меті виховати людину, яка характеризується духовною досконалістю, суспільною справедливістю і душевною красою.

Як галузь філософії етика досліджує проблеми походження й сутності моралі. До генези етичного знання можна підходити з протилежних позицій. Одні мисленики визнають, що моральні вимоги встановлені Богом. У Святому Письмі наголошено про першу заборону людям: їм не дозволялося зривати плоди з дерева пізнання добра й зла. На противагу такій позиції інші дослідники етики виводять етичні вимоги з процесу історичного розвитку людства. Традиційні християнські течії (православ'я і католицизму) ґрунтуються на ідеї, що Творець наділив людину свободою волі. У протилежному разі вона не має підстав відповідати за свої вчинки.

Ще в античні часи заявили про себе дві протилежні етико-нормативні системи: *гедонізм* (від гр. *hedone* -- насолода), який орієнтувався на задоволення, і *кінізм* (від лат. *cupisci* -- циніки), що обмежував людське життя угамуванням лише елементарних потреб і заперечував будь-які насолоди. Люди можуть поводитися відповідно до цих двох крайнощів чи шукати якоїсь середини або еkleктично поєднувати їхні властивості, тому мораль – це насамперед самоусвідомлюваний життєвий досвід.

Крім термінів *мораль* і *етика*, вживається ще третій термін – *моральність*, яким позначається відповідність поведінки моральним вимогам. Моральність пов'язана з моральною мотивацією людської поведінки.

Взаємовідносини між моральною мотивацією, природними потребами, соціальними вимогами й людськими ідеалами складні. Насамперед треба зважити, що мораль виникає як заперечення надмірних природних потреб людини з її утилітарною орієнтацією, яка відповідає людським схильностям і залежить від конкретних умов. Соціальні вимоги змушують людину узгоджувати свою поведінку з певними пересторогами, встановленими суспільством. Людські ідеали мають на меті варіант раціонального поєднання моральної мотивації, природних потреб і соціальних вимог.

В умовах цивілізації як запереченні варварства моральні прагнення мають відповідати обов'язкам людини перед іншими людьми, коли йдеться про задоволення особистих потреб. Цивілізація -- це розв'язання суперечностей між емпіричним самолюбством і моральним людинолюбством, між людиною і людською спільнотою. Варварство означало, образно кажучи, війну всіх проти всіх, що призводила до природної деградації людини. Релігійне моральне людинолюбство має на меті орієнтацію людини на раювання після смерті, що, безумовно, передбачає дотримання не лише вимог морального категоричного імператива, які обґрунтував Кант, а й відповідність життя вимогам морального кодексу християнина. На підступне запитання фарисея про найважливішу заповідь у законі Христос пояснив: «Люби Господа, Бога твого, усім твоїм серцем, усією твоєю душею і всією думкою твоєю: це найбільша й найперша заповідь. А друга подібна до неї: люби ближнього свого, як себе самого. На ці дві заповіді весь закон і пророки спираються» (Мт. XXII, 36-40).

Історія людства спрямована на пошуки гармонійного синтезу між протилежностями. Платон учив, що такий синтез залежить від пропорцій, порівнював їх з напоєм життя, у якому раціонально поєднується вода й мед, хоч окремо вони можуть не мати смаку (вода) чи завдавати шкоди (мед). Фак-

тично все зводиться до єдності добродійної моральності й життєвого успіху. Проте цим не закінчується, бо йдеться про суспільне значення такого синтезу.

Характеризуючи значення моралі для людської спільноти, треба звернути увагу, що вона не лише встановлює заборони, а й націлює людину на шлях до досягнення певної мети. На тій підставі не можна визнати рації Сартру, який писав: «Прагнучи до абсолютної позитивності, мораль перешкоджає застосуванню засобів, які особа вибирає для того, щоб змінити свою долю. Саме тому вона не говорить про те, що треба робити, але завжди говорить тільки про те, чого під жодним оглядом робити не слід».

Моральний вибір як акт моральної діяльності зумовлюється природою й сутністю людини, підтверджує її свободу самовизначатися відповідно до власних цілей та інтересів на основі певних цінностей. Моральним може бути лише вибір, зумовлений моральним мотивом (фр. *motif* від лат. *moveo* -- зрушую, штовхаю), цебто внутрішньою спонукою на здійснення морального вчинку, виступаючи водночас як його духовно-емоційна підстава. Суб'єкт моральних відносин передбачає два крайні наслідки: *по-перше*, орієнтується на визнані моральні цінності, а *по-друге*, розуміє можливість морального осуду при ігноруванні моральних вимог. Інакше кажучи, моральний вибір – це своєрідний варіант поведінки в контексті категорій «добро» і «зло».

Водночас треба зазначити, що моральний вибір – це прояв *моральної свободи*, яка реалізує можливості людини, як самодіяльної особистості. У такій ситуації моральні вимоги суспільства перетворюються у внутрішні моральні спонуки, цебто емоційно-вольове спрямування людини. Без цього не було б підстав для *моральної відповідальності, моральної самооцінки, морального самоконтролю. Моральна відповідальність* зумовлена самоусвідомленням людиною відповідності свого вчинку моральним вимогам. Вона невід'ємна від *моральної самооцінки*, цебто якісного підходу до вчинку, визначення його вартостей під оглядом моральних вимог. *Моральний самоконтроль* передбачає здатність суб'єкта регулювати свою поведінку згідно з

особливостями мотивів і спонук. Ідеться також про контроль своїх почуттів, витримку і терпеливість у досягненні поставленої мети.

Особливість морального самоконтролю в роздвоєності людського *Я* на дві частини – «*Я-совість*» і «*Я-апологет*» (від гр. *apologia* – захист). «*Я-совість*» засвідчує перехід зовнішньої моральної вимоги у внутрішній моральний обов'язок. Проте така інтеріоризація не проста, адже їй протидіє «*Я-апологет*», яка втілює егоїстичний первень людини, що орієнтує на захист усіх вчинків людини, незалежно від моральності. Нерідко логіка захисту ґрунтується на життєвій практиці, що має заспокоїти егоїстичну позицію людини. Зіткнувшись із несправедливістю, людина зневіряється в спроможності домогтися справедливості, в ліпшому разі вибирає «менше зло». У такому становищі нерідко опиняються українські громадяни на виборах, коли «*Я-совість*» капітулює перед «*Я-апологетом*». Виборець, який зведений олігархічним режимом до жалюгідного становища, готовий продати свій голос за хабар. Не менше шкоди від позиції виборця, який вибирає «менше зло», щоб не перемогло «більше зло», має те, що при такому виборі розмиваються грані між *добрим* і *злом*.

Важливе місце в етиці посідає категорія *справедливість*. Інколи до неї додають означення *моральна*, хоч у цьому нема жодної потреби, адже поза межами моралі про справедливість говорити безпідставно. Справедливість вимагає не лише осуду аморальних вчинків інших людей, а й самоосуду власних вчинків, що проявляється в *соромі*, який може привести до *каяття*, що передбачає докорінний перегляд особистої поведінки і внутрішню переорієнтацію особи. У такому разі «*Я-совість*» веде внутрішню боротьбу проти «*Я -- апологета*», що має на меті не оправдання якогось вчинку, а моральне самовдосконалення людини. На суспільному рівні така боротьба сприяє духовному поступу.

Моральні вимоги проявляються в різних сферах життєдіяльності (сім'ї, робітні, побуті). Одні з них бувають постійними (приміром, обов'язки батьків перед дітьми), інші – проявлятися в конкретних ситуаціях (обов'язки

пасажирів, мітингувальників, учасників спортивних змагань тощо). Людина може по-різному поводитися в родинному колі й поза його межами. Треба мати на увазі, що дехто навіть хизується хамством і брутальною поведінкою. Яскравий приклад – безтактна поведінка наших парламентарів. Класична заява одного з нардепів: «Я на хамство отвечаю хамством».

Безумовно, було б оптимальним, якби моральна вимога ставала самовимогою, а справедливість – регулятором міжлюдських взаємин.

2. Права, правосуб'єктність і правова держава

Проблеми *свободи, рівності, справедливості* в політичній сфері невіддільні від **права**, тому вони посідають чільне місце у *філософії права*. Підхід до дослідження права залежить від його трактування. Насамперед під правом розуміють загальну справедливість у суспільстві. Інше пояснення права зводиться до формальної рівності людей від народження. Тоді йдеться про природне право. Ще одне значення права – це ототожнення його з доконечною формою свободи. Нарешті, право зводять до сукупності соціальних норм, що встановлюються, санкціонуються й охороняються державою.

Для людини особливе значення має правова рівність, що невіддільна від правоздатності, яка проявляється в правосуб'єктності. Рівність вважається певною абстракцією від реальних відмінностей, тому вона має формальний характер. Водночас треба зазначити, що правова рівність можлива лише між вільними громадянами, цебто між суб'єктами права, а не між суб'єктом і об'єктом. Звісно, формальна правова рівність не усуває й не може усунути реальних відмінностей і фактичної нерівності між людьми.

Принцип правової рівності має універсальне значення в суспільстві: без нього не може бути мови про дію права як регулятора людських відносин. Право передбачає не лише дозволи, а й заборони, що визначають нормативні засади свободи людини, цебто встановлюють межі свободи, співвідношення свободи й несвободи. Свобода ґрунтується на певному правопорядку, в якому втілюється її буттєвість. Про рівність без свободи говорити годі, адже така «рівність» можлива навіть між невільними людьми.

Свобода й правова рівність взаємопов'язані. Тенденція світового розвитку позначає поступальний рух розширення меж свободи людини і збільшення кількості суб'єктів права на засаді формально-правової рівності. Безумовно, свобода не сумісна з привілеями для певних груп населення, бо в такому разі порушується принцип справедливості, яка передбачає відповідність між правами та обов'язками, працею та оплатою, злочином і покаранням тощо. Інакше кажучи, йдеться про відповідність певних уявлень про сутність людини та її невід'ємні права. Якщо такої відповідності немає, то настає несправедливість. Поза межами права справедливість не можлива. Вона означає не лише самоусвідомлення права, а й оцінку з погляду правопорушень, які належать до сфери несправедливості.

Справедливість має універсальний характер, але вона ґрунтується лише на засадах права. Інакше універсалізм буде підмінений релятивізмом і суб'єктивізмом, що проявлялося в часи тоталітаризму. Відомий чорногорський мисленик М. Джилас зазначав, що при комунізмі влада і власність майже повністю зосереджена в одних руках, що забезпечено політично. Отож його висновок: «Будь-яка реальна вимога свободи при комунізмі, а це якраз те, що вражає комунізм у саме серце, його сутність, зводиться до вимоги привести реальні -- матеріальні, власницькі -- відносини у відповідність до права».

Не можна ігнорувати того, що в кожному суспільстві є люди, які мають особливі інтереси й домагання. Частина людей має особливі потреби, що вимагає відповідного задоволення й правового захисту. Такий захист не означає вивищення їхніх інтересів, а стосується специфічного втілення універсального принципу справедливості.

Ще одна особливість права в тому, що за своїми формами вияву й дією воно не може бути однаковим для різних історичних періодів, про що вже була мова. Людина як представник роду не завжди була правовою істотою. Як відомо, за античних часів рабів трактували не як людей, а лише як знаряддя, що обдароване мовою, цебто вони не могли бути суб'єктами права. Не знали правового захисту кріпосні селяни в царській Росії. Т.Шевченко писав,

що «скрізь на славній Україні /Людей у ярма запрягли /Пани лукаві». Звісно, уярмлена людина не може бути рівна з кріпосником. У таких умовах суб'єктом права могла бути не людина взагалі, а тільки привілейована частина людей. Нині Універсальна декларація прав людини (1948 р.) не допускає дискримінації за гендерними, расовими, національними, конфесійними, соціальними ознаками. Однак треба зауважити, що сучасна держава ґрунтується на громадянстві, що забезпечує людині такі права, яких можуть не мати інші люди, що проживають на її території.

Суб'єктами права виступають не лише фізичні, а й надособові об'єднання (формування), цебто юридичні особи. Проте такі поняття, як *правоздатність* і *правосуб'єктність* стосуються насамперед фізичних осіб, бо лише вільні і рівноправні люди, як суб'єкти права і правових відносин, можуть творити організації, що наділені правами юридичних осіб. Як засвідчує світовий досвід, утвердження правової природи людини – шлях не простий, що простежується на прикладі країн, які долають наслідки тоталітарного суспільства. Звільнені люди не можуть позбутися стереотипів минулого, не розуміють тих можливостей, які відкрилися перед ними, не проявляють ініціативи, пасивно пов'язують своє життя з державним патерналізмом.

Хоч ідея загальної рівності людей виникла ще в античні часи, вона трактувалася неоднаково упродовж історії. Спочатку вона мала становий характер, тому рівність обмежувалася людьми певного соціального стану. Становлення прав людини в універсальному значенні правники розпочинають з англійської Великої Хартії Вольностей (1215 р.), яка надавала ширші права лицарству, заможному селянству й містам. Важливим кроком на цьому шляху була Конституція Пилипа Орлика (Бендерська конституція), проголошена 15 квітня 1710 року, яка, на жаль, залишалася невідомою для світової правової науки упродовж тривалого часу, хоч її пріоритетність перед Конституцією США (1787 р.) і французькою Декларацією прав людини і громадянина (1776 р.) очевидна.

Гарантом прав людини виступає держава, яка не може існувати без правопорядку як втілення законності, що акумулює вимоги правових норм. Лише держава забезпечує загальну обов'язковість правової норми, яка має переваги перед іншими соціальними регуляторами, що зумовлено його особливостями: високим рівнем формалізації; спрямованістю на розвиток; мобільністю (доповнюваністю, змінюваністю, скасуванням); державним впливом; зацікавленістю населення. Водночас треба зазначити докорінну протилежність мети правових норм у державах європейської (євроатлантичної) і євразійської (російсько-православної) цивілізації. Якщо держави першої цивілізації надають перевагу створенню належних умов для діяльності, право визнають особливою цінністю, не толерують найменшого порушення його норм. Це – *позитивний*, або *дозвільний* спосіб *гарантування* прав на засаді: «Дозволено все, що не заборонено». У другій цивілізації -- протилежний підхід: тут орієнтуються на різні заборони. Як наслідок громадяни шукають будь-якої можливості, щоб порушити норму права. У літературі такий спосіб *визначення* обсягу прав прийнято називати *негативним*, або *заборонним*. Тут діє принцип: «Заборонено все, що не дозволено».

Нерозуміння особливостей ролі права як соціального регулятора в різних державах мало згубні наслідки для нашої історії. Наші козаки не розуміли релятивізму права в Московській державі, переносили на неї порядки, які існували в Речі Посполитій. У Московії основним соціальним регулятором вважали не право, а волю самовладця, що не був обмежений жодними правовими нормами, не визнавав підлеглих як суб'єктів правових відносин. Якщо польський король присягав перед підлеглими держави, московський цар ніколи не доходив до такого «приниження». Ігнорація права в північно-східній державі спричинилася до того, що Москва не дотримувалася «Березневих статей», свавільно порушувала права українського народу. До речі, так само до своїх міжнародних зобов'язань ставиться нинішнє російське керівництво. Про право як волю правосвідомості суспільства в Москві не могло бути жодної мови: там панувала воля монарха, оформлена в наказі.

Здобутки правової науки досягли свого завершення в концепції **правової держави**, в якій втілено верховенство права, гарантовано пріоритетність прав людини, а державні органи шанують її свободу. Отож, ідеться про *права людини*, а не лише про *права громадянина*. Слід зважати, що *права людини* природні. До них належать право на вільне життя, людську гідність, недоторканність, особисту безпеку, власність тощо. У цивілізованому суспільстві такі права не можуть бути відчужені, але вони мають визнаватися державою, як правило, на конституційному рівні. *Права громадянина* похідні від громадянства, цебто позначають належність особи до конкретної держави. Їхня мета: забезпечити участь громадянина в державно-політичному житті (виборах, референдумах, плебісцитах, у політичних партіях тощо), захисті держави, національно-культурному розвитку, а також захист житла, свободи пересування, вибору місця проживання і праці, таємниць листування і т. ін. У дослідницькій літературі права людини й громадянина аналізуються в єдності.

Як уже зазначалося, правова держава визнає пріоритет прав людини й громадянина, ставить її над державою і суспільством. Треба зазначити, що такий підхід передбачає як захист прав людини і громадянина від сваволі державних органів, так і від посягань на них інших осіб. Основні права громадян передбачають конституційні гарантії, які конкретизовані в нормативних актах на підконституційному і підзаконному рівні. Захищати права громадян має незалежний суд. Звісно, при залежності суду від виконавчої влади про такий захист не можливий, бо судді перетворюються у пересічних виконавців позасудових вироків. У тоталітарному суспільстві про незалежність суду говорити марно. У СРСР він повністю залежав від компартійної номенклатури. Так само діяли судді за часів окупаційної компраторсько-сімейної бандоолігархії в Україні. Однак треба зазначити, що деякі права можуть бути реалізовані лише при наявності соціально-економічних гарантій. Ідеться, приміром, про забезпечення права на працю для безробітної людини, безкоштовну охорону здоров'я, права на житло.

Звісно, права громадян органічно пов'язані з їхніми *обов'язками*. Основні громадянські обов'язки також затверджені в конституціях. На першому місці серед них обов'язки виховувати дітей, сплачувати податки, працювати, відбувати військову службу тощо. Інколи права та обов'язки виступають у єдності. Приміром, захист вітчизни є почесним правом і водночас громадянським обов'язком.

Попри популяризацію ідеї правової держави слід зазначити, що нині лише чверть із двохсот держав має підстави претендувати на таку характеристику. У деяких країнах встановлена фактично диктатура, як, приміром, у Російській Федерації, Білорусі, державах Центральної Азії тощо. Не варто сприймати бажане за дійсне, декларацій за реальність, бо явища не завжди відтворюють суть. Як відомо, Конституція СРСР могла бути визнана за найдемократичнішу у світі, але її норми не виконувалися, бо в державі фактично була встановлена *партократія*, що на практиці означало самовладдя компартійної номенклатури, яка не була зафіксована в жодному нормативному акті.

Популярна ідея правової держави може бути відтворена в конституції, але права людини проігноровані на практиці, що підтверджує досвід нашої держави за трирічний період окупаційної компрадорсько-сімейної бандоолігархії, коли робота правоохоронних органів не відповідала своїй назві, бо насправді вони не проявляли жодної турботи про права громадян. Найбільше страждали працівники засобів масової інформації, які ставали на захист громадянських прав.

Сучасна правова держава відповідає своєму призначенню лише тоді, коли вона створює належні умови для розвитку людини, цебто діє як соціальна і демократична. Звісно, ефективність правової держави залежить не лише від державних органів, а від правової культури населення, яка має тривалу історію. Намагання перенести демократичний досвід розвинених держав на країни, населення яких зазнало нищівного впливу тоталітарного режиму, не завжди веде до очікуваного наслідку. З такими проблемами зіткнулася

Україна, основна частина населення якої упродовж століть перебувала в складі самодержавної Росії, а останні десятиліття знемагала від антидемократичного тоталітарного режиму.

Як підтвердила практика, спроба застосувати досвід парламентських виборів інших європейських країн зіткнулася з перешкодами. Спочатку в нашій державі обирали парламент на засадах мажоритарної виборчої системи, згодом -- перейшли до пропорційної, і нарешті – до змішаної, пропорційно-мажоритарної системи, але якісний склад парламенту не поліпшувався. Причина в тому, що вітчизняні політики не зважили того, що виборець у нашій державі не проявляє належної принциповості, нерідко продає свій голос. Окрім того, наше населення переконалося, що перевиборчі декларації партій і кандидатів у депутати насправді не виконуються. Не захищає права виборців Конституційний Суд України, який довільно трактує конституційні норми. Обраний за партійним списком народний депутат може перейти до партії, яка стоїть на протилежних позиціях. Допускаються й інші порушення норм виборчого законодавства. Як наслідок, до влади приходять політичні сили, які пов'язані з бізнесом, дотримуються антидержавної орієнтації.

Аналізуючи діяльність правової держави, треба брати до уваги зміни, які відбулися в глобальному масштабі. Посилення тероризму, реваншистські тенденції російського керівництва, економічні кризи, доконечність безпосереднього контролю за деякими сферами суспільного життя вимагає посилення ролі держави. Населенню доводиться вибирати між суспільною безпекою і належним порядком, з одного боку, та правами людини, що в такому становищі можуть бути зведені до формальностей, з іншого. Звісно, в подібній ситуації населення підтримує посилення ролі держави.

Правова держава – це ідеал, до якого мають прагнути громадяни цивілізованих країн. У минулі часи держава панувала над правом, використовувала його для посилення свого впливу. Для забезпечення нормального життя громадян доконечне урівноваження взаємин держави і права.

3. Естетичні засади мистецтва

Як філософська дисципліна **естетика** (від гр. *aisthetikos* – чуттєвий) вивчає дві сторони явищ: *по-перше*, царину естетичного як ціннісного характеру відносин людини й світу, а *по-друге*, царину художньої діяльності людини. Попри те, що ще в давнину проблемою естетики визнавали *прекрасне*, цебто найвищу естетичну цінність, як окрема дисципліна естетика виділена лише у XVIII ст., а згодом почала трактуватися як *філософія мистецтва*.

Естетика розглядає такі проблеми: природа естетичного як феномена, його своєрідність у контексті ціннісних відносин, конкретні прояви естетичних цінностей, критерії естетичного оцінювання, роль естетичної активності в житті людини, естетична характеристика художньої творчості. Як філософська наука естетика приділяє особливу увагу аналізу художньої культури, її структури та особливостей функціонування в різних видах людської діяльності, характеру людського сприйняття різноманітних форм художньої творчості. В естетиці органічно поєднуються науково-пізнавальна й оцінювально-орієнтувальна функції. Вона теоретично обґрунтовує становлення й розвиток різних видів мистецтв, спираючись на здобутки інших наук, чим активізує інтерес до мистецтва.

Мистецтво, як художньо-образна форма відтворення людських почуттів, виникло в процесі перетворення виробів утилітарного призначення в художні твори. Насамперед людина прикрашала свій одяг і знаряддя праці. До нашого часу дійшли давні зображення тварин і людей, яким надавали релігійного значення, що засвідчує наша найдавніша пам'ятка Кам'яна могила. Водночас виникають пісні, танці, музика тощо.

Як сукупність художніх цінностей мистецтво – це система конкретних видів творчості, що відрізняються за виразовими засобами, які визначаються предметом зображення й використовуваним матеріалом. Різноманітність видів мистецтв дає змогу створити певною мірою цілісну картину людського життя. На перше місце серед них претендує література, яка використовує вербальні засоби. Порівняно з нею образотворче мистецтво творить візуальну

картину, а кінематограф передає розвиток. Музика й хореографія відтворюють людські почуття безпосередньо, наснажують емоційно. Як синтетичний вид мистецтв діє театр.

Відповідно до спільних рис певних видів мистецтв вони поділяють на окремі групи.

Найпоширеніший поділ видів мистецтв залежить від *просторових* (статичних) і *часових* (динамічних) критеріїв чи їхнього взаємозв'язку. *Першу* групу становлять просторові види мистецтв, до яких належить образотворче мистецтво й архітектура. *Друга* група - це музика, яка передає динаміку, спираючись на часові параметри. Поєднання простору й часу проявляється в балеті, театрі, кіно, а також літературі, як *третьої* групі.

Звісно, застосовуються й інші критерії поділу мистецтв, Проте треба зазначити, що будь-який поділ умовний. Окрім того, одні види мистецтв можуть використовувати такі засоби, які властиві іншим видам. Приміром, нинішня музика часто доповнюється кольоровими засобами, а образотворче мистецтво застосовує виразові засоби музики.

При підході до мистецтва треба зважати на нерівномірність розвитку окремих його видів. У Давній Греції головне місце серед видів мистецтв належало музиці, якій приписували не лише містичну силу, а й трактували як наближення до істини. Відомі античні драматурги були насамперед композиторами. Термін *поезія* вважався синонімом *творчості*, а не зводився лише до віршування. Великий філософ Платон, який запропонував концепцію ідеальної держави як співжиття трьох станів, асоціював кожен з них з певними видами мистецтв. Правителям-філософам як найвищій каста пасує «споглядальне мистецтво» (філософія й геометрія). На танцях, музиці й поезії, що вважалися видами високих професійних мистецтв, мали зосередитися воїни-стражі. Найнижча каста (аграрії, ремісники, торговці) обмежують свої інтереси народною творчістю й мистецтвами-ремеслами, цебто скульптурою і живописом. Треба зазначити, що упродовж тривалого часу в Давній Греції

наукові й філософські твори за своєю формою нагадували ритмізовані «поєми».

Середньовіччя сприяло розвитку архітектури, що зумовлено пануванням Церкви, яка відвертала увагу людини від *профанної* (від лат. *profano* - оскверняю) буденності і привертала до трансцендентної сфери. Величний храм відривав людину від повсякденності, спонукав її до катарсису. Храм був не просто будівлею, а мистецьким творінням, побудованим з використанням досягнень науки. Олесь Гончар змальовує роль собору в житті нашого народу після того, коли московська цариця знищила Запорозьку Січ: «Чорною жалобою ряс прикривали буйно-червоні шаровари лицарів Запорожжя. І вирішено було тоді на їхній сумовитій раді: збудуємо собор. Воздвигнемо, щоб піднісся в небо над цими плавнями, що рибою кишать, над степами, де наші коні випасались, і буде незломлений наш дух жити у святій цій споруді, наша воля сяятиме в небі блиском недосяжних бань. Шаблю вибито з рук, але з серця не вибито дух волі й жадання краси! Наша непокора в цім витворі стане серед степів навіки, окрасою Великого Лугу вгору сягне...»

Як архітектурний витвір храм спричинився до розвитку інших видів мистецтва, зокрема скульптури, монументального живопису, декоративно-прикладного мистецтва. Богослужіння в храмах східного обряду сприяли вдосконаленню церковного співу, а в костьолах – духовної музики. Отож, намагання паплюжити Середньовіччя як епоху темряви чи мракобісся безпідставно – найбільше до такого фальшування вдавалися за часів більшовицького тоталітарного режиму. Окрім того, тоді створені безсмертні твори літератури та й філософська думка, хоч і залежна від релігії, не занепала.

З доби Ренесансу розпочинається увага до внутрішнього життя людини, її іманентного досвіду. Якщо середньовічна естетична думка мала «*вертикальне*» спрямування, то в добу Ренесансу і Новий час, як вважають дослідники, її рух можна характеризувати як «*горизонтальний*». Напевно, доречніше назвати його *дихотомічним*, бо зіставлення антонімів не завжди відповідає горизонтальній площині (життя - смерть, друг - ворог, істина - хиба,

справедливість -- несправедливість тощо). Осердям мистецтва стає *антропоцентризм*, бо воно наголошує на метоставності активної людини як нового типу, що прийшов на зміну середньовічним ідеалам лицаря й монаха. Винахідливий мандрівник Робінзон Крузо, невгамовний дослідник Доктор Фауст, кмітливий аналітик Шерлок Голмс стають героями Нового часу.

Між мистецтвом Античної доби, епохи Середньовіччя й Нового часу помітні суттєві відмінності. Античний світогляд орієнтувався на *довершеність*, передбачав *гармонійність* і *досконалість*, що проявилися в давньогрецькій скульптурі, поемах Гомера і тогочасній драматургії. Мистці Середньовіччя шукали натхнення в *трансцендентності*, трактували людину насамперед як духовну істоту. У Новому часі людина, проблеми її *існування* в природному й суспільному довіллі стають осердям мистецтва.

Ще одна особливість мистецтва Нового часу пов'язана з бурхливим розвитком ремесел і промисловості. Їхні вироби мають не лише утилітарне призначення, не протиставляються мистецтву, а нерідко претендують на його високий статус. XIX ст.-- апогей розвитку світової літератури.

На межі XIX--XX ст. у мистецтві з'являється *модернізм* (від фр. *moderne*-- новітній, сучасний) як відмова від традицій, що ґрунтується на релятивізмі, протиставляє реалізові абстракціонізм і нерідко набуває відвертого анархістського характеру, перетворюється в декадентський аморалізм, що оцінюється як доленосна «революція в мистецтві». У філософії аналогічні ідеї обґрунтовував представник ірраціоналізму й волюнтаризму Ф.Ніцше, який піддав ультрарадикальній критиці традиційні цінності, орієнтувався на досягнення рівноваги між *аполлонівським* і *діонісійським* напрямками в мистецтві. *Аполлонівський* напрям втілював споглядальність, а *діонісійський* – «життєве», оргіастичне, трагедійне. Критика мистецтва доходила до *нігілізму*. Ніцшеанська ідея «*надлюдини*» мала значний вплив на європейське мистецтво. В українській літературі цю ідею переосмислювали наші письменники Леся Українка, Ольга Кобилянська, а також Володимир Винниченко та ін.

На практиці модернізм перетворюється на сукупність символічних знаків, що висловлюють позицію мистця. У художньому мистецтві зображення спонукає до певних ілюзій, у поезії – абсолютизується звуковий вплив, а музика «розмиває» відмінності музикального тону від шуму повсякденного життя. У середині ХХ століття бунтарський модернізм набуває характеру «антимистецтва».

Характеризуючи *модернізм*, шведський письменник Гаррі Мартінсон звертав увагу на невизначеність цього поняття і пояснював: «Модернізм – постійно змінюване ірраціональне: ятряний вогонь у людських грудях. Він може стати буденним, застоятися, набридати самому собі, але ніколи не піде старими слідами. Адже справжній модернізм вивищується на підвалинах і мріях про бажане життя незалежно від норм культури і цивілізації або виростає із боротьби з ними. Справжній модернізм людяний, як людяний його сміх, його дитячий плач і його пристрасть. Його основа – ятряний вогонь, і він переживе усі часи».

Наприкінці ХХ століття виник *постмодернізм* (від фр.*postmodernisme* – після модернізму) як світоглядно-мистецький напрям, що ґрунтується на засадах відносності, мінливості, повторюваності, схильності до еклектики й стилізації, переінакшення, ремінісценції, натяку, цитування тощо. Американський літерознавець І.Хассан називає такі риси постмодернізму: невизначеність, фрагментарність, деканонізація, «втрата Я», іронія, гібридизація, карнавальність, сконструйованість. Постмодернізм орієнтується на конформізм, вважає, що мистецтвом можна вважати все, що створила людина, йому властива відсутність пафосу й антиутопічність. Прихильники постмодернізму трактують відносини суб'єкта та об'єкта як цілісність, заперечують особливу роль людини в світі, переконують що все в світі відносне, за винятком самої відносності.

Зрозуміти мистецтво не можливо без категорій естетики, які мають методологічне значення при сприйнятті й вивченні мистецтва. У процесі художньої творчості мистець також не забуває про них, хоч їхній вплив прихова-

ний, підспудний. Без цих категорій не вдасться зорієнтуватися в безмежному й суперечливому світі мистецтва. Нарешті, категорії – це ті критерії, що дають змогу відрізнити мистецтво від *квазімистецтва* чи *антимистецтва*.

На противагу мистецтву естетика як наука спирається на поняття (узагальнення), характеризується логічністю, а чуттєво-образному і художньо-метафоричному підходам протиставляє раціональність. Однак між наукою й мистецтвом існує певний зв'язок. Як вже зазначалося, за допомогою художніх засобів нерідко розкриваються важливі наукові проблеми. Проте мистець не може відкидати досягнення науки. Деякі жанри мистецтва втілюють органічну єдність мистецьких і наукових досягнень. Саме ж мистецтво неодмінно зліюється на певному рівні знання й уміння. Звісно, мистецька діяльність як різновид духовно-практичної діяльності неодмінно передбачає знання засобів, правил, а також критеріїв, що характеризується як майстерність.

Попри тривалу історію мистецтва наука не має його незаперечного визначення. Намагаючись проникнути в його сутність, мисленики античних часів використовували поняття *мімесис* (від гр. *mimesis* – наслідування), що орієнтував на довкілля, від природи до суспільства. Романтизм спричинився до утвердження поряд з ним принципу *виявлення суб'єктивного*, внутрішнього світу мистця. Звісно, мистецтво пов'язане з природою, але цей зв'язок має свої особливості. Насамперед треба зазначити, що на противагу природі, яка впливає стихійно, мистецтво – це результат свідомої діяльності людини і, безумовно, розрахований на відповідний вплив. Ще складніші взаємини між мистецтвом і суспільством, що спростовує примітивне трактування їхнього взаємозв'язку інтерпретаторами марксизму, зокрема .Леніна та його послідовників.

Безумовно, мистецтво має не тільки *пізнавальне*, а й велике *виховне* значення. Незаперечна його *оцінювальна* функція. Важливе значення має *критична* функція мистецтва. Однак у нинішньому мистецтві нерідко переважає *розважальна* функція. Звісно, не варто її недооцінювати, адже йдеться

про психологічне відпруження і відновлення душевних сил після напруги в робітні чи шумному місті.

Органічний зв'язок мистецтва з *культурою* ґрунтується на тому, що воно – ядро, найвища форма духовної культури, не може існувати поза культурою. Проте твір мистецтва увиходить у культуру тільки після визнання на рівні фахівців, а потім серед публіки. Раніше цей період міг бути дуже тривалий, нині для цього використовуються найновіші засоби.

Мистецтво пов'язано з *релігією*, на чому вже наголошувалося. Виховна функція мистецтва означає, що воно сприяє не лише формуванню естетичних смаків, а й прищеплює людині певні моральні цінності, чого, до речі, не дооцінюють представники модернізму й постмодернізму.

Нарешті, мистецтво взаємодіє з *філософією*, чому служить естетика як філософія мистецтва, і наукою, а також з *ідеологією* як своєрідною формою суспільної свідомості.

4. Ідеологія з погляду філософії

Нині термін «ідеологія» (від гр. *idea* - ідея і *logos*—поняття, вчення) набув широкого використання. Під нею розуміють систему ідей, в яких усвідомлюється й оцінюється ставлення до дійсності та міжлюдські відносини, а також обґрунтовується доцільність збереження чи змін в суспільному житті.

Французький філософ П.Рікер вказував, що роль ідеології неоднозначна. З одного боку, вона виступає як позитивна, конструктивна, творча, а з іншого, -- як негативна, деструктивна, руйнівна. Цей термін з'явився у французькій філософській думці XVIII ст. «Люди, що називали себе *ідеологами*, обстоювали теорію ідей. Це була певного типу семантична філософія, яка твердила, що філософія взагалі не мусить займатися речами та реальністю, вона має цікавитися лише ідеями» (П. Рікер). Молодий Маркс звинувачував ідеологію в намаганні створити перевернутий образ реальності, чим начебто вона подібна до релігії, якій він приписував ідеологічні функції. Згодом засновник «наукового комунізму» почав трактувати ідеологію як донаукове знання про соціальну реальність, що, до речі, рідтверджують і його писання.

У ХХ ст. до ідеології підходять з іншого боку: її марксистському трактуванню як спотворення дійсності протиставляють **інтегративне** завдання. Ідеологія визнається інтегратором суспільства, силою його легітимізації. Навіть попри неоднозначне ставлення до ідеології, слід зазначити, що вона органічна для людини незалежно від її усвідомлення чи ставлення до неї. Використання терміна «ідеологія» переконує, що інколи йдеться про нерозуміння його суті чи про пересічну спекуляцію. Звісно, доречно говорити про ідеологію національних спільнот, національних рухів, політичних партій, а також про політичну, економічну чи релігійну ідеологію. Проте немає жодних підстав вживати цей термін до політичних, соціальних, економічних чи інших реформ, не кажучи про розвиток окремих галузей економіки.

На наш погляд, заслуговує уваги підхід до ідеології американського соціолога Т.Парсонса, який трактує її як властивий соціальній спільноті комплекс поглядів, переконань і настанов, що обґрунтовують поведінку її членів і забезпечують її єдність. У такому разі йдеться про роль ідеології в інтеграції спільноти чи спілки на певних цінностях, в адаптації до соціального довкілля і трансформації, а також критики протилежних поглядів і протиставлення іншим спільнотам чи спілкам. *Ідеологія – це символічне відтворення поглядів і водночас своєрідний інструмент мотивації, а також інструмент адаптації, консолідації й інтеграції.*

Як самостійний феномен духовного життя ідеологія відзначається стійкістю, але ця стійкість відносна, бо вона удосконалюється, коректується, збагачується новими ідеями й положеннями. Безумовно, повністю детермінувати розвиток ідеології змінами історичного й соціального характеру безпідставно, адже не варто ігнорувати ідейну спадковість. Можна погодитись з думкою, що в певні історичні періоди ідеологія перекидає дійсність. Яскравий приклад -- комуністична ідеологія в ленінській інтерпретації, зокрема такі положення: «штучне прискорення історичного процесу, гіперболізація класової боротьби, відмова від доктрини парламентської республіки, концепції розподілу влад, теорій прав людини і суспільного договору, тлумачення

пролетарської демократії, яка не може обмежуватись старим правом, надмірне перевищення гасел революційної доцільності і революційної правосвідомості, повне підпорядкування особистого – колективному, особи – державі, національного -- соціальному, безпідставне очікування світової соціалістичної революції тощо» (О.Майборода). Водночас не можна погодитися із закликами О.Майбороди «вивчати ленінізм у його первісному вигляді: не як політичну ідеологію більшовизму, а як складову частину загальнолюдської гуманітарної науки». Треба зважити, що джерело таких хиб – не лише в поглядах російських ідеологів від В.Белінського до П.Кропоткіна, а і в концепціях Маркса й Енгельса, починаючи від «Маніфесту комуністичної партії», та їхніх послідовників, на що звертав увагу І.Франко. Ще задовго до більшовицького перевороту в Росії наш мисленик критикував «матеріалістичний світогляд», в якому знаходяться готові формули для вияснення найскладніших явищ історичних: релігія – це витвір буржуазії, національність – це витвір буржуазії, національна держава – це витвір буржуазії і т. д... Кілька формулок – і чоловік кований на всі чотири ноги, попросту бери та й мудрість ложкою черпай. А що найцінніше, так це те, що при допомозі свого світогляду вся будучина відкрита перед тобою мов на долоні». Мабуть, після такої критики шукати якоїсь «гуманітарної науки» в писаннях марксиста Леніна нема підстав, бо йдеться не про науку, а про ідеологію.

Проте намагання «оправдати» марксизм не припинилися. Російський філософ Ю.Солодухін пробує переконати, що марксистська ідеологія «в основному правильно відтворювала й інтерпретувала економічні, соціальні, політичні реальності світового розвитку XIX -- першої половини XX ст.», але «пізніше його (марксизму. – *О.Г.*) пояснювальна і прогностична сила поступово немічнула, оскільки прихильники марксизму не зуміли адаптувати його базові поняття, принципи до посталих нових реальностей». Як впливає з тверджень Ю. Солодухіна, ще марксист Й.Сталін правильно відтворював й інтерпретував світовий розвиток, а в послабленні впливу марксизму винні його наступники, хоч інші дослідники у перекрученні марксизму найбільше

звинувачують Сталіна. Окрім того, прихильники марксизму поза межами СРСР намагалися «адаптувати» марксизм до нових реалій («неомарксизм», «західний марксизм», «єврокомунізм» тощо), але такі затії були марні.

Нема сумніву, що *причини хибності марксизму* в самих засадничих положеннях, а не в пізніших перекрученнях. Марксистська (марксистсько-ленінська, більшовицька) ідеологія спирається на філософські засади діалектичного й історичного матеріалізму. Так само на певному філософському підґрунті народжувалися й народжуються інші ідеології від часів Просвітництва. Приміром, українська національна ідеологія зародилася насамперед на філософських засадах, які образно відтворені в поетичній творчості Тараса Шевченка. Згодом різні її аспекти обґрунтовували Михайло Драгоманов, Трохим Зіньківський, Іван Франко, Михайло Грушевський, Володимир Винниченко, Дмитро Донцов, В'ячеслав Липинський, Микола Хвильовий, Юрій Липа, Іван Багряний та інші на засадах позитивізму, «філософії життя», екзистенціалізму, персоналізму тощо.

Водночас треба зазначити, що ідеологія не ототожнюється з філософією. Як зазначав І.Франко, ще наприкінці ХІХ ст. прихильники марксизму дійшли протилежних висновків щодо майбутнього Російської імперії. Якщо український ідеолог Ю.Бачинський обґрунтовував неодмінність розпаду імперії Романових і відродження Української держави, то російські марксистки «побачили» тривкі економічні засади для збереження цього метанаціонального імперського комплексу.

Насамперед слід звернути увагу, що ідеологія й філософія неоднаково трактують людину. Якщо філософія розглядає людину як абстрактну істоту, то ідеологія спрямована на конкретну групу людей, що посідають визначене місце в суспільній спільноті. Ідеологію цікавить людина, яка, перебуваючи у світі, асоціюється з певною людською спільнотою чи спілкою, дотримується конкретної системи цінностей, протиставляє себе чужим спільностям, визнає конкретну національну й соціальну ідею. За тоталітарного режиму лише комуністична ідеологія, яка формально спиралася на діалектичний та історич-

ний матеріалізм, проголошувалася науковою. Про вивчення західних філософських течій не могло бути мови.

Взаємозв'язки ідеології з природничими й гуманітарними науками зумовлюються тим, що вони безпосередньо впливають на основи ідеології. Звісно, вплив гуманітарних наук сильніший, адже вони як й ідеологія мають своїм об'єктом людину. Проте не варто заперечувати значення наук природничих. Насамперед ідеологія використовує різні наукові методи пізнання. Окрім цього, вона не може обійтись без досягнень конкретних наук, які відтворюють здобутки людини в самопізнанні й пізнанні світу. Нарешті, ідеологія не може обходитись без наукової термінології, що надає чіткості її постулатам. Зі свого боку ідеологія позначається на розвитку науки: може гальмувати певні галузі або, навпаки, стимулювати їхній поступ і запровадження наукових досягнень. Компартійний тоталітарний режим гальмував не лише розвиток гуманітарних наук, які ближче до ідеології, а й стримував дослідження в природничих науках. Як відомо, в СРСР осуджували генетику, кібернетику, а також здобутки західних учених у галузі історії, соціології, економіки тощо.

Відмінність науки від ідеології в тому, що вона дає людям змогу опанувати знаннями, але не орієнтує на певні цінності, не прогнозує розвитку на майбутнє. Інколи наслідки науково-технічного прогресу мають негативне значення для людства. Як приклад найчастіше згадують відкриття в галузі ядерної фізики, що призвели до створення нищівної ядерної зброї. Отож, наукові досягнення не лише відкривають нові можливості, а й спричиняються до серйозних загроз. Швидкісний транспорт, широке застосування хімії в різних сферах людського життя, атомна енергетика, сучасні засоби зв'язку й інформації негативно вплинули на людину, її здоров'я, природне й соціальне довкілля тощо.

На противагу *сциєнтизму* (від лат. *scientia* – знання, наука), як ідеалізації наукового знання, зокрема трактування його як найвищої цінності й орієнтира для людини, виникла протилежна течія – *антисциєнтизм*, що вва-

жає, що наука для людини не лише за чужа, а й ворожа сила. Першої позиції дотримуються *неопозитивісти*, а на протилежному бігуні стоять *екзистенціалісти* та інші філософські течії.

Технократичний стиль мислення недооцінює того, що людина не лише біологічна, а й соціальна і духовна істота, яка прагне свободи, справедливості, добра, краси, милосердя. Як відомо, ці поняття не піддаються беззаперечному визначенню і не можуть бути перевірені науковими методами, але без них людина має шанси перетворитися в печерного дикуна з комп'ютером.

Не меншої шкоди завдає ідеологізація гуманітарних наук, що підтвердила практика компартійного тоталітарного режиму, коли ідеологія виконувала функції квазірелігії. Апогеєм безглуздя було вивчення у вищій школі *наукового комунізму*, який виконував функції ідеології, нав'язуючи компартійні орієнтири. Звісно, не варто впадати в іншу крайність, коли роль гуманітарних наук знецінена і діяльність вищих навчальних закладів спрямована лише на вишкіл фахівців, а не вихованих громадян для держави.

Роль ідеології в тому, що вона допомагає орієнтуватися в природному й соціальному доквіллі на основі певних цінностей, які сприяють моральності суспільства, хоч людиноненависницька чи ксенофобська ідеологія може мати протилежні наслідки. Звісно, треба зважати, що інколи в розуміння цінностей вкладається протилежний зміст.

Творячи проект майбутнього, ідеологія розробляє бажані ідеали як зразки для наслідування. Залежно від належності до національної й соціальної спільності, такі ідеали можуть бути антиподами. Державна ідеологія має специфічне завдання: вона прагне забезпечити стабільність для своїх громадян, утвердити державу на почесному місці у світі незалежно від її потужності. На цій підставі як дивне сприймається конституційна норма, що держава не підтримує жодної ідеології, адже призначення державної ідеології в тому, щоб консолідувати громадянство для досягнення спільної мети. Безумовно, що така ідеологія не заперечує політичного плюралізму в певних межах, не допускає державного (чи партійного) нав'язування єдиних цінно-

стей усім громадянам. Спроби накинути суспільству різноманітні концепції деідеологізації, які випробовувалися в середині минулого століття, зазнали краху. Водночас держава не може допустити впливу екстремістських чи антидержавних ідеологій, які згубні для громадян. Такі наслідки підтвердило панування окупаційної компраторсько-сімейної бандоолігархії.

Щоб ідеологія здобула вплив серед громадянства, вона має не лише переконувати, а й надихати громадян, поставивши далекосяжні цілі. Звісно, треба зважати на конкретні умови. Стабільне становище стимулює сприйняття раціональної ідеології. Кризові періоди – інша річ: на перше місце виходять ірраціональні чинники, що впливають на емоції. Проте навіть найобгрунтованіша ідеологія не стане регулятором, якщо її не донести до широкого кола громадянства через електронні чи друковані засоби інформації.

Нинішнє людство стоїть перед проблемою виживання, що ставить на порядок дня утвердження вселюдської, планетарної ідеології. Нема сумніву, що вона має ґрунтуватися на гуманізмі, справедливості, толерантності запереченні насильства, ксенофобії, расизму, забезпеченні співпраці для спільних інтересів. Підвалини такої ідеології творяться на території Європейського Союзу, до членства в якому прагне Україна.

Висновки

1. У людському житті особливу роль відіграють предметні цінності (предмети, суспільні й природні явища) і суб'єктні цінності, що оформлені як нормативні уявлення і виступають орієнтирами діяльності людини. Вони стосуються моралі, права, мистецтва, ідеології та релігії.

2. В умовах цивілізації як запереченні варварства прагнення людини мають відповідати її обов'язкам перед іншими людьми, бо лише так можливо розв'язати суперечності між емпіричним самолюбством і моральним людинолюбством, між людиною і людською спільнотою.

3. Важливе значення для людини має правова рівність, що можлива лише між вільними громадянами як суб'єктами права, хоч вона не може усунути реальних відмінностей і фактичної нерівності між людьми.

4. Правова рівність взаємопов'язана із свободою. Тенденція світового розвитку позначає розширення меж свободи людини і збільшення суб'єктів права на засадах формально-правової рівності. Забезпечити нормальне життя людини, урівноважити її взаємини з державою можливо лише в правовій державі.

5. Як система конкретних видів творчості мистецтво дає змогу створити певною мірою цілісну картину людського життя, поповнити скарбницю художніх цінностей, прищепити людині певні моральні цінності, а також зміцнити релігійну віру.

6. Бажані ідеали як зв'язки для наслідування творить ідеологія, що спирається на досягнення природничих і гуманітарних наук, а також філософії. Підвалини нової, планетарної ідеології, яка ґрунтується на гуманізмі, справедливості, толерантності, запереченні людиноненависництва і ксенофобії, творяться в країнах Європейського Союзу.

Тема 14. ФІЛОСОФСЬКЕ ОБҐРУНТУВАННЯ РЕЛІГІЇ

Кожна людина відчуває потребу в релігійних віруваннях. Упродовж свого життя вона постійно стикається з такими феноменами, які формують її релігійні погляди. Ще Гегель стверджував, що зв'язок людини з релігією внутрішній, тому вона ніколи не може позбутися релігійних почуттів, які проявляються по-різному. Проте **релігійний світогляд людини**, як правило, не-впорядкований і несистематизований, необґрунтований, часто фрагментарний і навіть суперечливий, не застрахований від помилкових тверджень. Незалежно від цього релігійні погляди впливають на внутрішні потреби людини, її духовну культуру.

Проблеми релігії й філософії тотожні. Вони стосуються існування людини, хоч розглядають їх з різних підходів. Варто погодитися з німецьким і американським філософом К.Ясперсом, який вважав релігію своєрідною «філософією» людини, зокрема в універсальних світоглядних питаннях.

1.Людина з трансцендентного погляду

Під екзистенціальним оглядом людина не може вважатися самодостатньою і претендувати на повну самореалізацію в земному житті, в якому вона стикається з різними небезпеками. Насамперед людина – це така істота, яка усвідомлює короткочасність свого життя, чим відрізняється від інших істот. Нерідко вона зазнає фізичних і душевних страждань. Людина відчуває свою неповноцінність, бо не може задовольнити усіх своїх потреб і бажань. Ідеться про неповноту щастя, невдачі в любові, несправедливість у повсякденному житті тощо. Інколи небезпека з'являється раптово, протидіяти їй людина неспроможна (природні катаклізми, різні епідемії, непереборні хвороби, несподівані аварії, радіація тощо). Людина страждає від тероризму, насильства, воєн, а також від негативних наслідків науково-технічного прогресу (забруднень довкілля, надмірних фізичних і психічних навантажень, посиленого ритму життя і т.ін.). Нема сумніву, що людині не вдасться повністю підкорити собі природи – і в майбутньому вона страждатиме від по-вней, посухи, інших природних стихій. Як наслідок, людина виходить поза

межі існування, інакше кажучи, трансцендує світ і себе як істоту. У трансцендентній дійсності людина шукає причини свого існування, сенс свого життя, заперечення короткочасного земного життя, протиставляє йому прагнення жити вічно і щасливо, не відчуваючи буденних турбот, обмежень і небезпек.

Віра у щасливе, вічне життя в потойбічному світі пов'язується з вічним і премудрим Богом, подоланням смерті. На землі щастя людини часткове і тимчасове, а поза її межами – повне, без втрат і ушкодження. Польський богослов М. Русецький зазначає: «Повне щастя охоплює всі основні цінності: правду, добро, красу, святість, любов». Ідеться про «існування абсолютного Буття», що зумовлене призначенням людини як істоти, створеної Богом для вічного життя. Як записано в книзі Еклезіяста, «порох повернеться у землю, звідки взявся, а дух відійде до Бога, що його він дав». Аналізуючи таке твердження, французький теолог Ж. Муру твердить, що людина існує «в тілі, створеному духом, спрямована до матерії, але магнетує до Бога, виростає з часом, а дихає вічністю, належить єству світу, але завдяки своїй волі і спроможності єднання з Богом переступає межі Вселенної... Людина двоїста. І це тайна, що не перекреслює її приватного буття, яке об'єднує духовно все, вже з'єднане онтологічно, а обґрунтовує його».

Коли йдеться про автономію людини, то треба мати на увазі, що вона стосується лише світу, природи й суспільства, а не надприродного буття – Бога. Як пише французький філософ Е. Жільсон, «людська особа автономна саме завдяки тому, що вона залежить від Бога», створена розумною і вільною, покликана служити Богові, бо лише таким способом вона може заслужити вічне життя.

Намагання створити «царство свободи» на Землі зазнало невдачі. Гасло «свобода, рівність і братерство» обернулося протилежністю, хоч виживання без них людини не можливе. Як зазначав наш мисленик Іван Франко, «первісна, вовча боротьба за єствування приймає в такому громадському житті зовсім інші форми, вироджує інші почуття та цілі, а поперед усього почуття єд-

ності та дружності людського роду супроти всієї решти природи». Боротьба за існування заперечувала *людяність*, вела до панування вовчих засад. Ще в ХІХ столітті європейці створили химерний соціальний ідеал. Фактично він зводився до двох вимог: *по-перше*, справедливий розподіл матеріального багатства, а *по-друге*, найповніше забезпечення матеріальних потреб людини. Інакше кажучи, *щастя зводили до споживання*, що перетворилося в споживачтво.

Хиб приватновласницького суспільства не спромігся усунути так званий «реальний соціалізм», який творили прихильники марксизму, що ставив за мету радикальне перетворення суспільного життя. Марксизм, як пише грецький філософ Х.Яннарас, «був філософією, яка закликала залишити абстрактне теоретизування і надихала на конкретну повсякденну дію, відкриваючи перед людиною перспективу творити історію власними руками, руйнуючи систему гноблення, долаючи відчуження, звільняючи працю від рабського упокорення інтересам олігархії, увиразнюючи цінність матеріального боку життя, перетворюючи світ, його природні ресурси та блага на дар, що рівною мірою належить усім».

Чи могло бути інакше? Ще за 14 років до більшовицького перевороту в Росії І.Франко передбачив, що створена на марксистських засадах держава «налягла би страшеним тягарем на життя кожного поодинокого чоловіка. Власна воля і власна думка кожного чоловіка мусила би щезнути, занидіти, бо ану ж держава признає її шкідливою, непотрібною...Люди виростили б і жили би в такій залежності, під таким доглядом держави, про який тепер у найабсолютніших політичних державах нема й мови. Народна держава стала би величезною народною тюрмою». Сімдесятилітній більшовицький експеримент не лише підтвердив передбачення нашого мисленика, а показав, що в країні, «де людина вільно так росте», як співали у відомій пісні, насправді був створений своєрідний «Архіпелаг ГУЛАГ», цебто сукупність місць позбавлення волі.

Щастя людини марксизм пов'язував із безкласовим суспільством, в чому відомий чорногорський мисленик М. Джилас побачив «практичний утопізм» і «катаклізенне розуміння суспільства», що неодмінно вело до сталінізму. Найбільшою хибою Маркса названий мисленик вважав те, що «розкривши одну істину – залежність людини від економіки, він зробив її *єдиною* істиною людини». Джилас дійшов такого висновку про становище людини в «царстві свободи», цебто в комуністичній системі: «Люди в комуністичних системах не настільки оступачені безликою пропагандою, скільки глибоко страждають через неможливість дотягнутися до істини, до свіжих ідей. У духовній сфері плани олігархів здійснюються абияк, стагнації, загнивання, розкладань тут значно більше, ніж «перемог». У жанрі сатиричного гротеску марксистське «царство свободи» змалював англійський письменник Джордж Орвелл у романі «Скотоферма» (1944 р.). Суть взаємин на фермі тварин, що алегорично відтворює співжиття в тоталітарному суспільстві, він передав такими словами: «Усі тварини рівні, але деякі тварини рівніші за інших».

Марксистський задум ошчасливити людину зазнав остаточного краху. Звісно, така невдача ще раз підкреслила утопічність сформуванню безрелігійну людину. Доводиться визнати рацію Е.Жільсону: «Людина – це істота, яка має повністю віддати себе служінню Богові. У цьому її велич».

Релігійні філософи наголошують, що мета людини полягає в прагненні до спасіння, яке вона зможе досягти лише після смерті. Проте людина роздвоєна: з одного боку, відчуває тягар первісного гріха, а з іншого, - «створена для потойбічної мети». Пояснюючи таку роздвоєність, французький філософ Ж. Марітен зазначав, що «великим безумством було би шукати свободу нашої волі, наділеної вищою активністю, в якому, не знаю в якому, -- віддаленні від Бога, без якого ми здатні лише на вдосконалення лихих і нищих вчинків». При такому підході людина як недосконала істота не спроможна протистояти злу і вибрати добро незалежно від Бога. Лише Бог на найвищому рівні є метою й основою діяння. Щоб людина завше була моральною, вона не може обійтися без Божої ласки й любові. Саме Бог – першопричина й

ініціатор добрих справ людини, а лихі справи походять лише від неї самої. Отож, людина не може спастись сама, а має готуватися до цього, сподіваючись на Божу ласку.

Водночас треба зважити, що зв'язок людської душі з Богом не безпосередній, тому вона не може сама вибирати добро. Вона живе не серед абсолютного добра, яке втілює Бог, а серед відносних, обмежених видів добра. Звідси – неспроможність людини, яка наділена свободою волі, вибирати лише добрі справи, тому вона чинить не лише добрі діла, а й лихі. Саме за такий вибір у житті вона відповідає перед Богом. З цього випливає оцінка свободи, яка не може вважатися вищою цінністю людини, а, навпаки, переко-нує в її слабкості й недосконалості.

На противагу добру, що людина вибирає з ласки Бога, вчинене зло як відсутність добра засвідчує несвободу. Перебуваючи в полоні почуттів, які зовнішні щодо моральних чеснот, суперечать природним потребам і суспільним цілям, людина чинить зло. Отже, **істинна свобода людини** – це злиття з Богом, а посередником між ними виступає Церква, яка дає змогу подолати різні сумніви й зорієнтуватися на добродійність.

Неотомісти ставляться до свободи людини в контексті дотичних понять. *По-перше*, вони відрізняють *первинні* свободи від свободи *кінцевої*. До *первинних* свобод віднесені свобода волі й свобода вибору, що трактуються як засіб досягнення мети. Свобода *кінцева*, або «*фінальна*», позначає звільнення людини від *залежності*, що зумовлена земним життям, її тілесними потребами. *По-друге*, свобода людини підпорядкована утвердженню «свободи автономії», цебто звільненню від впливу зовнішніх соціальних чинників, що забезпечує духовну досконалість і моральне життя. Інакше кажучи, йдеться лише про духовну свободу, яка означає злуку «з тим, що не належить до цього світу», цебто з трансцендентним. До інших цілей людини ставлення узалежнене від їхньої спрямованості на неземне, вічне життя. Згаданий філософ Х. Яннарас наголошує, що «смерть і тління тіла не завершує існування людини, не знищує природної іпостасі. Людська екзистенція (душа) зали-

шається особливим створінням навіть після смерті – хоча відхід від тіла («в якому ми отримали наше буття») становить для нашого єства найтяжче випробування і найглибше для екзистенції не відчуження, а болісний наслідок людського гріхопадіння».

Релігійні мисленики заперечують трактування свободи вибору людини як абсолютної цінності, що властиве світському екзистенціалізму, не кажучи про соціальний детермінізм її марксистського тлумачення. Так само негативно ставляться вони до неопозитивістської незалежної етики, бо, як пише Е.Жільсон, «кожна людська повинність – це повинність перед Богом». На таких засадах нинішні релігійні філософи інтерпретують християнську заповідь любові до ближнього, підпорядковуючи її служінню Богові.

У наш час релігійні філософи намагаються по-новому трактувати роль Церкви в житті людини. Церква вже не може претендувати на безпосередній вплив на політичне чи економічне життя, втручання в інші сфери суспільного життя. Цей вплив забезпечується опосередковано, адже Церква визначає засади соціальної етики, загальні цінності, наголошує на доконечності «християнської мудрості» в підході до розв'язання складних суспільних питань. Безумовно, Церква не може підтримувати дій терористів, які вбивають не лише військовиків, а й мирних мешканців і навіть дітей. Протилежна позиція російських клерикал-імперіалістів щодо кремлівської агресії на українських землях лише підтверджує, що йдеться про політичну структуру в релігійній оболонці.

Реалізація церковних настанов у земному житті – це вже справа мирян, які діють на свій страх і ризик. Орієнтація людини на реальну, земну дійсність не може заперечити її прагнення трансцендентної дійсності. Як пише М.Русецький, «прагнення цієї дійсності є реальними і небезпідставними, і їм відповідає об'єктивно існуюча дійсність, як і в кожному іншому випадку спрямування людської природи».

2. Релігійне пізнання людини

Людина створена за образом і подобою Божою. Грецький філософ Х.Яннарас пише: «Особистісна неповторність *становить образ Божий* у людині. Це *модус існування*, спільний для Бога і людини, «етос» тринітарного життя, закарбований у людській істоті». Звісно, такий підхід виходить поза межі філософії, що не заперечує трансцендентного спрямування людини. Специфічна характеристика людини у філософській антропології насамперед наголошує на такій властивості як культурна творчість.

Пристаюючи до умов життя, що залежні від природи й суспільства, людина спроможна вийти поза їхні межі: вона не лише сприймає культурні здобутки попередніх поколінь, а й сама збагачує їхні скарби. Насамперед людині властиве духовне самотворення на основі власного проекту. Не задовольняючись умовами життя в суспільстві, вона прагне розширити простори своєї свободи. На основі досягнень науки, зокрема досягнень медицини й нових технологій, людина вдосконалює себе й своє довкілля. Нарешті, діяльність людини спрямовується на такі сфери, як філософія, мистецтво, наука, а також релігія. Визначальними для такої діяльності є внутрішні, або суб'єктивні, і зовнішні, або об'єктивні, чинники.

Спроможність людини виходити поза межі попереднього досвіду дає їй змогу самоскеруватися до Абсолюту, цебто трансцендентувати природну й суспільну дійсність, звертатися до Бога. Без цього не було б розвитку, що призвело б до загибелі людського світу. Творчу діяльність людини активізують потреби, які визначають її самоутвердження в різних сферах життя, самореалізацію своїх потенцій, пошуки сенсу життя.

Хоч людина детермінована природним і суспільно-культурним довкіллям, вона становить автономну систему. Психологи звертають увагу на впливі на неї минулого досвіду, зокрема раннього дитинства.

Однак треба зауважити, що на поведінку зрілої людини впливає набутий у процесі її розвитку соціально-культурний досвід. На його основі вона сприймає нову систему цінностей, здійснює новий екзистенційний вибір,

удосконалює мотиви діяльності. Зворотною стороною таких змін є відмова від деяких успадкованих переконань і цінностей, що означає «унезалежнення» від частини набутків минулого. У такому контексті треба підходити до релігійного утвердження людини, яке, до речі, може не залежати від зовнішніх впливів, від докільля. Звісно, минуле не зникає автоматично.

Філософський підхід до релігійного пізнання людини має два різновиди: *автономний і редукціоністський*.

Автономний підхід ґрунтується на визнанні первісності релігійних прагнень, що зумовлюється почуттям святості (сакральності) як прагненням людини. Французький дослідник релігії Р. Каюа зазначав: «Сакральне як усталена або тимчасова якість належить деяким речам (інструментам культу), певним істотам (король, священик), певному часу (неділя, Великдень, Різдво та ін.). Немає нічого, що не могло б стати точкою його застосування і втілити в такий спосіб в очах певної людини чи колективу такий престиж. Тим більше, немає нічого, що не могло б бути позбавленим його». Ідея святості проявляється в піднесеному стані, що має наслідком захоплення або тривогу. Отож, дослідження релігії як явища означає проникнення в переживання людини у взаєминах «людина -- Бог». Саме тому релігію слід аналізувати серед інших первинних людських прагнень. Категорію *святості* не можливо вивести із соціально-економічних, культурних чи природних умов життя людини, бо інакше втрачається її суть.

Редукціоністський підхід допускає прирівняння релігії до ідеології на тій підставі, що вони можуть виконувати аналогічні функції, бо прищеплюють людині почуття власної цінності, наповнюють сенсом її життя, надають впевненості тощо. Як зазначають дослідники, йдеться про так звані функціональні альтернативи.

Інші інтерпретації релігійного життя людини в різних його проявах мають спекулятивний характер. Вони зводяться до спроб обґрунтувати релігію суспільними чи природними чинниками. Такі концепції трактують релігію як один із видів ідеалістичного світогляду, як «фантастичне відтво-

рення в головах людей тих зовнішніх сил, які панують над ними в їхньому щоденному житті, - відтворенням, в якому земні сили набувають форми неземних» (Ф.Енгельс).

Насправді релігія – це не що інше, як зв'язок людини з трансцендентною дійсністю, яка може позначатися терміном «Бог». Атеїсти заперечують існування такої дійсності трактують її як витвір людської уяви. На противагу їм релігійні люди переконані в тому, що трансцендентна дійсність належить до іншого буття, ніж те, що оточує людину на Землі. Це – сакральна дійсність, її існування відчуває кожна людина, яка із трепетом намагається усвідомити «ніщо», себе після смерті, нескінченність світу. Наука не дає достовірної відповіді на такі питання, що не може заперечити їхню доречність, адже вони пов'язані із проблемою сенсу людського життя. Філософ Х.Яннарас пояснює: «Образ Божий у людині зберігається саме через трагедію свободи, адже тотожний іпостасній реалізації свободи – особистісному модусу існування, наділеному здатністю стверджувати або відкидати «істинне життя» в любові. Те, що ми називаємо *моральністю* людини, є, власне, спосіб, в який людина ставиться до факту своєї свободи. *Моральність* демонструє те, ким людина є в принципі, як образ Божий, але водночас і те, ким вона *стає* через переживання своєї свободи – потворою чи «подобою» Божою».

Людина прагне усталеності в несталому, мінливому світі, в якому її життя перебуває під постійною загрозою. Такої впевненості людині надає релігія через осягнення сенсу земного життя, сенсу створеного Творцем світу, сакралізуючи моральні цінності, які ґрунтуються на релігійних засадах. У Святому Письмі сформульований моральний категоричний імператив християнина. Якби люди все своє життя підпорядковували цьому імперативу, у світі запанував би мир, про який мріяли мисленики усіх часів.

Християнська етика ґрунтується на тому, що любов до себе природно властива кожній людині, але вона знецінюється без любові до Бога і ближнього. Цінність любові до ближнього підтверджує ще й таке положення

Святого Письма: «Ніхто не спроможен любити більше, ніж тоді, коли він за своїх друзів своє життя віддає»(Ів. XV, 13).

Релігія дає змогу відрізнити суттєве від несуттєвого, збагнути ієрархію моральних цінностей, сприймати різні події, насамперед трагічні, з трансцендентної перспективи. Такий підхід сприяє заспокоєнню, рівновазі й упевненості, забезпечує трансцендентну спрямованість життя людини. Надзвичайно важливе значення для людини має душевне очищення людини під назвою *катарсису* (від гр. *katarsis* – очищення). За допомогою певних ритуальних способів людина звільняється від провини, спокутує за свої вчинки. Найпоширенішим пізнанням Бога релігія визнає молитву, яка засвідчує, що людина визнає існування Бога, інтегрується до певного релігійного об'єднання, чим підтверджує свою активну віру.

Найсильнішого релігійного впливу людина зазнає в ранньому віці, що пов'язаний із сімейним вихованням. З часом людина може характеризувати свою конфесійну належність як особистий вибір. Однак треба зазначити, що такий «вибір» стосується насамперед традиційних конфесій, бо нетрадиційні конфесії (секти, «нові релігії» тощо) людина справді вибирає. Причини такого вибору можуть бути різні. Як показують соціологічні дослідження, до цього вибору найбільше схильні памолодь, інтелігенція й студенти, цебто люди з вищою або незакінченою вищою освітою, а також жінки. Мабуть, тут дається взнаки незадоволення традиційними конфесіями, а також причини, пов'язані з життєвими негараздами. Ще одна цікава особливість: прихильники нетрадиційних конфесій переважають у східних областях України, підтверджуючи тенденцію зменшення в західному векторі. Тут цілком очевидний вплив історичного чинника, що аж ніяк не пов'язується з географічними особливостями.

При підході до релігійного пізнання людини доконечно зазначити, що слід брати до уваги пізнавально-діялогічний характер взаємин на рівні *людина – Бог*. У філософії вони трансформуються у взаємини *суб'єктно-суб'єктні*, цебто взаємини міжособистісні, в яких *когнітивний* (від лат. *cognitio* –

знання, пізнання) елемент зликується з елементом емоційним, удосконалюючи зв'язок вірянина з Богом. Промовляючи молитву, людина не проголошує монолог, а веде діалог з Творцем. Такий акт має екзистенційний характер, бо не тільки засвідчує віру, а й «націлюється на контакт», релігійну комунікацію як своєрідний процес пізнання. Треба наголосити, що молитовний контакт з Богом не може мати універсального характеру: він – індивідуальний, як підтверджують релігієзнавці.

Дослідники протиставляють **істинну релігійність** від релігійності незрілої, формальної і фанатичної, бо такі форми означають певною мірою раціоналізацію нерелігійних переконань при *відсутності* або *показовості* емоційного елементу. Релігійний фанатизм поєднується з агресивною позицією, нетолерантним ставленням до людей, які дотримуються інших переконань, відкидає можливість діалогу. Переконання фанатика обмежені вузькими рамками й доповнюються хворобливою впевненістю у власній особливій місії. Такий фанатизм завше був властивий московським клерикалам, про що в минулі століття писали чужинці. Приміром, москвинам було заборонено навіть спілкуватися з представниками інших конфесій у дні посту. Польський психолог З. Хлевінський пише: «Релігійні фанатики фактично висміюють релігію, представляючи її в карикатурному вигляді. Від фанатизму слід відрізняти автентичну, зрілу участь у реалізації ідеї, поєднану з відкритістю та повагою до людей, що думають інакше».

До карикатурної релігійності слід віднести ксенофобію в релігійній обгортці. Насправді тут ідеться про оправдання загарбницької політики держави, своєрідний клерикальний імперіалізм. Нині таку карикатурну релігійність постійно демонструє Московський Патріархат Російської Православної Церкви, в діяльності якої під релігійною фразеологією приховується ненависть до інших народів, заяложені забобони, ігнорування традиційних засад світового православ'я, що проявляється в клерикальній доктрині «*Русского мира*». Московське православ'я перетворює релігію в об'єкт позарелігійних спекуляцій, наслідком яких не може бути любов до ближнього, а зневага до людини з

іншими переконаннями. Без зваження цих особливостей не можливо зрозуміти московський цезаропапізм і його морально негативний вплив на українську людину.

Лише толерантність до людей іншого віровизнання чи іншого світогляду створює належний ґрунт для діалогу, без чого не може бути мови про **єкуменізм**, цебто рух за об'єднання християнських конфесій. Толерантність зумовлена тим, що пізнавально-креативні можливості людини наближають до правди неоднаково. Такий плюралізм має привести до її уточнення, кінцевою метою якого є осягнення повноти, якої не може мати жодне з віросповідань. Дискусії на засадах толерантності дають змогу вибрати найпереконливіше трактування, хоч треба мати на увазі, що *правда* не залежить від кількості її прихильників.

Щоб пізнати **Правду**, треба, *по-перше*, вірити в можливість її пізнання, а *по-друге*, визнавати внутрішню свободу щодо чужих і власних тверджень, що передбачає можливість змінити попередні позиції. Важливе значення має уточнення поняттєвого апарату й узгодження термінології, без чого дискусія не буде плідною.

Безумовно, релігійність пов'язана з людиною, яка прагне зрілості упродовж усього життя. Проте її динаміка не має висхідного характеру: у будь-який час релігійність може бути втрачена чи підмінена якимось сурогатом. Зрештою, досягнутий рівень релігійності не може вважатися остаточним, бо її межі не визначені.

3. Релігійність, її визначення, рівні й виміри

Релігійність пов'язана з вірою як сукупністю переживань у стосунках людини із трансцендентним світом. Зовнішньо вона проявляється в поведінці, що визначається набутим досвідом. Її безпосереднє пізнання не можливе, бо зовнішні прояви (виконання обрядів, пошанування символів, жертвоприношення тощо) дають лише поверхове уявлення, без проникнення в суть.

Релігійні цінності передаються людині у процесі виховання в сім'ї. Вони надають змогу збагнути існування людини, її екзистенційну перспек-

тиву. Проте релігійність -- це динамічна структура: вона ґрунтується не лише на пережитому досвіді, бо водночас перебуває під впливом релігійного і культурного середовища взагалі, прив'язана до конкретної історичної епохи, особливостей суспільства.

Водночас треба зважити, що релігійність стосується глибинного рівня особистості, що має багаторівневу структуру. Її зв'язок з часом і простором не безумовний. Релігійна людина вивищується, не обмежується конкретною дійсністю, а прагне до трансцендентності, підноситься до Бога.

Як надзвичайно складне явище релігійність охоплює не лише внутрішні, а й зовнішні дії, проявляється в повсякденному житті людини. Філософія вивчає релігійність у зв'язку з людиною, насамперед з її сенсотворчими функціями. Треба зважити, що релігійність не проявляється в якомусь дистильованому вигляді, а в контексті з іншими явищами людської екзистенції, у взаємозв'язку з психологічними і соціальними чинниками. До релігійності треба підходити як до взаємозв'язку різноманітних елементів (характерних рис, духовних цінностей, установлених норм, традиційних зразків поведінки тощо).

Дослідження релігії неодмінно передбачає проникнення в «душу людини», бо лише так можна виміряти релігійне переживання, глибину релігійності. Звісно, тут не зарадить звульгаризований емпіризм, бо релігійне життя не піддається емпіричному спостереженню.

Складність зумовлена ще й тим, що в науці нема однозначного визначення релігії, зокрема виокремлюються два підходи: *субстанційний* і *функціональний*. *Субстанційне* визначення намагається передати сутність релігії, охопивши її змістовні елементи, а *функціональне* -- пояснює, як релігія діє. Проте на практиці при визначенні релігії поєднуються елементи обох підходів.

Спільним для всіх релігій є віра в іншу дійсність, у надприродне, сакральне, трансцендентне, що надає сенсу самому життю людини. Цією вірою визначаються цінності вірянина, з неї випливає обрядовість, традиції, які

вивищують людину над повсякденною дійсністю. Філософ досліджує не релігійність у конкретних проявах у житті людини. Для християн йдеться про традиційну релігійність у церковній формі, яка передбачає насамперед прив'язаність до «віри батьків», відповідну мораль, устійнений ритуал і постійний зв'язок із релігійною громадою.

Нині релігійні спільноти можуть виникати поза церквами. Така позацерковна, індивідуалізована релігійність ще називається *постмодерністською*. Окрім того, в нинішньому світі розмиваються межі між релігійним і нерелігійним, сакральним і світським. Новим для нашого часу є селективна або *вибіркова релігійність*, яка стосується ставлення до певних елементів церковної моделі релігійності і виходить поза межі ортодоксальності. Інколи вона проявляється як двозначна віра, що пов'язана з певними сумнівами. В Україні подібна релігійність не розповсюджена, бо традиційно вона має конкретну церковну форму.

У філософії дослідження релігії проявляється на таких *трьох рівнях: екзистенційному, суспільному й трансцендентальному*. Як багатовимірна істота людина функціонує в різних площинах, що дає підстави твердити про її багатовимірність. Про релігійність на екзистенційному й трансцендентальному рівні вже йшлося. Отож, тепер доведеться зосередитися на *суспільному рівні*, що стосується міжлюдських взаємин, адже як феномен релігійність має інтерперсональний характер, що позначає свідомий взаємовплив людей в їхньому співжитті.

Така характеристика релігійності не означає, що релігію слід визначати як суспільне явище, продукт суспільно-культурних відносин. Треба мати на увазі, що людина як суб'єкт релігійних відносин є не лише суспільною істотою (*особою*), адже вона виступає як представник людського роду (*індивід*) і духовна цінність (*персона*). Інакше кажучи, людина -- це як тригранна цілісність. Соціалізація і персоналізація особи -- взаємодоповнювальні процеси. Попри суспільні обмеження, людина спроможна вибирати і творити. Звісно, в певних умовах суспільство може негативно впливати на неї, що підтвер-

джує дегуманізація суспільних відносин в умовах гітлерівського націонал-соціалізму чи сталінського (більшовицького) інтернаціонального соціалізму. Наш учений В.Янів наголошував, що в поневоленій більшовицькою Росією Україні загроза для духовості в тому, що «наступ рівнобіжно іде в кількох напрямках», серед яких, зокрема, названі: «відірвання від землі селянської нації шляхом індустріялізації, порушення інтимного зв'язку із землею шляхом колективізації, знищення родини й родинного життя, змагання вбити індивідуальність одиниці й створити тип бездушної омасовленої людини, позбавлення права на приватну власність, що була б впливом індивідуальності й запевнювала б зв'язок роду, утруднення всякого творчого самовияву при допомозі постійного партійного контролю, а в разі потреби шляхом терору і навіть знищування». Такі загрози, на думку вченого, «є значно небезпечніші, ніж мовна русифікація».

Проте суспільне життя не поглинає людини як духовної істоти (персони), а навпаки, духовне життя прагне вивільнення від безпосередніх суспільних обмежень, бо людина соціально обмежена, але духовно незалежна у своєму суспільному виборі. Не суспільно-культурні умови творять людину, а вона творить себе в конкретній суспільній дійсності. Не витримало іспиту часу марксистське твердження про суспільний характер релігієтворчих сил. Потуги, спрямовані на подолання класових антагонізмів, аж ніяк не зумовлювали до «відмирання» релігійності населення, тому компартійно-державна влада вдавалася до репресій щодо вірян.

Філософія лише частково може пояснити причини релігійності, спираючись на зовнішні вияви релігійних явищ, що не дають підстав для того, щоб заперечити надприродне походження релігійності. Проте вона дає змогу зрозуміти релігійну діяльність людей. Водночас Церква застерігає від некритичного сприйняття висновків гуманітарних і суспільних наук, що, безумовно, стосується й філософії. Приміром, Конгрегація у справах католицького виховання наголошує: «Студіюючи суспільні науки та цікавлячись ними, слід зважати на те, щоб не потрапити в пастки ідеологій, які маніпулюють

даними, або позитивізму, який переоцінює важливість емпіричних даних зі шкодою для глобального бачення людини і світу». Таке застереження аж ніяк не означає, що Церква заперечує співпраці богослов'я з філософією й іншими гуманітарними чи суспільними науками, бо «ці науки постачають такий багатий матеріал для аналізу, придатного для еволюції та оцінки суспільних ситуацій і структур, допомагають робити правильний вибір».

Звісно, філософське знання по релігії не можна вважати ні повним, ні беззастережно певним, адже знання гуманітарних чи суспільних наук – це насамперед сфера вірогідності. Окрім того, філософія не вникає в суттєві глибини релігії чи у внутрішні релігійні переживання людини, її висновків не можливо верифікувати. Вона звертає більше уваги на те, як суспільство впливає на релігійність людини, ніж вплив релігійності на саме суспільство. Не варто ігнорувати того, що релігія має консервативний характер, змінюється набагато повільніше порівняно із суспільством. Безумовно, релігійність не закатеніла: вона зазнає певних змін у процесі історичного розвитку.

Релігійність українців досліджена ще недостатньо. Важливе значення має таке твердження М.Костомарова: «Український народ – глибоко релігійний народ у якнайширшому розумінні цього слова. Чи так, чи інакше склалася його обставини, чи таке, чи інакше було його виховання, він берегтиме в собі релігійні основи доти, доки існуватиме сума головних ознак, що становлять його народність». Наш учений зазначив відмінність релігійності українців і москалів.

Особливу увагу дослідженню релігійності українців приділили наші етнопсихологи. Вони намагалися осягнути її джерела, серед яких називали геополітичну ситуацію, особливості нашої історії, соціальні чинники, зв'язок з природою, національний інвертизм, виховну роль родини, приватну власність, невойовничість, сильне відчуття правди й особливе прагнення справедливості.

Щоб сформуванню уявлення про релігійність, доречно з'ясувати її виміри. Польські соціологи розробили багатовимірну модель релігійності, що пе-

редбачає окремі її параметри. Спираючись на неї, доцільно виокремити такі параметри релігійності: *а)* ототожнення вірянина з певною конфесією; *б)* рівень релігійної свідомості, що підтверджують мінімальні знання про релігійні догми; *в)* визнання засадничих тверджень віри; *г)* культова поведінка вірянина; *т)* відповідальність позарелігійної діяльності вимогам релігійної етики; *д)* участь вірянина в конфесійній громаді, або спільнотний вимір релігійності.

Звісно, такі виміри релігійності стосуються насамперед традиційних християнських Церков, хоч їх можна застосувати також до інших конфесій.

Ототожнення вірянина з певною конфесією властиве різним народам. Приміром, поляки, як правило, ототожнюють себе з католицизмом, що упродовж віків зміцнював їхню єдність, мобілізував на боротьбу проти загарбників. Роль релігійного чинника в захисті національних інтересів відтворив Г.Сенкевич у романі «Потоп», в якому показано, як польська людність виступила проти шведів, лютеран за віровизнанням, що зневажили релігійно-національну святиню в Ченстохові. Москалі також ототожнюють себе з православ'ям, хоч насправді воно підмінене цареслав'ям і підпорядковане державі. Зрештою, між офіційною конфесійною організацією і старообрядцями в Росії чимало відмінного, а державний очільник твердить про те, що московське православ'я ближче до ісламцу, ніж до католицизму.

Українці традиційно ототожнювали себе з православ'ям, в ім'я якого вели тривалі війни з католицькою й мусульманською експансією. Підпорядкування нашої православної Церкви Московському Патріархатові мало трагічні наслідки, бо два народи вкладали різний зміст в розуміння *православ'я*: **київське християнство** докорінно відрізнялося від **московського цареслав'я** як політичного **квазіправослав'я**.

Після проголошення незалежності України твердити про конфесійне ототожнення української людності нема підстав. Православні християни в нашій державі офіційно належать до трьох різних конфесій. Окрім того, християни східного обряду належать до впливової Української Греко-Католи-

цької Церкви. У таких умовах доцільно твердити, що в Україні переважає **київське християнство**, яке об'єднує вірян національних православних Церков і греко-католиків. Безумовно, так звана «Українська Православна Церква (Московського Патріархату)» як квазіправославна імперська структура до нього не належить.

Чимало наших громадян вважають себе католиками західного обряду, вірянами протестантських течій тощо. Кримські татари традиційно сповідують мусульманство. Новим явищем у релігійному житті України слід вважати «нові релігії», що, як правило, пов'язані зі східними релігіями. Нарешті, в різних областях України почали відроджуватися дохристиянські вірування, деякі з них (приміром, Рідна Українська Національна Віра) навіть претендують на роль національної домінації. Водночас ще значна частина наших громадян відверто відносить себе до безбожників.

На цій підставі треба визнати неоднозначне ставлення різних частин населення до релігії. Доречно виділити такі групи: 1) віряни за переконанням; 2) віряни за традицією; 3) віряни за обрядовістю; 4) байдужі; 5) безбожники. Слід застерегти, що цей поділ досить умовний. Насамперед варто зазначити, що людей без якоїсь віри практично немає, хоч вони можуть так себе називати. Зрештою, марксизм-ленінізм як офіційна ідеологія в СРСР був своєрідною квазірелігією, яка мала свою трійцю (Маркс -- Енгельс -- Ленін), своє «священне писання» (багатотомники названої трійці), свою гробницю (мавзолей Леніна), свої святкові дні (революційні та інші «свята»), свої квазірелігійні ритуали (вибори почесної президії, покладання квітів, виконання партійного гімну тощо), свої квазірелігійні приміщення («червоні кутки») і т.ін. За компартійного тоталітарного режиму не всі віряни могли виявляти свої справжні релігійні переконання.

У посттоталітарний період на перший план висунулася *показова релігійність* певної частини громадян, яких доцільно назвати вірянами за виконанням обрядів. Таку релігійність демонструють державні посадовці, які відвідують церковні заходи чи на державні заходи запрошують духовенство.

Показова релігійність найбільше проявляється в дні великих релігійних свят. Скориставшись такою квазірелігійністю частини населення, яке не мало глибокої віри і не розуміло ворожих політичних підступів у релігійній оболонці, антиукраїнські сили спровокували боротьбу між конфесіями за храми спочатку в західних, а згодом – і в східних областях.

Негативно на релігійність нашої людності впливає втручання в наші внутрішні справи закордонних релігійних центрів. Ідеться насамперед про підступи Московського Патріархату, клерикали якого не випускають з конфесійної залежності значну частину наших співвітчизників. Спираючись на квазістатистику, чужа конфесія намагається заявляти про найбільший свій вплив серед нашої людності. Нема сумніву, що кількість парафій ще не засвідчує переваг певної конфесії, бо вони відрізняються кількістю парафіян, тому спотворюють об'єктивну картину. Нарешті треба мати на увазі, що діяльність чужого патріархату в іншій державі суперечить православним традиціям, підсилює чвари між різними частинами православних християн, фактично втягує громадян незалежної держави в орбіту колишньої метрополії, нав'язує їм політичне квазіправослав'я, яке не сприяє релігійності, а приховує імперіалістичні наміри. Московські клерикали нехтують засадничими положеннями християнської моралі.

4. Атеїзм, його поняття, структура і причини

Ще II Ватиканський собор (1963 р.) висловив тривогу, зазначивши, що «безбожність слід зачислити до найважливіших явищ сучасности». На противагу безбожництву минулих епох нині воно не лише радикалізувалося, а й набуло агресивних форм. До цього найбільше спричинилася політика «державного атеїзму» в країнах Східної і Центрально-Східної Європи, а також на інших континентах, де запанувала атеїстична ідеологія. Однак причини не лише в тому.

Термін «атеїзм» (від гр. *a* – заперечення, *Theus* – Бог) запровадив у філософії Платон. Як синонім безбожництва *атеїзм* ще в античні часи зводився до заперечення богів, інших надприродних сил або при визнанні їх не допу-

скав впливу цих істот чи сил на долю людину й світовий розвиток. Вважається, що теоретичний ґрунт для атеїзму заклало атомістичне вчення Демокрита, з якого випливало положення про вічність матерії. Виникнення нинішнього атеїзму пов'язують з антропологічним матеріалізмом Л. Фюрбаха, який вбачав причини релігії в «природі людини», її немочі, заперечував безсмертя людської душі. Цей атеїзм був доведений до крайнощів засновниками марксизму-ленінізму. На практиці у країнах так званого «реального соціалізму» він набув войовничого характеру.

Атеїзм, як теоретична критика релігії, спирається на певні філософські засади. Водночас він трактується як окрема галузь філософського знання, що має свій предмет, методологію, мету і завдання, які спрямовані на подолання релігійності на основі матеріалістичного світогляду. Нині атеїзм спричинився до виникнення нових термінів. Так звані «*атеознавчі науки*» охоплюють теорію, історію, психологію, соціологію атеїзму. Авторів атеїстичних текстів називають *атеографами*, а дослідників атеїзму -- *атеознавцями*. На позначення атеїстичної літератури вживають термін *атеознавча література*. Виникли окремі галузі теорії атеїзму: *атеографія* – про атеїзм у людській свідомості, *атеометрія* – про дослідження безбожництва в суспільстві тощо. До структурних елементів теорії атеїзму належить теорія атеїстичного виховання, що стосується атеїстичної роботи.

Як феномен атеїзм не має однозначного визначення, що зумовлено його складністю й багатоаспектністю. Біблія не згадує про атеїзм, а заперечення існування Бога трактує як безумство. Слід зазначити, що в минулому термін *атеїзм* вживався в іншому значенні, ніж у наш час. В античні часи атеїстами таврували тих, хто протистояв офіційній релігії. Саме тому в Римській імперії так називали християн. Середньовічні церковники вважали атеїстами навіть єретиків.

У Радянському Союзі був запроваджений у вищих навчальних закладах курс *наукового атеїзму*, який трактував релігію як залежність людини від природних і суспільних сил, пов'язував її існування з інтересами реакційних

класів, а подолання релігійності узалежнював від позитивних змін у земному житті й організованої виховної роботи в компартійному дусі.

Адекватне трактування атеїзму не допускає привнесення до нього деїзму, пантеїзму чи релігійного вільнодумства, хоч у певних випадках вони можуть спричинитися до зневіри, цебто байдужого ставлення до релігії. Як відомо, *деїзм* (від лат. *Deus* -- Бог), -- це релігійно-філософське переконання епохи Просвітництва, згідно з яким Бог створив світ, визначив закони його розвитку, а більше не втручається в перебіг подій. У *пантеїзмі* (від гр. *pan* – все, *Theus* – Бог) Бог ототожнюється зі світом.

При *релігійному вільнодумстві* допускається довільна інтерпретація релігійних догм, критичне ставлення до церковних обрядів, поведінки духовенства тощо. Войовничий атеїзм у комуністичних країнах зводився до розширеного трактування атеїзму, при якому критику окремих представників духовенства прирівнювали до безбожництва.

Атеїзм охоплює не лише сферу теорії, а й поведінку тих, хто заперечує реальне існування Бога й протиставляє себе вірянам. Серед прихильників атеїзму доречно виділити такі групи: 1) *стихийні атеїсти*; 2) *переконані атеїсти*; 3) *активні атеїсти*; 4) *агресивні атеїсти*. Якщо до першої й другої групи належать безбожники, які дотримуються атеїстичних поглядів, але не намагаються їх розповсюджувати серед населення, то активні й агресивні атеїсти нав'язують свої погляди іншим людям, а рівниця між ними визначається рівнем активності. Агресивні атеїсти не відкидають жодних методів у нав'язуванні атеїстичних поглядів. Серед них можна виділити тих, хто намагається підпорядкувати релігію політиці, тому їх ще називають *політичними атеїстами*. Безумовно, може бути й інший поділ, адже будь-яка типологія залежить насамперед від критеріїв дослідження.

Історичний розвиток атеїзму охоплює, принаймні, чотири періоди: 1) період *боротьби*; 2) період *теоретичного заперечення*; 3) період *абсолютизації людини*; 4) період *ідеологізації*. Період *боротьби* пов'язаний з протестом проти віри як найголовнішого джерела пізнання, намаганням протиста-

вити їй розум чи поставити їх на один рівень. Початки такого протиборства проявилися в раціоналізмі Р.Декарта. Період *теоретичного заперечення* охоплює майже три століття, триваючи аж до середини ХІХ століття. Заперечення дуалізму матерії й духа, світу й Бога у філософії Б.Спінози підривало пізнання трансцендентності Бога. Атеїзму в цьому періоді сприяв британський емпіризм, особливо Д. Г'юм, який абсолютизував досвід і піддавав сумніву раціональне пізнання. Німецький філософ І. Кант допускав існування Бога лише з моральних причин, бо «світ існує для нас лише настільки, наскільки він існує в нашій голові», що трактується в філософії як «обернення способу мислення». Його співвітчизник Г.Гегель трактував Бога як людський розум у поступі, що фактично вело до заперечення трансцендентності. Спроби *абсолютизації людини* проявилися вже у французькому Просвітництві, але сягнули свого апогею в філософії Л.Фоєрбаха. Як наслідок, місце богослов'я посіла антропологія. Атеїзм у періоді *ідеологізації* започаткували засновники марксизму, які фактично призвели до завершення його вульгаризації, що яскраво проявилася в ленінізмі як ідеології російського більшовизму. Як уже зазначалося, більшовизм породив квазірелігію безбожництва з крайнім прагматизмом у всіх сферах суспільного життя.

При аналізі атеїзму як феномену треба насамперед з'ясувати його причини. Безумовно, на перше місце слід поставити *протистояння християнського морального ідеалу споживацькій психології*, що особливо посилилася наприкінці ХХ століття в розвинених країнах. Ще більше така суперечність проявилася на пострадянському просторі, на якому майже в усіх країнах владні важелі захопили олігархи. Пограбована абсолютна більшість населення опинилася за межею бідності. Безумовно, у такому становищі віряни сподіваються на потойбічну допомогу, а не отримавши її так, як сподівалися, починають зневірюватися.

Дослідники нашої людності звертають увагу на негативне ставлення українців до влади. Причину пояснюють тим, що за останні століття на наших землях панувала чужа влада, яка не турбувалася про справедливість.

Після проголошення незалежності при владі, як правило, залишалася вчорашня компартійна номенклатура або її висуванці. Не змінилося становище після Помаранчевої революції, здобутки якої були знецінені на найвищому державному рівні. *Цинізм чиновників* настільки очевидний, що люди не бачать виходу. Повсюдне зло розхитує релігійні переконання, віру в справедливість.

Доведених до відчаю людей охопив *страх перед майбутнім*. Втративши віру в поліпшення, люди живуть одним днем, що визначає їхнє ставлення до традиційних етичних цінностей. У таких умовах лише сильна воля людини може підтримувати її віру в торжество справедливості, чому протидіє конкретна дійсність. Негативно впливають засоби масової інформації, які роздмухують пристрасті навколо певних подій. Сваюля чиновництва і судів, російська агресія не сприяють утвердженню релігійних цінностей, створюють передумови для стихійного проникнення в людське середовище атеїстичних поглядів.

Не на користь релігійності також поведінка частини духовенства. Наше національне відродження супроводжувалося релігійним відродженням. Динамічний розвиток церковного життя вимагав прискороного поповнення духовенства. Цим нерідко скористалися проворні ділки, які дивилися на церковну справу як неконтрольоване джерело збагачення. *Поведінка таких служителів культу* не відповідає тим ідеалам, які виплекала упродовж віків наша релігійна людність. Ставлення до них не може не впливати на релігійність населення. Окрім цього, саме вони нерідко провокували в минулому боротьбу за храми. Не варто недооцінювати *тягаря безбожництва*, що нав'язувалося за часів компартійного режиму.

Гальмує подолання атеїстичних переконань серед населення також *активна діяльність закордонних і доморощених пропагандистів* нетрадиційних релігійних культів. Йдеться про посилену пропаганду насамперед секти «свідків Єгови» і тубільних дохристиянських вірувань. Попри певні наміри такі пропагандисти не сприяють утвердженню релігійності, а значною мірою

створюють підґрунтя для розхитування нетривких релігійних переконань, які упродовж цілих десятиліть були відірвані від церковного життя.

Нарешті, не слід ігнорувати й того, що підживлювати атеїстичні переконання може *нинішня школа*, в якій працюють вчителі, що були залучені за компартійного режиму до атеїстичної роботи. Безумовно, їм не просто поєднати пропаганду наукових досягнень з релігійною догматикою. Особливо негативно на виховання памолоді в недавньому минулому впливала освітня політика окупаційної компраторсько-сімейної бандоолігархії. Щоправда, ні на державному рівні дозволено навчати дітей християнської етики. Однак треба зауважити, що вона має ґрунтуватися на засадах *аконфесійності*, щоб не провокувати міжконфесійних протистоянь.

Як підтверджує тривалий розвиток людства, атеїзм ніколи не був на користь суспільного розвитку. Нав'язування матеріалістичних поглядів мало наслідком посилення бездуховності серед населення, вело до криміналізації суспільства. Заперечення релігії як начебто опію народу сприяло, образно кажучи, саме розповсюдженню опію. Зрештою, наслідки атеїстичної політики наше суспільство ще довго буде відчувати.

Ставлення Церкви до атеїзму зазнало певної еволюції, що підтверджує історія останніх двох століть. Якщо спочатку Церква осуджувала атеїзм як явище, то згодом почала висловлюватися за діалог і співпрацю з його представниками.

Ще сто п'ятдесят років тому західна Церква не вживала терміна *атеїзм*, а віровідступниками вважала представників пантеїзму, деїзму, індиферентизму, натуралізму тощо. Вперше осуджено атеїзм у Ватиканській конституції «Про католицьку віру» (1870 р.), в якій проаналізовані помилки щодо віри раціоналізму, натуралізму, пантеїзму, матеріалізму. Пізніше Святіший Престол піддав критиці атеїстичний комунізм. Підтримавши Універсальну декларацію прав людини (1948 р.), західна Церква заявила про природне право людини шукати правду. Як відомо, в названій декларації серед

інших свобод визнано свободу совісті. Церква виходить з того, що навіть заблукана людина не може зневажатися.

Безумовно, Церква вказує на складність і різноманітність подолання причин сучасного атеїзму. Діалог з невірними має ґрунтуватися на засадах існування людської спільноти, сприймання життя з усіма його труднощами. Папа Павло VI в енцикліці *Ecclesiam suam* (1964 р.) звертав увагу, що «перш ніж вести світ до віри і щоб привести його, треба до нього наблизитися і з ним розмовляти». Доречно виходити з євангельського положення, що «здорові не потребують лікаря» (Лк. 5; 31). Таким чином, невірство прирівнюється до хвороби, тому до людей, які страждають від нього, глава західної Церкви радить ставитися без упереджень, люб'язно, доброзичливо, з повагою, проявляти толерантність до їхньої думки.

Аналогічні поради давав папа Іван Павло II, наголошуючи на тому, що діалог між християнами й атеїстами має спрямовуватися на пошук правди, але не слід забувати, що атеїзм є «гріхом проти чесноти релігійності» і «суперечить самій суті християнської віри». Такий діалог має два завдання: *по-перше*, він дає змогу невірному зрозуміти хибність своїх поглядів, а *по-друге*, сприяє очищенню й поглибленню релігійних переконань самих вірян.

Як підтвердив історичний розвиток, атеїзм не на користь духовному оздоровленню людства, а має протилежні наслідки. Він не спроможний витіснити релігії, зайняти її місце. Розвиток науки аж ніяк не суперечить релігії, не звужує її сфери, адже наука має на меті пошук природної істини, а релігія спрямована на пізнання надприродного Одкровення.

Висновки

1. Людина ніколи не зможе позбутися релігійних почуттів, які проявляються по-різному серед вірян. Зв'язок людини з релігією внутрішній і не може бути беззастережно детермінований зовнішніми, природними чи суспільними, чинниками.

2. Мета людського життя, як наголошують релігійні філософи, зводиться до спасіння, яке людина може досягнути після смерті.

3. Як автономна система людина перебуває під постійною загрозою для свого життя, здоров'я. Лише релігія надає їй змогу збагнути сенс земного життя, утвердити впевненість у своєму майбутньому.

4. Спільним для всіх релігій є віра в іншу дійсність, у надприродне, сакральне, трансцендентне, що надає сенсу життя людини. У філософії дослідження релігії проводиться на трьох рівнях: екзистенціальному, суспільному й трансцендентальному.

5. Релігійність пов'язана з вірою як сукупністю переживань у стосунках людини з трансцендентним світом. Релігійні цінності передаються в процесі сімейного виховання. Як складне явище релігійність має багаторівневу структуру. Для дослідження релігійності доцільно застосовувати багатовимірну модель, яка передбачає певні параметри.

6. Визнаючи атеїзм як «гріх проти чесноти релігійності», Церква розрізняє осуд атеїзму як феномену, що «суперечить самій суті християнської віри», від позиції заблудлої людини, тому не підтримує її зневаги, а прагне діалогу, щоб дати людині змогу збагнути хибність своїх поглядів.