

**Ціннісний дискурс в освіті  
(у семи книгах)**

Книга перша

Віктор Андрущенко, Тетяна Андрущенко, Володимир Савельєв

**Конституціалізація освітнього простору Європи:  
аксіологічний вимір**

\* \* \*

Книга друга

Віктор Андрущенко, Володимир Гончаров,  
Валентин Молодиченко, Леся Панченко

**Культура як аксіологічна матриця освіти**

\* \* \*

Книга третя

Віктор Андрущенко, Володимир Савельєв,  
Денис Свириденко, Сергій Терепищій

**Освіта у глобальному вимірі**

Книга четверта

Віктор Андрущенко, Тетяна Андрущенко, Володимир Савельєв

**Цивілізація культури**

\* \* \*

Книга п'ята

Віктор Андрущенко, Ольга Кивлюк, Ольга Скубашевська

**Інформаційний вимір сучасності освіти**

\* \* \*

Книга шоста

Віктор Андрущенко, Олександр Джура, Наталія Богданова

**Культура життєтворчості  
особистості і освіта**

\* \* \*

Книга сьома

Віктор Андрущенко, Роман Вернидуб, Лілія Куліненко

**Наука. Педагогічна освіта.  
Практика**

*Редакційна рада*

**Віктор Андрущенко**

доктор філософських наук, професор,  
академік НАПН і член-кореспондент НАН України  
(керівник редакційної ради)

**Володимир Савельєв**

доктор історичних наук, професор  
(заступник керівника)

**Марина Гриценко**

доктор філософії  
(відповідальний секретар)

*Члени редколегії*

**Володимир Гончаров**

доктор філософських наук, професор

**Денис Свириденко**

доктор філософських наук, професор

**Тетяна Андрущенко**

доктор політичних наук, професор

**Олександр Джура**

доктор філософських наук, професор

**Ольга Кивлюк**

доктор філософських наук, професор

**Валентин Молодиченко**

доктор філософських наук, професор

**Леся Панченко**

доктор філософії, доцент

## Освіта в структурі наукового дискурсу епохи



Проблема людини, її підготовки до життя та праці засобами освіти належить до найдавніших і найбільш актуальних проблем: філософських, педагогічних, культурологічних, гуманітарних, загалом роздумів. Мислителі різних часів і народів намагались проникнути в таїнство суспільного буття людей, пізнати людину, зрозуміти й налагодити механізми її формування як особистості. Центральним при цьому завжди було питання про те, яку освіту треба дати людині, щоб вона входила в життя з повноцінними знаннями, сформованими компетенціями і цінностями.

Актуальним – це питання є й сьогодні. І це зрозуміло. Нові часи формують нові вимоги. Відчути, осмислити їх і сформулювати щодо них нові відповіді не просто. Життя потребує більш деталь-

них і розгалужених філософсько-педагогічних досліджень, на основі яких можуть бути створені відповідні щодо новітніх перетворень та моделей освітнього процесу, сформовані програми і плани, підходи та технології. Власне, ці питання й стали предметом широкоформатних досліджень одного з центральних сегментів моєї наукової школи – проблем розвитку освіти в сучасному глобалізованому світі.

Не нав'язуючи авторам ті чи інші висновки, сформовані за результатами власних досліджень, я намагався спрямовувати їх пошукову активність в річище проблем найбільш суперечливих, актуальних і невідкладних. За їх результатом сформувалась своєрідна платформа дискурсного освоєння закономірностей розвитку освіти в системі «виклик – відповідь», платформа наукового пошуку, яку ми назвали – ціннісний дискурс в системі освіти.

Що являє собою нинішній світ і як він змінюється в результаті глобалізації та інформаційної революції? Які трансформації відбуваються в цьому контексті в українському суспільстві? Яке місце і роль в ньому належить людині і якою має бути сучасна освіта як основний інститут підготовки людини до життя? – ось низка першочергових запитань, на які ми намагались відшукати більш-менш обґрунтовані відповіді.

Наші пошуки, відповіді й пропозиції носять дискусійний характер. Ми розглядаємо їх як початок серйозної наукової розмови про освіту в широкому контексті економічних, політичних та соціокультурних змін сучасного світу і України. Маємо надію, вони зацікавлять всіх тих, хто переймається освітою, намагається її оптимізувати відповідно до викликів епохи та завдань українського державотворення.

**Віктор Андрущенко**, доктор філософських наук, професор,  
член-кореспондент НАН і академік НАПН України,  
ректор НПУ імені М.П. Драгоманова,  
Президент Асоціації ректорів педагогічних університетів Європи

Міністерство освіти і науки України  
Національний педагогічний університет  
імені М.П. Драгоманова

## **Ціннісний дискурс в освіті**

**Віктор Андрущенко  
Тетяна Андрущенко  
Володимир Савельєв**

*До 180-ліття з дня заснування  
Національного педагогічного університету  
імені М.П. Драгоманова*

# **ЦИВІЛІЗАЦІЯ КУЛЬТУРИ**

**Книга четверта**

**Київ – 2017**

УДК 82.09:930.85:7.036/.038  
ББК 71.0я73  
А 66

*Рекомендовано Вченою радою Національного  
педагогічного університету імені М. П. Драгоманова  
(протокол № 3 від 27 жовтня 2016 р.)*

***Рецензенти:***

**В. Ільїн**, доктор філософських наук, професор  
**Н. Скотна**, доктор філософських наук, професор

**Андрущенко В.**

**А 66** Цивілізація культури / В. Андрущенко, Т. Андрущенко,  
В. Савельєв. – К. : «МП Леся», 2017. – 580 с.

ISBN 978-966-7166-34-3

У монографії аналізується світовий цивілізаційно-культурний дискурс, розглядаються футурологічні моделі нового світо облаштування, обґрунтовуються обриси нового світу як ареалу культури.

Видання розраховане на науковців, викладачів вищих навчальних закладів, вчителів загальноосвітніх шкіл, усіх, хто цікавиться актуальними проблемами людської цивілізації і культури.

УДК 82.09:930.85:7.036/.038  
ББК 71.0я73

ISBN 978-966-7166-34-3

© В. Андрущенко,  
Т. Андрущенко, В. Савельєв, 2017  
© ТОВ «МП Леся», 2017

## ЗМІСТ

<b>Вступ.....</b>	<b>8</b>
<b>Розділ 1. Філософія цивілізаційного екскурсу в історію .....</b>	<b>16</b>
Глава 1.1. Поступ філософського осмислення історії .....	17
Глава 1.2. Інтерпретація феномену «цивілізація» – історична ретроперспектива .....	43
Глава 1.3. Цивілізація: особливості формування сучасного дискурсу .....	85
<b>Розділ 2. Теоретичні моделі нового світооблаштування.....</b>	<b>115</b>
Глава 2.1. Футурологія: традиційні турботи .....	116
Глава 2.2. Крах фундаментальної ілюзії .....	135
Глава 2.3. Ідея «ноосфери» та екологічна футурологія «Римського клубу».....	190
Глава 2.4. «Шок майбутнього» Е. Тоффлера.....	219
Глава 2.5. Технократичні моделі майбутнього.....	246
Глава 2.6. «Здатність рухатися в руслі масових інтересів» .....	282
<b>Розділ 3. Феномен культури у цивілізаційному вимірі .....</b>	<b>321</b>
Глава 3.1. Поняття культури у філософії .....	322
Глава 3.2. Українська культура як цивілізаційний феномен .....	342
Глава 3.3. Українська ментальність і культурно творчість .....	374
<b>Розділ 4. Архітектоніка культурного розвитку цивілізації.....</b>	<b>406</b>
Глава 4.1. Економічна культура сучасної цивілізації .....	407
Глава 4.2. Політична культура і особистість .....	431
Глава 4.3. Культура і релігія.....	458
<b>Розділ 5. Глобалізаційні виклики цивілізації і культура.....</b>	<b>480</b>
<b>Розділ 6. Обриси нового світу як ареалу культури .....</b>	<b>506</b>
Глава 6.1. Цивілізація у пошуках безсмертя.....	507
Глава 6.2. Культурне майбутнє світу .....	519
Глава 6.3. Культурний поступ української регіональної цивілізації.....	553
<b>Післямова .....</b>	<b>579</b>

*«У майбутнього є декілька імен.  
Для слабкої людини ім'я майбутнього –  
неможливість. Для малодушного – невідомість.  
Для глибоко мислячої і доблесної людини – ідеал»*

*В. Гюго  
(с. 61, Енци. афор.  
Розсипи думок. – 2003)*

## **ВСТУП**

Кризові процеси, що охопили нині світ і Україну, інтенсифікують пошуки того «найкращого майбутнього», до якого завжди прагнули люди. Яким воно уявляється нині, якими шляхами його можна досягти, які ресурси треба мобілізувати, щоби шлях до майбутнього був якомога менш тернистим і суперечливим? Відповідей та пропозицій щодо цього більш ніж достатньо. Представники владних структур, вчені мужі і пересічні громадяни з однаковою наполегливістю відстоюють власне бачення майбутнього, шлях України до нього, своє місце (і роль) у загальному процесі його досягнення. На жаль, ці пропозиції мають здебільшого вузько-корпоративний характер, не враховують уроки історії, упереджують трактуючи сучасні соціокультурні реалії, підпорядковують прогнози інтересам певної соціальної групи (або ж політичної сили), представниками якої є їх суб'єкти. Загальний погляд на історію розвитку цивілізації, місце України в цивілізаційному процесі, закономірності розвитку і контури майбутнього практично не проглядаються. Складається враження, що нинішня мисляча еліта скотилась на манівці історії, зосередилась на дріб'язковій проблематиці й працює тільки на «злобу дня» і не більше. Друкована продукція переповнена міркуваннями щодо організації чергових виборів, прогнозу кількості голосів, які мають набрати ті чи інші представники реальних і віртуальних політичних партій та об'єднань на чергових (позачергових) виборах, розпуску парламенту, загострення чи нормалізації стосунків з Росією, цін на газ і т.п. Нині до цього додалися проблеми, пов'язані з анексією Криму та агресією Росії на Донбасі, спалахом міжнародного тероризму. Роздуми про майбутнє, а відтак і опрацювання загальної стратегії розвитку суспільства і держави відкладаються на невизначений термін. Рутинна повсякденність поступово розмиває обриси того суспільного ідеалу, з яким проголошувалась незалежність, здійснювався історич-



ний референдум 1991 року, формувались засади державності, розпочинався процес відродження національної культури.

Обмежені в доступі до ідеалу, люди втрачають віру, знижують творчу активність. Вслід за цим помирає останнє пристанище вільного духу – «надія». Натомість поширюється невпевненість, розпач, бродіння умів, зростає кількість скоєних злочинів та суїцидів. Практично типовим стало явище «порожнього погляду» і безрадісного обличчя молоді. Зростає імміграція. Україну покидають соціально активні люди, як правило, молоді, які не бачать перспективи для себе в суспільстві. Спостерігається відтік від державних справ розумних, креативних, дієздатних особистостей. Перефразовуючи слова великого Гегеля, можна сказати, що «нинішня історія України пишеться переважно сірими фарбами на сірому полотні повсякденності».

Повернення людей до ідеалу, відродження віри і надії на краще майбутнє є коли б чи не головним завданням сучасності. Відомо, що кількість різноманітних прогнозів стосовно майбутнього людства не має меж. Одні з них викликають повагу і довіру, інші – викликають хіба-що посмішку. Однак, не в цьому суть. XXI століття актуалізує інші завдання. Перехід людства від індустріалізму до інформаційної епохи загострює глобальні загрози розвитку цивілізації, ставить **проблему виживання людини** як виду «*homo sapiens*». Відтак, людей цікавить нині вже не просто прогноз майбутнього, яким би обґрунтованим він не був, а те, як зберегти життя цивілізації як унікального творіння великого Космосу, де взяти ресурси (і які) для забезпечення сталого людського розвитку. Саме тому, найсвітліші уми цивілізації знову і знов повертаються до історії, намагаючись осягнути її уроки, «біфуркаційні зони» її суперечностей, визначитись у реаліях сьогодення й на цій основі виявляти можливі лінії (і ресурси), за якими людство «продовжить своє існування» на більш-менш прогнозованому відтинку своєї історії.

Тож які головні уроки подарувала нам історія? Не претендуючи на закінченість і незаперечність, сформулюємо деякі попередні висновки, які могли б слугувати відповіддю на поставлене запитання:

- перше, історія «відкрила людству його власне обличчя», показала природу, сутність якої є продуктивна праця і креативне мислення (дух);
- друге, вона навчила людину жити, творити і перемагати «керуючись власним розумом»;

- третє, історія поставила завдання формування інтелектуально насиченого, раціонально зваженого життя, розумного способу його організації;
- четверте, вона «намалювала бажану картину» майбутнього як світу без воєн, людських жертв і руйнації культурних цінностей;
- п'яте, історія переконала у необхідності «благоговіння перед життям», поглиблення міжкультурної комунікації на засадах толерантності, солідарності, індивідуальної і колективної праці (і співпраці) заради майбутнього.

За цими висновками проглядається філософія І. Канта і Г. Гегеля, А. Швейцера і В. Вернадського, можливо, М. Ганді і Л. Толстого, А. Сахарова та ряду інших представників гуманістично мислячої еліти людства. Це вірно і це – справедливо, адже саме означені мислителі визначили перспективи, які базуються на загальнолюдських потребах і цінностях: «вічного миру» й «морального імперативу» (І. Кант), «розумно організованої дійсності» (Г. Гегель, В. Вернадський), «благоговіння перед життям» (А. Швейцер), «досягнення ненасильницького способу життя та спілкування народів і культур» (М. Ганді).

Сучасна футурологія є продовженням їх видатних ідей з єдиним очевидним додатком: означені висновки (і завдання) історії можна реалізувати на шляхах розвитку (удосконалення, модернізації) того унікального, побудованого людиною, середовища, в якому здійснюється її життєдіяльність, яке притаманне лише людині й відповідає усім людським вимірам. Мова йде про «культуру» – «другу природу», створену людиною завдяки праці. Определені в культурі людські якості, головним з яких є її (людини) розум, характеризують не тільки суспільство майбутнього, але й людину, яка його створює. А це означає, що майбутнє, яке б відповідало усім людським потребам, може бути тільки одним – «цивілізацією культури». На її формування і мають, на наш погляд, орієнтуватися сучасні соціальні та гуманітарні науки.

Що ж таке «культура» і чому саме на неї покладаємо ми основні надії на майбутнє? У широкому розумінні «культура» – це «надбання людства», створені шляхом перетворення природи для забезпечення свого існування. В основі культури лежить праця, ширше – суспільне виробництво, завдяки якому створюються матеріальні і духовні предмети, що забезпечують життєдіяльність людини. Останні і є предметами культури. Але не всі. Людські творіння стають «культурою» тільки тоді, коли вони органічно входять в

життєвий процес, забезпечують його існування і розвиток. Культура виступає своєрідним зрізом суспільно-історичного процесу з боку його людинотворчого змісту, сферою, де об'єктивні закони, не втрачаючи об'єктивності, підкоряються людським цілям для задоволення людських потреб. Зазначений зріз характеризують, принаймні, три умови, поза якими про культуру в філософському значенні слова говорити не можна. Перша із них стосується «участі предмета» (речі, ідеї або відношення) в розвитку сутнісних сил і здібностей людини.

Можна досить впевнено стверджувати, що культурою є лише те, що сприяє утвердженню людини як людини, розвиває її сутнісні сили і здібності, звеличує особистість. Друга умова стосується глибини освоєння людиною загальнокультурного змісту предмета. Незрозуміла, неосвоєна річ (ідея, процес, відношення), своєрідна «річ у собі», не є предметом культури, не може бути використаною адекватно до її культурного призначення. Третя умова пов'язана з включенням предмета в контекст загальнолюдської практики. Ті чи інші предмети, що через унікальний збіг обставин опинились за межами практики, втрачають (нерідко назавжди) загальнокультурний зміст. Нормальне функціонування культури вимагає безпосередньої життєвої реалізації, чуттєвої відкритості цінностей для суб'єкта. Культура постає як опредметнена сутність людини. Міра розвитку культури визначається мірою розвитку людини.

Таке розуміння культури дає можливість диференційовано підійти до історичних типів цивілізації, визначити їх місце та роль у загальнолюдській історії. Аграрну епоху навряд чи можна повною мірою вважати цивілізацією культури. Те ж саме стосується епохи індустріалізму й першої стадії інформаційної епохи. «Надбання» в них, створювані людьми, належали людині лише частково. За умов існування суспільних антагонізмів єдність людини та культури є умовною. Людина начебто й втілює в предметі свої розум, почуття, майстерність, інші сутнісні сили, однак, майже завжди, відразу і назавжди втрачає над ним (цим витвором) власний контроль. Результати її діяльності належать іншому, як правило, тому, хто має капітали. Тут все обертається на свою протилежність, міняється місцями: історія, що мала б бути історією існування людей, перетворюється на самотійну надлюдську субстанцію, засоби стають цілями (бо ціль виправдовує засоби), а цілі постають у ролі простих засобів; людина втрачає людське єство, а мірою її багатства (замість дійсних якостей) стає обсяг її приватної власності. Замість того, щоб отримати насолоду від створеного власними руками

та розумом, від спілкування з культурою, людина вимушена витримувати її тиск, бо культура для неї стає чужою, відчуженою. Вона втрачає гуманістичний характер і фактично перетворюється на антикультуру.

Цивілізація культури, як бажаний ідеал, базується на інших принципах. Першим серед них є принцип збереження тієї єдиної і неповторної основи, завдяки перетворенню якої створюється культура. Мова йде про «природу», захист якої від руйнівних впливів з боку сучасної цивілізації є основною умовою виживання і розвитку людства. Аксиоматичним є положення про те, що саме природа є основою людського життя. З природи людина «черпає блага», повертаючи природі (для переробки) залишки своєї виробничої діяльності. Природа – це своєрідне лоно людської цивілізації. Людина є частиною природи. Вона «зіткана» з полотна природи. У ній немає нічого такого, чого б не можна було зустріти в природі. І все ж... У системі взаємодії «природа – людина» головним складником є не природа, а людина. Це обумовлено «надприродним» – соціальним – статусом людини, яка використовуючи природу, переробляючи її своєю працею, «робить природу своєю власною частиною». Своїм практичним ставленням до світу людина стверджує форми свого людського буття в ньому, створює свій особливий світ, відмінний від світу природи, опредметнює його, створює культуру. Цивілізація культури в цьому вимірі постає як соціальне узагальнення й олюднення природи людською діяльністю, людина – як носій діяльності (і природна істота), як суб'єкт культури. Однак «перетворювати природу» людина має не свавільно, а лише «за законами самої природи». В цьому суть цілеспрямованого освоєння природи, її соціалізації, олюднення. Цивілізація культури утверджується як результат людського ставлення (відношення) до природи, тобто за принципами екологобезпечних технологій. Екологічна ситуація в Україні нині позначена знаком біди. Й до тих пір, доки ми не налагодимо екологозберігаюче виробництво і споживання, доки екологічні свідомість, почуття і культура не стануть нормою повсякденної поведінки людини, про цивілізацію культури можна лише мріяти.

Другим, не менш фундаментальним принципом цивілізації культури є принцип людиновимірності всього того, що створюється у якості предметів культури. Знамените кредо античності: «людина є мірою всіх речей» сьогодні набуває більш глибокого, ємного й резонансного звучання. В сутності мова йде про те, що ні природа, ні створені на її основі предмети (культури) не повинні домінувати над людиною, руйнувати її сутність, замулювати життєтворчі джерела. Все, що супере-

чить розвиткові людини і утвердженню людяності, до культури відноситься умовно, є культурою лише за джерелом свого походження, а не за суттю. Скоріш, його можна назвати «антикультурою» й розглядати як таке, що має місце в нашому житті, але до утвердження самого життя (як життя щасливого й людяного, тобто – культурного) має побічне відношення. Свавільна діяльність нерідко створює ситуацію, коли природа, як до речі й створена людиною техніка, нерідко «повстають проти людини» (М. Бердяєв). Упередження останнього можливе лише на шляхах організація життєдіяльності за принципом людиновимірності і людиноцентризму. Саме вона створює предмети «для людини», тобто предметно-природне поле її життєдіяльності як людини, а не просто живої істоти.

Третім принципом цивілізації культури є принцип свободи творчості і вільного саморозвитку людини. Культура створюється діяльністю людини. Однак, не всяка діяльність є культуро-, а тим більше – людинотворчою. Злочинну діяльність навряд чи доцільно називати «культурною». Подібне ж стосується й діяльності людини, яка працює по нужді або під примусом, перебуваючи в «полоні духу», працює підневільно. Статус «культуротворчої» діяльність здобуває тільки тоді, коли в полотні природи вона реалізує «людські цілі» власне творчим вільно виявленням. Цивілізація культури є уособленням втілення в природі загальнолюдських цілей і цінностей, причому, не під тиском об'єктивних чи суб'єктивних обставин, «не «з під батоба», а як процес реалізації власної свободи і творчості. Людина сама вибирає варіанти діяльності. Вона шукає засоби її здійснення, шляхи задоволення своїх потреб... у межах суспільно-історичної необхідності. Саме тут вона стверджує свою свободу, яка зумовлена пізнанням необхідності і не зумовлена ним; спирається на розум і водночас пориває з його порадами; рахується з об'єктивними обставинами й водночас нехтує їхніми вимогами. Міра особистості безпосередньо визначається рівнем її свободи. Свобода є своєрідним показником людяності, одним із визначальних чинників її сутності, а відтак – сутності суспільства культури. Цивілізація культури є уособленням свободи, вільного саморозвитку особистості. Об'єктивні та суб'єктивні передумови для цього в Україні лише формуються.

Четвертий принцип розгортається як право людини бути собою в природному і людському середовищі. Цивілізація культури є середовищем миролюбства, толерантності, співпраці на основі поваги до людини і народу у тих вимірах, на які вони заслуговують, поваги до дум-

ки кожного, визнання права вибору й діяльності у відповідності з нормами культури.

П'ятий і останній принцип цивілізації культури – це принцип торжества людського духу над силами природи і обставинами, створеними суспільством. Життєдіяльність людської спільноти базується на загальнолюдських цінностях, головними серед яких є віра, надія і любов. Сучасна цивілізація, на жаль, розгортається як «суспільство споживання», засноване на філософському прагматизмі (Ч. Пірс, У. Джемс, Дж. Дьюї), практичному призначенні пізнання та діяльності, проголошеними у якості «істинних цінностей» як єдино корисних або зручних. Цю світоглядну установку поглибили приватновласницькі та ринкові відносини, що глобалізуються. З особливою гостротою вони постали в країнах, які ще донедавна «будували соціалізм на основі загальнодержавної власності». Але не тільки в них. Навіть в країнах «розвиненої демократії» ринок довів ситуацію до абсурду: розум, на який людство поклало основні надії щодо більш-менш упорядкованого й забезпеченого майбутнього, полонили гроші, матеріальні блага, швидкий успіх і необмежена влада. Човен цивілізації надто різко нахилився на один бік. Люди «забули про Бога», відкинули мораль, «приватизували» право й «побігли вперед», не помічаючи того, що біжать у напрямі до прірви. Як і пророкувала Біблія, «сліпці» стали «поводирями сліпців». Розмова про майбутнє людства у цій ситуації стала більш ніж проблематичною.

І все ж, вона відбувається. Її головним мотивом все більш рельєфно стає звернення до поняття «культури», сутність якої розгортається через категорії «розуму» (креативності, інтелекту, освіти, науки) і «праці» (творчості, активності, свободи). Людство все з більшою впевненістю підходить до думки про те, що «вирівняти човен» може лише культура (освіта, наука), яка урівноважить ринкові відносини духовністю, поверне людину до Бога, забезпечить реалізацію людських відносин у всіх сферах матеріального і духовного буття людини і суспільства.

Жартівливо, а може й серйозно ми часто запитуємо один у одного: «якщо ти такий розумний, то де ж твої гроші?», забуваючи при цьому, що життя одночасно запитує й про обернене: «кому потрібні твої гроші, якщо ... немає здоров'я, якщо син чи дочка, не дай Бог, стали наркоманами, злочинцями, якщо руйнується сім'я...» і т.д., і т.п. Переваги, які надає кожен, зазначеним цінностям, щоправда, нерідко в ситуації, доведеній до абсурду, підтверджується практикою. Історія засвідчує, що окрім «успіху», «багатства», «влади» є більш вагомими цінностями –

«здоров'я», «сім'я», «діти», а далі – «держава», «культура», «люди»... І все це – духовність – найбільш високе достоїнство, яким Бог обдарував людину. Не перекреслюючи прагматизм ринкових відносин – їх утвердження є закономірністю історичного процесу – цивілізація культури наголошує на необхідності їх урівноваження силами людської духовності, провідними, опорними символами якої є віра, надія і любов.

Цивілізація культури є уособленням глибокої віри у силу людського духу, насамперед, інтелекту, його здатності у пізнанні навколишнього світу і самого себе, віри в людину і її здатність до раціональних перетворень, які забезпечать майбутнє, віри у суспільство, яке вибудується суспільно корисною і доцільною працею. В його основі – глибока надія на людину, яка знайде вихід із будь-якої ситуації, відшукає й застосує ресурси, які забезпечать досягнення людських контурів життя. Цивілізація культури базується на любові до людини, природи, всього оточуючого світу і саме в любові знаходить той незаперечний камертон, за звучанням якого може бути вибудувана реальність, співрозмірна з нашим уявленням про людину як найвищу цивілізаційну цінність.

Система координат, що визначається принципами, на яких формується цивілізація культури, є дороговказом і основою подальшого розвитку освіти у її національному, регіональному та глобальному вимірах. Зрозуміло, що це, як свідчить історичний досвід, завдання не із легких. «Цивілізація споживання», що є реальністю, багато в чому не потребує акцентації на духовності, яка визначала б смисли, зміст і цілі освіти. Зміни у цьому балансі і має забезпечити орієнтація людства, національних спільнот, існуючих систем освіти на цінності цивілізації культури. Особисто ми, колектив Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, намагаємось працювати саме в цьому напрямку, сподіваючись, що саме за таких умов можливе подолання наслідків, за висловом І. Валлерстайна, «морального колапса», породженого утвердженням «цивілізації споживання».

**РОЗДІЛ ПЕРШИЙ**

**ФІЛОСОФІЯ**  
**ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО ЕКСКУРСУ В ІСТОРІЮ**



Николаос Гизис. Аллегория истории, 1892 г.

- 1.1. Поступ філософського осмислення історії**
- 1.2. Інтерпретація феномену «цивілізація» – історична ретроперспектива**
- 1.3. Цивілізація: особливості формування сучасного дискурсу**



## **Глава 1.1**

### **Поступ філософського осмислення історії**

Історичне мислення – важлива складова філософського освоєння світу. Воно збагачує його конкретністю, повертає до дійсності тоді, коли філософська спекуляція відривається від життя й летить на крилах фантазії в невідомі простори історії. Майже всі видатні соціальні філософи були водночас і видатними істориками. Справедливим є й зворотнє твердження: практично всі видатні історики піднімалися до філософського узагальнення результатів історичного пізнання, доводили його до рівня визначення закономірності. Проте при уважному вивченні їхньої творчості з погляду осмислення соціально-філософської проблематики розмежувальну лінію між тим, де закінчується історичне і розпочинається філософське пізнання, провести надзвичайно важко. Саме тому і з'явився особливий напрям досліджень, що охоплює весь спектр взаємно проникаючих ліній та сюжетів філософсько-історичного пізнання – історіософія. Першими історіософами були Геродот і Платон, Фукидід та Аристотель, Плутарх і Тацит, Цицерон та Августин Блаженний.

Головним в процесі історіософського осмислення соціальної дійсності було питання про дійових осіб історії: хто є хто в історичному процесі. Відповідаючи на нього, стародавні єгиптяни малювали негрів чорними, семітів – білими, лівійців – коричнево-червоними, себе – жовтими. Греки вирішували питання ще простіше: є елліни – ми, і є варвари – інші народи.

Філософія історичного процесу розпочинається з визначення складу і статусу, соціальної ролі та історичної долі дійових осіб історії. Вона постає як наука про людей в просторі і часі, про їхні реальні дії та взаємовідносини. Древні мислителі розпочали пошук істини історичного буття людей в соціумі. Подальший хід цих пошуків характеризується такими головними сюжетними лініями: вивчення класової будови соціального, конфліктної природи суспільних взаємовідносин людей, їхнього економічного і соціально-політичного розмежування (О. Тьєррі, Ф. Гізо, Ф. Міньє); визначення закономірного і прогресивного характеру історичного процесу (Ф. Гізо, Ф. Шлоссер); визначення ролі та значення економічних та соціально-політичних чинників в історії (Ф. Гізо, Е. Маурер, С.-В. Гуго); розробка методів аналізу істори-

чних досліджень (Р. Нібур, Л. Ранке, Д. Грот); створення цілісних моделей всесвітньої історії, визначення закономірностей її розвитку, особливостей прояву в певних культурах, регіонах та державах (І. Кант, Г. Гегель, К. Маркс, М. Вебер, В. Дільтей, Р. Коллінгвуд, А. Тойнбі, О. Шпенглер).

Серед визначних історіософських праць вирізняються твори «Листи про історію Франції» О. Тьєррі; «Досліди з історії Франції», «Історія цивілізації в Європі» та «Історія цивілізації у Франції» Ф. Гізо; «Історія французької революції» Ф. Міньє; п'ятитомна «Історія Греції» У. Митфорда; «Історія середніх і трудящих класів» Д. Уейда; «Історія цивілізації в Англії» Т. Бокля; вісімнадцятитомна «Всесвітня історія» Ф. Шлоссера, а також праці Ш. Монтеск'є і М. Вольтера, Г. Маблі і М. Кондорсе, Й.-Г. Гердера та Д. Юма, Е. Гіббона і Ж.-Ш. Сімонді, Ж. Мішле і Е. Кіне, Л. Ранке і Т. Карлейля, Т. Грановського і С. Соловйова.

XX ст. збагатило історіографію доробками таких визначних мислителів, як А. Тойнбі, К. Ясперс, П. Сорокін, О. Шпенглер, М. Блок, М. Грушевський, М. Вебер, Б. Кроче, Б. Рассел, К. Поппер, Р. Коллінгвуд і М. Корнфорт.

Нині історичне мислення постає як важлива складова соціально-філософського освоєння дійсності. Принцип історизму – один з найважливіших в науковій методології. Він дає можливість виявити джерела зародження тих чи інших історичних явищ, виявити закономірності сучасного стану суспільства, спрогнозувати майбутнє.

Вивчення минулого дає змогу зрозуміти сучасність. Здавалося б, це принципово неможливо. Проте звернімося до фактів. Відомо, що джерела розвитку капіталістичного виробництва, господарювання і способу життя М. Вебер вбачав у цінностях, витворених релігією. Звернувшись до історії розвитку релігійних ідей, вчений зумів пояснити причини масового утвердження таких життєвих пріоритетів, як престиж індивідуальної праці, особиста ініціатива, відповідальність, чесність і обов'язковість у справах, бережливість тощо. Саме вони, за М. Вебером, становлять основу духу капіталізму, пояснюють його особливості та перспективи розвитку.

Звертаючись до історії, вчені й державні діячі намагаються пояснити джерела багатьох етнонаціональних конфліктів. Знання історії розвитку культури того чи іншого народу надає можливість прогнозувати перспективи певних нововведень, економічних чи соціально-політичних реформ, організувати ефективну систему управління соціа-

льними процесами, налагодити виховання підростаючого покоління відповідно до традицій даного етносу.

Історичне мислення є мисленням розмірковуючим, дискурсивним. Суб'єкт історичного мислення пізнає світ через суперечність. Минуле в його уяві опосередковане сучасним. Оскільки ж «сучасне» осмислюється (пізнається) ним лише в загальних контурах (згадаймо: «велике пізнається на відстані»), опосередковане ним «минуле» немовби втрачає раніш визначені контури, підлягає постійній переінтерпретації. Однак, якими б фарбами його не «малювали» історики, минуле не перестає бути чинником ідентичності, збудником активності, консолідації народних мас, інтеграції та мобілізації їх на вирішення певних соціальних завдань. Вивчення історії, включення історичного мислення в процес соціально-філософського пізнання є умовою ефективної участі людини у суспільному житті. Поза цією умовою соціально-філософське пізнання постає схоластичним теоретизуванням, перетворюється на спекуляцію, породжує соціальні утопії, безплідність яких довів загальноцивілізаційний досвід історичного розвитку.

Що ж охоплює собою історичне мислення, на який предмет спрямоване? Які опорні поняття використовує? Діалектика розвитку історичного мислення показує, що його безпосереднім предметом є соціальна історія як історія життєдіяльності індивідів і соціальних груп, їх взаємовідносин в природно-соціальному континіумі.

Поняття соціальної історії потребує певної філософської інтерпретації, адже в працях відомих науковців його розуміють по-різному. Початково під нею розуміли політичну історію – історію взаємовідносин соціальних груп, класів, держав тощо. Пізніше соціальну історію ототожнили з історією повсякденності, де на передньому плані замість політичних подій постали такі феномени, як побут, звичаї, спосіб життя, форми житла, мода, традиції та ін. Історики, здавалося б, до подробиць описали все минуле життя, але залишили поза увагою глибинні процеси суспільного розвитку. Вчених почала цікавити історія еволюції духовності людини, суспільної психології, своєрідного духу доби, що не менше, ніж об'єктивні обставини, зумовлює діяльність людей в соціумі.

У будь-яку історичну епоху поведінка людей в суспільстві залежить не тільки і не стільки від зовнішніх обставин (хоч їхню детермінуючу роль ігнорувати не можна), скільки від тієї картини світу, яка утвердилася в їхній свідомості. Йдеться про ментальність – історичну свідомість. Як з'ясувалося, думки і розумові настанови людей, закладені вихованням, релігією, культурою, тобто успадковані системи цін-

ностей, визначають історичний процес не менше, ніж економічні детермінанти і соціально-політичні чинники.

З легкої руки М. Вебера, що виявив і обґрунтував детермінуючу роль так званого «духу капіталізму», науковці почали вивчати соціальну історію як історію культури, релігії, традицій, звичаїв. Більшість істориків перекваліфікувалися на культурологів. До таємниць соціальної історії вчені намагалися проникнути так би мовити зсередини.

Таким чином, соціальна історія постала у вигляді відносно самостійних і разом з тим поєднаних між собою явищ: історії подій, історії повсякденності (еволюції виробництва, побуту, способу життя) і історії еволюції людського духу.

Одним із перших на це звернув увагу французький історик М. Блок. Він спробував описати феодалізм – безпосередній предмет його наукових досліджень – на рівні виробництва, соціально-класових відносин, соціальної психології. Головне полягало в тому, що історик пощастило синтезувати ці рівні, дійти до основи основ соціальної історії, яку, на думку М. Блока, становить конкретна людина у найрізноманітніших проявах свого історичного буття. Таким чином, соціальна історія постала реальною історією життєдіяльності конкретних членів суспільства, їхнього способу мислення, а також стосунків і конфліктів.

Людські долі в контексті змінного часу; людські долі в системі змінних соціальних структур і культури; людські долі в перипетіях ідей, поглядів, переконань; внутрішня причетність людини до всіх подій, до своєї долі і життя – ось що врешті-решт стало і стає предметом історіософії як науки, предметом історичного мислення, що входить в контекст соціально-філософського освоєння дійсності як її безпосередня складова й принцип.

Не всі вчені із захопленням приймають і поділяють ідеї історичного мислення у філософії. Багато хто скептично оцінює евристичні можливості історизму. Більше того, у філософії сформувалася школа особливого світосприйняття – неопозитивізм, яка не лише висловлює сумніви, а й відверто заперечує принцип історизму, пропонуючи якщо не вилучити його з філософії, то, принаймні, обмежити роль і межі застосування. Ці погляди репрезентують такі відомі теоретики, як Р. Карнап (1891–1970), О. Нейрат (1882–1945), Б. Рассел (1872–1970), К. Поппер (1902–1994).

Розглянемо сутність «антиісторичної» аргументації за творами британського філософа і соціолога К. Поппера. Він здобув блискучу освіту, працював у провідних університетах світу. Його перу належать

такі праці, як «The Poverty of Historicism» (1967), «The Logic of Scientific Discovery» (1959), «The Open Society and Its Enemies» (1966), «Objective Knowledge. An Evolutionary Approach» (1972) та ін. К. Поппер намагався відокремити наукове знання від ненаукового. Він є автором концепції історизму, що заперечує марксистський детермінізм в історії й доводить принципову неможливість наукового знання в історії і суспільних науках.

Відзначаючи заслуги К. Маркса у розробці суспільних наук, К. Поппер водночас вказує на головну ваду марксизму – історизм, який нав'язує суспільному життю надумані закони й закономірності, призводить до безпідставних пророцтв і шкідливих утопій. Хід історії залежить від росту наукового знання. Оскільки він є спонтанним явищем і його неможливо спрогнозувати, то не можна передбачити й майбутнє. Тому будь-які твердження про майбутнє є безпідставними пророцтвами, з яких вилучено будь-який об'єктивний зміст.

Тенденції, що існують у суспільстві, вважає філософ, не є законами. Навіть тисячолітнє існування нічого не доводить. Тенденція може змінюватися за декілька десятків років. На неї не можна спиратися і тим більше робити висновки на майбутнє. Оскільки історія суспільства не знає вічних і незмінних законів, наукова теорія історії взагалі неможлива.

Ідеї історичного мислення К. Поппер протиставляє так зване соціальне конструювання (social engineering). Суть його полягає у визнанні того, що практична діяльність людини викликана нагальними потребами моменту, а не історичними тенденціями, традиціями чи звичаями. «Соціальний інженер, – пише вчений, – не ставить ніяких запитань про історичні тенденції чи долю людини. Він вважає, що людина – господар своєї власної долі, що відповідно до наших цілей ми можемо впливати на людську історію таким самим чином, як ми змінюємо вигляд землі»<sup>1</sup>.

За К. Поппером, соціальному інженерові немає діла до історії установ та їх суті; його цікавить тільки одне: як пристосувати ці установи до своїх цілей. Теоретик має прагматичне ставлення до життя, орієнтується на нагальні потреби і остаточно відкидає утопічне планування, яке нібито намагається всі дії людей спрямувати до однієї визначеної мети. Разом з тим, обґрунтовуючи свої ідеї, філософ не нава-

---

<sup>1</sup> Цит. за: Кон И. С. Философский идеализм и кризис буржуазный исторической мысли. – М., 1959. – С. 184.

жився безапеляційно заперечувати історизм і вільно чи невільно визнавав не лише існування історичних тенденцій, а й поліваріантність історичного пізнання та мислення.

Як зазначалося, до розуміння історичного характеру соціуму філософи й історики йшли століттями. Вони створювали оригінальні моделі історичного розвитку, намагалися проникнути в його природу і суть, визначити детермінуючі чинники і рушійні сили. Однією з перших спроб охопити історичний процес як цілісність було вчення Августина Блаженного, який обґрунтовував християнську концепцію всесвітньої історії як результат божественного визначення. Етапною стала історична концепція Г. Гегеля, де процес суспільного розвитку розглядається як втілення абсолютної ідеї. Наступною спробою проникнення в природу історії стала марксистська концепція. На відміну від попередніх, вона вперше намагалась пояснювати історичний процес через з'ясування внутрішніх джерел розвитку. Не Бог, не абсолютна ідея, а внутрішні чинники (розв'язання суперечності між продуктивними силами і виробничими відносинами), підкреслював К. Маркс, спонукають суспільство до розвитку.

З самого початку концепція матеріалістичного розуміння історії викликала суперечливе сприйняття. Одні вчені захоплювались її логікою і витонченою однозначністю, інші категорично не приймали як таку, що схематизує історичний процес і орієнтує на руйнацію викристалізованих суспільством споконвічних підвалин життя. Саме це зумовило історичну долю марксистської концепції суспільного розвитку. З одного боку, з нею пов'язували надії на побудову соціально-справедливого комуністичного майбутнього, з іншого – звинувачували у збоченні від загальноцивілізаційних засад суспільного розвитку людства.

Нині важливою умовою з'ясування змісту матеріалістичного розуміння К. Марксом історії є врахування існування численних тлумачень його поглядів з різних ідеологічних та методологічних позицій, що накопичувались протягом багатьох років. Іншими словами, скільки існує «різновидів марксизму», стільки і відповідних версій інтерпретації підходу «аутентичного» К. Маркса до розуміння сутності історичного процесу. Зазвичай виокремлюють, як найбільш знакові та масштабні, радянську версію («радянський марксизм», «радянська філософія»)<sup>1</sup> як ідеологізоване, догматичне втілення марксизму, а також так

---

<sup>1</sup> Феномен радянської філософії // Філософська думка. – 2009. – № 3. – С. 5–39.

званий «західний марксизм», який, вважається, переживає «своєрідний марксовський «бум», завдяки, зокрема, тому, що, на відміну від СРСР, не зазнав «отуплюючого впливу діамату та істмату»<sup>1</sup> – уособлення «філософії – покручу»<sup>2</sup>.

Бастіоном «діамату та істмату» залишається Комуністична партія Китаю. У кінці 80-х років в країні виникла дискусія між «діалектичним матеріалізмом та практичним матеріалізмом», прибічники якого виступали за реформування та розвиток існуючої ідеології. Однак після подій на площі Тяньаньмень у червні 1989 р. будь-які дискусії припинились і, як зазначає китайський філософ Ань Цинян, «позиції марксистської філософії радянського зразка – діалектичного та історичного матеріалізму залишилися непохитними». Показово, що М. Горбачова було оголошено у Китаї зрадником. Програми усіх навчальних посібників з марксистської філософії затверджуються членом Постійного Комітету Політбюро ЦК КПК.

Заслугове на увагу оцінка китайським філософом, який, судячи із його бачення ситуації у себе на батьківщині, є прибічником «практичного матеріалізму», долі марксизму в СРСР (Росії) і на Заході. «У Росії, – зазначає Ань Цинян, – Плеханов і Ленін, відповідаючи на потреби практики революційного руху, дійшли до власного, особливого розуміння марксистської філософії – вони створили теоретичну систему, що робить наголос на об'єктивності зовнішнього світу та необхідності законів руху матерії, тобто діалектичний та історичний матеріалізм. А у західних капіталістичних державах, через відмінності в ситуації, розуміння марксистської філософії відмінне від уявлень радянських філософів. Особливо наголошуючи на гуманістичній природі марксизму, західні марксистки створили різні теорії «західного марксизму». Протягом досить значного часу ці відмінності у теорії розглядалися як невід'ємна складова політичної боротьби соціалізму і капіталізму, як прояв класової боротьби пролетаріату та буржуазії. Одні звинувачували інших в тому, що вони під прапором марксизму проповідують антимарксизм, а другі, в свою чергу, звинувачували своїх опонентів в тому, що їх погляди – це не марксизм, а є уособленням старого матеріа-

---

<sup>1</sup> Длугач Т. Маркс: вчера и сегодня / Т. Длугач // Вопросы философии. – 2014. – № 2 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=912&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=912&Itemid=52).

<sup>2</sup> Феномен радянської філософії // Філософська думка. – 2009. – № 3. – С. 25.

лістичного матеріалізму. Обидві теоретичні позиції були несумісними, взаємовиключними, між ними ніколи не було спокійного діалогу». На думку китайського вченого, «об'єктивно, і радянський і західний марксизм шукали у Маркса і Енгельса текстуального підтвердження вірності своїх позицій»<sup>1</sup>.

В країнах пострадянського простору марксизм вже не є офіційною ідеологією, але інтерес до нього з боку наукової спільноти залишається, зокрема, в Росії, де лунають заклики «повернення до першомарксизму (який ще ніколи не здійснювався)»<sup>2</sup>. Саме на його основі, як вважає К. Кантор, можлива реалізація одного з трьох осмислених (парадигмальних) проектів історії, а саме – наукового марксистського, поряд із релігійним християнським та естетичним ренесансним (раблезіанським)<sup>3</sup>. На думку І. Купряшкіна, на «усьому просторі соціально-філософської мікроскопії марксизм, незважаючи на його регулярні похорони, залишається єдиною методологією та теорією, що дозволяє розкрити сутність процесів, що відбуваються у світі. Реактуалізація марксистської спадщини ... є найважливішим завданням у сфері сучасної методології»<sup>4</sup>. В цьому контексті не випадковим є твердження, що К. Маркс, обґрунтувавши концепцію матеріалістичного розуміння історії здійснив тим самим «коперніканський переворот» у розумінні історії<sup>5</sup>.

Звертаючись до «першомарксизму», як вони його уявляють, сучасні російські філософи вважають помилкою намагання «радянського марксизму-ленінізму підвести діаматовський фундамент» під марксистську філософію історії, оскільки це абсолютно суперечило теоретичній позиції самого К. Маркса. Його, як стверджують Н. Кондрашов і К. Любутін, «взагалі не цікавили проблеми тради-

---

<sup>1</sup> Ань Цинян. Т. И. Ойзерман и современная марксистская философия / Ань Цинян // Вопросы философии. – 2014. – № 5 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=961&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=961&Itemid=52).

<sup>2</sup> Кантор К. Учение Маркса: универсализм и глобализм / К. Кантор // Век глобализации. – 2008. – № 2. – С. 166.

<sup>3</sup> Там же. – С. 165.

<sup>4</sup> Купряшкин И. Мир–системный поход к всемирной истории: от мини-миров к мир-социуму / И. Купряшкин // Философия и общество. – Июль – сентябрь, 2012. – № 3. – С. 122.

<sup>5</sup> Длугач Т. Маркс: вчера и сегодня / Т. Длугач // Вопросы философии. – 2014. – № 2 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=912&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=912&Itemid=52).



ційної онтології»<sup>1</sup>. Філософія К. Маркса – це «антропологічна інтерпретація історії»<sup>2</sup>. На його думку, «рушійною силою людського існування є задоволення потреб. Це задоволення здійснюється в процесі свідомої перетворюючої діяльності (практики, праксиса)»<sup>3</sup>. В результаті перетворень один тип соціально предметного універсуму змінюється іншим, який зберігає, утримує в собі моменти усіх попередніх стадій розвитку і сам виступає в якості базису для наступної стадії розвитку. «Цей послідовний безперервний когерентний процес перетворення старого і його збереження у нових структурах і є історія, історичний процес»<sup>4</sup>. Доля історизму, на думку російських вчених, залежить від того, яким чином характеризується предмет, який включається в історичний рух, у часовий процес. «Дійсність дається нам у формах людської практичної діяльності»<sup>5</sup>.

Розуміння більшістю сучасних російських філософів матеріалістичної концепції історії та історичного процесу К. Маркса, передбачаючи відмежування від «криміналізації» його вчення в радянський період, ґрунтується фактично на її ототожненні із матеріалістичною діалектикою та історичним матеріалізмом. «Тільки з Марксом, з його методом матеріалістичної діалектики, з його історичним матеріалізмом ми можемо відповісти на виклики століття, що почалося»<sup>6</sup>. В літературі проглядається тенденція збереження формаційного підходу як інтерпретації історії та історичного процесу із відповідною термінологією, зокрема, коли мова йде про рабовласницьке та феодальне суспільство. В зв'язку із цим цікавими можуть бути розмірковування С. Кримського, який стверджував, що «у самого Маркса ніяких отих п'яти формацій не було. У нього не було рабовласницького суспільства як такого; він вважав, що раби ніколи не були реально продуктивною силою суспільства. Вони або шляхи будували чи піраміди, або були домашніми рабами. Головною силою були селяни. Тобто Маркс описував немовби феномен рабовласництва, але не рабовласницьку формацію. Він ніколи

---

<sup>1</sup> Кондрашов П. Понятие историчности в философии К. Маркса // П. Кондрашов, К. Любутин // Философия и общество. – Октябрь – декабрь. – 2012. – № 4. – С. 6.

<sup>2</sup> Там само. – С. 22.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Там само.

<sup>5</sup> Метлов В. О некоторых опытах осовременивания марксизма / В. Метлов // Философия и общество. – Октябрь – декабрь 2011. – № 4. – С. 30.

<sup>6</sup> Там же. – С. 18.

не писав і про феодальну формацію, він говорив про феодалізм; феодалізм вимагає наявності вільних селян, котрі орендують землю у сеньйора»<sup>1</sup>.

Якщо С. Кримський звертає увагу на спроби фальсифікації поглядів К. Маркса на історію, то деякі автори вважають, що певні «прорахунки» є у самій «аутентичній» марксовій теорії, що стали результатом «некритичного сприйняття» уявлень Г. Гегеля «про прогресивний хід історії». І хоча, як зазначає Т. Длугач, Ф. Енгельс, а не К. Маркс виокремив п'ять суспільно-економічних формацій, К. Маркс також говорив про майбутнє комуністичне суспільство як вище по відношенню до первісного». Прогресистський принцип К. Маркс «залучив у Гегеля, а Гегель – з науки Нового часу»<sup>2</sup>.

Зазначений висновок певною мірою корелюється із поширеним на Заході баченням К. Маркса як «останнім представником німецької класичної філософії»<sup>3</sup>. Слід зауважити, що ставлення до його вчення в західному суспільстві із самого початку суттєво відрізнялось від його інтерпретації в Росії дореволюційній, куди він «прийшов... через робітничі гуртки, тобто за посередництва зовсім неосвіченої публіки, й у подальшому дістав найвульгарнішу інтерпретацію»<sup>4</sup>. Сучасна Росія, на думку К. Кантора, що «стала на шлях реставрації капіталізму, зреклася вчення Маркса офіційно і всенародно. (Фактично Ленін зрікся від марксизму ще у 1903 р.). Виходить так, що Західна Європа знов приймає «блудних дітей» К. Маркса і Ф. Енгельса під батьківське крило». Російський філософ наголошує, що Західна Європа ніколи не була суцільно «марксистською», не «захоплювалась» ним, як це мало місце у Росії, але проте і не приєдналась до хору російських наклепників. Як би різко не критикували вчення Маркса і Енгельса на Заході, завжди це робилось досить коректно (за виключенням нацистського періоду у Німеччині)<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Чайка Т. Бесіди з Кримським. Читаючи Гегеля і Маркса / Т. Чайка // Філософська думка. – 2011. – № 3. – С. 109.

<sup>2</sup> Длугач Т. Маркс: вчера и сегодня / Т. Длугач // Вопросы философии. – 2014. – № 2 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=912&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=912&Itemid=52).

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Чайка Т. Бесіди з Кримським. Читаючи Гегеля і Маркса / Т. Чайка // Філософська думка. – 2011. – № 3. – С. 109.

<sup>5</sup> Кантор К. Учение Маркса: универсализм и глобализм / К. Кантор // Век глобализации. – 2008. – № 2. – С. 168–169.

Слід зауважити, що сучасні російські філософи не обмежуються, в руслі «реактуалізації марксистської спадщини», «аутентичним марксизмом». Спостерігаються спроби доповнення та відповідної інтерпретації здобутків сучасних наукових традицій, представники яких позиціонують себе продовжувачами справи К. Маркса у розумінні історичного процесу. Зокрема, це стосується досить популярного сьогодні світ-системного аналізу, автор якого І. Валлерстайн «прямо називає себе марксистом»<sup>1</sup>. Ми ще будемо звертатись до характеристики та значення світ-системного аналізу як інструменту пізнання соціального світу, в даному ж контексті зауважимо наступне. Світ-системний аналіз одиницею дослідження вважає «історичну систему», тоді як «традиційний марксизм» апелює до формаційної схеми всесвітньої історії. І. Купряшкін, поділяючи позицію багатьох своїх російських колег, пропонує подолати характерні, на його думку, для світ-системного аналізу «обмеженості» через його використання в якості «важливої категорії для дослідження конкретних соціоісторичних організмів в середині формації, а отже і самої формації»<sup>2</sup>.

Відповідно, історичний процес в інтерпретації російських вчених має наступний вигляд: докласове суспільство (час міні-систем), азійський спосіб виробництва (світ-імперії), капіталізм (світ-економіка, що має ядро, периферію та напівпериферію). У цій схемі формація – універсальна глобальна структура, що визначає основні характеристики історичної системи, що представляє цю формацію. При цьому «забезпечивши блискучий внесок у пояснення структури, логіки, динаміки та суперечностей капіталізму, що неминуче ведуть його до кризи, світ-системний аналіз зупиняється перед проблемою соціалістичної альтернативи»<sup>3</sup>.

Зазначаючи, що І. Валлерстайн описує «два типи історичних систем: світ-імперії та світ-економіки», І. Купряшкін, посилаючись на своїх російських колег, доповнює їх альтернативною історичною системою. Це – «світ-соціум» – історична система, що розвивається на дійсно загальнолюдських засадах і включає в себе усе суспільство в усій багатоманітності форм його життєдіяльності, а політика і економіка

---

<sup>1</sup> Купряшкин И. Мир–системный поход к всемирной истории: от мини-миров к мир-социуму / И. Купряшкин // Философия и общество. – Июль – сентябрь, 2012. – № 3. – С. 122.

<sup>2</sup> Там же. – С. 124.

<sup>3</sup> Там же. – С. 127.

органічно поєднуються у системній єдності. Прихід світ-соціуму (соціалізму) – це історична необхідність і єдиний шанс людства на пристойне майбутнє. Але необхідність переходу до соціалістичного суспільного ладу ще не означає, як вважає російський вчений, його неминучості. У людства є вибір: або загинути в результаті поглиблення та загострення породжених капіталізмом протиріч, або приборкати соціальну стихію, здійснивши соціалістичну революцію»<sup>1</sup>. Обгрунтовуючи зазначене бачення нашого майбутнього, І. Купряшкін, погоджується, що «деталі революційного світ-соціуму ... неможливо конкретизувати». При цьому він переконаний, що майбутній світ не можна побудувати «за принципом голого заперечення капіталізму. Історичний розвиток неможливий без історичної наступності»<sup>2</sup>. Не можна не погодитись з автором в даному випадку.

«Реактуалізація» спадщини К. Маркса у західній науковій традиції матеріалізується у появі найрізноманітніших теорій. Одна із них – це теорія соціальної еволюції німецького філософа Ю. Габермаса. За висловом одного з представників франкфуртської школи А. Вельмара, «теорія Габермаса... критично сприймаючи Маркса, намагається за допомогою Маркса вийти за межі Маркса. Вона виходить з нових історичних обставин і спрямована на ревізію Маркса»<sup>3</sup>. Які ж нові заперечення проти марксизму знаходить Ю. Габермас і що у зв'язку з цим пропонує?

Насамперед, вчений звинувачує існуючі варіанти марксизму у неспроможності розкрити специфіку сучасного капіталістичного суспільства. На його думку, марксистська теорія принципово не може пояснити сутність певних соціальних явищ. До них, зокрема, Ю. Габермас відносить: факт існування нових – не класових відносин між базисом і надбудовою; втрату відчуження товаровиробника від продукту його праці; зникнення пролетаріату як носія майбутньої соціальної революції, через що «будь-яка революційна теорія втрачає за цими обставинами свого адресата»; своєрідність соціалістичних реалій як таких, що принципово не вкладаються в концепцію матеріалістичного розуміння історії.

Габермас Ю. пропонує теорію соціальної еволюції як найбільш адекватної концепції історії, що суттєво видозмінює історичний матеріалізм,

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 128.

<sup>2</sup> Там же. – С. 137.

<sup>3</sup> Цит. за: Гайда А. Матеріалістическое понимание истории и «теория социальной эволюции» Ю. Габермаса / А. Гайда // Философские науки. – 1983. – № 1. – С. 85.

долає його однобічність. Головну ваду марксистської концепції історії вчений вбачає насамперед у розумінні К. Марксом феномену праці. До специфічно людських форм життєдіяльності еволюція прийшла не лише під впливом праці і, головним чином, не через працю, вважає Ю. Габермас, а завдяки спілкуванню і мові. Саме мова постає тим надприродним феноменом, який забезпечує рівень соціокультурного розвитку, формування людини як носія загальних комунікативних ролей. Лінгвістичний аналіз мови стає для Ю. Габермаса фундаментом створення загальної теорії еволюції соціального, тому що саме мовна комунікація і мовне розуміння створюють передумови для практичного здійснення передбачуваних форм життя, відповідних форм соціальної дійсності.

Лінгвістичний і соціальний процеси, за Ю. Габермасом, йдуть паралельно один одному. Деформована комунікація породжує деформований соціум. Хибне розуміння життя негативно відбивається на суспільстві. Досконала комунікація гарантує морально-духовне вдосконалення особистості, що позначиться позитивними змінами на всіх життєвих проявах.

Марксистський аналіз історії розвитку суспільства як історії становлення відповідних форм праці німецький філософ намагається замінити історією комунікативних процесів. Категорії «продуктивні сили» і «виробничі відносини» мають поступитися місцем більш загальним поняттям «праця» і «інтеракція». Під працею він розуміє інструментальну дію, або раціональний вибір, поняття ж «інтеракція» охоплює всі комунікативні дії – інституційні кордони, в межах яких здійснюється соціально-культурне життя.

Інструментальні і комунікативні дії, за Ю. Габермасом, віддзеркалюють три основні сфери людської діяльності: працю, мову і владу, їхнім співвідношенням визначається вигляд і якість соціального. Оскільки зазначене співвідношення історично постійно змінювалось, всю соціальну еволюцію можна подати як історію суспільних принципів організації, що змінювали один одного. Цей процес відбувається на основі проникнення людини в сутність соціального, тобто розуміння, яке досягається навчанням, освітою. Таким чином, історичний процес вчений розглядає як соціокультурний процес навчання, а фундаментальну основу соціальності – у тому, що кожен повинен навчатися. Відповідно до рівня навчання формуються суспільні принципи організації, зміна їх постає соціальною еволюцією людства від елементарних до розвинутих універсальних форм соціальності.

Виходячи з цього, Ю. Габермас дійшов висновку про існування чотирьох суспільних формацій людської історії: передвисококультурної, традиційної, капіталістичної, посткапіталістичної (державно-соціалістичної). Перехід від однієї до іншої відбувається шляхом свідомої заміни принципів суспільної організації, а не через боротьбу і революцію, як вважають марксистки. Саме політична дискусія, що приводить до встановлення оптимальних форм комунікації, і є тим «чарівним ключем», що відкриває оптимальні рішення щодо лікування безнадійно хворого суспільства.

Отже, еволюціоністська концепція німецького філософа спрямована проти основи основ марксизму – вчення про класову боротьбу як головного джерела суспільного розвитку. Вчений намагається довести, що не революція, а еволюція відбиває неухильний поступ людства сходинками прогресу. Він робить спробу переконати громадськість, особливо політичних діячів, що стабілізацію соціальної системи, розв'язання різноманітних проблем можна здійснити шляхом вільної політичної дискусії, а не класового протистояння і конфронтації.

Відомо, що коріння теорії соціальної еволюції Ю. Габермаса містяться у вченні про мовні ігри Л. Вітгенштейна, прагматиці М. Хомського, теорії інтерсуб'єктивності Е. Гуссерля, психоаналізу З. Фрейда і особливо – в історизмі і герменевтиці В. Дільтея. Ю. Габермас захоплювався В. Дільтеєм, цінував його історичну концепцію, хоч, звичайно, розвинув її відповідно до соціально-наукового досвіду ХХ ст.

Дільтей В. (1833–1911) – культуролог, фундатор описової психології, історик і соціальний філософ. За загальними світоглядно-методологічними орієнтаціями він належить до такого напрямку, як філософія життя. Історична концепція В. Дільтея формувалась на засадах оригінальної трактовки структури і функціональної сутності людської свідомості. Він виходить з того, що свідомість складається з трьох відносно самостійних пластів: предметного (відтворює реальність), емоційного (відбиває ставлення людини до цієї картини) і волі, в якій емоційні оцінки набувають форми імпульсів, спрямованих на трансформацію дійсності. Емоційний пласт свідомості становить основу людської активності. Емоційність виходить за межі раціональної оцінки дійсності. Втілюючись у волі, вона формує таку історичну реальність, яка не може бути осягненою розумом інших поколінь. Щоб зрозуміти історію, робить висновок вчений, слід проникнути в переживання минулих

поколінь. Специфіка історичного пізнання полягає у відтворенні історії як співпереживання.

Співпереживання, за В. Дільтеєм, має пройти дві стадії: проникнення в біографії дійових осіб історії, освоєння процесу об'єктивації духу в реальних історичних діях. Завдання історика полягає не просто в описі тієї чи іншої сукупності фізичних речей та подій, а в розкритті закладеної в них внутрішньої активності людського духу.

Надзвичайно важко проникнути в дух доби, розмірковує далі вчений. Зрозуміти його засобами загальних категорій і причинних закономірностей взагалі неможливо. Історія – це така галузь знання, яка повністю перебуває в межах внутрішнього переживання. Історик немов би переживає хід історії, відтворює її зсередини, виносить їй вирок з позицій сьогодення часу, інтерпретуючи історію на підставі відомих йому фактів. Цей вирок завжди буде суб'єктивним. Саме тому В. Дільтей віддає перевагу мистецтву перед наукою, співпереживанню перед раціональним пізнанням. На його думку, так зване об'єктивне осягнення історії завжди є суб'єктивним. До істини ближче підходить той, хто глибше співпереживає ходу історії, збирає більше емпіричного матеріалу, проникливе його інтерпретує.

Звинуватити В. Дільтея в суб'єктивізації історії, звичайно, можна, адже вчений дійсно відтворив її суть і природу з суб'єктивного боку, тобто суб'єктивні чинники. Але які б об'єктивні чинники не спонукали людей до тих чи інших дій, люди діють, керуючись, як правило, власним сприйняттям і переживанням ситуації. Інакше б історія перетворилася на механізм однолінійної дії: чинник – дія – результат, що не відповідало б дійсності. Навіть в однаковій ситуації люди приймають неоднакові рішення. Ними керує суб'єктивність, що й спробував показати вчений, використовуючи метод історіософського пізнання як безпосереднього співпереживання історії.

Концепцію історії як прояв духовного, не суб'єктивного, як у І. Канта, а об'єктивного за Г. Гегелем, відтворили представники неогегельянства. Партію «першої скрипки» виконав лідер італійського неогегельянства, професор Неапольського університету Б. Кроче (1866–1952). Він виступив проти так званої чистої філософії, відірваної від потреб реальної історії, проти так званої мертвої історії (хроніки), з якої вилучено живий людський дух, думку, розум, переживання. Він закликав до поєднання філософії з живою історією, потребами практики, вбачав в історії засіб пізнання сучасних проблем і шляхів їх розв'язання.

Історію створюють люди, вважав Б. Кроче, проте творять її не за своїми внутрішнім розумінням і бажаннями, а як представники більш високого начала – об'єктивного духу. Таким чином, люди – лише символи тих історичних процесів, які творяться їхніми власними руками «за вказівкою» абсолютного духу. Зрозуміти історію можна лише шляхом осягнення змісту абсолютного духу, тобто тих ідей, над реалізацією яких працювали ті чи інші покоління. Історія перетворюється на історію ідей і викладається майже без змін у гегельянському дусі.

Так, у праці «Історія Італії» (1871–1915) Б. Кроче виводить кризу системи і загострення класової боротьби із слабкості ліберальних ідей, які не витримали натиску спочатку позитивізму, а потім – ірраціоналізму. Поширення ідей імперіалізму, націоналізму і синдикалізму із одночасним ослабленням здорового ідеалізму зрештою призводить до війни, розвалу традиційних структур і до диктатури.

Схожу методологію історичного аналізу вчений поклав в основу іншої фундаментальної праці – «Історія Європи в ХІХ ст.». Б. Кроче знову наголошує на визначальній ролі ідей у розвитку суспільства. Головними рушійними силами історії постають п'ять світоглядів: католицизм, авторитаризм, демократизм, комунізм і лібералізм.

Історія є не що інше, як вічно живе життя духу. «Дух сам є історія; у кожний момент він є творцем історії і водночас результатом усієї попередньої історії, таким чином, дух утримує в собі всю свою історію, що збігається з ним самим». Будь-яка періодизація історії має свавільний, умовний характер, вважає Б. Кроче. Взагалі прослідкувати її періоди неможливо. В історії не може бути не лише абсолютної, а й відносної істини. Тому мета історичних досліджень полягає не у відтворенні реальності, а лише у пошуку відповіді на запитання, які ставить реальне сьогодення.

Погляди Б. Кроче на історію як процес самореалізації абсолютного духу розвинув відомий англійський філософ, професор Оксфордського університету Р. Колінгвуд (1889–1943), твір якого – «Ідея історії» – залишається об'єктом гострих дискусій серед істориків і філософів. На думку Р. Колінгвуда, К. Маркс зробив крок назад порівняно з Г. Гегелем: марксистський історичний матеріалізм – це економістська пародія на реальність. Вчений закликає до повернення в коло гегелівської концепції історії і, як і Б. Кроче, він спирається в її реконструкції на пріоритетну роль ідей – абсолютного духу як її головного джерела і рушійної сили. Зрозуміти історію, вважає Р. Колінгвуд, можна лише шляхом пошуку тієї генералізуючої ідеї,



яка стала поштовхом для даної історичної дії. «Чому Брут вбив Цезаря? – питає історик. – Що думав Брут, вбиваючи Цезаря? Яка думка спонукала його до цього історичного акту?» Якщо дослідник знайде спонукальну ідею, він зрозуміє історію. Без цієї ідеї історія залишиться для історика таємницею.

Колінгвуд Д. не визнає об'єктивного критерію історичної істини. Думка історика – ось головний критерій істинності історичного пізнання. Для перевірки висновків історична думка не може апелювати ні до чого іншого, крім самої себе. Звідси – скепсис вченого щодо можливостей наукового пізнання історії і ті глухі кути, куди він потрапляє, застосовуючи свою методологію до пізнання історії та її філософського осмислення.

Наближену до неогегельянців позицію щодо природи історичного процесу займають прибічники такого надзвичайно впливового і поширеного в світі філософського напрямку, як неотомізм: Е. Жільсон (1884–1978), Ж. Марітен (1882–1973), О. Бохенський (1902–1995) та М. Мюллер. Різниця полягає лише в тому, що місце абсолютної ідеї у представників релігійної філософії історії посідає Бог. Вони вбачають у ньому головну рушійну силу історичних процесів і заперечують досягнення історії будь-яким іншим шляхом, крім пізнання реальних діянь Бога. Саме ним закладено в історію сенс, обумовлено історичну долю людини. Бога потрібно розпізнати через його діяння. У цьому і коріниться таємниця історичного пізнання і діяльності.

Зазначена парадигма історичного мислення веде відлік від «ангельського доктора» – Фоми Аквінського. І хоча він практично нічого нового про історію (у порівнянні з Августином Блаженным) не сказав, його вважають фундатором історичного мислення представник неотомізму. Саме від нього веде родовід сучасна історіософська хвиля неотомізму.

Найбільш повно і вдало особливості неотомістського погляду на природу і сенс історії виклав французький філософ Ж. Марітен (1882–1973). Вчений мав широкі соціальні та наукові зв'язки, працював на посаді професора у Парижі, США, був послом Франції у Ватикані, мав глибокі пізнання у багатьох галузях науки і соціальної практики. Він бачив і розумів труднощі і суперечності наукового осмислення історії, недоліки систем, побудованих на критиці історичного розуму, і намагався репрезентувати новий погляд на історію, який ґрунтується на відродженні традиційних засад неотомізму за умов подолання його кризи й після «смерті Бога».

Історичний процес, згідно з Ж. Марітенем, підпорядкований Божому провидінню і водночас має гуманістичний зміст, що постійно вдосконалюється. Єдність «граду земного» і «граду божого» є тією необхідною умовою, яка забезпечить втілення в життя, суспільну практику сконструйованого вченим християнсько-ліберального ідеалу, інтегрального гуманізму. Серед пріоритетів цього ідеалу чільне місце посідають солідарність підприємців і трудящих в межах корпорацій, ідеї «персоналістської демократії», християнізації всіх галузей духовної культури і екуменічного зближення релігій.

Загалом погляди Ж. Марітена підтримують сучасні лідери «вічної філософії», хоч більшість з них і трансформує її в бік розуміючої історіософії і герменевтики. Новий розвиток неотомістського бачення історії висвітлено в працях таких авторів, як К.-Х. Вагнер, І.-Б. Метц, Й. Пипер, К. Рангер і М. Мюллер. Він формується на переосмисленні надбань феноменології і герменевтики, антропології й екзистенціалізму, фрейдизму та персоналізму, марксизму і деяких інших модних течій ХХ ст.

Сучасна людина, розмірковують нові «вічні філософи», страждає більше не через сексуальну дисгармонію, як вважав З. Фрейд, а через комплекс безглуздості, який пов'язаний з почуттям порожнечі (К.-Х. Вагнер), соціальну невизначеність, відчуження. Людина втратила сенс життя і не в змозі повернути оптимізм творчості без звернення до вічного. Вічне (божественне) втілене в історії. Вхідження в історію засобом «прислуховування до слова божого» і є тією єдиною стежиною, яка, на думку М. Мюллера, нарешті приведе до Храму, відродить одвічні гуманістичні пріоритети, подарує людському розуму втрачений раніше сенс. «Дійсна історія, – пише вчений, – є божественна історія; лише вона володіє послідовністю, зв'язком і сенсом, оскільки постійність піклування Бога про людину як таке, що відкривається поступово, є прозрінням в історії й становленням людства; все інше є хаосом неупорядкованої в своїй основі руйнаційної боротьби, в круговерті якої ми перебуваємо»<sup>1</sup>.

Інколи в літературі лунають голоси про близькість неотомістської концепції історії до марксистської. Ймовірно, підставою до цього є яскраво виражена лінія гуманізму, представлена в обох концепціях. Проте уважне дослідження зазначених концепцій виявляє їх різку протилежність як з боку викладу гуманістичної проблематики, так і в частині історизму в цілому. В. Гараджа зазначає, що релігійно-критична теорія

---

<sup>1</sup> Цит. за: Губман Б. Эволюция неотомистской концепции истории / Б.Л. Губман // Вопр. философии. – 1986. – №3. – С. 122.

суспільства за своєю суттю постає альтернативою історичній боротьбі за революційне перетворення світу силами людини, формулою розчарування в революційно-гуманістичних завоюваннях і можливостях сучасного суспільства<sup>1</sup>.

Фактичним запереченням марксистської концепції історичного матеріалізму є теоретичні доробки авторів, об'єднаних в так звану Франкфуртську школу соціальної філософії, в межах якої концепцію історії започаткували такі відомі теоретики, як М. Хоркхаймер (1895–1973), Т. Адорно (1903–1969) і Г. Маркузе (1898–1979).

У спільній праці М. Хоркхаймера і Т. Адорно «Діалектика просвіти» («*Dialektik der Aufklärung*») (1948) історію подано в дусі ніцшеанської волі до влади як процесу утвердження панування. Всесвітня історія, розмірковують автори, має три етапи. Перший характеризується пануванням сліпих природних сил над людиною. Це царство хаосу і варварства, необґрунтованих пристрастей і неусвідомлених інстинктів. Другий період всесвітньої історії збігається з історією західної цивілізації. Він характеризується відокремленістю і протистоянням суб'єкта й об'єкта – людини і природи. Людина намагається одноосібно панувати в природі і над природою. Реалізація цього прагнення, по суті, приковує людину до природи, робить її рабом останньої. Третій період – це маніпулятивне суспільство, тобто система, всі життєві процеси і взаємозв'язки якої підпорядковані єдиній волі і спільній меті соціальної еволюції.

Франкфуртські філософи проголошували себе спадкоємцями і єдиновірними інтерпретаторами марксистського соціально-філософського вчення. Проте, наголошуючи на аутентичному тлумаченні марксизму, вони фактично відкидають історичний матеріалізм як загальну теорію історичного процесу, заперечують евристичні можливості його застосування до аналізу сучасних соціально-економічних систем, пов'язують з ним ті історичні похибки, що мали місце (соціалістична революція, диктатура, війна тощо). За їхньою оцінкою, матеріалістичне розуміння історії означає не що інше, як зневаження і пряме нищення гуманного характеру великих ідей людства – істини, свободи, справедливості, гуманності, прогресу. «Коли філософія історії перемістила гуманні ідеї як рушійні сили в саму історію, – пишуть М. Хоркхаймер і Т. Адорно, – ...вони (ідеї – *Авт.*) втратили притаманну їм незлобливість. Історія з приводу того, що ці ідеї завжди посрамляли себе, коли економіка, тобто могутність, була не з ними, є насмішкою над всім слабким, тому ті, хто іронізував подібним чи-

---

<sup>1</sup> Див.: Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. – М., 1978. – С. 361.

ном, супроти волі ототожнюють себе з пригнобленням, якому хотіли поклати кінець».

Цікаву історичну концепцію обґрунтував Р. Арон, який, як зазначає І. Гобозов, є «засновником критичної філософії історії, що зіграла важливу роль у філософському житті Франції»<sup>1</sup>. Історіософія Р. Арона побудована, з одного боку, як продовження роздумів Е. Гуссерля і М. Вебера щодо істинної реконструкції минулого, з другого – як самостійний новаторський теоретичний пошук шляхів осмислення нових історичних реалій, їх саморозвитку. Вихідним пунктом історичної концепції французького вченого є категорія розуміння. «Ми говоримо про розуміння, – пише французький вчений, – коли пізнання виокремлює значення, іманентне реальному, яке мислилось або могло мислитись тими, хто його пережив або створив»<sup>2</sup>.

Арон Р., на відміну від позитивістів, проти яких виступали представники критичної філософії, вважав, що без філософського осмислення історична наука ніколи не вийде із критичного стану. Головний об'єкт уваги вченого – гносеологічні питання історичного пізнання, критичний аналіз історичних фактів та подій. Дані про минуле є завжди дискретними і неоднозначними, тому їх історичні реконструкції, що поновлюють давніші зв'язки, потребують солідних теоретичних обґрунтувань з певних філософських позицій. Саме розуміння становить основу цієї філософії. Воно «вмонтовує» в теорію різноманітні поняття про причинність, випадковість, об'єктивність, свободу тощо. Історичне пізнання – це пошук в минулому себе і іншого. Оскільки ж існує безліч варіантів, історія, на думку вченого, ніколи не може бути повністю об'єктивною.

Інтерпретація і розуміння історичних фактів, процесів, подій, підкреслює Р. Арон, залежать від дослідника, перед яким виникає маса труднощів, пов'язаних з відсутністю або численністю першоджерел. І все ж не лише в майстерності відбору для інтерпретації фактів полягає головне завдання історика. Насамперед потрібно зрозуміти психологію дійових осіб і виконавців історичної драми, осягнути, з якими настроями вступали в події безпосередні суб'єкти. У цьому зв'язку історик має відповісти на запитання: що думали глави урядів і президенти, які почуття володіли народними масами, що переживали герої і злочинці?

---

<sup>1</sup> Гобозов И. Р. Арон – крупный французский мыслитель XX века / И. Гобозов // Философия и общество. – 2010. – № 2. – С. 150–151.

<sup>2</sup> Там же. – С. 153.

Оскільки це принципово неможливо, історичне пізнання згідно з Р. Ароном, завжди має релятивістський характер. Історія – це ірраціональний, індетермінантний перебіг подій і хаос, в якому неможливо розібратися.

Французький вчений заперечує існування історичних законів, єдності світової історії, ідею суспільного прогресу як сходження людства ступенями розвитку. Прогрес він визнає лише частково, лише у кількісному розумінні цього Історичного явища. Завдяки кількісному підходу до оцінки тих чи інших суспільних етапів і процесів Р. Арон підійшов до формування нової моделі майбутнього: концепції єдиного індустріального суспільства, яка мала значний успіх у західній соціологічній науці. Ідея історичного майбутнього людства у нього має песимістичний характер, пронизана духом неприйняття соціалізму, міжнародних робітничих рухів, марксизму-ленінізму. Р. Арон «був затятим антикомуністом, антирадянщиком та правим лібералом. На цьому ґрунті він різко розійшовся із своїм однокурсником Сартром»<sup>1</sup>.

Якою б популярною чи цікавою не була та чи інша концепція, вона завжди має противників та критиків. Не є винятком і історіософські роздуми Р. Арона. Завдяки його дослідженням вчені-історики та філософи, літератори та поети все предметніше «входять» в історичний процес, намагаються зрозуміти його логіку, визначити можливості, чинники і критерії прогресу, роль особистості і народних мас у творенні історії. Проте як до Р. Арона, так і після нього гострими залишилися питання про єдність світової історії та закономірності всесвітньо-історичного процесу, про прогрес і його спрямованість, про свободу волі і визначеність історичної долі людства надприродними силами і чинниками.

Основною проблемою історіософських роздумів було і залишилося питання: чи існує всесвітня історія і, якщо вона є, то у чому полягає її суть і який вона має вигляд? Один з цікавих варіантів відповіді на це запитання запропонував М. Гайдеггер (1889–1976). У працях «Буття і час», «Основні проблеми феноменології», «Кант і проблема метафізики», «Про сутність людської свободи», «Буття й істина» та інші він відмежовується від традиційного розуміння історії, що, на думку вченого, ґрунтувалося на пріоритетах категорій «суб'єкт і об'єкт», «матерія», «дух», «пізнання», «практика», водночас пропонуючи новий під-

---

<sup>1</sup> Гобозов И. Р. Арон – крупный французский мыслитель XX века / И. Гобозов // Философия и общество. – 2010. – № 2. – С. 150.

хід до розгляду історичного процесу – аналіз його як «інститування людини» у царині свободи, як безпосереднього існування людства, його істинного буття.

Життєвий і творчий шлях М. Гайдеггера тісно пов'язаний з історичними подіями, що випали на долю його покоління. Філософ наполегливо вивчав природничі науки та філософію, математику і теологію. Він захоплювався працями Г. Гегеля і Ф. Ніцше. Полемізував з В. Дільтеєм і Ф. Достоевським; захистив докторат під керівництвом Г. Ріккєрта; очолив кафедру філософії Фрейбурзького університету після Е. Гуссерля; був ректором цього ж університету. Під час «масового призову» 1944 р. М. Гайдеггер будував укріплення для захисту Рейху, а з приходом французьких окупаційних військ зазнав гонінь й заборони викладацької діяльності. Все це, безумовно, відбилося на його філософських поглядах: філософія історії М. Гайдеггера – пошук істинного буття і свободи. Саме цей пошук робить її надзвичайно цінною і конструктивною в наш час. Світова історія є історією, суб'єктом якої є не клас, не нація, не соціальна група, а народ. Диференціація народу на соціальні групи і конфронтаційне протистояння між цими групами (наприклад, класове чи національне, етнічне чи релігійне) руйнує цілісність суб'єкта, а разом з цим започатковує занепад його історії.

Цікавим і надзвичайно глибоким є твердження М. Гайдеггера про світову історію як історію буття народу в світі. Центральним поняттям є поняття світу – своєрідна система символів, цінностей, принципів, в якій розгортається людська життєдіяльність. Це феноменальна сфера смислів як можливих способів розуміння і тлумачення речей. Сенси зафіксовані в мові. Вони передаються від покоління до покоління через традиційні фундаментальні уявлення і звичаї, визначають спрямованість і стиль життя, зумовлюють його якісні характеристики. Первинну історичну основу буття народу в світі становить міф. Саме через залучення нових поколінь до розуміння міфу формується і забезпечується цілісність народу, зберігається історичність як буття в світі успадкованих новими поколіннями життєвих програм і проектів.

Вдумливе осягнення його підходу свідчить про глибоке розуміння вченим суті історизму як ідейно-моральної й духовно-світоглядної єдності поколінь, що через віки і соціальні перипетії несуть, захищаючи і втілюючи у предметно-практичні форми культури свою однаковість – ментальність, яка відрізняє їх від інших народів світу й забезпечує рівноправне співбуття з ними в лоні всесвітньої історії. Без визнання цього факту практично неможливо пояснити з наукової точки зору питань

ня про те, чому й досі, у вік комп'ютерної революції і космічних перельотів, бабусі й дідусі продовжують розповідати онукам, здавалося б, примітивно-сюжетні казки й оповідання, чому шановні і серйозні видавці друкують народні казки, чому врешті-решт людина тягнеться до першоджерела своєї свідомості – до міфу, і чому він і досі не втратив конструктивно-інтегруючої функції.

Світ, за М. Гайдеггером, – це міфологічне обґрунтований спосіб життя, буття народу, що розгортається в систему повсякденно-практичного ставлення до землі, неба, до батьків і богів, – тобто до того, що вчений називає внутрішньо-світовим суцям, без чого світ як міфологічний проект буття не існує. Сенс світової історії народу полягає у збереженні заданих первинним світоглядним полем свідомості фундаментальної єдності чотирьох начал (землі, неба, смертних і богів). Якщо якийсь з елементів першосвідомості випадає з орбіти мислення наступних поколінь, відбувається руйнація цілісності буття в світі. Перед народом постає проблема виживання: єдиний історичний суб'єкт перетворюється на безформну масу, на матеріал для здійснення проектів іншого народу. Руйнація світу символів і історичної пам'яті означає втрату народом своєї історичності.

Реалії сьогоденної історії підтверджують глибоку реалістичність історіософських роздумів німецького філософа. Особливо рельєфно вони виявляються на терені українства, що прагне до відродження своєї історичності, суверенності, незалежності.

Досить своєрідно М. Гайдеггер визначає історичні межі буття народу в світі. Згадаймо Августина Блаженного: той чи інший народ, пройшовши стадії свого розвитку, невпинно рухається до занепаду. Цю ж думку поділяв і розвивав О. Шпенглер: історичні межі культури він визначав приблизно тисячоліттями. М. Гайдеггер міркує інакше. Кожен народ має свій кінець світу, буття в світі є водночас буттям до кінця, тобто буттям до смерті. Проте це зовсім не означає фатальної визначеності кінця. Адже завжди залишається можливість боротьби: рішучість у боротьбі за існування повертає народ до забутої або занедбаної духовної спадщини. Через ризиковане відродження перерваної традиції народ поновлює свій міфопоетичний світ (частково збережений великим мистецтвом) і знову набуває самостійності у стосунках з іншими народами. Саме тут проходить вісь історичного прагнення народу в світі.

Пошуком сенсу історичного буття і шляхів досягнення свободи пронизана також творчість соціального філософа-екзистенціаліста К. Ясперса (1883-1969). До роздумів про сенс історії він прийшов через

юриспруденцію, медицину та психологію, вивченню яких вчений надав значної уваги, особливо на початкових етапах своєї творчості.

Широке визнання філософу принесла фундаментальна праця «Психологія світоглядів» (1919) та тритомник «Філософія» (1931-1932), над яким він працював понад десять років. У період фашизму він «писав у стіл». І лише в 1945р. після розгрому нацизму вчений повертається до викладацької діяльності й публікує свої праці «Про істину» (1947), «Питання про провину» (1946), «Нація і християнство» (1946), «Про європейський дух» (1946), «Джерела історії та її мета» (1948), «Філософська віра» (1948), «Наше майбутнє і Гете» (1947), «Розум і анти-розум у нашу епоху» (1950) та ін. Центральною темою його соціально-філософських роздумів стала проблема людини та історії.

Суспільство й історія, вважав К. Ясперс, розпочинаються з людини, яка поступово усвідомлює себе як особливу істоту й намагається виразити цю особливість у різноманітних формоутвореннях культури. Історія людства має єдину основу – духовну, яка ґрунтується на вірі. Вона трактується вченим не лише в релігійному, а й у широкому філософському розумінні, тобто як властивість ставити й осмислювати найбільш загальні питання. Саме тут спілкування людей виходить на екзистенціальний рівень, люди розпочинають рух до свободи.

Вибудовуючи концепцію історії, філософ заперечує теорію культурних циклів О. Шпенглера й А. Тойнбі, з одного боку, і матеріалістичне розуміння історії К. Маркса, з другого. Перша, на думку філософа, роз'єднує світову історію, не дає змоги виявити в ній закономірностей; друга – перебільшує роль матеріальних (економічних) чинників, тоді як пріоритет в історії завжди належав духовному.

Людство, вважає К. Ясперс, має спільні джерела виникнення та існування. Проте доісторичні часи, тобто період життя людей, про який до наших часів не дійшло ніяких писемних свідчень, залишаються для науки таємницею. Про них можна лише гадати, на їхньому тлі можна фантазувати – і не більше. «Доісторія, – пише він, – це час, коли відбулося становлення людської природи. Коли б ми могли проникнути в доісторію, нашому розумінню відкрилася б субстанційна основа людської природи саме тому, що ми побачили б її становлення, умови і ситуацію, які створили людину такою, якою вона є»<sup>1</sup>.

Зовсім мало відомо людству й про характер життєдіяльності людей у колі так званих великих культур давнини. Історія ж, за

---

<sup>1</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 57.



К.Ясперсом, починається зі своєрідного осьового часу – з моменту формування світових філософій і релігій, що підняли дух людини до осмислення загального, забезпечили їй духовну самостійність. Протягом досить довгого періоду, від 800 до 200 р. до н.е., міркує філософ, паралельно в декількох світових регіонах виникають світові релігії, що заступають язичництво, і філософські системи, які йдуть на зміну міфології. Складаються своєрідні духовні центри людства. Вони єднають різні регіони і народи. Пробудження духу, формування філософської віри знаменують початок загальної історії людства, яка до того була поділена на локальні, не пов'язані між собою культури.

Ідея К. Ясперса є простою і зрозумілою: дійсну основу єднання людей становить дух, а не родова, природна чи економічна спільність. Саме він забезпечує цілісність цивілізації, єднає людей у спільному прагненні до свободи, застерігає від раціоналістичних утопій, що претендують на створення земного раю, але лише руйнують моральні і культурні засади існування, втягують людей у пекло братовбивчих воєн.

Від вісьового часу (близько 500 р. до н. е.), міркує вчений, історія рухається вперед семимильними кроками. В наш час піднімається чинність нового фактора науки і техніки, а разом з ним – вагомість таких життєвих центрів, як Європа, Америка і Росія. Традиційні центри світових культур – Індія, Китай – втягуються в процеси оновлення. Перед людством постає сітка глобальних проблем, актуалізується проблема майбутнього, змінюються цілі і сенс історичного процесу. Традиційно пріоритетними вважали такі цілі історії, як цивілізація і гуманізація людини; свобода й усвідомлення свободи; велич творчого духу людини; злет релігійної віри тощо. Новий час їх принципово не заперечує, хоча поряд з ними започатковує нові цілі і сенс історичного буття. Вони концентруються навколо поняття єдності в тотальній концепції історії. К. Ясперс обґрунтовує ідею духовної єдності людства як стрижня історичного процесу, як головного чинника, що спрямовує історичний поступ до свободи.

Дещо в іншому ракурсі розглядає історичний процес відомий британський історик, дипломат, соціолог і філософ А. Тойнбі (1889–1975). Розвиваючи думки М. Данилевського і О. Шпенглера про циклічність історії, А. Тойнбі розуміє її як послідовну генезу цивілізацій, що проходять у своєму розвитку і падінні однакові фази: народження, зростання, катастрофи, розкладу і загибелі. На відміну від О. Шпенглера, що прогнозує «присмерк Європи», А. Тойнбі, як і К. Ясперс, обґрунтовує можливість врятування західної цивілізації шляхом посилення ролі

релігійно-духовних засад та моральних чинників суспільної життєдіяльності людей.

Британський вчений виходить з розуміння локального соціуму як унікального і неповторного. Загальна історія характеризується множинністю культурних типів, кожен з яких має неповторну систему цінностей, норм, правил суспільного та індивідуального життя людей від найпростіших (побутових) форм його вияву до найвищих злетів творчої фантазії.

Кожна цивілізація існує в просторі і часі, єдність яких створює своєрідне середовище проживання, провідні характеристики якого зумовлені географічними чинниками. Історія, підкреслює А. Тойнбі, існує там, де є час. Час – це поле, на якому відбуваються зміни станів людського життя, через яке виявляється дійсний зміст історії. Історик, на його думку, постає як передавач часу. Виключна роль у механізмі передачі часу належить пам'яті. Вона упорядковує час і служить своєрідним резервуаром історичного досвіду, механізмом осягнення історії.

Локальні цивілізації А. Тойнбі позначає як віхи часу на шляху відкритої історії, в основі розвитку якої лежить всесвітній розум, божественний закон – Логос. Істина виявляється через діалог людства з Логосом. Джерело історичного руху розуміється як виклик Логоса. Історія є відповіддю на виклик. Осягнення історії – це розуміння суті божественного виклику, що реалізується через різноманітні форми людської діяльності. Кожна людина (народ, нація) розуміє виклик по-своєму і тому втілює його у притаманних лише йому формах культури. А. Тойнбі підкреслює значення вибору народами варіантів втілення виклику в практику, роль раціонального проникнення у виклик, значення творчої еліти і лідера, здатних осягнути його сутність і перенести божественний закон з однієї душі в іншу.

Історію рухає вперед творча меншість. Саме вона формує нові ідеї і погляди, самовіддано проводить їх в життя, залучає до їх здійснення широкі верстви населення. В період суспільного злету влада перебуває, як правило, в руках людей, що відрізняються проникливістю розуму, широким соціальним досвідом, високими моральними і загальнокультурними якостями. Згодом склад керівної еліти змінюється. До неї проникають користолюбці, що розглядають владу лише як засіб власного збагачення і панування. Керівна еліта поступово перетворюється на замкнену касту, що гальмує історичний поступ або деформує його.

Саме в цей час, вважає А. Тойнбі, на історичну арену виходить нова генерація лідерів, яка спирається передусім на матеріальні інструменти

влади і силу зброї. Процес усвідомлення несправедливості соціального устрою завершується розколом духу. Нова генерація звертається до «пролетаріату» – пасивної маси людей, здатних лише до руйнування створених раніше форм суспільного життя. Розпочинається процес суспільних змін, спрямованість якого залежить не лише від внутрішніх суперечностей, а й від зовнішніх впливів інших народів і цивілізацій.

Засобами застереження цивілізації від руйнування і падіння вчений вважає духовну злагоду, моральну єдність народу, раціональність мислення правлячих верств населення, здатність лідерів до нового розуміння суті виклику часу. Звичайно, кожна цивілізація врешті-решт прийде до занепаду. Хоча його можна відстрочити або навіть і уникнути. Йдеться про спасіння, джерело якого А. Тойнбі вбачає в єдності духу народу, що досягається залученням людей до всесвітньої релігії на засадах об'єднання всіх релігійних культур. Саме релігія дає людству той спектр ідей, цінностей, норм і символів, що забезпечує любов і милосердя, єдність і взаємоповагу, глибоку духовність і моральність, тобто той спектр цінностей, що становить внутрішній стрижень історії. Народи за різних часів розуміють і відтворюють його по-своєму. Це виявляється у різноманітності світових культур, які, проте, не розривають історію, а навпаки – збагачують вселюдське життя невичерпністю змісту.

XX ст., вважає А. Тойнбі, зміцнює вселюдську єдність такими процесами, як співтворчість наук і культур, проникнення технологій та індустріалізму в усі галузі життя. Інтеграція світової цивілізації, за його прогнозом, посилюватиметься. До числа явищ і процесів, що завдають світовій історії руйнаційних впливів, вчений відносить насамперед економічні й політичні проблеми, суперництво наддержав, міжнаціональні проблеми. Він підкреслює гуманітарний обов'язок розвинутих країн надавати допомогу знедоленим народам. Вчений гостро відчуває реальну можливість загибелі всіх завоювань розуму і духу і тому закликає людей до милосердного об'єднання на засадах вселюдських пріоритетів і моральних цінностей.

## **Глава 1.2**

### **Інтерпретація феномену «цивілізація» – історична ретроперспектива**

Принцип історизму, як важливий методологічний інструмент дослідження процесу становлення і розвитку людської спільноти, матеріалізується в різних підходах в контексті існуючих гуманітарних та соці-

ально-політичних наук. Один із них, що набув сьогодні особливої популярності та міждисциплінарного характеру, це цивілізаційний підхід. Його об'єктом є «цивілізація», що, як зазначає Е. Тарговскі, «чітко відрізняється за своїм характером від інших існуючих спільнот... Цивілізації мають значно складнішу політичну структуру, насамперед державу. Це, в свою чергу, обумовлює чіткішу соціальну стратифікацію, глибшу диференціацію між соціальними класами. Правлячий клас, зосереджений в містах, здійснює контроль над більшістю ресурсів та реалізує свою волю через діяльність уряду, через бюрократію, технократію, меритократію, «ad-hoc-кратію» та військових»<sup>1</sup>.

В літературі висловлюється думка, що «розповсюдженню поняття цивілізації як ключового в поясненні історичного процесу, сприяла його концептуальна невизначеність. Ця невизначеність дає підставу використовувати його в різних ідейно-теоретичних схемах, будувати з його допомогою альтернативні версії, моделі історичного розвитку окремих країн і народів, майбутнього людства в цілому, виховання і освіти особистості»<sup>2</sup>.

На нашу думку, «концептуальна невизначеність» є скоріше наслідком наявності різних «ідейно-теоретичних схем» розуміння феномену цивілізації, а не першопричиною їх появи. Нині у світовій науковій спільноті у різних національних традиціях досить чітко виокремились наукові напрями, представники яких досліджують цивілізаційну проблематику. Провідну роль, безумовно, відіграють представники провідних європейських країн та США, які у 1961 р. об'єднались у Міжнародну асоціацію порівняльних досліджень цивілізацій (ISCSC – International Society for the Comparative Study of Civilizations). Першим Президентом Асоціації (1961–1964 р.р.) був П. Сорокін. Спочатку її членами були переважно історики, які визначали характер порівняльних досліджень цивілізацій<sup>3</sup>, а також антропологи та соціологи. Нині Асоціація об'єднує філософів, психологів, релігієзнавців, політологів, лінгвістів, економістів, археологів тощо. Є також біологи, фізики, математики. Представники різних наук, з огляду

---

<sup>1</sup> Targowski A. Towards a composite definition and classification of civilization / A. Targowski // *Comparative Civilizations Review*. – № 60. – Spring 2009. – P. 79.

<sup>2</sup> Скотна Н. Що таке розколота цивілізація? Українська реальність / Н. Скотна // *Духовне життя українського суспільства: теоретико-методологічні та онтологічні проблеми розвитку*. – Кн. Перша. – Київ – Дрогобич: Інформ.-редакційний відділ ДДПУ ім. Івана Франка, 2009. – С. 158.

<sup>3</sup> Targowski A. Civilization Approach to Education in the 21-st Century / A. Targowski // *Comparative Civilizations Review*. – № 65. – Fall 2011. – P. 74.

на зазначену спеціалізацію, позиціонуються як «цивілізаціоністи» (civilizationists). Їх наукова діяльність інтегрується в рамках міждисциплінарного напрямку, що знаходить своє відображення у назві Асоціації – «порівняльне дослідження цивілізацій». Кредо представників цього напрямку чітко сформулював М. Мелко (президент Асоціації у 1983–1988 р.р.) – «досліджувати світ як цілісність»<sup>1</sup>.

У Росії склалась власна традиція дослідження цивілізаційної проблематики, в якій особливий наголос робиться на характеристиці Росії як «держави-цивілізації», на «осмисленні» її ролі «у світовій історії», на «розумінні її місця в реаліях сьогоденного світу»<sup>2</sup>. При цьому із обов'язковим посиленням на авторитет М. Данилевського, робиться висновок, що «цивілізаційний підхід виник як потреба у поясненні самобутності народів – на протигагу євроцентризму та західноєвропейським нормам та цінностям»<sup>3</sup>.

Подібне розуміння цивілізаційного підходу, на думку критично налаштованих до нього російських вчених, носить «реваншистський характер». Пов'язане це, зокрема, з критикою транзитології. Утопічний проект «парадигми цивілізації, як зазначає В. Мартьянов, «вибудовується на тому, що мало б бути замість наявного status quo. Це апологетика «свого шляху», будь то альтернативний Модерн у вигляді СРСР, Росія як самодостатня автаркія, Православна або Євразійська цивілізація, Руська система або щось інше. Ключовою хибою теорії цивілізації є те, що, відстоюючи унікальні, аутентичні принципи «радянського модерну» у порівнянні із «ортодоксальним» Модерном Заходу, вона як правило просто перевертає бінарні коди теорій транзиту, намагаючись перетворити недоліки у переваги, а універсальне – в особливе»<sup>4</sup>.

«Русоцентристські, слов'яносхідноцентристські» мотиви доповнюються зусиллями щодо їх інтеграції у європейський та світовий дискурс. Зокрема, обґрунтовується ідея необхідності інституціоналізації «цивілізаційної науки» (Civilizational Science – Цивілізаціоніки), яка б включала в себе «макросоціологічний, макрокультурологічний, макроісторичний,

---

<sup>1</sup> Melko M. The Civilizational Concept / M. Melko // Comparative Civilizations Review. – № 47. – Fall 2002. – P. 62.

<sup>2</sup> Фомин О. Цивилизационный поход как идейная платформа политического позиционирования в современном мире / О. Фомин // Власть. – № 9. – 2014. – С. 38.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Мартьянов В. Парадигмы российской политологии / В. Мартьянов // Политология. – № 1. – 2009. – С. 179.

метаісторичний, світ-системний та інші відповідні підходи»<sup>1</sup>. Автор ідеї – В. Алалікін-Ізвеков, який позиціонує себе як представник «International Society for the Comparative Study of Civilization» в Росії. Концептуальні претензії її представників у світовому та європейському дискурсі є органічною складовою інформаційно-пропагандистської готовності держави, що, зокрема, знаходить свій прояв в активній реалізації започаткованої у 2002 р. міжнародної програми, що здійснюється у рамках світового громадського форуму «Діалог цивілізацій». Його засновником і Президентом є В. Якунін – завідуючий кафедрою державної політики факультету політології МДУ ім. М. Ломоносова, колишній президент ОАО «Российские железные дороги».

Україна, на жаль, поки що не заявляє про себе адекватно своєму цивілізаційному потенціалу у світовому та європейському дискурсі. Хоча, безумовно, в самій країні вже чимало напрацьовано українськими вченими в галузі дослідження цивілізаційної проблематики. Цей напрям отримав відповідну назву – «цивіліологія». До неї, зокрема, якщо говорити про зміст відповідних публікацій, відносять себе представники Центру українознавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Об'єктом дослідження цивіліології є насамперед «українство», яке розглядається «в контексті загальнолюдської цивілізації (розмаїття культурно-історичних форм, націй, країн і держав, які об'єднані загальнолюдськими цінностями), і в контексті європейської цивілізації»<sup>2</sup>. Зрозуміло, що позиції російської «цивілізаціоніки» та української «цивіліології» стосовно місця і ролі Росії та України в світовій цивілізації, характеру взаємовідносин між ними нині кардинально різняться. Теза, що «Україна являється частиною русского мира»<sup>3</sup> у своїх різноманітних інтерпретаціях – в дусі євразійства, східного панславїзму тощо рефреном проходить в існуючих публікаціях сучасних російських вчених, незалежно від їх регіональної приналежності та наукової спеціалізації.

В працях українських дослідників обґрунтованість домінуючих у російському дискурсі теорій, зокрема, про належність України до

---

<sup>1</sup> Alalykin-Izvekov V. Civilizational Science: the Evolution of a New Field / V. Alalykin-Izvekov // Comparative Civilizations Review. – № 64. – Spring 2011. – P. 115–116.

<sup>2</sup> Воропаєва Т. Українство в цивілізаційному ракурсі / Т. Воропаєва // Українознавчий альманах. – Випуск 8. – 2012. – С. 11.

<sup>3</sup> Фомин О. Н. Цивилизационный поход как идейная платформа политического позиционирования в современном мире / О.Н. Фомин // Власть. – № 9. – 2009. – С. 40.

«окремої православно-християнської цивілізації» із Росією як її «духовним центром», досить переконливо ставиться під сумнів, як, до речі, і теза «про споконвічне євразійство українців»<sup>1</sup>. При цьому слід тільки вітати спроби представників Центру українознавства донести свою думку до міжнародної спільноти через інтернет, формулюючи тексти англійською мовою<sup>2</sup>. Цю роботу, до якої намагаємось долучитись і ми – автори книги, безумовно, слід всіляко інтенсифікувати.

Причини на поверхні. Адже не секрет, що у світовому та європейському дискурсі протягом тривалого часу практично беззастережним було домінування саме російських версій бачення цивілізаційного місця України в світі та її взаємовідносин із Росією. Нині ситуація, попри зусилля росіян, поступово змінюється. Насамперед це стосується поглядів західних фахівців на цю проблему. Хоча все ще поширеною залишається думка, що Україна, Беларусь та Росія складають «Східно-слов'янську цивілізацію», актуальним, особливо у зв'язку із подіями в нашій країні за останнє десятиліття, постає питання – «а чи бажають названі країни залишатись складовими цієї цивілізації?»<sup>3</sup>.

Відповідаючи на поставлене питання, Б. Гагман зазначає наступне: «Беларусь – союзник Росії, лідери якої є «євразійцями». З Україною ситуація інша. Вона не бажає грати ту роль, яку їй призначає Росія і є «відкритою для Заходу»<sup>4</sup>. Взагалі, як вважає вчений, майбутнє Східно-слов'янської цивілізації не в Євразії, а у тісній взаємодії із Західною цивілізацією. Схожий мотив має місце в працях українського дослідника Ю. Павленка, який «у межах макроросійського світу... відводить місце Україні разом із Беларуссю в західноправославній субцивілізації, тоді як Росію він вважає належною до східноправославної субцивілізації»<sup>5</sup>, на її східному кордоні «розташований європейський цивілізаційний кордон»<sup>6</sup>. Порушення його

---

<sup>1</sup> Див., наприклад, Мостяєв О. Визначення місця українства у світовому цивілізаційному процесі / О. Мостяєв // Українознавчий альманах. – Випуск 8. – 2012. – С. 23–25; Залізник Л. Україна серед цивілізцій Європи / Л. Залізник // Українознавчий альманах. – Випуск 8. – 2012. – С. 13–15 та інші.

<sup>2</sup> Mostyaev O. Stages of civilization process in Ukraine: features of periodization / Mostyaev O. // Ukrainian Studies. – № 16. – 2012 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ukrbulletin.univ.kiev.ua/Visnyk-16-en/Mostyajevev.pdf>.

<sup>3</sup> Haggman B. From Minsk to Vladivostok – is it an last Slavic Civilization? / B. Haggman // Comparative Civilizations Review. – № 64. – Spring 2011. – P. 70.

<sup>4</sup> Ibid. – P. 72.

<sup>5</sup> Воропаєва Т. Українство в цивілізаційному ракурсі / Т. Воропаєва // Українознавчий альманах. – Випуск 8. – 2012. – С. 12.

<sup>6</sup> Там само. – С. 11.

Росією, її агресія проти України дає підстави стверджувати, що саме тут має місце «цивілізаційний розлом» (за С. Гантінгтоном), а не по Дніпру, поділяючи Україну на Захід і Схід.

Потенціал сучасної світової науки, що досліджує феномен цивілізації, як і відповідних національних традицій, із яких вона складається, формувалася не одне століття. Спочатку було слово. Згідно з Н. Еліасом, «уся проблематика, пов'язана із поняттям «цивілізація», проявляє себе вже у момент його появи»<sup>1</sup> Поняття «цивілізація» за своїм походженням походить від латинського слова «civilis», яке характеризує якості громадянина як міського жителя. До нашого часу це значення зберігається у слові «цивільний», яке означає в західних мовах якості, що притаманні громадянину, – чемність, люб'язність, приязність та звичність до міського середовища. Хоча значення слова «цивілізація» поступово розширюється та набуває нові смисли, прийнято вважати, що сучасне значення терміна у ряді випадків зберігає свій первинний смисл, у якому його вживали французькі та англійські просвітителі XVIII сторіччя. Згідно Ф. Броделю, слово цивілізація у його сучасному розумінні вперше застосував у 1752 р. французький вчений А. Тюрго, який є автором книги з історії людства. Французький просвітитель маркіз де Мірабо у трактаті «Друг людей, або ж Трактат про народонаселення» (1757) вживаючи термін «цивілізація», розуміє його як «пом'якшення натури, чемність, увічливість та знання, що поширюються для того, щоб дотримуватися правил пристойності та щоб ці правила відігравали роль законів суспільного життя»<sup>2</sup>. Крім цього він, як і А. Фергюсон, використовували зазначений термін у порівнянні і на противагу термінам «дикун», «дикунство», – зазначає І. Валлерстайн<sup>3</sup>.

Цим словом в його відверто просвітницькому значенні упевнено користуються французи П. Гольбах, Ж. Кондорсе, англійці Ф. Гізо та Г. Бокль та інші мислителі, надаючи йому позитивного, прогресивного та піднесеного змісту. У політичній філософії другої половини XVIII ст. слово «цивілізація» почало використовуватись для визначення нового поняття, яке відображало «тріумф і розквіт розуму не тільки у

---

<sup>1</sup> Цит. за: Браславский Р. Цивилизационная перспектива в социологическом анализе современных обществ / Р. Браславский // Журнал социологии и социальной антропологии. – Том XV. – № 6. – 2012. – С. 37.

<sup>2</sup> Ерасов Б. Цивилизации: Универсалии и самобытность / Б. Ерасов; [Отв. ред. Н.Н. Зарубина]. – М.: Наука, 2002. – С. 13.

<sup>3</sup> Wallerstein I. Geopolitics and Geoculture: Essays in the Changing World-System. – Cambridge: Cambridge University Press, 1994. – P. 216.



сфері законності, політики та управління, але й у моральній, релігійній та інтелектуальній сфері»<sup>1</sup>. Поняття цивілізації, як зазначає Р. Браславський, визначало нову рамку «сприйняття та оцінювання індивідів, станів та суспільств». Були обґрунтовані «нові ціннісні критерії ієрархічної шкали класифікації народів: наділялись зверхністю ті з них, які не просто володіли «мудрим управлінням» («sage police»), але й мали також «багату філософську, наукову, художню, літературну культуру»<sup>2</sup>.

Одночасно нова ціннісна шкала застосовувалась і по відношенню до різних соціальних груп «цивілізованого» суспільства. Найбільшим престижем наділялись вже не аристократія, а «інтелігенція» – культурна, творча еліта. Замість престижних у придворному світі якостей, таких як чемність, увічливість, в середовищі «французької інтелектуальної еліти на перший план виходять моральні якості – «гуманність», «благочинство», «громадянськість», які мовою епохи Просвітництва якраз і почали асоціювати із словом «цивілізація»<sup>3</sup>.

Пізніше термін «цивілізація» з метою характеристики стану сучасного суспільства, відмінного від первісного (варварського) підхоплює А. Фергюсон, розгортає Л. Морган, згодом – Ф. Енгельс. Він періодизацію Л. Моргана узагальнює наступним чином: дикість – період передусім присвоєння готових продуктів природи, де штучно створені продукти слугують головним чином допоміжними знаряддями такого присвоєння. Варварство – період ведення скотарства та землеробства, період опанування методами збільшення виробництва продуктів природи за допомогою людської діяльності. Цивілізація – період опанування подальшою обробкою продуктів природи, період промисловості у власному смислі цього слова та мистецтва<sup>4</sup>. На прикладі суспільств давньої Греції, Риму, кельтів та германців та застосовуючи по відношенню до них ідеї Марксова «Капіталу» Ф. Енгельс доводить, що саме цивілізація стає «тією стадією суспільного розвитку, на розподіл праці, обмін між окремими особами та товарне виробництво, що об'єднує ці обидва процеси, досягають повного

---

<sup>1</sup> Браславский Р. Цивилизационная перспектива в социологическом анализе современных обществ / Р. Браславский // Журнал социологии и социальной антропологии. – Том XV. – № 6. – 2012. – С. 37.

<sup>2</sup> Там же. – С. 38.

<sup>3</sup> Там же. – С. 38.

<sup>4</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана / Ф. Энгельс. – М.: Политиздат, 1980. – С. 28.

розквіту та здійснюють переворот у всьому попередньому суспільстві»<sup>1</sup>, викликаючи до життя найжорсткіші форми експлуатації людини людиною. Й чим далі іде уперед цивілізація, зазначає Ф. Енгельс у завершенні свого твору, «тим більше вона змушена накидати покрив любові на неминуче породжувані нею негативні явища, прикрашувати їх або неправдиво заперечувати, – одним словом, уводити у практику загальноприйняте лицемірство, яке не було відомим ані більш раннім формам суспільства, ані навіть перших ступеням цивілізації...»<sup>2</sup>. Саме тому, Ф. Енгельса значно більше цікавила стадія розвитку, яка має наступити після цивілізації та стати за Морганом «відродженням у вищій формі свободи, рівності та братерства давніх родів»<sup>3</sup>.

Послідовний матеріалізм, на що ми вже звертали увагу, привів не стільки самих К. Маркса та Ф. Енгельса, скільки їхніх послідовників до формулювання формаційної теорії, в якій історія зводилась до «всесвітнього історичного прогресу» на основі «висхідного руху», який виникає в ході «діалектичної взаємодії» матеріальних виробничих сил та виробничих відносин. Цивілізація залишилась при цьому побічною характеристикою «класового суспільства», достатньо важливою в ідеологічному плані, але такою, що не має значення при аналізі господарських укладів, соціальних відносин і політичної боротьби<sup>4</sup>. Інтерпретуючи відповідним чином К. Маркса, вітчизняна соціально-філософська та соціально-політична думка довгий час керувалась поняттям «суспільно-економічна формація», яке втілювалось у поняття «цивілізація», й зображувало історію людства як єдиний, монологічний, прогресивний процес<sup>5</sup>. При цьому у діалектико-матеріалістичній філософії цивілізація розглядалась не інакше як сукупність матеріальних і духовних досягнень суспільства, яке пододало рівень дикості і варварства.

При цьому характеристика «цивілізації» як подолання «варварства» залишається однією з важливіших й сьогодні у багатьох визначеннях цивілізації, які досить далекі від марксизму. «В принципі можна

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 201.

<sup>2</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана / Ф. Энгельс. – М.: Политиздат, 1980. – С. 205–206.

<sup>3</sup> Там же. – С. 207.

<sup>4</sup> Ерасов Б.С. Цивилизации: Универсалии и самобытность / Б.С. Ерасов; [Отв. ред. Н.Н. Зарубина]. – М.: Наука, 2002. – С. 54.

<sup>5</sup> Багінський В. Цивілізація // Політичний енциклопедичний словник [Упорядник В. Горбатенко, за ред. Ю. Шемшученка, В. Бабкіна, В. Горбатенка. – 2-е вид., доп. і перероб.] – К.: Генеза, 2004. – С. 718.

вказати на десятки різних визначень, зазначає Е. Сайко, які в більшій чи меншій мірі підкреслюють для цивілізації відповідний рівень історичного розвитку суспільства такий, що протистоїть рівню первобутнього суспільства. Й в цьому плані основні показники, що фіксуються цими визначеннями, чітко ув'язуються з добре відомими характеристиками цивілізації Моргана і Енгельса, які визначали цивілізацію як історично новий, по відношенню до первобутнього стану й рівня історичного розвитку суспільства»<sup>1</sup>.

В процесі подальшого наповнення «описово-аналітичної та настаново-нормативних»<sup>2</sup> складових ідеї цивілізації було сформовано своєрідний кодекс цивілізованості, приміряючи до якого визначають ступінь відповідності його критеріям людини, соціальних груп та соціальних спільнот. Зокрема, у 50-х роках ХХ ст. англійський археолог В. Чайлд (1892–1957 р.р.) обґрунтував «класичний»<sup>3</sup> перелік характерних ознак цивілізації, а відповідно й цивілізованості:

- наявність великих міст-центрів;
- професійна спеціалізація;
- монументальна архітектура;
- правлячий клас, що не переймається фізичною працею;
- система передачі інформації;
- розвиток спеціальних прикладних наук;
- монументальне мистецтво;
- регулярний імпорт сировинних матеріалів;
- взаємозалежність класів (селян, ремісників, правлячої верхівки);
- державна релігія/ідеологія;
- стабільні державні структури<sup>4</sup>.

Список вчених, які намагаються скласти власний набір цивілізаційних ознак «надзвичайно великий»<sup>1</sup>. Загальним для цих спроб є ви-

---

<sup>1</sup> Цивилзация. Восхождение и слом: структурообразующие факторы и субъекты цивилизационного процесса [Отв. ред. Э. Сайко; Научный совет «История мировой культуры»]. – М.: Наука, 2003. – С. 24

<sup>2</sup> Gallo E. Civilization and empire: A challenging nexus / E.Gallo // Human Figurations. – February 2014. – Vol. 3. – Issue 1 [Electronic resource]. Access mode: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>.

<sup>3</sup> Feder K., Lepper B., Barnhart T., Bolnick D. Civilizations Lost and Found: Fabricating History. – Part One: An Alternate Reality // Skeptical Inquirer. – Vol. 35. – September/October. – 2011. – P. 24.

<sup>4</sup> Цит. за: Brown C. What is a Civilization, Anyway? / C. Brown // World History Connected. – Vol. 6. – Issue 3. – Viewed January 6 2015 [Electronic resource]. Access mode: <http://worldhistoryconnected.press.illinois.edu/6.3/brown.html>.

сновок, що на противагу «варварству», незалежно від ареалу проживання, кольору шкіри і т.ін., спосіб життя людей цивілізаційного періоду мав такі досить усталені характеристики: 1) їх виробнича діяльність здійснювалась за допомогою знарядь праці, виготовлених самими ж таки знаряддями праці; 2) в основі їх діяльності лежала приватна власність, яка дозволяла індивіду виокремити себе з племінної цілісності і усвідомити себе як окрему істоту; 3) з самого початку цивілізаційний спосіб життя формувався як інституціональний, тобто як такий, де люди об'єднувались у ними ж створені спільноти – сім'ю, різноманітні колективні об'єднання, народності, державу тощо; 4) народи, які досягли стадії цивілізації, мислили й спілкувались за допомогою мови, сформованої практично за аналогічними правилами й з тотожними категоріями – вони намагались виявити причину, форми буття предмета, що досліджувався, його якісні характеристики й корисність для людини у тому чи іншому значенні; ці люди переживали приблизно однакові чуттєві стани – страх і трепет, віру, надію і любов і т.і.

Зрозуміло, що зазначені ознаки обґрунтовані значною мірою з метою показати відмінності між варварством та цивілізованістю відповідної людської спільноти на ранніх етапах історії людства, коли виникали і формувались стародавні цивілізації, які і були об'єктом дослідження саме археології, яку і репрезентував англійський вчений. Представники інших наук, зокрема сучасної археології, культурології презентують своє, у відповідності із особливостями модерного та постмодерного світу, про що піде мова у наступних сюжетах, своє бачення нормативної складової феномену цивілізації та цивілізованості. Плюралізм думок обумовлює той факт, що однозначно визнаного «нормативного ідеалу цивілізації» поки що не існує<sup>2</sup>.

Нас більше цікавить друга складова ідеї цивілізації – «описово-аналітична», яку репрезентують насамперед здобутки представників відповідних наук, зусиллями яких формувались концептуальні напрями дослідження цивілізаційної історії та цивілізаційного сьогодення людства. На початкових етапах цього процесу пріоритет, безумовно, належав представникам Франції, де, власне, вперше і з'явився цей тер-

---

<sup>1</sup> Stauffer L. Globalization as a Signal of the Next Stage in Cultural Evolution / L. Stauffer // *Comparative Civilizations Review*. – № 97. – Fall, 2002. – P. 106, 114.

<sup>2</sup> Bowden B. Politics in a World of Civilizations: Long-Term Perspectives on Relations between Peoples/ B. Bowden // *Human Figurations*. – Vol. 1. – Issue 2. – July 2012 [Electronic resource]. Access mode: <http://hdl.handle.net/2027/spo.11217607.0001.204>.

мін як наукова категорія. Важливо у цьому зв'язку також зазначити, що саме у 1819 р. у праці французького вченого П. Баланше цей термін було вжито у множині, хоча і пізніше ніж термін «культури» (cultures). На цей факт особливу увагу, зокрема, звертає Ф. Бродель. В літературі зазначається, що після цього термін «набув зовсім іншого значення, а саме – він почав означати узагальнюючу характеристику спільного життя певної групи людей, або певного періоду». Це означало, що ми, наголошує Б. Боуден, отримали можливість знати як про існування цивілізації в Афінах V ст. н.е., так і про французьку цивілізацію часів Луї XIV<sup>1</sup>. Цей підхід, пов'язаний із застосуванням терміну «цивілізація» у множині (civilizations-in-the-plural), визначив напрям подальших досліджень в сфері «civilizational studies»<sup>2</sup>.

Іншими словами, було покладено початок типологізації давніх та існуючих локальних цивілізацій, їх порівняльних характеристик. Як дотепно зауважив Т. Фанон, «існують цивілізації без краваток, цивілізації у сюртуках, а інші – без циліндру»<sup>3</sup>. Саме порівняльний аналіз було покладено в основу досліджень О. Шпенглера, який, на думку М. Мелко, обґрунтував «першу цивілізаційну теорію»<sup>4</sup>, А. Тойнбі, П. Сорокіна та інших вчених минулого, роботи яких небезпідставно вже вважаються класичними. Як зазначає Й. Арнасон «термін «цивілізація» вживається у множині у тих випадках, коли є необхідність у визначенні та порівнянні цивілізацій, окресленні кордонів між ними, обґрунтуванні відповідних типологій. Цивілізації розуміються як визначені макрокультурні та (або) макросоціальні утворення або контексти, які виникають та зникають, взаємодіють у різний спосіб в часі і просторі. Термін «цивілізація» в однині вживається, коли мова йде про походження, досягнення та перспективи цивілізації. Цивілізація – це уособлення прогресу, відповідний стандарт економічного, соціального, політичного та культурного стану, який відрізняє «цивілізованість» від «варварства»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Bowden B. Politics in a World of Civilizations: Long-Term Perspectives on Relations between Peoples / B. Bowden // Human Figurations. – Vol. 1. – Issue 2. – July 2012 [Electronic resource]. Access mode: <http://hdl.handle.net/2027/spo.11217607.0001.204>.

<sup>2</sup> Ruan Wei. Civilization and Culture / Wey Ruan / Globality Studies Journal. – Issue 24. – 28 may 2011. – P. 3.

<sup>3</sup> Цит. за: Duaba P. The Discourse of Civilization/P.Duaba//Journal of World History. Vol. 15. – №1. – 2004. – P. 4.

<sup>4</sup> Melko M. The Civilizational Concept/ M.Melko// Comparative Civilizations Review. – № 47. – Fall 2002. – P. 67.

<sup>5</sup> Цит. за: Bettiza G. Constructing civilisations: Embedding and reproducing the

В результаті еволюції уявлень наукової спільноти про феномен цивілізації склались, – як зазначає Р. Браславський, – «подекуди діаметрально протилежні комплекси соціально-теоретичних уявлень». Серед них він виокремлює декілька головних теоретичних напрямів:

- стадіально-еволюціоністські теорії цивілізації та політогенеза (А. Фергюсон, Л. Морган, Ф. Енгельс, Л. Уайт та інші);
- теорії процесу (процесів) цивілізації (Н. Еліас);
- інституціоналістські теорії багатолінійного розвитку цивілізації, що являють собою варіації на тему азіатського способу виробництва К. Маркса, патрімоніалізму М. Вебера, редистрибутивної економіки К. Поланьї;
- теорії локальних цивілізацій, культурних суперсистем та стилів (Н. Данилевський, О. Шпенглер, А. Тойнбі, П. Сорокін, А. Кребер, С. Гантінгтон та інші);
- теорії цивілізацій як регіонів, світ-систем та мереж взаємодії (Ф. Бродель, Д. Вілкінсон та інші);
- соціологічні теорії цивілізаційних комплексів та міжцивілізаційних взаємодій (М. Вебер, Е. Дюркгейм та інші);
- теорії «вісьових» цивілізацій та множинних модерностей (Ш. Айзенштадт, Й. Арнасон та інші);
- цивілізаційний дискурс-аналіз<sup>1</sup>.

Слід наголосити, що виокремлені у переліку наукові напрями виникали і формувались, по-перше, у певній хронологічній послідовності, яка не відображена у схемі, і, по-друге, їх поява і становлення були своєрідною відповіддю науки на виклики тогочасної соціально-політичної реальності. Оцінка наукової значущості того чи іншого напрямку залежить, як правило, від належності того чи іншого автора до певної дисципліни та наукової школи. Зокрема, серед філософів та істориків не викликає заперечень висновок, що «в наш час існує два найбільш впливових підходи – локально-цивілізаційний та світ-системний»<sup>2</sup>. Деякі ж представники соціологічної науки, про що докладніше буде сказано в наступних розділах, вважають, «що класичні

---

«Muslim world» in American foreign policy practices and institutions since 9/11 / G. Bettiza // *Review of International Studies*. – December 2014. – P. 3.

<sup>1</sup> Браславский Р. Цивилизационная перспектива в социологическом анализе современных обществ / Р. Браславский // *Журнал социологии и социальной антропологии*. – Том XV. – № 6. – 2012. – С. 36–37.

<sup>2</sup> Горюнов А. Существуют ли в действительности локальные цивилизации? / А. Горюнов // *Философия и общество*. – № 1. – Январь – март, 2011. – С. 66.

теорії ... локальних цивілізацій сьогодні, як правило, зазнають критики та заперечуються»<sup>1</sup>.

Дійсно, теорії локальних цивілізацій сьогодні зазнають критики, а дехто їх намагається спростувати. Але, на нашу думку, саме представники «локально-цивілізаційного» напряму зробили неоціненний внесок в розвиток цивілізаційної теорії. Цей напрям репрезентує ціла плеяда поглядів видатних вчених, які послідовно і кваліфіковано доводили, що «переважна частина людської історії, – за висловом С. Гантінгтона, – це історія цивілізацій»<sup>2</sup>. На думку Е. Тарговскі, «піонером цивілізаційних досліджень»<sup>3</sup>, як окремого, самодостатнього напряму, є видатний британський історик А. Тойнбі. Він належить до когорти дослідників, якими ми «маємо пишатись». Їх вплив на розвиток цивілізаційних досліджень «неможливо переоцінити», наголошує Т. Сміт. Вплив А. Тойнбі «поширюється на сфери досліджень, які виходять далеко за межі порівняльного вивчення цивілізацій»<sup>4</sup>. Англійський вчений репрезентує когорту вчених середини ХХ ст., які почали інтерпретувати західну культуру як таку, що не вирізняється серед інших високих культур<sup>5</sup>.

Основні ідеї А. Тойнбі (1889–1975) викладені у фундаментальній 12-ти томній праці «Дослідження історії» (1934–1961). Поняттям «цивілізація» він позначав «локальний соціум» як унікальне (особливе, неповторне) соціокультурне утворення, що проходить певні цикли розвитку, та співіснує наряду з примітивними суспільствами. Цивілізації власне й виникають з примітивних суспільств в результаті виклику, породженого винятковими обставинами різного характеру й успішної відповіді на цей виклик<sup>6</sup>.

Тойнбі А. розуміє цивілізацію як спільноту людей, що об'єднана базовими духовними цінностями і ідеалами, та має стійкі особливі риси

---

<sup>1</sup> Браславский Р. Цивилизационная перспектива в социологическом анализе современных обществ / Р. Браславский // Журнал социологии и социальной антропологии. – Том XV. – № 6. – 2012. – С. 43.

<sup>2</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? / С. Хантингтон // Полис. – № 1. – 1994. – С. 34.

<sup>3</sup> Targowsky A. The Civilization Approach to Education in the 21-st Century / A. Targowsky // Comparative Civilizations Review. – № 65. – Fall 2011. – P. 74.

<sup>4</sup> Smith T. The Influence of Spengler and Toynbee on Joseph Campbell (and Vice Versa?) / T. Smith // Comparative Civilizations Review. – № 63. – Fall 2010. – P. 90.

<sup>5</sup> Ibid. – P. 80.

<sup>6</sup> Ящук Т. Філософія історії: Курс лекцій. Навчальний посібник/ Т. Ящук. – К.: Либідь, 2004. – С. 297.

у соціально-політичній організації, культурі, економіці та психологічне почуття приналежності до цієї спільноти. При цьому англійський мислитель одним з головних системоутворюючих факторів цивілізації вважав релігію. Більш того, за А. Тойнбі релігія не лише фундамент цивілізації, але й визначний фактор специфіки відносин зі світом, з іншими цивілізаціями, перспектив її інтеграції до універсальної цивілізації або її дезінтеграційних спрямувань<sup>1</sup>.

Згідно мислителю, цивілізованих суспільств значно менше ніж примітивних. Зокрема, спочатку А. Тойнбі нарахував до 100 самостійних цивілізацій, потім, працюючи над всесвітньої історії він скорочував їхню кількість послідовно: спочатку до 36, до 21 й, нарешті до 13<sup>2</sup>, п'ять з яких збереглися у сучасному світі, в той час як відомих примітивних суспільств нараховувалось у 1915 році за даними антропологів Хобгауза, Уелера та Гінзберга – 650<sup>3</sup>. Проте цивілізовані суспільства значно переважають примітивні у розмірах – як за кількістю людей, так і щодо простору й часу існування. Але головною відмінністю між цими суспільствами, згідно А. Тойнбі, є спрямованість мімезису (соціального наслідування) – ключового механізму життєдіяльності суспільства. «У примітивному суспільстві мімезис спрямований у минуле, на старше покоління, на мертвих предків, авторитет яких підтримується старіями, у свою чергу забезпечуючи вплив на престиж влади. У суспільстві, де мімезис спрямований у минуле, панує звичай, тому таке суспільство статично. У цивілізаціях мімезис орієнтований на творчі особистості, які виявляються винахідниками на шляху до загальнолюдської мети. У суспільствах, де мімезис спрямований у майбутнє, звичай в'яне та суспільство динамічно спрямовується до шляху змін та зростання<sup>4</sup>, зазначає А. Тойнбі.

Вчений пов'язує глобальні ритми історичного процесу з життєвими циклами цивілізації, які містять в собі етапи виникнення, висхідного розвитку, надлому, занепаду й розпаду. Якщо перші два етапи відбува-

---

<sup>1</sup> Уколова В. Суд истории как поиск истины // Тойнби А. Цивилизация перед судом истории: Сборник [Пер. с англ. – 2-е изд.]. – М.: Айрис-пресс, 2003. – 592 с. – С. 17.

<sup>2</sup> Моисеева Л. История цивилизаций. Курс лекций./ Л. Моисеева. – Ростов н/ Д: «Феникс», 2000. – С. 7.

<sup>3</sup> Тойнби А. Постигание истории / А. Тойнби [Пер. с англ.; сост. А. Огурцов; вступ. ст. В. Уколовой; закл. ст. Е. Рашковский]. – М.: Прогресс, 1991. – С. 80.

<sup>4</sup> Тойнби А. Постигание истории / А. Тойнби [Пер. с англ.; сост. А. Огурцов; вступ. ст. В. Уколовой; закл. ст. Е. Рашковский]. – М.: Прогресс, 1991. – С. 93–94.



ються за рахунок енергії «життєвого прориву», то наступні три етапи характеризуються «виснаженням життєвих сил». Однак не всі цивілізації проходять свій шлях до кінця, деякі з них, залежно від внутрішніх та зовнішніх обставин, гинуть при проходженні тих або інших фаз, не досягнувши свого природного кінця<sup>1</sup>. Кожен з цих етапів, згідно з А. Тойнбі, реалізується через певну послідовність викликів і відповідей на ці виклики. Таким чином, усе існування цивілізації від її народження до смерті постає як своєрідна низка циклів «виклик-відповідь» й доти, доки цивілізація здатна адекватно і повноцінно відповідати на нові виклики середовища, вона йде по висхідний.

Англійський історик був переконаний, що основною умовою ефективних відповідей є наявність у суспільства творчої меншості – неординарних, творчих особистостей, в яких найбільш повно розкриваються можливості людської природи. Творча меншість імпульсивно впливає на рядових членів суспільства, які сприяють втіленню в життя їх великих ідей, що є запорукою успішної відповіді цивілізації на виклик середовища. Мімезис стимулює неперервне здійснення в історії цього процесу. На стадії зростання цивілізації ротація еліт творчої меншості відбувається завдяки механізму Відходу – й – Повернення. А. Тойнбі описує «двотактний ритм» творчих актів, що складає процес зростання. Час від часу видатні особистості або соціальні групи змушені відступати в тінь, уходити за куліси історичної дії, щоб внутрішньо перетворитись, накопити енергію для наступного побідоносного виступу.

В процесі висхідного розвитку відносини між творчою меншістю і інертною більшістю стають все більш складними. Виникають протиріччя, які свідчать про початок духовного розколу всередині цивілізації. А. Тойнбі вбачає причину такого розколу знов таки в механізмі мімезиса, який за певних обставин деформує людську особистість, розвиває байдужість до творчості. Перша фаза надлому відбувається коли еліта стає жертвою мімезиса: вона намагається наслідувати себе саму, адаптується до середовища й не прагне більше до творчих злетів. Авторитет творчої меншості відразу падає й це приводить еліту до застосування силових методів впливу на суспільство, в результаті чого перетворюється на меншість панівну, лікуюче положення якої вже забезпечується не талантами її представників, а силою примусу і спеціальним апаратом насилля. «Коли в історії будь-якого суспільства творча меншість виро-

---

<sup>1</sup> Шейко В. Культура. Цивілізація. Глобалізація (кінець XIX – початок XX ст.) / В. Шейко [Моногр.: в 2 т.]. – Т. 1. – Х.: Основа, 2001. – С. 44.

джується у панівну меншість і намагається силоміць утримати становище, яке вона здобула завдяки своїм високим заслугам, – зазначав Тойнбі, така зміна в природі правлячого елемента сприяє відокремленню пролетаріату, який більше не захоплюється своїми правителями і не наслідує їх, а постає проти свого уярмлення»<sup>1</sup>. Після того як нетворча маса вироджується у пролетаріат перестає діяти механізм мімезису, в результаті чого цивілізація вступає у фазу соціальних вибухів, адже стає неспроможною до адекватних відповідей на наступні виклики середовища.

Відбувається надлам цивілізації, який виявляється в тому, що основна маса населення, що є суб'єктом цивілізаційного процесу, з пасивної більшості перетворюється на внутрішній пролетаріат, а молодші суспільства, що існують поряд з підупалою цивілізацією, – на пролетаріат зовнішній. Проте навіть надломлена цивілізація може існувати вельми тривалий час, переживаючи час від часу періоди повторних піднесенень, своєрідних відроджень (палігінезів) і знову занепадів. При цьому історична виправданість існування цивілізації після надлому зумовлюється, за Тойнбі, тим, що на післянадломних етапах відбуваються творчі, конструктивні процеси<sup>2</sup>. Це передусім формування універсальної держави, етерифікація і, особливо, створення нової релігії. Хоча утворення світової держави за Тойнбі є свідченням деградації та розпаду цивілізації, а не показником її сили й могутності. «Однією з найпривітніших ознак розпаду, – доводив мислитель, – є одне явище на передостанній стадії занепаду і загиблі – це, коли цивілізація, що увійшла в процес розпаду, купує собі короткий перепочинок, дозволивши силоміць об'єднати себе в одне політичне ціле – світову державу»<sup>3</sup>.

Інша справа – створення нової релігії (церкви), яка за висловленням А. Тойнбі відіграє роль «лялечки», яка поглинає у себе енергію цивілізації, що розпадається, а потім, коли приходить час церква-лялечка опромінює цією енергією зав'язь нової цивілізації<sup>4</sup>. Така релі-

---

<sup>1</sup> Тойнбі А. Дослідження історії: у 2 томах / А. Тойнбі. – К.: Основи, 1995. – Т. 2. Скорочена версія томів VII-XII Д.Ч. Сомервелла. – С. 247.

<sup>2</sup> Бойченко І. Філософія історії: Підручник / І. Бойченко. – К.: Т-во «Знання», КОО, 2000. – С. 296.

<sup>3</sup> Тойнбі А. Дослідження історії: у 2 томах / А. Тойнбі. – К.: Основи, 1995. – Т. 2. Скорочена версія томів VII-XII Д.Ч. Сомервелла. – С.245.

<sup>4</sup> Тойнби А. Постижение истории / А. Тойнби [Пер. с англ.; сост. А. Огурцов; вступ. ст. В. Уколовой; закл. ст. Е. Рашковский]. – М.: Прогресс, 1991. – С. 520.

гія, створена зусиллями внутрішнього пролетаріату на тлі відчаю від наступів «варварських загонів» зовнішнього пролетаріату, закладає духовні основи молодій цивілізації й приносить справжнє відродження. А. Тойнбі вбачає в цьому «вищу точку висхідного руху в духовному процесі, який не лише пережив послідовні мирські катастрофи, але й був породжений їх болісним досвідом»<sup>1</sup>.

Особливу увагу в останніх томах «Дослідження історії» та у більш пізніх працях А. Тойнбі приділяє сучасній історії та прогнозуванню майбутніх перспектив світового порядку, передусім долі західної цивілізації, використовуючи за висловленням Н. Уколової «метод «прогнозів минулого про минуле» для можливості прогнозування майбутнього»<sup>2</sup>. Його прогнози на кінець ХХ та початок ХХІ сторіччя виглядають досить тривожними та підтверджуються ходом теперішньої історії, проте досить далекі прогнози майбутнього виглядають досить оптимістичними та релігійно забарвленими. «Оскільки цивілізації переживають розквіт і занепад, даючи життя новим, таким, що в чомусь перебувають на вищому рівні, цивілізаціям, то можливо, розгортається якийсь цілеспрямований процес, божественний план, за яким знання, отримане через страждання, викликане крахом цивілізацій, у підсумку стає вищим засобом прогресу»<sup>3</sup>, підсумовує видатний англійський історик свої роздуми над долями людей, суспільств і людства.

Російського вченого **М. Данилевського** (1822–1885), концепція якого представлена в праці «Росія і Європа» (1869), теж є всі підстави віднести до кола засновників цивілізаційної теорії та культурно-історичної школи. Засадничою ідеєю його концепції є положення про принципову несхожість Росії та Європи, що має вираз у постійній ворожнечі, яку відчуває Європа по відношенню до свого східного сусіда. Досліджуючи цю несхожість в ході історичного процесу, російський вчений розвиває вчення про культурно-історичні типи або цивілізації. Він вважає, що поділ історії за ступенями розвитку (давня, середня, нова, новітня тощо) не вичерпує усе багатство її змісту. Форми історичного життя людства, як форми рослинного та тваринного світу, як

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 523.

<sup>2</sup> Уколова В. Суд истории как поиск истины // Тойнби А. Цивилизация перед судом истории: Сборник [Пер. с англ. – 2-е изд.]. – М.: Айрис-пресс, 2003. – 592 с. – С. 6.

<sup>3</sup> Тойнби А. Мой взгляд на историю / Тойнби А. // Цивилизация перед судом истории: Сборник [Пер. с англ. – 2-е изд.]. – М.: Айрис-пресс, 2003. – 592 с. – С. 274–275.

форми людського мистецтва, як форми мов, як прояви самого духу, що прагнуть здійснити типи добра, істини, краси, не лише змінюються та вдосконалюються з віком, але й різняться за культурно-історичними типами. При цьому культурно-історичний тип М. Данилевський розуміє як «самостійні, своєрідні плани релігійного, соціального, побутового, промислового, політичного, наукового, художнього, одним словом, історичного розвитку»<sup>1</sup>. Він вважав, що доцільно розділяти історію за віковими параметрами лише усередині окремого культурно-історичного типу. Розглядаючи історію окремого культурного типу, якщо цикл його розвитку в минулому, зазначає М. Данилевський, «ми можемо точно сказати: тут закінчується його дитинство, його юність, його зрілий вік, тут починається його старість, тут його дряхлість... Ми можемо це здійснити з певною ймовірністю, за допомогою аналогії, навіть для таких культурних типів, які ще не закінчили свого поприща»<sup>2</sup>.

Вчений виокремлював 10 культурно-історичних типів: 1) єгипетський, 2) китайський, 3) ассирійсько-вавілонський, халдейський або давньосемітичний, 4) індійський, 5) іранський, 6) єврейський, 7) грецький, 8) римський, 9) ново-семітичний, або арабський, 10) германо-романський, або європейський. До них вчений додає два американських типа, що загинули насильницькою смертю, не встигнувши здійснити свій розвиток, – мексиканський та перуанський. Наведені культурно-історичні типи вчений поділяє на типи відокремлені та наслідувані. До останніх він відносить єгипетський, ассирійсько-вавілонсько-фінікійський, грецький, римський, єврейський та германо-романський, або європейський. Саме результати праці цих п'яти або шести цивілізацій, що своєчасно змінювали одна одну, на думку Данилевського, далеко перевершили відокремлені цивілізації такі як китайська та індійська<sup>3</sup>.

Переліченими культурно-історичними типами, яких М. Данилевський називає позитивними діячами в історії людства, не вичерпується усе коло історичних явищ. Окрім цивілізацій, вчений говорить про існування ще двох суб'єктів історичного процесу – негати-

---

<sup>1</sup> Данилевский Н. Россия и Европа / Н. Данилевский [Сост., послесловие и комментарии С. Вайгачева]. – М.: Книга, 1991. – С. 85. (Историко-литературный архив).

<sup>2</sup> Там само. – С. 87.

<sup>3</sup> Данилевский Н. Россия и Европа / Н. Данилевский [Сост., послесловие и комментарии С. Вайгачева]. – М.: Книга, 1991. – С. 88. (Историко-литературный архив).

вних діячів людства та таких, які не відіграли ані позивної ані негативної ролі в історії. Перших він характеризує як «феномени, що з'являються тимчасово та збентежують сучасників, такі як гунни, монголи, турки, які здійснивши свій руйнуючий подвиг, допомагаючи випустити дух цивілізаціям, що борються зі смертю, та разносячи їхні останки, ховаються у колішню нікчемність»<sup>1</sup>, других називає «етнографічним матеріалом», який за певних умов може розвинути у новий культурно-історичний тип.

Досліджуючи культурно-історичні типи та інші суб'єкти історичного процесу, М. Данилевський сформулював п'ять законів історичного розвитку. У першому законі обґрунтовується головний критерій виокремлення цивілізації. Цим критерієм, на думку мислителя, є мова або група мов, що «довільно близькі між собою – для того, щоб їхня сродність відчувалась безпосередньо, без глибоких філологічних вишукувань»<sup>2</sup>. Ця позиція зазнавала критики з боку В. Соловйова та П. Сорокіна, які доводили, що мовна спільність ще не складає цивілізації, що в межах однієї цивілізації отримують розповсюдження різні мови. Проте, зазначає Б. Єрасов, позиція М. Данилевського може бути до певної міри виправдана, якщо за критерій відліку брати «священні мови», на яких написані Священне писання та більша частина творів високої культури, створених античною цивілізацією в її грецькому та римському різновидах, а також китайською, арабською та індійською тощо. Це означає, що не сама по собі мова, а сакралізація створених на цій мові текстів створює один з компонентів загальної соціокультурної системи<sup>3</sup>

У другому законі вчений визначає наступний критерій формування цивілізації: «щоб цивілізація, що властива самобутньому культурно-історичному типові, могла зародитись, необхідно, щоб народи, що до неї належать користувались політичної незалежністю»<sup>4</sup>. При цьому підкреслює вчений, що не існує жодної цивілізації, яка б зародилась і розвивалась без політичної самостійності, однак, досягнувши певної сили, цивілізація може існувати ще якийсь час, утративши незалежність<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 89.

<sup>2</sup> Там само. – С. 91.

<sup>3</sup> Єрасов Б. Цивилизации: Универсалии и самобытность / Б. Єрасов; [Отв. ред. Н. Зарубина]. – М.: Наука, 2002. – С. 101.

<sup>4</sup> Данилевский Н. Россия и Европа / Н. Данилевский [Сост., послесловие и комментарии С. Вайгачева]. – М.: Книга, 1991. – С. 91. (Историко-литературный архив).

<sup>5</sup> Там само. – С. 92.

Третій закон гласить, що начала цивілізації одного культурно-історичного типу не передаються народам іншого типу, підкріплюючи цю тезу висновками з історії Єгипту, Китаю, Індії, Ірану, Ассирії та Вавилону. Кожен тип, на думку вченого, виробляє їх для себе за умов більшого чи меншого впливу чужих, попередніх або сучасних цивілізацій<sup>1</sup>. Й тут безсумнівно наслідувальні цивілізації мають значні переваги перед виокремленими. Пояснюючи даний закон, мислитель виокремлює кілька способів розповсюдження цивілізації, які існували в історії наслідуваних цивілізацій. Серед них колонізація та «щеплення» по аналогії з садівничою практикою, які вченим характеризуються не як кращі способи взаємодії цивілізації, й вільне знайомство з результатами чужого досвіду як найбільш плідний спосіб міжцивілізаційної взаємодії, підтверджуючи свої висновки та оцінки чисельними історичними прикладами.

У четвертому законі М. Данилевський констатує, що цивілізація лише тоді досягає повноти, різноманітності та багатства, коли різноманітні етнографічні елементи, що її складають, не будучи поглиненими одним політичним цілим, користуючись незалежністю, складають федерацію або політичну систему держави<sup>2</sup>, доводячи, що найбільш багаті та повні цивілізації належать світам грецькому та європейському. Водночас вчений звертає увагу на те, що політична роздробленість у середовищі одного й того ж культурно-історичного типу має й шкідливу сторону, яка полягає у тому, що вона позбавляє його політичної сили, а як наслідок – можливості успішної протидії зовнішнього насильства<sup>3</sup>.

Й, нарешті, у п'ятому законі історичного розвитку Данилевський виводить загальні закономірності ходу розвитку культурно-історичних типів. Вони полягають у тому, період цивілізації кожного історичного типу порівняльно короткий, винищує його сили й повторно не повертається. При цьому під періодом цивілізації М. Данилевський розуміє час, протягом якого народи, що складають культурно-історичний тип, вийшовши з несвідомої етнографічної форми, створивши, укріпивши та огородивши своє зовнішнє існування як самобутніх політичних одиниць, проявляють свою духовну діяльність у всіх напрямках, для яких є задатки в їхній духовній природі не лише по відношенню до на-

---

<sup>1</sup> Данилевский Н. Россия и Европа / Н. Данилевский [Сост., послесловие и комментарии С. Вайгачева]. – М.: Книга, 1991. – С. 91. (Историко-литературный архив).

<sup>2</sup> Там само. – С. 91–92.

<sup>3</sup> Там само. – С. 102.

уки та мистецтва, але й у практичному втіленні ідеалів правди, свободи, суспільного благоустрою та особистого добробуту. Закінчується цей період тим часом, коли вичерпується творча діяльність в народах відомого типу: вони або заспокоюються на досягнутому ними, вважаючи завіт давнини довічним ідеалом для майбутнього, й дряхліють в апатії самозадоволення, або досягають нездоланих суперечностей, доводячи, що їхній ідеал був неповним, однобічним та помилковим або несприятливі зовнішні обставини відклонили їхній розвиток від прямого шляху, у такому випадку настає розчарування й народи впадають у стан апатії відчаю<sup>1</sup>.

Таким чином, останній закон виводить три фази історичного розвитку, які мають пройти кожен з культурно-історичних типів щоб стати повноцінним учасником всесвітнього історичного процесу. Це етнічна фаза, фаза утвердження своєї політичної незалежності й державотворення і фаза цивілізації. При цьому перша етнічна фаза – період конститування культурно-історичного типу досить тривала. Протягом її перебігу з різних спочатку розпорошених етнічних спільнот формується єдиний етнос, накопичуються та консолідуються його етнічні і психічні сили та матеріальні засоби і ресурси. Друга державна фаза характеризується як проміжна між етнографічною, коли неусвідомлено накопичується матеріал і закладаються інші основи майбутньої діяльності етносу як творця історичного процесу, та особливо інтенсивною цивілізаційною фазою, коли ці запаси витрачаються на розбудову цивілізації. В цей період народи нібито готують місце для своєї діяльності, будують державу і забезпечують свою політичну незалежність як запоруку розвитку та зміцнення цивілізації. Третьою вищою стадією розвитку кожного культурно-історичного типу, який здійснює повний цикл свого існування, є, за М. Данилевським, цивілізація. Це відносно короткий період (від 400 до 600 років), коли реалізуються всі творчі здатності і потенції народу, які роблять його неповторним. Тільки побудувавши цивілізацію і виявивши у її рамках своє унікальне історичне покликання, цей народ стає вічним супутником і учасником всесвітнього історичного процесу. Проте це одночасно період незворотного виснаження та втрати творчих сил<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Данилевский Н. Россия и Европа / Н. Данилевский [Сост., послесловие и комментарии С. Вайгачева]. – М.: Книга, 1991. – С. 106. (Историко-литературный архив).

<sup>2</sup> Бойченко І. Філософія історії: Підручник / І. Бойченко. – К.: Т-во «Знання», КОО, 2000. – С. 267–268.

Хоча доля усіх цивілізацій трагічна, вчений відверто вірить у прогрес та наступальний рух людства. При цьому прогрес М. Данилевський вбачає не в русі в одному напрямку, а в багатьох, в тому «щоб виходити все поле, що складає поприще історичної діяльності людства... Тому жодна цивілізація не може пишатися тим, що вона представляла вищу точку розвитку, у порівнянні з її попередниками чи сучасниками, з усіх боків розвитку»<sup>1</sup>.

Німецький філософ **О. Шпенглер** (1880–1936) у своїй відомій праці «Присмерк Європи» (1918–1922), що «викликала збудження серед інтелектуалів світу»<sup>2</sup> протиставляє цивілізацію як сукупність винятково техніко-механічних досягнень людини – культурі як царству органічно живого. О. Шпенглер стверджував, що культура в процесі її розвитку принижується до рівня цивілізації і разом із нею рухається назустріч своєї загибелі<sup>3</sup>. До такого висновку О. Шпенглер приходив завдяки багатогранному аналізу історичних форм життя людей різних епох і географічних регіонів, за допомогою залучення до наукового обігу поняття «культура».

Як зазначає автор передмови російського видання «Присмерку Європи» І. Маньков, у праці О. Шпенглера є головними зовсім не апокаліптичні передбачення. Головним у ньому є те, що не лише світ народжує людину, але й людина народжує світ (це іменується світосприйняттям) й у ньому живе. У світосприйняття багато різновидів, за основними різновиди цих світосприйняттяв люди групуються у значні культурні спільноти – культури<sup>4</sup>.

Таким чином, культура у О. Шпенглера виступає центральною категорією аналізу. Вона для нього жива істота вищого порядку, що виросла «із своєю піднесеною безтурботністю», «подібно до квітів у полі». У кожній культурі він вбачав чотири різновиди неповторних характеристик: «власну ідею», «власні пристрасті», «власне життя, воля, почуття» та «власну смерть»<sup>5</sup>. Ці риси виявляють стилістичну єдність ку-

---

<sup>1</sup> Данилевский Н. Россия и Европа / Н. Данилевский [Сост., послесловие и комментарии С. Вайгачева]. – М.: Книга, 1991. – С. 109. (Историко-литературный архив).

<sup>2</sup> Mc Naughton D. Spengler's Philosophy and its Implication that Europe has «Last its Way» / D. Mc Naughton // Comparative Civilizations Review. – № 67. – Fall 2012. – P. 7.

<sup>3</sup> Шейко В.М. Культура. Цивілізація. Глобалізація (кінець ХІХ – початок ХХ ст.) / В.М. Шейко [Моногр.: в 2 т.]. – Т. 1. – Х.: Основа, 2001. – С. 45.

<sup>4</sup> Маньков И.И. Мир – это дух // Шпенглер О. Закат Европы: в 2 т. – Т. 1 [Пер. с нем. И.И. Маханькова]. – М.: Айрис-пресс, 2004. – 528 с. – С. 6.

<sup>5</sup> Шпенглер О. Закат Европы: в 2 т. – Т. 1 [Пер. с нем. И.И. Маханькова]. – М.: Айрис-пресс, 2004. – С. 41. – (Библиотека истории и культуры).



льтури – єдність мислених форм, єдність способу життя у всіх його формах: релігії, мистецтві, політиці, економіці, праві<sup>1</sup>.

Аналіз морфологічної будови культури дозволяє О. Шпенглеру вирізнити вісім різновартісних за рівнем зрілості: єгипетську, індійську, вавілонську, китайську, «аполонівську» (греко-римську), магічну (візантійсько-арабську), «фастівську» (європейсько-християнську) та культуру майя. Він вважав що культури Перу і Кетчуа загинули та передбачав виникнення в майбутньому російсько-сибірської культури. Кожний з цих типів формується на основі власного «прафеномену», тобто способу переживання життя у вигляді культурної цілісності, що визначається необхідністю тотального процесу, підкоряється біологічному ритму і проходить основні фази розвитку<sup>2</sup>, такі самі як у живого організму – дитинство, юність, зрілість і старість. Так, О. Шпенглер, порівнюючи цивілізацію з організмом, вважав що певні роди й види суспільств мають заздалегідь визначені життєві строки по аналогії з індивідуальними організмами: «відносно будь-якого організму відомо, що темп, облік та тривалість його життя та будь-якого одиничного життєвого прояву визначаються особливостями виду, до якого він належить»<sup>3</sup>.

Взятий з біології термін «габітус», який використовується для позначення своєрідності зовнішнього вигляду рослин, О. Шпенглер застосовує до «великих організмів історії» й говорить про «габітус індійської, єгипетської античної культури, історії або духовності». Таким чином О. Шпенглер визначає особливості тієї чи іншої культури, розглядаючи термін «габітус» як конкретизацію поняття стиль. Якщо, зазначає І. Бойченко, у понятті стиль самобутність певної культури фіксується нечітко, то термін габітус дає можливість, за О. Шпенглером, зв'язувати цю самобутність ясніше і глибше<sup>4</sup>.

Цей габітус існування у просторі, що розповсюджується у випадку окремої людини на її вчинки і мислення, поведінку та характер, зазначає О. Шпенглер, охоплює у існуванні цілих культур увесь життєвий вираз вищого порядку – вибір певних видів мистецтва (скажімо, вибір рельєфної пластики і фрески елінами, або ж контрапункту

---

<sup>1</sup> Ящук Т. І. Філософія історії : Курс лекцій. Навчальний посібник/ Т.І. Ящук. – К.: Либідь, 2004. – С. 290.

<sup>2</sup> Шейко В. Культура. Цивілізація. Глобалізація (кінець ХІХ – початок ХХ ст.) / В. Шейко [Моногр.: в 2 т.]. – Т. 1. – Х.: Основа, 2001. – С. 59.

<sup>3</sup> Шпенглер О. Закат Європи: в 2 т. – Т. 1 [Пер. с нем. И.И. Маханькова]. – М.: Айрис-пресс, 2004. – С. 40. – (Библиотека истории и культуры).

<sup>4</sup> Бойченко І. Філософія історії: Підручник / І. Бойченко. – К.: Т-во «Знання», КОО, 2000. – С. 281.

та масляного живопису – на Заході) або рішуче відхилення інших видів мистецтва (наприклад, тієї ж пластики або зображення людини арабами), схильність до езотерики (Індія), чи навпаки, до популярності (античність), схильність до усного мовлення (античність) або ж писемності (Китай, Захід) як формами духовного висловлювання, типи костюмів, системи правління, транспортні засоби, манери ... а також визначені тривалість життя та темп розвитку»<sup>1</sup>. Тому, за Шпенглером, «будь-яка культура, будь-який період архаїки, будь-які піднесення і занепад, будь-яка необхідна внутрішня ступень або період мають визначену, завжди ту саму, споконвічно повторювану з наполегливістю символу тривалість»<sup>2</sup>. Ці положення про життєві періоди цивілізацій зазнавали критики з боку А. Тойнбі, який вважав, що суспільство є ні родом, ні видом, ні організмом. Кожне суспільство – це представник певного виду роду суспільств<sup>3</sup>.

Проте, саме на основі такої періодизації формується шпенглеровська «гомологія» розвитку культури, яка містить міфо-символічну ранню культуру, метафізично-релігійну високу культуру й пізню цивілізаційну культуру<sup>4</sup>. Ці стадії мають вирішальне значення для людини і історії. «Історична людина, зазначає О. Шпенглер, це людина культури, що перебуває на шляху самореалізації... людина не історична не лише перед виникненням культури, але й знов стає неісторичною як тільки цивілізація оформлюється до свого повного та остаточного образу, а тим самим завершується живий розвиток культури, стають вичерпаними останні можливості осмисленого існування»<sup>5</sup>.

Таким чином, терміном «цивілізація» позначається виключно пізній етап розвитку культури, який він оцінює як «органічно-логічний наслідок, як завершення та занепад культури». Оскільки «будь-яка культура має свою власну цивілізацію», то цивілізація, за Шпенглером, «неминуча доля будь-якої культури». Вона виявляється у раптовому, несподіваному пере-

---

<sup>1</sup> Шпенглер О. Закат Европы: в 2 т. – Т. 1 [Пер. с нем. И.И. Маханькова]. – М.: Айрис-пресс, 2004. – С. 152. – (Библиотека истории и культуры).

<sup>2</sup> Шпенглер О. Закат Европы: Очерки мировой истории / О. Шпенглер. – М., 1993. – С. 153.

<sup>3</sup> Тойнби А. Постигание истории / А. Тойнби [Пер. с англ.; сост. А. Огурцов; вступ. ст. В. Уколовой; закл. ст. Е. Рашковский]. – М.: Прогресс, 1991. – С. 295.

<sup>4</sup> Ящук Т. Філософія історії : Курс лекцій. Навчальний посібник / Т. Ящук. – К.: Либідь, 2004. – С. 289.

<sup>5</sup> Шпенглер О. Закат Европы: в 2 т. – Т. 2 [Пер. с нем. И. Маханькова]. – М.: Айрис-пресс, 2004. – С. 52. – (Библиотека истории и культуры).

родженні культури, різкому надламі творчих сил і є симптомом відмирання цілого як організму. «Цивілізація є сукупність вкрай зовнішніх й вкрай штучних станів, на які лише здатна людина вищого роду. Вони є підсумком; вони слідують як стале за становленням, як смерть – за життям... Вони являють собою неминучий кінець, однак з внутрішньою необхідністю до цього кінця приходять знову і знову»<sup>1</sup>, такий висновок О. Шпенглера, який, як М. Данилевський і А. Тойнбі, стверджував, що розквіт західноєвропейської культури завершився. Адже, згідно О. Шпенглеру, вона вступила у фазу цивілізації й не здатна дати світові нічого оригінального ані в галузі Духа, ані в галузі мистецтва. Прийшло сторіччя суто експансіоністської діяльності, яка позбавлена евристичної яскравості, вищої художньої продуктивності<sup>2</sup>.

На чисельних історичних прикладах О. Шпенглер демонструє ідею присмерків в історії – внутрішнього та зовнішнього завершення, виконання всього і вся, яке судиться будь-якій живій культурі. Самим яскравим прикладом чого, за О. Шпенглером, є для нас «присмерк античності», між тим як ми самі вже сьогодні відчуваємо в собі й навколо себе найбільш ранні ознаки свого власного, зовсім аналогічного за перебігом та тривалістю явища, до якого належать перші сторіччя наступного тисячоліття, а саме «присмерку Заходу»<sup>3</sup>. Таким чином, О. Шпенглер пояснює усі кризові явища, що охопили сучасне йому суспільство.

У пізніх працях О. Шпенглер дещо уточнив і переглянув у своїх поглядах. У праці «Людина і техніка» він здійснив спробу зрозуміти феномен західної цивілізації через її сутнісну характеристику – техніку. Розглядаючи розвиток техніки як єдиний процес вдосконалення знарядь і засобів виробництва, філософ вважає, що саме у сучасному суспільстві нарешті знімається антиномія «культура-цивілізація, коли штучне цілком заступає природне»<sup>4</sup>.

Ідеї близькі до пізнього Шпенглера висловлювали У. Огборн та Л. Уайт, які запропонували технократичну модель цивілізацій. Амери-

---

<sup>1</sup> Шпенглер О. Закат Европы: в 2 т. – Т. 1 [Пер. с нем. И. Маханькова]. – М.: Айрис-пресс, 2004. – С. 53. – (Библиотека истории и культуры).

<sup>2</sup> Моисеева Л. История цивилизации. Курс лекций / Л. Моисеева. – Ростов н/ Д: «Феникс», 2000. – С. 15–16.

<sup>3</sup> Шпенглер О. Закат Европы: в 2 т. – Т. 1 [Пер. с нем. И. Маханькова]. – М.: Айрис-пресс, 2004. – С. 150. – (Библиотека истории и культуры).

<sup>4</sup> Ящук Т. Філософія історії : Курс лекцій. Навчальний посібник/ Т. Ящук. – К.: Либідь, 2004. – С. 296.

канський етнолог і культуролог Л. Уайт відомий передусім як засновник культурології та вчений, що зробив величезний вклад у розробку поняття «культура». У нього, як й у О. Шпенглера, культура є головним предметом досліджень. Культуру він розуміє «як поза тілесний часовий континуум предметів та явищ, які виникають із здатності людини до символізації»<sup>1</sup>. Як і О. Шпенглер, Л. Уайт ключову роль приділяє символам в культурі та цивілізації. Він вважає, що саме реалізація здатності до символізації призвела до виникнення культури, й використання символів зробило можливим її безперервне існування. Без символу не було б культури, а людина змогла б бути лише твариною<sup>2</sup>. При цьому він є прихильником «теорії стадій» в культурній еволюції. «Еволюційні стадії, зазначає Л. Уайт, реалістичне та науково обґрунтоване поняття; прогрес у культурних змінах є щось таке, що визначається в об'єктивних термінах та вимірюється об'єктивними критеріями, й ...тому культури можуть оцінюватись та співвідноситись у категоріях «більш висока», «більш розвинена» тощо. Стадії – це лише послідовність значущих форм у межах процесу розвитку»<sup>3</sup>.

Категорію «цивілізація» Л. Уайт досліджує у своїй праці «Наука про культуру». В тексті твору уперше відповідна категорія вживається тільки у дванадцятому підрозділі, який розпочинає цитата У. Огборна: «здається, що це грандіозна ілюзія – вважати нібито хід соціальної еволюції можна контролювати згідно волі людини»<sup>4</sup>. Таким чином, Л. Уайт, спростовуючи антропоцентричну ілюзію про контроль людини над цивілізацією, апелює до цієї категорії як тотожної поняттю «культура». «Кожен індивід, кожне покоління, кожна група – починаючи з самої ранньої пори людської історії народжується у певній культурі, у певній цивілізації... немовля, народжуючись у культурному середовищі, відразу починає відчувати на собі її вплив. По суті, його культура буде детермінувати те, як він буде думати, відчувати та діяти. Вона буде детермінувати й те, якою мовою він буде розмовляти, й той одяг,

---

<sup>1</sup> Уайт Л. Избранное: Эволюция культуры [Пер. с англ.]. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – С. 51.

<sup>2</sup> Барнс Г. Моя дружба с Лесли Уайтом // Уайт Л. Избранное: Эволюция культуры [Пер. с англ.]. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 1064 с. – С. 23.

<sup>3</sup> Цит. по: Барнс Г. Моя дружба с Лесли Уайтом // Уайт Л. Избранное: Эволюция культуры [Пер. с англ.]. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 1064 с. – С. 27.

<sup>4</sup> Ogburn U. Social Change. New York, 1922. – P. 346.

якій він буде носити, й тих богів, у яких він буде вірити, й те, яким чином він буде вступати у шлюб, відбирати й готувати їжу, лікувати хворих та обходитись з мертвими... Немає такого народу, який би створив свою культуру: народ отримує її готовою – або наслідуючи від предків, або беручи у займи від сусідів»<sup>1</sup>. Таким чином, Л. Уайт прийняв доктрину культурного детермінізму, у якій економічні фактори відіграють домінуючу роль.

Більш детально культура в контексті цивілізаційного процесу досліджується у наступних главах роботи, де підкреслюється важливість вживання та використання енергії в культурній еволюції. В такому контексті поняттю цивілізації більше відповідає розгляд культури як організованої, інтегрованої системи, що містить в собі принаймні три підсистеми – технологічну, соціальну та ідеологічну. За Л. Уайтом, технологічна система складається з матеріальних, механічних, фізичних та хімічних приладів, за допомогою яких людина як представник тваринного виду поєднує себе зі всім природним середовищем (засоби виробництва, способи підтримки існування, матеріали для будівництва житла, зброя для нападу та оборони). Соціальна система являє собою сукупність міжособистісних відносин, що мають вираз у моделях поведінки – як колективної, так й індивідуальної (система споріднення, економічна, етична, політична, воєнна, церковна системи, системи зайнятості, зміни професій, відпочинку тощо). Ідеологічна система складається з ідей, уявлень і знань, що мають вираз у мовленні або іншій символічній формі (різні види міфології й теології, легенди, література, філософія, наука, народна мудрість та засновані на здоровому глузді знання)<sup>2</sup>.

Хоча усі ці складові взаємопов'язані, будучи елементами системи культури, їхні ролі у культурному процесі не рівнозначні. Л. Уайт культурну систему розглядає у вигляді трьох шарів: технологічний шар розташований внизу, філософський – на поверхні, а соціальний – між ними. Їхнє розташування виражає відповідну роль кожного з них у культурному процесі: технологічна система фундаментальна та первинна, соціальні системи є функціями технологій, а філософія є виразом технологічних сил та соціальних систем. Отже, технологічний фактор виявляється детермінантою культурної системи як цілого<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Уайт Л. Избранное: Наука о культуре [Пер. с англ.]. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – С. 362–363.

<sup>2</sup> Там же. – С. 389–390.

<sup>3</sup> Там же. – С. 391.

Саме технологія за Л. Уайтом являє собою механічним засобом поєднання людини і космосу як двох матеріальних систем, основним знаряддям добування енергії, необхідної для життя. Адже зростання кількості доступної енергії, яку вживають та використовують, безпосередньо пов'язано з технологічним процесом і є найважливішим проявом технології.

Отже, функціонування культури як цілого (цивілізації) визначається кількістю отриманої енергії й тим способом, яким вона приводиться до дії. Вчений виокремлює принаймні три технологічних фактори, за допомогою яких можна охарактеризувати рівень розвитку культур – кількість енергії на душу населення за рік, ефективність тих технологічних засобів, за допомогою яких енергія добивається й приводиться у дію, кількість благ та послуг, що вироблені для задоволення потреб людини. На основі цих факторів Л. Уайт формулює свій базовий закон культурної еволюції, згідно якому «культура розвивається по мірі збільшення кількості енергії, що добивається на душу населення у рік, або по мірі збільшення ефективності інструментальних засобів вводу енергії у дію»<sup>1</sup>.

Розглядаючи культурну еволюцію людства з точки зору вдосконалення добичі та використання енергії, Л. Уайт вважає, що в історії людства мали місце дві грандіозні епохи прогресу: 1) «землеробна революція», яка ґрунтувалась на виникненні землеробства та одомашуванні тварин, яка відбулась наприкінці дописемної епохи та призвела до переходу до громадянського суспільства; 2) велика «паливна революція», що була однією з фаз промислової революції, що відчутно заявила про себе у XVIII сторіччі. Сьогодні жє зазначає Л. Уайт відкрите нове джерело енергії – атомне ядро. Кінцевий результат впливу цього відкриття на людство буде залежати від того наскільки існуюча культура дозволить використати його у відтворювальних цілях<sup>2</sup>. «Технологія творить, проте вона може й руйнувати, зазначає Л. Уайт. Віра в те, що цивілізація, що завойована дорогою ціною страждань й праці, проте не може бути зруйнована, лише тому, що такий кінець був би надто жахливим та безглуздим, – це не більше, ніж наївне та антропоцентричне хнякання»<sup>3</sup>, розмірковує Уайт, критикуючи необґрунтовану

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 393–394.

<sup>2</sup> Барнс Г. Моя дружба с Лесли Уайтом // Уайт Л. Избранное: Эволюция культуры [Пер. с англ.]. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 1064 с. – С. 28–29.

<sup>3</sup> Уайт Л. Избранное: Наука о культуре [Пер. с англ.]. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – С. 418–419.

самовпевненість людства. Однак він все ж таки вказує на шлях порятунку людини від радіоактивної катастрофи. Цей шлях він вбачає у «культурі, озброєній новими силами, яка здатна не руйнувати себе або навіть не заподіювати серйозної шкоди. Руйнування не більш неминучим порятунок»<sup>1</sup>, закликає американський культуролог до здорового глузду людини.

Відомий соціолог, професор Гарвардського університету **П. Сорокін** (1889–1968) поняття цивілізації розглядає у межах своєї відомої теорії соціокультурної динаміки. Досліджуючи теорії цивілізацій М. Данилевського, О. Шпенглера, А. Тойнбі, польського історика Ф. Конечни, П. Сорокін виокремлює загальні риси цих теорій. «У безмежному «океані» соціокультурних явищ існують крупні культурні системи, що інакше називаються культурними суперсистемами або цивілізаціями, які функціонують як реальна єдність. Вони не співпадають з державою, нацією або будь-якою іншою соціальною групою. Зазвичай межі цієї культурної спільноти перекривають географічні кордони національних, політичних або релігійних одиниць»<sup>2</sup>.

Кожна цивілізація, за П. Сорокіним, будується на певному філософському принципі, або кінцевої цінності, який реалізує протягом свого життєвого шляху в усіх своїх компонентах. Кожна з культурних суперсистем, зазначає П. Сорокін, «має властиву їй ментальність, власну систему істини та знання, власною філософією та світоглядом, власною релігією та образом «святості», власні уявлення про істину та неправду, власні форми словесності та мистецтва, свої натури, закони, кодекс поведінки, свої домінуючі форми соціальних відносин, власну економічну та політичну організацію, нарешті власний тип особистості з властивій лише їй ментальністю та поведінкою»<sup>3</sup>. Окрім того, згідно П. Сорокіну, кожна культурна система має власну логіку функціонування та змін, свою власну долю, які є результатом не стільки зовнішніх умов, скільки її власної природи. Цим зовсім не заперечується вплив зовнішніх обставин на розвиток цивілізації, а підкреслюється, що вона є «автономним, саморегулюючим, самокерованим або, якщо

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 419.

<sup>2</sup> Цит. за: Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия [Сост. Б. Ерасов]. – М.: Аспект Пресс, 1999. – С. 47.

<sup>3</sup> Цит. за: Согомонов А. Судьбы и пророчества Питирима Сорокина // Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество [Общ. ред., сост. м предисл. А. Сагомонов: Пер. с англ.]. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с. – С. 22.

угодно, «збалансованою» єдністю<sup>1</sup>. Це означає, що життєвий шлях системи багато в чому визначається у момент її народження, що «кожна цивілізація йде власним шляхом, слідуючи етапами генезису, зростання, розквіту, ув'ядання, занепаду та відродження»<sup>2</sup>.

На підставі вивчення величезного емпіричного матеріалу П. Сорокін робить висновок про існування трьох культурних суперсистем, що постійно змінюють одна одну в історії: ідеаціональної, чуттєвої та ідеалістичної. Для ідеаціонального типу культури характерна всебічна орієнтація на трансцендентні цінності, оскільки «ідеаціональний стиль, як правило спостерігається в релігії, магії та інших «сакральних» й «ієратичних» сферах соціального буття»<sup>3</sup>; у культурі чуттєвого типу переважають цінності матеріальні, оскільки «візуальний стиль частіше за все зустрічається у «мирській», повсякденній, повсякденній, земній сфері»<sup>4</sup>; а в ідеалістичному типі культури синтезовані цінності обох попередніх типів.

Усі економічні, політичні, соціальні реалії, типи особистостей і груп необхідно аналізувати в контексті процесу періодичної зміни одна одної трьох відомих дотепер соціокультурних суперсистем, характерних для всієї історії людської цивілізації, при домінуванні однієї з них. При цьому, згідно з концепцією Сорокіна, історичний процес є не лише динамікою культур у часі (по вертикалі), а й взаємодія їх (по горизонталі). У кожному культурно-історичному типі представлено не тільки елементи минулих і наступних, а також соціальних систем, що існують одночасно.

Більшість цивілізацій – це не стільки культурні системи, скільки великі соціальні системи, що склались на основі центрального ядра, що складається з культурних смислів, цінностей, норм та інтересів. Цивілізації, за П. Сорокіним, бувають кількох типів. Одні з них поєднуються спільною мовою або етнічним походженням, живуть по сусідству та не утворюють єдиної держави; другі є державними об'єднаннями; треті

---

<sup>1</sup> Сорокін П. Социокультурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений / П. Сорокин [Пер. с англ., комментарии и статья В. Сапова]. – СПб.: РХГИ, 2000. – С. 38–39.

<sup>2</sup> Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия [Сост.Б. Ерасов]. – М.: Аспект Пресс, 1999. – С. 47–49.

<sup>3</sup> Сорокін П. Социокультурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений/ Питирим Сорокін [ Пер. с англ., комментарии и статья В.В. Сапова]. – СПб.: РХГИ, 2000. – С. 127.

<sup>4</sup> Там же. – С. 127.



– релігійними спільнотами; четверті являють собою соціокультурні суміші різних мовних, державних, економічних та територіальних спільнот. Застосовуючи цю класифікацію по відношенню до сучасних цивілізацій, Ю. Яковець зазначає, можна сказати, що до першого типу належить західноєвропейська та східноєвропейська цивілізації, хоча в кожній з них немає єдиної мови; до другого – китайська, індійська та північноамериканська (хоча Канада – окрема від США держава); до третього – мусульманська й буддійська; до четвертого – африканська, океанічна та в певній мірі латиноамериканська. Євразійська цивілізація у часи Російської імперії та СРСР відносилась скоріше за все до другого типу, але нині переживає період розпаду<sup>1</sup>.

Сорокіна П., як і більшість представників цивілізаційної теорії хвилює майбутнє європейської цивілізації. Сучасний стан західної культури та суспільства він діагностував як кризовий, хоча ця криза не є їхньою «передсмертною агонією» чи «кінцем історичного існування»<sup>2</sup>. «Усі важливіші аспекти життя, укладу та культури західного суспільства переживають серйозну кризу, зазначає вчений у праці «Соціальна і культурна динаміка» (1937). Хворі плоть й дух західного суспільства, навряд чи на його тілі знайдеться хоча б одне здорове місце чи нервова тканина, що нормально функціонує... Ми нібито знаходимося між двома епохами: помираючою чуттєвою культурою нашого променястого вчора та грядущою ідеаціональною культурою створюваного завтра. Ми живемо, мислимо та відчуваємо наприкінці сяючого почуттєвого дня, що тривав шість століть. Промені заходячого сонця все ще осяють велич епохи, що минає. Проте світло поступово угасає, а у наступаючій похмурі нам все важче бачити цю велич та шукати орієнтири у наступаючих сумерках. Ніч цієї перехідної епохи починає спускатися на нас, з її кошмарами, лякаючи ми тіннями, душе роздираючими жахами. За її межами, однак, розрізнімо світанок нової великої ідеаціональної культури, що вітає нове покоління – людей майбутнього»<sup>3</sup>. Таким чином, за П. Сорокіним, європейська цивілізація переживає чергову зміну засадничих цінностей та відповідної історичної епохи, коли на зміну почуттєвій культурі знов має прийти культура ідеалі-

---

<sup>1</sup> Яковець Ю. Глобализация и взаимодействие цивилизаций / Ю. Яковец [2-е изд., перераб. и доп.]. – М.: ЗАО «Издательство «Экономика», 2003. – С. 20–21.

<sup>2</sup> Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество [Общ. ред., сост. и предисл. А. Сагомонов: Пер. с англ.]. – М.: Политиздат, 1992. – С. 428.

<sup>3</sup> Там же. – С. 427.

стична або інтегральна, яка утверджує як домінуючу цінність «нескінченну розмаїтість, що складається з почуттєвого, раціонального й надраціонально-надпочуттєвого аспектів»<sup>1</sup>.

Опираючись на таке бачення історичного процесу вчений обґрунтовує «основний закон історії», відповідно до якого відбувається перманентна флуктуація (коливання від середніх параметрів) як соціокультурних суперсистем, так і суспільств, рівно як їхніх конкретних сфер. Отже, типи політики, економіки, ідеології не є постійними й не розвиваються по висхідній лінії, а безупинно «гойдаються між полюсами тоталітаризму й строго вільних режимів». Адже кожен тип культури, на думку П. Сорокіна, має свій, іманентний йому, закон розвитку й свої «межі зростання», в чому власне й полягає соціокультурна динаміка. Панівна в тій чи іншій добі система цінностей утворює засадничу для цієї динаміки детермінанту, що визначає природу тогочасних мистецтва, філософії, релігії, етики, економіки та політичних відносин.

Будучи противником теорії лінійного прогресу та поступової еволюції суспільства, П. Сорокін всебічно досліджує та доводить неминучі короткострокові та довготривалі флуктуації у русі суспільства та усіх його елементів. При цьому вчений виходить з постулату про безцільність, не спрямованість та неперіодичність таких флуктуацій, який пізніше спростували представники теорії циклів<sup>2</sup>.

Основний закон історії він застосовує й при аналізі сучасних йому суспільств. Чуттєва форма соціокультурної суперсистеми є головною детермінантою сучасного суспільства, його способу життя, домінуючої ментальності й прагнень людей. Під впливом флуктуації в ХХ столітті почався процес дезінтеграції почуттєвих суспільств, що так або інакше охопив усі держави світу. Порушилися механізми соціального контролю, тому що відбулася дезінтеграція моральних, правових цінностей, які управляли поведінкою індивідів і соціальних груп. Коли люди виходять з-під контролю загально визнаних цінностей, вони перетворюються по суті, на таких, що керовані, головним образом, несвідомими рефлексами й біосвідомими регуляторами – своїми пристрастями й

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 37.

<sup>2</sup> Яковец Ю. Бесценный подарок // Сорокин П. Социокультурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений / П. Сорокин [Пер. с англ., комментарии и статья В.В. Сапова]. – СПб.: РХГИ, 2000. – 1056 с. – С. 6.

прагненнями. У цьому вчений убачав глибинні коріння індивідуалізму й егоїзму, загострення боротьби за існування, перетворення сили на право й, нарешті, – війн, революцій, зростання злочинності, проявів соціальної аномії<sup>1</sup>.

Процес флуктуації соціокультурної системи проходить через ряд послідовних етапів: дезінтеграція – криза – мобілізація сил – новий соціокультурний порядок. При цьому особливу увагу П. Сорокін приділяє аналізу природи кризи. Згідно автору, занепад відбувається двома шляхами: (а) шляхом виродження вільних інститутів, цінностей й ідеології в «примусових і шахрайських монстрів»; (в) шляхом зростаючого знецінювання колишніх інститутів, цінностей й ідеологій. На щастя, зауважує Сорокін, процес дезінтеграції, як правило, викликає мобілізацію сил, які не лише борються з дезорганізацією, але також починають будувати новий інтегральний соціокультурний порядок, що характеризується у такий спосіб. «Новий соціополітичний лад ставить за мету побудову сучасного наукового знання й акумульованої мудрості людства; він надихається не «боротьбою за існування й взаємні суперництва», а духом загальної дружби, симпатії й неогоїстичній любові із взаємною допомогою, що породжують ці відносини»<sup>2</sup>.

На завершення розгляду класичних підходів до розуміння локальних цивілізацій доречним є з'ясування характеру співвідношення поняття «цивілізація» із поняттям «культура». Дискусії з цього приводу мають, як зазначає Т. Ботц-Борнштайн, більш як 250-річну історію. «В минулому, на його думку, в більшості випадків пропоновані визначення культури не сприяли кращому розумінню цивілізації, як і навпаки, наявні інтерпретації феномену цивілізації не забезпечували ефективність розуміння сутності культури»<sup>3</sup>. І зараз «актуальною та складною проблемою цивілізаційних досліджень (civilizational studies) залишається питання застосування концепцій «цивілізації» і «культури»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Кравченко С. Социология: парадигмы через призму социологического воображения / С. Кравченко. – М: Экзамен, – Москва, 2002 – С. 204.

<sup>2</sup> Сорокин П. Главные тенденции нашего времени / П. Сорокин. – М.: Институт социологии РАН 1993. – С. 56.

<sup>3</sup> Botz-Bornstein T. What is Difference between Culture and Civilization? Two Hundred Fifty Years of Confusion / T. Botz-Bornstein // Comparative Civilizations Review. – № 66. – Spring 2012. – P. 25.

<sup>4</sup> Ruan Wei. Civilization and Culture / Wey Ruan / Globality Studies Journal. – Issue 24. – 28 may 2011. – P. 1.

Причин зазначеної ситуації декілька. Насамперед слід зазначити, що розуміння феномену цивілізації і культури, характеру співвідношення між ними із самого початку, перш ніж інтернаціоналізуватись та глобалізуватись, визрівало в контексті певних національних традицій – Німеччини, Франції, США, арабського світу, Китаю, СРСР, Росії, України тощо. Традиційно ми, насамперед, маємо справу із версіями, що пропонували представники науки західних країн («західної цивілізації»), значного впливу яких зазнавали науковці так званої «світової периферії». Крім «національного» фактору слід зважати на те, що зазначені соціальні феномени є об'єктом інтересу з боку багатьох наук – історії, антропології, філософії, культурології, соціології тощо. Кожна з них, звичайно, в особі своїх представників пропонувала і пропонує своє бачення проблеми. «Величезне розмаїття думок, опертя на різні інтелектуальні традиції, спроби розробити власну або використати чужу методологію дослідження» – «нормальний» стан сучасної ситуації, що склалась у відповідній дослідницькій сфері<sup>1</sup>.

Стосовно культури висловлюється у зв'язку із цим думка, що «загальним місцем стали твердження про неможливість дати єдино правильне визначення культури на фоні сотень, а то і тисяч визначень цього поняття, кожне з яких відтворює якийсь аспект її реальних проявів»<sup>2</sup>. Схожа ситуація і у царині досліджень феномену цивілізації. Зокрема, на сайті авторитетної Міжнародної асоціації порівняльних досліджень цивілізацій пропонується визначення зазначеного поняття, авторами яких є представники різних національних традицій та наукових дисциплін. Серед них А. Тойнбі, О. Шпенглер, Д. Вілкінсон, А. Крьобер, П. Сорокін, Е. Тарговскі, М. Мелко та інші<sup>3</sup>. Сучасні російські та українські вчені не згадуються у зазначеному переліку, хоча у їх працях теж мають місце спроби сформулювати визначення феномену «цивілізація»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Алексеева Т. Химеры страны ОЗ: «культурный поворот» в теории международных отношений / Т. Алексеева // Международные процессы. Теория в условиях неопределенности. – Том 10. – № 3. Сентябрь – декабрь 2012. – С. 4.

<sup>2</sup> Попович М. Соціально-філософський аналіз антропологічного виміру культури: монографія / М. Попович. – Кам'янець-Подільський: ФОП Сисин Я.І. – 2013. – С. 76.

<sup>3</sup> Civilization: Difinitions and Recommendations [Electronic Resource]. – Access mode: <http://wmich.edu/isccsc/civilization.html>.

<sup>4</sup> Див. наприклад Ерасов Б. Цивилизации: Универсалии и самобытность // Б. Ерасов [Отв. ред. Н. Зарубина]. – М.: Наука, 2002. – С. 14–15; Багінський В. Цивілізація // Політичний енциклопедичний словник [Упорядник В. Горбатенко, за ред. Ю. Шемшученка, В. Бабкіна, В. Горбатенка. – 2-ге вид. доп. і перероб.]. – К.:

Близьким до реального стану справ є твердження, що «кожний, хто займається цією проблематикою, намагається сформулювати власне визначення цивілізації, що ще більше заплутує проблему»<sup>1</sup>.

Термін «культура» вперше, як відомо, з'явився у лексиконі давньогрецьких політичних діячів та мислителів, зокрема Марка Тулія Цицерона (43 – 16 р.р. до н. е.). Своє визначення в сучасному смислі зазначена категорія набула у XVIII ст. в працях інтелектуалів Нового часу. В цей же час у Європі у науковому обігу з'явилося також поняття «цивілізації», що відповідно поставило на порядок денний визначення характеру співвідношення між ними. При цьому, як зазначає Е. Морен, «цивілізація» визначалась в опозиції до варварства, а «культура» в опозиції до природи»<sup>2</sup>.

Зазначена проблема, на що ми вже звертали увагу, по-різному ставилась і вирішувалась у різних національних традиціях, – «як, коли, де і чому виникли зазначені терміни»<sup>3</sup>. З цього приводу Т. Ботц-Борнштайн зазначає, що «відмінності між культурою<sup>4</sup> і цивілізацією недостатньо чітко визначаються в англійській мові, однак зберігають своє відповідне значення в інших європейських та неєвропейських мовах, які адаптували ці концепції із робіт французьких та німецьких вчених. У англомовному світі багатолітнє довільне жонглювання та ревізія зазначених термінів робить досить складним визначення відмінностей між культурою і цивілізацією. Ця неясність була посилена твердженнями представників впливової течії англомовних антропологів про тотожність обох термінів та концепцій»<sup>5</sup>.

---

Генеза, 2004. – С. 717–718; Воропаєва Т. Українство в цивілізаційному ракурсі / Т. Воропаєва // Українознавчий альманах. – Вип. 8. – К., 2012. – С. 10 та інші.

<sup>1</sup> Ruan Wei. Civilization and Culture / Wey Ruan / Globality Studies Journal. – Issue 24. – 28 may 2011. – P. 1.

<sup>2</sup> Morin E. European civilization. Properties and Challenges / E. Morin // Globalization and Civilizations. Ed. by M. Mozaffari. – L. – N.Y.: Routledge, 2005. – P. 132.

<sup>3</sup> Ruan Wei. Civilization and Culture / Wey Ruan / Globality Studies Journal. – Issue 24. – 28 may 2011. – P. 3.

<sup>4</sup> Культура, як зазначають західні фахівці, – «одне із двох чи трьох найбільш неоднозначних слів в англійській мові. Частково це пояснюється особливою складністю історичного розвитку відповідного соціального середовища». (Цит. по: Boayo S. Idea of Thaqafah and Culture in the Muslim and Western Conception / S. Boayo // World Journal of Islamic History and Civilization. – № 1. – 2011. – P. 70).

<sup>5</sup> Botz-Bornstein T. What is Difference between Culture and Civivlization? Two Hundered Fifty Years of Confusion / T. Botz-Bornstein // Comparative Civilizations Review. – № 66. – Spring 2012. – P. 10.

Один із «цих англомовних антропологів», що стояв у витоків сучасного своєрідного стандарту англо-американських соціальних наук у розумінні культури, це Е. Тайлор (E. Tylor). Він, на відміну від франко-німецької традиції, не визнавав різниці між цивілізацією і культурою, використовуючи їх як однопорядкові. В цьому не було необхідності з огляду на особливості інтерпретації американським вченим зазначених феноменів. Е. Тайлор, перш за все, намагався виявити «соціальні прояви культури, які можна було б операціоналізувати, зокрема традиції»<sup>1</sup>. У 1872 р. у книзі «Примітивна культура» американський антрополог визначив культуру як «комплексне ціле, що включає знання, вірування, мораль, право, звичаї та інші здібності та навички, що були набуті людиною як членом суспільства»<sup>2</sup>.

Метою Е. Тайлора, як зазначає Т. Ботц-Борнштайн, було намагання подолати парадигму культури як «примітивного» феномену, що був антиподом цивілізації як вищого етапу розвитку людства. Поєднуючи культуру і цивілізацію він хотів зробити культуру більш демократичною, заперечуючи при цьому її елітистські інтерпретації. Вирішуючи це завдання, Е. Тейлор, при цьому не зміг «обґрунтувати історичний наратив прогресу від простих до вищих соціальних форм розвитку людства» через ототожнення «культури» як характеристики «первісного» суспільства і «цивілізації» як маркера сучасного соціуму<sup>3</sup>.

Холістичне визначення «цивілізації – культури» Е. Тайлора поклало початок «замішання» у науковому середовищі, що «триває і досі». Цей стан не змогли подолати навіть автори фундаментальних систематизованих досліджень, що у великій кількості з'явилися у кінці ХХ – початку ХХІ століття<sup>4</sup>. У руслі традиції, започаткованої Е. Тайлором, розмірковує у своїх працях і С. Гантінгтон, на думку якого, «зусилля ввести відмінності між культурою і цивілізацією ... не отримали підтримки». За межами Німеччини існує переважаюча згода, що непродуктивно намагались по-

---

<sup>1</sup> Ibid. – P. 11.

<sup>2</sup> Botz-Bornstein T. What is Difference between Culture and Civivlization? Two Hungreed Fifty Years of Confusion / T. Botz-Bornstein // Comparative Civilizations Review. – № 66. – Spring 2012. – P. 11.

<sup>3</sup> Schäfer W. Global Civivlization and Local Cultures – A Crude Look at the Whole / W. Schäfer // International Sociology. – Vol. 16. – № 3. – 2001. – P. 306.

<sup>4</sup> Botz-Bornstein T. What is Difference between Culture and Civivlization? Two Hungreed Fifty Years of Confusion / T. Botz-Bornstein // Comparative Civilizations Review. – № 66. – Spring 2012. – P. 11, 13.

німецьки відокремлювати культуру від основ цивілізації»<sup>1</sup>. На думку Т. Боц-Борнштайна, С. Гантінгтон, реалізуючи зазначений підхід, намагався «підтвердити антиелітистську ідею цивілізації Е. Тайлора»<sup>2</sup>.

Ототожнення Е. Тайлором цивілізації і культури відбувалось за умов, коли суперечності західного світу ще не сприймалися як цивілізаційні вади. Інша ситуація, зокрема у США, почала складатись у 30-х роках ХХ століття. Критичне переосмислення досвіду цієї країни у формуванні «технологічної цивілізації» з її масовою культурою, гедонізмом та захопленням технологіями стало основною для висновків про ознаки переродження традиційних західних цінностей (Ч. Берд). Ці погляди, що ідентифікують цивілізацію із сучасними суспільствами, які потерпають від суперечностей та соціальних конфліктів, у 40-х роках ХХ ст. були підхоплені французькими антропологами. Зокрема, К. Леві-Стросс у 1949 р. доводив, що із розвитком цивілізації життя людини не покращується, а ускладнюється. Протиставлення культури «примітивних суспільств і цивілізації стало «типовим для більшості французьких антропологів»<sup>3</sup>.

Антицивілізаційний (як антизахідний, антиатлантичний) мотив, в контексті «євразійської парадигми» нині є досить впливовим у сучасному російському дискурсі. Вельми поширеною є думка, що особливостю сучасної ситуації в світі є протистояння «семи цивілізацій» (краще назвати їх культурами) – західній (цивілізації у точному смислі слова; не випадково Захід припинив позиціонувати себе як культура навіть термінологічно)<sup>4</sup>. Відповідним чином налаштована і «общественность» Росії. Як вважає відомий кінорежисер К. Шахназаров, говорячи мовою В. Путіна, «в мире усиливается агрессия против ислама и православия. А ведь только они хранители моральных ценностей»<sup>5</sup>. В першу чергу, якщо вірити О. Дугіну та його поціновувачам, в тому числі і в Україні, таким «хранителем» є, безумовно, Росія – форпост, що постав на шля-

---

<sup>1</sup> Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. – L. – Simon and Schuster, 1996. – P. 41.

<sup>2</sup> Botz-Bornstein T. What is Difference between Culture and Civilization? Two Hundred Fifty Years of Confusion / T. Botz-Bornstein // Comparative Civilizations Review. – № 66. – Spring 2012. – P. 16.

<sup>3</sup> Botz-Bornstein T. What is Difference between Culture and Civilization? Two Hundred Fifty Years of Confusion / T. Botz-Bornstein // Comparative Civilizations Review. – № 66. – Spring 2012. – P. 13.

<sup>4</sup> Кутырев В. Столкновение культур с цивилизацией как причина и почва международного терроризма / В. Кутырев // Век глобализации. – № 2. 2009. – С. 95.

<sup>5</sup> Цит. за: Грабовський С. Московське телебачення: між паскудством і божевіллям / С. Грабовський // День. – № 14–15. – 2015.

ху агресивного «атлантизму». «Нам не потрібна ваша цивілізація – нам потрібна наша культура»<sup>1</sup>, – заявив один із професорів Луганського національного університету, що позиціонує себе як прибічник «руського мира» і самопроголошеної ЛНР.

Симпатиками О. Дугіна є і в європейських країнах, зокрема у Греції, де в результаті виборів 25 січня до влади прийшли політики з Коаліції радикальних сил (СІРІЗА). За їх спинами, як цілком небезпідставно вважає О. Коваль, «можна розгледіти тих, хто спонсорує криваву бойню на Сході України і причетний до анексії Криму»<sup>2</sup>. Характерно, зокрема, що ще 16 вересня 2014 р. європарламентарі від СІРІЗА голосували в ЄП проти ратифікації Угоди про асоціацію України – ЄС. Показово також, що новий глава МЗС Греції Нікос Котціас (професор, експерт з міжнародних відносин, колишній член компартії) відомий своїм дружнім ставленням до Росії і товариськими відносинами із О. Дугіним, який вважає грецьких лівих потенційними партнерами Росії у протистоянні «атлантизму, лібералізму і глобальній олігархії». Очевидно, саме на сучасних грецьких політиків і розраховує одіозний російський професор у реалізації своїх задумів побудувати на «згарищах глобального Заходу» новий світовий порядок<sup>3</sup>.

Симпатиків О. Дугіна в Греції чимало і у академічному середовищі, про що свідчать наявні публікації, матеріали в інтернеті. Типовими в цьому відношенні є твердження філософа Ніколаса Лаоса, який намагається переконати читача в тому, що оскільки «сучасний Захід втратив свої класичні філософські корені», його «концепція політики (politics) та цивілізації характеризується пихатим нігілізмом», а не «істиною, в якій і полягає сутність цивілізації». А ЄС – це, на його думку, «кріпто-абсолютистський інтеграційний проект»<sup>4</sup>. Взагалі цікаво читати подібні розмірковування та інвективи нашого грецького колеги на адресу «пихатого Заходу», який, до речі, за останні чотири роки позичив 240 млрд. євро для підтримки економіки Греції та запобігання цілком реального дефолту.

Інтерпретація феномену культури як антиподу цивілізації (сучасної) має певні гносеологічні пояснення, якщо враховувати, на що ми

---

<sup>1</sup> Луганськ, який не зрадив // День. – № 13. – 2015.

<sup>2</sup> Коваль О. Греція: «Гроянський кінь» Росії в ЄС / О. Коваль // Дзеркало тижня. – № 3. – 2015.

<sup>3</sup> Dugin A. Civilization as Political Concept / A. Dugin [Electronic Resource]. – Access mode: [archive.org/details/CivilizationAsPoliticalConcept](http://archive.org/details/CivilizationAsPoliticalConcept).

<sup>4</sup> Laos N. Civilization clashes in Europe: the Philosophical Causes / N. Laos [Electronic Resource]. – Access mode: [www.4pt.su/en/content/civilization\\_clashes\\_europe\\_philosophical\\_causes](http://www.4pt.su/en/content/civilization_clashes_europe_philosophical_causes).



вже звертали увагу, вплив національних традицій на формування поглядів наукової спільноти. Цікавими у зв'язку із цим є розмірковування Т. Манна, який, визначаючи культуру «як національний феномен», а цивілізацію як «заперечення націоналізму», доводив, що відмінності між культурою і цивілізацією співпадають із особливостями «німецького та франко-англійського національних характерів». Це знайшло своє відображення у наступній таблиці<sup>1</sup>:

<b>Німеччина</b>	<b>Франція та Британія</b>
Культура	Цивілізація
Мистецтво – це поезія, музика	Мистецтво – це література, проза
Протестантизм	Універсалізм
Бюргер	Буржуа
Національний	Загальнолюдський
Песимізм	Прогресизм
Життя	Суспільство
Іронія	Радикалізм
Благовіння	Просвітництво
Духовність	Розум
Народ	Клас і маси
Аристократія	Демократія
Етика	Політика

На думку Т. Манна, німецькою традицією є культура, душа, свобода, мистецтво, але не цивілізація, суспільство, право голосу та література. Йдеться про опозицію демократичного універсалізму цивілізації культурному партикуляризмові. Тоді як англійці та французи змагаються в тому, у кого розвинутіша цивілізація, німці не бачать сенсу приєднуватись, оскільки їх концепція культури є настільки суб'єктивною та унікальною, що робить для них це змагання зайвим за визначенням. Німці за часів Наполеона хоча і визнавали цінність французької цивілізації, але вважали її ворожою і несумісною із німецькою культурою (Kultur). Німецький соціолог Н. Еліас зазначав, що для англійців і французів поняття «цивілізація» відображає гордість за свою націю у справі забезпечення прогресу західного світу і людства. Німецькою мовою «цивілізація» означає дещо дуже корисне, але є все ж таки другорядною цінністю, а саме те, що охоплює

<sup>1</sup> Botz-Bornstein T. What is Difference between Culture and Civilization? Two Hundred Fifty Years of Confusion / T. Botz-Bornstein // Comparative Civilizations Review. – № 66. – Spring 2012. – P. 20–21.

лише зовнішні сторони людського життя. Для самоінтерпретації, для виразу власної сутності та гордості за свої досягнення німці використовують слово «культура»<sup>1</sup>.

Німецька культура, писав Т. Манн, потребує захисту від цивілізаційного впливу демократичної просвіти та буржуазної риторики, які можуть розчинити німецький дух культури. Р. Вагнер зазначав, що «цивілізація розчиняється музикою, як туман під сонячними променями»<sup>2</sup>.

Манн Т. у своїх розмірковуваннях ішов в руслі німецької філософської традиції, започаткованої у XVIII ст., зокрема у працях І. Канта та Й. Гердера. І. Кант ідентифікував культуру як дійсну «добročесність», а цивілізацію, як мінливу зовнішню вихованість. «Ми, – зазначав німецький філософ, – стали цивілізованими значною мірою задля забезпечення нашого власного добробуту, ми стали цивілізованими в усіх проявах соціального етикету. Однак, якщо подивитись на нас під кутом зору наявності моралі, то тут відчувається значний дефіцит. Ідеал моралі належить культурі. Її використання в якості симулякру моралі із любові до шани та етикету і є нічим іншим як цивілізація»<sup>3</sup>.

Гердер Й. в свою чергу протистояв усім спробам своїх сучасників «універсалізувати» ознаки цивілізації, яка була сакралізована зусиллями французьких мислителів (Кондорсе, Мішле, Гюго та інші) після революції кінця XVIII ст. у Франції. Гердер Й. вважав, що кожна нація «має свій центр щастя» і не можна підходити до його оцінки за якимись спільними «цивілізаційними стандартами». Доречно у зв'язку із цим нагадати, що Е. Тайлор навпаки вважав, що усі культури схожі, оскільки вони є ніщо інше як цивілізації<sup>4</sup>.

Дискусія з приводу співвідношення понять «культура» і «цивілізація» з особливою гостротою проявила себе в працях О. Шпенглера, який мав свою власну думку з приводу відмінностей між «внутрішньоорієнтованою культурною енергією» та «зовнішньоорієнтованою цивілізаційною реальністю»<sup>5</sup>. Німецький вчений обґрунтував зміст наступної таблиці:

---

<sup>1</sup> Цит. по: Алексеева Т. Химеры страны ОЗ: «культурный поворот» в теории международных отношений / Т. Алексеева // Международные процессы. – Теория в условиях неопределенности. Том 10. – № 3. – Сентябрь–декабрь 2012. – С. 7–8.

<sup>2</sup> Цит. за: Botz-Bornstein T. What is Difference between Culture and Civilization? Two Hundred Fifty Years of Confusion / T. Botz-Bornstein // Comparative Civilizations Review. – № 66. – Spring 2012. – P. 22.

<sup>3</sup> Ibid. – P. 17.

<sup>4</sup> Ibid. – P. 19.

<sup>5</sup> Ibid. – P. 21–22.

*Розділ 1. Філософія цивілізаційного екскурсу в історію*

<b>Культура</b>	<b>Цивілізація</b>
Батьківщина	Світове місто
Благовіння перед традицією та часом	Холодний розрахунок
Традиційна релігія серця	Науковий атеїзм
Природний стан	Набуті права
Родюча земля та природні цінності	Гроші як абстрактна величина
Народ	Маси
Первісні інстинкти та умови	Дискусії з приводу матеріального забезпечення

Ми вже звертали увагу на те, що О. Шпенглер по-новому підійшов в інтерпретації світової історії як руху від культури до цивілізації. Іншими словами, це рух від життя до смерті. Як зазначає Т. Ботц-Борнштайн, немає жодної іншої теорії цивілізації, яка б настільки категорично суперечила «еволюційному оптимізму Е. Тайлора»<sup>1</sup>. Особливості руху світової історії від культури до цивілізації відображає наступна таблиця<sup>2</sup>:

<b>Культура</b>	<b>Цивілізація</b>
Процес	Статика
Життя	Смерть
Експансія	Закостенілість
Природність	Штучність
Внутрішня орієнтація	Зовнішня орієнтація
Органічність	Механістичність
Креативність	Раціональність
Справжність	Фейк
Традиційність	Модерність
Конкретність	Абстрактність
Теплота	Холод
Спільнота	Держава
Духовність	Матеріальність
Вкоріненість	Поверховість

Розглянувши ретроспективно характер дискусій з приводу взаємовідношення понять «культура» і «цивілізація», маємо можливість ви-

<sup>1</sup> Botz-Bornstein T. What is Difference between Culture and Civilization? Two Hundred Fifty Years of Confusion / T. Botz-Bornstein // Comparative Civilizations Review. – № 66. – Spring 2012. – P. 22.

<sup>2</sup> Ibid. – P. 23.

значитись із власною позицією щодо цієї проблеми. Не викликає заперечень, зокрема, фактично загальноприйнята думка, що цивілізація виражає щось загальне, раціональне, стабільне, в той час як культура є відображенням індивідуального початку кожного соціуму. Цивілізація являє собою систему відношень, закріплених у праві, традиції, способах ділового та побутового поведження, які утворюють механізм, що гарантує функціональну стабільність суспільства. Якщо цивілізація визначає подібне в суспільствах, що виникають на базі однотипних технологій, то історичні етносоціальні культури є відбитком і відображенням в нормах поведження, правилах життя і діяльності, традиціях і навичках не подібного в різних народах, що знаходяться на одному цивілізаційному щаблі, а того специфічного для їх етносоціальної індивідуальності, історичної долі, індивідуальних і неповторних обставин їх минулого та сьогоденного буття, мови, релігії, географічного місця розташування, контактів з іншими народами тощо. Якщо функція цивілізації – забезпечення загальнозначущої, стабільної нормативної взаємодії, то культура відбиває, передає і береже індивідуальний початок у межах кожної спільноти<sup>1</sup>. Цивілізація є «уособленням матеріальних, технічних, економічних та соціальних фактів, тоді як культура є концептуалізацією духовного, інтелектуального та мистецького феномену, що виявляє себе через колективні та індивідуальні дії людини, а не абстрактні системи»<sup>2</sup>. Морен Е., говорячи про сутність європейської цивілізації, виокремлює дещо інше бачення, зазначаючи, що для нього культура (європейська) – це «іудейсько-християнсько-греко-латинський субстрат, а цивілізація (європейська) – це гуманізм, раціональність, наука та свобода»<sup>3</sup>

Нам імпонує обгрунтоване А. Тойнбі розуміння феномену цивілізації як цілісного соціального утворення, як особливого соціального організму, який характеризується органічною взаємодією з природою, особливостями соціальних зв'язків та культурної традиції. За такого підходу, як цілком слушно зауважує В. Стьопін, «цивілізація і культура аж ніяк не протиставляються одне іншому. Будь-яка цивілізація пе-

---

<sup>1</sup> Шейко В. Культура. Цивілізація. Глобалізація (кінець XIX – початок XX ст.) / В. Шейко [Моногр.: в 2 т.]. – Т. 1. – Х.: Основа, 2001. – С. 50.

<sup>2</sup> Botz-Bornstein T. Thoughts on Religion, Culture, and Civilization / T. Botz-Bornstein // Comparative Civilizations Review. – № 71. – Fall 2014. – P. 19.

<sup>3</sup> Morin E. European civilization. Properties and Challenges / E. Morin // Globalization and Civilizations. Ed. by M. Mozaffari. – L. – N.Y.: Routledge, 2005. – P. 131.

редбачає особливий тип культури. І тільки завдяки цьому типу культури вона і відтворюється»<sup>1</sup>.

Зрозуміло, що взаємодія культури і цивілізації має складний, нелінійний характер і тут навряд чи можна говорити про якусь односторонню детермінацію. Не викликають заперечень твердження, що «культура – це кров суспільства, що живить цивілізацію»<sup>2</sup>, це своєрідний суспільний «соціокод» (В. Стьопін). Але вірним є також те, що «не існує культури без цивілізації», яка в свою чергу «є нічим іншим як універсальною абстракцією і набуває конкретності лише через культурний вимір»<sup>3</sup>. Саме за такого підходу набуває логічного смислу на підхід, що знайшов своє відображення у назві книги – «Цивілізація культури». В цьому контексті особливої актуальності набуває думка І. Канта, що саме культура є носієм моралі, моральності, без якої сучасній цивілізації загрожує небезпека споживацького нігілізму, значною мірою породженої. Ми цілком поділяємо думку, що «культура – це елемент, що взаємодіє із цивілізацією. Абсурдними є намагання редукувати культуру до випадкового скупчення традицій, навичок та інформації, що транслюється у соціальні групи незалежно від впливів інших зовнішніх змінних. Разом із тим абсурдним є також намагання вимірювати культуру прогресистським шаблоном цивілізації»<sup>4</sup>.

### **Глава 1.3**

#### **Цивілізація: особливості формування сучасного дискурсу**

Теоретична спадщина цивілізаціоністів-класиків стала тим фундаментом, на якому базувались і базуються творчі пошуки сучасних дослідників в напрямку концептуального осмислення нових світових реалій кінця ХХ – початку ХХІ століття. Праці наших попередників – важлива складова існуючого цивілізаційного дискурсу. Перед сучасним дослідником, що звертається до цивілізаційної проблематики, постає

---

<sup>1</sup> Степин В. Цивілізація і культура. – Санкт-Петербург, 2011. – С. 80.

<sup>2</sup> Boayo S. Idea of Thaqafah and Culture in the Muslim and Western Conception / S. Boayo // World Journal of Islamic History and Civilization. – № 1. – 2011. – P. 74.

<sup>3</sup> Botz-Bornstein T. What is Difference between Culture and Civilization? Two Hundred Fifty Years of Confusion / T. Botz-Bornstein // Comparative Civilizations Review. – № 66. – Spring 2012. – P. 26.

<sup>4</sup> Botz-Bornstein T. What is Difference between Culture and Civilization? Two Hundred Fifty Years of Confusion / T. Botz-Bornstein // Comparative Civilizations Review. – № 66. – Spring 2012. – P. 15.

питання – «як вивчати цивілізацію як дискурс, якщо цей дискурс впливає на нас і наші дослідження?»<sup>1</sup>.

У кінці 60-х – на початку 70-х років у середовищі дослідників цивілізаційної проблематики заявили про себе нові тенденції. Світ у порівнянні із часом, коли були сформульовані теоретичні моделі локальних цивілізацій, зазнав суттєвих змін. Значною мірою ці зміни стали результатом загальносвітових процесів, пов'язаних із модернізацією та глобалізацією. Традиційне розуміння розгортання світової історії як послідовної зміни одних локальних цивілізацій іншими потребувало принаймні переосмислення. Як власне і уявлення про сутність цивілізаційної ідентичності та рушійні сили цивілізаційного процесу. В цьому контексті аж ніяк не випадковим виглядало твердження М. Мелко, висловлене ним у 1969 р., що моделі цивілізацій, запропоновані О. Шпенглером та А. Тойнбі, є «фіктивними утвореннями». На його думку ці вчені «запропонували догматичну періодизацію» цивілізаційного процесу<sup>2</sup>.

Мелко М. вважав, що його попередники своє завдання виконали. Саме А. Тойнбі у свій час «закликав нас вийти за межі власної нації і відчути себе приналежними до відповідної цивілізації, що є однією із існуючих на планеті...». Сьогодні ж ситуація інша. «Світ глобалізується. Цивілізації на цьому тлі виглядають як перехідні, паракіальні утворення. Вони ще не пішли у небуття, а тільки, в руслі загальної тенденції, зливаються у єдине ціле»<sup>3</sup>. Дія зазначених процесів спонукала вчених значно розширити діапазон досліджень у порівнянні із попередніми, орієнтованими на локальні цивілізації. У дещо довільній формі цю ситуацію змалював В. Алакін-Ізвеков, який зазначає, що нині феномен цивілізації досліджується «як вирішальна стадія в інтелектуальному, культурному та моральному розвитку суспільства; як головний моральний кодекс; як глобальна «хвиля прогресу»; глобальна релігія; головний художній тренд або спосіб самовираження; глобальна мережа; ойкумена; макросистема; «організм»; глобальне або складне суспільство; імперія; глобальна потуга або суперпотуга; глобальна або головна

---

<sup>1</sup> Duaba P. The Discourse of Civilization / P.Duaba // Journal of World History. Vol. 15. – №1. – 2004. – P. 4.

<sup>2</sup> Цит. за: Bowden B. Politics in a World of Civilizations: Long-Term Perspectives on Relations between Peoples/ B. Bowden // Human Figurations. – Vol. 1. – Issue 2. – July 2012 [Electronic resource]. Access mode: <http://hdl.handle.net/2027/spo.11217607.0001.204>.

<sup>3</sup> Melko M. The Civilizational Concept / M.Melko // Comparative Civilizations Review. – № 47. – Fall 2002. – P. 62.

етнічна група; глобальна економіка; архетип; глобальна або впливова ідеологія; експансивний географічний регіон; світова система; етичний код або стандарт поведінки; універсальний інтерфакс між Творцем, Природою та Суспільством; утилітарні зручності/ міський комфорт; різноманітні стилі життя і т.п.»<sup>1</sup>.

Розробка зазначеної проблематики потребує, на думку, М. Мелко, об'єднання зусиль вчених, які репрезентують «Міжнародну асоціацію порівняльних досліджень» (International Society for the Comparative Study of Civilizations (ISCSC) та «Асоціації світової історії». Вони, в основному, продовжуючи традицію своїх попередників, переймаються проблемами розвитку локальних цивілізацій у ретроспективі та сучасних умовах<sup>2</sup>. У рамках єдиної парадигми має відбуватись, на думку американського вченого, злиття зусиль прибічників «цивілізаційної теорії» та «світової історії». Ще однією складовою має стати світ-системний аналіз, який заявив про себе як окремий напрям у дослідженні традиційної цивілізаційної проблематики. І. Валлерстайн, як зазначає А. Фурсов, «створив нову сферу дослідження, базовою одиницею аналізу якої є світ в цілому, світ-як-система, світ-система. Саме світ, а не держава, ринок чи громадянське суспільство»<sup>3</sup>. На думку українських вчених, школа світ-системного аналізу «зробила вагомий внесок у розробку теорії світових систем, капіталістичної світової економіки та історичного капіталізму»<sup>4</sup>.

Обравши за об'єкт дослідження «світ-як-систему» та «світові-системи» пропоненти світ-системного аналізу надали свого власного, на відміну від, скажімо так, традиційних цивілізаціоністів-класиків та їх сучасних прибічників, бачення макросистемних взаємовідносин в світі. Спочатку «їх парадигма, у порівнянні із цивілізаціоністами, була більш вузькою і сфокусованою на світовій економіці»<sup>5</sup>. Але надалі, зо-

---

<sup>1</sup> Alalykin-Izvekov V. Civilizational Science: The Evolution of a New Field / V. Alalykin-Izvekov // Comparative Civilizations Review. – №64. – Spring 2011. – p. 106.

<sup>2</sup> Melko M. The Civilizational Concept / M.Melko // Comparative Civilizations Review. – № 47. – Fall 2002. – P. 66.

<sup>3</sup> Фурсов А. Капитализм сквозь призму мир-системного анализа (о работах Имануила Валлерстайна и мир-системном анализе) / А. Фурсов // И. Валлерстайн. Исторический капитализм. Капиталистическая цивилизация. – М.: Тов-ва научных изданий КМК. – С. 8.

<sup>4</sup> Ещенко П., Арсеенко А. Куда движется глобальная экономика в XXI веке? / П.Ещенко, А. Арсеенко. – К.: Знання України, 2023. – С. 27.

<sup>5</sup> Melko M. The civilizational concept / M. Melko // Comparative Civilizations Review. – №47. – Fall 2002. – P.65.

крема завдяки тому, що погляди світ-системників почали поділяти представники інших наукових напрямів, наприклад школи анналів в особі авторитетного Ф. Броделя, об'єктом дослідження прибічників І. Валлерстайна стали питання «цивілізації, культури, демократії»<sup>1</sup>.

Спектр думок у світ-системників з приводу цієї проблематики досить строкатий. Деякі дослідники, зокрема А. Франк, який у своїх дослідженнях намагався синтезувати у своїх теоретичних схемах елементи марксизму, світ-системної теорії та світової історії, стверджував, що «ніякої а ні окремої, а ні стародавніх цивілізацій не існувало. Цей термін заплутаний, навіть небезпечний, особливо після подій 11 вересня 2001 р. Твердження, що різні цивілізації справді існували і існують, дійсно небезпечне». Отже, на думку А. Франка, цивілізації як окремі стародавні утворення ніколи не існували, а світова історія розвивалась через взаємодії та зміни. Одиницею аналізу є «світова система» як фундаментальна одиниця світової історії, яка інтерпретується як процес нерівного обміну між розвинутою метрополією та відсталою периферією. У цій системі є місце лише для домінування імперіалізму та колоніалізму, а не для цивілізації<sup>2</sup>.

В процесі дискусій 80-90-х років між цивілізаційниками та світ-системниками з'ясувалось, що переважна більшість останніх не поділяють категоричні погляди свого колеги. Типовою в цьому відношенні є позиція Д. Вілкінсона, автора численних публікацій, який, визначаючи існування цивілізацій, розглядає їх як «світові системи» (world systems)<sup>3</sup>. Ця теза хоча і є вельми «цікавою ідеєю», однак, як зауважує А. Тарговскі, має досить обмежену сферу застосування, оскільки «не усі цивілізації є «світовими системами»<sup>4</sup>.

Вілкінсон Д., як і його колеги світ-системники, вибудовують своє бачення на «переосмисленні» поглядів цивілізаціоністів-класиків, зокрема А. Тойнбі, який був «зачарований міфом про культурну гомогенність»

---

<sup>1</sup> Mozaffari M. Globalization, civilizations an world order / M. Mozaffari // Globalization and Civilizations. Ed. by M.Mozaffari. – L.: Routledge, 2002. – P.24.

<sup>2</sup> Gallo E. Civilizations and empire: A challenging nexus / E.Gallo // Human Figurations. – Vol. 3. – Issue 1. – February 2014 [Electronic Resource] Mode of access: <http://quod.lib.umich.edu/h/humfig/11217607.0003.105/--civilisation-and-empire-a-challenging-nexus?rgn=main;view=fulltext>.

<sup>3</sup> Wilkinson D. «Civilizations Are World Systems» [Electronic Resource]. – Access mode: <http://abuss.narod.ru/Biblio/Wilkinson2.htm>.

<sup>4</sup> Targowsky A. A Grand model of civilization / A.Tardowsky // Comparative Civilizations Review. – №51. – Fall 2004. – P. 86-87.



цивілізацій. А ідея О. Шпенглера про «символ» та «стиль» (style) є «блискуче помилковою». Д. Вілкінсон солідаризується із тими цивілізаціоністами, які, зокрема К. Квіглі, фокусують свою увагу не на культурі, а на економіці. Приваблює його також критика П.Сорокіним цивілізаціоністів за те, що «вони, досліджуючи соціальні групи, вважали, що досліджують культурні групи»<sup>1</sup>.

Із зазначених обставин «культурологічний» підхід позбавлений «последовності»<sup>2</sup>, оскільки його прибічники не враховують той факт, що існуючі цивілізації є «полікультурними». Тому, зазначає американський вчений, «культурні критерії (релігія, ідентичність, мова, традиції і т.п.), застосовані нещодавно С. Гантінгтоном, а до нього його попередниками, не можуть бути застосовані у визначенні цивілізації, тоді як конкретні культури (наприклад іслам) без всяких проблем можуть бути елементами багатьох цивілізацій (Індійської, Далекосхідної, Південної Азії)<sup>3</sup>.

Отже, для Д. Вілкінсона цивілізації – «це не культурні, а соціополітичні полікультурні утворення, інтегровані політичним інтересом»<sup>4</sup>. На думку американського вченого, «цивілізації – це складні соціальні системи із чіткою мережевою характеристикою»<sup>5</sup>. Іншими словами – мережевий підхід (мережеві критерії) замість «культурологічного» (культурні критерії). Цивілізації, відповідно визначаються, наприклад, «як міцно пов'язані мережі міст» (city-network criterion)<sup>6</sup>. Пропонуються також «політико-мілітарні» (politico-military criterion) та економічні критерії, які передбачають мережеву характеристику військово-політичного та економічного життя світових цивілізацій/систем, їх взаємовідносин у цих сферах<sup>7</sup>. У відповідності із зазначеними критеріями прибічники світ-системного аналізу в процесі дослідження цивілізацій-

---

<sup>1</sup> Wilkinson D. «Civilizations Are World Systems» [Electronic Resource]. – Access mode: <http://abuss.narod.ru/Biblio/Wilkinson2.htm>.

<sup>2</sup> Wilkinson D. Civilizations as Networks: Trade, War, Diplomacy, Command – Control / D.Wilkinson // Complexity. – N8. – 2002. – P. 83

<sup>3</sup> Wilkinson D. Science and civilizational study: A sand-cleaning procedure / D.Wilkinson // Comparative Civilizations Review. – №58. – Spring 2008. – P. 91.

<sup>4</sup> Targowsky A. A Grand model of civilization / A. Tardowsky // Comparative Civilizations Review. – №51. – Fall 2004. – P. 84.

<sup>5</sup> Wilkinson D. Civilizations as Networks: Trade, War, Diplomacy, Command – Control / D.Wilkinson // Complexity. – N8. – 2002. – P. 82.

<sup>6</sup> Wilkinson D. Science and civilizational study: A sand-cleaning procedure / D.Wilkinson // Comparative Civilizations Review. – № 58. – Spring 2008. – P.91.

<sup>7</sup> Wilkinson D. Civilizations as Networks: Trade, War, Diplomacy, Command – Control / D.Wilkinson // Complexity. – N8. – 2002. – P. 83.

систем звертаються до наступної проблематики: «креативність, населення, рівень територіальної експансії, економіка, здоров'я, величність, рівень технологічних змін, масштаб військових інцидентів, свобода, епідемії, зміни клімату, вплив на оточуюче середовище і т.п.»<sup>1</sup>.

Слід зауважити, що досить популярною в академічному середовищі є запропонована Д. Вілкінсоном модель світового цивілізаційного процесу, вибудована за запропонованими ним критеріями. Він доводить, що 14 головних цивілізацій за 3500 років еволюціонували у Центральну цивілізацію (Central Civilization) – своєрідну «політико-цивілізаційну структуру»<sup>2</sup>. Процес почався у 1500 р. до н.е., коли злились Єгипетська та Месопотамська цивілізації. Надалі були наступні фази розвитку Центральної цивілізації: Близько-Східна (1500-500 р. до н.е.), Греко-Романська (500 р. до н.е. – 500 р. н.е.), Середньовічна (500 – 1500 р. н.е.), Західна (1500 – 2000 р.р.), в результаті чого утворилась Глобальна цивілізація (2000 р.). Цей процес знайшов своє відображення у запропонованій Д. Вілкінсоном схемі, яку ми надаємо в оригіналі<sup>3</sup>.

Особливих коментарів ця діаграма, на наш погляд, не потребує. Знаки запитання (???) означають приблизну дату включення певної цивілізації до Центральної цивілізації. Кидається в очі, як нам здається, європоцентричний підхід до загальносвітового цивілізаційного процесу. Досить чітко проглядається характерний для світ-системного підходу поділ сучасного світу на «центр», «напівпериферію» та «периферію», що, власне, визнає і автор, зазначаючи, що Центральна цивілізація – це «аморфна цивілізація, структурована на центр і периферію»<sup>4</sup>. Наданий Д. Вілкінсоном перелік цивілізацій значною мірою відрізняється від «класичного». Обґрунтовуючи свій власний варіант, автор зазначає, що, по-перше, відсутній консенсус з приводу загальноновизнаних принципів типології цивілізацій, по-друге, можливо, на його думку, в цьому і немає потреби<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Wilkinson D. Science and civilizational study: A sand-cleaning procedure / D.Wilkinson // Comparative Civilizations Review. – №58. – Spring 2008. – P.95.

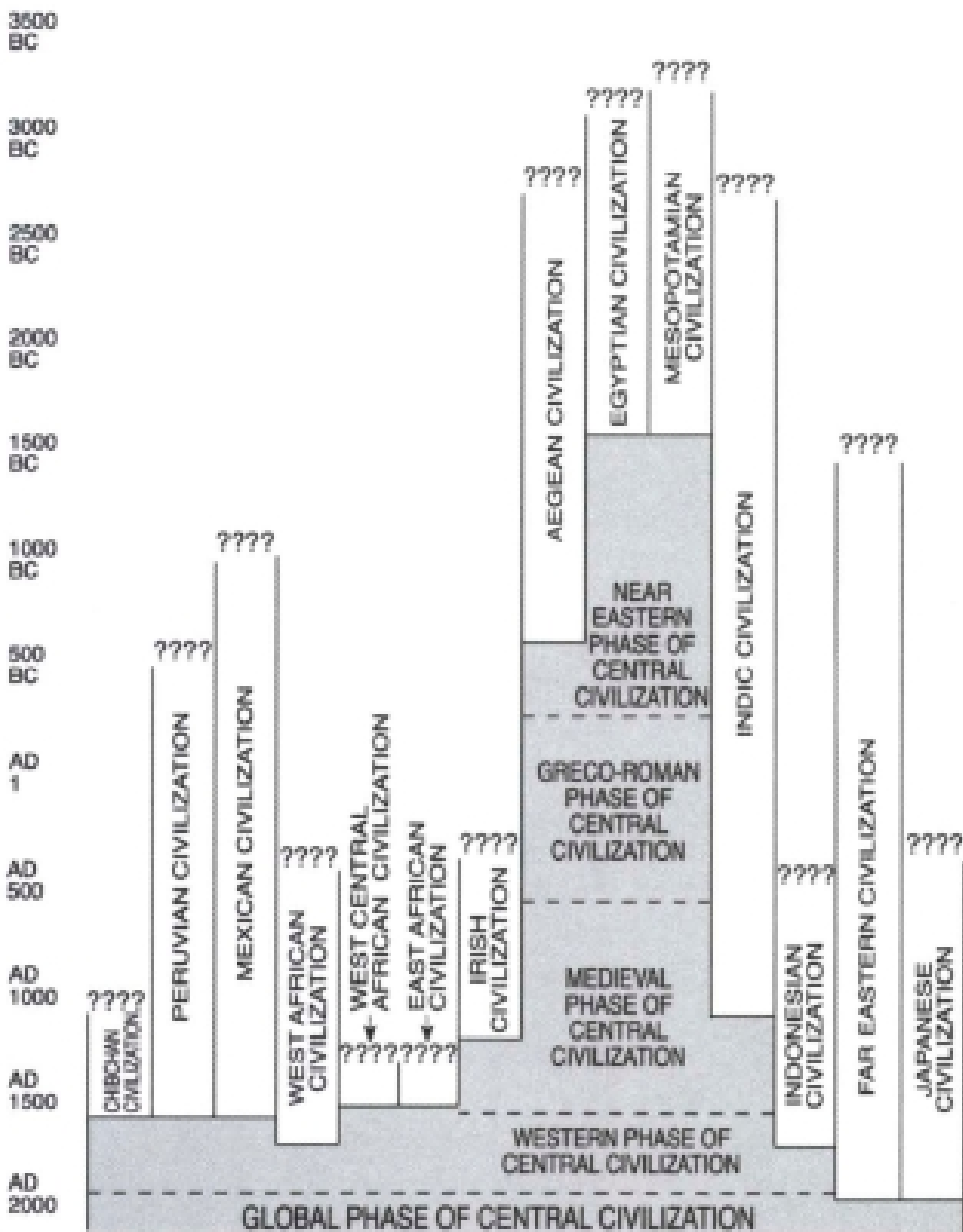
<sup>2</sup> Wilkinson D. «Civilizations Are World Systems» [Electronic Resource]. – Access mode: <http://abuss.narod.ru/Biblio/Wilkinson2.htm>.

<sup>3</sup> Wilkinson D. Fluctuations in the political consolidation of civilizations/world systems / D.Wilkinson // Comparative Civilizational Review. – № 52. – 2005. – P. 93.

<sup>4</sup> Wilkinson D. «Civilizations Are World Systems» [Electronic Resource]. – Access mode: <http://abuss.narod.ru/Biblio/Wilkinson2.htm>.

<sup>5</sup> Wilkinson D. Science and civilizational study: A sand-cleaning procedure / D.Wilkinson // Comparative Civilizations Review. – №58. – Spring 2008. – P. 95.

The incorporation of fourteen civilizations into one "central civilization."



This figure illustrates the successive incorporation of autonomous civilizations into a larger, composite "Central civilization" (in grey). ???? = Transitions to civilization took place no later than this date.

Дійсно, дискурсивний підхід до цивілізаційної проблематики аж ніяк не виключає існування зазначених поглядів. До того ж слід зазначити, що в процесі дискусій між цивілізаціоністами та світ-системниками поступово обидві сторони прийшли до висновку про необхідність об'єднання зу-

силь. Перш за все, як зазначає Д. Вілкінсон, слід визнати, що вчені, незалежно від того, якого підходу вони дотримуються, мають спільний об'єкт дослідження. Це стане можливим, на його думку, коли «цивілізаціоністи визнають, що локальні цивілізації минулого перетворились сьогодні у єдину глобальну цивілізацію, а світ-системники, у свою чергу, визнають, що ця цивілізація, є кінцевим результатом масштабних світових систем минулого. І, нарешті, коли обидві сторони визнають, що множинність цивілізацій минулого та множинність урбанізованих світових систем минулого були ідентичні, що сучасна єдина цивілізація та єдина світова система є також ідентичними»<sup>1</sup>.

Спостерігається зустрічний рух і з боку традиційних цивілізаціоністів. При цьому, кожний із названих підходів бажає зберігати свою концептуальну специфіку<sup>2</sup>. Як наголошує Д. Вілкінсон, цивілізаціоністи і надалі більше тяжитимуть до вивчення культурних, ніж політичних аспектів суспільства, більше політичних, ніж економічних. Світ-системні аналітики – навпаки. «І ті, і другі, наголошує вчений, не повинні відмовлятися від своїх уподобань. Бажано, щоб вони прислуховувались один до одного і зважали на висловлені пропозиції кожної із сторін»<sup>3</sup>.

Слушне зауваження. Особливо з огляду на те, що у середовищі «цивілізаціоністів відсутній консенсус стосовно того, що являє собою цивілізація», один із «загадкових та глобальних соціокультурних феноменів»<sup>4</sup>. Одна із головних причин цього, на думку прибічників впровадження математичних методів у дослідженні цивілізаційної проблематики, полягає у «вразливості» традиційних історичного та культурологічного підходів, що залишаються домінуючими. За цих обставин і досі «а ні термін цивілізація, а ні термін культура не мають точного наукового визначення»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Wilkinson D. «Civilizations Are World Systems» [Electronic Resource]. – Access mode: <http://abuss.narod.ru/Biblio/Wilkinson2.htm>.

<sup>2</sup> На думку А. Горюнова, «суміщення, одночасне використання цих двох стратегій» можливе лише за умови «розведення понять «локальна цивілізація» та «історична система» на різних рівнях, «вимірах» соціокультурної реальності через визнання відмінностей у їх онтологічному статусі» (Горюнов А. Существуют ли локальные цивилизации? / А. Горюнов // Философия и общество. – № 1. – Январь – март 2011. – С. 68.).

<sup>3</sup> Wilkinson D. «Civilizations Are World Systems» [Electronic Resource]. – Access mode: <http://abuss.narod.ru/Biblio/Wilkinson2.htm>.

<sup>4</sup> Alalykin-Izvekov V. Civilizational Science: The Evolution of a New Field / V. Alalykin-Izvekov // Comparative Civilizations Review. – № 64. – Spring 2011. – P.104.

<sup>5</sup> Perumpanani A. Civilization Defined / A. Perumpanani // Comparative Civilizations Review. – № 68. – Spring 2013. – P. 16.

В зв'язку із цим хотілося б зауважити, що впровадження інструментарію точних наук, насамперед математики, не є панацеєю, що забезпечить обґрунтування «точного наукового визначення» цивілізації. Хіба що з'явилось би ще одне визначення, яке аж ніяк, як свідчить аналіз відповідних публікацій, не стало б загальноновизнаним і єдино «науково точним». Міжнародна асоціація порівняльних досліджень цивілізацій (ISCSC) декілька разів протягом 70-х-80-х років минулого століття ініціювала дискусії з проблеми «класифікації цивілізацій, їх походження, просторових та часових меж». Їх підсумки знайшли своє відображення в монографії «Просторові та часові межі цивілізації», що була видана у 1987 р. В результаті, як зазначає Е. Тарговскі, «ми отримали можливість читати коментарі до коментарів» і відсутність чіткого взаєморозуміння з більшістю проблем, за виключенням визначення цивілізації як великої та складної культури (суперкультури) із відповідною історією. Це визначення підтримує англо-франко-американське бачення цивілізації як моноелементної моделі»<sup>1</sup>.

Будь-який автор існуючих визначень «історичної» цивілізації мав враховувати напрацювання своїх попередників. Не є виключенням і Е. Тарговскі, який, поставивши за мету обґрунтувати «узагальнююче визначення» цивілізації, докладно аналізує вже існуючі. Результати цієї роботи знайшли своє відображення у відповідних таблицях. Одна із них присвячена визначенням, обґрунтованим класиками «цивілізаціоністики»<sup>2</sup>.

Автор	Цивілізація – це	Цивілізація – це також:	Цивілізація – це також:
А. Тойнбі (1889-1975)	Розширений вимір у просторі і часі	Вищий порядок	Релігійне спрямування
О. Шпенглер (1880-1936)	Культура	Вищий історичний феномен	Зростання і занепад
П. Сорокін (1889-1968)	Культурна супер-система		
А.Кробер (1876-1960)	Культура		

<sup>1</sup> Targowski A. A Grand model of civilization/ A.Targowski // Comparative Civilizations Review. – № 51. – Fall 2004. – P.85.

<sup>2</sup> Targowski A. Towards a competitive definition and classification of civilization / A.Tardowski // Comparative Civilizations Review. – № 60. – Spring 2009. – P.83.

*Розділ 1. Філософія цивілізаційного екскурсу в історію*

К. Квіглі (1910-1977)	Суспільство із витратним виробництвом	Міське життя і пи-семність	Задоволеність шести потреб людини
Р. Колборн (1904-1968)	Цивілізоване суспільство	Беспрецедентно велике суспільство	Орієнтація на розум, а не на дію

Автор таблиці наголошує, що у зазначених визначеннях цивілізації виокремлюються наступні ознаки:

- велике суспільство із відповідним визначенням у просторі і часі;
- культурне спрямування;
- релігійне спрямування;
- зародження, розквіт та занепад.

Наступна таблиця, складена Е. Тарговскі, визначає основні ознаки цивілізації, що мають місце у працях наших сучасників:

<b>Автор</b>	<b>Цивілізація – це:</b>	<b>Цивілізація – це також:</b>	<b>Цивілізація – це також:</b>
М. Мелко	Велике суспільство	Автономне уречевлення	Невизначені межі
Д. Снайдер	Культурна система	Збереження інтеграції	Адаптація
Д. Вілкінсон	Політико-мілітарна мережа	Самодостатність	
Д. Горд	Знаннева система	Інтегративна група, що належить до відповідної знанневої системи	
В. Мак Гафі	Суспільство із розвинутою культурою	Керована комунікацією	Керована владою
С. Блаха	Мінімум декілька тисяч моделей	Спільна культура та уніфікована політичною структурою спільнота	
Е. Босворт	Культурна інфраструктура інформації і знань	Цілеспрямованість на виживання і тяглість	Культурна пам'ять
Л. Фархат-Гальцман	Велика урбанізована територія	Розподіл праці	Накопичення багатства

*Розділ 1. Філософія цивілізаційного екскурсу в історію*

Д. Фернандес-Морера	Урбанізованість	Довготермінова конструкція	Більше ніж культура
Ф. Фернандес-Арместо	Конкретна територія або період	Вражаюча тяглість у способі життя та відчуттях	Самодиференціація бути цивілізованим
Я. Крейсі	Розподіл праці	Урбанізація та писемність	Переваги над первісним суспільством
Е. Тарговські	Інформаційно-матеріальний медіум між людством, Творцем та природою	Складові: людства, культура та інфраструктура	Циклічність

У сучасних визначеннях цивілізації вимальовуються наступні ознаки:

1. Велике суспільство:

- розподіл праці;
- самодиференціація;
- спільна система знань.

2. Простір і час:

- автономна об'єктивізація;
- певна визначена територія і період часу;
- самооб'єктивізація, а не як складова більшої спільноти.

3. Культурна система, що визначається цінностями та символами:

- комунікації-писемність та електронні медіа;
- багатство і влада як рушійні чинники;
- система знань.

4. Система інфраструктури, технології:

- міська інфраструктура;
- аграрна інфраструктура;
- промислові, інформаційні структури.

5. Циклічність:

- зародження, зростання, занепад і крах;

Заслуговує на увагу здійснене Е.Тарговським порівняння класичних та сучасних визначень цивілізації, результати якого відображені у наступній таблиці<sup>1</sup>:

<sup>1</sup> Targowski A. Towards a competitive definition and classification of civilization / A.Tardowski // Comparative Civilizations Review. – № 60. – Spring 2009. – P. 92.

Ознаки	Класичні визначення	Сучасні визначення	Додаткові сучасні визначення
Простір і час	Пролонгований час і простір	Автономні, визначені територія/межа, період	Не є складовою більшої території/межі
Складові	Велике суспільство, культура	Суспільство, культура, інфраструктура	Розвинута культура
Головні рушійні ідеї	Релігія	Самодиференціація, розподіл праці, спеціалізація, створення багатства	Спільна система знань
Додаткова рушійна ідея		Урбанізація та писемність	
Життєві цикли	Підйом та занепад	Підйом та занепад	

Автор цієї таблиці сформулював синтетичні характеристики феномену цивілізації, що враховують увесь попередній та сучасний досвід. Отже, цивілізація це:

1. Велике суспільство:

- розподіл праці;
- самодиференціація;
- спільна система знань.

2. Простір і час:

- автономна об'єктивація;
- певна визначена територія і період часу;
- самооб'єктивація, а не як складова більшої спільноти;

3. Культурна система, що визначається цінностями та символами:

- комунікації – писемність та електронні медіа;
- релігія, багатство, влада як рушійні чинники.

4. Система, інфраструктура, технології:

- міська інфраструктура;
- аграрна інфраструктура;
- промислова, інформаційна структура;

5. Циклічність:

- зародження, зростання, занепад і крах із часом.



Спираючись на результати аналізу, Е. Тарговскі сформулював власне визначення цивілізації, фактично перерахувавши в певній комбінації наведені вище ознаки. Цивілізація – це, насамперед, велике суспільство, що об'єктивізується та функціонує в автономному режимі. Звертає увагу автор і на те, що цивілізація вирізняється серед інших своєю власною розвинутою культурною системою (комунікації, релігія, багатство, влада, спільна знаннева мережа), що функціонує в рамках складної урбаністичної, аграрної, промислової та інформаційної інфраструктури. Розвиток цивілізації має циклічний характер<sup>1</sup>.

Запропоноване визначення доповнюється структурною моделлю цивілізації. У цьому зв'язку Е. Тарговскі зазначає, що в цьому питанні у цивілізаційних дослідженнях, на що ми вже звертали увагу, спостерігаються два підходи. Перший, англо-французько-американський (моноелементна модель) інтерпретує «цивілізацію» і «культуру» як рівнозначущі елементи. Другий підхід (двоелементна модель) підпорядковує «цивілізацію» «культурі». Англо-французько-американська концепція «цивілізації» охоплює усі аспекти життя людини – релігійні, політичні, соціально-економічні, культурні. Німецька концепція «цивілізації» обмежується матеріальними речами як цінностями другого порядку у порівнянні із «культурою» (kultur), яка включає в себе релігію, інтелектуальні та художні досягнення. «Kultur» контролює «zivilization» та визначає їх розвиток, Німецька концепція «kultur» наголошує на відмінностях серед націй, які можуть належати до спільної цивілізації<sup>2</sup>.

На думку Е. Тарговскі, німецька модель є більш ґрунтовною, хоча і певною мірою обмеженою, оскільки не враховує ролі людських спільнот, які визначають характер цивілізаційного процесу в цілому. Тому пропонується у визначенні моделі цивілізації враховувати наявність наступних елементів:

- *людська спільнота* – організаційна модель цивілізаційного творення;
- *культура–процес* формування пат тернів людської поведінки, що визначається цінностями;

---

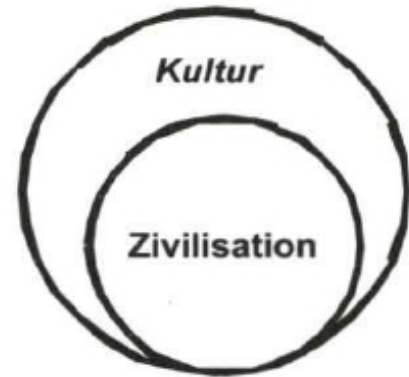
<sup>1</sup> Targowski A. Towards a composite definition and classification of civilizations / A.Targovski // Comparative Civilizations Review. – № 60. – Spring 2009. – P.94.; Targovsky A. Veni, Vidi, Vici? / A. Targovski // Comparative Civilizations Review. – № 69. – Fall 2013. – P. 87.

<sup>2</sup> Targowski A. A Grand model of civilization / A.Targowski // Comparative Civilizations Review. – № 51. – Fall 2004. – P.95.

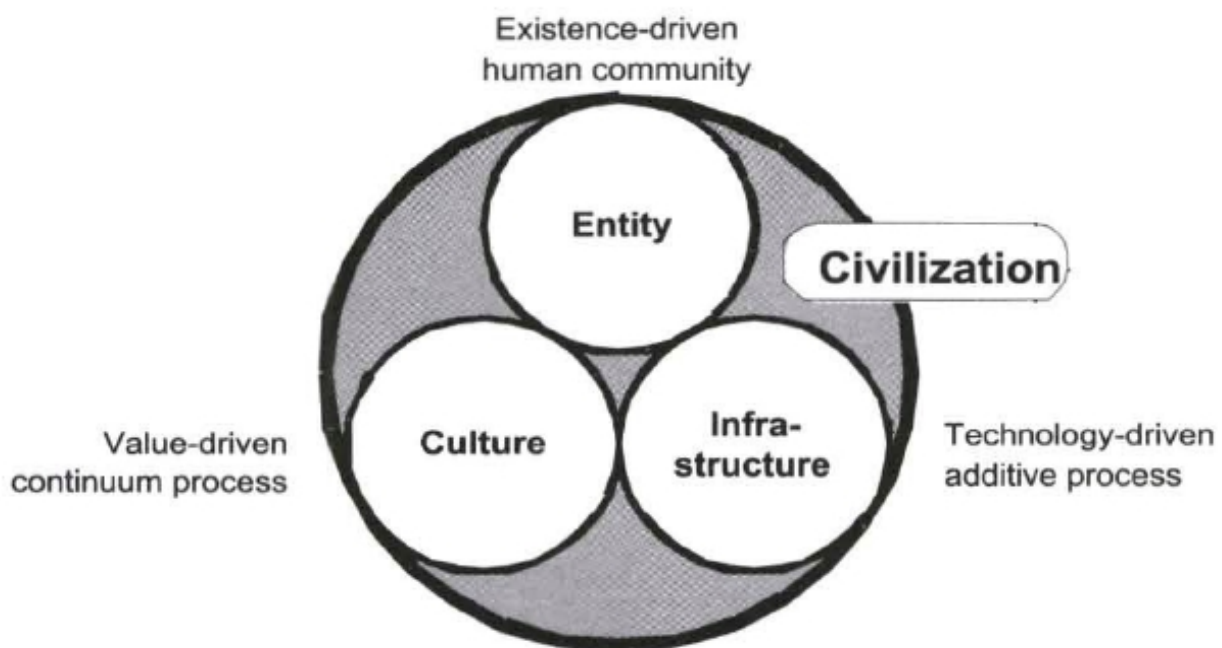
- *інфраструктура* – технологічно обумовлений процес за-  
своєння та застосування матеріальних засобів.



A) The English, French,  
American Mono Element Model  
(MEM)



B) The German Bi Element  
Model (BEM)



Триелементна модель Е. Тарговскі.

Запропонована Е. Тарговскі модель цивілізації, на наш погляд, є досить конструктивною з методологічних міркувань, оскільки дозволяє подолати притаманну вже існуючим підходам однобічність. Перш за все це стосується ролі і місця культури в цивілізаційному процесі. Зрозуміло, що не підлягає сумніву той факт, що «кожна цивілізація має культуру», яка «має надзвичайний вплив в рамках цивілізації», забезпечуючи її «інтеграцію та параметри змін»<sup>1</sup>. Не викликає заперечень також твердження, що «концепції культури і цивілізації розвивались у тісному взаємозв'язку». Але, мабуть, певною мірою вичерпав себе під-

<sup>1</sup> Melko M. The Civilizational concept / Comparative Civilizations Review. – № 47. – Fall 2002. – P. 70, 73.

хід, прибічники якого вибудовують «концепцію цивілізації на основі і в рамках більш охоплючої концепції культури»<sup>1</sup>.

Запропонована Е. Тарговскі модель цивілізації нагадує, на його думку, грецьку «Paideia», що об'єднувала цивілізацію, культуру, традиції, літературу та освіту. Не применшуючи ролі культури, американський вчений намагається звернути увагу на особливості компонентного складу цивілізації як людської спільноти, а також її інфраструктурну характеристику<sup>2</sup>.

Зрозуміло, що розмірковування Е.Тарговскі на предмет визначення поняття «цивілізація» та їх класифікації аж ніяк не вичерпують увесь діапазон існуючих дискурсивних версій. Досить поширеною є, наприклад, типологія, запропонована С. Гантінгтоном: Західна, Ортодоксальна, Латиноамериканська, Африканська, Ісламська, індуїстська, Буддійська, Японська, Китайська. Критерії в даному випадку культурно-релігійні. Можуть бути і інші, коли говорять, наприклад, про аграрну, технотронну цивілізацію, або геочивілізацію як квазіглобальну цивілізацію<sup>3</sup>. Є публікації, присвячені аналізу «фінансового вектора цивілізаційного розвитку», що знайшов своє втілення у «фінансовій цивілізації»<sup>4</sup>. Неважко передбачити, що і надалі будуть з'являтися все нові і нові тлумачення сутності феномену цивілізації як наслідок прирощення відповідних знань із цього предмету. З цього приводу М. Мелко зауважив, що «з огляду на існуючі розбіжності у поглядах з приводу існуючої кількості цивілізацій та їх ідентичності чи не могло так статись, що вони є просто самі по собі продуктом колективної історичної уяви?» Відповідаючи на поставлене питання, американський вчений робить висновок, що «цивілізації настільки ж реальні, як Санта Клаус. Світ був би менш цікавим без них»<sup>5</sup>.

Стійку зацікавленість у розробці цивілізаційної проблематики демонструють представники сучасної соціологічної науки. Й. Арнасон зауважує з цього приводу, що «як би не було відкритим для критики

---

<sup>1</sup> Civilization: Definitions and Recommendations [Electronic resource]. – Access mode: <http://wmich.edu/isccsc/civilization.html>.

<sup>2</sup> Targowski A. A Grand model of civilization/ A.Targowski // Comparative Civilizations Review. – № 51. – Fall 2004. – P.96-97.

<sup>3</sup> Wei Ruan. Geo-Civilization / Ruan Wei // Comparative Civilizations Review. – № 66. – Spring 2012. – P. 99.

<sup>4</sup> Ільїн В. Фінансова цивілізація. – Е.: Книга, 2007. – 528 с.

<sup>5</sup> Melko M. The Civilizational concept / Comparative Civilizations Review. – № 47. – Fall 2002. – P. 75.

поняття цивілізації, відмовитись від нього аж ніяк не простіше, ніж від поняття суспільство»<sup>1</sup>. Як відомо, у соціології в період її становлення поняття «суспільство» визначало іншу, ніж поняття «цивілізація» інтерпретацію і конфігурацію соціального, культурного та політичного. Між ними існувала «принципова відмінність». Якщо термін «цивілізація» акцентував увагу на культурі, продуктах людської діяльності (насамперед, духовної творчості), то термін «суспільство» – на соціальній структурі та соціальних формах людської взаємодії. У першому випадку людина наділялась якостями творця культури і суб'єкта історії, у другому – виступала як носій або навіть продукт суспільних відносин, об'єкт детермінуючого впливу соціальної структури»<sup>2</sup>. Проблема співвідношення культури і суспільства, «соціального» і «культурного» сформувала цивілізаційну проблематику в соціології.

Її ренесанс, як зазначається в літературі, хронологічно співпав із «цивілізаційним поворотом», який відбувся у 70-х – 80-х роках ХХ століття<sup>3</sup>. У його руслі набула розвитку соціологічна традиція цивілізаційного аналізу, що заявила про себе як альтернатива класичній лінійно-еволюціоністській унітарній моделі модернізації та моделі соціального розвитку на основі незмінних культурних програм та ідентичностей локальних цивілізацій. Як прихильник зазначеної традиції, Р. Браславський констатує, що «класичні теорії лінійної модернізації та локальних цивілізацій сьогодні, як правило, зазнають критики та відкидаються»<sup>4</sup>. Мабуть, занадто категорично, хоча при цьому не підлягає сумніву той факт, що дослідники, які позиціонують себе у якості представників цивілізаційного аналізу у «глобально-культурно-історичній соціології», вибудовують свою позицію на критиці «цивілізаційної теорії» («теорії цивілізацій» або «порівняльного вивчення цивілізацій» («цивілізаційна компаративістика»), що репрезентують зусилля «доме-

---

<sup>1</sup> Арнасон Й. Понимание цивилизационной динамики: вводные замечания / Арнасон Й. // Неприкосновенный запас. – № 6. – 2014. – С. 20.

<sup>2</sup> Браславский Р. Цивилизационная перспектива в социологическом анализе современных обществ / Р. Браславский // Журнал социологии и социальной антропологии. – Том XV. – № 6. – 2012. – С. 38.

<sup>3</sup> Прозорова Ю. Интегративная перспектива в цивилизационном анализе / Ю. Прозорова // Петербургская социология сегодня. – 2012: Сборник научных трудов социологического института РАН. – Вып. 4. – СПб.: Нестор-История, 2013. – С. 31.

<sup>4</sup> Браславский Р. Цивилизационная перспектива в социологическом анализе современных обществ / Р. Браславский // Журнал социологии и социальной антропологии. – Том XV. – № 6. – 2012. – С. 43.

ну істориків та антропологів»<sup>1</sup>. В даному випадку мова іде про теоретичну спадщину та сучасні напрацювання вчених, які співпрацюють в рамках вже згадуваних «Міжнародної асоціації порівняльних досліджень цивілізації» та «Асоціації світової історії», про які ми вже згадували.

Прибічники цивілізаційного аналізу скептично ставляться до спроб створення «особливої науки про цивілізації, для якої були придумані спеціальні назви: «наприклад, «цивілізаціологія» або «цивіліографія»<sup>2</sup>. При цьому наголошується, що на відміну від традиційних підходів «цивілізаційний аналіз» має ту перевагу, «що він націлює на аналітичне застосування поняття «цивілізація», а не на використання його у якості субстаціональної категорії для визначення певного класу соціальних феноменів, у даному випадку – конкретно-історичних культурних формацій або соціальних спільнот, що виступають об'єктами емпіричного дослідження та теоретизування»<sup>3</sup>.

Становлення цивілізаційного аналізу значною мірою пов'язане із цивілізаційними концепціями Н. Еліаса, Ш. Айзенштадта та Р. Коллінза. Осмислення концепції «цивілізаційного процесу» Н. Еліаса повною мірою почало відбуватись після перевидання його книги «Про процес цивілізації» у 1969 р. через 30 років після її першого видання. Його цивілізаційна концепція «відрізняється від інших процесуальним характером та сингуляристським трактуванням цивілізації, які протиставлені цивілізаційним паттернам та ідеї плюральності»<sup>4</sup>.

Процес цивілізації розглядається Н. Еліасом на макро- та макрорівнях. Він акцентує проблематику влади та держави, розвиваючи уявлення про психічні трансформації в соціумі. Вчений переймається питаннями психічної структури, індивідуальних ефектів та впливів, розширюючи тим самим дослідницькі перспективи цивілізаційного аналізу, включаючи у нього вивчення емоцій<sup>5</sup>.

Важливим етапом у розвитку цивілізаційного аналізу є концепція «множинних модерностей» Ш. Айзенштадта. Ідея «множинності форм модерну» (multiple modernities) отримала розповсюдження, – зазначає

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 32–33.

<sup>2</sup> Там же. – С. 33.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Прозорова Ю. Интегративная перспектива в цивилизационном анализе / Ю. Прозорова // Петербургская социология сегодня. – 2012: Сборник научных трудов социологического института РАН. – Вып. 4. – СПб.: Нестор-История, 2013. – С. 44.

<sup>5</sup> Там же. – С. 45.

М. Масловський, – «на фоні процесів глобалізації, які охопили різні сфери суспільного життя, в тому числі і сферу культури»<sup>1</sup>. Спостерігається таке явище, «як альтернативні глобалізації, тобто культурні рухи, що виникли за межами Заходу і здійснюють на нього все більший вплив». На думку П. Бергера, слід відмовитись від уявлення про те, що інші культури лише реагують на вплив культурної глобалізації, що походить із Заходу. Альтернативні глобалізації означають можливість існування альтернативних моделей сучасності (modernities)<sup>2</sup>.

Підхід Ш. Айзенштадта полягає у побудові концепції, яка охоплювала б усі рівні аналізу цивілізаційної реальності, а також, як зазначає Ю. Прозорова, «прослідковувала б взаємозв'язок між ними»<sup>3</sup>. Вчений здійснив комплексний аналіз культури, структури та дії як вимірів (крім рівнів) соціальної реальності. При цьому застосовується методологічний принцип автономії культури, згідно з яким вона «не виступає все детермінуючим фактором, але й не зводиться до епіфеномена культури»<sup>4</sup>. Версія теорії цивілізації Ш. Айзенштадта, за його власним визначенням, «не зазнає екстремальних культурологічних пояснень». При цьому культура виступає важливим виміром у формуванні інституційних формацій та паттернів поведінки<sup>5</sup>.

Здійснюючи цивілізаційний аналіз історичного процесу і сучасності, Ш. Айзенштадт розглядає формування модерності як «другий прорив» після появи вісьових цивілізацій. При цьому він зазначає, що модерність неоднорідна, вона «представлена множинністю форм, варіацією реалізації ключових програм модерності – культурної та політичної. Поліформізм модерності обумовлений різними відповідями на ключові питання і відмінною реакцією на основні виклики та проблеми сучасності»<sup>6</sup>. Тому найкращий спосіб зрозуміти сучасний світ і пояснити історію модерну, це бачити її як процес безперервного утвердження та переутвердження, композицію та рекомпозицію множинності культурних програм»<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Масловський М. Современные теории модерна и модернизации / М. Масловський // Социологический журнал. – № 2. – 2008. – С. 38.

<sup>2</sup> Там же. – С. 39.

<sup>3</sup> Прозорова Ю. Интегративная перспектива в цивилизационном анализе / Ю. Прозорова // Петербургская социология сегодня. – 2012: Сборник научных трудов социологического института РАН. – Вып. 4. – СПб.: Нестор-История, 2013. – С. 47.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. – С. 50.

<sup>6</sup> Там же. – С. 49.

<sup>7</sup> Цит. за: Schäfer W. Reconfiguring Area Studies for the Global Age / W. Schäfer // Globality Studies. Journal. Global History, Society, Civilization. – 31 December 2010. – P. 10.

Одна із зазначених відповідей, поряд із західною, це східноазійська модель сучасності. «Успіхи конфуціанської Східної Азії, яка досягла практично повної модернізації і при цьому уникнула абсолютної вестернізації, явно демонструють, що модернізація може набувати різних культурних форм. Відповідно, розмірковує Ту Веймін, професор Гарвардського та Пекінського університетів, можна допустити, що країни Південно-Східної Азії можуть прийти до модернізації власним шляхом, уникнувши впливу як Заходу, так і Східної Азії. Сам факт, що конфуціанська Східна Азія надихнула модернізацію у Тайланді, Малайзії та Індонезії, свідчить про те, що будистські, ісламські і, судячи з усього, індуїстські форми сучасності не тільки можливі, але й дуже ймовірні. Немає сумнівів, що усі малочисельні народи у інших частинах світу – Латинській Америці, Центральній Азії, Африці – мають можливість розвивати свої, альтернативні західній формі модернізації»<sup>1</sup>. При цьому, поставивши питання – «східноазійська модель сучасності – це перспектива чи план?», – вчений по-філософськи відповів – «Хто знає...»<sup>2</sup>. Цілком поділяючи цю думку, лише зазначимо, що свої переваги та чи інша культурна форма модернізації має доводити в процесі глобального цивілізаційного діалогу.

Розглянуті нами концептуальні складові цивілізаційного підходу, що вибудовувались в процесі дослідження локальних цивілізацій, та напрацювання прибічників соціологічної версії цивілізаційного аналізу не вичерпують собою увесь спектр сучасного цивілізаційного дискурсу. Його вагомим сегментом є напрацювання представників інших наукових напрямів, зокрема ідеологів постіндустріалізму – З. Бжезинського, Д. Бела, Е. Тоффлера та інших. Висловлені у їхніх працях думки значною мірою продовжують впливати на смислові параметри сучасного цивілізаційного дискурсу.

Показовою в цьому плані є позиція Е. Тоффлера, який всю множину регіональних та локальних цивілізацій (в цьому є певна схожість із моделями світ-системного аналізу) включає у стадіальну схему розвитку людської цивілізації, яка має «першу», «другу» і «третю» хвилі. Мова іде про аграрну, промислову та інформаційну епохи. Їх формування американський вчений пов'язує з трьома хвилями глобальних змін, які

---

<sup>1</sup> Вэймин Ту. Разные взгляды на современность: о сущности восточноазиатской модели современности // Век глобализации. – № 1. – 2014. – С. 11.

<sup>2</sup> Вэймин Ту. Разные взгляды на современность: о сущности восточноазиатской модели современности // Век глобализации. – № 1. – 2014. – С. 11.

пережило або переживає людство: першу хвилю, викликаною переходом до осілого землеробства та скотарства близько 10 тисяч років тому; другу хвилю перемін, пов'язану з промисловою революцією XVIII–XX ст., й третю хвилю глобальних змін, що розпочалась наприкінці XX сторіччя. На справді схожих глобальних змін в історії людства відбулось значно більше, але Е. Тоффлер виокремив найбільш значущі технологічні зміни всього способу життя людей, їх культури та політичного устрою. «Упритул до теперішнього часу людство пережило дві великі хвилі змін, й кожна з них знищувала більш ранні культури або цивілізації й заміщувала їх таким способом життя, який був неосяжним для людей, що жили раніше. Перша хвиля змін – сільськогосподарська революція – потребувала тисячоріч, щоб вижити саму себе. Друга хвиля – зростання промислової цивілізації – зайняла лише 300 років. Теперішня історія виявляє ще більше прискорення, й цілком ймовірно, що Третя хвиля пронесеться через історію та завершиться протягом кількох десятиріч. Ті, кому довелося жити на нашій планеті під час цього вибухливого періоду, у повній мірі відчує вплив Третьої хвилі на собі<sup>1</sup>.

У період **аграрної епохи** або «першої хвилі» в усіх історичних цивілізаціях, що виникали й приходили у занепад, земля була основою економіки, життя, культури, родинної організації й політики. Повсюди панував простий розподіл праці та існувало декілька каст і класів: знать, духовенство, воїни, раби та кріпосні. Влада була жорстко авторитарною. Соціальне походження людини визначало його місце в житті. Економіка була децентралізованою, кожна громада виробляла більшу частину необхідного<sup>2</sup>.

Представники постіндустріалізму акцентують увагу на тому, що основною ознакою **аграрної епохи** є організація виробництва, за якої майже уся робоча сила зайнята у безпосередньому виробництві предметів споживання, перш за все продовольства. На думку Д. Бела, «життя у доіндустріальному суспільстві являло собою головним чином взаємодію з природою. Робоча сила зайнята переважно у видобувній промисловості: сільському та лісному господарстві, гірничій справі, риболовстві. Людина використовує грубу мускульну силу, діє наслідуваними від минулих поколінь методами, її сприйняття навколишнього світу

---

<sup>1</sup> Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – М., 2002. – С. 32–33.

<sup>2</sup> Гуревич А. А волны истории плещут / А. Гуревич // Тоффлер Э. Третья волна. – М., 2002.



формується під впливом природних умов окремої місцевості – зміни пор року, ураганів і бур, родючості ґрунту, запасів води, глибини залягання корисних копалин, періодичності засух та поводей. Життєві ритми визначаються обставинами, які неможна передбачити»<sup>1</sup>. Аграрне суспільство відрізняється від індустріального, підкреслює Д. Белл, передусім тим, що у якості основного ресурсу воно використовує сировину, а не енергію, передбачає здобування продуктів з природних матеріалів, а не виробництво, й змушено найбільш інтенсивно використовувати труд, а не капітал.

Цивілізації, що існували в період аграрної епохи та мали означені ознаки також називають традиційними. Головними особливостями традиційних цивілізацій є високий ступень залежності людини від природних умов буття та органічний зв'язок індивіда із своєю спільнотою – сільською громадою, етносом, кастою, станом. Реальна залежність людини від сил природи та соціального ладу, зазначає Г. Ділігенський, глибоко вкорінюється в психіку людини і відображається в ній у перетворених формах, маючи вираз у збереженні біологічних та соціальних умов життя, вірності сакральним традиціям, що пронизує усі сфери суспільного та індивідуального буття. Тому в аспекті організації системи детермінації, приходиться до висновку Г. Ділігенський, традиційні цивілізації можна вважати космогенними. Адже космос, світовий порядок, орієнтує сенс їх життєдіяльності в обох своїх головних іпостасях: і як сукупність законів, що панують у царстві природи, і як порядок, споконвічно, наперед визначений для людського співжиття<sup>2</sup>.

Окрім космогенності, атрибутивною ознакою традиційних цивілізацій, зазначає І. Бойченко, виступає консерватизм або традиціоналізм. Тобто одні й ті самі цінності, стереотипи діяльності, поведінки, спілкування, відносин і свідомості можуть відтворюватися і передаватися з покоління в покоління протягом століть, а то й тисячоліттями майже без змін<sup>3</sup>.

Промислова революція, за А. Тоффлером, яка відбулась близько трьохсот років тому, викликала до життя «другу хвилю». Вона перетворила промисловість на провідну галузь суспільного виробництва, яке зорієнтоване на створення матеріального речового продукту. Сільсько-

---

<sup>1</sup> Bell D. The Cultural Contradiction of Capitalism / D. Bell. – N.Y., 1976. – P. 147.

<sup>2</sup> Дилигенский Г. «Конец истории» или смена цивилизаций? / Г. Дилигенский // Вопросы философии. – 1991. – № 3. – С. 33.

<sup>3</sup> Бойченко І. Філософія історії: Підручник / І. Бойченко. – К.: Т-во «Знання», КОО, 2000. – С. 314. – (Вища освіта ХХІ століття).

господарське суспільство трансформувалося в індустріальне. Ручна праця витісняється машинною, де за людиною ще зберігається місце у технологічній системі: робоча машина, двигун і передаточний механізм. Людина тепер частину функцій передає машині, хоч і виконує роль її придатка. Натуральне господарство поступається розширеному товарному виробництву, складається загальнонаціональний ринок<sup>1</sup>. Так у ХХ ст., коли сили «першої хвилі» були остаточно вичерпані, утвердилась **індустріальна цивілізація**.

Ідеологи індустріальної епохи її розвиток пов'язували з реалізацією ідей Просвітництва. Протиставлення індустріальної цивілізації як нового прогресивного етапу розвитку людства його попереднім стадіям домінувало у свідомості дослідників протягом першої половини ХХ сторіччя. Зокрема, засновники позитивізму вважали, що тип соціального устрою індустріального суспільства вільний від різких класових суперечностей, які існували раніше, передусім через відсутність класу, який неекономічними методами присвоював продукт суспільної праці<sup>2</sup>. Новим класом, який забезпечує усунення соціальних суперечностей, за переконанням позитивістів, у індустріальну епоху виступає клас промисловців. «Промисловий клас, писав А. де Сен-Симон, є основним класом, що живить усе суспільство, клас без якого не може існувати жодний інший; тому він має право заявити вченим, а тим більше іншим непромисловим елементам: ми згодні давати вам їжу, житло та одяг та загалом задовольняти ваші потреби лише за певних умов»<sup>3</sup>. Саме з домінуванням класу промисловців над рештою суспільства він пов'язував реалізацію ідеї рівності. Неоднакове положення, що займають люди у соціальній ієрархії у промислову епоху, за переконанням мислителя, визначається не наслідуваними правами та привілеями, а виключно різницею у їх власних здібностях і талантах.

Проте всевладдя промислової епохи, зазначає А. Тоффлер, було недовгим. Майже одночасно з її перемогою почала накатуватись нова Третя хвиля, що несе нові інститути, відносини і цінності. Вже з сере-

---

<sup>1</sup> Пасічник В. Принципи формування сучасної світоглядно-теоретичної основи дослідження суспільства [Електронний ресурс] / В. Пасічник // Суспільно-гуманітарні студії. – 1998. – №1. – С. 60. – Режим доступу до журн.: [http://westukr.itgo.com/studii/1\\_1998/st\\_16\\_1\\_1998.pdf](http://westukr.itgo.com/studii/1_1998/st_16_1_1998.pdf).

<sup>2</sup> Иноземцев В. Перспективы постиндустриальной теории в меняющемся мире // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – [Под ред. В. Иноземцева]. – М.: Academia, 1999. – 640 с. – С. 11.

<sup>3</sup> Сен-Симон А., де Катахезис промышленников // Избранные сочинения. – М.-Л., 1948. – Т. 2. – С. 225.

дини минулого сторіччя капітал й праця як основа індустріального суспільства поступово уступають місце інформації й знанню, які є основою інформаційного суспільства.

У розквіт **промислової епохи**, який співпадає з початком «третьої хвилі», розвиваються техногенні цивілізації. На відміну від традиційних, техногенні цивілізації – це суспільства з інтенсивним, а не екстенсивним перебігом соціальних процесів, акцентує на темпоральних характеристиках, змінах, індивідуалізмі, а не просторових параметрах, традиціях і стабільних соціальних структурах, як цивілізації доіндустріальні або неіндустріальні<sup>1</sup>.

Найважливішою підвалиною життєдіяльності техногенної цивілізації постає передусім розвиток техніки, технології, причому не тільки шляхом стихійного перебігу інноваційних процесів у сфері самого виробництва, а й за рахунок генерації все нових знань і їх запровадження у техніко-технологічні процеси. Тому техногенному типу цивілізації властиве прискорене перетворення природного середовища, предметного світу людини, що й зумовлює активні трансформації соціальних відносин, форм діяльності, спілкування і типів осіб та спільнот. В. Стьопін виокремлює чотири домінантні, глибинні світоглядні підвалини, що, з його погляду, стимулювали успіх техногенної цивілізації у техніко-технологічних інноваціях, у поліпшенні способу життя людей, в її переможній ході по всій планеті:

- принцип перетворюючої дії, або ідея активного перетворення світу і підкорення людиною природи як домінанта в культурі техногенної цивілізації на всіх етапах її існування, впритул до нашого часу;
- розуміння природи як впорядкованого, закономірно влаштованого поля, в якому розумна істота, що пізнала закони природи, здатна проявити свою владу над зовнішніми процесами, явищами і предметами, поставити їх під свій контроль;
- парадигма влади, сили і панування над природними та соціальними умовами на основі не особистої, а речової залежності, тобто при зміщенні акцентів у розумінні предметів панування, сили і влади від людини до створеною неї речі;
- висока значущість і особлива роль наукової раціональності, науково-технічного погляду на світ, визнання науково-технічного ставлення до навколишнього світу як базисного для його перетворення<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Бойченко І. Філософія історії: Підручник / І. Бойченко. – К.: Т-во «Знання», КОО, 2000. – С. 314. – (Вища освіта XXI століття).

<sup>2</sup> Степин В. Цивілізація и культура / В. Степин // Санкт-Петербург. – 2011. – С. 85-93.

Новій **інформаційній** епосі, яка відповідає постіндустріальній цивілізації, присвячено чимало праць сучасників. При цьому майже усі дослідники сходяться у тому, що інформаційне (постіндустріальне) суспільство різко відрізняється від суспільства, що панувало протягом останніх сторіч. Підкреслюється передусім зменшення ролі матеріального виробництва та розвиток сектору послуг та інформації, інший характер людської діяльності, інші типи ресурсів, що залучаються до виробництва, а також суттєва модифікація традиційної соціальної структури<sup>1</sup>. При цьому процес становлення постіндустріального стану суспільства, підкреслює Д. Бел й з ним погоджуються більшість представників постіндустріалізму, приходить «на зміну індустріальній системі так само, як вона прийшла на зміну аграрній,... але це не має означати припинення виробництва матеріальних благ. Постіндустріальні тенденції, – продовжує він, – не заміщують попередні суспільні форми як «стадії» соціальної еволюції. Вони часто співіснують, поглиблюючи комплексність суспільства і природу соціальної структури»<sup>2</sup>.

При цьому постіндустріальне суспільство протиставляється доіндустріальному та індустріальному за наступними важливішими напрямками: основний виробничий ресурс, яким виступає інформація, тоді як в доіндустріальному та індустріальному суспільстві такими є, відповідно, сировина та енергія; характер виробничої діяльності, який кваліфікується як обробка на противагу добичі та виготовленню; технологія, що називається наукомісткою, у той час як перші дві стадії характеризувалися трудомісткими та капіталомісткими технологіями. В результаті виникає відоме формулювання про три суспільства, перше з яких являє собою взаємодію з природою, друге – взаємодію з перетвореною людиною природою, а постіндустріальне суспільство виступає у такому випадку як взаємодія між людьми<sup>3</sup>.

Тоффлер Е., як і більшість постіндустріалістів, у своїх прогнозах щодо перспектив інформаційної епохи або цивілізації «третьої хвилі» сповнений оптимізму. «Це нова цивілізація, зазначає він, оскільки вона протистоїть ста-

---

<sup>1</sup> Иноземцев В. Перспективы постиндустриальной теории в меняющемся мире // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – [Под ред. В.Л. Иноземцева]. – М.: Academia, 1999. – 640 с. – С. 19.

<sup>2</sup> Bell D. The Third Technological Revolution and Possible Socio-Economic Consequences // Dissent. Vol. XXXVI. – No 2. – Spring. – 1989. – P. 167.

<sup>3</sup> Иноземцев В. Перспективы постиндустриальной теории в меняющемся мире // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – [Под ред. В. Иноземцева]. – М.: Academia, 1999. – 640 с. – С. 30.

рій, буде руйнувати бюрократію, зменшувати роль національних держав, сприяти зростанню напівавтономних економік постімперіалістичного світу. Вона потребує нових, більш простих, ефективних та демократичних урядів... Але передусім, як ми побачимо у майбутньому, цивілізація Третьої хвилі починає стирати розрив, що історично склався між виробником та споживачем... З цієї, а також багатьом іншим причинам вона могла б (при певній розумній допомозі з нашого боку) перетворитись на першу – за весь відомий нам період історії – істинно людську цивілізацію<sup>1</sup>. При цьому оптимізм Е. Тоффлера не безмежний. Він попереджує, що нова цивілізація неминуче зіштовхнеться з серйозними проблемами. Це проблеми особистості і суспільства, проблеми справедливості, рівності і моралі, проблеми нової економіки, у першу чергу проблеми зайнятості, добробуту та самозабезпечення.

Не дивлячись на те, що «третья хвиля», пише у передмові до російського видання книги А. Гуревич, кидає виклик людству і містить у собі загрози – від екологічної катастрофи до загрози ядерного тероризму та електронного фашизму, вона за Тоффлером не є жахливим продовженням індустріалізму. Адже світ стоїть на порозі величезних соціальних змін, технічних та культурних нововведень. Глибинне і вражаюче за своїми наслідками розгортання потенціалу техніки чинить вплив на усі сторони соціального життя. Змінюється не лише зміст праці, але й у десятки, сотні разів зростає її продуктивність. Суттєві перетворення відбуваються в усьому устрої культури та сучасної цивілізації. Мікроелектронна революція збільшує міць людського інтелекту. Технологічні нововведення чинять вплив на соціальну структуру суспільства. По суті народжується новий цивілізаційний уклад, у якому принципово іншою буде сфера праці, управління та дозвілля<sup>2</sup>.

Через певний час після публікації книги Е. Тоффлера, можна виявити чимало свідчень, які одночасно і підтверджують, і спростовують прогнози Тоффлера та інших футурологів. Як зазначають В. Пантін та В. Лапкін, Е. Тоффлер уловив багато важливих моментів майбутнього, передусім безпрецедентну швидкість й радикальність змін, що відбуваються у світі. Водночас багато його оптимістичних очікувань не підтвердились. Насамперед уявлення про те, що цивілізація «третьої хвилі» стане першою «істинно людською» цивілізацією, що стирає розбіжності між виробниками і споживачами, ліквідує відчуження між владною елітою та тими, ким вона управляє. За минулий час розвилися та безмірно ускладнилися інформа-

---

<sup>1</sup> Тоффлер Э. Третья волна / Эллин Тоффлер. – М.: АСТ, 2002. – С. 34.

<sup>2</sup> Гуревич А. А волны истории плещут // Тоффлер Э. Третья волна. – М.: АСТ, 2002.

ційні технології, неймовірно далеко пішла уперед практика маніпулювання свідомістю, різко посилилась примусова уніфікація, що призводить до деградації усіх культур, – але розподіл людства на всесвітню еліту та більшість нижчих класів лише поглибилось<sup>1</sup>.

У більш похмурих тонах окреслює майбутнє інформаційної епохи М. Делягін, який прогнозує «кризу перевиробництва» інформаційних послуг, які розуміє у широкому смислі слова, – не лише комунікацій та досліджень, але й створення та підтримку відповідних очікувань й, більш того, відповідного способу думок і типу свідомості<sup>2</sup>. Він попереджує про можливість насильницького знищення культурної різноманітності, що виступає перешкодою розвитку інформаційних технологій, а як наслідок «спрощення» культури і людини, які загрожують «виродженням» останньої.

У сучасній соціально-філософській думці можна знайти чимало свідчень несприятливого впливу технологій та науково-технічного розвитку, які визнаються невід’ємними атрибутами інформаційної епохи, на природне середовище та перебіг суспільно-політичного життя. Але, якщо звернутися до найбільш відомих праць Д. Бела, визнаного патріарха постіндустріалізму, можна побачити, що акцент на проблеми організації технологій та теоретичного знання не вичерпують сутність постіндустріального суспільства. Окрім цього розглядається багато інших соціально-економічних зрушень – перехід від товаровиробництва до сервісної економіки, зростання ролі освіти, зміна структури зайнятості та орієнтирів людини, становлення нової мотивації діяльності, формування нової політичної системи суспільства, перехід до певних елементів планування та неринкової економіки добробуту. Цей перелік можна продовжувати і далі, адже у теорії постіндустріального суспільства не сприймається у якості центрального жодний соціальний процес або явище<sup>3</sup>. Саме з цим фактом пов’язані перспективи не лише постіндустріальної теорії у дослідженні тенденцій розвитку сучасних суспільств, але й самої інформаційної епохи, під час якої відбувається становлення нового типу особистості, переосмислення понять вартості та цінності, й нарешті утворюються нові ко-

---

<sup>1</sup> Пантин В. Философия исторического прогнозирования: ритмы истории и перспективы мирового развития в первой половине XXI века / В. Пантин, В. Лапкин. – Дубна: Феникс+, 2006. – С. 203.

<sup>2</sup> Делягин М. Мировой кризис: Общая теория глобализации / М. Делягин. – М., 2003. – С. 543–544.

<sup>3</sup> Иноземцев В. Перспективы постиндустриальной теории в меняющемся мире // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – [Под ред. В. Иноземцева]. – М.: Academia, 1999. – 640 с. – С. 6.

ординати міждержавної взаємодії в умовах перерозподілу центрів сили та збереження екологічних проблем.

Протягом XIX-XX сторіччя у соціально-філософській думці важливу роль відігравав дихотомний підхід до співставлення соціокультурних підвалин Заходу і Сходу. У межах такого підходу Захід та Схід, або, ширше, Захід-Незахід виокремлювались як два принципово різних типи суспільного устрою, й ця різниця проглядалась саме на загально-типологічному рівні, на якому зрівнювалися розбіжності конкретних етнічних та національних спільнот. Б. Єрасов наводить наступні дихотомні характеристики Заходу і Сходу за політичними, культурними критеріями, а також виходячи з типу та характеристик соціальності<sup>1</sup>.

Так, за типом та структурою соціальності Захід – розвинутий, урбанізований, індустріальний; йому властиві ринкові та правові відносини, виокремлення особистості з аскриптивних спільнот, що користуються правами і свободами. Схід – відсталий, сільській, аграрний; йому властиві міжособистісні (комунальні, комунітарні, аскриптивні) відносини, нормативний контроль через релігійні норми й інститути та державу. На Заході – виробництво як базис (капітал), на Сході – розподіл як базис. Класичному Заходу притаманна класова диференціація, Сходу – племені, станові, кланові, етнічні структури.

Щодо політичних характеристик – Захід – громадянський, демократичний, Схід – патріархальний, авторитарний, деспотичний. Культурних дихотомних характеристик за Б. Єрасовим виявилось найбільше. Вони в узагальненому вигляді представлені у наступній таблиці:

Такий дихотомний підхід у співставленні характеристик Заходу і Сходу, який ураховує не лише відносно рівноважні опозиції («прагматизм-ідеалізм», «раціональність – інтуїція»), але й вказує на ущербний та перехідний стан однієї з сторін («прогрес-застій», «розвинутість-відсталість»), у кінцевому підсумку сприяв утвердженню переваги Заходу над Сходом, «цивілізації» над «варварством». Саме на дихотомному підході базуються однобічний підхід до світової історії і культури, який підносить західне суспільство та списує усі інші на «задвірки історії»<sup>2</sup>.

Категорично заперечує дихотомний підхід А. Франк. На відміну від своїх попередників, він вважає, що роль Європи у світової економіки упритул до початку XIX сторіччя була підлеглою по відношенню до азіатських економік. Сьогодні Азія в обличчі Японії та «тигрів» південно-Східної Азії та Китаю

---

<sup>1</sup> Див.: Єрасов Б. Цивілізації: Универсалии и самобытность / Б. Єрасов; [Отв. ред. Н. Зарубина]. – М.: Наука, 2002. – С. 302–303.

<sup>2</sup> Там само. – С. 306.

бере «реванш», й центр тяжіння світової економіки переміщується назад з Заходу на Схід. Критикуючи концепції Ф. Фукуями, Б. Барбера, Р. Каплана, Р. Кейгана та інших західних авторів, які проголошують незмінне домінування Заходу в ХХІ сторіччі, А. Франк прогнозує у недалекому майбутньому нове економічне та політичне піднесення Азії: «Вищезгадувані автори пускають у хід європоцентриську теорію в якості «легітимізації» своїх пророцтв... Інтелектуальні корені цього лежать у ігноруванні або запереченні єдиної світової історії, у якій Азія відігравала провідну роль... Насправді у цієї теорії немає жодного фундаменту в реальності, адже світова історія повертається на круги своя, до свого первинного центру – Азії. У ХІХ ст. «гегемонія» змістилась у західному напрямку – до Європи та Північної Америки, в ХІХ ст. вона, схоже, повернеться до вихідної точки, обігнувши Земну кулю»<sup>1</sup>.

Таблиця 1:

Культурні характеристики Заходу і Сходу<sup>2</sup>

Захід	Схід
Матеріалізм	Духовність
Секуляризований	Релігійний
Реалізм / Прагматизм	Ідеалізм
Об'єктивізм	Суб'єктивізм
Плюралізм	Монізм
Раціональність	Інтуїтивність
Розум (Логос)	Шлях (Дао)
Динамізм (Розвиток)	Інертність / Стабільність
Прогрес	Застій / Косність
Штучність	Природність
Покорення природи	Адаптація до природи
Право	Мораль
Науковість	Сакральне знання
Свобода	Порядок
Рівність	Підлеглість
Воля	Фаталізм
Індивідуалізм	Пригнічення особистості
Антропоцентризм	Теоцентризм

<sup>1</sup> Франк А. Азия проходит полный круг – с Китаем как «Срединным государством» / А. Франк // Цивилизации. Вып. 5. Проблемы глобалистики и глобальной истории. – М., 2002. – С. 202.

<sup>2</sup> Див.: Ерасов Б. Цивилизации: Универсалии и самобытность / Б. Ерасов; [Отв. ред. Н. Зарубина]. – М.: Наука, 2002. – С. 302–303.



Хоча далеко не усі дослідники поділяють подібний прогноз, слід зазначити, що останнім часом на сторінках спеціальної літератури все частіше підіймається питання про те: чи уся Європа є «Заходом», а Азія – «Сходом»? Адже, як зазначає Б. Ерасов, до «Заходу» стали відносити й окремі розвинені країни Дальнього Сходу, які зовсім не відмовились у духовному плані від своєї «східності». А «Схід» навпаки проявився у надрах класичного Заходу: довгий час, а інколи й досі у цю типологічну категорію входили й Південна Італія, й Іспанія, й країни Балканського півострова тощо<sup>1</sup>. Проте поставлене питання ширше, ніж вказані географічні особливості. Як зазначає Л. Скворцов, сучасний глобальний цивілізаційний процес містить у собі парадокс: у ньому істини Заходу втрачають свою універсальність, а істини Сходу також виявляють свою обмеженість. Проте разом вони утворюють такий склад цивілізаційного життя, який діє як універсальна опора, як загальна істина. Принципи Заходу все ширше входять в життя Сходу, але відбувається і експансія Сходу на захід: так, ісламський чинник став глобальним і починає здійснювати все більший вплив на внутрішнє життя в США і країнах Західної Європи. У США сьогодні налічується більше тисячі мечетей і центрів з вивчення Корану, які обслуговують більше 6 млн. мусульман, що працюють в різних сферах економіки, освіти і культури. У Франції іслам є другою релігією (після католицизму) за кількістю віруючих. З аналогічними проблемами сьогодні стикаються усі провідні поліетнічні та поліконфесійні країни світу<sup>2</sup>.

Запропоноване ідеологами індустріалізму бачення цивілізаційної проблематики підпорядковується реалізації їх головного завдання – обґрунтуванню стадіального характеру процесу розвитку людства. Відповідно в центрі їхньої уваги своєрідні мегацивілізації, що є уособленням відповідних епох в нашій історії. Багато в чому, на що ми вже звертали увагу, їх погляди збігаються із постулатами світ-системного аналізу, насамперед в тому, що в центрі їхньої уваги перебувають економіка, виробничі відносини, продуктивні сили. Для традиційної «цивілізистики», що вивчає «історичні» цивілізації, пріоритетом є питання культури. Якщо для ідеологів індустріалізму не існувало особливої проблеми у питанні визначення та типологізації головних епох в розвитку людської цивілізації, то для вчених,

---

<sup>1</sup> Ерасов Б. Цивилизации: Универсалии и самобытность / Б. Ерасов; [Отв. ред. Н. Зарубина]. – М.: Наука, 2002. – С. 311.

<sup>2</sup> Скворцов Л. Диалог или столкновение цивилизаций? // Глобализация. Конфликт или диалог цивилизаций? / Л. Скворцов. – М.: Новый век, 2002. – С. 244–245.

що вивчали і вивчають локальні та регіональні «історичні» цивілізації, ці завдання і досі не втратили своєї актуальності.

Спільним же для представників існуючих напрямів і течій у сучасному дискурсі є стурбованість сучасним станом і перспективами нашої цивілізації. На думку А. Тарговскі, людська спільнота нині переживає кризовий стан по «16-ти напрямках»<sup>1</sup>. Відповідно, – вважає вчений, – у 2050 р. нашу цивілізацію очікує «трикутник смерті» – «бомба перенаселення, екологічна бомба, ресурсна бомба»<sup>2</sup>. Щоб уникнути цієї небезпеки, необхідне чітке розуміння процесів, що відбуваються у сучасній цивілізації. Але проблема полягає в тому, що представники сучасної науки, – вважає А. Тарговскі, – «не можуть, або не хочуть пояснити»<sup>3</sup> особливості цивілізаційної динаміки. Висловлюється також думка, що «цивілізаціоністи сьогодні, здається, не мають якогось значного впливу на хід світових подій»<sup>4</sup>.

Алармістські настрої своїх колег не поділяє Дж. Дрю, шеф-редактор журналу «Comparative Civilizations Review», який вважає, що «цивілізаціоністи, застосовуючи порівняльний аналіз, виокремлюють, вивчають та оцінюють вельми суперечливі тренди цивілізації, визначаючи тим самим майбутнє суспільств та культур, пов'язуючи це із пошуком відповідей на виклики сьогодення». При цьому, звичайно, «застосовується увесь наявний арсенал соціального аналізу з метою розуміння історичного поступу людства»<sup>5</sup>. Подібний висновок не викликає заперечень, як і заклик до «цивілізаціоністів» інформувати світових лідерів «про фундаментальну природу цивілізацій та забезпечувати їх порівняльною характеристикою традиційних уявлень про цивілізацію із домінуючими глобальними практиками»<sup>6</sup>. Але чи завжди прислухаються політики до порад вчених? На жаль, тут є проблема.

---

<sup>1</sup> Targowski A. Sixteen Related Crises and the Limits of Civilization in the 21<sup>st</sup> Century / A. Targowski // Comparative Civilizations Review. – № 69. – Fall 2013. – P. 23.

<sup>2</sup> Targowski A. Civilization Approach to Education in the 21-st Century / A. Targowski // Comparative Civilizations Review. – № 65. – Fall 2011. – P. 87.

<sup>3</sup> Targowski A. Sixteen Related Crises and the Limits of Civilization in the 21<sup>st</sup> Century / A. Targowski // Comparative Civilizations Review. – № 69. – Fall 2013. – P. 23.

<sup>4</sup> Smith T. The Influence of Spengler and Toynbee on Joseph Campbell (and Vice Versa?) / T. Smith // Comparative Civilizations Review. – № 63. – Fall 2010. – P. 90.

<sup>5</sup> Drew J. Editor's Note. The Struggle of Civilization / J. Drew // Comparative Civilizations Review. – № 69. – Fall 2013. – P. 2–3.

<sup>6</sup> Bledsoe W. Globalization and Comparative Civilizations: Looking Backward to see the Future / W. Bledsoe // Comparative Civilizations Review. – № 45. – Fall 2001. – P. 26.

**РОЗДІЛ ДРУГИЙ**  
**ТЕОРЕТИЧНІ МОДЕЛІ НОВОГО**  
**СВІТООБЛАШТУВАННЯ**



*Рафаель «Диспут» XVI ст. Фрагмент*

- 2.1. Футурологія: традиційні турботи**
- 2.2. Крах фундаментальної ілюзії**
- 2.3. Ідея «ноосфери» та екологічна футурологія  
«Римського клубу»**
- 2.4. «Шок майбутнього» Е. Тоффлера**
- 2.5. Технократичні моделі майбутнього**
- 2.6. «Здатність рухатися в руслі масових інтересів»**

## **Глава 2.1**

### **Футурологія: традиційні труботи**

Із багатьох існуючих визначень футурології нас цікавить те, що визначає її як науку «про шляхи розвитку цивілізації»<sup>1</sup>. Це екзистенційне питання завжди турбувало людство, його кращих представників. Вони хоча і не вважали себе футурологами, але переймались однією і тією ж проблемою – передбаченням долі людства на перспективу. Розмірковуючи з приводу значущості футурологічних прогнозів, відомий польський фантаст С. Лем зазначав, що «якщо ми не можемо уявити і визначити яким ми собі уявляємо майбутнє, ми не зможемо тоді його досягти»<sup>2</sup>

Імовірний характер майбутнього, множинність його альтернативних варіантів сприяли розумінню можливості впливу на майбутнє шляхом цілеспрямованих впливів на тенденції сьогодення. «Майбутнє не можна передбачати, але його можна винайти», – стверджує англійський фізик і футуролог, лауреат Нобелівської премії Д. Габор. Відповідно до сучасної футурології, будь-яке волюнтаристськи представлене бачення майбутнього може стати реальністю за допомогою методів «соціальної інженерії» і «майбутнетворного планування»<sup>3</sup>.

І тому не випадково, мабуть, вже розроблені методи цілеспрямованого впливу на найбільш інтимні і потаємні сфери людської свідомості, на системи мотивацій, переваг і цінностей, на уявлення про щастя і соціальне майбутнє людства. У зв'язку з цим багато дослідників висловлюють занепокоєння з приводу переродження футурології в «футурократію», тобто можливість, використовуючи витончену техніку формування «футурологічного свідомості», нав'язувати широким масам ідеї заздалегідь запланованого майбутнього.

Таке застосування розроблених соціальних доктрин було закладено засновником сучасної футурології О. Флехтхеймом, який у праці «Історія і футурологія» писав: «За всю історію ще не було настільки необхідно передбачити, що станеться, і планувати майбутнє... Якщо протиріччя всередині нашого суспільства і нашої культури не може

---

<sup>1</sup> Турчин А., Батин М. Футурологія. ХХІ век: бессмертие или глобальная катастрофа? / А. Турчин, М. Батин. – М.: Бинум. Лаборатория знаний, 2013. – С. 9.

<sup>2</sup> Цит. за: Harkin J. How futurology lost sight of the Future / Harkin J. // The Financial Times. – March 5. – 2005.

<sup>3</sup> Глобалізація як соціальний процес: можливості та перспективи // РЖ (зведений реферат) Соціальні та гуманітарні науки. – 1994. – № 3. – С. 39–54.

бути повністю розв'язане, то воно може бути по деякій мірі ослаблено за рахунок використання якісного прогнозування і планування»<sup>1</sup>.

Прагматичний, інструменталістський підхід до формування майбутнього, властивий футурології, особливо яскраво проявляється в трактуванні одного з найбільш специфічних властивостей соціальних прогнозів – ефекті інформаційного зворотного зв'язку між об'єктом і суб'єктом прогнозування. Інформаційна складова зворотнього зв'язку в соціальному прогнозуванні, яка обумовлює позитивну або негативну реакцію соціальних сил і груп на прогноз, а, отже, помітний ефект «самоздійснення» («саморуйнування») прогнозів, була вперше досліджена в працях американського соціолога – неопозитівіста Р. Мертона. У своїх ранніх роботах він визначав прогноз як «спочатку помилкове визначення ситуації, яке стає істинним в результаті дій, виконуваних внаслідок суспільного прийняття передбачення». Так, він пише, що авторитетний прогноз з приводу банкрутства банку може змусити маси вкладників зажадати свої гроші назад, що неминуче призведе до дійсного банкрутства банку. У подальших своїх роботах, зокрема у «Соціальній теорії та соціальній структурі», Р. Мертон приходять до висновку, що отримав в західній соціології назву «теореми Томаса», про те, що «якщо людина визначає обставини як дійсні, вони стають дійсними у своїх наслідках». Таким чином, згідно Р. Мертона, «спочатку помилкове визначення ситуації викликає нову поведінку, яка робить спочатку помилкову концепцію істинною»<sup>2</sup>.

Розмірковування Р. Мертона є одним із підтверджень того, що із самого свого зародження футурологія не була нейтральною наукою. Футурологи у своїх прогнозах завжди спирались на певну ідеологію та відповідні уявлення про картину світу. Свідчення цьому – історія формування теоретичної спадщини сучасної футурології, починаючи з античної доби, представники якої заклали основи утопічних прогнозів про «золотий вік» людства. Зокрема, згідно з Платоном, він може стати відповідно із дією «космічного закону».

У деяких роботах Платона представлені припущення про Великий рік (протяжність якого складає приблизно 36 000 звичайних років), який включає в себе період вдосконалення і розвитку, відповідний, ма-

---

<sup>1</sup> Цит. за: Історія економічних вчень: Підручник / Л. Корнійчук, Н. Татаренко та ін. – К.: КНЕУ, 2001. – 564 с. – С. 252.

<sup>2</sup> Глобалізація як соціальний процес: можливості та перспективи // РЖ (зведений реферат) Соціальні та гуманітарні науки. – 1994. – № 3. – С. 19–20.

буть, весні й літу, і період виродження і розпаду, відповідний осені й зимі. Відповідно до одного з платонівських діалогів («Держава») слідом за Золотим століттям, або Століттям Кроноса, коли світом правив Кронос і на землі з'явилися люди, наступає наша ера, – ера Зевса, коли світ, залишений богами, змушений спиратися лише на свої власні ресурси і, отже, швидко загниває. У «Державі» майбутнє у Платона виглядає таким чином: після того, як розпад досягне своєї крайньої точки, боги знову візьмуть в руки штурвал космічного корабля і знову настане період вдосконалення світу<sup>1</sup>.

Платон вважав, що закон виродження включає в себе і моральне виродження людства. Відповідно до його поглядів, політичне виродження обумовлено моральним виродженням (і нестачею знання), а моральному виродженню, в свою чергу, багато в чому сприяє расове виродження. Так загальний космічний закон занепаду проявляється в людському житті.

Мабуть, зроблене в «Державі» пророцтво про повернення Золотого століття, тобто про настання нової ери, є вираженням в міфологічній формі саме цієї думки. Як би там не було, немає ніякого сумніву, що Платон вірив як в існування спільної історичної тенденції занепаду, так і в можливість зупинення політичного безладу шляхом затримки всіх політичних змін. У цьому й полягала мета, до якої він прагнув. Домогтися її він намагався за допомогою встановлення такого державного устрою, який був би звільнений від пороків всіх інших держав: така держава не вироджується, тому що вона взагалі не змінюється. Держава, вільна від вад, пов'язаних із зміною і загниванням, є найкращою, досконалою державою. Це – держава Золотого століття, яка не знає змін<sup>2</sup>.

Віра Платона в те, що ми можемо порушити залізний закон призначення і уникнути занепаду, затримавши всі зміни, демонструє, що у його історизмі маються цілком певні межі. Безкомпромісний і послідовний історизм стверджує, що людина не може змінити закони історичного призначення, навіть якщо вона і відкрила їх. Такий історизм наполягає на тому, що людина не може діяти всупереч цим законам, оскільки всі її плани й дії – всього лише засоби, за допомогою яких невблаганні закони розвитку здійснюють те, що ними визначено<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Цит. за: Поппер К. Открытое общество и его враги. Том I. Чары Платона / К. Поппер. – М.: Изд. Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 304 с.

<sup>2</sup> Цит. за: Лосев А. Нариси античного символізму та міфології / А. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 605 с.

<sup>3</sup> Цит. за: Поппер К. Открытое общество и его враги. Том I. Чары Платона / К. Поппер. – М.: Изд. Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 304 с.

Таким чином, Платон запропонував ідею «іншого суспільства». Порівнюючи плюси та мінуси відомих йому державних устроїв (аристократичного типу правління, демократії, олігархії, тиранії), Платон висловив думку про можливість виникнення суспільства, яке не просто посилить позитивні якості вже відомих типів суспільства або подолає притаманні їм недоліки, а й змінить саму сутність суспільного ладу, зробить його іншим, неподібним до всіх існуючих. Ця ідея іншого суспільного ладу, яка вплинула в минулому на соціальних утопістів, на сучасному етапі набула теоретичного оформлення в роботах представників соціофілософської альтернативістики – прихильників пошуку «третього» шляху поступу цивілізації.

Отже, у філософії Платона поєднуються деякі очевидні соціально-технологічні елементи, розташовані на передньому плані цього філософського вчення, з добре продуманою системою специфічних історіоцистських положень, що панують на задньому плані. Така комбінація характерна для цілого ряду соціально-політичних філософських вчень, згодом названих утопічними. Платон вважав, що модель і походження цієї досконалої держави можна винайти в далекому минулому, у Золотому столітті: адже, якщо світ з часом розпадеться, то чим далі в минуле ми зуміємо заглянути, тим більш досконалі форми ми зможемо там знайти. Ідеальна держава, за Платоном, не є проста фантазія, мрія чи «ідея нашого розуму». Враховуючи її незмінність, можна стверджувати, що вона більш реальна, ніж всі загниваючі держави, які перебувають в текучому стані і в будь-який момент можуть зникнути.

На філософському рівні основою плюралістичної парадигми стали теорії історичного коловороту, згідно з якими людство в цілому або його окремі частини рухаються по замкнутому колу з періодичним поверненням до вихідного стану і наступними новими циклами відродження і занепаду. Ідеї історичного коловороту були популярними в античній філософії, у буддійських концепціях буття, у середньовічному Китаї, в арабській філософії пізнього Середньовіччя. Переходячи до теорії циклічності, або теорії історичного коловороту, що поклала в основу періодизації історії принцип неточного повторення, можна сказати, що вона залишається актуальною і в сучасній науці. На думку Платона, циклічність є характеристикою ідеального державного устрою, оскільки «важко похитнути державу, влаштовану подібним чином. Однак якщо будь-якому початку, буває

кінець, то навіть і такий лад не збережеться вічно, але піддасться руйнуванню»<sup>1</sup>.

Учень Платона – Аристотель у своїх працях не дає чітких формулювань соціальним циклам. Водночас, особливо при аналізі причин і форм революцій, він вказує, що основні причини революцій завжди одні й ті ж і що в цьому відношенні історія повторюється<sup>2</sup>.

Грецький історик Полібій спирається на уявлення про «долю», згідно з яким вона є загальним світовим законом. У його філософії «доля» постає як логіка історії, як синонім внутрішніх закономірностей єдиного історичного процесу<sup>3</sup>. Історія для Полібія – замкнений, повторюваний цикл. За аналогією з живими організмами суспільство проходить стадії зростання, розквіту, занепаду, здійснюється послідовна зміна форм державності. На думку Полібія, знання цього внутрішнього розвитку окремих форм також важливе з прагматичної точки зору (тобто для передбачення подальших можливостей у розвитку тієї чи іншої держави), як і знання розвитку циклу в цілому.

Отже, Полібій вважає, що 6 форм правління коловоротно змінюють в історії одна одну. Після чергового катаклізму (потопу, чуми, і т.п.) люди, які вціліли, збираються і підкорюються найбільш сильним і відважним зі свого середовища – вождям: це влада сили. Розум змінює силу, і монархія перетворюється на царство, яке переходить в свою більш перекручену форму – тиранію, на руїнах якої виростає аристократія. Аристократія (за законом природи) вироджується в олігархію. Повстання проти олігархії веде до утвердження демократії, яка деградує протягом часу в охлократію. Кожна форма вияву несе в собі власну загибель<sup>4</sup>. Таким є коловорот державного гуртожитку, порядок природи, за яким форми правління змінюються, переходять одна в одну і знову повертаються.

Варіант прориву за межі означеного коловороту Полібій вбачає у формі, яка б водночас поєднувала у собі всі три начала (єдиновладдя, владу небагатьох і владу народу) – її він угледів у державному устрої

---

<sup>1</sup> Цит. за: Платон. Держава / Платон [Пер. з давньогр. Д. Коваль]. – К.: Основи, 2000. – 355 с.

<sup>2</sup> Цит. за: Аксёнов Г. В. Вернадский о природе времени и пространства. – М.: Ин-т истории естествознания и техники им. С. Вавилова РАН, 2006. – 392 с.

<sup>3</sup> Цит. за: Бойченко І. Філософія історії [Текст] : підруч. для вищ. навч. закл. / І. Бойченко. – К. : Знання, 2000. – 724 с.

<sup>4</sup> Цит. за: Моисеева Л. История цивилизаций. Курс лекцій / Л. Моисеева. – Р-на-Д.: Феникс, 2000. – 372 с. – С. 9.



тогочасної Римської Імперії. Змушені співіснувати, ці три влади взаємообмежувались на користь цілого. Але навіть цей, найкращий варіант не може спростувати дію закону історичного коловороту, а лише сповільнює її.

Вперше їх системне й докладне розроблення в контексті західно-європейської культури здійснив італійський мислитель – Дж. Віко. Він також є адептом філософської теорії історичного коловороту. Але між його системою і вченням Полібія є істотні відмінності. Зумовлені вони передусім тим, що дослідницький горизонт Віко принципово інший – він охоплює вже не тільки античне, а й середньовічне суспільство. Італійський філософ розглядає в своїх «Основах нової науки про загальну природу націй» на відміну від, наприклад, Полібія вже не один, а два світи – «світ стародавніх народів» і «світ християнських народів». І своє коло історія вершить уже не тільки в межах життєдіяльності народу, а й у межах того чи іншого світу в цілому. Інакше кажучи, тут уже не тільки народ, а й той чи інший світ народів має своє коло історичної життєдіяльності. У межах одного світу історичне коло існування окремого народу описується Віко своєрідно – за формою, але досить подібно до, скажімо, Полібія – за суттю. Кожен народ проходить, за Віко, теж три стадії, або віки – вік богів, вік героїв і вік людей. Кожен вік теж має свій етап виродження, деградації тощо. Втім, філософська система Віко – це система оригінальна, що аж ніяк не редукується до концепції Полібія чи якогось іншого мислителя. І оригінальна не тільки концептуально, а й за багатством вимірів, вивчення яких іще попереду. Це стосується, зокрема, культурологічного, мовознавчого, правознавчого та інших аспектів його філософсько-історичної системи. Зрозуміло, що, певною мірою перебільшуючи реальне значення свого методу, Віко не уник і невиправданих схематизмів у поясненні історичного процесу, і неадекватного тлумачення історичних фактів. Однак, саме завдяки розробці своїх оригінальних ідей, а не похибкам, неминучим для будь-якого кроку вперед у творенні нового, італійський філософ є й сьогодні духовним сучасником, класичним виразником циклічного напрямку у світовій філософсько-історичній думці<sup>1</sup>.

Фур'є Ш. запропонував концепцію чотирьох фаз людської історії («райська» первісність, дикість, варварство і цивілізація). На зміну строю «цивілізації» приходять вищий суспільний лад – лад гармонії,

---

<sup>1</sup> Філософія. Підручник для вузів / Під ред. І. Бичко, І. Бойченко. – К.: Знання, 2001. – 475 с. – С. 298-302.

який не тільки відповідає приреченням бога-природи, але представляється як історична необхідність. Успіх нового суспільства залежатиме від зростання продуктивності праці, що забезпечує багатство для всіх. У нових умовах суспільного життя буде формуватися і нова людина як цілісна, всебічно розвинена особистість<sup>1</sup>.

Класичним представником теологічного тлумачення історії як поступальної зміни є Аврелій Августин (Августин Блаженний), який чи не перший з філософів історії створив глобальну теорію історичного поступу. Зокрема, він писав, що «неточно висловлюються про три часи, коли кажуть: минуле, сьогоднішня і майбутнє; а було б точніше, здається, висловлюватись так: теперішній минулого, сьогоднішня майбутнього». Основна праця Августина, в якій викладено його філософсько-історичну концепцію, називається «*De civitate Dei*» (в перекладі: «Про город Божий»).

У праці йдеться не про місто-поліс, а про всесвітню, екуменічну спільноту людей. До того ж спільноту не політичну, а духовну. Реальним прообразом такої спільноти для Августина поставала вже наявна на той час наднаціональна християнська церква (община, спільнота)<sup>2</sup>.

Спрямованість історії людства визначається, за Августином, двома катастрофами світового значення, що є своєрідними полюсами силового поля історії: гріхопадіння Адама і Єви та Страшним судом. Усе, що відбувається між цими двома подіями, і становить зміст всесвітньої історії, яка є реалізацією початкового божественного плану. Відповідно до реалізації завдань цього божественного проекту історія поділяється Августином на сім віків, або «днів» створення. І ця періодизація, і вся філософсько-історична побудова Августина і цілому ґрунтується на матеріалах біблійної історіографії. Основою осмислення історії є, гадає він, Божественний промисел, Божественна напередвизначеність<sup>3</sup>.

А напередвизначеність передбачає мету історії. Цією метою і є побудова суспільства Божого. Зазначена мета історії реалізується в протиборстві двох великих спільнот людей, що змішані в реальному історичному процесі, спільноти земної, чи міста (царства) земного та спільноти небес-

---

<sup>1</sup> Цит. за: Зильберфарб И. Социальная философия Шарля Фурье и ее место в истории социалистической мысли первой половины XIX в. / И. Зильберфарб. – М.: Знание, 1964. – 311 с.

<sup>2</sup> Цит. за: Апрелева В. Философия: Учеб.пособие / В. Апрелева. – Курган.: Изд-во «Пайдейя», 2006. – 633 с.

<sup>3</sup> Цит. за: Філософія. Підручник для вузів / Під ред. І. Бичко., І. Бойченко. – К.: Знання, 2001. – 475 с. – С. 298-302.

ної, або міста (Царства Божого). Першу складають ті, що живуть за людськими законами і будуть покарані посмертно, другу – ті, що узгоджують своє життя з Божою волею, і будуть залучені до Царства Божого. Створюючи вчення про принципову відмінність світського і духовного об'єднань людей, світської та релігійної влади, Августин все ж не заперечував і певної позитивної ролі світської держави, а при нагоді – і необхідності використання її засобів в інтересах церкви<sup>1</sup>.

Філософсько-історичні ідеї Августина заклали основи формування та розвитку теологічної філософії історії – від тих часів аж до сьогодення. Але особливо великим значення його філософсько-історичної концепції було в епоху середньовіччя. В цей час європейські філософи історії та й історики не могли не зважати на методологію тлумачення й загальну модель історичного процесу, запропонованих Августином.

Августин наполягає в кінці «Граду Божого» на догмі воскресіння. Плоть відродиться знову. Хоча й перетворена, інтегрована, але плоттю вона все ж залишиться: «Плоть стане духовною, підкориться духу, але буде плоттю, що не духом; аналогічно як дух був підпорядкований плоті, але все ж залишився духом, а не плоттю»<sup>2</sup>. Історія завершиться днем Господа, який стане восьмим днем, освяченим пришествям Христа, буде вічним відпочинком не тільки духу, але й тіла.

Образ майбутнього обґрунтовано у твор Т. Мора «Утопія», який є своєрідним проектом, де етичний ідеал протиставляється індивідуальному себелюбству, і в результаті приводить до встановлення істинної природи людини. Утопія – це місце, якого взагалі не існує. Її столицею автор називає Амаурото (та що зникає), річку – Анідрой (позбавлення води), а правителя називають Адемом (той, хто не має народу), відбувається гра між реальним та ірреальним, робиться ніби натяк на первозданного Адама<sup>3</sup>.

Філософський метод, який використовується Т. Мором у творі, полягає у слідуванні здоровому глузду та природним законам, що, спираючись на інтелект, сприяють побудові ідеальної держави. В основі держави – Утопія повинні лежати норми (правила), які забезпечують її ж функціонування. Це насамперед спільність власності, всезагальна участь,

---

<sup>1</sup> Цит. за: Августин А. О Граде Божиим / А. Аврелий. – М.: Директмедиа Паблішинг, 2009. – 312 с.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Цит. за: Стрикалюк Б. Утопія Томаса Мора / Богдан Стрикалюк [Електронний ресурс]. Режим доступу до ресурсу: <http://tureligious.com.ua/utopiya-tomasa-mora/>.

обов'язкова для всіх громадян у виробничій праці, ліквідація паразитичного існування привілейованих станів, розподіл багатства.

Утопічне суспільство має за базис широку віротерпимість з визнанням безсмертя душі, божественного провидіння, загробної відплати. Людське щастя раціонально обумовлене задоволенням, яке має бути чесним та благородним, слугувати на добро та втіху іншому. Життя безкласової утопічної держави докладно описується Т. Мором, якому здається, що всі протиріччя вирішено.

У роботі «Витоки історії та її мета» представника німецького екзистенціалізму К. Ясперса представлена ще одна версія історії та майбутнього. «Без усвідомлення майбутнього – заявляє мислитель, – взагалі не може бути філософського усвідомлення історії. Але майбутнє не може стати об'єктом наукового дослідження, тому що його дослідженню доступно лише те, що можна розглядати як щось реальне, тобто те, що вже відбулося і тому стало доступним досліднику. Майбутнє не досліджується, а тільки предчуттєво усвідомлюється, і лише душа поета чи філософа, вражена й за особливим налаштуванням стає ясновидицею<sup>1</sup>.

Ясперс К. задається питанням «чи видасться коли-небудь людині Земна куля тісною?». Більше того, він, як і Гайдеггер, вважає, що виникла зовсім інша, невідома раніше турбота про майбутнє людини – «турбота про збереження самої природи людини»<sup>2</sup>. Мова йде про те, що людина може втратити себе, людство непомітно для самого себе або в результаті страшних катастроф може вступити в стадію нівелювання та механізації, в життя, де немає свободи та гуманності.

Яку роль при цьому може зіграти техніка? Наука і техніка затвердили віру в прогрес. Але чи так він нескінченний? Чи не мають технічні можливості «принципову межу»?

Майбутнє людства явище в першу чергу соціальне, і тому воно не прийде як просте явище природи. Як і всі екзистенціалісти, Ясперс вважає, «все те, що сьогодні і кожну хвилину здійснюють люди, як вони мислять і чого чекають, є предначертанням майбутнього, його витоками, які залежать від людей». І якщо наша дійсність викликає побоювання за наше ж майбутнє, то сподіватися залишається тільки на те, що «жах буде усвідомлений». Людина повинна вірити в силу своєї

---

<sup>1</sup> Див.: Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Интер-Версо, 1991. – 277 с.

<sup>2</sup> Там же.

суб'єктивності, бо свідомість свого безсилля може призвести до того, що хід історії буде сприйнятий як явище природи. Мова йде не просто про загрозу особистим інтересам, але про глибоку занепокоєність долею людини взагалі.

Людина не знає свого майбутнього. Більше того, таке знання було б для неї «духовною смертю». Намагаючись осмислити майбутнє, ми відчуваємо почуття, що підтримуємо наше існування, бо, не знаючи майбутнього, ми беремо участь в ньому, вбачаючи його в його цілісності і непередбаченості. При цьому завжди треба розрізняти прогноз події від декларації своєї волі.

Наприклад: «...твердження Гітлера: «Якщо вибухне війна, це буде кінцем для єврейської раси в Європі» – це не прогноз, – говорить філософ, – а просто декларація своєї волі» і продовжує: «Той, хто впевнений в близькості війни, самої своєю впевненістю сприяє тому, що вона настане. Той, хто впевнений у тому, що світ буде збережений, стає безтурботний і ненавмисно бере участь у підготовці війни. Тільки той, хто бачить небезпеку і ні на хвилину не забуває про неї, здатний зайняти розумну позицію і робити все можливе для запобігання війни»<sup>1</sup>. Вважаю це дуже доцільним в умовах сьогодення.

Але якщо прогноз не є декларацією волі, то яким чином він буде зберігати свій сенс, вводити нас в сферу можливого і намічати відповідні точки нашого плану і наших дій? Прогноз повинен відображати «тенденції сьогодення, значення яких лише в тому, що вони є питаннями до майбутнього». Таких тенденцій, пануючих в сучасному світі, три: вони визначаються словами – «соціалізм», «світовий порядок», «віра». К. Ясперс пояснює це наступним чином:

- Народні маси все наполегливіше вимагають встановлення порядку, а соціалізм відображає вимогу справедливої організації мас;
- Єдність нашої планети вимагає здійснення цієї єдності в рамках мирного існування, що передбачає альтернативу: або світова імперія, або світовий порядок ;
- Утретє традиційної опори в релігійній вірі змушує нас звернутися до справжніх витоків віри в людській душі<sup>2</sup>.

Ці три головних напрямки зливаються у своїй меті, яка полягає в досконалій свободі людини. Тому аналіз поняття свободи повинен пе-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Див.: Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Интер-Версо, 1991. – 277 с.

редувати розгляду згаданих трьох основних тем. Що таке свобода? Усі народи, політичні лідери і просто люди, одностайно вимагають свободи. Однак у розумінні того, що є свобода і що робить можливим її реалізацію, вони розходяться в думці.

Але чи можна дати визначення волі? Ні. Це пояснюється самою сутністю волі. Свобода – не предмет. Вона не має реального існування у світі, яке ми, спостерігаючи, могли б досліджувати. Свобода як предмет наукового пізнання не існує. Тому свободу не можна визначити чітко встановленим поняттям. Однак те, що не доступне моєму предметному пізнанню, – зазначає філософ, – я можу охопити подумки, довести в русі думки до понятійної присутності – і тоді говорити про свободу так, ніби вона дійсно існує. При цьому неминуче, звичайно, виникає сплетіння безлічі непорозумінь – така відповідь К. Ясперса. Свободою володіти не можна, бо ізольованої свободи не існує. Свобода – це стан відкритості, напевно, так можна її розкрити в рамках філософської онтології, або як він пише «Привести людей до свободи – означає привести їх у такий стан, коли вони будуть в розмові відкриватися один одному»<sup>1</sup>.

При такому підході, вирішення соціальних проблем, що стоять перед суспільством передбачає і так звану політичну свободу, на основі якої будується правова держава. Свобода людини (як істоти суспільної) починається з того моменту, коли в його державі, діють загально-визнані закони. У цьому випадку людина володіє політичною свободою, а держава, в якій діє така свобода (заснована на законах), називається правовою. Суть правової держави полягає не в тому, що в ній є закони, а в тому, що вони приймаються, піддаються зміні і виконуються тільки на основі права.

Тотальне знання історії (філософія історії) виникло з релігійного уявлення про історію як єдиний процес творіння. Концепція Августина, що вийшла з ідеї Провидіння, перетворюється на ідею необхідності поняття, яке у Гегеля діалектично спрямовує розвиток історії, який потім підхоплює і видозмінює марксизм. Виникає впевненість у тому, що історія може бути осягнута в її цілісності. Помилковість такого розуміння історії проявляється в монокаузальності мислення, тобто у зведенні її до одного принципу, наприклад за допомогою абсолютизації очевидного каузального фактора (для марксизму це економічний фактор історії).

---

<sup>1</sup> Там же.

Ідея тотального знання історії як минулого передбачає, що людина може стати над історією. А чи так це? І якщо ні, то тоді в чому сенс історії? Ясперс відповідає: «... значення історії: бути людиною – означає бути вільним; стати справжньою людиною – це сенс історії». Філософська онтологія говорить про те, що людина повинна жити в сфері історичних можливостей, бачити відкритим світ і перебувати в ньому. Лише у відкритості можливостей людина зберігає осмисленість своєї поведінки. Тотальне планування позбавляє людину жити у відкритості своїх історичних можливостей. Воно позбавляє існування людини його автентичності. І тому якщо людина є, тобто залишається у своїй автентичності, то тотальне планування її історії безглуздо<sup>1</sup>.

Людина є відкритою, і вона вірить у відкритість буття. Тотальне планування в світі людей виходить з уявлення про пізнаність природи людини. При цьому існує дві позиції:

- 1) істота людини незмінна;
- 2) істота людини змінюється залежно від умов, в яких вона живе.

Перша позиція передбачає певний еталон людини і відповідно з ним намагається зберегти своє суспільство. Друга – передбачає певний ідеал людини і так планує розвиток суспільства, щоб люди якомога більше наблизилися до уявного ідеалу.

Сьогодні техніка досягла такого високого рівня, що свої ж технічні недоліки вона усуває засобами все тієї ж, тільки більш вдосконаленою техніки. Розвиток техніки стає справою самої техніки – технізацією самого управління. Досягнення в галузі запланованого розвитку техніки стали грандіозними, що виникла світоглядна установка технократії: метод управління технікою засобами самої техніки застосований до розвитку суспільства усуне всі недоліки. Але така установка є ні що інше, як наукове марновірство. Інакше кажучи, двадцяте століття – століття техніки намагається по-своєму, технічно перевлаштувати і зумовити життя суспільства. Мова йде саме про технічне, а не наукове відношення до майбутнього суспільства. Техніка відрізняється від науки тим, що мобілізує свої можливості для досягнення на практиці наперед заданих властивостей. Техніка саме планує свої результати. Наука ж не знає, що вона отримає в результаті своєї дослідницької діяльності. Всякому плануванню та вмінню – пише К. Ясперс, поставлена межа там, де людина повинна вільно віддатися на волю випадку. Те,

---

<sup>1</sup> Цит. за: Глобалізація як соціальний процес: можливості та перспективи // РЖ (зведений реферат) Соціальні та гуманітарні науки. – 1994. – № 3. – С. 19–20.

чого вона здатна досягти, за самою своєю суттю недоступно обчисленню; розглядаючи ж це як свою мету, ми тільки порушуємо або знищуємо хід речей. Наші можливості приходять з майбутнього, несподівано, просто і захоплююче, по ту сторону і до всякої техніки, обіймаючи і саму техніку». Техніка – це частина осмислюється людиною світу. І хоча техніка може «вирватися» з-під контролю людини, але вона все ж залишиться в світі і на службі цього самого світу. Тому людина, своїм ставленням до світу підтримує і розвиває його техніку, але розвинена техніка не може зумовити саме ставлення людини до світу<sup>1</sup>.

Ще однією моделлю майбутнього є модель єдності світу. Єдність світу ґрунтується на європейській ідеї світового порядку. Однак її називають утопією і, проти неї висловлюється ряд міркувань. В основі цих міркувань лежить теза про те, що люди не здатні створити такий порядок. Але чому? Чи не стикаємося ми тут знову з розглянутої вище ідеєю тотального планування?

Ясперс К. дає таку відповідь: при осмисленні можливості або неможливості певного світового порядку вирішальним для свободи стає той факт, що ми не встановлюємо в якості мети – яку картину майбутнього або придуману нами реальність, до якої нібито з необхідністю рухається історія, яку ми самі робимо основним об'єктом нашої волі, вважаючи, що, досягнувши цієї мети, історія буде завершена. Ніколи ми не знайдемо подібного завершення історії – вона існує для нас тільки в сьогоденні, тільки в присутності цього справжнього. Повне завершення ніколи не буде досягнуто в світі людини, тому що людина є тією істотою, яка завжди прагне вийти за свої межі, і не тільки не буває, але й не може бути завершеною. Людство, яке побажало б залишитися тільки самим собою, втратило б у цій замкнутості в собі свою людську сутність. Іншими словами, К. Ясперс вважає, що ідея світового порядку повинна вести людину до нової свободи, до розкриття досі невідомих йому можливостей. Але звідки виникла сама ідея єдності світу? Відповідь одна – з природи техніки<sup>2</sup>.

Створивши невидиму і навіть немислиму до цього систему повідомлення (супутникового зв'язку), техніка привела до глобального єднання планети. З цього моменту почалася історія єдиного людства;

---

<sup>1</sup> Див.: Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Интер-Версо, 1991. – 277 с.

<sup>2</sup> Див.: Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Интер-Версо, 1991. – 277 с.



єдиною стала його доля. У своєму технічному вимірі – світ виявився єдиним. Питання стало за його політичним єднанням. Більш того, і це питання є тільки питання часу.

Від національних держав через великі континентальні сфери впливу шлях світового розвитку веде до створення світової імперії чи світового порядку. Цей шлях прокладає два природних для людини прагнення. По-перше, це завжди діє в історії прагненням до влади і панування, з метою створення світової імперії; і, по-друге, – прагнення до миру вільного від страху, тобто створенню світового порядку.

Виникає питання, якою буде глобальне єдність? Очевидно, що все залежатиме від того, яким чином виникне глобальна держава. Тут бачиться два шляхи: перший, це держава, що виникла в результаті насильницького підпорядкування єдиної влади, якомусь центру, іншими словами тут ми маємо справу із світовою імперією; другий, це єдність виникла на основі домовленості держав, кожна з яких відмовилося від свого суверенітету в ім'я суверенітету всього людства. У цьому випадку єдина влада встановлюється правовим шляхом, в результаті чого утворюється світовий уряд.

Перший варіант глобальної єдності простіший, тому ґрунтується на природному прояві волі до влади, прагненні підпорядкувати собі все. Другий варіант більш важкий для реалізації, тому що передбачає усвідомлення усіма без винятку навислої над планетою небезпеки. Оскільки в даний час ні перший, ні другий варіанти не реалізовані, і більш того, ми навіть не знаємо, яка з цих тенденцій світового устрою переважає, то нинішній період потрібно характеризувати як перехідний.

Але який же шлях з вище розглянутих найбільш бажаний? Оскільки вже сьогодні існує реальна загроза для майбутнього людства, що вимагає прийняття найчастіше екстрених заходів, то, отже, людство не має часу для «розкачки». Інакше кажучи, воно не може нескінченно чекати, коли ж, нарешті, всі держави прийдуть до усвідомлення відповідальності теперішнього моменту перед недалеким ... завтра. Небезпека вимагає дій. Наполегливість цієї вимоги може послужити виправданням для тих сил, що здатні реалізувати перший варіант глобальної єдності. Але чи зможе людство зітхнути вільно, якщо уникнення глобальних катаклізмів, створить світову імперію? Або ж у що б то не стало, необхідно домогтися створення світового порядку? А чим краще світовий порядок світової імперії, якщо припускає відмову від права на самовизначення і суверенітету?

Світова імперія – це глобальна єдність, що підтримує і направляє світовий розвиток за допомогою однієї – єдиної влади, яка підкорить собі всіх з якого-небудь одного центру. Ця влада тримається на насильстві, тотальному плануванні, а також шляхом впровадження єдиного світогляду в його елементарних основних положеннях.

Світовий порядок – це глобальна єдність, що підтримує і направляє світовий розвиток без єдиної влади, за винятком тих випадків, коли вона затверджується за домовленістю і в силу загального рішення. Ця влада, заснована на принципах правової держави і, втілює в собі ідею глобального федералізму.

У першому випадку порядок буде мирним спокоєм централізованого і, отже, допускає деспотичні принципи правління, в ішому – мирним співтовариством, зазнають постійні перетворення шляхом самокорекції. В обох випадках, в кінцевому рахунку, буде досягнута безпека для фізичного існування людства в майбутньому.

Перший шлях більш реальний, тому що найбільш прийнятний для держав вже сьогодні прагнуть до світового панування. Однак сам процес досягнення цієї мети загрожує небезпекою для всіх. Ясперс позначає їх таким чином:

- нетерпимість;
- одного разу введена диктатура не може бути усунена зсередини;
- небезпека повного знищення.

Як це розуміти? При переході, про який тут йде мова, – пише філософ, – здригається самий фундамент людського буття, повинні бути закладені першооснови майбутнього. І це зрозуміло, бо новий світоустрій не може бути просто так створений. Ми не можемо точно описати, яким саме буде глобальна єдність, але ми зобов'язані передбачати небезпеку, що загрожує нам на шляху до нього. Якщо ми зможемо її передбачити, то значить, ми зможемо підготуватися і вжити заходів обережності. Про одну з цих небезпек ми вже говорили, але в іншому контексті, тому розглянемо ще раз.

1. Нетерпимість. Небезпека таїться в бажанні відразу ж здійснити задумане, бо при першій же невдачі люди відмовляються від намічених шляхів, відкидають подальші переговори, і звертаються до насильницьких дій або замишляють їх. Процес створення глобальної єдності може привести до мети тільки в тому випадку, якщо застатися і виявити безмежне терпіння.

2. Одного разу введена диктатура не може бути усунена зсередини. Ця теза К. Ясперса, отримала широку популярність. В обгрунту-

ванні цієї думки Ясперс наводить як приклад історію Німеччини та Італії, які, як відомо, були звільнені від фашистської диктатури зовнішніми силами. Усі спроби досягти цього усередині країни – констатує філософ, – зазнали невдачі. Однак у разі виникнення диктатури в глобальному масштабі, порятунку чекати не буде звідки, т.к. зсередини вон просто не можливо, а зовні вже нічого більше не залишиться, хіба що тільки інші (неземні) цивілізації.

3. Небезпека повного знищення. З цього приводу К. Ясперс зазначає, що на шляху до встановлення глобального панування можуть відбутися події, які, передуючи реалізації поставленої мети, здійснять таке руйнування, що навіть важко собі уявити, як складеться подальша історія людства. Сучасна техніка, тотальне планування та глобальні масштаби можуть надати війні тотальний характер, в результаті якої буде знищена техніка, витрачені запаси сировини та продовольства, а на пошуки і створення нових не залишиться ні ресурсів, ні часу<sup>1</sup>.

Ідея світового порядку передбачає відмову від права на самовизначення і суверенітет. Але відмова ця розумна, бо дозволяє уникнути навісних над планетою небезпек глобального масштабу або загроз і наслідків пов'язаних з утворенням світової імперії. Звичайно, встановлення єдиного світового порядку призведе до усунення абсолютного суверенітету і до скасування колишнього поняття держави. Але результатом цього буде не світова держава (імперія), яку багато хто за звичкою так побоюються, а така організація держави, що постійно відновлює себе за допомогою обговорення та прийняття рішень, в обмежених сферах користуються самоврядуванням. Такі поняття, як право на самовизначення, рівність прав, державний суверенітет, в цьому випадку знаходять лише відносно, втрачаючи своє абсолютне значення. Більше того, створення засад для такого спільного існування вже була зроблена І. Кантом в його відомій роботі «До вічного миру» (1795 р.), тобто задовго до виникнення глобальних проблем. І тоді, можливо, глобальна єдність є природною метою історії. Але в будь-якому випадку, ми повинні виходити з самого людського існування, бо, на думку К. Ясперса, його кінцева мета завжди відносна – це мета безпосереднього існування, але виростає вона з справжнього і повного людського буття в світі<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Див.: Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Интер-Версо, 1991. – 277 с.

<sup>2</sup> Див.: Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Интер-Версо, 1991. – 277 с.

Віра є третьою тенденцією, панівною в сучасному світі. Але чи лежить вона в одній площині з першими двома – соціалізмом і світовим порядком? Як відомо, в основі цих (двох) тенденцій лежить прагнення оволодіти технікою або точніше, за допомогою технічних засобів витягти максимальні блага для людини. Так, це розумно і з цим бажанням неможливо не погодитися; але як вже неодноразово підкреслювалося, та ж сама техніка несе в собі і зло. Отже, наука і техніка не можуть бути останньою і найнадійнішою опорою для існування людини. А що це означає? Тільки одне: якщо розсудливе, раціонально організоване суспільство виявляється не здатним забезпечити повноцінне існування, то залишається остання можливість людського способу буття у світі – це його віра. Релігія, гуманізм і, нарешті, наука і техніка – виявилися неспроможними перед силами, здатними розтопити на своєму шляху основи життя побудовані на перерахованих цінностях. Проте, – зазначає К. Ясперс, – наука, гуманізм і церква нам необхідні, і ми ніколи не відмовимося від них. Вони не всесильні, містять багато прикрих викривлень, проте приховані в них можливості є необхідними умовами для людини в її цілісності. Ми знаходимося в такій ситуації, коли ми змушені, звернутися до більш глибоких основ існування людини. Такою основою, як показав М. Гайдеггер, є Буття. Тому: людина, вкорінена у бутті і спрямована в своїй вірі за свої межі, може знайти повноту свого існування, його справжність і істину тільки при наявності віри у відкритість буття<sup>1</sup>.

Але що таке віра, якщо вона не є релігія, тобто віра в Бога? Віра, на думку К. Ясперса, не пов'язана ні з метою нашої волі, ні з раціональним вмістом, який перетворюється на мету. Бо віру не можна хотіти, вона не виражається у визначеннях, на одному з яких ми повинні зупинитися, не вкладається в програму. Водночас саме віра є тим всеосяжним «ядром», яке має лягти в основу соціалізму, політичної свободи і світового порядку, т.к. тільки віра надає їм сенс. Без віри немає доступу до витоків людського буття; навпаки, людина підпорядковується в цьому випадку мислимому, уявному, акредитуєчій, доктринам, а це в свою чергу, веде до насильства, хаосу і краху<sup>2</sup>.

У психологічному аспекті, філософська віра може зіставлятися з релігійною. До психологічних, ми зазвичай відносимо такі ознаки віри

---

<sup>1</sup> Див.: Гайдеггер М. Письмо о гуманизме//Гайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 399 с.

<sup>2</sup> Див.: Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Интер-Версо, 1991. – 277 с.

як фанатизм, догматизм, нездатність зрозуміти те, що перебуває за межами власної віри, в силу претензії на виняткову значимість власного уявлення про істину. Однак зазначені ознаки «характеризують саме сурогат релігії та нефілософських за своїм типом навчання». До такого ж сурогату віри, потрібно віднести і «догматизм наукового марновірства», укладений в ідею технічного удосконалення та облаштування світу. Тут немає справжньої віри, така віра не здатна досягти навіть тих висот, які займала в минулі часи віра релігійна. Питання залишається відкритим і, як вважає К. Ясперс, справжня проблема майбутнього, яка служить основною умовою всіх цих моментів і включає всіх їх у себе, полягає в тому, як і в що увірує людина?

Якщо питання відкрите, значить, воно вже поставлене. Поставлене запитання вказує шлях, в напрямку якого треба шукати відповідь. Як і у що вірити? Можливо, що відповідь на так поставлене питання допоможе наблизити нас до колись втраченої, істинної віри. Але що означає або в чому полягає відмінність просто віри від істинної? Просто віра – це підпорядкованість людини якимсь поцестороннім, мирським цілям. Ця віра має тільки зовнішнім виглядом щирої віри, тому і в цьому випадку людина спрямована до того, що вона може мати «у себе під рукою». Але все, що за своєю суттю є суто мирським, поцестороннім то, в кінцевому рахунку, все одно виявиться підвладним людині. І саме тому, віра в такі цінності не є істинною вірою. Справжня віра неможлива без трансцендентності. Трансцендентність є виходом за межі можливого людського досвіду, це потойбіччя. Завдяки трансцендентності це, мирське життя стає, хоча трохи і примарнішим, але зате духовнішим, а значить прозорішим і світлішим. Людина завжди знаходиться між: поцестороннім світом і потойбічним буттям. Людина, як стверджує М. Гайдеггер – це буття в світі. Тому, говорячи про трансцендентні цінності, ми повинні говорити про людину, в якій приховано спосіб співвіднесеності з буттям, і про буття, яке представляє людині можливість для справжнього, тобто співвіднесеного з буттям існування. Проте історично склалося так, що справжня віра з'явилася людині в образі Бога. Відповідаючи на другу половину питання «у що вірити» ми відповідаємо: в Бога, людину і можливість буття. Ці три положення К. Ясперс називає «основними категоріями вічної віри» і розкриває їх таким чином<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Див.: Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Интер-Версо, 1991. – 277 с.

Розглянуті нами футурологічні версії певною мірою вкладаються в одну із існуючих класифікацій теорій про майбутнє суспільства. Зокрема визначаються латентний, ідеологічний і понятійний етапи. На латентному етапі осмислення бажаного образу майбутнього ще не пов'язується з цілеспрямованою суспільною практикою щодо його втілення. Платон, Т. Мор, Т. Кампанелла, Т. Гоббс розвивають традицію державоцентризму в образі майбутнього як пріоритету держави у взаємодії «держава – громадянин – суспільство». Соціоцентрична традиція сформульована в ідеях Аристотеля як пріоритет суспільства в означеній взаємодії. Августин Блаженний, Г.-В. Лейбніц, Г. Сковорода започатковують традицію теоцентризму, визначаючи пріоритет бога у взаємодії «бог – людина – суспільство».

На ідеологічному етапі образ майбутнього включається до проєктів перетворення суспільства через ідеологічну діяльність. У працях Дж. Локка, І. Канта, А. Шопенгауера, Ф. Ніцше розвивається людиноцентрична традиція. Антитеза ліберальному індивідуалізму формулюється через поєднання утопічної і соціоцентричної традиції в працях А. Сен-Сімона, Ш. Фур'є, Р. Оуена, О. Герцена, М. Чернишевського, П. Кропоткіна та інших. Соціалістично-комуністичний проєкт знайшов своє наукове обґрунтування в працях К. Маркса та Ф. Енгельса. У практичному втіленні комуністичних проєктів відбувається трансформація соціоцентризму у державоцентризм.

Націєцентризм як різновид соціоцентризму обґрунтовує ідеології національно-визвольної боротьби в працях українських дослідників (П. Юркевича, М. Драгоманова, В. Липинського, М. Міхновського, Д. Донцова). Техноцентристська лінія в побудові образів майбутнього (К. Маркс, Ф. Енгельс, Н. Вінер) утверджує технічний розвиток та соціотехнологізм як краще майбутнє.

На понятійному етапі відбувається перехід від аналізу феномена образу майбутнього до понятійного осмислення (Ф. Полак), що в подальшому залишається на конвенціональному рівні (Е. Тоффлер, З. Бжезінський, В. Стьопін та ін.). Техноцентристській лінії образів майбутнього (Т. Веблен, Дж. Гелбрейт) протиставляється екогуманістична ідея, що досліджує межі розвитку (Римський клуб, Д. Белл, Е. Тоффлер, Е. Янч). Трансформаційні процеси світового рівня актуалізують розробку глобальних образів майбутнього інформаційного суспільства (Е. Тоффлер, Ф. Фукуяма, С. Хантінгтон, В. Стьопін, З. Бжезінський та ін.)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Див.: Цапліна І. С. Еволюція образу майбутнього в сучасних ідеологіях: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня кандидата філософських наук за спец. 09.00.03 –

Структуру образу майбутнього визначає його знакова сутність, що проявляється через рівні означника як конкретно-чуттєвої форми і означуваного як змісту. Означуване було досліджене як складне ціле, що містить поняття, значення, ідеї як абстрактно-раціональні складові; фантазми, вірування, інтуїції, архетипи – як ірраціональні; мету, ідеал, смисл – як аксіологічні; емоції та почуття – як емоційні; досвід, вольові рішення, алгоритми, конструкції як праксеологічні складові внутрішнього, змістовного плану. Цілісність і системність образу майбутнього визначають його достовірність.

Сучасний австрійський футуролог Е. Янч нарахував понад 200 наукових методів пізнання майбутнього. Всі вони умовно можуть бути поділені на п'ять груп: 1) екстраполяція (поширення висновків щодо однієї частини на інші); 2) експертні оцінки (висновки фахівців); 3) моделювання (з'ясування властивостей об'єктів на їх зразках, тобто моделях); 4) історична аналогія (виявлення схожості об'єктів); 5) сценарії майбутнього (складання плану бажаного, очікуваного).

Використання футурологією найбільш ефективних із зазначених груп методів дозволить їй «перетворитись у планування»<sup>1</sup>. На наш погляд, це, принаймні, дискусійне питання. Доречно у зв'язку із цим нагадати, що, як зазначає авторитетне видання «The Financial Times», футурологія нині «серйозно змінилась, втративши значною мірою свою віру у майбутнє та свою здатність передбачати, що нас чекає»<sup>2</sup>. Причини при цьому називаються різні, зокрема і помилковість більшості передбачень попередників. Справедливість зазначених висновків може підтвердити, або заперечити матеріал, що міститься у наступних розділах.

## **Глава 2.2**

### **Крах фундаментальної ілюзії**

Один з перших фундаментально обґрунтованих прогнозів новітнього світооблаштування презентували представники марксистського напрямку у філософії. Цей прогноз здобув у свій час небувалу популярність, особливо, серед революційно налаштованої молоді. Завойовую-

---

соціальна філософія та філософія історії / Цапліна Ірина Сергіївна. – Запоріжжя: Запоріжський національний університет, 2011. – 20 с.

<sup>1</sup> Турчин А., Батин М. Футурология. XXI век: бессмертие или глобальная катастрофа? / А. Турчин, М. Батин. – М.: Бином. Лаборатория знаний, 2013. – С. 9.

<sup>2</sup> Цит. за: Harkin J. How futurology lost sight of the Future / Harkin J. // The Financial Times. – March 5. – 2005.

чи активно-дійових прибічників і залучаючи до своїх лав проникливих і гострих теоретиків, марксизм перетворився на цілісну систему філософських, економічних, соціально-політичних ідей та поглядів, на особливий напрямок соціально-філософської думки, який одночасно з виникненням заявив про зміну методологічно-світоглядної парадигми соціального філософування, нове теоретичне бачення соціального, його майбутнього. Революційно налаштовані маси населення, особливо його політична еліта, сприймали марксистський прогноз як «керівництво до дії». І це – зрозуміло. Адже ця прогностична теорія формувалася не для «кабінетного користування», а для активної соціальної практики; не для стабілізації існуючого соціального устрою, а для його руйнації; не для задоволення потреб та амбіцій пануючої верхівки, а для просвітництва та активізації діяльності знедоленої маси трудящого люду. Нині вибудоване марксистами та їх послідовниками бачення майбутнього розцінюється не інакше, як «велика ілюзія», слідування якій на практиці привело народи до суттєвих цивілізаційних збочень. Щоправда, розпізнавання істинної сутності марксизму, його ілюзійних пріоритетів та прогнозів, затягнулося майже на півтора століття. Незавершеним цей процес є і понині.

Між тим, цивілізація рухається вперед далеко не за прогнозами, презентованими марксизмом (ленінізмом, сталінізмом, маоїзмом тощо), а всупереч їм. І це – закономірно. Світ не приймає ілюзій. Він вибудовує своє єство у відповідності із загальним плином історії, хоча й проникнути в таїнство останньої вдається далеко не кожному народу чи представникам його мислячої еліти.

У чому ж сутність прогнозу, який полонив уми майже третини людства й утримував їх майже півтора століття? Коротко на це запитання можна відповісти так: привабливість марксизму – в обіцянці досягнення соціальної рівності та справедливості у вигляді «земного раю для всіх», побудові так званого «комуністичного суспільства» – суспільства, яке історично приходить на зміну капіталізму шляхом революційної перебудови суспільного життя на основі знищення приватної власності на засоби виробництва і заміни її суспільною власністю, ліквідації всіх форм соціального і національного гноблення, встановлення відносин співробітництва та взаємної допомоги вільних від експлуатації громадян. За прогнозом марксистів, праця на благо суспільства стане в ньому для всіх першою життєвою потребою; життєві блага – поллються повним потоком, що дозволить реалізуватись принципу «від кожного по здібностям, кожному – по потребах».



Як говорить народна мудрість, чим більша ілюзія, тим більше народу попадає у її карколомну сітку. Люди надіялись і вірили, самовіддано працювали і мріяли жити так, як ніколи не жив до цього жоден народ в історії розвитку цивілізації. Хіба що представники міфологічної Атлантиди, що затонула у водах великого Океану. Звичайно, були й такі, які з цим вченням боролись, заперечували, відторгали.

Практичною спробою реалізації означеної моделі стала низка революцій в різних країнах Європи і світу. Найбільш резонансним серед них був більшовицький переворот в Росії 1917 року. І хоча історія довела ілюзійність означеного проекту, прогностичні ідеї марксизму все ще мають певний вплив на світогляд певних верств населення, радикально налаштованих політиків, представників управлінської еліти в різних країнах світу. Показовими є соціальні збурення в Україні, інспіровані «майданними процесами» кінця 2013 – початку 2014 року. Разом з гаслами щодо розширення прав регіонів, федералізації чи «входження до складу Російської Федерації», люди піднімають ідеї повернення до порядку облаштування життя за моделлю «колишнього СРСР», тобто «повернення до соціалізму» у тому вигляді, у якому він існував «до горбачовської перебудови». Розпад СРСР багато хто в Росії розглядає як найбільш глибоку трагедію ХХ століття. Найбільш гарячі голови при цьому вимагали «суду над Горбачовим» – останнім Генеральним секретарем ЦК КПРС, першим і останнім Президентом СРСР. Оскільки ж ідеологія марксизму-ленінізму, що виявляє свою живучість, навіть, в наші дні, ця модель майбутнього потребує більш детального аналізу. Спробуємо вникнути в це прогностичне вчення, проаналізувати його з позицій філософського дискурсу першої половини ХХІ століття.

Як відомо, прогностична модель соціалістичного (комуністичного) майбутнього виникла далеко не випадково. Вона мала свої витoki, концептуальні напрацювання, історичні корені. Соціально-економічна й політична ситуація середини ХІХ сторіччя була надзвичайно складною. Суспільні протиріччя, що до цього часу нагадували про себе, так би мовити, імпульсивно, стихійно, заповнили весь життєвий простір, охопили всі верстви населення, втягнули в своє «енергетичне поле» практично всі соціальні інституції. Провідні європейські країни рухалися «капіталістичним шляхом» семимильними кроками. Вони нарощували виробництво, технічний потенціал, продуктивність праці й водночас наближалися до глибокої кризи, що загрожувала не тільки стабільності системи, а й її життєвості взагалі. До середини ХІХ сто-

річчя у Франції закінчився промисловий переворот, Англія перетворилася на могутню, економічно розвинену країну, Німеччина перебувала в zenіті промислових зрушень, загальний економічний та соціальний ефект яких наочно засвідчував переваги нового способу виробництва, господарювання та соціальних відносин.

Загальною особливістю життєдіяльності народів провідних країн Європи була тенденція зростання багатства та поглиблення злиденності на різних полюсах соціальної структури суспільства. Багаті ставали дедалі багатшими, а бідні – дедалі біднішими. Ця тенденція посилювала соціальну напруженість, загрожувала соціальним вибухом знедолених верств населення. Найбіднішою й водночас найчисельнішою групою в цей час був пролетаріат. Чартистський рух робітників в Англії, повстання сілезьких ткачів у Німеччині та ліонських ткачів у Франції засвідчили наявність глибокої революціонізуючої потенції цього суспільного класу, показали далекосяжність його економічних, соціальних та політичних замислів. Історична роль пролетаріату, особливо за умов її практичної реалізації, потребувала наукового осмислення. Офіційна ж наука належної уваги цьому питанню не приділяла. Можновладці ще не наситилися своїм панівним положенням, не завершили ще поділ національних багатств, зон впливу, торгівлі, сфер виробництва тощо. Капіталістична конкуренція тільки-но розгортала свої всеохопні крила. «Капіталізація» суспільного життя та пролетарська непокора рухалися немовби автономними шляхами. Експлуатація та злидні підводили їх до єдиного підґрунтя. Пролетарські спілки, об'єднання, партії, союзи розпочали процес підготовки робітників до усвідомлення сутнісних протиріч, свого місця та ролі в них, спрямованості історичного поступу та характеру необхідних дій щодо його прискорення. Процес переходу пролетаріату з «класу в собі» в «клас для себе» потребував відповідного ідеологічного забезпечення. На гребні зростаючої хвилі посилення соціальної ролі пролетаріату в майбутніх суспільних зрушеннях і розгортається нова соціально-філософська доктрина – марксизм.

Становлення марксизму відбувалося з урахуванням найновіших досягнень тодішньої науки, сукупність досягнень якої формувала нову наукову картину світу, дозволяла більш предметно підійти до бачення соціальних процесів, зробити витончені узагальнення та прогностичні висновки. Успіхи хімічної науки, зокрема, відкинули теорію «флогістону». В астрономії домінував започаткований кантівсько-лапласівською космологічною гіпотезою історичний погляд на походження Сонячної системи. Біологи обмірковували еволюціоністські

ідеї. Переосмислювали й відкидали теорію «теплороду» в механіці. 30-ті роки ХІХ сторіччя ознаменувалися завершенням побудови клітинної теорії рослин та тварин. Загальна картина світу формувалася під впливом наукових досягнень таких видатних вчених, як М. Фарадей (довів наявність єдності та взаємоперетворення «сил» у природі), Д. Джоуль, Е. Ленц, Л. Кольдинг (встановили факт перетворення енергії), Ч. Дарвін (обґрунтував еволюційне вчення про походження видів шляхом природного добору), Р. Майєр (сформулював закон збереження та перетворення енергії). Зазначені наукові досягнення, з одного боку, потребували філософського узагальнення, а з іншого – зумовлювали необхідність переосмислення філософією своїх власних засад. «Науці» в межах гегелівської «абсолютної ідеї» та «антропології» Л. Фейєрбаха вже стало просто тісно! Вона виходила за межі чинності зазначених парадигм і, як за доби французьких універсальних мислителів ХVІІІ сторіччя, тяжіла до матеріалізму. Марксистська філософія виникає як матеріалістична лінія філософування. Матеріалізм же марксизм утілює і в соціальну теорію. Марксистська соціальна філософія формується як матеріалістична філософія соціуму – історичний матеріалізм. Головним у марксизмі, з чого він, власне кажучи, й розпочинається, як слушно зазначають автори радянського курсу лекцій «Філософія», є матеріалістичне розуміння історії.

У широкому розумінні марксизму, його теоретичними джерелами є: а) німецька класична філософія, особливо система Г. Гегеля; б) французький утопічний соціалізм; в) класична англійська політична економія. Від Г. Гегеля К. Маркс узяв передусім діалектику – філософське вчення про універсальні закони руху і розвитку природи, суспільства і мислення; універсальний метод пізнання і перетворення світу; від представників утопічного соціалізму – ідею рівності всіх у новому соціалістичному суспільстві, досягнення якого є можливим шляхом просвітництва та пропаганди ідей соціалізму, через освіту та моральне самовдосконалення людей; від творців економічного погляду на історію – ідею матеріального виробництва (праці) як основи-основ творення культури, розвитку людини як особистості. Об'єднуючи й узагальнюючи зазначені вчення, розгорнувши на їх тлі власної ідеї соціально справедливого устрою як суспільства без класів і експлуатації людини людиною, марксизм представив досить обґрунтовану архітектоніку сучасного суспільства, притаманних йому суперечностей та їх подолання, вибудував теорію майбутнього, його досягнення шляхом революційного перетворення світу.

Вивільнивши діалектику Гегеля з обіймів «абсолютної ідеї», марксизм застосував цей метод до пояснення базових основ суспільного життя, його вторинних інститутів, здійснив прогноз його розвитку у майбутньому. Діалектика у К. Маркса стала матеріалістичною. Відповідно історичний матеріалізм (матеріалістичне розуміння історії) К. Маркс вибудовував на діалектичних засадах. Ця спроба була кроком уперед порівняно з французькими матеріалістами XVIII сторіччя та Л. Фейєрбахом, що, як відомо, були метафізиками й не могли відтворити взаємозв'язок усіх елементів соціального як єдиного цілого, до того ж – в його динаміці, в розвитку.

Здавалося б, долаючи своїх попередників – Г. Гегеля і Л. Фейєрбаха, К. Маркс зробив крок уперед. На наш погляд, це не зовсім так. Зокрема, порівняно з Г. Гегелем соціальна доктрина К. Маркса була радше за все «кроком убік»: крім заміни «абсолютної ідеї» ідеєю «історичної місії пролетаріату», К. Маркс у гегелівську універсальну модель соціального нічого нового додатково не вніс. Хіба що проблему самостійності людини як особистості. Та й то – на ранніх етапах своєї творчості, причому запозичивши її у Л. Фейєрбаха. Згодом «самостійність людської особистості» в марксизмі перетворилася на популярне гасло. Місце особистості в теорії заміщувалося «класом». Із соціально-філософської теорії марксизм поступово перетворювався на ідеологію. Одну форму ідеології – «німецько-класичну» – К. Маркс замінив на іншу – «пролетарську». Ф. Енгельс та В. Ленін завершили справу. Марксизм-ленінізм, говориться у «Філософському енциклопедичному словнику» (1983 рік), є «науковою ідеологією робітничого класу». Насамперед – «ідеологією», а вже потім – соціально-філософською теорією! Це треба передусім мати на увазі, аналізуючи марксизм як оригінальний поворот суспільної думки другої половини XIX та початку XX сторіччя.

У вітчизняній літературі «доперебудовної» доби практично одностайно підкреслювали всесвітньо-історичне значення марксизму-ленінізму. Будь-яке видання наголошувало на одній думці: К. Маркс та Ф. Енгельс створили оригінальне, єдино правильне вчення, озброїли ним пролетаріат, що здійснив революцію й тим самим довів істинність цього вчення. «Вчення К. Маркса є всесильним, бо воно є правильним» (В. Ленін). а в умовах XX століття його творчо розвинув В. Ленін. Останні два-три десятиріччя внесли певні зміни у ставлення до марксистської теорії, до її оцінки. Тут, на нашу думку, потрібен урівноважений та тверезий аналіз сутності марксистської теорії, її головних

концептуальних засад, місця та ролі в історії соціально-філософської думки людства.

**Маркс К.** (1818 – 1883) народився у містечку Трір у сім'ї адвоката, закінчив Берлінський університет і захистив докторську дисертацію з філософії. За своїми поглядами він був тоді «молодогегельянцем» і з філософії Г. Гегеля робив атеїстичні та революційні висновки. Реакційному уряду тодішньої Німеччини не подобалися критично-революційні «стріли» молодого філософа, тому викладацької посади в університеті К. Маркс отримати не зміг.

Ознайомлення з працею Л. Фейєрбаха «Сутність християнства» зумовило перехід К. Маркса з позицій «молодогегельянства» на позиції «фейєрбахіанства». Захоплюючись фейєрбахівською «філософією людини», К. Маркс працює на журналістській ниві, ознайомлюється з життям простолюду, діяльністю тих установ, які керують суспільством. Намагаючись розібратися у протиріччях доби, він самостійно наполегливо вивчає політичну економію, яку, як і гегелівську революційну філософію, пов'язує з пролетаріатом, що дедалі вагомніше заявляв про себе як серйозна суспільно-політична сила. Міркування про долю пролетарської маси активізувалися у зв'язку з діяльністю різноманітних робітничих союзів, в один з яких – «Союз комуністів» – за жадою душі та волею долі увійшов молодий К.Маркс. Другою спонукальною домінантою активізації його теоретичних роздумів у цьому напрямку стали знайомство та дружба з Ф.Енгельсом.

**Енгельс Ф.** (1820 – 1895) не мав університетської освіти. Його батько – багатий текстильний фабрикант – намагався якомога скоріше залучити сина до комерційної діяльності й тому влаштував його в одну з великих торговельних контор. Але хлопець поривався до літератури. З 1839 року він співпрацює з друкованим органом «Молодої Німеччини», вивчає Біблію, захоплюється філософією, ґрунтовно студіює «Філософію історії» Г. Гегеля й стає його послідовником («молодогегельянцем»), доходить висновку про необхідність озброїти ідеологію «Молодої Німеччини» гегелівською діалектикою. До «соціалістичної ідеології» він підійшов в Англії, куди їздив за дорученням батька у комерційних справах. Кореспонденції Ф. Енгельса з Англії свідчать про глибоке розуміння економічного становища найбільш розвиненої тоді капіталістичної держави, сутності протиріч та боротьби класів і партій, значення соціальної революції в розвитку суспільства. У 1844 – 1845 роках Ф. Енгельс пише працю «Становище робітничого класу в Англії», де намагається розібратися в тому матеріалі, який йому вдалося

зібрати в процесі ознайомлення з умовами праці та життя робітників. Побачене викликало у Ф. Енгельса велике потрясіння. Нелюдське життя пролетаріату, страждання багатотисячних мас населення потребували перегляду «офіційних» теоретичних доктрин того часу. В пошуках нових ідей він ознайомлюється з працями Р. Оуена, студіює політекономію, історію, вивчає праці лідерів німецького «філософського комунізму» М. Гесата і К. Грюна, стає переконаним соціалістом. 1844 рік став роком початку глибокої дружби та тісного співробітництва Ф. Енгельса та К. Маркса.

Першою спільною працею стало «Святе сімейство, або Критика критичної критики» (1845 рік). До початку співробітництва і К. Маркс, і Ф. Енгельс уже мали теоретичні дослідження та публіцистичні статті, які засвідчують надзвичайно високий рівень їхньої філософської культури: «До критики гегелівської філософії права», «Економічно-філософські рукописи 1844 року», «До єврейського питання» та інші у К. Маркса, «Становище робітничого класу в Англії», «Листи з Лондона» та інші у Ф. Енгельса. Саме тому перша спільна праця постала як завершений філософський твір, де було сформульовано фундаментальні засади нового теоретичного бачення світу – ідею суспільних виробничих відносин, положення про визначальну роль народних мас в історії, історичну місію пролетаріату як «могильника капіталізму».

Наступною спільною працею К. Маркса та Ф. Енгельса була «Німецька ідеологія», написана у 1845 – 1846 роках. Проте побачила світ вона лише 1932 року. А в СРСР значно пізніше.

Нарешті, третьою спільною працею, що свідчить про зрілість та відточеність соціально-філософських поглядів К. Маркса та Ф. Енгельса, став всесвітньо відомий «Маніфест Комуністичної партії» (1848 рік). У цьому творі, зазначив пізніше їх спадкоємець В. Ленін, викладено новий світогляд – послідовний матеріалізм, що охоплює: сферу суспільного життя; діалектику – найвсебічніше та найглибше вчення про розвиток; теорію класової боротьби та всесвітньо-історичної місії пролетаріату як творця нового суспільства. Зараз ми не оцінюємо ідеологічні і політичні наслідки функціонування цього світогляду. Головне завдання – побачити його процес формування.

У чому ж полягає принципова новизна їхнього погляду на суспільство? У чому його революційність і чому воно дістало назву «другої революції у суспільствознавстві»? Якої трансформації зазнала гегелівська універсальна (діалектична) модель соціального в марксизмі? І чо-

му ми сьогодні критично оцінюємо теорію і практику марксизму у різних верствах – ленінізм, сталінізм, маоїзм, євро марксизм і т. д.

Розпочиналося все напрочуд чудово. Роки навчання К. Маркса у Берлінському університеті збіглися з активними громадянськими пошуками нового суспільного ідеалу. Погляди талановитих інтелектуалів, в оточенні яких визрівав геній К. Маркса, були звернені в майбутнє. Молодість шукала перспективи й тому якомога швидше намагалася переосмислити ті філософські засади, які визначали провідні суспільні орієнтації. Найвеличнішою в ті часи була філософія вже покійного Г. Гегеля. Незважаючи на нападки, яких зазнала гегелівська філософія і які розпочалися після смерті філософа у 1831 році, система залишалася найавторитетнішою та найпривабливішою для нової генерації теоретиків. І що характерно: спираючись на Г. Гегеля й відштовхуючись від нього, кожен з «нових» намагався «подолати його» або доповнити його власними висновками. «Змагання з Г. Гегелем» визначало темп та ритм інтелектуального поступу доби. Згідно з цим самим темпом та ритмом розгортав свою інтелектуальну роботу К. Маркс. Захоплення молодого-гегельянськими ідеями не завадило молодому дослідникові подивитися на Г. Гегеля під глибоко критичним кутом зору. Висновки критика мали приголомшливий характер: сорочка абсолютної ідеї, виткана гегелівським «хитрим розумом», виявилася для К. Маркса за малою. Останній не тільки зрозумів її теоретичні вади та практичну безперспективність, а й переконався в думці про необхідність створення власної теоретичної доктрини. Здавалося б, з Г. Гегелем К. Маркс «розрахувався» своїми першими філософськими працями. Насправді ж це не зовсім так. Уважне прочитання праць К. Маркса різних періодів творчості показує, що діалог з Г. Гегелем – а саме так ми позначаємо взаємовідносини двох інтелектуальних титанів – він вів упродовж цілого життя. Результатом цього діалогу стало створення нового типу соціального філософування, який дістав назву «матеріалістичного розуміння історії», пізніше – «історичного матеріалізму».

Що ж саме не влаштовувало К. Маркса у філософії Г. Гегеля і які нові підходи обґрунтовував він на противагу їй?

Перше й головне: гегелівська оцінка пруських порядків як «розумних і необхідних», держави як «самореалізації сім'ї та громадянського суспільства» та як «вінця всієї соціальної будівлі», громадянського суспільства як залежного й підпорядкованого «розумній та самодостатній» державі. «Повстання проти Г. Гегеля» К. Маркс розпочав фундаментальним рукописом «До критики гегелівської філософії права»

(1843 рік). На противагу Г. Гегелю К. Маркс переконливо показав, що прусські порядки розумними та необхідними не є, що держава аж ніяк не може бути полем самореалізації сім'ї і що, нарешті, громадянське суспільство (сукупність матеріальних, у кінцевому підсумку економічних, життєвих відносин) визначає державу, а не навпаки. У цьому ж рукописі К. Маркс уперше критикує гегелівську діалектику як спекулятивну, заперечує його вчення про державу як інституцію примирення інтересів протилежних класів, висуває та обґрунтовує ідею економічного базису, що зумовлює політичну та ідеологічну надбудову. Як зауважує Т. Ойзерман, зазначеним рукописом К. Маркс вступає в процес переходу до матеріалістичного розуміння історії, підходить до наукового розуміння сутності держави та її економічного базису.

Другим «антигегелівським актом» постало заперечення К. Марксом славнозвісної «абсолютної ідеї» як деміурга, творця світу в його становленні та діяльному саморозвитку. Пізніше В. Ленін схарактеризує «абсолютну ідею» як теологічну вигадку ідеаліста Г. Гегеля. Такого різкого судження К. Маркс безумовно не висловлював. Проте «абсолютну ідею» він відкидав й поступово доходив висновку про людину та її виробничу діяльність як реальну рушійну силу історичного процесу. Конкретизуючи цей висновок, К. Маркс підходить до думки про наявність своєрідних груп людей – класів, які силою обставин суспільно-економічного розвитку змушені перебрати на себе відповідальність за його (розвитку) майбутнє. К. Маркс не відкрив теорію класів, і він сам про це говорив, а використав наробки французьких істориків в своїй більш масштабній системі світобачення, коли шукав клас-гегемон. Таким класом громадянського суспільства, який стає «результатом розкладу всіх класів», на думку К. Маркса, є пролетаріат. У боротьбі за своє визволення він репрезентує інтереси всіх пригноблених. Людська емансипація збігається з визволенням пролетаріату, а це, в свою чергу, досягається здійсненням пролетарської революції. Ця революція знищує приватну власність, а водночас – підґрунтя існування класу, відчуженого від засобів виробництва. Так, на думку К. Маркса, має здійснюватися суспільний розвиток – дійсна емансипація людини. Голова цієї емансипації, підкреслював він, – філософія, а її серце – пролетаріат. К. Маркс обґрунтовував одне з найголовніших положень нової соціальної концепції – положення про всесвітньо-історичну місію пролетаріату як могильника капіталізму й творця безкласового суспільства.

Для обґрунтування механізму реалізації цієї місії К. Маркс залучив найвеличніше надбання німецької класичної філософії – гегелівсь-



ку діалектику, але залучив її в переосмисленому, трансформованому вигляді. Як відомо, у Г. Гегеля діалектика постає як саморозвиток поняття, з яким має узгоджуватися дійсність. У К. Маркса ж навпаки: діалектика мислення є ніщо інше, як відображення того дійсного розвитку, який відбувається об'єктивно. «Мій діалектичний метод засадово є не тільки відмінний від гегелівського, – писав К. Маркс, – а й є його прямою протилежністю. Для Г. Гегеля процес мислення, що його він під назвою ідеї перетворює навіть на самостійного суб'єкта, є деміург (творець) дійсного, яке становить лише його зовнішній прояв. Для мене, навпаки, ідеальне є ніщо інше, як матеріальне, пересажене в людську голову й відповідним чином перетворене в ній»<sup>1</sup>. В самій дійсності існують об'єктивні закономірності, які незалежно від свідомості людини зумовлюють розвиток у певному напрямку. В суспільстві, підкреслював К. Маркс, ці закономірності реалізуються засобами людської діяльності. Оскільки людина є її суб'єктом, а серед людських спільнот майбутність належить пролетаріату, то саме йому, згідно з висновками К. Маркса, й належить *виконати місію* реалізації об'єктивної закономірності, що торує собі шлях через безліч випадковостей.

Отже, справа не в тому, в чому на сьогодні бачить свої цілі кожний окремих пролетар, підбиває підсумок К. Маркс. Йдеться про те, що він *буде змушений робити* згідно із своїм становищем у системі суспільного виробництва. Переосмислення К. Марксом гегелівського діалектичного методу в контексті підпорядкування останнього обґрунтуванню історичної місії пролетаріату виявилось найістотнішою трансформацією гегелівської моделі соціального в марксизмі. Вона змінювала уявлення про джерело, підґрунтя, суб'єкта, рушійну силу та механізм розвитку тогочасного суспільства, а відповідно до цього – уявлення про майбутнє та шляхи його наближення.

Розглянуті концептуальні відмінності зумовили різноспрямованість підходів Г. Гегеля та К. Маркса до розв'язання головної проблеми тогочасної історії – *проблеми відчуження*. Реальне відчуження Г. Гегель витлумачував як відчуження духу, а його подолання – як теоретичне усвідомлення неістинності предмета. К. Маркс же тлумачив цю проблему насамперед як «відчуження праці», зумовлену історично необхідним поділом праці та інституцією приватної власності. На його думку, подолання відчуження безпосередньо пов'язане з ліквідацією

---

<sup>1</sup> Маркс К. Капитал. Предисловие ко второму изданию / Маркс К., Энгельс Ф. // Соч. – Т. 23. – М., 1960. – С. 21.

приватної власності, тобто із зміною того економічного підґрунтя, на якому до цього часу ґрунтувалася історія. Останнє здійснюється шляхом комуністичної революції як реалізації всесвітньо-історичної місії пролетаріату. Подолання відчуження, вважав К. Маркс, є процесом складним, суперечливим та довготривалим. Цей процес він пов'язував із знищенням експлуатації та соціального поділу праці, що зумовлює закріплення за людиною часткової суспільної функції, з відмиранням держави та становленням комуністичних відносин. Г. Гегель, отже, поставав як захисник-консерватор тогочасного суспільства, а К. Маркс – як його противник, революціонер, що рихтує теоретичні підвалини якісно нової соціальності.

Підіб'ємо деякі підсумки. Як уже зазначалося, перша революція у суспільствознавстві була здійснена на зламі XV–XVI сторіч через розмежування з теологічними поясненнями сутності людини, природи суспільства та держави. На місце Бога було поставлено матеріальний інтерес (ширше – приватну власність) як головну домінанту та рушійну силу суспільного розвитку (Н. Макіавеллі). На засадах «приватної власності» будувалися наступні концепції суспільства. «Приватну власність» визначали як головний чинник та гарант «незмінності природи людини». Приватновласницькі стосунки розглядали як вихідну домінанту побудови держави, форми правління, політичних режимів. І хоча історія суспільної думки знає спроби моделювання суспільних процесів на запереченні цієї домінанти (наприклад, утопічний соціаліст Мореллі моделював комуністичне майбутнє на засадах «скасування приватної власності»), а релігійні філософи продовжували свої «теоретичні» роздуми про «божественну сутність суспільства»), все ж таки визначальним напрямком філософського обґрунтування сутності людини та суспільства були концепції, ґрунтовані на цій домінанті, незалежно від того, в якій методологічній парадигмі – матеріалістичній чи ідеалістичній – їх будували. Марксизм порушив цю традицію, *теоретично обґрунтувавши можливість побудови суспільства на засадах суспільної власності*. Підкреслимо: теоретично обґрунтувавши. Ця можливість у марксизмі постає не як благий намір, що можна зустріти, наприклад, у багатьох утопічних проектах, а у вигляді розгорнутої, концептуально виваженої згідно з досягненнями суспільної думки того часу програми конкретних практичних дій соціального суб'єкта за тих чи тих історичних умов. Останнє потребувало радикальних змін практично в усіх галузях суспільствознавства. З «приватновласницького» за якихось 10–15 років (мається на увазі період виходу в світ головних

праць К. Маркса та Ф. Енгельса) суспільствознавство раптово стало «суспільновласницьким». Це була революція розуму, який відмовився обслуговувати панівні верстви суспільства й перебрав на себе відповідальність за майбуття знедолених. Інша справа – які практичні результати дала ця революція розуму.

Зміна парадигми соціально-філософського мислення не могла відбутися без змін вихідних принципів, категорійного каркасу та методології пізнання. Цю «чорну роботу» К. Маркс та Ф. Енгельс здійснили у перших спільних творах. Від визначеності суспільного розвитку «ідеальними спонукальними силами» та примату ролі особистості в історії вони перейшли, розвиваючи головний принцип матеріалізму, до визначення первинності суспільного буття (матеріальних економічних відносин, відносин власності) щодо суспільної свідомості, обґрунтування ролі народних мас як головного суб'єкта суспільно-історичного творення. Цей перехід – друге яскраве свідчення революції у суспільствознавстві: жоден з попередників К. Маркса та Ф. Енгельса не аналізував соціальну проблематику на вихідних засадах примату «матеріального» над «духовним», не підкреслював самостійну соціально-творчу роль народу як суб'єкта соціальної дії.

Третім виявом революційності нової теорії було цілеспрямоване наближення останньої до практики, інтересів та потреб реального соціального суб'єкта – пролетаріату – головної рушійної сили майбутніх перетворень суспільства. К. Маркс та Ф. Енгельс зрозуміли, передбачили та обґрунтували (на підставі аналізу реального становища цього класу в системі суспільних відносин того часу) історичну місію пролетаріату та будували свою теорію як алгоритм реалізації цієї місії. Інших соціальних доктрин, які б у більш-менш науковій формі займалися цим питанням, практично не було. Марксистська соціальна теорія постала як пролетарська ідеологія: пролетаріат знайшов у філософії марксизму свою «духовну зброю», філософія у пролетаріаті – зброю матеріальну. Відповідно змінювалася функція філософії. «Філософи, – підкреслював К. Маркс, – лише різноманітним чином пояснювали світ, натомість справа полягає в тому, щоб змінити його»<sup>1</sup>.

Нарешті, свою соціально-філософську концепцію марксизм будував, використовуючи найвеличніше надбання німецької класики – *гегелівську діалектику*, звичайно, оновлену, переосмислену в світлі матеріалістичної традиції. «Застосування матеріалістичної діалектики до

---

<sup>1</sup> Маркс К. Тези про Фейербаха / Маркс К., Енгельс Ф. // Твори. – Т. 3. – С. 3.

перероблення всієї політичної економії, з основи її – до історії, до природознавства, до філософії, до політики та тактики робітничого класу, – писав В. Ленін, – ось що найбільше цікавить К. Маркса та Ф. Енгельса, ось у чому вони вносять найбільш істотне і найбільш нове, ось у чому їх геніальний крок уперед в історії революційної думки»<sup>1</sup>.

Діалектика у К. Маркса та Ф. Енгельса стала матеріалістичною, а матеріалізм – діалектичним. Залучення діалектики до аналізу суспільства дало можливість створити *нову теорію суспільно-історичного процесу* – історичний матеріалізм (матеріалістичне розуміння історії), розробити її (теорії) категорійний каркас, принципи, методологію пізнання. Опорними поняттями історичного матеріалізму стали поняття «суспільно-економічна формація» та «матеріальне виробництво», «продуктивні сили» та «виробничі відносини», «базис» та «надбудова», «народ» (як творець історії) та «класова боротьба» (як рушійна сила розвитку антагоністичного суспільства). «соціальна революція» (як засіб переходу від однієї формації до іншої) та «людина» (як сукупність суспільних відносин).

Класичний виклад засад нової теорії історичного процесу дав К. Маркс у передмові до «Критики політичної економії»: «У суспільному виробництві свого життя люди вступають у певні, необхідні, від їхньої волі незалежні відносини – виробничі відносини, які відповідають певному рівню розвитку їхніх матеріальних продуктивних сил. Сукупність цих виробничих відносин становить економічну структуру суспільства, реальний базис, на якому здійснюється юридична і політична надбудова і якому відповідають певні форми суспільної свідомості. Спосіб виробництва матеріального життя зумовлює соціальний, політичний та духовний процеси життя взагалі. Не свідомість людей визначає їхнє буття, а, навпаки, їхнє суспільне буття визначає їхню свідомість. На певній фазі свого розвитку матеріальні продуктивні сили суспільства виходять у протиріччя з існуючими виробничими відносинами, або – що є лише юридичним виразом останніх – з відносинами власності, всередині яких вони досі розвивалися. З форми розвитку продуктивних сил ці відносини перетворюються на їхні кайдани. Тоді настає доба соціальної революції. Із зміною економічних підвалин більш або менш швидко відбувається перевороту всій величезній над-

---

<sup>1</sup> Ленін В. Повне зібрання творів / В. Ленін. – Т. 24. – С. 252.

будові»<sup>1</sup>. Означене положення стало філософсько-методологічним підґрунтям для побудови прогностичної моделі майбутнього суспільства.

Соціальна концепція марксизму є досить складною. У передмові до «Критики політичної економії» викладені лише найголовніші її положення. Та й то, звичайно, не всі. У розгорнутому викладі матеріалістичне розуміння історії подано у головному творі марксизму – «Капіталі», а також у таких спільних чи індивідуальних працях К. Маркса та Ф. Енгельса, як «Святе сімейство», «Німецька ідеологія», «Економічно-філософські рукописи 1844 року», «Злиденність філософії», «Класова боротьба у Франції», «Маніфест Комуністичної партії», «Анти-Дюрінг», «Походження сім'ї, приватної власності та держави», «Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії» тощо.

Вихідною засадою марксистської соціально-філософської концепції є визнання реального існування *людей*, їхньої діяльності та взаємодії, дійсного життєвого процесу та його відголосу як розвитку ідеологічного відображення. *Діяльний* спосіб буття людей марксизм розглядає не лише з точки зору його ролі у відтворенні їхнього фізичного існування, а насамперед як певний різновид *життєдіяльності*, певний спосіб *життя*. Те, що вони (індивіди) собою являють, на думку К. Маркса та Ф. Енгельса, збігається як з тим, що вони виробляють, так і з тим, як вони виробляють. «Що являють собою індивіди – це залежить, відповідно, від матеріальних умов їх виробництва»<sup>2</sup>. Вже в цій фразі звучить переоцінка ролі матеріального фактору і недооцінка ролі духовного фактору, освіти, виховання тощо.

На думку К. Маркса та Ф. Енгельса, сутність різнобарвних суспільних відносин між людьми *зумовлена відносинами власності*, що відповідають певному рівню розвитку виробництва та його продуктивних сил. Протиріччя власності породжують відчуження людини від продуктів своєї праці та родової сутності, розмежовують людей на різні соціальні групи, класи й зумовлюють їхню боротьбу між собою. Класова боротьба пронизує історію цивілізації з моменту появи приватної власності. Класове протистояння посилюється, а боротьба загострюється з поляризацією суспільства на два класи – буржуазію та пролетаріат. Останній – як клас пригноблений та експлуатований – самими умовами

---

<sup>1</sup> Маркс К. Критика политической экономии / Маркс К., Энгельс Ф. // Соч. – М., 1959 – Т. 13. – С. 6–7.

<sup>2</sup> Маркс К. Немецкая идеология. / Маркс К., Энгельс Ф. // Соч. – М., 1955. – Т. 3. – С. 19.

виробництва поставлений у ситуацію, що сприяє його зростанню та консолідації, розпочинає активну боротьбу, яка виливається врешті-решт у боротьбу за владу. Без оволодіння владою шляхом *насильства* пролетаріат не може звільнитися від експлуатації, створити людські умови праці та життя, здобути волю. І знову ми бачимо однобічність, коли абсолютизується насильство.

Головними цілями класової боротьби пролетаріату в економічній сфері, вважали К. Маркс і Ф. Енгельс, є *ліквідація приватної та створення суспільної власності*, в політичній – *«злам буржуазної державної машини»*. встановлення диктатури пролетаріату та побудова соціального справедливого суспільства. Засобом їх досягнення є соціальна революція. Вірні собі основоположники марксизму акцентують увагу на диктатурі пролетаріату.

Джерело революції приховане в матеріальних (економічних) підвалинах суспільства, вважають вони. Це конфлікт між постійно зростаючими продуктивними силами та консервативними виробничими відносинами. Революція постає як засіб розв'язання цього конфлікту. Водночас вона вносить радикальні зміни до системи суспільних відносин, вона є головним механізмом розвитку суспільства, «локомотивом історії». Соціалістична революція визріває «економічно» і може відбутися одночасно в усіх країнах або принаймні у більшості з них. Потім В. Ленін ревізує це положення і обґрунтує ідею перемоги революції в окремо взятій країні.

Оволодівши владою та встановивши власну диктатуру, пролетаріат розпочинає будівництво нового, комуністичного суспільства, економічною підвалиною якого є суспільна власність на головні засоби виробництва, політичною – демократична організація суспільного життя, ідеологічною – пріоритет інтересів пролетаріату (робітничого класу), що збігається з інтересами трудящої частини населення. На ґрунті суспільних перетворень та зростання матеріального добробуту мають бути зліквідовані класи й розпочатися доба вільної, *всебічно розвиненої особистості*. Так, на думку К. Маркса та Ф. Енгельса, буде усунено приватну власність, а з нею – й відчуження людини від людини.

Простота концептуальних положень, ясність практичного спрямування, масштабність перспективи, а головне – єдність теоретичних висновків з результатами «практичного» осмислення цих проблем пролетарською масою, зумовили надзвичайну популярність марксизму в робітничому середовищі. Через марксизм відбувалося пізнання пролетаріатом себе та світу.

З цього моменту розпочинається майже півторастолітній тріумфальний злет марксизму, поширення його як соціальної філософії, світогляду та ідеології пролетаріату.

Звичайно, з боку «офіційної» науки та ідеології про визнання марксизму не могло бути й мови. Від народження марксизм був вимушений захищатися від офіційної та неофіційної критики, перекручень та фальсифікацій, заборон та гоніння. Його постійна полемічна спрямованість зумовлювала, з одного боку, кристалізацію концептуальних засад, а з іншого – «войовничість» до протилежної точки зору. Перша тенденція сприяла його тріумфу, друга – вела до самоізоляції та врешті-решт до трагедії однозначності.

З моменту свого виникнення й до наших днів марксизм витримав (і витримує сьогодні) таку кількість заперечувальних атак, від яких інше вчення вже давно відійшло б у небуття суспільної думки. Проте марксизм продовжував бути. Понад те, після чергового заперечення і в науковій полеміці він відточував свої теоретичні засади, поглиблював філософське освоєння дійсності, здобував дедалі нових прибічників. Марксизм перемагав. Проте перемога – тріумф соціальної філософії марксизму – поступово перетворювалася на його історичну поразку, трагедію однозначності, нетерпимості до концепцій, побудованих на інших методологічних засадах, самоізоляції від суспільствознавчих завоювань та помилок ХХ сторіччя. В ХХІ столітті марксизм у класичній формі або в національно-інтернаціональних версіях – ленінізм, сталінізм, маоїзм, кастровщина і т.д. суттєво втратив свою привабливість. Та й пролетаріат в Марксовому розумінні важко знайти в розвинених країнах. У гострій полемічній боротьбі марксизм нерідко просто відкидав як ненаукові думки опонентів, хоча (як свідчить сьогоденна практика) вони мали надзвичайно велику частку істинності. Як результат, марксизм *прогавив деякі визначальні тенденції суспільного розвитку, що на повну силу виявилися в наші дні і на які свого часу вказували його опоненти*. Зокрема це стосується тенденції зміни статусу держави в суспільстві, ролі класової боротьби та соціальної революції в суспільно-історичному розвитку і, звичайно ж, метаморфоз «власності», які дають змогу сьогодні вести мову про нові форми приватизації, плюралізм форм власності тощо.

Методологічні засади «полемічного духу» марксизму сформувалися в 30-х – на початку 40-х років ХІХ сторіччя у ході переосмислення К. Марксом філософії Г. Гегеля, критики Ф. Енгельсом «філософії прозріння» Ф. Шеллінга, розмежування фундаторів марксизму з теоре-

тиками утопічного соціалізму та комунізму, Л. Фейєрбахом та молодогегельянцями. Юнацьке захоплення К. Маркса Г. Гегелем поступово переростало в глибоку філософську критику гегелівського вчення, особливо в його молодогегельянському прочитанні. Як головні об'єкти теоретичного аналізу, а згодом – нищівної критики постають твори Д. Штрауса «Життя Ісуса», О. Бауера «Філософія самосвідомості», Л. Фейєрбаха «Сутність християнства», філософсько-публіцистичні твори А. Руге. При цьому критику молодогегельянців К. Маркс та Ф. Енгельс вели з позицій *революційного демократизму*. На протиположність молодогегельянцям, що підкреслювали роль «самосвідомості», культивували авторитет «критично мислячих осіб» та обґрунтовували можливість суспільних змін шляхом теоретичної критики існуючих порядків, К. Маркс та Ф. Енгельс апелювали до *соціальної революції*, інтересів народних мас, особливо пролетаріату, реальної політичної боротьби, що розгортається.

Головним висновком марксистської концепції, що викристалізувалася через «звільнення з обіймів» молодогегельянства, було положення про те, що в суспільстві діють об'єктивні закони, витоки їх – у відносинах власності, що викоринити протиріччя можна лише зброєю, яку візьме в свої руки «новий клас» – пролетаріат. Стрижнем цього висновку була ідея «людської емансипації» та «історичної місії пролетаріату». Як виявилось, саме стрижневу ідею марксизму перебіг історії й не підтвердив. Дійсно, важко зрозуміти, чому і як інтелектуально нерозвинений пролетаріат стає провідною силою соціального прогресу, соціалістичної революції. Але поки що не будемо зупинятися на не досить обґрунтованій тезі марксизму. У цьому випадку варто говорити про інше. а саме про роль *критики* як засобу практичного перетворення дійсності. Немає сумніву в тому, що лівогегельянці цю роль перебільшували. «Молодий марксизм», який протестував проти цього, її (роль критики) значно принизив. Можливо, саме в цей час у марксизмі пустило перші пагони зневажливе ставлення до легальної критики існуючого соціального устрою, парламентських форм боротьби. Можливо також, що паралельно з цим формувалося абсолютизоване бачення ролі соціальної революції як єдиного засобу історично значущих змін.

Кінець 40-х років XIX сторіччя позначений *боротьбою марксизму з прудонізмом*. Французький соціаліст, теоретик анархізму, філософ, соціолог та економіст **П. Прудон** (1809 – 1865) у працях «Що таке власність?» та «Система економічних протиріч, або Філософія злиденнос-



ті» запропонував теорію мирного перетворення капіталізму на суспільство дрібних виробників, які не залежать один від одного і які обмінюються своїми виробами відповідно до кількості витраченої на них праці. Підґрунтям такого суспільства, на думку П. Прудона, має стати *дрібна приватна власність*, економічним механізмом розподілу матеріальних благ – «обмінні базари», на яких кожен (шляхом обміну) зможе отримати будь-яку річ. Пролетарські страйки, які П. Прудон називав не інакше, як «заколот темного натовпу», на його думку, відійдуть у минуле. Завдяки піднесенню ремісників та ремісничої справи. впровадженню обміну та вилученню торгівлі, грошей та лихварства, як вважав вчений, буде знищено соціальне зло та встановлено соціальну гармонію, що відповідає природі людини.

Маркс К. назвав «прудонізм» філософією «дрібного буржуа», лженауковим пророцтвом, філантропією та доктринерством. Він різко виступив проти П. Прудона. особливо проти його ідеї дрібної приватної власності та компромісу між буржуазією та пролетаріатом. Ніякого компромісу між антагоністичними класами, підкреслював К. Маркс, ніколи не було, немає й не може бути. На противагу «прудонізму» К. Маркс обґрунтував думку про те, що лише *класова боротьба* приведе до ліквідації експлуатації людини людиною і що лише *пролетаріат шляхом соціалістичної революції* побудує нове, безкласове суспільство. Історичний досвід показує, що й цей висновок К. Маркса виявився хибним. Ідеї ж П. Прудона, очевидно, мали сенс, на який К. Маркс, захоплений революційністю, просто не звернув уваги. Це насамперед ідея соціального партнерства між державою, роботодавцями і профспілками, яка плідно працює сьогодні.

Слушним, як на наш погляд, є припущення, що в полеміці з прудонізмом сформувалося негативне й нетерпиме ставлення марксизму до будь-якої приватної власності взагалі. Саме в цей період відбулась абсолютизація ідеї «суспільної власності». Реальні ж економічні відносини розвивалися у більш широкій парадигмі, ніж «ліквідація» приватної власності, перспективу чого обґрунтовував марксизм.

Не менш показовою в плані формування самовпевненості марксизму в своїй абсолютній слухності та безкомпромісно-нетерпимому ставленні до протилежної точки зору була полеміка К. Маркса з такою своєрідною, хоча й близькою до прудонізму, течією суспільної думки, як «бакунізм». Ця течія сформувалася в 60-ті роки ХІХ сторіччя переважно завдяки теоретичній та політико-публіцистичній активності російського філософа-анархіста **М. Бакуніна** (1814 – 1876).

Центральним у «бакунізмі» було вчення про необхідність заміни буржуазної держави «вільною федерацією землеробських та фабрично-заводських асоціацій». Останнє суперечило марксистському баченню цієї проблематики, особливо в частині розуміння ролі пролетаріату та кінцевого результату революції – необхідності встановлення диктатури пролетаріату.

Фанатично увірувавши у «всесвітньо-історичну місію» пролетаріату, марксизм абсолютизував його «державотворчі» можливості й застереження «бакунізму» щодо можливого переродження керівних представників цього класу в нову суспільну деспотичну силу фактично не прийняв.

Дискусія марксистів з анархістами точилася на сторінках знаменитого «Маніфесту Комуністичної партії» К. Маркса та Ф. Енгельса, ленінської книги «Держава та революція», сталінської праці «Анархізм чи соціалізм» та інших творів упродовж багатьох років. Здавалося б, можливість та час для проникнення в зміст їхніх сумнівів та заперечень у марксистів були. Проте крім відторгнення анархістських ідей та поглядів, нищівної критики теорії та практики анархізму як «ворожих європейському робітничому руху та пролетарському соціалізму» іншої реакції на цей напрямок соціально-політичної думки в марксизмі практично не було.

Драматичні події недалекої історії, на жаль, підтвердили висловлене М.Бакуніним застереження про узурпацію влади «керівною меншістю», бюрократичне самозвеличення останньої у статус «нової аристократії», застосування деспотичних методів управління тощо.

Аналогічного прорахунку припустився марксизм і в полеміці з німецьким філософом та економістом **Є. Дюрінгом** (1833 – 1921) та *ревізіоністами*. У низці своїх творів, зокрема у праці «Цінність життя», Є. Дюрінг виступив проти наукового соціалізму К. Маркса та Ф. Енгельса, здійснив спробу пояснення протиріч та взаємозв'язку людей у суспільстві виходячи з принципу «робінзонади» та «теорії насильства». Майбутнє суспільного розвитку Є. Дюрінг прогнозував у парадигмі анархістського типу соціального філософування.

З нищівною критикою «дюрінгіанства» (ідеї Є. Дюрінга знайшли відгук серед більшості членів соціал-демократичної партії Німеччини) як зародку «ревізії марксизму» виступив Ф. Енгельс. У праці «Анти-Дюрінг», яку В. Ленін пізніше назвав «настільною книгою кожного свідомого робітника», Ф. Енгельс подав Є. Дюрінга «німецьким буржуазним ідеологом», «філософським плутаником», «шарлатаном» то-

що й замість академічно виваженої полеміки у буквальному розумінні цього слова спрямував на нього «залп важкої артилерії» марксистської соціально-філософської теорії. Саме в «Анти-Дюрінгу» положення про діалектичний матеріалізм та матеріалістичне розуміння історії як предмет дійсно наукової філософії, співвідношення мислення та буття як її головне питання, діалектику як всезагальний метод пізнання та соціальної практики, пролетаріат як рушійну силу майбутньої революції та соціалізм як суспільство, де зникають протилежності між розумовою та фізичною працею, містом та селом, зникають класові відмінності й відмирає держава, *набули статусу безапеляційної істини*. Гадаємо, що саме з «Анти-Дюрінга» розпочалась «ортодоксалізація марксизму» – непохитне, вороже будь-яким сумнівам та ваганням слідування встановленим (як абсолютним істинам) принципам та положенням.

Процес ортодоксалізації марксизму поглибився у 80 – 90-ті роки ХІХ сторіччя, що підбили підсумки марксистської, а згодом – вже й ленінської критики прудонізму. Як відомо, в цей час значного поширення набули ідеї П. Прудона про співробітництво буржуазії та робітників, про організацію народного та обмінного банків, за допомоги яких робітники можуть стати власниками й забезпечити справедливий збут товарів. В. Ленін назвав прудонізм «плутаниною міщанина та філістера». На його думку, класове співробітництво буржуазії та пролетаріату неможливе, головна тенденція суспільного розвитку спрямована на класову боротьбу, революцію та диктатуру пролетаріату. Як виявилось, й цей висновок марксизму практика не підтвердила. Сьогоднішній «капіталізм», зокрема в таких країнах, як Австрія, Швеція, Фінляндія, дає безліч прикладів «класового співробітництва», тенденцію посилення якого прогнозував П. Прудон. Хвороба ортодоксії дедалі більше інфікувала марксистську теорію.

Спробу «оздоровлення організму» здійснили теоретики німецької соціал-демократії Е. Бернштейн та К. Каутський. Переглядаючи засади марксистської соціально-філософської доктрини, **Е. Бернштейн (1850 – 1932)**, зокрема, виступив проти вчення про класову боротьбу та неминучість краху капіталізму, про соціалістичну революцію та диктатуру пролетаріату. Він заперечував обґрунтоване марксизмом положення про зростання зубожіння, пролетаризацію населення та загострення протиріч, необхідність насильницької руйнації капіталізму та соціалістичної революції. Пролетаріат, вважав Е. Бернштейн, нездатний до організації виробництва, а тому революція, якщо вона здійсниться, призведе лише до суспільного хаосу та руйнації продуктивних сил. Як «кі-

нцева мета» соціалізм К. Маркса, на думку вченого, є «ніщо»: єдине, в чому він (соціалізм) має сенс, це мобілізація енергії робітничої маси у боротьбі за реформи, спрямовані на поліпшення економічного становища робітників за капіталізму. Крилатий вислів Е. Бернштейна «*Кінцева мета – ніщо, рух – все!*» став прапором цілого напрямку суспільно-політичної думки, що дістав назву «бернштейніанства».

Подібні ж погляди мав, за висловом В. Леніна, «найбільший авторитет II Інтернаціоналу» – колишній глибоко освічений прибічник марксистської доктрини, а згодом схарактеризований марксистами як «ренегат», «запеклий ворог диктатури пролетаріату та більшовизму» **К. Каутський (1854 – 1938)**. Центральними темами філософської критики марксизму К.Каутським, як і бернштейніанством, були проблеми держави, класової боротьби, революції та диктатури пролетаріату. Держава, стверджував К. Каутський, виникла не як наслідок розколу суспільства на антагоністичні класи, як навчав марксизм, а завдяки зовнішньому насильству. Останнє було завжди. З виникненням класів і захопленням одним з них державної влади насильство стає класовим. Проте в ході суспільної еволюції класові протиріччя поступово зникають. Через це здійснювати «революційний злам» держави шляхом революції не слід. Держава сама буде трансформуватися засобами соціальних реформ, які, на думку К. Каутського, дають можливість їй (державі) утвердитися в статусі «надкласової інституції» суспільної регуляції та організації життєвих процесів. К. Каутський заперечував зв'язок матеріалістичного розуміння історії з матеріалістичною тенденцією у філософії. На його думку, до матеріалізму в розумінні суспільства приведе будь-який світогляд за умови, якщо він ґрунтується на методі діалектичного матеріалізму, запозиченому К. Марксом у Г. Гегеля.

Запропоноване Е. Бернштейном та К. Каутським переосмислення соціально-філософської концепції К. Маркса та Ф. Енгельса ортодоксальні марксистки назвали «ревізіонізмом» або «реформізмом», визначили як ворожу марксизмові та корінним інтересам пролетаріату політичну течію, яка підміняє класову боротьбу проти капіталізму, боротьбу за диктатуру пролетаріату та перемогу соціалізму дрібними реформами, які не заторкують підвалин експлуататорського ладу. «Реформістами» та «агентами буржуазії в робітничому русі», які мали на меті ввести робітників в оману, збити їх з позицій послідовної пролетарської боротьби, примирити інтереси робітничого класу з інтересами капіталістів, ортодоксальні марксистки таврували бернштейніанців та каут-

ськіанців Німеччини, «економістів» та «меншовиків» Росії, «австромаксистів» Австрії, «істинних соціалістів» Франції, «лейбористів» Англії та представників багатьох інших напрямків соціально-філософської думки, «Войовничу тональність» критики ревізіонізму започаткував В. Ленін працею «Марксизм і ревізіонізм»: ревізіонізм, підкреслював він, є буржуазний обман робітників, які завжди залишаються найманими рабами, незважаючи на окремі поліпшення, – доки існує панування капіталу. Прибічників цієї течії В. Ленін характеризував не інакше, як «обуржуазнені писаки», «Вірні слуги можновладців», «запеклі вороги соціалізму», опортуністи, меншовики, зрадники тощо. Критика ревізіоністів перетворилася, по суті, на сварку, в якій розгніваний «керівник» наставляє «підлеглого» на шлях істинний. Останнє ще раз засвідчує, що ленінське прочитання головних творів в Е. Бернштейна та К. Каутського мало не науковий, а ідеологічний характер. Водночас дивує й інше: жодного коригування своєї теорії під впливом аргументів, висновків та прогнозів «ревізіоністів» марксизм не здійснив. Він просто відкинув їх як щось помилкове й вороже. Гадаємо, що саме у боротьбі з ревізіонізмом сформувалася своєрідна «розлюченість» марксизму проти альтернативного погляду на дійсність, безапеляційна самовпевненість щодо істинності власної теорії. Саме це й не дозволило марксизмові розпізнати нові тенденції, що народжувалися в суспільстві в першій половині ХХ сторіччя. Відкинувши будь-яку альтернативу, ортодоксальний марксизм продовжував відточувати (точніше, шліфувати) свої підставові положення, які чим далі, тим більше набували статусу догм, форм, що не підлягають жодному переосмисленню. Соціальна філософія марксизму поступово перетворилася на ідеологію, стала предметом віри, а не науки. Останнє посилювалося у зв'язку з переміщенням центру марксистського ортодоксального мислення із Західної Європи в євразійську й екстремістську за своїм глибинним духом Росію.

Ідеологізація марксистської теорії пов'язана з іменами Г. Плеханова, В. Леніна та Й. Сталіна. Наприкінці ХІХ сторіччя зародилася, а в середині ХХ сторіччя розквітла й агресивно-войовничо протиставила себе всій світовій філософії така унікальна течія соціально-філософської думки, як «російський марксизм». Провести межу між наукою (філософією) та ідеологією в ній було вже неможливо.

Дослідники історії розвитку марксизму вказують на різні причини та обставини виникнення «російського марксизму». Єдині вони лише в

одному – у визнанні провідної ролі в цьому емігрантської групи «Визволення праці» під керівництвом Г. Плеханова, П. Аксельрода, В. Засулич та Л. Дейч. Учасники групи перекладали російською мовою праці К. Маркса та Ф. Енгельса, друкували їх за кордоном і таємно розповсюджували в Росії. Водночас вони писали власні теоретичні твори. Особливою плідністю відзначався Г. Плеханов. На творах останнього, написаних живою й доступною мовою, виховувалася не одна генерація російських марксистів, у тому числі В. Ленін.

Російські теоретики сприймали марксистське вчення у співвідношенні з російською історією, культурою, революційними теоріями своїх попередників та провідними життєвими орієнтаціями російської дійсності. У цьому сприйнятті відбилися глибинний східний характер та екзистенціалістський настрій російської народної душі, месіанські уявлення про майбутність Росії як світової держави та анархічна волелюбність простолюдина, постійний пошук правди та надії на володаря, який її (правду) мав би подарувати народові. Своєрідність сприйняття марксизму російськими мислителями була зумовлена також особливим культурним полем Росії й тими революційними імпульсами, якими відлунювали твори О. Радіщева, декабристів, О. Герцена, В. Белінського. М. Добролюбова, М. Чернишевського, петрашевців і особливо С. Нечаєва та П. Ткачова.

Спочатку марксизм у Росії поширювався як форма російського західництва, причому в боротьбі з народництвом, через протиставлення останньому (як селянській ідеології) орієнтації на пролетаріат та об'єктивні соціально-економічні закони. Перші російські марксисты боролися з утопізмом та мрійництвом, вірили в те, що соціалізм стане результатом економічної необхідності, необхідного розвитку. Друга й наступні генерації російських марксистів цю вихідну установку замінили іншою – домінантою історичної місії пролетаріату. Як писав М. Бердяєв, «відбулося непомітне поєднання традицій революційного марксизму з традиціями старої російської революційності... К. Маркс був з'єднаний із Стенькою Разіним»<sup>1</sup>.

У цьому варіанті, що безпосередньо пов'язаний з іменем В.Леніна, «детерміністський марксизм» перетворювався на метод соціального пізнання та революційної дії. з теорії – на «керівництво до дії», з філософії – на ідеологію. «Цей ортодоксальний марксизм, який насправді

---

<sup>1</sup> Бердяєв Н. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. Бердяев. – М., 1990. – С. 86.

був трансформованим марксизмом, сприйняв насамперед не детерміністичний, еволюційний, науковий бік марксизму, а його месіанський, міфотворчий, релігійний аспект, який допускає екзальтацію революційної волі, висуває на передній план революційну боротьбу пролетаріату, керовану організованою меншістю, натхненну свідомою пролетарською ідеєю. Цей ортодоксальний, тоталітарний марксизм, – підкреслював М. Бердяєв, – завжди вимагав сповідування матеріалістичної віри»<sup>2</sup>.

Першим натхненним провідником марксизму в Росії був син дворянина **Г. Плеханов (1856 – 1918)**. Як дворянин, він отримав ґрунтовну освіту у військовій гімназії, вступив до Петербурзького гірничого інституту, який не закінчив у зв'язку з революційними подіями. Був активним учасником народницького руху «Земля і воля», керівником групи «Чорний переділ». З 1880 року до лютого 1917 року він жив у Швейцарії, Франції, Італії та в інших країнах Західної Європи. Створив групу «Визволення праці» (Женева, 1883 рік). Переклав російською мовою головні праці К. Маркса та Ф. Енгельса.

У різні роки Г. Плеханов боровся проти ідеології народництва та «легального марксизму», «економізму» та богобудівництва, махізму та інших немарксистських течій. Із захопленням він зустрів Лютневу революцію 1917 року, підтримував Тимчасовий уряд, закликав до війни до переможного кінця, виступав проти більшовизму та ленінського курсу на соціалістичну революцію. Жовтневу революцію 1917 року він не прийняв. Перу Г. Плеханова належить надзвичайно багато праць соціально-філософського плану. Передусім це такі праці, як «До питання про розвиток моністичного погляду на історію», «Про матеріалістичне розуміння історії», «До питання про роль особистості в історії», їхні назви свідчать про коло наукових інтересів Г. Плеханова. Він виступав як філософ-матеріаліст, як діалектик-марксист, як теоретик робітничого руху. Г. Плеханов розглядав марксизм як найвидатнішу революцію в інтелектуальній історії людства, як теорію, що торує шлях революційній практиці пролетаріату, вбачає в ньому її високе суспільно-історичне покликання. Без революційної теорії, писав Г. Плеханов, не може бути й революційного руху. Марксизм якраз і постає як така теорія, що обґрунтовує стратегію та тактику класової боротьби пролетаріату, шляхи здійснення революції та побудови нового суспільства. Народу, на думку Г. Плеханова, належить визначальна роль в історії. Особистість може бути настільки значущою, наскільки вона буде відбивати інтереси народу та його прагнення. Звичайно, індивідуальні

якості – інтелект, характер, воля тощо – це далеко не другорядні чинники самоствердження особистості в історії. Проте головне – вираження потреб народних мас, які іншим разом «знайдуть собі інших вождів» не з гіршими індивідуальними рисами.

Високо цінував Г. Плеханова В. Ленін, хоча й розходився з ним у багатьох позиціях соціально-політичного плану. Головне протиріччя між двома теоретиками російського марксизму виявилось у питанні про соціалістичну революцію. Г. Плеханов вважав, що для підготовки революції потрібне повільне, послідовне економічне визрівання; без високого рівня культури соціалістична революція в принципі неможлива. На думку В. Леніна, економічні умови в Росії вже є; стосовно ж культури він запропонував програму революції, що може бути здійснена на засадах «захоплення політичної влади» пролетаріатом та встановлення його диктатури. Не збігалися погляди В. Леніна та Г. Плеханова і з питань про роль та тактичну лінію пролетаріату в революції, про ставлення до селянства, про оцінку революції 1905 року, в питанні про державу. В нашій літературі здебільшого йдеться про те, що Г. Плеханов у цих питаннях перебував на «меншовицьких» позиціях. Така оцінка нам здається некоректною. Суворо кажучи, Г. Плеханов був більш автентичним марксистом. Він притримувався висновку К. Маркса, що соціалістична революція повинна перемогти в найбільш розвинених країнах. Радше за все Г. Плеханов до розв'язання фундаментальних питань революції підходив поміркованіше, ніж В. Ленін. Його природна мудрість, глибоке знання історії породжували сумнів, що вилився в обережність суджень, практичних порад, передбачень. «Молодість» В. Леніна такого сумніву не знала, вона «поривалася до влади» й саме тому засуджувала поміркованість Г. Плеханова як відхід від послідовного марксизму до меншовизму, як теоретичну помилковість. Сутність теоретичних розходжень В. Леніна та Г. Плеханова ще майже не досліджена. Як свідчить соціальна практика, надзвичайно багато з того, про що писав та говорив Г. Плеханов, підтвердилося подальшим розвитком історії. «Після К. Маркса та Ф. Енгельса, – писав про Г. Плеханова М. Бердяєв, – Г. Плеханов був одним з головних визнаних теоретиків марксизму... Він міг бути вождем марксистської школи думки, але не міг бути вождем революції, як це й виявилося за доби революції. Проте на книжках Г. Плеханова виховувалося кілька генерацій російських марксистів, в тому числі В. Ленін та ватажки російського комунізму»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 78.



Поряд з Г. Плехановим жили й працювали такі відомі теоретики-марксистки, як В. Засулич, Л. Дейч, П. Аксельрод, В. Ігнатов. У цей же час на італійському ґрунті філософію К. Маркса пропагував та розвивав **А. Лабріола** (1843 – 1904). Широкої популярності у Франції набули твори **П. Лафарга** (1842 – 1911), Оригінальністю думки позначені праці **Ф. Мерінга** (1846 – 1919). 30-ті роки ХХ сторіччя виховали нову плеяду філософів-марксистів, серед яких виділяються фігури М. Бухаріна, Л. Троцького та Й. Сталіна. Відповідальність за долю марксизму як революційного вчення робітничого класу перебрав на себе В. Ленін. З його іменем пов'язаний новий етап у розвитку соціальної доктрини марксизму. Наші дослідники цей етап іменують «розвиток марксизму», а вчення – «марксистсько-ленінським». Останніми роками з'явилися публікації, що негативно оцінюють внесок В. Леніна в дослідження соціальної проблематики. Зокрема підкреслюють його «революційний екстремізм», довільне тлумачення головних положень соціальної філософії марксизму, суб'єктивізм тверджень, обґрунтованих «метаморфозами діалектики», нетерпимість до опонентів, зневагу до долі народу та особистості.

На наш погляд, обидві крайності не до кінця розкривають роль В. Леніна в суспільному житті доби соціальної революції, не розкривають специфічно ленінського бачення світу, вираження його в системі понять та категорій соціальної філософії. Й це не дивно. Категорії «вождь», «геніальний вчитель» тощо не дають можливості виявити слабкі та хибні місця концепції безперечно видатного і суперечливого теоретика, яким був В. Ленін. І навпаки, ярлики на кшталт «революціонер-екстреміст» або «суб'єктивіст» ставлять перепони на шляху освоєння того об'єктивного внеску, який робить той чи інший мислитель, у тому числі В. Ленін, до суспільної думки людства. Не до кінця розкрити політична, інколи жорстока, діяльність В. Леніна в Росії і СРСР.

**Ленін В.** (1870 – 1924) народився через сто років після народження Г. Гегеля. В. Ленін навчався в Казанському університеті, брав участь у студентських рухах, за що був засланий в с. Кокушкіно, яке належало сім'ї Ульянових. Закінчивши Петербурзький університет екстерном, він працював у перших марксистських гуртках, вивчав М. Чернишевського, Г. Плеханова, «Капітал» К. Маркса, вів революційну діяльність. Після закінчення другого заслання до Сибіру В. Ленін їде за кордон, вивчає філософію, соціально-політичні вчення, керує революційним рухом Росії. Повернувшись на батьківщину, він

очолює Жовтневе повстання 1917 року, а після його перемоги – уряд соціалістичної держави.

На кожному новому етапі свого життєвого шляху В. Ленін звертається до К. Маркса, звіряє по ньому свої теоретичні роздуми та революційно-практичні дії. У цьому плані В. Леніна можна назвати «істинним марксистом». Проте він не просто «наслідує К. Маркса», а розвиває його вчення згідно з новими соціальними реаліями та специфікою російської дійсності. У цьому вимірі В. Ленін постає як самостійно мислячий теоретик, а інколи як ревізіоніст щодо ідей марксизму. Нарешті, соціальну філософію він підпорядковує революційній діяльності пролетаріату, обґрунтуванню його практичних дій, закономірностей стратегії та тактики класової боротьби та соціальної революції. В цьому аспекті В. Ленін пішов значно далі К. Маркса, поглибив його вчення, але й звузив його рамками «класового протистояння та революції», спростив з метою підвищення ефективності сприйняття робітничими масами, звів до інструментальної функції, подавши його як керівництво до дії, що, безперечно, притупило глобальність світоглядového мислення попередників, перетворило ленінську версію марксизму в жорстокий антигуманний засіб ідеологічної і політичної боротьби. Це мало глобальні негативні результати для класів, соціальних верств, і в цілому народів, не тільки в Росії та СРСР, а й Європи, Азії, Африки, Південної Америки.

Як зазначав М. Бердяєв, В. Ленін насамперед сприйняв, поглибив та абсолютизував *месіанський аспект марксизму*, підпорядкований обґрунтуванню пролетарської революції; В. Ленін увійшов у філософію не як теоретик марксизму, а як теоретик революції; він упродовж цілого життя боровся за цілісний, тоталітарний світогляд, який був необхідний для боротьби і який має зосереджувати революційну енергію: «для В. Леніна марксизм є насамперед теорією та практикою диктатури пролетаріату»<sup>1</sup>.

Ленін В. розмірковував про роль народних мас та особистості в історії, історичну місію пролетаріату та його союзників, роль партії в організації пролетарської маси до революції, про значення суб'єктивного чинника в історії, стратегію та тактику майбутнього революційного перевороту, організацію пролетаріатом державної влади, форми його класової боротьби після перемоги революції. Всі ці роздуми позначені значною філософською ерудицією, аналізом подій, діале-

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 94, 95, 97, 103.

критичністю мислення, досить часто оригінальністю суджень та висновків. Новизна їх, з нашого погляду, все ж не виходила за межі парадигми, зумовленої класичною марксистською філософією. Воістину самостійний крок В.Ленін зробив у питанні про революцію. Його висновок про *можливість перемоги революції в окремо взятій країні* теоретично був абсолютно новим, а практично – докорінно змінював стратегію та тактику революційного руху. З теоретичного боку це було відродження від позиції К. Маркса про можливість перемоги соціалістичної революції в індустріально розвинених країнах.

Людству ще належить оцінити значення цього висновку. Сьогодні криза соціалістичної цивілізованості дає змогу підійти до цього більш-менш об'єктивно. Наявне теоретичне знання та соціальна практика спроможні досягнути його в більш повному обсязі. Справа також за майбутнім, яке розставитиме усі крапки над «і» та визначить нову парадигму теоретичного опанування суперечливого світу в соціалістичній традиції.

Ленінський етап розвитку соціальної філософії продовжується в епігонських формах й сьогодні. В його історії дослідники виокремлюють такі головні, відносно самостійні фази:

1) 1917 рік – кінець 20-х років. У цей час висвітлювалися фундаментальні проблеми історичного матеріалізму, а також нові питання, зумовлені потребами практики: соціалістичне державне будівництво в перехідний період, форми класової боротьби, конкретно-соціологічне дослідження соціальних процесів;

2) 30 – 40-ві роки. Друга фаза характеризується кристалізацією специфічно «істматівських проблем», відмежуванням їх від проблем діалектичного матеріалізму. Цей період розвитку соціальної філософії можна назвати «сталінським». Сталінський варіант ленінізму усе більше відходить від класичного марксизму, обґрунтовує масові репресії не тільки проти бувших панівних класів, але й проти ремісників, селянства, будь-якого інакомислення. Серед теоретиків марксизму-ленінізму виділяються трагічні постаті М. Бухаріна та Л. Троцького;

3) від середини 50-х років до наших днів. Третя фаза характеризується відмежуванням від «сталінізму», відродженням пошуковості в галузі соціальної проблематики в період «хрущовської відлиги», догматизацією та ідеологізацією «класичної теорії» в період «брежнєвсько-сусловського» альянсу.

З нашого погляду, з 1985 року розпочався четвертий етап у розвитку соціально-філософських досліджень. Цей період характеризується

спробами ліквідації залишків «сталінізму» в теорії, подолання догматизму та «ідеологізму». Наприкінці 80-тих рр. відбувається глобальна переоцінка ленінізму, пов'язана з плюралізмом та гласністю, відкритістю соціальних пошуків, поглибленням зв'язків вітчизняного суспільствознавства із закордонними вченнями.

Тріумф марксизму-ленінізму полягає в тому, що йому буцімто вдалося захистити, відстояти, зберегти й поглибити концептуальні засади нового світогляду в гострій полемічній боротьбі з іншими соціальними доктринами. Звідси бере початок також і його трагедія: вимушений постійно захищатися, він виробив у собі впевненість (якщо не самовпевненість) у власній непогрішимості стосовно будь-якого питання суспільного розвитку. Втрачено почуття «здорового плюралізму» та компромісу; з теорії вилучено варіативність, пошуковість, сумнів, а згодом – і творчий підхід узагалі. Лідер більшовицької партії 30 – 50-х років Й. Сталін поглибив ці тенденції, «апаратна система», «колективний розум КПРС» поставили їх на «індустріальні рейки», довели марксизм-ленінізм до самоізоляції щодо світової суспільної думки, перетворили на набір догм, підпорядкували інструментальній функції, використали його як ідеологію. Сьогодні дедалі відвертіше та відкритіше йдеться про сталінізм як «тоталітаризм».

Роль Й. Сталіна як «теоретика та продовжувача вчення та справи К. Маркса, Ф. Енгельса та В. Леніна» є надзвичайно суперечливою й не може бути визначена однозначно. Одні вчені та політики захоплюються його геніальністю. Інші вважають його посередністю, пересіччю, що межує з психічними відхиленнями. Треті називають його злочинцем, тираном, який, захопивши владу шляхом «тихого державного перевороту», за допомогою партії та за безпосередньої участі НКВС – засобами терору та жорстокого примушування – сформував суспільство «казарменного соціалізму», метастази якого, мов ракова хвороба, пронизують нинішнє суспільство. Громадська думка, як і наука, також однозначності в оцінці особистості Й. Сталіна не має. Пов'язуючи з іменем Й. Сталіна побудову «соціалізму», перемогу у Великій Вітчизняній війні 1941 – 1945 років та повоєнну відбудову народного господарства, певна частина населення ідеалізує його особистість, виправдовує жорстокість історичними обставинами того часу, закликає до «твердої руки» та «порядку». Більшість людей не називає Й. Сталіна інакше, як «компартійним злочинцем», відповідальним за катівні ГУЛАГу, голодомор 1933 та репресії 1937 років, мільйонні людські жертви під час війни та у повоєнні роки. Є й характеристики Й. Сталіна як «параної-

ка», «бандита», «агента царської охоранки», «німецького шпигуна», «зрадника ідей соціалізму» тощо.

Наведемо характерні офіційні оцінки Й. Сталіна різних років.

1950 рік: «У Й. Сталіні мільйони робітників усіх країн бачать свого вчителя, на класичних працях якого вони навчалися й навчаються, як треба успішно боротися проти класового ворога, як треба готувати умови остаточної перемоги пролетаріату... Й. Сталін – геніальний вождь і вчитель партії, великий стратег соціалістичної революції, керівник Радянської держави та полководець»<sup>1</sup>.

1952 рік: «Й. Сталін – геніальний теоретик і вождь світового пролетаріату; великий соратник і друг В. Леніна, продовжувач вчення та справи К. Маркса, Ф. Енгельса та В. Леніна»<sup>2</sup>.

1970 рік: «Й. Сталін... обіймаючи впродовж тривалого часу посаду Генерального секретаря ЦК партії... як теоретик і великий організатор, поряд з іншими керівними діячами партії, очолив боротьбу проти троцькістів, правих опортуністів, буржуазних націоналістів. Своїми теоретичними працями та практичною діяльністю Й. Сталін зробив важливий внесок в ідейно-політичну боротьбу з ворогами ленінізму... Водночас Й. Сталін припустився теоретичних та політичних помилок, що набули важкого характеру в наступний період його життя»<sup>3</sup>

1987 рік: «...безперечний внесок Й. Сталіна в боротьбу за соціалізм, захист його завоювань, так і грубі політичні помилки, свавілля, допущені ним та його оточенням, за які наш народ заплатив велику ціну і які мали важкі наслідки для життя нашого суспільства»<sup>4</sup>.

1989 рік: «Позбавившись від своїх супротивників, Й. Сталін ясно показав, якими є його власні позиції: волюнтаристський характер планів тотального й швидкого перетворення всіх сфер економічного, соціального та культурного життя держави; радикалізм методів, тобто нав'язування своїх планів згори безголосому суспільству без будь-якого врахування його інтересів шляхом систематичного застосування насильства»<sup>5</sup>.

Метаморфози соціально-політичної позиції Й. Сталіна, його суперечлива роль як партійного та державного лідера колишнього СРСР

---

<sup>1</sup> Сталин И. Краткая биография / И. Сталин. – М., 1950. – С. 219–220.

<sup>2</sup> Короткий філософський словник. – Київ, 1952. – С. 483.

<sup>3</sup> Философская энциклопедия: В 5-ти т. – М., 1970. – Т.5. – С. 124.

<sup>4</sup> Горбачев М. Октябрь и перестройка / М. Горбачев. – М., 1987. – С. 21.

<sup>5</sup> Опыт словаря нового мышления. – М., 1989. – С. 381.

грунтовно досліджені у праці Д. Волкогонова «Тріумф і трагедія. Політичний портрет Й. Сталіна». Що ж стосується еволюції соціально-філософських поглядів, то таку працю ще треба здійснити, адже ще й досі є теоретики, які вважають Й. Сталіна найбільш послідовним марксистом і ленінцем, мислителем, у працях якого марксизм-ленінізм отримав чітке й однозначно істинне формулювання.

**Сталін Й. (1879–1953)** народився в місті Горі Тифліської губернії в сім'ї шевця-кустаря, що згодом став робітником взуттєвої фабрики. Систематичної освіти не отримав. До марксистської теорії йшов через самоосвіту та революційну діяльність, вивчення головних політичних творів К. Маркса та Ф. Енгельса, особливо під час заслання у процесі безпосереднього спілкування з іншими «професійними» революціонерами. Життєвий шлях Й. Сталіна визначають такі віхи, як участь у Жовтневому перевороті 1917 року, посада народного комісара у справах національностей в першому складі Раднаркому, участь у громадянській війні, обрання Генеральним секретарем ЦК партії більшовиків. Цю посаду Й. Сталін обіймав з 1922 по 1953 рік, тобто понад тридцять років.

Як уже зазначалося, незважаючи на те, що процес монополізації «єдино правильного прочитання» марксизму розпочав В. Ленін, саме «з подачі» Й. Сталіна марксизм перетворився на тоталітаризм, наслідки якого колишнє радянське суспільство відчуває й сьогодні. Історія знає багато «інтелектуальних демонів» і весь час бореться проти їхньої «духовної тиранії». У Росії сталінського та постсталінського періодів такими демонами були В. Молотов і М. Калінін, А. Жданов та А. Суслов. В поплічниках Й. Сталіна ходили жорстокі кати народу, частину яких він знищив сам, коли вони виконали свою функцію, а частину – його наступники. Під виглядом колективного інтелектуального розуму вони нав'язували суспільствознавству сталінізм, пізніше – варіанти ортодоксального марксизму та задогматизованого ленінізму. Апаратна система КПРС підпорядкувала собі весь корпус вчених-суспільствознавців; встановила жорстоку цензуру, перетворила науку на ідеологію, філософію – на міфологію, гуманістичну науку – на фарс.

Як і В. Ленін, Й. Сталін сприйняв і засвоїв марксизм з його «революційно-інструментального» боку, тобто як вчення про історичну місію пролетаріату та засоби його революційного втілення в практику. Як і про В.Леніна, про нього можна сказати: Й. Сталін не був теоретиком марксизму, він був теоретиком та практиком революції. Практично в усіх своїх працях Й. Сталін веде мову про масову боротьбу, революцію, історичну

місію пролетаріату, особливо російського, і саме з цих позицій інтерпретує не лише засади ленінізму, а й спеціальні питання суспільного життя, скажімо, національні відносини, мовну політику, проблеми перебудови сільського господарства тощо. Серед теоретичних праць Й. Сталіна головними є «Марксизм і національне питання» (1913 рік). «Про основи ленінізму» (1924 рік), «Жовтнева революція і тактика російських комуністів» (1924 рік), «До питань ленінізму» (1926 рік), «Національне питання і ленінізм» (1929 рік). «Марксизм і питання мовознавства» (1950 рік). Особливий статус у структурі теоретичної спадщини Й. Сталіна мав підготовлений ним для «Короткого курсу історії ВКП(б)» розділ «Про діалектичний та історичний матеріалізм». Розрахований на читача, який уперше ознайомлюється з основами марксистського філософського вчення, розділ був написаний простою мовою, складні питання теорії в ньому були викладені однозначно, схематично й досить спрощено. За умов же культу особи Й. Сталіна значення його викладу філософської теорії марксизму було абсолютизоване. Розділ проголошували мало не вершиною розвитку марксизму, понад те – вершиною філософської мудрості взагалі. Й. Сталіна прочитували не інакше, як «В. Леніна сьогодні», як геніального теоретика визволення трудящих від капіталістичного рабства та будівництва нового світу – ясного світу комунізму. Вчення Й. Сталіна було фактично канонізоване.

Які ж метаморфози відбулися в марксизмі у варіанті «сталінізму» і що дає підстави називати його «тоталітаристським»?

Стосовно еволюції філософських засад марксизму-ленінізму-сталінізму в літературі є різні точки зору. «Засадово сталінська політика є закономірним розвитком ленінізму» (М. Карпович); «В. Ленін розробив вихідні засновки, а Й. Сталін прийняв їх і довів до логічного завершення» (Дж. Репіетар);

«Перемога Й. Сталіна була тріумфом символу, особистості, що втілила в собі заповіді ленінізму» (Р. Даніелс); «Більшовицький марксизм визначив характер післяреволюційного ленінізму і головні риси того, що ми називаємо сталінізмом» (А. Улам). Зазначені думки західних фахівців ми умовно об'єднуємо й називаємо першою точкою зору на сталінізм. Згідно з нею. *Сталінізм у теорії є безпосереднім продовженням ленінізму, його своєрідним завершенням. У російськомовній літературі цієї позиції дотримуються О. Солженіцин, О. Ципко, Р. Косолапов та деякі інші вчені, письменники, публіцисти.*

Друга точка зору ґрунтується на дослідженні соціокультурних умов та джерел духовних орієнтацій першопрохідців російської рево-

люційності, особливо життєвого шляху Й. Сталіна. Її прибічники стверджують, що *коріння сталінізму – у фундаментальних традиціях російської, східної за своїм доглибним духовним змістом, історії та культури, державницькій психології народу, у прагненні невпевнених у собі нових середніх верств населення знайти підтримку в образі сильної особистості. «Сталінська культура. – пише з цього приводу С. Коен, – мала, очевидно, глибокі соціальні коріння, адже в ній знаходили втілення надії, світогляд і міщанська культура дедалі ширших, але ще не впевнених у собі середніх класів і чиновництва, що непомірно розросталося. По суті, і культ особи, який у багатьох відношеннях став однією з інституцій автократичної сталінської системи, створювався за підтримки знизу і в межах російської традиції»<sup>1</sup>.*

Гадаємо, наведені думки не суперечать одна одній. Радше вони доповнюють одна одну. Сталінізм, звичайно ж, є продовженням марксизму та ленінізму. Проте продовженням спрощеним, плоским, місцями фальсифікованим. З іншого боку, він визрів і як узагальнення традиційної російської віри в те, що злагода, добробут і щастя народу можливі лише за умови «справедливого й мудрого самодержця», який піклується про кожного, нехтуючи власними потребами та добробутом. Додамо до цього, що й ленінізм, на спрощенні якого здобував свої лаври сталінізм, містив у собі традиційно російські імпульси революційності. Тому якщо ленінізм містив у собі, скажімо, провідні орієнтації нечаєвського «катехізису революціонера», то це означало, що вони автоматично перекочували і в сталінізм, отримували в ньому ще більш жорстке та однозначне формулювання, включаючи в себе цезаристську євразійську традицію.

Еволюція *марксистської теорії* відбувалася приблизно за такою схемою: 1) висловлені К. Марксом концептуальні положення інтерпретували у зіставленні з протилежними судженнями і, як правило, відторгали їх, рідше – утримували їх у собі у знятому вигляді; 2) провідні концептуальні положення у головних працях Ф. Енгельса набули форми однозначності та незаперечності; 3) В. Ленін підняв їхній функціонально-інструментальний контекст і підпорядкував революційній практиці; 4) Й. Сталін спростив їх до рівня зрозумілості «робітникам від верстату та селянам від орала», наділив статусом істини в останній інстанції, зробив предметом віри та поклоніння. Інструменталіза-

---

<sup>1</sup> Коэн С. Большевизм и сталинизм / С. Коэн // Вопросы философии. – 1989. – № 7. – С. 71–72.



ція та спрощення поступово вбивали живу творчу душу марксизму. Втрачаючи ж творчість, ця соціальна доктрина *втрачала науково-філософський контекст*, перетворювалася на ілюзійну свідомість, тобто на ідеологію, ставала небезпечним політичним зряддям насильства.

Спрощення, деформації та спотворення заторкнули майже всі концептуальні засади марксизму. І що характерно, здійснювалися вони під гаслами «розвитку теорії», «врахування нових історичних обставин», «завдань поточного моменту» тощо. Підсумком зазначеної методології став історично незаперечний факт: революція в Росії здійснювалася в ім'я К. Маркса, але не згідно з К. Марксом. «Комуністична революція в Росії, – підкреслював М. Бердяєв, – здійснювалася в ім'я тоталітарного марксизму, марксизму як релігії пролетаріату, але всупереч усьому тому, що К. Маркс говорив про розвиток людських суспільств»<sup>1</sup>.

Перше і, мабуть, найсуттєвіше спрощення марксистської соціально-філософської теорії відбулося з приводу її головного питання – питання про *соціалістичну революцію*. Згідно з прогнозом К. Маркса та Ф. Енгельса, за умови визрівання необхідних передумов для утвердження соціалістичних суспільних відносин, причому лише водночас в усіх країнах або в кількох розвинених. В. Леніна такий прогноз аж ніяк не влаштовував. Сформулювавши (як показує практика, загалом хибну) теорію імперіалізму як «вищої, останньої та загниваючої стадії капіталізму» й висунувши тезу про «слабку ланку» в системі капіталістичних країн, він робить висновок про можливість перемоги соціалістичної революції в кількох або навіть в одній країні, причому не шляхом економічного визрівання, а засобами насильницького захоплення влади, тобто за допомоги політичного перевороту. Для Й. Сталіна цей висновок – тим більше при видимості його підтвердження практикою – не підлягав жодному сумнівові. «Теоретичний штаб» «генія і батька всіх народів» рихтує концепції про здійснення (продовження) соціалістичної революції «у ворожому оточенні», про її експансію у всесвітньо-історичному масштабі, про форми боротьби та організації життя в суспільстві за цих надзвичайних умов. Як бачимо, від марксизму тут залишилася тільки форма. Про змістовний зв'язок між «марксизмом» та «ленінізмом», а тим паче – «сталінізмом», не може бути й мови.

Крім того, В. Ленін та Й. Сталін розробили і здійснювали концепцію експорту соціалістичної революції усіма засобами: військовими, ідеологіч-

---

<sup>1</sup> Бердяєв Н. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. Бердяев. – М., 1990. – С. 88.

ними, економічними, терористичними тощо. Це стало однією з причин Другої світової війни і майже привело до Третьої світової війни («Карибська», «Берлінська» кризи). Цей експорт за рахунок народів СРСР виснажував народ і нарешті привів до краху більшовизм у світовому масштабі.

Другим суттєвим спрощенням марксистської теорії «ленінізмом» та «сталінізмом» стала інтерпретація положення про суб'єкта та рушійну силу соціалістичної революції. У першому програмовому документі – «Маніфесті Комуністичної партії» – як суб'єкт та рушійна сила революції був визначений *пролетаріат* (що об'єднує навколо себе всіх експлуатованих і очолює їхню боротьбу), керований своїм авангардом – комуністичною партією, озброєною науковою революційною теорією. Виходячи з обставин російської дійсності, В. Ленін звужує зміст цього поняття. Для нього суб'єктом революції є передовий загін дисциплінованих бійців-однодумців, які ведуть за собою робітничо-селянські маси. На передній план тут висувається *партія однодумців*. Революцію В. Ленін прогнозував не як «масовий рух пролетаріату», а як своєрідну *змову партійців-однодумців*, що використовують пролетарську масу як засіб для захоплення політичної влади. Й. Сталін розумів цю проблему ще простіше: не теорією, а практикою він утвердив у статусі суб'єкта революційних перетворень *озброєний загін* партії робітничого класу. Останнє катастрофічно звузило соціальну базу революції й постало у вигляді одного з джерел концепції знищення противників нового режиму, ворогів народу тощо.

Не менш суттєвого спрощення зазнали в «ленінізмі-сталінізмі» марксистські вчення про державу, диктатуру пролетаріату та роль насильства в революції. К. Маркс, як відомо, прогнозував злам буржуазної державної машини, встановлення диктатури пролетаріату лише як засобу побудови безкласового суспільства, застосування насильства в межах, які визначені опором експлуаторських класів. Здавалося б, таку саму позицію займає і В. Ленін. І це дійсно так, але лише «в теорії». Абсолютизувавши месіанську роль пролетаріату в теорії, В. Ленін постав як революціонер-максималіст на практиці. Він поєднав у собі «простоту і нігілістичний аскетизм з хитрістю, майже з підступністю... В. Ленін проповідував жорстоку політику... Він не любив, коли йому скаржилися на жорстокість ЧК, говорив, що це не його справа, що це в революції необхідно... Все мислення його було імперіалістичним, деспотичним»<sup>1</sup>. Ще деспотичнішим був Й. Сталін. Марксистську ідею

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 95–97.

«диктатури пролетаріату» він витлумачив не інакше, як «диктатуру пролетаріату», де міру революційного *насильства* визначав уже не критерій «опору буржуазії», а суб'єктивно прогнозовані темпи здійснення революційних перетворень, утому числі соціалістичних. Враховуючи ж зміну наголосів у розумінні суб'єкта революції, «диктатура пролетаріату» виявилася нічим іншим, як «диктатурою більшовицької партії» у В.Леніна та «особистою диктатурою» у Й. Сталіна. «Вся Росія, весь російський народ, – писав з цього приводу М. Бердяєв, – виявився підпорядкованим не тільки диктатурі комуністичної партії, її центрального органу; а й диктатурі комуністичного диктатора в своїй думці та своїй совісті»<sup>1</sup>.

Найглибшої ж деформації від спрощення марксистська теорія зазнала в контексті розв'язання однієї з найголовніших проблем філософії – *проблеми людини*. У К. Маркса, як відомо, людина була вихідним пунктом та підґрунтям соціального філософування, причому не тільки в ранніх працях, а й упродовж усієї творчості. Ф. Енгельс зміщує наголоси у бік соціального. У В. Леніна місце людини посідає «клас». В. Ленін філософує від імені класу. Зневажаючи людину, він, мабуть, таки щиро вірив, що «організувати життя людей можна лише приневоленням та насильством» (М. Бердяєв). Для Й. Сталіна цей висновок стає не тільки незаперечною істиною, а й настановою до дії. Сталінська «практична філософія» перетворила людину на ніщо.

Сталінізм має всі ознаки тоталітаризму: тоталітарна держава, монопартійність, вождизм, моноідеологія, монополія на інформацію, терор, мілітаризація суспільства, авторитаризм. У сталінізмі марксизм постав перед світом як страхіття. Особливий жах викликала практика впровадження цієї доктрини в життя. Практично всі провідні мислителі одразу ж стали «антимарксистами», оголосили про своє неприйняття сталінізму й такого його формовияву, як, за висловом М. Бердяєва, російсько-радянська «філософія соціального титанізму», створеного «колективним розумом, честю та совістю нашої епохи».

Проте марксизм аж ніяк не зводиться до його «російського варіанта», а тим більше до сталінізму. Марксизм є складнішим і глибшим явищем. Він допускає десятки варіантів інтерпретації, які й розквітли на західно-європейському інтелектуальному ґрунті в середині ХХ сторіччя. Деякі з напрямків інтерпретації та творчого розвитку К. Маркса «марксистськими» можна назвати лише умовно. Проте вони існують і тому потребують

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 99.

розгляду. Варто також оцінити міру глобальної поразки марксизму, марксизму-ленінізму зокрема.

У нашій літературі пожовтневого періоду міцно укорінилися думки про цілісність, *монолітність* марксистської теорії, її інтернаціональний глобальний характер, про руйнаційну спрямованість різноманітних пошуків «регіональних варіантів марксизму», про реакційність ідеї «ноліваріантності марксизму» тощо. Останнє в марксизмі мало назву «ревізіонізму». «Буржуазні «марксологи», – зазначають автори книги «Сучасна марксистсько-ленінська філософія у зарубіжних країнах», – за допомоги ревізіоністів намагаються видати ревізіоністські концепції за національні та регіональні варіанти марксизму. Нав'язуючи комуністичному руху ідеї філософського та політичного плюралізму, «поліваріантності марксизму», вони намагаються тим самим завадити зусиллям, спрямованим на зміцнення згуртованості міжнародного робітничого та комуністичного руху»<sup>1</sup>. Сучасні наукові розвідки дають змогу розглядати «варіанти марксизму» в іншій – деконфронтаційній – площині, тобто як такі, що мають право на існування як оригінальні повороти філософської думки, що визріла на одних і тих самих вихідних методологічних засадах, але змінила свій плін під впливом історично-конкретних обставин та особливостей суспільного розвитку тих чи тих країн, регіонів, націй, культур.

Одним з перших таких поворотів став напрямок, який увійшов в історію соціально-філософської думки під назвою «австромарксизм». Спираючись на праці К. Каугського та Р. Гільфердінга, теоретики австромарксизму – **К. Репер** (1870 – 1950), **О. Бауер** (1882 – 1938), **Ф. Адлер** (1879 – 1960) та **М. Адлер** (1873 – 1937) – намагалися подати марксизм як теорію «мирної соціалізації» капіталістичної економіки в структуру більш високого гуманістичного рівня. Вони обстоювали ідею класового миру, заперечували закономірність суспільного розвитку в жорстко визначеному Ф. Енгельсом варіанті, виводили необхідність соціалістичних перетворень з одвічно притаманних цивілізації моральних норм.

Показовою й характерною стосовно цього є філософська позиція Ф. Адлера. Марксистська філософія, вважає вчений, є продовженням і завершенням соціальних пошуків німецької класики. Вона ґрунтується на ідеї трансцендентної апперцепції та категоричного імперативу

---

<sup>1</sup> Современная марксистско-ленинская философия в зарубежных странах. – М., 1984. – С.13.

І. Канта. Ці ідеї знімають протиріччя між «базисом» та «ідеологічною надбудовою», дають змогу тлумачити їх як «два різних шаблі одного й того самого духовного зв'язку». Останнє, на думку Ф. Адлера, змінює бачення місця та ролі класової боротьби, зумовлює її інтерпретацію як боротьби духовної, тобто як такої, що має сенс лише в галузі культури. Отже, соціалізм К. Маркса, робить висновок Ф. Адлер, є нічим іншим, як прагненням до загальнолюдської солідарності та антиіндивідуалізму, до глибинних гуманістичних цінностей, обґрунтованих І. Кантом («вічний мир» та «категоричний імператив»), Г. Гегелем (моральна ідея держави) та Л. Фейєрбахом (концепція психолого-емпіричної сутності людини).

Серед відомих теоретиків-марксистів ХХ сторіччя насамперед слід назвати Г. Димитрова та Т. Павлова (Болгарія), Д. Лукача та Ш. Салаї (Угорщина), Т. Ярошевського (Польща), Г. Петровича та М. Маркевича (Югославія), М. Корнфорта та Дж. Льюїса (Великобританія), Л. Сев (Франція), Г. Парсона (США), А. Грамші (Італія). Кожен із зазначених теоретиків мав власний погляд на соціум, хоча відносить себе до марксистської філософії, намагається займати та проводити відносно самостійну позицію, що не завжди збігається з головними концептуальними положеннями класичного марксизму.

Поле світоглядно-теоретичних пошуків філософів-марксистів є надзвичайно широким. Наприклад, **А. Грамші** (1891 – 1937) розмірковує про такі традиційні питання марксизму, як філософія практики, роль народних мас та суспільних рухів в історії, співвідношення базису та надбудови, соціальний статус різних суспільних груп у капіталістичному суспільстві, цікавиться історико-філософською спадщиною доби Відродження та французького матеріалізму, зосереджується на проблемах культури.

Продовжуючи К. Маркса та марксизм, А. Грамші водночас вносить у нього своє власне розуміння теорії та практики суспільно-історичного розвитку. Засадовими стосовно цього він робить ідеї соціальної історії як «безперервного процесу вивільнення та розвитку самосвідомості»; інтелігенції як єдиної суспільної сили, здатної опанувати та впровадити в революційну практику вимоги культурної традиції: людини як історичної істоти, здатної до інтелектуально-практичного самозвеличення та «філософської практики», людинознавства як універсальної методології соціального пізнання та діяльності.

Не менш цікавим та оригінальним постає марксизм в інтерпретації талановитого угорського філософа та літературного критика

**Д. Лукача (1885 – 1971).** На ранніх етапах своєї творчої еволюції Д. Лукач симпатизував Г. Зіммелю та М. Веберу, займався філософією революційного руху й тлумачив пролетаріат як духовного спадкоємця німецької класичної філософії. У праці «Історія та класова свідомість» (1923 рік) вчений започатковує погляд на філософію К. Маркса як продовження та завершення Г. Гегеля, загальної лінії розвитку німецької класичної філософії.

Думки, висловлені Д. Лукачем у цій праці, загалом оцінювали в радянській літературі як незрілі, місцями хибні. Вважали, що Д. Лукач занадто зближує К. Маркса з Г. Гегелем, особливо в питаннях і про революційну роль діалектики, сутність відчуження та механізми його подолання, значення економічних та соціальних чинників у розв'язанні цієї проблем тощо. Найістотнішою помилкою Д. Лукача вважали в ті часи спробу вченого проникнути в діалектику єдності мислення та буття, інтерпретацію цього процесу як цілісного та всезагального й водночас як сутності філософії, тобто історії історичного матеріалізму. Думку Д. Лукача про те, що історія повинна знайти метод для розв'язання цієї проблеми тотожності, знайти тотожний суб'єкт-об'єкт у самій історії (у Д. Лукача таким суб'єктом-об'єктом історії є самосвідомість пролетаріату, що становить зміст революційної діяльності, зміст історії), вважали «занадто гегелівською», а отже – хибною, непринятною для марксистської філософії.

Зазначена праця Д. Лукача сьогодні потребує не нового прочитання, а виваженої оцінки. Незважаючи на те, що вчений сам піддав критиці цілий шерех висловлених у ній положень (зважимо на те, що Д. Лукач довгий час перебував у більшовицькій Росії й, очевидно, піддався впливові загального пафосу ідеології сталінізму, що розгорталася), вони заслуговують на увагу та оціночне судження. Зв'язок філософії К. Маркса з гегелівською більш складний і суперечливий, ніж протилежні за своєю суттю тези про те, що «К. Маркс є продовженням і завершенням Г. Гегеля» або «К. Маркс поставив Г. Гегеля з голови на ноги і створив власну філософську систему».

Як свідчать наступні праці Д. Лукача – «Молодий Гегель і проблеми капіталістичного суспільства» (1938 рік), «Гете та його доба» (1946 рік), «Специфіка естетичного» (1965 рік), «До онтології суспільного буття» (1973 рік) та інші, вчений розумів цю проблему своєрідно впродовж усієї творчої діяльності і, як на наш погляд, у глибинах своєї філософської думки залишив підхід, висловлений у праці «Історія та класова свідомість».

Зазначена книга Д. Лукача потребує уважного прочитання ще й тому, що написана вона була до публікації «Економічно-філософських рукописів 1844 року» К. Маркса, «Німецької ідеології» К. Маркса та Ф. Енгельса та «Філософських зошитів» В. Леніна. Вона виявилася першою серйозною спробою об'єктивного аналізу суті марксистської філософії. Підкреслимо, не соціології, економічної теорії чи вчення про класову боротьбу, а саме *філософії*. Ця книга справила колосальний вплив на філософську молодь Західної Європи 30 – 40-х років ХХ сторіччя, значною мірою зумовила той оригінальний поворот, який здійснили у філософії представники Франкфуртської школи, особливо Г. Маркузе, Т. Адорно, Ю. Габермас.

Певні метаморфози відбуваються з марксизмом в «англійському варіанті» його прочитання. Серед теоретиків-марксистів вирізняються особистості Дж. Юллана, М. Корнфорта, Дж. Берналг, Дж. Ітона та Дж. Льюїса. Головна особливість «англійського марксизму» полягає в його критичній спрямованості проти немарксистської філософії та соціології, а також у творчій зосередженості на соціальній проблематиці. Центральним об'єктом критики стали соціальні доктрини К. Поппера та Т. Парсонса.

**Корнфорт М. (1909 – 1980)**, зокрема, активно пропагуючи погляди К. Маркса, Ф. Енгельса та В. Леніна, порушує такі питання, як роль суспільної свідомості в розвитку суспільства, наука та науково-технічна революція, особистість та гуманізм тощо. З марксистських позицій М. Корнфорт критикував неореалізм Дж. Мура, логічний атомізм Б. Рассела, логічний емпіризм А. Айєра та Л. Вітгенштейна, прагматизм Дж. Д'юї та раціоналізм К. Поппера. У праці «Відкрита філософія та відкрите суспільство» (1968 рік), яку М. Корнфорт розглядав як своєрідний «Анти-Поппер» – відповідь К. Попперу на його заперечення марксизму, вчений проводить думку про те, що саме марксистська філософія має «відкритий» характер, адже це – творча філософія, яка відкрита для оригінальних ідей та поглядів, для осмислення нових соціальної практики та науки. Водночас М. Корнфорт обстоював переваги соціалізму та комунізму як соціально відкритих систем у розумінні істинного демократизму та здатності до необмеженого прогресу.

Оригінальне тлумачення сутності марксизму дає французький філософ-марксист, професор Вищої нормальної школи (Париж) **Л. Альтюсер (1918 – 1990)**. Виходячи з тези, що «історія – це процес, але процес без суб'єкта», філософ здійснює спробу пояснити історичний процес як детермінований незалежними від «природи людини» чинниками, перш за все продуктивними силами та виробничими відно-

синами. Здавалося б. такий підхід знеособлює історію. Так, до речі, й розуміли Л. Альтюсера деякі його критики. Між тим він мав на увазі дещо інше, а саме – застерегти дослідників – прибічників «молодого К. Маркса» від однобічності антропологічної орієнтації, підкреслити методологічну значущість «К. Маркса періоду «Капіталу».

Новим і безперечно цікавим поворотом філософських роздумів Л. Альтюсера є його теорія «детермінації», «наддетермінації» та «недетермінації» соціальних процесів. Не заперечуючи кінцево-детермінуючої ролі економічної практики, філософ підкреслює важливість урахування випадкового та закономірного збігу обставин, своєрідного ефекту детонації, що виникає завдяки збігові протиріч, інстанцій, чинників тощо. Зазначене явище Л. Альтюсер називає «супердетермінацією». Ті чи ті протиріччя в ній виходять на передній план. Визначивши їх, вважає філософ, дослідник може спрогнозувати події, скоригувати відповідні соціальні дії. «Супердетермінація» розгортається тоді, коли співвідносні протиріччя зазнають розв'язання й спонукають процес до розвитку. Якщо ж ці протиріччя гальмують його, може йтися лише про «недетермінацію», яка погребує іншого ставлення та дії. У цьому ключі, на думку Л. Альтюсера, й слід розуміти соціально-філософську методологію К. Маркса, безперечно, «зрілого» дослідника, а не «юнака», яким він постає в «Економічно-філософських рукописах 1844 року».

Своєрідне бачення марксизму склалося в колі талановитих югославських філософів, що об'єдналися навколо часописів «Праксис» (Загреб) та «Філософія» (Белград). Г. Петрович, М. Маркевич, С. Стоянович, Р. Супек, Голубович та інші в тісному співробітництві з такими відомими західними теоретиками, як А. Айєр, Е. Блох, Т. Боттомор, Е. Фромм, А. Лефевр, Г. Маркузе, Ю. Габермас, Л. Колаковський, під впливом філософії екзистенціалізму (М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр) та «негативної діалектики» Франкфуртської школи (Т. Адорно, Г. Маркузе) запропонували концепцію, яка увійшла в історію соціальної думки під назвою «автентичного марксизму».

Із Західної Європи до нас, писав у зв'язку з цим А. Стойкович, «прийшла антропологічно-гуманістична інтерпретація К. Маркса та марксизму, а разом з нею – концепція про примат практики як теоретичного та методологічного принципу, відкидання будь-яких «канонів» і «рецептів», повне ігнорування Ф. Енгельса та В. Леніна як філософів-марксистів»<sup>1</sup>. Ці слова загалом охоплюють суть та засадові

---

<sup>1</sup> Цит. за: Современная марксистско-ленинская философия в зарубежных странах. – М., 1984. – С.270.



підвалини «автентичного марксизму»: орієнтація на світову філософську думку; деідеологізація і департизація марксистського вчення; відмова від принципу відображення, від поставленого Ф. Енгельсом головною питання філософії, ленінської методології партійності та класового підходу в аналізі явищ соціальної дійсності. По суті, югославські «неомарксистки» започаткували справу творення нового варіанту «гуманізованої» марксистської філософії, трансформації марксистської теорії в контексті соціальних реалій другої половини ХХ сторіччя, надбань світової філософської культури. Вони здійснили спробу вирватися з лабетів домінуючої в тодішніх «соціалістичних» країнах російсько-радянської моделі марксизму – марксизму ортодоксального, тоталітарного.

Спроба, між тим, виявилася не лише безуспішною, а й драматичною. Інтелектуальні пошуки «автентичних марксистів» були кваліфіковані як такі, що суперечать політиці Союзу комуністів Югославії. Лідери югославського «неомарксизму» були виключені з партії, а згодом відсторонені від викладацької діяльності в університетах; часописи «Праксис» та «Філософія» були закриті; в середовищі югославських філософів розпочалися процеси мімікрії, пошуку компромісів, пристосовництва. Російсько-радянські ортодоксії не тільки зберегли, а й зміцнили своє одноосібне право на єдино істинне розуміння марксизму та репрезентацію цього вчення (в своїй інтерпретації) у світовій філософській думці. Міжнародна філософська громада цю інтерпретацію загалом відкинула.

Провідна роль серед критиків марксизму належить **К. Попперу (1902 – 1994)**. Його книгу «Відкрите суспільство та його вороги», що витримала п'ять перевидань (уперше – 1945 року), більшість західних фахівців розглядають як найґрунтовніше теоретичне спростування соціально-філософської доктрини К. Маркса. «Відкрите суспільство» у К. Поппера є суспільством демократичним. Його ж ворогами є ті мислителі, які торують шлях до тоталітаризму. Провідне місце в когорті останніх, на думку К. Поппера, посідає К. Маркс. Саме під цим кутом зору «британський Лев» і накидається на марксизм, руйнує його засади, спростовує як утопічні, а тому – такі, що не можуть бути зреалізовані, ті «гуманістичні імпульси», під прапорами яких сходяв марксизм на філософський Олімп своєї доби.

Тоталітаризм, вважає К. Поппер, укорінюється там, де свобода особистості підпорядковується будь-якому суспільному утворенню – класу, нації, расі, державі, колективу тощо. Марксизм, на його думку, постає у

вигляді теоретичного підґрунтя одного з різновидів такого підпорядкування, а саме – заміщення особистості «класом». Як механізм та засоби цього постають обґрунтовані марксизмом «об’єктивні закони суспільного розвитку». Моделюючи історію за відкритими (й пізнаними) об’єктивними законами, марксистки, підкреслює К. Поппер, нав’язують особистості зумовлену ними (законами) певну соціальну поведінку. Втрачаючи автономію, особистість втрачає власну індивідуальність.

Вона стає «подібною до всіх». Останнє означає ніщо інше, як крах демократії, поворот до «племінного (общинного) існування», до чергового типу тоталітаризму. Критику марксизму К. Поппер здійснює в трьох ґрунтовних взаємопоєднаних колах.

У першому колі філософ аналізує історичні джерела формування марксистської соціально-філософської доктрини. Аналізуючи соціальні вчення Геракліта та Платона, Арістотеля та Г. Гегеля як безпосередніх попередників К. Маркса, К. Поппер підводить читача до висновку, що тоталітаристські джерела, на яких сформувався марксизм, не можуть не зумовити його власну тоталітаристську спрямованість, не можуть не закласти в його зміст принципи, що обмежують свободу особистості, підточують гуманістичні цінності.

Друге коло критики спрямоване на теоретичні та методологічні підвалини марксизму. К. Поппер послідовно й методично виявляє та розвінчує «гегелівське коріння» марксизму, «економічний історизм» К. Маркса, його теорії класів та класової боротьби, держави та права. К. Маркс, зазначає дослідник, любив свободу й вірив у те, що людина може бути вільною як духовна істота. Царство свободи, згідно з К. Марксом, починається там, де закінчується робота, зумовлена природою та зовнішніми потребами, тобто по той бік власне матеріального виробництва. Проте, міркує К. Поппер, простежуючи логіку роздумів К. Маркса, згідно з марксизмом, «царство свободи» не може бути встановлене інакше, ніж економічним шляхом, колективними зусиллями, поетапним звільненням певної частини населення засобами класової боротьби та революції. Така логіка створює можливість здобувати свободу одній частині населення за рахунок іншої. Жорстока економічна детермінація, що зумовлює класову боротьбу та революцію, робить висновок К. Поппер, дійсної свободи не забезпечує. Вона призводить до нового кола насильства та конфронтації. Так завжди було в історії. Висновок К. Маркса про класову боротьбу як рушійну силу суспільно-історичного розвитку К. Поппер називає геніальним, але обмеженим рамками традиційного, тобто «докапіталістичного сучасного вигляду»

суспільства<sup>1</sup>. Сучасний капіталізм цього висновку не приймає. Він зовсім інший порівняно з тим, який розвінчував та з яким «теоретично змагався» марксизм. Трансформація капіталізму відбулася в іншому ключі та напрямку, ніж прогнозував К. Маркс. К. Поппер називає К. Маркса *псевдопророком* і покладає на нього відповідальність за «спустошливий вплив історичистського методу мислення на людей, які хотіли захистити принципи відкритого суспільства»<sup>2</sup>.

Центральним та опорним пунктом марксового пророцтва щодо варіанту революційної зміни капіталізму соціалізмом, згідно з К. Поппером, є положення про те, що всі класи, крім буржуазії та пролетаріату, приречені на зникнення, що у зв'язку із загостренням протиріч класова свідомість та згуртованість пролетаріату зміцнюватимуться, що це, в свою чергу, призведе до соціальної революції, яка й покладе край існуванню капіталістичного суспільства.

Поппер К. послідовно й методично спростовує зазначені положення. Він показує, що поляризації населення «на два класи» капіталістичне суспільство не знає. Реальнішою є багаторівнева структура: буржуазія, великі землевласники, нові середні класи, промислові робітники, люмпен-пролетаріат тощо. Вона, міркує далі британський філософ, може підірвати єдність промислових робітників, а це, в свою чергу, відкриває нові варіанти розвитку, крім революційного, який сповідував К. Маркс.

Революція взагалі, підкреслює К. Поппер, є справою досить непевною, особливо тоді, коли з нею пов'язують можливості радикальної трансформації існуючого соціального устрою. Вона може спонукати нову, ще жорстокішу хвилю насильства, громадянську війну, певні форми тиранії. У революції, особливо якщо на неї покладають інші сподівання, ніж руйнація тиранії, підкреслює К. Поппер, ймовірність того, що результатом революції може стати повна тиранія, аж ніяк не менша, ніж ймовірність того, що вона досягне своїх реальних цілей. Звідси бере початок *третє коло* критики К. Маркса К. Поппером. Головними об'єктами критики тут постають: 1) інтерпретація К. Марксом обрисів капіталістичного суспільства; 2) марксистська оцінка його протиріч, тенденцій та перспектив розвитку; 3) обриси майбутнього соціалізму, яким його бачив К. Маркс. На думку К. Поппера, марксизм припустив-

---

<sup>1</sup> Див.: Поппер К. Открытое общество и его враги: В. 2-х т. – М., 1992. – Т. 2. – С. 99.

<sup>2</sup> Там же.

ся похибки щодо кожної із зазначених позицій. К. Маркс показав капіталістичне суспільство як таке, що не має майбутнього, руйнує особистість. Згідно з К. Марксом, таке суспільство має рухатися до занепаду. Проте історія та реально існуюче суспільство, зазначає К. Поппер, пішли іншими шляхами. «Суспільство, яке К. Маркс називав капіталістичним, неухильно вдосконалювалося. Завдяки прогресу, – підкреслює К. Поппер. – праця робітників ставала дедалі продуктивнішою, а їхні реальні заробітки постійно зростали... Капіталізм марксистів був усього лише маревом, насправді ж існувало й існує сьогодні суспільство, що стрімко змінюється, помилково назване «капіталістичним», з внутрішнім механізмом самореформування та самовдосконалення. В наших західних відкритих суспільствах у робітників є надія, їм не потрібна ілюзорна надія на те, що комуністична диктатура вивільнить їх від зла – від ненависного закону злидарювання», – пише К. Поппер у «Відкритому суспільстві та його ворогах».

Поппер К. не відмовляє марксизмові в щирості пошуків істини та прагненні до досягнення дійсного звільнення людей від експлуатації та насильства. Навпаки, він підкреслює значення К. Маркса як теоретика, який «відкрив нам очі й загострив наш зір» так, що повернення до домарксистської суспільної науки є справою неможливою. Не може бути сумніву і в гуманістичному імпульсі, на якому ґрунтований марксизм, підкреслює К. Поппер. Проте загалом ця концепція є хибною. К. Маркс в оцінці К. Поппера залишається псевдопророком, геніальним, але трагічним теоретиком, вчення якого позбавлене майбутнього.

Після другої світової війни, – зазначав Р. Арон у промові, виголошеній на засіданні ЮНЕСКО (1968 рік), присвяченій 150-річчю з дня народження К. Маркса, – «принаймні один раз на 10 років на лівому березі Сени з'являється філософ, який пропонує свою інтерпретацію К. Маркса й приписує йому ідею, про яку до нього ні у кого не було жодної підозри»<sup>1</sup>. Тотальність і своєрідну моду нинішнього осмислення марксизму, продовжує він, задають філософські праці Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понті та Л. Альтюсера. Кожне з цих досліджень, точніше – кожен з авторів, претендує на «істинне» прочитання та розуміння К. Маркса. Проте марксизм вони викладають, на думку Р. Арона, в екзистенційній (Ж.-П. Сартр), феноменологічній (М. Мерло-Понті) та «неомарксистській» (Л. Альтюсер) інтерпретації. Істинний марксизм є чимось іншим. Зазначені теоретики, користуючись деякими марксист-

---

<sup>1</sup> Арон Р. Мнимый марксизм / Р. Арон. – М., 1993. – С. 358.

ськими сюжетами, викладають переважно власні погляди, а не думки К. Маркса. Дійсний же марксизм, вважає Р. Арон, у всіх можливих варіантах його прочитання залишається за межами належної філософської критики. Про намір здійснення останньої й заявляє Р. Арон серією статей, об'єднаних згодом у монографічному виданні «Позірний марксизм». При цьому вчений аж ніяк не має на меті «захистити марксизм» від його новітніх інтерпретаторів. Навпаки, він прагне дослідити дійсну сутність цього вчення, довести його хибність, показати методологічно-світоглядну безперспективність. Критикуючи критиків марксизму, Р. Арон ще критичніше, ніж вони, заглиблюється в цю теорію й водночас протиставляє їй свої власні соціально-філософські погляди, що відрізняються від марксизму. Все це й слід мати на увазі, розглядаючи «хибне» та «істинне» розуміння марксизму у варіанті Р. Арона.

Першим серед новітніх «прибічників марксизму», на кого спрямовував свій критичний погляд Р. Арон, був французький філософ, громадський діяч і письменник, один з головних представників екзистенціалізму **Ж.-П. Сартр (1905 – 1980)**. Простежуючи еволюцію поглядів Ж.-П. Сартра, Р. Арон і звертає увагу на прагнення його знайти спільну мову з комуністами, доповнити їхню теорію новими філософськими надбаннями, «підперти марксизм екзистенціалізмом». Загальну спрямованість наміру Ж.-П. Сартра Р. Арон визначає як *спробу екзистенціалізму запропонувати себе як філософське підґрунтя марксизму*. Ця спроба, між тим, за оцінкою критика, виявилася безуспішною: ортодоксальний марксизм екзистенційної філософії не прийняв; ці філософські течії постали як якісно різнорідні, синтез між якими може бути лише умовним.

Розглядаючи аргументи Ж.-П. Сартра проти марксизму – невизначеність поняття матерії в світлі теорії відображення, однолінійність соціального детермінізму, наївність марксистського розуміння відчуження, та шляхів його подолання, архаїчність теорії класової боротьби та революції тощо, Р. Арон доходить висновку, що переосмислення марксизму має йти не лише «від теорії» («дискусій про поняття матерії або відчуження. – писав він, – увіч не досить»<sup>1</sup>), а насамперед «від практики» – «необхідно піддати аналізу, – робить висновок критик, – сучасну ситуацію, її парадоксальний характер щодо передбачення К. Маркса»<sup>2</sup>. На практиці ця соціальна доктрина виявляється нічим ін-

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 59.

<sup>2</sup> Там же.

шим, як фундаментальне обгрунтованим міфом про історичний детермінізм, який будітмо з необхідністю веде до безкласового суспільства. Цей міф, зазначає Р. Арон, має кілька варіантів продовження: сталінський (побудова безкласового суспільства в Росії), троцькістський (перехід до цього суспільства через нову хвилю революційного руху міжнародного пролетаріату), поміркований (можливість диктатури при однопартійній системі суспільного керівництва) тощо. Екзистенціалізм заявив про свій намір на теоретичне змагання з марксизмом. Це породжує всього лише нове коло спекуляцій і аж ніяк не сприяє поліпшенню реальної ситуації. «У діалозі між екзистенціалізмом та марксизмом, – підкреслює Р. Арон, – перевага надається метафізичній суперечці, а не конкретному вивченню обставин (життя. – *Авт.*) у Франції або у світі – можливо, тому, що ні той, ні той не хочуть бачити їхню специфіку й не бажають підкоритися їхнім вимогам»<sup>1</sup>.

Така ситуація, вважає Р. Арон, виникає у зв'язку з переосмисленням марксизму французьким феноменологом **М. Мерло-Понті** (1908 – 1961). Об'єктом аналізу є дві праці цього вченого – «Гуманізм та терор» (1947 рік) та «Пригоди діалектики» (1955 рік). У першій праці, зазначає Р. Арон, М. Мерло-Понті переосмислює марксистське вчення про історичну місію пролетаріату, в другій – ідею об'єктивної закономірності історичного поступу. При цьому як перша, так і друга проблема аналізується поза реальним ходом історії. Марксизм у викладі М. Мерло-Понті, підкреслює Р. Арон, постає як формалізоване, вічно істинне вчення, навіть якщо історія не підтверджує його істинність. Характерним є й те, що М. Мерло-Понті, як і Ж.-П. Сартр, намагається замінити філософські засади марксизму своїм власним розумінням. Головним у такій заміні є проблема діалектики, логіки революції та пост-революційного суспільства. Як зазначає Р. Арон, М. Мерло-Понті відкидає «об'єктивну діалектику», «історичну закономірність» та «революцію», намагається досягнути сенс історії з позицій феноменології Е. Гуссерля, соціології М. Вебера і «омолодженого К. Маркса» за раннім Д. Лукачем. А це, в свою чергу, означає, що, «з точки зору філософії, М. Мерло-Понті не подолав марксизм, а, найімовірніше, повернувся назад... від вчення про революційну ситуацію до праць молодого К. Маркса й від них до сучасності. Проте він не знайшов відповіді на запитання, які ставив перед собою»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 61.

<sup>2</sup> Там же. – С. 87–88.

Не знайшов відповіді на запитання, які поставило життя, ще один інтерпретатор К. Маркса – французький філософ-марксист Луї Альтюсер. Р. Арон називає його спробу «нового прочитання» марксизму «псевдоструктуралістською». І ця спроба ґрунтується на поглибленому аналізі системи виробництва, розвиток якого, на думку Л. Альтюсера, з необхідністю приведе до революції, перетворення дійсності, до соціалізму.

Кожен з дослідників К. Маркса, зазначає Р. Арон, бачить і тлумачить марксизм по-своєму. І в цьому немає нічого дивного. Марксизм формувався поза університетськими стінами. Це вчення є надзвичайно обсяговим. Воно має свою історичну еволюцію й тому постає як неоднозначне й невичерпне. Нинішнє розуміння «істинного К. Маркса», продовжує вчений далі, коливається між «Економічно-філософськими рукописами 1844 року» та протоструктуралізмом передмови до «Критики політичної економії» та «Капіталу». Яке з цих розумінь є дійсно істинним, визначити неможливо. «У ХХ сторіччі є так багато протилежних можливостей вважати себе марксистами, – підсумовує Р. Арон. – що К. Маркс відмежувався б від деяких марксистів. Але від яких? Відповідь надається вільному вибору кожного. У мене своя відповідь, й у вас – своя»<sup>1</sup>. Р. Арон наголошує на необхідності визнання *плюральної сутності марксизму*, яка потребує в стадії пошуку своєї єдності, інтегрованості, цілісності.

Особливе місце серед критиків марксизму належить російському філософу-екзистенціалісту, фундатору так званого «нового християнства», доктору Кембріджського університету **М. Бердяєву** (1874 – 1948). Його книга «Витоки та сенс російського комунізму» є чи не найфундаментальнішим дослідженням соціальної сутності марксизму-ленінізму, критикою його концептуальних засад. Бердяєв М. добре орієнтувався в марксистській соціальній філософії, оскільки на початкових етапах своєї науково-філософської еволюції він належав до так званих легальних марксистів і, безперечно, поділяв марксистські концептуальні положення. Водночас, перебуваючи в таборі «легальних марксистів», М. Бердяєв виступив з критикою К. Маркса. У праці «Суб'єктивізм та ідеалізм суспільної філософії» (1901 рік), поряд з критикою поглядів відомого теоретика російського народництва М. Михайловського, М. Бердяєв запропонував змінити класову соціальну орієнтацію марксизму на боротьбу за його істинну орієнтацію на моральне вдосконалення людей.

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 374.

В історії розвитку інтелектуальних соціальних пошуків започаткована М. Бердяєвим у Росії, а трохи раніше Е. Берштейном на західноєвропейському теоретичному ґрунті, спроба переосмислення марксизму в морально-етичному плані дістала назву «етичного соціалізму». Орієнтуючи маси на етичне засудження капіталізму та вдосконалення суспільства засобами соціальної педагогіки, з необхідністю етичний соціалізм мав прийти (і прийшов!) до богошукування, до протиставлення класовій боротьбі альтернативи внутрішнього духовного звільнення людини з полону необхідності. Цей шлях пройшов і М. Бердяєв: оцінка марксистської соціальної філософії здійснена ним з позицій «нового християнства», що, безперечно, слід мати на увазі, прямує за бердяєвськими роздумами та міркуваннями. Після 1905 року виявилось відкрите неприйняття М. Бердяєвим марксизму (та комунізму). Філософ протиставляв йому свій власний підхід до дійсності (щодо її тлумачення та шляхів удосконалення). У працях «Досліди філософські, соціальні та літературні» (1900 – 1906 роки), «Нова релігійна свідомість та громадськість» (1907 рік), «Духовна криза інтелігенції» (1910 рік), «Філософія вільного духу» (1927 рік), «Про призначення людини» (1939 рік), «Християнство і класова боротьба» (1931 рік) М. Бердяєв стверджував, що марксизм, який «підмінив людину класом», не здатний розв'язати проблему людської свободи, забезпечити її активність і творчість. Цю проблему може розв'язати лише так зване «нове християнство», філософським фундаментом якого є християнський екзистенціалізм (або персоналізм).

Головну ваду марксистської соціальної філософії М. Бердяєв вбачав у зневажливості її до особистості, загальнолюдських традицій та культури. «Ідеологи комунізму, – писав М. Бердяєв, – не помітили радикального протиріччя, яке є засадовим стосовно всіх їхніх помислів. Вони прагнули до звільнення особистості, вони оголосили повстання проти всіх вірувань, усіх норм, усіх абстрактних ідей задля цієї емансипації. В ім'я звільнення особистості вони повалили релігію, філософію, мистецтво, мораль, заперечували дух і духовне життя. Проте цим вони пригнічували її внутрішнє життя, заперечували право особистості на творчість і на духовне збагачення... Емпірична особистість виявилася вилученою із системи прав на творчу повноту життя»<sup>1</sup>.

Бердяєв М. наголошує на цінності марксистського аналізу економічного життя капіталістичного суспільства й водночас говорить про

---

<sup>1</sup> Бердяєв Н. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. Бердяев. – М., 1990. – С. 46–47.



його хибність як такого, що підпорядковує собі (й собою) весь спектр суперечливих людських стосунків та дій. Економічний детермінізм односторонньо вивів К. Маркса на історичну місію пролетаріату. «Месіанська ідея» марксизму, яка, на думку М. Бердяєва, є виявом «секуляризації давньоєврейської месіанської свідомості», зруйнувала надбаня його економічного вчення, адже саме вона постала у вигляді такої домінанти, яка підпорядковує собі все – економіку та культуру, людину та мораль, мистецтво й навіть релігію. За висновком М. Бердяєва, К. Маркс створив справжній міф про пролетаріат і саме цим зруйнував науку, підмінивши її вірою та ідеологією. Ще далі у цьому плані пішов В. Ленін. М. Бердяєв наголошував, що саме він завершив справу вихолощення з марксизму об'єктивно-наукового матеріалу, повністю підпорядкував його обґрунтуванню месіанської ролі пролетаріату й перетворив марксизм на теорію революції.

За оцінкою М. Бердяєва, В. Ленін постає як людина, яка поєднує риси М. Чернишевського, П. Нечаєва, М. Ткачова та А. Желябова з рисами великих князів московських, Петра Великого та російських державних діячів деспотичного типу. Це революціонер-максималіст, державна людина, теоретик-марксист і водночас хитрий, підступний політик. Усе це виявилось в ленінізмі, джерела якого М. Бердяєв вбачав не тільки в класичному марксизмі, а й у російській інтелектуальній традиції. У цьому ж криються витoki тоталітаризму сталінського типу, на який перетворився марксизм-ленінізм у 30-ті роки ХХ сторіччя.

Ленін В., на думку М. Бердяєва, не вірив у людину, але хотів так організувати життя, щоб людям було легше жити, щоб не було пригноблення людини людиною. Засобом досягнення цього він вважав революцію, саме тому він повністю підпорядкував соціальну доктрину марксизму справі революції. В. Ленін в оцінці М. Бердяєва постає не як теоретик марксизму, а як теоретик революції. «Для В. Леніна марксизм є насамперед теорія та практика диктатури пролетаріату», – робить висновок вчений. Цей висновок відповідає суті ленінізму, хоча й не охоплює його як цілісне та багатоякісне вчення інтелектуального життя людства початку ХХ сторіччя.

Між іншим, в цьому ж ключі оцінює В. Леніна Лев Троцький в праці «Моє життя», де він головною характеристикою В. Леніна вважає його роль як теоретика революції і практика здійснення соціалістичної революції в Росії. Для підтвердження своєї тези Л. Троцький надає безліч фактів і суджень самого В. Леніна.

Ще критичніше М. Бердяєв оцінював результати еволюції марксизму-ленінізму в «сталінізмі». Сталінізм, – писав філософ, – – тобто комунізм періоду будівництва, перероджується непомітно на своєрідний російський фашизм. Йому властиві всі особливості фашизму; тоталітарна держава, державний капіталізм, націоналізм, вождизм і, як базис, мілітаризована модель. В. Ленін не був ще диктатором у сучасному розумінні слова. Й. Сталін – уже вождь-диктатор.

Марксистська соціально-філософська доктрина, на думку М. Бердяєва, не має майбутнього саме тому, що неспроможна перемогти й викоринити із суспільного життя ненависть. Класова боротьба початково запліднена пошуками образу ворога. Людина, охоплена ненавистю, не може бути спрямованою в майбутнє. З таким висновком важко не погодитися. Заперечення викликає лише пропозиція М. Бердяєва замінити марксизм «новим християнством». Чому й навіть що одну крайність (абсолютизацію економічно-класових детермінант суспільного розвитку) людство повинно замінювати на іншу (абсолютизацію духовно-моральних засад)? А чи не краще, відмовившись від крайнощів, зберегти їхній раціональний зміст і залучити здобутий в їхньому лоні теоретичний досвід до аналізу нашого суперечливого сьогодення? Адже істина – множинна. Вона потребує різнопланових підходів, що складаються на шляхах поєднання зусиль прибічників різноманітних і суперечливих соціально-філософських напрямків, одним з яких був і залишається марксизм як оригінальне соціально-філософське вчення, особливий поворот суспільної думки, об'єктивну історично виважену оцінку якому дасть майбутнє.

Певні висновки все ж належить зробити вже сьогодні, особливо тим, колишнім «правовірним марксистам», еволюція філософських поглядів яких відірвалася від ортодоксально-марксистських і намагається увійти до світового соціально-філософського контексту. Як уже зазначалося, марксистська філософія набула значного поширення у світі. В середині ХХ сторіччя в країнах, які вважали соціалістичними, вона отримала статус офіційної доктрини – ідеології, її охороняли держава та партія, розвивали «згори до низу», тобто за вказівками партійних ідеологів та філософських «генералів» і за діяльністю викладачів марксизму-ленінізму, пропагандистів тощо. Це призвело до звуження соціальної бази творчого пошуку в межах марксизму, перетворення теорії на ідеологію, самоізоляції. Марксизм постав у вигляді «істини в останній інстанції». Твори К. Маркса, Ф. Енгельса та В. Леніна розглядали як найвищий вияв науковості. Для обґрунтування того чи іншого положення досить було знайти хоча б по-

біжне підтвердження витинкою з класиків і істинність висновку вважали незаперечною. Деякі філософські твори перетворилися на набір витинок; творчість, самостійний порух думки не заохочували. У соціальній філософії марксизму, у його ленінсько-сталінській інтерпретації, рясно проросли догматизм, шаблонність, цитатництво, що відривали теорію від життя. Бюрократизм поглиблював цей розрив. Унаслідок бюрократизації та ідеологізації марксизму ця теорія у колишньому СРСР перетворилася на догму, далеку від реальності.

Нині утверджується *врівноважене ставлення до марксизму-ленізму*, як і до інших соціально-філософських доктрин. Кожна з них розглядається під кутом зору істинності та евристичності, науковості та практичної значущості. У цьому плані марксизм має багато цінного. Догматичні нашарування відійдуть у небуття. Ідеологеми та міфологеми розвіє дедалі «розумніший» соціальний розум суспільства. Марксизм посідає належне місце в суспільно-історичній думці людства поряд з іншими теоріями, до яких нині також немає однозначного ставлення.

Чим же сильний К. Маркс як соціальний філософ і якими теоретичними здобутками ввіходить він у світовий філософський контекст? Звернемося до самого К.Маркса: «Те, що я зробив нового, – писав він у листі до Й. Вейдемейера 5 березня 1852 року, – полягає в доведенні такого: 1) що існування класів пов'язане лише з певними історичними фазами розвитку виробництва; 2) що класова боротьба з необхідністю веде до диктатури пролетаріату; 3) що ця диктатура сама становить лише перехід до знищення будь-яких класів і до суспільства без класів»<sup>1</sup>. У цьому ж вбачав велич К. Маркса й В. Ленін. Головне у вченні К. Маркса, – писав він, – це – з'ясування *всесвітньо-історичної ролі пролетаріату як творця соціалістичного суспільства*. Розвиток історії та теорії історичного процесу незаперечно засвідчує, що *хиба марксистської соціальної теорії розпочинається саме там, де вона вбачала своє найголовніше надбання: класова боротьба всезагального статусу не має і «з необхідністю» до диктатури пролетаріату, а також до суспільства без класів не веде; всесвітньо-історична роль пролетаріату виявилася ілюзією, а цілеспрямована творчість соціалістичного суспільства породила низку деформацій і обернулася суттєвим збоченням від загальноцивілізаційних магістралей розвитку людства*.

У світлі сьогоденних історичних реалій не можуть бути сприйняті та однозначно інтерпретовані й такі теоретичні висновки марксистської соці-

---

<sup>1</sup> Маркс К. Сочинения / Маркс К., Энгельс Ф. – Т. 28. – М., 1962. – С. 427.

альної філософії, як положення про визначальну роль суспільного буття стосовно суспільної свідомості, діалектику як всезагальний метод соціального пізнання та практики, об'єктивні закони розвитку капіталістичного способу виробництва та неминучість загибелі капіталізму, революцію як «локомотив історії», необхідність зламу «старої буржуазної державної машини» як умову переможної пролетарської революції, перехідний період від капіталізму до комунізму та дві фази комуністичної формації.

Теоретичний спадок К. Маркса – це реалістичний аналіз сучасного йому капіталістичного суспільства, викриття негативних аспектів його розвитку та чинників соціальних колізій, пошук шляхів трансформації у посткапіталістичне суспільство. Незаперечний геній К. Маркса розкрив джерела капіталістичної експлуатації, теоретично довів історичну безперспективність (понад те – неможливість!) існування соціальної системи, ґрунтованої на гнобленні людини людиною. На кілька порядків вище, ніж античні філософи, гуманісти доби Відродження, Реформації та Просвітництва, К. Маркс підніс проблему людини, звільнення людської особистості, обґрунтував необхідність подолання втраченої гармонії з природою та іншими людьми. Висновок К. Маркса про комунізм як завершений натуралізм, рівний гуманізмові, і як про завершений гуманізм, рівний натуралізмові, про дійсне розв'язання протиріч між людиною та природою, людиною та людиною, а також суперечки між існуванням та сутністю, між опредметненням та самоствердженням, між свободою та необхідністю, між індивідом та родом належить до безсумнівних надбань світової гуманістичної культури, визначає одну з найвеличніших її вершин, є маяком творчого теоретичного пошуку шляхів гуманістичного поступу суспільства.

Не менш важливим надбанням соціальної філософії є обґрунтування К. Марксом ролі *економічного чинника* в житті суспільства, *матеріального виробництва* як фундаменту його існування та розвитку. Ніхто з реалістично мислячих теоретиків ХХІ сторіччя не заперечує тієї дійсно життєдайної ролі, яку відіграє матеріальне виробництво у розвитку суспільства, значення марксового аналізу суперечливої архітектоніки виробничих процесів. Слушним є й те, що ніхто до К. Маркса не надавав матеріальному виробництву того значення, яке воно справді має. Й хоча в класичному марксизмі, на жаль, це значення виявилось перебільшеним, а в ортодоксальному марксизмі ленінсько-радянського типу – абсолютизованим, повернення теорії до «домарксівського суспільствознавства», яке приділяло «економічному чиннику» лише однобічну увагу, є справою неможливою.

Актуальним і соціально значущим положенням марксистської соціальної філософії є науково обґрунтований висновок про те, що за умови поглиблення тенденції до зубожіння народних мас суспільству загрожує соціальний вибух і що наслідком цього вибуху може бути лише диктатура пригноблених (у К. Маркса – пролетаріату) над гнобителями (у К. Маркса – над буржуазією). Зазначений прогноз (який, до речі, підтвердила реальна історія) та особливо практика доби диктатури пролетаріату російського зразка, витверезили практично всіх апологетів класичного капіталізму більш суттєво, ніж соціал-утопічні гіпотези всіх часів та народів, разом узяті. Прогноз об'єктивної зумовленості зміни капіталізму комунізмом західні теоретики сприймали здебільшого як об'єкт марксових філософських спекуляцій. Ідея ж «диктатури пролетаріату» їх просто жахала. У поєднанні із соціальною практикою кінця ХІХ – початку ХХ сторіччя вона спонукала як теоретиків, так і практиків до пошуку нових варіантів соціальної організації. Наслідком цього пошуку в теорії стали нові соціально-філософські концепції, на практиці – трансформація капіталізму в «посткапіталістичне» демократичне суспільство, де важливе місце займає соціальна держава.

Отже, К. Маркс виявився одним з фундаторів теорії перебудови класичного капіталізму; аналізом природи та джерел капіталістичної експлуатації, а також її можливих соціальних наслідків. «Капітал» К. Маркса започаткував поступове викорінення цього явища з життя народів капіталістичних країн, зумовив повернення суспільства обличчям до людини праці, визначив засади поміркованості можновладців щодо організації виробництва, розподілу прибутків, соціального захисту населення.

У чому ж ілюзійність проекту, започаткованого К. Марксом і Ф. Енгельсом і чому він поступово сходить з небосхилу прогностичних моделей, в яких зацікавлене людство? По-перше, марксистська концепція суспільного розвитку була створена понад 150 років тому. Життя пішло далеко вперед. Сьогодні докорінно відрізняється від реалій, на аналізі яких вибудовували свої моделі засновники марксизму. Ця теорія *не дає відповіді на проблеми, зумовлені нинішніми реаліями*, й тому не треба шукати в ній те, чого там об'єктивно бути не може. По-друге, шерег положень, обґрунтованих марксизмом, не мають всезагального характеру, а лише відповідають умовам конкретного суспільства – періоду перших криз капіталізму як соціальної системи. По-третє, історичний розвиток цієї теорії послідовниками К. Маркса та Ф. Енгельса свідчить про суттєве спрощення та абсолютизацію, нерід-

ко довільне тлумачення фундаментальних положень, що спотворювало теорію загалом, позбавляло можливості за допомоги її методології пояснити реальність. Нарешті, соціальну філософію марксизму немає підстав тлумачити як «найвищий злет» суспільно-історичної думки людства. Ця теорія має як переваги, так і недоліки. Сьогодні людство вступає в нову фазу суспільно-історичного мислення, розпочинає «теоретичну реконструкцію» реалій та перспектив суспільного співжиття людей на засадах плюралізму власності та гармонійного поєднання загальнолюдських, класових, національних та інших пріоритетів. Усе це, не може не привести до змін теоретичних та методологічних засад мислення. Саме в цьому контексті й треба оцінювати місце та роль марксистської соціальної філософії в історії соціальної думки, вивчати її поряд з різноманітними соціальними доктринами, на які надзвичайно багате нинішнє суспільствознавство.

### **Глава 2.3**

#### **Ідея «ноосфери» та екологічна футурологія «Римського клубу»**

Резонансною моделлю майбутнього є концепція ноосферного буття людини, обґрунтована такими видатними теоретиками, як П. Тейяр де Шарден, В. Вернадський, Е. Леруа. Її сутність визначається *розумною організацією взаємодії суспільства і природи на противагу її хижацькому використанню*. Цю ж ідею як основу суспільства майбутнього розгортають представники «Римського клубу». Зупинимось на розгляді їх теоретичних побудов більш детально.

Насамперед, звернемо увагу на те, що поняття ноосфери, яке першочергово з'являється в середині 20-х років минулого століття в працях Едуарда Леруа, П'єра Тейяра-де-Шардена, а згодом і В. Вернадського, актуалізувалося в наш час з огляду на необхідність пошуку шляхів збалансованого та ощадливого співіснування суспільства і природи. Ми будемо акцентувати увагу на розгляді поняття ноосфери як сфери взаємодії суспільства і природи, в межах якої розумна людська діяльність виступає визначальним фактором розвитку. Саме така визначальна роль соціуму в подальшій долі всієї нашої планети зумовлює високу актуальність дослідження можливостей знаходження шляхів виходу з багатьох криз, в тому числі й екологічної, що цим соціумом і зумовлені. «Вступивши в нове тисячоліття, людство опинилося в ситуації, подібної до якої ще не було ніколи. Футурологи й філософи, політики й географи починаючи з 60-х ро-

ків минулого століття закликали звернути увагу на загрозу цілої низки криз, що нависли над нашою планетою. Зростання населення, обмеженість традиційних джерел енергії (нафта, газ та вугілля), обмеженість ресурсів прісної води та корисних копалин, забруднення ґрунтів, води й повітря речовинами, багато з яких до ХХ ст. взагалі не існували (наприклад пестициди та радіоактивні відходи атомних станцій), загрозливі політичні тенденції, пов'язані з «глобалізацією», під якою часто розуміють підпорядкування інтересів слабкорозвинених країн тим, хто зумів вирватися вперед (концепція «золотого мільярду»), – всі ці явища породили те, що ми сьогодні визначаємо як демографічну, енергетичну, ресурсну, екологічну та геополітичну кризи. З'явилася спеціальна наука «глобалістика», предметом якої стали закономірності загальнопланетарних процесів та пошуки шляхів подолання криз, що насуваються. Одним з таких шляхів є вчення про Ноосферу – сферу Розуму, геологічну оболонку, що виникла на певній стадії еволюції Біосфери – сфери Життя»<sup>1</sup>. В глобальному світі, де кожне найменше явище, найнезначніший процес чи зв'язок між об'єктами може перейти на глобальний рівень, вплинути на формування глобальних тенденцій, дуже важливо, щоб усі людські дії спрямовувалися б певним розумним імперативом, орієнтованим на збереження навколишнього середовища, а значить і на самозбереження.

Незважаючи на те, що про кризову ситуацію, що існує на нашій планеті, науковці не втомлюються попереджати вже протягом більше, ніж півстоліття, в реальних політичних, виробничих, економічних, соціальних відносинах між людьми, громадами, народами, державами та націями не видно особливих зрушень, спрямованих на вирішення кризових ситуацій. Коли ж такі ініціативи з'являються, вони не набувають глобального характеру. Людство і на початку ХХІ століття продовжує достатньо безвідповідально ставитися до можливості швидкого самознищення. «На початку ХХІ ст. стало очевидно, що внаслідок безвідповідальної діяльності людей, надмірного розвитку технологій та зростання негативного антропогенного впливу на природу накопичується все більше проблем, які загрожують існуванню людства. Ці проблеми отримують статус глобальних і стає очевидно, що подальший розвиток цивілізації неможливий без зміни поглядів на пошуки дієвих засобів їх вирішення. Особливе місце серед цих проблем займає екологічна проблема, для вирішення якої, вважають деякі учені недостатньо усвідом-

---

<sup>1</sup> Режабек Б. Учение В. И. Вернадского о ноосфере и поиск пути выхода из глобальных кризисов / Б. Режабек // Век глобализации. – 2008. – № 1. – С. 159.

лення істинних причин кризи, а необхідна зміна життєвих орієнтацій, зміна ціннісних пріоритетів і поширення моральних ідеалів на всю природу. Іншими словами, заборона «не вбий» повинна поширюватися не лише на систему взаємовідносин «людина – людина», а й на систему «людина – природа»<sup>1</sup>. Чи здатні люди сьогодні змінювати моральні та інтелектуальні імперативи власного існування, власного ставлення до оточуючого середовища? Футурологи протягом останніх десятиліть попереджають про те, що, якщо такі імперативи не будуть змінені на глобальному рівні, людство може не вижити. Іншими словами, не лише певні нації мають взяти на себе відповідальність за долю людства, але має бути сформована ноосферна, тобто глобальна, всеохоплююча свідомість, орієнтована на сталий, ощадливий, тривалий взаєморозвиток суспільства і природи, сфери розуму і сфери життя, ноосфери і біосфери.

В сучасній теорії категорія «ноосфери» все більше актуалізується саме в рамках екологічної проблематики. Антропогенний вплив на природу очевидно призвів до значних екологічних криз, до проблем, що набувають глобальної небезпеки. Враховуючи це, ноосферне мислення набуває особливої актуальності саме в рамках глобально-екологічної, інвайронментальної проблематики. «Популярність та актуальність теорії «ноосфери» пов'язана з тим, що у суспільній свідомості дедалі впевненіше стверджується «ідеологія інвайронменталізму». Вона пропонує новий погляд на взаємовідносини людини і біосфери. Становище у світі визначається тепер не тільки соціально-економічними умовами, а й станом довкілля на планеті загалом і в кожній країні зокрема. Природне середовище істотно обмежує діяльність людини, потенційні можливості якої стримуються закономірностями функціонування біосфери та її регіональних екосистем»<sup>2</sup>. Багато наукових та філософських передбачень щодо подальшої долі людства, які робилися протягом минулого півстоліття, стосуються саме попереджень, пов'язаних із згубними суперечностями у системі «суспільство – природа». Саме в глобальних екологічних проблемах багато футуро-

---

<sup>1</sup> Скиба О. Морально-етичний вимір екологічного пізнання / О. Скиба // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія. – 2013. – № 2. – С. 118.

<sup>2</sup> Кавалеров В. Від «техносфери» до «ноосфери»: філософсько-освітній аспект / В. Кавалеров // Вісник національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут»: Філософія. Психологія. Педагогіка. – 2011. – № 3 (33). – С. 27.



логів вбачають головну небезпеку для продовження життєдіяльності біосфери нашої планети, в тому числі й такого роду, як *Homo Sapiens*.

В другій половині ХХ століття стався значний науково-технічний прорив, який дозволив людству вийти на космопланетарний етап розвитку. Для багатьох це стало надією на те, що люди всієї планети зможуть об'єднатися навколо єдиних цінностей і цілей, як морального, так і технічного характеру. Але як виявилось сформувати загальнопланетарну, ноосферну єдність людей надзвичайно складно, якщо взагалі можливо. Величезною проблемою і в ХХІ столітті залишається те, що людство стало величезною космопланетарною силою, але й досі не здатне нести єдину, спільну відповідальність за свої надможливості. «Космопланетарний, соціоприродний розвиток глобальної людської цивілізації є однією з найважливіших проблем сучасної науки. Підкреслюючи значення діяльності виду *Homo sapiens* серед інших форм життя на планеті Земля, засновник та перший президент Римського клубу А. Печчеї характеризував сучасний космопланетарний, соціоприродний світ як «глобальну імперію людства». В співвіднесеності з самою людиною, її становленням в якості соціально-природної і космічної істоти, цей світ набуває рис особливого, наймасштабнішого виміру людини. З цим виміром пов'язані всі інші – від екологічних зв'язків до здоров'я та еволюційно-екологічних можливостей людини з їх соціоприродними опосередкуваннями. Такий космічний вимір людини В. Вернадський пов'язав з переходом біосфери в ноосферу, з ноосферогенезом»<sup>1</sup>. Але ноосферний етап розвитку передбачає формування певної інтелектуальної, моральної, соціокультурної єдності людства, яке має об'єднатися принаймні навколо критичних глобальних проблем, пов'язаних із власним самозбереженням. Поки що ж людство продовжує нещадно використовувати природні, соціальні, людські, інформаційні ресурси без огляду на можливості дуже швидкого саморуйнування та самознищення.

Чому так? Дослідники, що розробляли і використовували категорію «ноосфера», футурологи минулого століття і сучасні науковці постійно приходять до висновку, що людство може врятувати чи перевести на новий якісний рівень існування лише формування нового типу світогляду. Цей світогляд має передбачати глибоку вкоріненість ідей

---

<sup>1</sup> Казначеев В., Спиринов Е. Космопланетарный феномен человека: Проблемы комплексного изучения / В. Казначеев, Е. Спиринов. – Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1991. – С. 248.

єдності всього людства, єдності суспільства і природи, єдності долі людства із загальнокосмічними закономірностями розвитку. «Новий світогляд ХХІ століття – це ноосферний світогляд, що ставить своєю метою реалізувати ідею В. Вернадського в онто-соціо-природних процесах, яка проявляється в контексті гармонічних відносин наукового знання, філософії та релігії, які осмислюються як відповідальне ставлення до світу. Ноосферне мислення герменевтизує уявлення про особливу роль людини у Всесвіті як єдиного носія розуму і розробляє різні форми діалогу між людьми різних культурних традицій, національностей, релігійних конфесій, поколінь та гендерних відмінностей. Новий рівень розвитку, як космічний рівень, має структурально-континуумні втілення, що розвиваються у відповідності з космічним законом природного розвитку. Цей організм як світ-онтос-континуум слід формувати (розвивати) здоровим і кожна клітинка цього організму має бути стійкою до динаміки космічного життя, ментальним вихором, могутньому силовому впливу ментального середовища з боку інших цивілізацій. Ноосфера є нове геологічне явище на нашій планеті, – писав В. Вернадський, – в якому людина є вінцем творіння Всесвіту»<sup>1</sup>. Але цей «вінець» лише тоді зможе набути дійсно виключного статусу в структурі світобуття, коли навчиться брати на себе відповідальність не лише за індивідуальні вчинки й дії, а за долю всього загальнопланетарного та загальнокосмічного конструкту. Людина має усвідомити власну глобально-унікальну сутність, з чого, на нашу думку, і може розпочатися формування нового, ноосферного світогляду.

Теоретики підкреслювали, що людство приречене на використання власних інтелектуальних ресурсів задля самозбереження на підвищення якості власного існування. Ноосфера розглядалася як виникнення нових стосунків між інтелектуально-насиченим суспільством та природним середовищем, що розвивається закономірним шляхом. Розум, поєднавшись з космічним законом розвитку, має створити особливу гармонію, особливу цілісність людства і природи. «Ноосфера – сфера розуму. Ноосфера – це такий стан біосфери, коли настає гармонія в усіх системах стосунків «Природа – людина», «планета Земля – людина», «Всесвіт – людина». Гармонія пе-

---

<sup>1</sup> Воронкова В. Формирование нового мировоззрения, нового человека, нового общества будущего / В. Воронкова // Образ человека будущего: Кого и Как воспитывать в подрастающих поколениях: коллективная монография. – К.: Издательский дом «Скиф», 2012. – Том 2. – С. 138.

редбачає злагодженість всіх процесів, всіх дій між Законами Всесвіту і людиною»<sup>1</sup>. Але історія ХХ і початку ХХІ століття показує, що тільки розвитку інтелектуальних здатностей людства може виявитися замало. Важливим чинником ноосферного розвитку планети має стати здатність критичної маси людей нести спільну відповідальність за свою глобальну діяльність. «Ноосфера не може виникнути сама собою. Для цього необхідно, щоб суспільство було здатним не лише регламентувати власні дії, але стати певною визначальною підсистемою біосфери, яка б власним розвитком сприяла б і розвитку біосфери в цілому – інакше його чекає кінець історії»<sup>2</sup>. Вже протягом багатьох десятиліть тривають подібні попередження. Однак людство і сьогодні продовжує породжувати все нові й нові внутрішні суперечності економічного, політичного, військового, міжнародного характеру. І це не зважаючи на те, що кожна така навіть локальна суперечність може призвести до виникнення руйнівної глобальної кризи. Можливо передбачення Е. Леруа, П. Тейяра де Шардена, В. Вернадського були надто оптимістичними?

Ці мислителі вірили в те, що загальнолюдський Розум є нездоланою силою, одним з природних процесів, що рухає загальнопланетарну еволюцію. Вони були переконані у неминучості становлення і розвитку ноосфери. Ми ж сьогодні бачимо, що «царство» Розуму від нас таке ж далеке, як було від людей сто чи двісті років тому. Розвиваючи науку, ми не стаємо розумнішими, моральнішими, відповідальнішими. «Ноосфера лише має бути побудована. Поки що ж людство занурює Природу в стан екологічної кризи. Щоб запобігти катастрофі, про реальну загрозу якої попереджає наукова спільнота, має бути висунута єдина альтернатива – екологічний імператив, що розгортається в освіті! Перехід людини в епоху ноосфери зовсім не визначений наперед. Чи відбудеться це, передбачити неможливо. Людині потрібно на цьому шляху подолати безліч труднощів, але насамперед необхідно подолати саму себе, певні власні загальнобіологічні пороки. Але для цього їй надані Універсумом розум та моральнісне почуття благоговіння перед

---

<sup>1</sup> Кузнецова А. Ноосфера. Ноосферна (еволюційна) освіта: завдання і принципи їх реалізації / А. Кузнецова // *Духовність особистості: методологія, теорія і практика: збірник наукових праць*. – Луганськ: Видавництво СНУ ім. В. Даля, 2012. – Випуск 5 (52). – С. 142–143.

<sup>2</sup> Моисеев Н. *Универсум. Информация. Общество* / Н. Моисеев. – М.: Устойчивый мир, 2001. – С. 155.

Життям»<sup>1</sup>. Саме в здатності поєднати розумові, інтелектуальні та моральні потенції людини лежить шлях до побудови ноосферного глобального суспільства. Недарма, більшість сучасних теоретиків підкреслюють кардинальну роль освіти на сучасному етапі розвитку людської цивілізації, адже саме освіта здатна єднати знання, мораль і особистісний розвиток людини, показуючи їй шляхи перенесення такої єдності на загальнопланетарний масштаб.

Сьогодні досить очевидними є ті проблеми, які можуть призвести людство до самознищення, які заважають людям утворити певну соціокультурну та соціоприродну спільність. Наприклад, Ю. Сафрошкін визначає низку так званих глухих кутів, в яких знаходиться сучасна глобальна інформаційна цивілізація і які не дозволяють їй перейти на новий – ноосферний – рівень розвитку. Такими кутами, на думку дослідника, є ідейно-концептуальний, ресурсний, економічний, екологічний, політичний<sup>2</sup>. Але знання про ці загальноцивілізаційні негаразди не допомагає їх вирішенню. Розв'язати основну футурологічну проблему між знанням про майбутні кризи і самознищення і можливостями запобігати їм зможе тільки нова людина, яка на основі інноваційно-гуманістичної освіти зможе послуговуватися загальнолюдськими цінностями ноосферного світогляду.

Водночас, така освіта також не може з'явитися сама по собі. Сьогодні має сформуватися інтелектуальний, гуманістичний, науковий, педагогічний актив планети для вироблення принципів та методологій надання освіти нового ґатунку. Подолання згаданих вище тупиків глобальної інформаційної цивілізації є титанічним завданням, без виконання якого людство може самознищитися в найближчі десятиліття. Футурологічні передбачення минулих десятиліть невпинно наближаються до нас. Якщо ми не сформуємо в себе випереджальний, прогресивний тип світогляду та свідомості, вони накриють нас своєю нищівною хвилею. «Необхідно сформувати свідомість, що випереджатиме буття у «критичній кількості» населення планети, без чого неможливий ефективний і своєчасний перехід до сталого розвитку. Це можливо і необхідно зробити лише за допомогою освіти та просвітництва, які ро-

---

<sup>1</sup> Бирич И. В поисках новой философской парадигмы образования в России (обзор дискуссий) / И. Бирич, О. Панченко // Образ человека будущего: Кого и Как воспитывать в подрастающих поколениях: коллективная монография. – К.: Кондор, 2011. – Т.1. – С. 35.

<sup>2</sup> Сафрошкін Ю. Ноосферное развитие и земная ноосфера (материалы о двух путях в будущее) / Ю. Сафрошкін. – Ульяновск: УЛГТУ, 2004. – С. 21–22.

звернуть свідомість людини і населення планети в бік майбутнього, насамперед, в його нормативно-стійкій формі як найприйнятнішої стратегії виживання людства. Свідомість (в її індивідуальній і колективній формах) в цьому випадку стане в певній своїй частині випереджати буття, і буде формуватися зовсім інша форма прийняття ефективних і випереджальних рішень, яку ми пов'язуємо зі становленням інтегрального ноосферного інтелекту. По мірі становлення суспільства сталого розвитку реальність, що трансформується, також почне брати участь у формуванні випереджальної глобально-інтегральної свідомості, оскільки остання буде орієнтована не тільки на минуле і теперішнє, але вже й на майбутнє, причому з нормативним «горизонтом прогнозу», що постійно розширюватиметься»<sup>1</sup>. Поки що ж ми маємо визнати, що таке футурологічне передбачення становлення ноосферного інтелекту для нас залишається справою далекої перспективи достатньо звуженого «горизонту прогнозу». При чому з кожним роком такий горизонт звужується ще більше, залишаючи людству все менше шансів перетворитись колись на велику ноосферну єдність.

Щодо майбутнього людства, таким чином, залишається більше питань, ніж відповідей. Здавалося б люди усвідомлюють всі ті небезпеки, що несуть глобальні кризові ситуації і процеси, що стали вже сьогоднішньою реальністю, а не футурологічними образами. Чому ж людство не прагне до створення самозберігаючої єдності з природою, з довкіллям? «Чи готове людство сьогодні перейти на засади сталого розвитку? Для цього йому потрібні належний науково-філософський супровід і всеосяжна концепція. Необхідно розробити загальнопланетарну і регіональні програми розв'язання соціально-екологічних проблем, які стоять перед сучасною цивілізацією. Згідно з поглядами В. Вернадського, людина спроможна взяти на себе роль свідомого регулятора всіх глобальних процесів – від екологічних до соціальних, визначивши подальшу долю біосфери. На переконання вченого, людська діяльність має неминуче привести до «тріумфу розуму і гуманізму» на Землі»<sup>2</sup>. На основі чого базувалася така впевненість видатного мислителя? Чи може вона бути використана сьогодні задля розробки програм і планів реального самозбереження людства на планеті Земля?

---

<sup>1</sup> Урсул А., Урсул Т. Мегатренды эволюции образования третьего тысячелетия / А. Урсул, Т. Урсул // Образ человека будущего: Кого и Как воспитывать в подрастающих поколениях: коллективная монография. – К.: МФКО, 2013. – С. 44–45.

<sup>2</sup> Ситник К. Ноосфера: міфи і реальність / К. Ситник // Вісник НАН України. – 2003. – № 5. – С. 50.

Щоб відповісти на ці питання, важливо, з нашої точки зору, детальніше звернутися до аналізу філософських основ концепцій ноосфери таких видатних мислителів першої половини минулого століття, як П. Тейяр де Шарден, Е. Леруа і В. Вернадський.

Дуже цікавою та неординарною є розроблена свого часу концепція ноосфери П. Тейяром де Шарденом. Спираючись на неї, він «презентував бачення майбутнього цивілізації, яке уособлювало собою яскраву інноваційну перспективу людства», – наголошує Е. Стевенс-Аройо. Хто ще, крім нього, не зобразив цивілізаційний процес як такий, що рухається «вогнем та силою» любові?»<sup>1</sup>. Цей процес, на його думку, «формувався і спрямовувався досвідом християнства»<sup>2</sup>. Тому не випадково першочерговим своїм завданням П. Тейяр де Шарден вбачав трансформацію традиційного католицького віровчення із врахуванням новітніх тенденцій інтелектуального розвитку, особливо наукового. Він надзвичайно сильно переживав те, що католицизм стрімко перетворювався на відсталий тип світогляду. З цього приводу католицький дослідник писав: «Християнству зазвичай дорікають відсталістю, оскільки воно засноване одночасно на антропоморфізмі (Бога) та антропоцентризмі (людини). В минулому історичному періоді безсумнівно існувала по незрозумілим причинам, схильність уявляти собі природу Божественного Я та привілейовану позицію людини або надто спрощено, або надто по-людські, але й ці дуже узагальнені уявлення приховували під собою міцне підґрунтя істини. Якщо ж і насправді розглядати Бога вже не як пересічний центр свідомості (людського типу), але як Центр центрів, а людину розглядати вже не як центр світу, але як вісь (або стрілу), що вказує особливий напрям розвитку світу (завжди в бік зростання свідомості та особистості), то можна уникнути слабкостей антропоморфізму та антропоцентризму і в той же час зберегти все, що потребує християнство. Просто шляхом збагачення переміни параметрів»<sup>3</sup>. П. Тейяр де Шарден вірив у те, що із застосуванням певних світоглядних принципів, що були вироблені тогочасною наукою, наприклад, принципу еволюціонізму, можна й християнсько-католицьку доктрину наситити новими, більш актуальними для початку нового століття і нової наукової ери категоріями, поняттями, цінностями і

---

<sup>1</sup> Stevens-Arroyo A. Fire and Force: Civilization as Noosphere in the Works of Teilhard de Chardin / A. Stevens-Arroyo // Comparative Civilizations Review. – № 66. – Spring, 2012. – P. 58.

<sup>2</sup> Ibid. – P. 67.

<sup>3</sup> Тейяр де Шарден П. Феномен человека: Сборник очерков и эссе / П. Тейяр де Шарден. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 493–494.

орієнтирами. Людину філософ пропонував розглядати не просто як вінець божественного творіння, але як еволюційну стадію розвитку світу, що прагне до єднання з Богом у всеохоплюючій формі, яку вчений назвав точкою Омега.

Треба зазначити, що у своїх ноосферних пошуках католицький мислитель не просто намічав майбутні обриси людської цивілізації, але й плідно використовував існуюче традиційне підґрунтя, створене філософами, науковцями, богословами, теологами минулого. П. Тейяр де Шарден вдало вписав свою концепцію в поетапну еволюцію бачення людини європейською філософською думкою. «У загальноєвропейському філософському дискурсі людини на особливу увагу заслуговує філософсько-теологічна її інтерпретація, а у межах останньої – філософсько-антропологічна концепція П. Тейяра де Шардена. Під впливом загальної тенденції ідеології Просвітництва в ній була здійснена спроба поєднати природничо-науковий, філософський і теологічний погляд на людину як безпосереднє продовження традиції, закладеної Аристотелем, Аврелієм Августином, Фоною Аквінським і Франциском Суаресом, у нових умовах»<sup>1</sup>. Таким чином, намагаючись інтегрально використати здобутки різних світоглядно-методологічних форм, що сформувалися на початок ХХ століття, Тейяр де Шарден створює власну ноосферну антропологію, в центрі якої знаходиться ідея еволюційного шляху всього світу до божественної сутності. Основним же джерелом такого руху визначається саме людська свідомість та її творчодіяльністьна сутність.

Саме творчість людини, заснована на добрій волі і спрямована на всезагальне, глобальне порозуміння, комунікативну єдність з іншими людьми, природою, космосом, – є єдиним шляхом, за П. Тейяром де Шарденом, що веде людину до самореалізації в якості божественного творіння, тобто до сутнісної, істинної, справжньої самореалізації. Людина в творчості зрівнюється з Богом в тому, що сама стає центром космічної світобудови, а її свідомість на рівні з божественною ідеєю стає конструктивним елементом ноосфери. «Насамперед в своїй дії я єднаюся з творчою енергією Бога, я співпадаю з нею і роблюсь не тільки її знаряддям, але й живим її продовженням. І оскільки немає нічого більш глибокого в живій істоті, ніж її воля, то моє серце в певному се-

---

<sup>1</sup> Дуйкін В. Людина та людська історія в філософії П. Тейяра де Шардена: автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. Спеціальність: 09.00.05 – історія філософії / В. Дуйкін. – Дніпропетровськ, 2004. – С. 3.

нсі занурюється в серце самого Бога. Цей контакт постійний, оскільки я дію завжди; і в той же час, оскільки моя відданість та наснага можуть безперервно збільшуватися, контакт цей дозволяє мені уподібнюватися Богу все тісніше й тісніше – безмежно. При такому єднанні душа не обмежується духовними насолодами і не втрачає з виду матеріальну мету власної діяльності. Хіба не в творче зусилля вона себе втягує?»<sup>1</sup>. Людина, за П. Тейяром де Шарденом, таким чином набуває загально-космічного значення, а її творчість перетворює не лише її власний буттєвий простір, а й всесвіт в цілому. Саме завдяки творчості людина виходить на ноосферний рівень розвитку, стає спроможною виходити за межі власної індивідуальності і ставати особистістю, чий буттєвий статус набуває глобальносвітового характеру.

Таке розуміння людини, її здатності до творчості та безмежного саморозвитку, які впливають на процеси глобального характеру, П. Тейяр де Шарден всіляко намагався інтегрувати в релігійно-християнський світогляд. Його версія модернізації католицизму стала одним з найуспішніших в історії ХХ століття варіантів поєднання здобутків сучасної релігії, науки і філософії. «Філософія людини П. Тейяра де Шардена виникає як спроба засобами надбань сучасної науки і філософії оновити християнську версію визначення й історичного призначення людини, а логіка розбудови динамічної картини світу прибирає врешті такого схематичного вигляду: (Бог) – еволюція / життя – людина / історія – Бог (людина)»<sup>2</sup>. Таким чином, людина набуває одне з ключових онтологічних місць в розумінні сутності космічної гармонії, творцем якої був Бог. Людина сама стає одним з творчих елементів, адже саме її активність призводить до формування особливого простору антропної буттєвості – ноосфери. Людина перестає бути тільки індивідуальним втіленням божественної ідеї, а перетворюється на творчо-божественний елемент глобального масштабу.

Такий високий антропоцентричний, гуманістичний пафос теорії французького релігійно-філософського мислителя зробили його одним з найвидатніших гуманістів минулого століття. Він не просто стверджував важливість людської творчості, але виносив її на рівень

---

<sup>1</sup> Тейяр де Шарден П. Феномен человека: Сборник очерков и эссе / Пьер Тейяр де Шарден. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 31.

<sup>2</sup> Дуйкін В.Р. Людина та людська історія в філософії П. Тейяра де Шардена: автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. Спеціальність: 09.00.05 – історія філософії / Василь Дуйкін. – Дніпропетровськ, 2004. – С. 12.



одного з основних божественно-космічних феноменів: «Наша праця уявляється нам головним чином засобом заробітку хліба насущного. Але вона має і більш високий смисл: через неї ми виконуємо своє завдання єднання з Богом та сприяємо виконанню Божественної мети цього єднання – зростанню в нас Господа нашого Ісуса Христа. Ким би ми не були: митцями, робітниками, вченими, – яка б не була наша людська функція, якщо ми християни, ми маємо бачити в об'єкті власної праці засіб, що відкриває шлях до вищого становлення нашої особистості»<sup>1</sup>. В загальнокосмічній еволюції людина не просто є проміжним чи черговим етапом, але здатна завдяки своїй творчодіяльній насназі формувати глобальні принципи подальшої еволюції. Людина, створюючи ноосфери, перетворює власний дух на рушійну силу космічної еволюції.

При цьому П. Тейяр де Шарден не просто поєднував різні елементи наукового, філософського і релігійно-теологічного характеру, але здійснював глибинне творче переосмислення догматів релігії в контексті вчення про еволюцію. Фактично, він вибудував нову, глибоко гуманістичну теологію, яка знайшла своє вагоме місце в сучасній філософії. «Для розбудови своєї філософської системи Тейяр поклав в основу одне із головних досягнень свого часу – еволюційну теорію. Творчо оцінивши її здобутки, особливо метафізичне прочитання А. Бергсона, він значно розширив поле її застосування. По-перше, еволюція у П. Тейяра де Шардена є тією умовою, якій повинні підпорядковуватися всі природничі теорії, гіпотези і системи; за допомогою концепта еволюції науковець намагається і у християнство вдихнути «нове життя». По-друге, еволюція у П. Тейяра де Шардена набуває суто людського вираження, оскільки включає в себе мислення і свободу людини. І по-третє, еволюція у нього звернена не лише у минуле, але й у майбутнє – до трансцендентної точки Омеги. На відміну від своїх попередників, П. Тейяр де Шарден включає еволюцію у систему морально-сміслових пріоритетів»<sup>2</sup>. Звідси і центральна позиція людини в загальній світобудові. Вже не просто Бог, але людина, що сприяє новій еволюційній системі – ноосфері, веде весь світ до точки Омеги, коли всі буттєві цін-

---

<sup>1</sup> Тейяр де Шарден П. Феномен человека: Сборник очерков и эссе / Пьер Тейяр де Шарден. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 31–32.

<sup>2</sup> Дуйкін В. Людина та людська історія в філософії П. Тейяра де Шардена: автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. Спеціальність: 09.00.05 – історія філософії / В. Дуйкін. – Дніпропетровськ, 2004. – С. 12.

ності, моральнісні орієнтири, об'єктивні явища зіллються в єдиному ідеальному феномені абсолютної досконалості.

Тейяр де Шарден П., будучи все ж таки релігійним філософом, не боїться в своїй теорії використовувати такі теологічно-мрійливі обрії, як точка Омега. Він, спираючись на віру, стверджує, що людство зрештою досягне стану абсолютно гармонізованої свідомості, яка буде позбавлена тих суперечностей, що сьогодні і надалі змушують людей змінюватися і розвиватися. Біосфера не здатна до досягнення такої точки сталості, а ноосфера, за П. Тейяром де Шарденом, – здатна. «Незважаючи на свої органічні зв'язки, які ми всюди виявляємо, біосфера утворила поки лише сукупність дивергентних ліній, вільних на кінцях. Згинаючись під дією мислення, ланцюги замикаються, і ноосфера прагне стати єдиною замкненою системою, де кожен окремий елемент бачить, відчуває, бажає, страждає так само, як всі інші, і одночасно з ними. Гармонізована спільність свідомостей, еквівалентна свого роду надсвідомості. Земля не лише покривається міриадами зернинок думки, але окутується єдиною мислячою оболонкою, що утворює функціонально одну велику зернинку думки в космічному масштабі. Безліч індивідуальних мислень групується й посилюється в акті єдиного одностайного мислення. Такий загальний образ, в якому по аналогії і симетрично з минулим ми можемо науково уявити собі людство в майбутньому, те людство, поза яким для земних вимог нашої дії не відкривається жодного земного виходу»<sup>1</sup>. Такий еволюційний прогноз П. Тейяра де Шардена, ґрунтований на релігійно-теологічній образності, звичайно, носив глибокий антропоцентричний характер, адже виключно людська діяльність, інтелект, творчість тут визнається за рушійну силу еволюційного розвитку до абсолютизованого стану свідомості, названого французьким гуманістом точкою Омеги.

В теорії П. Тейяра де Шардена начебто зливаються наукова просвітницька мрія про обов'язкове торжество розумі із релігійною образністю абсолютної божественності космічної світобудови. Людині необхідно лише докласти зусиль для того, щоб сила розуму стала резонансною із гармонією всесвіту». П. Тейяр де Шарден бачив майбутнє еволюції в злитті людей, у встановленні їх інтелектуальної та духовної єдності. Цей стан світу він і назвав точкою Омега, вважаючи, що її досягнення означає одночасно і кінець світового еволюційного процесу.

---

<sup>1</sup> Тейяр де Шарден П. Феномен человека: Сборник очерков и эссе / Пьер Тейяр де Шарден. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 365.

П. Тейяр де Шарден закінчення світового еволюційного процесу вбачав у торжестві Розуму, його перетворенні в єдиний світовий Розум, його злитті з Богом»<sup>1</sup>. Таким чином, переосмислюючи догмати релігії в контексті вчення про еволюцію та вибудовуючи нову теологію на засадах гуманізму та антропоцентризму, П. Тейяр де Шарден створює морально-орієнтаційну теорію, в якій виключно людина визнається ключовим рушієм нової еволюції, яка набуває не природно-біосферного, але моральнісно-ноосферного, творчо-раціонального характеру.

Одним із соратників П. Тейяра де Шардена, що також вніс визначний внесок у розробку ноосферного мислення був Е. Леруа. Саме він і створив саме поняття «ноосфера», прагнучи підкреслити той факт, що людство вступає на новий етап розвитку, коли загальноцивілізаційний розум стає важливим чи, навіть, ключовим фактором еволюції. Таким чином, мисляча оболонка Землі приходить на зміну оболонці, головною характеристикою якої було виключно життя. «Французький математик і філософ Е. Леруа запропонував поняття «ноосфера» у 1927 р. і трактував ноосферу як «мислячу» оболонку, що формується людською свідомістю. Розглянувши закономірності еволюції життя, Е. Леруа дійшов висновку, що в людині біологічна еволюція себе вичерпала. Подальша еволюція живого на нашій планеті, за його твердженням, здійснюватиметься тільки духовними засобами: суспільні взаємини, мова, розум і т. д. І це буде ноосфера, яка може замінити біосферу. Під ноосферою Е. Леруа розумів закономірний етап розвитку органічного світу, коли домінантна роль в еволюції належатиме духовній творчості людини та продуктиві її праці. І у цьому його погляди відрізнялись від уявлень П. Тейяра де Шардена, який розглядав ноосферу як мислячий пласт, який поступово розгортається зі світу тварин і рослин та приходить на останньому етапі психогенезу до усвідомлення тотожності всього суцього з точкою «Омега» – божеством»<sup>2</sup>. Теорія Е. Леруа стала ще одним доказом того, що початок ХХ століття відзначився серед науковців, філософів, теологів глибоким відчуттям того, що людина набуває нового статусу у відношеннях із оточуючим світом. Людина переставала бути однією з форм життя, перетворюючись на ключовий глобальний чинник загальнопланетарної еволюції.

---

<sup>1</sup> Моисеев Н. Человек и ноосфера / Н. Моисеев. – М.: Молодая гвардия, 1990. – С. 268.

<sup>2</sup> Олійник Я. Основи екології: Підручник / Я. Олійник, П. Шищенко, О. Гавриленко. – К.: Знання, 2012. – С. 276.

Концепція Е. Леруа також сповнена гуманістичного пафосу, а в її центрі стоїть фактор людської творчості, насичення всієї природи людськими духовними якостями, розумом, моральністю, творчістю. Людина перетворюється на центральний рушійний чинник загальноприродної і загальнокосмічної еволюції. «Якщо ми хочемо включити людину в загальну історію життя, не спотворюючи її роль і не дезорганізуючи її, то абсолютно необхідно помістити Людину на самому верху попередньої піраміди в положенні, в якому вона над нею панує, але не виривати її з неї; і це зводиться до того уявлення, що біосфера тваринна поступово продовжується в людській сфері, сфері розуму, думки, вільної і свідомої творчості, власного мислення, коротше: сфері свідомості чи ноосфері»<sup>1</sup>. Ноосфера, таким чином розглядається як еволюційне продовження історії життя на планеті Земля. Людський розум і творчість, на ньому заснована, тобто в основному наукова творчість, визначаються ключовими факторами подальшого розвитку людства і природи.

Науковці початку ХХ століття свято вірять в те, що наука як втілення спільної чистої розумової творчості, вищого злета людської духовності здатна перетворювати світ, роблячи його кращим, досконалішим, гармонічнішим. «Звернемо увагу: ноосфера, за Е. Леруа, це стан думки, вільної, свідомої творчості Людини в біосфері тваринній; це якість мислення поколінь етносів; це сфера свідомості тих, хто живе, середовище самоідентифікації Людини в біорізноманітті планети»<sup>2</sup>. Таким чином, людина, за Е. Леруа, стає рівноцінним чинником еволюційного розвитку природи на рівні з законами самої природи. Людина розглядається в якості істоти, що може досягати у власній свідомості тих рівнів впорядкованості і гармонійності, що характерні лише космічній закономірності природного буття.

Перехід від біосферної еволюції до ноосферної відбувається, за Е. Леруа, завдяки здійсненню в об'єктивованих формах духовного потенціалу людини, тобто людських знань, творчості, моральності. Саме людина, з усіма її особливими і специфічними якостями, виводить життя планети на новий якісний рівень еволюційного розвитку. «Леруа пише про те, що починаючи з людини, еволюція здійснюється новими,

---

<sup>1</sup> Леруа Э. Происхождение человечества и эволюция разума, 1928 (отрывок) / Эдуард Леруа // Владимир Вернадский: Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. М.: Современник, 1993. – С. 656.

<sup>2</sup> Василенко В. Ноосферная стратегия безопасности России в XXI веке / В. Василенко // Академия Тринитаризма. – 2014. – 6 апреля. – Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0001/005a/1357-vs.pdf>.

чисто психічними засобами... Прогрес здійснюється тільки духовними засобами: через промисловість, суспільство, мову, інтелект і т. ін. І таким чином біосфера переходить в ноосферу»<sup>1</sup>. Отже, в концепції еволюційного розвитку ноосферної оболонки планети Е. Леруа підкреслюється, що саме творчо-духовні зусилля людини перетворюються на основний енергетично-рушійний чинник не лише суспільного, але й загальнопланетарного розвитку.

Важливо відмітити, що якщо в працях П. Тейяра де Шардена категорія ноосфери визначається в релігійно-теологічному руслі, в контексті ідей прямування людини і світу до божественної гармонії в точці Омеги, то Е. Леруа більше послуговується природничо-науковою, еволюціоністською лексикою. При цьому в його працях ноосфера все ж таки залишається лише ідеєю, що змальовується лише в загальних концептуальних обрисах. «Очевидно, що Е. Леруа розглядав ноосферу як певний послідовний етап розвитку життя на Землі, хронологічно пов'язуючи її зародження з гомінізацією, тобто з появою на Землі в процесі еволюції людини мислячої (*Homo sapiens*). Значить, час існування ноосфери, за Е. Леруа, відповідає психозойській ері Ч. Шухерта або антропогеновому періоду А. Павлова. Леруа Е. дав тільки для цього етапу розвитку життя на Землі більш вдалий не часовий, а просторовий термін, тим самим пов'язавши його з усім попереднім розвитком біосфери. Зміст цього терміну він глибоко не розкрив, кінцевих цілей створення ноосфери не визначив, умов її утворення не проаналізував. Все це випало зробити значно пізніше В. Вернадському»<sup>2</sup>. Саме він став тим науковцем, чиє ім'я найбільше асоціюється сьогодні з категорією «ноосфери», а його праці й сьогодні розглядаються як актуальне джерело концептуальних ідей про те, як людина може бути не ворогом природи, а основним джерелом її еволюційного розвитку. Як зазначав невдовзі після смерті В. Вернадського академік А. Ферсман, «десятиліттями, цілими століттями будуть вивчатися та поглиблюватись його геніальні ідеї, а у його працях відкриються нові сторінки, що будуть джерелом нових пошуків»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Яншина Ф. О появлении и первоначальном толковании термина «ноосфера» / Ф. Яншина // Вестник Российской академии наук. – 1994. – Том 64. – № 11. – С. 1018.

<sup>2</sup> Там же. – С. 1019.

<sup>3</sup> Лисеев И. Философские идеи В.И. Вернадского и современная научная картина мира (к 150-летию В. И. Вернадского) / И. Лисеев // Вопросы философии. – № 6. – 2012 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [vphil.ru/index.php?option\\_content\\_and\\_task](http://vphil.ru/index.php?option_content_and_task).

Отже, на нашу думку, сьогодні надзвичайно актуальною залишається проблема всебічного аналізу космізму концепції В. Вернадського як основи його філософського передбачення переходу біосфери у ноосферу. В свій час ця концепція стала справжнім інтегральним чинником об'єднання багатьох природничо-наукових, філософських, культурних та релігійних ідей та передбачень. «Незважаючи на появу уявлень про єдність Природи і Людини та їх взаємообумовленість, світ неживої матерії та живої речовини та світ Людини і суспільства, нею створеного, в ХІХ столітті ще не були взаємопов'язаними в свідомості науковців. Наукові дисципліни в цих трьох сферах жили ще тривалий час самостійним життям. А емпіричного матеріалу було недостатньо, щоб відтворити єдину цільну картину світу. Такою зв'язуючою ланкою виявилось вчення про ноосферу, яке почало формуватися В. Вернадським»<sup>1</sup>. Він сміливо розширив науковий лексикон своєї праці, вводячи в нього філософські концепти. Завдяки цьому ноосферна теорія посіла важливе місце в історії розвитку науки першої половини минулого століття. «У цей час В. Вернадський приходить до висновку, що в розвитку природничих наук назріває криза. Адже велика кількість науковців займається виключно вузькими питаннями, що призводить до неповноцінного розуміння дійсності. Причина – відсутність єдиної філософської бази під усіма науками та їхня роз'єднаність в умовах стрімкого накопичення фактів. Вихід Володимир Іванович бачив у синтетичному світогляді й вивченні Землі не локально, а як частини Космосу»<sup>2</sup>. Саме в цьому й полягав космізм теоретичного передбачення В. Вернадського щодо того, що з часом сила впливу людини на оточуюче середовище буде лише зростати. Футуристичний космізм В. Вернадського був глибоко гуманістичним.

При цьому світогляд В. Вернадського залишається глибоко наукоцентричним. Сцієнтизм і гуманізм в його теоріях не протистоять один одному. Більше того, за глибоким переконанням науковця, саме наука є тим засобом, за допомогою якого людина зможе в майбутньому гармонізувати власну життєдіяльність із планетарними та космічними силами. Для цього тільки треба розширювати потенціал науки, привносячи в неї інші світоглядні орієнтири і цінності. «Для В. Вернадського

---

<sup>1</sup> Моисеев Н. Человек и ноосфера / Н. Моисеев. – М.: Молодая гвардия, 1990. – С. 20.

<sup>2</sup> Єремєєв В. Філософсько-методологічна спадщина В. Вернадського / В. Єремєєв, А. Лопухін // Вісник НАН України. – 2010. – № 9. – С. 48.

дуже характерний високий рівень рефлексії щодо наукової діяльності. Впродовж усього життя Володимир Іванович цікавився не тільки конкретними науками, у галузі яких він працював як дослідник (їхній спектр був надзвичайно широкий), але й наукою загалом, її природою, шляхами та закономірностями розвитку, формами організації, характером наукової творчості, взаємозв'язками з іншими видами творчості, інакше кажучи, – різними аспектами еволюції й функціонування науки»<sup>1</sup>. Таким чином, ноосферне мислення, за В. Вернадським, – це мислення наукове, що в той же час сповнене гуманістичними орієнтирами і розглядає як ключовий предмет будь-якої рефлексії тільки людину, її внутрішній світ і потенціал впливу на космічно-планетарні процеси.

За допомогою гуманістично орієнтованої наукової думки людина, як переконливо стверджував В. Вернадський, перетворилася на чи не найпотужнішу геологічну силу і ключовий фактор загальнопланетарної еволюції. «Еволюційний процес отримує при цьому особливе геологічне значення завдяки тому, що він створив нову геологічну силу – наукову думку соціальної людини. Ми як раз переживаємо її яскраве входження в геологічну історію планети. В останні тисячоліття спостерігається інтенсивне зростання впливу однієї видової живої речовини – цивілізованого людства – на зміни біосфери. Під впливом наукової думки і людської праці біосфера переходить в новий стан – в ноосферу»<sup>2</sup>. Ці слова великого філософа показують наскільки він вірив у те, що сила людської цивілізації буде конструктивною і потужною. Він навіть не хотів припускати думки про те, що наука у ХХ столітті стане чи не найпотужнішою силою, що буде руйнувати і знищувати навколишнє середовище. Таким чином, сьогодні особливо важливо відроджувати віру науковців першої половини ХХ століття в те, що людина, використовуючи наукові досягнення здатна гармонізувати власне і природне буття.

Сам же В. Вернадський постійно наголошував на тому, що людина як активно-творча істота не просто змінює своє власне буття, але потужно впливає на процеси космічного масштабу. І потужність такого впливу багаторазово зростає саме з розвитком науково-технічного прогресу, який для науковця був втіленням творчої сутно-

---

<sup>1</sup> Онопрієнко В. Динаміка зростання дослідницьких інтересів В. Вернадського / В. Онопрієнко // Вісник НАН України. – 2013. – № 3. – С. 67.

<sup>2</sup> Вернадский В. Биосфера и ноосфера / В. Вернадский. – М.: Айрис-пресс, 2004. – С. 252.

сті людської істоти, що стає партнером природи і невід'ємною частиною космосу. «За Вернадським, наша планета і космос уявляються як єдина система, в якій життя, жива речовина пов'язує в єдине ціле процеси, що відбуваються на Землі, з процесами космічного походження. Протягом всієї історії Землі кількість живої речовини в біосфері за оцінками В. Вернадського була практично постійною. За рахунок енергії Сонця виникли так звані геохімічні цикли, чи кругообіг речовин в природі, в який залучалися все нові й нові маси первинної матерії. Почали виникати шари осадових порід, які перетворювалися потім геологічними і геохімічними процесами. Ця грандіозна картина загальнопланетарного розвитку включала в себе і появу людини – носія Розуму, який ще раз багаторазово прискорив всі процеси, що відбуваються на планеті. Породивши Людину, Природа «обрала» ще один могутній каталізатор світового процесу розвитку»<sup>1</sup>. Основною ж силою людини, завдяки якій вона може впливати на загальнокосмічні закономірності еволюційного поступу, є, за В. Вернадським, наукова думка, що здатна породжувати могутні сили науково-технічного прогресу та цивілізаційного розвитку.

При цьому видатний науковець і філософ постійно підкреслював, що вихід людини на провідні позиції в загальнопланетарній еволюції не є випадковим, адже в природі, в космічній гармонії немає нічого випадкового, особливо коли мова йде про такі глобальні чинники, як роль розуму та інтелекту у формуванні нової оболонки Землі – ноосфери. В. Вернадський відзначає: «На наших очах біосфера різко змінюється. І навряд чи може бути сумнів в тому, що її перебудова науковою думкою через організовану людську працю не є випадковим явищем, залежним від волі людини, але є стихійний природний процес, коріння якого лежить глибоко і підготовлялося еволюційним процесом, тривалість якого розраховується сотнями мільйонів років»<sup>2</sup>. Таким чином, людина водночас є і наслідком тривалого еволюційного процесу, і джерелом та рушійною силою його подальшого розвитку. Гуманістичність філософії В. Вернадського полягає саме в тому, що він вірить у ключову роль людства в подальших трансформаціях, що відбуватимуться з нашою планетою, а можливо й з іншими космічними об'єктами.

---

<sup>1</sup> Моисеев Н. Человек и ноосфера / Н. Моисеев. – М.: Молодая гвардия, 1990. – С. 23.

<sup>2</sup> Вернадский В. Биосфера и ноосфера / В. Вернадский. – М.: Айрис-пресс, 2004. – С. 252–253.



Теорія про ноосферу як сферу розуму та інтелекту, а також про місце і роль людської цивілізації в розвитку подальшої загальнопланетарної еволюції перетворила В. Вернадського з науковця-емпірика у філософа-пророка. Його концепція ноосфери в минулому столітті надихає багатьох філософів на сміливі й плідні футуристичні передбачення. Актуальною і плідною ця концепція залишається і сьогодні. «Таким чином, проявляється синтетичний характер процесу мислення великого вченого, глибина і різноманітність його духовного образу, творчий характер не лише наукової діяльності в жорстко визначених межах обраних тем і проблем, але й всеохоплюючий погляд на історію людської цивілізації, в еволюції якої «наукова думка» являє, як він визначив, «планетарне явище». Натураліст-емпірик, природознавець В.І. Вернадський бачить глибоку закономірність докорінного повороту в розвитку наукової думки як закономірного явища, яке не можна зупинити ні «соціальними» явищами, ніякими іншими діями, бажаннями чи проявами в житті людини»<sup>1</sup>. Глибинний евристичний, світоглядний, гуманістичний, еколого-раціоналістичний потенціал, який був закладений В. Вернадським в ноосферну концепцію, і сьогодні актуалізує безліч концептуально-теоретичних проблем, що є надзвичайно важливими з огляду на сучасний стан життєдіяльності нашої цивілізації.

Окрім того, розробка та аналіз концепції ноосфери може бути плідним і для вироблення конкретних практичних кроків, необхідних сьогодні для гармонізації міжособистісних, соціальних, глобально-культурних процесів, а також процесів, пов'язаних із взаємодіянням суспільства і природи. Наприклад, Ф. Яншина виокремлює на основі глибокого аналізу творчості В. Вернадського такі ключові моменти, що характеризують можливість формування ноосферної організації процесів на Землі:

1. Заселення людиною всієї планети.
2. Різке перетворення засобів зв'язку та обміну інформацією.
3. Посилення зв'язків, в тому числі політичних, між країнами світу.
4. Початок переважання геологічної ролі людини над іншими геологічними процесами, що відбуваються в біосфері.
5. Розширення меж біосфери і вихід у космос.

---

<sup>1</sup> Берестовская Д. Духовный облик В. Вернадского: культурологический анализ эпистолярного наследия / Д. Берестовская, А. Синичкин. – Симферополь: ИТ «АРИ-АЛ», 2013. – С. 130.

6. Відкриття нових джерел енергії.
7. Рівність людей всіх рас і релігій.
8. Збільшення ролі народних мас у вирішенні питань внутрішньої і зовнішньої політики.
9. Свобода наукової думки та наукового пошуку від тиску релігійних, філософських та політичних побудов.
10. Ефективна система народної освіти та життєзабезпечення. Ліквідація можливостей недоїдання, голоду та злиднів, зведення до мінімуму хвороб.
11. Розумне перетворення природи землі з метою зробити її здатною задовольнити матеріальні, естетичні та духовні потреби населення, що зростає в чисельності.
12. Виключення воєн з життя суспільства<sup>1</sup>.

Як бачимо, в цих пунктах чітко підкреслюється, що ноосфера є сферою розумності в усіх сферах життєдіяльності людини. Не тільки до природи, але й до суспільства, культури і до самої себе людина має ставитися раціонально і відповідально. Саме у відповідальності людини, вірніше у значному підвищенні її рівня, полягає шлях до формування такого гармонійного середовища, як ноосфера. «Людина має зрозуміти, як тільки наукова, а не філософська чи релігійна концепція світу його охопить, що вона не є лише випадкове, незалежне від оточення (біосфери чи ноосфери), вільно діюче природне явище. Вона складає неминучу появу великого природного процесу, що закономірно триває протягом мінімум двох мільярдів років»<sup>2</sup>. Така велика відповідальність, яку покладає на людство В. Вернадський, можливо виявилася аж занадто обтяжливою. Людство мабуть все ж не витримало її у минулому столітті, не витримує її і сьогодні. В усьому світі продовжуються війни і конфлікти, цивілізація продовжує нищити природу.

З нашої точки зору, для того щоб футуристичні передбачення В. Вернадського здійснилися, має статися насамперед світоглядна революція, вихід людства на новий рівень освіченості, мислення, культуротворчості. Однією з основ такого революційно-світоглядного поступу може стати саме концепція В. Вернадського про ноосферу, як сферу розуму, що стає ключовим чинником космічної еволюції. «В. Вернадський був і

---

<sup>1</sup> Див.: Яншина Ф. Эволюция взглядов В. И. Вернадского на биосферу и развитие учения о ноосфере / Ф. Яншина. – М.: Наука, 1996. – С. 73–75.

<sup>2</sup> Вернадский В. Биосфера и ноосфера / Владимир Вернадский. – М.: Айрис-пресс, 2004. – С. 253.

залишається геніальним ученим, внесок якого в розвиток різних наукових напрямів як у галузі природничих, так і соціогуманітарних наук важко переоцінити. Видатні наукові досягнення, широчінь світогляду та різноманітність наукових відкриттів і вчень В.І. Вернадського не мають рівних собі в сучасному науковому просторі. Вивчення величезної наукової спадщини вченого й нині є актуальним для історії та методології науки, для глибокого розуміння зв'язку літ і традицій в науці, освіті, культурі, єдності та невіддільності розвитку природи та людства і його майбутнього, ролі науки та особистості в сучасному глобальному інформаційному суспільстві»<sup>1</sup>. Таким чином, сьогодні можна лише в черговий раз підкреслити, що концепція ноосфери В. Вернадського, яка існує вже майже століття, залишається актуальною в сучасних умовах функціонування глобальної людської цивілізації.

Саме проблематиці виживання сучасної глобальної цивілізації присвячена робота організації, що існує вже понад сорок років і називається Римським клубом. З теоретичної, наукової, філософської точки зору дуже плідними виявилися численні доповіді представників цього клубу, які можна назвати своєрідною екологічною футурологією, спрямованою на донесення людству ідей необхідності ошадливого ставлення до природних, ресурсних, соціальних і людських ресурсів. Концептуальну розробку парадигмальних ідей Римського клубу можна розпочинати з праці «Межі зростання», що була видана у 1972 році під авторством таких дослідників, як Донелла Медоуз, Денніс Медоуз, Йорген Рэндерс, Вільямс Беренс III. Вони поставили перед людством просте, але кардинальне питання про необхідність обмеження для самозбереження: «Що краще: намагатися існувати, не виходячи за рамки цієї межі, задаючи обмеження на зростання, що визначатимуться самою людиною, чи продовжувати сприяти зростанню до тих пір, поки не виникне наступна природна межа, у сподіванні на те, що до того часу ще один технічний стрибок дозволить і далі продовжити зростання? Протягом останніх століть людське суспільство настільки впевнено і успішно йшло по другому шляху, що перший шлях був зовсім забутий»<sup>2</sup>. Вся праця присвячена ствердженню того, що за сучасних нарос-

---

<sup>1</sup> Загородній А. В. Вернадський – вчений, мислитель, організатор науки / А. Загородній, С. Волков, О. Онищенко, В. Шестопапов // Вісник НАН України. – 2013. – № 3. – С. 8.

<sup>2</sup> Медоуз Д. Пределы роста. Технический прогресс и пределы роста / Д. Медоуз, Д. Медоуз, Й. Рэндерс, В. Беренс III // Впереди XXI век: Перспективы, прогнозы, фу-

таючих темпів споживання природних багатств людство може не дочекатися наступного якісного технічного стрибку, який допоміг би нам вберегтися від самознищення.

Дійсно, чи можемо ми сподіватися на те, що через одне-два десятиліття станеться ймовірний якісний стрибок в сфері застосування нами певних технологій? А розрахунки науковців доводили, що без такого стрибку вже в найближче століття людство може підійти до межі самознищення. «Сподівання оптимістів, упевнених в можливостях технічного прогресу, засновані на його здатності знищувати чи розсувати межі зростання населення і капіталу. Але наш аналіз свідчить, що в світовій моделі використання технічного прогресу для вирішення явних проблем, таких, як вичерпання ресурсів, забруднення оточуючого середовища чи нестача продуктів харчування, не чинить ніякого впливу на найістотнішу проблему – експонентне зростання в кінцевій і складній системі. Навіть наші спроби використовувати в моделі найоптимістичніші оцінки тих зисків, які надає технічний прогрес, не змогли запобігти кінцевому падінню чисельності населення та випуску промислової продукції і фактично навіть не змогли ні в якому з розглянутих випадків відсунути крах системи за межі 2100 року»<sup>1</sup>. Таким чином, найоптимістичніші прогнози, що давалися авторами «Меж зростання» в їх футуристичних розрахунках, відводили людству всього лише століття на пошук нових технологій життєзабезпечення. Враховуючи те, що сьогодні ресурси землі використовуються ще активніше, ця межа швидко наближається до нас у часі.

Водночас, необхідно відзначити, що вже наступна доповідь Римського клубу «Людство на роздоріжжі», що була видана через два роки – у 1974 році, вказала на певні методологічні прорахунки авторів «Меж зростання» «Директор Механічного інституту в Ганновері американець Е. Пестель та професор прикладної математики з Клівленду (США) М. Мессарович опублікували в 1974 році нову доповідь «Римського клубу» під назвою «Людство на роздоріжжі», який замислювався як наймогутніший вибух футурології. Враховуючи аргументовану критику моделі Медоуза, автори розглядають світ вже не як єдину систему, а як

---

турологи. Антология современной классической прогностики. 1952 – 1999. – М.: Academia, 2000. – С. 393.

<sup>1</sup> Медоуз Д. Пределы роста. Технический прогресс и пределы роста / Д. Медоуз, Д. Медоуз, Й. Рэндерс, В. Беренс III // Впереди XXI век: Перспективы, прогнозы, футурологи. Антология современной классической прогностики. 1952 – 1999. – М.: Academia, 2000. – С. 388–389.

складне явище пов'язаних між собою підсистем: економіки, техніки, екології, населення і т. ін. Ними був зроблений висновок про те, що катастрофи і потрясіння можуть розвиватися неоднаковими темпами. Стан небезпечної чи серйозної ситуації в одній з підсистем не обов'язково може призвести до «колапсу» всього людства. Автори стверджують, що катастрофічні кризи з'являться в різний час і в різних регіонах, але будуть переплітатися між собою та, подібно ланцюговій реакції, охоплять весь світ»<sup>1</sup>. Таким чином, межу загальної загибелі людства автори другої доповіді відсувають в певну часову перспективу, але кризовий стан загальноцивілізаційних тенденцій вони також не заперечують. Більше того Е. Пестель та М. Мессарович говорять про те, що майбутнє людства лежить в безкінечних міжсистемних кризах, що будуть виникати в різних частинах світу і в різних сферах соціально-природного функціонування. Схоже, що цей прогноз, зроблений сорок років тому, сьогодні втілюється в реальність надшвидкими і вибухонебезпечними темпами.

На гуманістичній і соціально-гуманітарній проблематиці сконцентрувався наступний доповідач Римського клубу Я. Тінберген, який свою доповідь від імені клубу, що називалася «Перегляд світового порядку», представив на загальносвітовий розгляд у 1976 році. В цій доповіді головною метою нового світу Я. Тінберген визначає «гідне життя та добробут для всіх громадян світу», що можна досягти, дотримуючись шести принципів: справедливість, свобода, демократія та участь, солідарність, різноманіття культур, чистота оточуючого середовища. Автор вважає, що такий «справедливий соціальний порядок краще за все можна охарактеризувати як гуманістичний соціалізм»<sup>2</sup>. Саме у вирішенні безлічі соціальних і гуманітарних проблем, що накопичує сучасна глобальна цивілізація, Я. Тінберген вбачав джерело виходу людства із загальнопланетарної системної кризи. Після його передбачень людство не здійснило значних кроків щодо вирішення перерахованих автором проблем і продовжує скачуватися до загальногуманітарної кризи.

Знаковою доповіддю, що поєднала висновки попередніх і сама стала одним з найвидатніших філософсько-гуманістичних здобутків

---

<sup>1</sup> Хорошавина С. Концепции современного естествознания: Курс лекций / С. Хорошавина. – Ростов н/Д: Феникс, 2005. – С. 377.

<sup>2</sup> Див.: Тинберген Я. Пересмотр международного порядка / Я. Тинберген. – М.: Прогресс, 1980. – С. 59–89.

футурології минулого століття, стала праця видатного науковця А. Печчеї «Людські якості», видана у 1980 році. Його центральною ідеєю стало розумне ставлення до «зовнішніх меж» планетарних природних ресурсів і вихід на новий рівень «внутрішніх меж» – людських духовних якостей. «Необхідно, щоб якомога більша кількість людей змогла здійснити радикальний стрибок у власному розумінні дійсності»<sup>1</sup>. Стрибок від споживацтва до розумної коеволюції, співіснування людини і суспільства, суспільства і природи можливі лише за умов розширення «внутрішніх меж», тобто духовних, інтелектуальних, культуротворчих здатностей сучасної людини, що змушена жити в кризовому глобальному світі.

Ще однією знаковою доповіддю клубу, що відмічала нові тенденції в розвитку сучасного глобального світопорядку, стала праця Е. Пестеля «За межами зростання», видана у 1987 році, коли основні глобалізаційні процеси вже були очевидними і набирали значної потужності. Науковець підкреслював необхідність опертя на новітні досягнення науки і домінування глобальних гравців, що можуть у спільній співпраці знаходити стратегії виходу всього людства з криз, що будуть виникати перманентно. «Тільки виробивши спільну позицію з цих фундаментальних питань – а зробити це мають насамперед заможні та сильні країни, – можна знайти вірну стратегію переходу до органічного зростання, яку й передати потім своїм партнерам на підсистемному рівні. Тільки тоді можна буде керувати світовою системою та керувати надійно»<sup>2</sup>. Головним підсумком доповіді Е. Пестеля є те, що головна проблема полягає не в зростанні як такому, а в якості зростання. Минулі десятиліття відзначилися зростанням довіри між найбільшими світовими гравцями, але початок другого десятиліття нового тисячоліття виявив глибинні соціокультурні суперечності між Заходом і Сходом, які знову повертають нас до минулого конфронтаційного стану глобальної світової системи.

Ще однією теоретичною відповіддю на кризи сучасності стала книга О. Кінга й Б. Шнайдера «Перша глобальна революція». Автори детально розробляють і обґрунтовують ідею сталого розвитку: «Концепція сталого розвитку має на увазі суспільство, засноване на довгостроковому передбаченні наслідків своєї діяльності, щоб забезпечити нерозривність циклів

---

<sup>1</sup> Печчеи А. Человеческие качества / А. Печчеи. – М.: Прогресс, 1980. – С. 128–129.

<sup>2</sup> Пестель Э. За пределами роста / Эдуард Пестель. – М.: Прогресс, 1988. – С. 13.

оновлення. Таке суспільство має уникати несумісних цілей, а також бути суспільством соціальної справедливості, оскільки великі розбіжності в добробуті і привілеях породжують руйнівну дисгармонію. Іншими словами, концепція утопічна, але до неї треба прагнути. Суспільство сталого розвитку ніколи не виникло б всередині світової економіки, заснованої на діях виключно ринкових сил, важливих самих по собі для розвитку інновативності. Ринкові сили реагують на короткострокові показники і не можуть бути гарним гідом в довгострокових перспективах. Чи зможе світове господарство, що рухається запитам споживачів, довго існувати? Звичайно, це суперечливе питання, але й життєво важливе в наш час. Ми вважаємо, що споживацтво в його сучасній формі не може тривати довго»<sup>1</sup>. Автори підкреслюють, що сучасне людство занурилося в аналіз короткострокових тенденцій, що дозволяє видобувати найбільший зиск, але зовсім не турбується про довгострокову перспективу розвитку і виживання людської цивілізації. Наше споживацтво веде до прогресуючого знищення оточуючого середовища та вичерпання ресурсної бази планети.

У 1997 році нові автори доповіді Римського клубу Е. фон Вайцзеккер, Е. Ловинс, Л. Ловинс видають новий програмний документ як відповідь на «Межі зростання» – Фактор чотири. В цьому документі вони розробляють простий, але ефективний технологічний спосіб економії ресурсів без критичного зниження споживання. «В декількох словах «фактор чотири» означає, що продуктивність ресурсів може й має збільшитися в чотири рази. Багатство, створюване з одиниці природних ресурсів, може учетверитися. Таким чином, ми можемо жити в два рази краще і в той же час витратити в два рази менше. Ця ідея і нова, і проста. Вона нова, оскільки сповіщає про новий напрям науково-технічного прогресу. В минулому прогрес зводився до збільшення продуктивності праці. Ми вважаємо, що продуктивність ресурсів настільки ж важлива і має розглядатися як першочергове завдання»<sup>2</sup>. Водночас такий баланс технічного прогресу і споживацької цивілізації може відбутися лише за умов значного інтелектуально-технологічного прориву. Чи станеться такий прорив, залежить від розвитку сучасної науки, що повертає нас до ідей В. Вернадського,

---

<sup>1</sup> Кинг А. Первая глобальная революция / А. Кинг, Б. Шнайдер // Римский клуб. История создания, избранные доклады и выступления, официальные документы. – М.: УРСС, 1997. – С. 211–212.

<sup>2</sup> Вайцзеккер Э. Фактор четыре. Затрат – половина, отдача – двойная. Новый доклад Римскому клубу / Э. фон Вайцзеккер, Э. Ловинс, Л. Ловинс. – М.: Academia, 2000. – С. 13.

який вірив в те, що новий етап розвитку людства відбудеться лише на основі значного якісного прогресу в сфері наукових досліджень.

Чи стали багаторічні дослідження вчених-членів Римського клубу та їх чисельні доповіді плідними? Чи впливають вони на реальні тенденції розвитку сучасної цивілізації? Чи звертає увагу на них людство, особливо його промислового, економічного, політичного еліта? Поки що самі автори доповідей схильні давати дуже скептичні відповіді на всі ці питання. У 2006 році Денніс Медоуз, один з авторів «Меж зростання», резюмував: «На основі наших досліджень ми й надалі робимо висновки про те, що ще в першій половині цього століття існуючі соціально-економічні та політичні тенденції призведуть до руйнування основ індустріального суспільства, якщо не будуть здійснені значні зміни. У 1972 році ми відводили на зміну курсу 50 років, але тепер час стиснувся, а політики все ще намагаються йти второваним шляхом. Глобальні проблеми змін клімату, вичерпання ресурсів нафти, деградація сільськогосподарських земель, дефіцит прісної води та їх наслідки вже проявилися і проявлятимуться протягом декількох найближчих десятиліть. Ще не пізно перейти на шлях сталого розвитку. Однак багато важливих можливостей було втрачено через 35-річне заперечення очевидних фактів»<sup>1</sup>. Таким чином, людство поки що не готове не лише вступити на омріяний В. Вернадським ноосферний шлях розвитку, але й прореагувати на чіткі науково обґрунтовані прогнози вчених, що передбачають в найближчому майбутньому можливість глобальних катастрофічних наслідків від безмежного споживання, до якого звикла сучасна цивілізація. Чому ми не беремо до уваги очевидні факти, що доводять швидкий кінець нашої цивілізації? На що сподівається людство? Для відповіді на ці питання, мабуть, необхідно створювати нову футурологічну парадигму, яка б визначила чіткі орієнтири гуманістичної революції в свідомості і світогляді сучасної людини, що живе в світі надшвидких глобальних тенденцій.

Таким чином, визначивши поняття ноосфери як сфери взаємодії суспільства і природи, в межах якого розумна людська діяльність виступає визначальним фактором розвитку, розглянувши основні концептуально-теоретичні постулати класиків ноосферної теорії (Е. Леруа, П. Тейяра де Шардена, В. Вернадського), а також проаналізувавши ключові доповіді Римського клубу, які можна вважати маніфестами

---

<sup>1</sup> Медоуз Д. Пределы роста. 30 лет спустя / Д. Медоуз, Й. Рандерс, Д. Медоуз. – М.: ИКЦ «Академкнига», 2007. – С. 13.



сучасної футурології, можемо зробити низку взаємопов'язаних висновків про сучасний стан усвідомлення людством необхідності актуалізації теоретичних розробок, орієнтованих на глибинний аналіз майбутніх тенденцій розвитку глобальної цивілізації.

По-перше, підкресливши теоретичне розуміння поняття «ноосфери» як сфери взаємодії суспільства і природи, в межах якої розумна людська діяльність виступає визначальним фактором розвитку, відзначено особливу актуальність використання і розвитку даної категорії в рамках дослідницьких програм пошуку шляхів виходу з багатьох сучасних глобальних криз, особливо екологічної. Футурологія другої половини ХХ – початку ХХІ століття всіляко підкреслює кризовий стан існування людства, який може закінчитися катастрофою найближчим часом. Дослідники доводять необхідність формування ноосферного типу світогляду, який може запобігти самознищенню людства завдяки становленню гармонійних відносин в стосунках людини, суспільства і природи. Однак в реальності поки що людство не поспішає здійснювати реальних кроків до реалізації планів формування нового світогляду. З нашої точки зору, вирішальну роль тут має відіграти освіта, яка, вийшовши на новий якісний рівень, буде спроможна виховувати людину, що зможе використовувати свої знання та моральнісні якості для формування взаємовідносин між суспільством і природою на засадах сталості і гармонійності. Задля вироблення цінностей, принципів і методик такої освіти майбутнього надзвичайно важливим є концептуально теоретичний аналіз концепцій Е. Леруа, П. Тейяра де Шардена, В. Вернадського, що стояли у витоків ідей ноосферного розвитку людської цивілізації.

По-друге, проаналізувавши ключові моменти переосмислення догматів релігії в контексті вчення про еволюцію та побудову нової теології П. Тейяром де Шарденом, відзначено високий гуманістичний пафос створеної ним теорії, в якій у поєднанні релігійно-теологічних, науково-еволюційних та філософсько-гуманістичних категорій створюється картина світу, основним джерелом розвитку якого стає людський розум і творчість. Ноосфера, за П. Тейяром де Шарденом, є еволюційним середовищем, в якому не закони природи, як в біосфері, а сила людської творчості і гармонічність розуму спрямовують загальнокосмічний розвиток до точки Омеги, в якій утвориться гармонійна феноменологічна єдність всіх свідомостей, в тому числі людської і божественної. Людину і її творчі здібності, таким чином, французький філософ звеличує до статусу космічної сили. Ноосфера ж в його релігійно-

футурологічній картині світу постає як середовище всебічної реалізації творчих здатностей людини в їх гармонійному поєднанні з загальнокосмічним розумом і божественним задумом.

По-третє, розглянувши основні концептуальні ідеї щодо ноосфери мислителя, який і створив цей термін, Е. Леруа, підкреслено, що він відобразив в ньому загальні інтелектуальні, наукові, релігійні, філософські тенденції, що домінували на початку ХХ століття. В інтелектуальних колах відчувалася нагальна необхідність концептуального оформлення нової ролі людини в структурі світобудови, в системі співіснування природи, суспільства і людини. Е. Леруа поклав в основу свого розуміння ноосфери високий гуманістичний пафос, стверджуючи, що саме з приходом на планету Земля такої істоти, як людина, розпочинається новий етап загальнопланетарної еволюції, ключову роль в якому відіграє людська духовність і творчість. Ноосфера, таким чином, є сфера впливу об'єктивованого людського духу на процеси загальнопланетарного еволюційного розвитку.

По-четверте, відзначивши космізм концепції В. Вернадського як основу його філософського передбачення переходу біосфери в ноосферу, актуалізовано багато з його постулатів про особливу роль людини в подальшій загальнопланетарній еволюції. В. Вернадський яскраво виразив у своїй концепції ноосфери віру науковців початку ХХ століття у те, що людський розум у своєму найвищому прояві – науковій думці – здатен створювати нові закономірності розвитку природи і суспільства, максимально їх гармонізувати. Сьогодні, коли людство продовжує плодити всілякі конфлікти, стоїть на порозі глобальної екологічної і гуманітарної катастрофи, як ніколи актуалізуються ідеї В. Вернадського про те, що виключно раціональний і гуманістичний підхід до усвідомлення сутнісних сил людської цивілізації здатен перевести людство і всю планету на новий, гармонійний етап розвитку – ноосферний.

По-п'яте, детально проаналізувавши ключові доповіді Римського клубу, що стали справжньою класикою сучасної екологічної футурології, відзначено глибокий потенціал наукового знання у визначенні основних тенденцій розвитку людської цивілізації в майбутньому. Це чітко корелюється з ідеями В. Вернадського про те, що наука буде здатна визначати майбутнє. Водночас відмічено, що детальні і обґрунтовані передбачення про катастрофічний шлях розвитку сучасної споживацької цивілізації, що давалися авторами програмних документів Римського клубу, не знайшли відповідної реакції у реальних суб'єктів глобально-цивілізаційного поступу. Сучасне виробництво, економіка, фінансова сфера і сфера масового споживання продовжують реалізовува-

ти програму знищення людської цивілізації. З цього можна зробити висновок, що справжньої сили наука здобуде лише тоді, коли людство вийде на якісно новий етап гуманітарного, світоглядного розвитку, коли воно зможе давати спільну відповідь на основні на глобальні загрози, використовуючи весь інтелектуальний потенціал сучасної науки.

## **Глава 2.4**

### **«Шок майбутнього» Е. Тоффлера**

Серед відомих і широко дискурсних футурологічних концепцій досить відомою є модель майбутнього, побудована (створена) американським соціологом і футурологом Е. Тоффлером. Чому ідеї американського вченого, що були оприлюднені більше, ніж 40 років тому, актуальні і сьогодні? В чому полягає той могутній інтелектуальний заряд, який змушує і сьогодні звертати прискіпливу увагу на футурологічні роздуми філософа-публіциста? Така актуальність Е. Тоффлера сьогодні обумовлена насамперед тим, що він зміг дуже чітко підкреслити тенденції, що в останні десятиліття визначають розвиток глобальної людської цивілізації. Зокрема, в умовах українського трансформаційного суспільства сьогодні особливо актуально звучать ідеї американського мислителя про те, що силу нації в новому світі буде визначати інтелектуальний і компетентнісний рівень її членів. «Самовідтворення і розвиток інтелекту нації є умовою її виживання в епоху знань. Е. Тоффлер у фундаментальній праці «Шок майбутнього» писав про те, що ми організуємо нове суспільство. Не суспільство, трохи змінене. Не нову версію сьогоднішнього «більше, ніж життя» суспільства. А абсолютно нове суспільство. Ця проста думка дотепер не стала надбанням нашої свідомості. Однак, якщо ми не усвідомимо цього, то будемо руйнувати самих себе у спробах боротись із завтрашнім днем. Будь-яка революція руйнує основні суспільні інститути і владні структури. Про все це Е. Тоффлер говорив більш ніж 40 років тому, а правдивість сказаного підтверджена досвідом соціальних трансформацій, що відбулись у багатьох країнах світу. Найцінніший ресурс – людину, яка має практично необмежений потенціал розвитку, потрібно використовувати повноцінно, інакше країна приречена на аутсайдерство в міжнародній спільноті»<sup>1</sup>. Враховуючи те, що сьогодні дуже багато прогнозів, що

---

<sup>1</sup> Іваницька О. Державне управління розвитком людського капіталу / О. Іваницька // Вісник Академії митної служби України. Серія: Державне управління. – 2010. – № 2. – С. 19–20.

давалися футурологом декілька десятиліть тому, справджуються, вивчення творчості Е. Тоффлера набуває нової актуальності і важливості, особливо для країн, які тільки прагнуть до повноцінного включення в список провідних цивілізованих країн, що отримали назву суспільства Третьої Хвилі.

Коли американський вчений почав працювати над своїм «Шоком майбутнього», футурологія вже мала певні напрацювання в справі передбачення тенденцій майбутнього світорозвитку. Більшість передбачень мали пафосно-оптимістичний характер – футурологи вірили в безмежне зростання людства. Е. Тоффлер став одним з перших, хто поставив цю тезу під обґрунтований теоретичний сумнів і заявив, що майбутнє може приносити не лише нові здобутки і насолоди, але й шокувати, вибивати зі звичної колії. «У 1970 році весь футуристично-інтелектуальний світ струсив «Футурошок» талановитого американського журналіста Елвіна Тоффлера. Виявилось, що майбутнє несе із собою не лише примноження валового національного продукту, як доводив Кан, але й кучу серйозних проблем. І якщо завчасно не розпочати їх вирішення, то життя в майбутньому може стати доволі прикрим. Хто б міг подумати? Ось коли почав працювати на повну силу проблемний інструментарій технологічного прогнозування»<sup>1</sup>. Саме в створенні проблемного поля футурології Е. Тоффлер став одним з ключових новаторів серед науковців другої половини минулого століття. Завдяки його теоретичним передбаченням формулювалося багато проблем, з якими потім людству довелося зіткнутися не в теоретичній, а в практичній площині.

Якщо «Футурошок» став справжнім програмним текстом для нової хвилі футурології, то наступні праці Е. Тоффлера були значною мірою орієнтовані вже не на формулювання можливих сценаріїв розвитку цивілізації, а на описання і прогнозування розвитку тенденцій, що реально зароджувалися в розвинених західних країнах. Ці тенденції вже декілька десятиліть тому ясно свідчили, що людська цивілізація незворотно вступає на новий етап розвитку – інформаційний. У 1980 році виходить в світ нова праця Е. Тоффлера «Третя хвиля», яка стала визначним програмним документом для розуміння природи нової – інформаційної – цивілізації. В цій праці філософ детально описує те, як

---

<sup>1</sup> Бестужев-Лада И. Обязательное предисловие / И. Бестужев-Лада // Впереди XXI век: Перспективы, прогнозы, футурологи. Антология современной классической прогностики. 1952 – 1999. – М.: Academia, 2000. – С. 15.

змінюється світ людини, суспільство, глобальне середовище під впливом нових комунікаційних технологій. «Цивілізація, в яку ми стрімко вриваємось, з її найрізноманітнішими комунікаційними технологіями, має багато можливостей для того, щоб люди могли виразити будь-які свої погляди, навіть не заходячи в кабінку для голосування. І є шляхи, які, як ми постійно переконуємося, дозволяють врахувати ці думки при прийнятті різноманітних рішень»<sup>1</sup>. Для того щоб коректно скористатися тими можливостями, які несуть людству нові інформаційно-комунікаційні технології, необхідно було в випереджальному форматі готувати теоретично-гуманітарну основу для приходу людини в новий інформаційний світ. Творчість Е. Тоффлера стала важливим елементом формування такого світоглядного базису для переходу людства в історично новий цивілізаційний статус.

Особливу роль в сучасній гуманітаристиці відіграла тоффлерівська концепція трьох хвиль, що була розгорнуто сформульована саме в книзі 1980 року. Важливо, що філософ взяв за основу саме технологічний фактор історично-еволюційних змін, що відбуваються у суспільстві. Для сучасного стану розвитку цивілізації дуже вдало підійшла саме точка зору, за якою володіння технологіями і ноу-хау визначають рівень розвитку того чи іншого суспільства. «Концепція зміни еволюційних хвиль у світі породжується насамперед змінами в технологічній сфері, що повільно визрівають в тій чи в іншій формації. З історичного погляду, за концепцією Е. Тоффлера, з початку була «перша хвиля» – сільськогосподарська цивілізація, економічною основою якої виступала земля. Аграрний устрій цієї цивілізації обумовлював всі сфери життя в суспільстві: економічні, політичні, сімейні. Суспільство розмежовувалось на класи (касти) з жорстко авторитарною владою та децентралізованою економікою. Приблизно 300 років том відбулася промислова революція, що породила «другу хвилю», яку дослідник визначає як індустріальну цивілізацію. Ця цивілізація укоренилась у багатьох державах світу та будувалась на принципах масового виробництва, уніфікації, стандартизації, що охоплювали всі галузі суспільного життя людини. Але саме однаковість, упередженість життєдіяльності створили внутрішні умови для нової технології, якою і став «інформаційний вибух», що являє собою «третю хвилю» – інформаційну цивілізацію.

---

<sup>1</sup> Тоффлер Э. Третья волна (фрагмент книги) / Э. Тоффлер // Впереди XXI век: Перспективы, прогнозы, футурологи. Антология современной классической прогностики. 1952 – 1999. – М.: Academia, 2000. – С. 357–358.

Головним чинником, на думку Е. Тоффлера, нової цивілізації є «стрибок» за межі накопичення енергії, грошей, влади, де немає місця для стандартів та централізації, що притаманні індустріальному суспільству»<sup>1</sup>. Таким чином, багато чого, що ми знаємо про сучасну інформаційну цивілізацію, було сформульовано саме Е. Тоффлером. Більше того, саме його прогностичні ідеї і образи дуже сильно вплинули на формування тих соціальних, виробничих, культурних реалій, в яких проживають сучасні суспільства.

Важливими є ідеї Е. Тоффлера саме в сфері гуманізації сучасного і майбутнього цивілізаційного середовища. Якщо багато філософів ХХ століття визначали сучасну техніку і технологію як фактор дегуманізаційних впливів, то Е. Тоффлер доводив, що саме розвиток інформаційно-комунікаційних технологій може вдало протистояти багатьом антилюдським і відчужуючим тенденціям, характерним для індустріальної цивілізації та пов'язаних з нею капіталістичних відносин. Е. Тоффлер «бачить резерви гуманізації техніки в розгортанні самого технічного прогресу. Він переконаний в тому, що чергова хвиля культурних нововведень усуне внутрішні суперечності та колізії цього процесу і забезпечить гармонію зі світом людини. Ідея технічних мутацій, що спричиняють багатовимірний вплив на соціальний процес, завдяки Е. Тоффлеру, отримує визнання в світовій філософії і соціології»<sup>2</sup>. Ця ідея отримала за наступні роки не лише визнання в науковому, філософському і футурологічному світі, але й спричинила до появи багатьох нових аналітичних досліджень, які творчо переосмислювали та трансформували ідею філософа про те, що технологічні інновації здатні призводити як до загальноцивілізаційних зрушень, так і до гуманізації особистісного буття кожної людини.

При цьому, читаючи Е. Тоффлера у другому десятилітті ХХІ століття, дивуєшся точності і детальності тих передбачень, які видатний футуролог зробив 30–40 років тому. Він передбачив появу багатьох інформаційно-технологічних можливостей та інструментів, які сьогодні вже стали невід'ємними елементами буденного життя і праці бага-

---

<sup>1</sup> Автомонова Т. Самореалізація людини в інтерпретації Е. Тоффлера / Т. Автомонова // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць. – К.: Видавництво Національного авіаційного університету «НАУ-друк», 2010. – № 2 (12). – С. 82.

<sup>2</sup> Гуревич П. Закономерности и социальные перспективы научно-технического прогресса (Вступительная статья) / П. Гуревич // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 18–19.

тьох мільйонів людей. «Описуючи тенденції активного втілення інформаційних технологій у повсякденне життя людини, Е. Тоффлер окреслює і важливі соціально-філософські проблеми. Він показує тенденції втілення комп'ютерних технологій у повсякденну адміністративну роботу, а також наводить приклади реалізації перших демонстраційних електронних офісів і систем передачі комп'ютерних даних»<sup>1</sup>. Сьогодні багато з тих технологій, що в 70-і – 80-і роки минулого століття навіть в західних країнах були сферою наукової фантастики, стали звичайними в нашому повсякденному житті, значно змінюючи наш світоглядний, професійний, буденний ландшафт життєдіяльності. Саме про ці зміни провісницьки попереджав видатний футуролог Е. Тоффлер, що примушує уважно ставитися і до інших його передбачень, що ще не збулися повною мірою, але вже намічаються в загальноцивілізаційних тенденціях.

Після першого успіху в якості футурологічного месії Е. Тоффлер приділяв багато уваги і поточним процесам, що відбувалися на глобальному рівні розвитку інформаційної цивілізації. Не оминув він увагою і новітні геополітичні проблеми, які з'явилися після розпаду біполярної світової системи. У 1993 році у співавторстві зі своєю дружиною Хейді Е. Тоффлер видав працю «Війна та антивійна», в якій вони намагаються робити прогностичний аналіз того, як в умовах нової цивілізаційної реальності відбуватимуться соціальні, міжнародні, міжцивілізаційні конфлікти та зіткнення. В той же час, ця книга є певним продовженням і переосмисленням ідей, які викладалися у «Третій хвилі». Підсумовуючи власне дослідження автори пишуть: «З допомогою технології третьої хвилі, менш енергоємних і менш брудних, ми можемо почати прибирати екологічний безлад, принесений промисловістю Другої хвилі в епоху масового виробництва. Праця, що раніше огрубляла та позбавляла розуму тих щасливців, яким щастило знайти роботу, може бути перетворена в заняття, що приносить радість та користь для розуму. Цифрова революція, що допомагала підняти Третю хвилю, несе в собі потенціал освіти для мільярдів. І всупереч всім попередженням нашої книги про небезпеки війни, громадянських конфліктів та ядерних бомбардувань, є й гарні новини. Хоча з часів Хіросіми й Нагасакі було створено десь 50 – 60 тисяч ядерних боєголовок, хоча до остан-

---

<sup>1</sup> Касьян В. Інформаційні технології та розвиток постіндустріального суспільства в концепції Е. Тоффлера / В. Касьян // Нова парадигма: журнал наукових праць. – К.: Видавництво НПУ імені М. П. Драгоманова, 2012. – Випуск 108. – С. 31.

нього часу відбувалися підземні вибухи та нещасні випадки з ядерними матеріалами, жодна з тих десятків тисяч бомб не була підірвана в гніві. Якийсь людський інстинкт виживання постійно зупиняв той палець, що міг би натиснути кнопку. Але щоб вижити на початку ХХІ століття, одного інстинкту замало. Від нас усіх вимагається глибоке розуміння революційних нових зв'язків між знанням, багатством та війною»<sup>1</sup>. Таким чином, подружжя Тоффлерів ніби робить своєрідний заклик до того, щоб сучасні молоді науковці, філософи, соціологи сміливіше ставилися до соціальних передбачень, робили відважні футурологічні кроки, які можуть попередити багато майбутніх проблем. Тоффлери ніби попереджають, що без такої футурологічної активності в сучасній гуманітаристиці майбутнє може набагато сильніше вдарити по сучасним людям, ніж сучасність вдарила по попереднім поколінням.

Надзвичайно важливим внеском в сучасну науку, який зробив Е. Тоффлер, як філософ, соціолог, політолог є нові ідеї про те, що буде собою являти і як буде функціонувати влада в сучасних демократичних країнах. Багато хто з філософів і політологів постійно проголошують кризовість сучасних уявлень про демократію, застарілість класичних визначень цього феномену. Натомість Е. Тоффлер почав аргументовано доводити, що нові інформаційні технології тільки виведуть демократію на новий виток розвитку. «Е. Тоффлер зробив значний внесок до вирішення проблеми влади і пов'язане це головним чином з дослідженням основних ресурсів влади й передусім знання. Він цілком логічно і обґрунтовано показує, що з розвитком суспільства й у першу чергу з розвитком науки, техніки й технологій саме знання стає головним ресурсом влади сучасного інформаційного суспільства. У цьому – переході пріоритетної ролі від сили до багатства, а потім і до знання і полягає сутність сучасних метаморфоз влади»<sup>2</sup>. Знаннєва демократія, влада компетентності сьогодні все більше стверджує себе в розвинених західних країнах. Тобто можна зробити висновок про те, що й у питаннях влади Е. Тоффлер став успішним провидцем, передбачаючи технологічний прорив в організації і здійсненні різноманітних демократичних процедур.

---

<sup>1</sup> Тоффлер Э. Война и антивоенная: Что такое война и как с ней бороться. Как выжить на рассвете XXI века / Э. Тоффлер, Х. Тоффлер. – М.: АСТ: Транзиткнига, 2005. – С. 366–367.

<sup>2</sup> Копилов В. Когнітивні метаморфози влади / В. Копилов // Гуманітарний часопис: Збірник наукових праць. – Харків: ХАІ, 2007. – № 1. – С. 54.



Комплексний характер футурологічної теорії Е. Тоффлера, а також його аналізу специфіки функціонування сучасної інформаційної цивілізації доповнюється ідеєю про те, що надалі може відбуватися значне розшарування між суспільствами, що знаходяться на різних етапах цивілізаційно-хвильового розвитку. Е. Тоффлер задається надзвичайно актуальним питанням про те, чи не призведе збільшення такого розриву до значних глобально-кризових потрясінь. «Фактично, економіка Третьої хвилі оперує на такій високій швидкості, що її основні поставальники ледь утримують темп. Ба більше, оскільки інформація дедалі частіше приходить на зміну сировині, праці та іншим ресурсам, країни Третьої Хвилі стають менш залежними від партнерів Першої і Другої Хвилі (не мається на увазі торгівля). Вони все більше прагнуть співробітничати одна з одною. Згодом багато робіт, які виконують зараз у країнах із дешевою робочою силою, стануть галуззю застосування високих технологій, та й зараз вони вже використовуються там швидше, краще і дешевше. Іншими словами, ці зміни ставлять під загрозу безліч існуючих економічних зв'язків між передовими країнами і тими, що розвиваються. Проте, повний розрив малоімовірний. Неможливо зупинити забруднення навколишнього середовища, хвороби й міграцію до країн Третьої Хвилі. Багаті країни не зможуть вижити, якщо бідні країни вестимуть екологічну війну. Через це напруженість між цивілізацією Третьої Хвилі і двома попередніми цивілізаціями буде наростати, а нова цивілізація може з успіхом боротися за глобальну гегемонію так само, як це робили модернізатори Другої Хвилі щодо своїх попередників – представників Першої Хвилі – кілька століть тому»<sup>1</sup>. Чи не чекає нас нове зіткнення цивілізацій? В якій формі і з якою інтенсивністю конфліктності воно буде проходити? Чи зможе Західний світ відстояти свої науково-технологічні здобутки і спосіб життя? Всі ці питання актуалізуються в творчості Е. Тоффлера, що робить її надзвичайно важливим елементом будь-якого аналізу сучасного і майбутнього стану інформаційної цивілізації.

Необхідно також відмітити, що з самих перших років популярності праць Е. Тоффлера були і відверті критики творчості футуролога, які зосереджувалися саме на тому, що такі передбачення є чистою вигадкою, яка не спирається на чітку методологію. А отже ні наукою, ні теорією, ні філософією таку футурологічну маячню назвати не можна.

---

<sup>1</sup> Тоффлер О. Створення нової цивілізації. Політика Третьої хвилі / О. Тоффлер, Х. Тоффлер // Незалежний культурологічний часопис – 2000. – № 19. – С. 164.

Так, наприклад, Джеральд Нахман ще у 1982 році у Newsweek видав статтю, яку назвав «Футуропшик» (Future Shuck). Він нищівно критикував саму методологію футурологічних передбачень, в яких достатньо сказати, що з'являться технології, що змінять світ, а зміни будуть або страшними і катастрофічними, або, якщо людство одумається – приємними і культуротворчими. Насправді, стверджує Дж. Нахман майбутнє ніколи не приходить, адже воно є теперішнім для людей, що в ньому живуть. «Немає такого місця, ймення якому Майбутнє. Є лише фантаст з вченим ступенем доктора філософії»<sup>1</sup>. Така критика дійсно має право на існування. Однак з нашої точки зору, праці Е. Тоффлера важливі не тільки для передбачення майбутнього, але для розуміння сучасної культури, при чому сучасної як для 70-х, 80-х років минулого століття, так і для перших десятиліть нового тисячоліття, тобто для нашого розуміння того, якою є сучасна інформаційна цивілізація і в якому напрямку вона може розвиватися далі.

Що ж до «неметодологічності» тоффлерівських текстів – з цим теж можна посперечатися. Можна стверджувати, що Е. Тоффлер створив для футурології та сучасної філософії своєрідну метаметодологію, в якій поєднуються в єдиний комплекс безліч раніше невзаємопов'язаних пізнавальних та прогностичних інструментів, прийомів, практик, орієнтованих на цілісне вивчення природи глобальних проблем нової цивілізаційної реальності. «В 1970-х роках виникає осмислення глобальних проблем, описаних в книзі Е. Тоффлера «Шок майбутнього», яке змусило вчених всього світу шукати шляхи виходу з кризи. Емпіризм, що визнає пріоритет чуттєвого досвіду над розумом певним чином вплинув на вибір проектів майбутнього. Е. Тоффлер запропонував наступну схему дослідження майбутнього: інтегрувати прогнозування – цілепокладання – планування – програмування – проектування – управління в єдину систему»<sup>2</sup>. Таким чином, можна стверджувати, що футурологічні концепції філософа були не звичайними фантазіями, але методологічно обґрунтованими і детально вибудова-

---

<sup>1</sup> Нахман Дж. Футуропшик / Джеральд Нахман // Впереди XXI век: Перспективы, прогнозы, футурологи. Антология современной классической прогностики. 1952 – 1999. – М.: Academia, 2000. – С. 352.

<sup>2</sup> Курумчина А. Конструирование будущего как реальности (на материале всемирных универсальных выставок): автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. – Специальность: 09.00.13 – религиоведение, философия культуры, философская антропология / А. Курумчина. – Омск, 2008. – С. 7.

ними теоретичними схемами, що внесло значний вклад в розвиток методологічного різноманіття і чіткості майбутніх футурологічних концепцій.

І нарешті, важливим здобутком Е. Тоффлера стало те, що, підкреслюючи можливість шоківих впливів на людину майбутніх соціальних трансформацій, він вибудовував в цілому оптимістичну теорію майбутнього, в якій значне місце відводилося тематиці гуманізації цивілізаційного простору майбутнього людського існування. Е. Тоффлер, створюючи проблемну базу футурології, залишається оптимістичним мислителем. «Е. Тоффлер вважає, що в світі відбуваються якісні зміни, які стосуються ціннісних орієнтирів людства, суспільних норм і соціальних інститутів, що підтримують суспільне життя. На зміну організаціям з жорстким розподілом праці, жорсткою регламентацією діяльності, відірваністю співробітників від ціннісної значущості проблем, що вирішуються організацією, прийде адхократія – високоорганічна структура, заснована на відповідній підготовці співробітників»<sup>1</sup>. Вірить американський філософ і в те, що людина майбутнього буде достатньо інтелектуально розвиненою, творчою, компетентною настільки, щоб повністю відповідати вимогам нового адхократичного середовища організації інформаційного суспільства майбутнього.

Охарактеризувавши Е. Тоффлера загалом як ученого, публіциста, філософа, що здійснив великий прорив в методологічному та смислово-полі футурології останніх десятиліть, звернемося до актуалізації конкретних питань з його творчості, які можуть мати значний евристичний потенціал і для сучасної філософії. Зокрема, надзвичайно важливими є думки і теоретичні напрацювання Е. Тоффлера про динаміку економічних, політичних, соціокультурних змін як основу шокуючого сприйняття людиною свого життєвого світу. Американський футуролог так визначав поняття шокуючого майбутнього: «Шок майбутнього – це дезорієнтація, що викликає запаморочення і є наслідком передчасного приходу майбутнього. Він дійсно може виявитися найсерйознішим захворюванням завтрашнього дня. Ви не знайдете шок майбутнього в медичних чи психологічних довідниках. Але якщо не здійснити розумних кроків у боротьбі з ним, мільйони людей опиняться у все бі-

---

<sup>1</sup> Григошина Л. Социальный контекст трансформации организационной культуры в современном глобализирующемся обществе: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. – Специальность: 09.00.11 – социальная философия / Л. Григошина. – Краснодар, 2010. – С. 13.

льшому ступені дезорієнтованими, у все більшому ступені нездатними раціонально контактувати зі своїм оточенням. Незадоволеність, масовий невроз, ірраціональність та розгул насильства, які вже ясно проглядаються в сучасному житті, це тільки передвістя того, що може чекати нас попереду, якщо ми не зрозуміємо і не почнемо лікувати цю хворобу»<sup>1</sup>. Своїм завданням Е. Тоффлер бачив саме попередження про можливості настання кризових явищ в суспільній та індивідуальній життєдіяльності людей через шокуючий вплив майбутнього, що раптово наступає вже сьогодні. Люди можуть і навіть мають підготуватися до такого шоку, аби уникнути найстрашніших сценаріїв розвитку кризових тенденцій і процесів.

Для формулювання власного терміну «шок майбутнього» Е. Тоффлер взяв за основу відоме поняття «культурний шок», яке означає сильне враження, непорозуміння, дисонанс, дезорієнтацію людини, що потрапляє в чуже культурне середовище. От тільки шок майбутнього, за Е. Тоффлером, є небезпечнішим і болючішим. Чому? Ось як це пояснює сам американський футуролог: «Шок майбутнього – це феномен часу, продукт сильно пришвидшеного темпу змін в суспільстві. Він виникає в результаті накладення нової культури на стару. Це шок культури у власному суспільстві. Але його вплив набагато гірший. Адже більшість мандрівників знають, що культура з якої вони вийшли, залишиться на старому місці, коли вони повернуться. Жертва шоку майбутнього цього не знає»<sup>2</sup>. Така жертва має або трансформуватися сама, підвищуючи свої компетентності для проживання в новому цивілізаційному середовищі, або стати аутсайдером в його структурі. З більшістю відбувається саме друге, і тільки інтелектуальні еліти здатні адекватно і активно реагувати на шок майбутнього.

Шок, страждання, невдоволеність і відчай оволодівають людиною, як потрапляє в невідому, чужинну обстановку без шансів потрапити назад в звичне для себе середовище. Саме в цьому і полягає серйозний дезорієнтуючий вплив на індивіда від шоку майбутнього, яке настає несподівано вже сьогодні. «Вилучіть індивіда з його власної культури та помістіть його раптово в оточення, що різко відрізняється від власного, з іншим набором підказок – іншим розумінням часу, простору, праці, любові, релігії, сексу і всього іншого, – потім відніміть у нього

---

<sup>1</sup> Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 23.

<sup>2</sup> Там же. – С. 23–24.

всіляку надію побачити більш знайомий соціальний ландшафт, і його страждання від цього подвоються. Більше того, якщо ця нова культура сама знаходиться в постійному хаосі і якщо – ще гірше – її цінності безперервно змінюються відчуття дезорієнтації ще більше посиляться. Враховуючи малу кількість підказок про те, якого роду поведінка є раціональною в радикально нових обставинах, жертва може становити небезпеку для себе та інших. Тепер уявіть, що не лише індивід, а ціле суспільство, ціле покоління – включаючи його найслабших, найменш розумних та найбільш ірраціональних членів – раптово переносяться в цей новий світ. В результаті – масова дезорієнтація, шок майбутнього у великих масштабах»<sup>1</sup>. До чого такий шок може призвести? До найкатастрофічніших наслідків, якщо не здійснити попереднє передбачення та раціональне планування запобігання руйнівним сценаріям шоку майбутнього. Саме в цьому був переконаний Е. Тоффлер. Він свято вірив, що футурологічне передбачення здатне вирішувати багато проблем, що приносить з собою шокуєче майбутнє.

І все ж таки, абсолютна більшість людей, загіпнотизовані масовим виробництвом і рекламою, характерними для Другої Хвилі, навіть не вважають за потрібне визнавати, що в світі щось змінюється. Вони продовжують спокійно споживати, перебуваючи в консюмеристському захваті. Саме ця маса становить небезпечне підґрунтя для вибухового розповсюдження шоку майбутнього на глобальний соціально-цивілізаційний простір. «Ось перспектива, що відкривається сьогодні перед людиною. Зміни лавиною звалюються на наші голови, і більшість людей до абсурду не підготовлені до того, щоб впоратися з ними»<sup>2</sup>. Чому вони не хочуть готуватися? Тому що, на думку Е. Тоффлера, технології Другої Хвилі здаються нам достатніми для комфортного життя, що зрештою веде до глибоких екологічних і ресурсних криз, про що попереджали науковці-представники Римського клубу.

Ще одна небезпека від раптового настання майбутнього полягає в тому, що сьогодні навіть науковці не можуть розрахувати чи передбачити темпи змін в соціальному середовищі. Ці зміни можуть певний час не відбуватися взагалі, а потім вибухнути у вигляді миттєвих і незворотніх змін, що будуть дійсно шокуєчими для більшості населення планети. «Враховуючи нерівномірність змін і озброївшись цим критерієм, ми все ж

---

<sup>1</sup> Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 24.

<sup>2</sup> Там же. – С. 24.

відчуваємо значні труднощі в їх вимірюванні. Коли ми говоримо про швидкість перетворень, ми маємо на увазі ряд подій, втиснутих в довільно фіксований інтервал часу. Таким чином, нам необхідно визначити «події». Нам необхідно точно відібрати наші інтервали. Нам необхідно прискіпливо зважувати висновки, які ми робимо із спостережених різниць. Більше того, що стосується виміру змін, ми сьогодні більше знаємо про фізичні, ніж соціальні процеси. Ми знаємо набагато краще, наприклад, як виміряти швидкість, з якою кров тече по судинам, ніж швидкість, з якою плітка розповсюджується в суспільстві»<sup>1</sup>. Однак американський футуролог з впевненістю стверджує, що темпи соціальних і технологічних змін постійно пришвидшуються, а самі показники такого пришвидшення будуть в майбутньому постійно зростати. Він зазначає: «Однак навіть з усіма цими оговорками більшість – від істориків і археологів до вчених, соціологів, економістів і психологів – вважають, що багато соціальних процесів вражаюче, навіть захоплююче пришвидшуються»<sup>2</sup>. Таке захоплення може в будь-який момент перетворитися на жорстокий шок, який настане через непередбачуване настання майбутнього уже сьогодні. Чи можна підготуватися до такого перебігу подій, якщо його навіть передбачити неможливо з якоюсь високою долею ймовірності?

Важливо, з точки зору Е. Тоффлера, щоб не лише окремі індивіди свідомо готувалися до подолання шоку майбутнього, але й щоб соціальні інститути, особливо економічні, були готові до значних перетворень на всіх рівнях суспільного функціонування. Від цього буде залежати місце кожної країни в глобальній системі розподілу нових видів багатства. «Конттури сучасної науково-технічної революції помітні майже в усіх країнах світу, але найбільшою мірою присутні у виробництві матеріальних і духовних благ у США, де широта охоплення системами автоматизованого електронного управління визначає зміст і напрям суспільного виробництва. Зміна місця, значення і ролі сучасних наукових знань та продуктованих на їх основі автоматизованих систем управління в різних галузях виробництва, обміну і споживання призвели до принципових змін у соціальній структурі. Кожна система багатства формує новий стиль життя, нову цивілізацію: не лише нові структури бізнесу, але й нові типи сім'ї, нові стилі в музиці і живопису і нові види харчових продуктів, моду і стандарти фізичної краси, нові

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 34.

<sup>2</sup> Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 35.

цінності і нове ставлення до релігії і свободи особи. Все це взаємодіє і формує нову систему багатства»<sup>1</sup>. Щоб в цій системі країна не виявилася світовим аутсайдером, необхідно всіляко сприяти розвиткові інноваційних інформаційно-комунікативних технологій, що стають головним засобом пришвидшення життя суспільства і людини, тим самим зменшуючи шоково-кризовий вплив непередбачуваного настання майбутнього. Тільки країни і люди, що будуть знаходитися на «технологічній передовій» зможуть біль менш адекватно протидіяти шоку майбутнього.

Великою складністю для сучасної людини є й те, що в інформаційній цивілізації стираються раціональні межі між різними сферами суспільного функціонування: економікою, політикою, культурою, правом, мораллю. Все переміщується в сферу виробництва комунікаційних послуг, виробництва символів, психологізації товарів. «Рух від матеріального виробництва до виробництва послуг, психологізація як товарів, так і послуг і зрештою зсув до експериментального виробництва – всі ці фактори дуже тісно пов'язують економічний сектор з неекономічними силами. Уподобання споживачів змінюються у відповідності зі швидкими змінами стилю життя, так що прихід та зникнення субкультур знаходить своє відображення в економічній плутанині. Надіндустріальне виробництво вимагає від працівників вміння маніпулювати символами – значить, те, що приходить їм в голови, стає набагато важливішим, ніж в минулому, і набагато більше залежить від культурних факторів»<sup>2</sup>. В такому світі надзвичайно важливими стають комплексні, загальнокультурні знання та компетентності кожного індивіду. Зрозуміло, що більшість людей, особливо у відсталих та трансформаційних суспільствах не готові до таких цивілізаційних змін. Саме тому такі суспільства та їх населення надзвичайно гостро переживають шок майбутнього вже сьогодні. Це надзвичайно актуальний симптом і для українського суспільства.

Е. Тоффлер постійно шукає причини того, чому більшість населення планети не готове до сприйняття майбутнього, що настає блискавичними темпами. Виявляється, що традиційні цінності, сформовані

---

<sup>1</sup> Пугач А. Реклама в концепції багатства Е. Тоффлера і Х Тоффлер / А. Пугач // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – К.: ВІР УАН, 2012. – Випуск 62 (№7). – С. 456.

<sup>2</sup> Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 494.

в рамках Другої Хвилі, надзвичайно міцно зафіксовані в світоглядних структурах сучасної людини. Нова ж аксіосфера, що народжується в теперішньому майбутньому, багато в чому руйнує ці цінності. «Аксіосфера інформаційного суспільства формується на фоні таких соціальних, економічних та політичних трансформацій, які докорінно реструктурують суспільство та його ціннісну парадигму. По-перше, розпад технократичного планування та пріоритетність постеконічних цінностей. По-друге, криза нуклеарної сім'ї, що нівелює її ціннісну функцію. По-третє, становлення та розвиток суперсимволічної економіки та «виробництва для себе». Цінність знання зростає, оскільки воно перетворюється на джерело розвитку економіки. З поширенням суперсимволічної економіки зростає й цінність передового технічного досвіду. По-четверте, трансформації сфери державного управління. Влада поступово відходить від старої ієрархії, створюючи більш рухливу, гетерогенну систему, у якій постійно змінюються центри влади. І, нарешті, глобалізація»<sup>1</sup>. Всі ці фактори значним чином трансформують аксіологічний ландшафт сучасної глобальної цивілізації. Більше того, цей ландшафт перестає бути стійким, зрозумілим, гомогенним. Він перетворюється на своєрідну мережеву хмару, де різні спільноти можуть знаходити ціннісні виправдання власним діям. Саме існування в такому нестійкому аксіологічному просторі для більшості людей стає вкрай шокуючим.

Шоковості новій цивілізації додає також її мозаїчність. Розділеність аксіологічної, культурної, орієнтаційної, світоглядної сфери сучасної цивілізації перетворює її на глобальний простір не пов'язаних між собою елементів мозаїки. «Тоффлер пише про прояви та наслідки мозаїчної культури: нова соціальність, утворення груп за інтересами, створення різних неформальних об'єднань – від любителів пива до об'єднання навколо вирішення наукової проблеми; зростання «виробництва для себе» як повернення традицій середньовічного ремісництва; зростання нових девіацій у зв'язку з розмиванням кордонів припустимого та втратою нормативних функцій мораллю та релігією. Для мозаїчної культури інформаційного суспільства характерне співіснування найрізноманітніших моделей пове-

---

<sup>1</sup> Кузнецов А. Феномен аксіосфери інформаційного суспільства крізь призму соціальних трансформацій футурологічної концепції Е. Тоффлера / А. Кузнецов, Н. Пустовіт // Гуманітарний часопис: Збірник наукових праць. – Харків: ХАІ, 2013. – № 4. – С. 54.



дінки і образу життя, що докорінно різняться від «зомбованості» культури епохи промислової цивілізації»<sup>1</sup>. Таким чином, існує багато факторів, через які динаміка економічних, політичних, соціокультурних змін стає основою шокуючого сприйняття людиною свого життєвого світу. Які ж є шляхи адекватної адаптації людини до нового цивілізаційно-ціннісного середовища?

Саме шоківий вплив майбутнього, що раптово наступає, актуалізує, на думку Е. Тоффлера, проблему адаптації людини до змін завдяки накопиченню якісно нових знань, формуванню новими динамічними компетенціями, оволодінню інноваційними технологіями. Людина перетворюється на найдинамічніший елемент світу, що постійно змінюється. «Під тиском інноваційної інформації людина вимушена постійно трансформувати ментальну картину світу. Звичайно в такій ситуації можна усунутися від «інформаційної навали», а можна зростати та змінюватись разом з інформаційним потоком. Тому головною рисою в соціальному характері людини інформаційного суспільства стає вміння використовувати новітні технології, здатність переробляти велику кількість інформації та адаптуватися щодо неї – саме це стає економічною необхідністю»<sup>2</sup>. Таким чином, головним механізмом подолання шоку майбутнього, адаптації людини до вибухоподібних змін полягає в значному зростанні інформаційної грамотності та інноваційно-гуманістичної компетентності. Чим більше людей в суспільстві буде володіти високим рівнем інформаційної культури та інноваційно-комунікативної компетентності, тим розвиненіше і сучасніше буде соціум в цілому.

Важливу роль в адаптації людини до шокуючих змін має, на думку Е. Тоффлера відіграти освіта. Водночас і сама освіта, адаптуючись до нових реалій, має розвиватися і трансформуватися буквально революційними темпами. Дуже важливо, за ствердженнями американського футуролога, щоб освітяни максимально чітко зрозуміли, в чому полягають нові завдання, що постають перед ними в рамках Тре-

---

<sup>1</sup> Шакарбиев Ф. Личность в культуре информационного общества: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Специальность: 24.00.01 – теория и история культуры / Ф. Шакарбиев. – Волгоград, 2009. – С. 15.

<sup>2</sup> Автомонова Т. Самореалізація людини в інтерпретації Е. Тоффлера / Т. Автомонова // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць. – К.: Видавництво Національного авіаційного університету «НАУ-друк», 2010. – № 2 (12). – С. 84.

тьої цивілізаційної хвилі. «Для освіти майбутнього завдання зрозуміле: її першочергова задача – підвищити здатність індивіда долати труднощі, тобто здатність швидко й економно адаптуватися до умов, що безперервно змінюються. І чим стрімкішою є швидкість змін, тим більше уваги треба приділяти розпізнаванню моделі майбутніх подій»<sup>1</sup>. Освіта майбутнього за Е. Тоффлером має орієнтуватися на вироблення таких трьох фундаментальних вмінь: вміння вчитися, вміння спілкуватися, вміння вибирати<sup>2</sup>. Саме це буде вимагати від людини надшвидке середовище інформаційної цивілізації. Не знання, вміння і навички, а навчання, комунікація і творчість будуть визначати ключові особистісні і професійні компетентності адаптованої до майбутнього людини.

Більше того, освіта має навчити людину поєднувати буденність і професію, індивідуальне і соціальне, економічність і культурність, творчість і технологічність. Освіта має перетворювати людину на універсального члена суспільства, що здатен реалізовувати свої особистісні задатки та компетентності в найефективніший для себе і соціуму спосіб. «Освіта Третьої Хвилі має звернути увагу на навчання повсякденним речам – як розподіляти свій час, як витратити свої гроші, де шукати тієї чи іншої допомоги в нашому складному суспільстві. Навчальний процес відбуватиметься не в класній кімнаті, а за її межами, роки обов'язкової освіти стануть коротшими, замість жорсткої вікової ізоляції старі й молоді змішаються. Освіта стане більш різнобічною, більше переплетеною з працею й більш розтягнутою на роки життя»<sup>3</sup>. Сьогодні в провідних країнах світу прогноз Е. Тоффлера багато в чому збувається, адже одним з пріоритетних напрямів розвитку сучасної освіти в західних країнах є саме становлення ефективних систем освіти впродовж життя. Така освіта не залишає людину з певною сумою знань на певному віковому етапі, а продовжує плавно адаптувати її до нових реалій економічного, побутового, громадського, соціального, політичного, культурного, цивілізаційно-технологічного плану.

---

<sup>1</sup> Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 437.

<sup>2</sup> Див.: Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 450–452.

<sup>3</sup> Пустовіт Н. Комплексний аналіз концепцій інформаційного суспільства Д. Белла, М. Кастельса та Е. Тоффлера / Н. Пустовіт // Гуманітарний часопис: Збірник наукових праць. – Харків: ХАІ, 2013. – № 3. – С. 89–90.

Ще одним важливим і пророчим передбаченням Е. Тоффлера було те, що він чітко переконував у необхідності перетворюватися людині з виконавця наказів і функцій у творця як на робочому місці, так і в особистому житті. Тільки ті, хто пройде таке перетворення будуть здатні адаптативно і без проблем зустріти шок майбутнього. «Як пророче писав ще у 1985 р. один з найпопулярніших західних соціологів Е. Тоффлер, для виробництва завтрашнього дня будуть потрібні працівники, що володіють цілком новими властивостями. Виникне потреба у людях, які здатні швидко перенавчатися та володіти уявою. При розв'язанні проблем співробітник корпорації завтрашнього дня буде діяти не «за підручником». Він повинен уміти виносити судження і приймати складні оціночні рішення, а не механічно виконувати спущені з гори розпорядження. Іншими словами, Е. Тоффлер мав на увазі саме необхідність формування професійної компетентності для успішної діяльності людини у виробничих структурах майбутнього»<sup>1</sup>. Компетентність, а не вміння, гнучкість, а не функціональність, творчість, а не виконавська заповзятість – ось що має характеризувати людину, яка хоче увійти у шокуєчий світ майбутнього сьогодні без особливих втрат, криз і зламів. Повної дезорієнтації від шоку майбутнього зможуть уникнути тільки люди, що володітимуть гнучкими особистісно-професійними компетентностями.

Але як переконати людей сьогодні, що вони можуть потрапити в дуже неприємну ситуацію, коли зіткнуться із шоком майбутнього, до якого не будуть спеціально підготовленими? Це завдання світоглядне, яке може виконати виключно освіта, адже засоби масової комунікації та масова культура зорієнтовані скоріше на споживацтво, ніж на зрощення компетентних і творчо сміливих громадян. «Сучасний світ, набираючи нестримні звороти розвитку, перетворюючись, за словами американського філософа Е. Тоффлера, в єдину «надіндустріальну цивілізацію третьої хвилі», потребує негайного переосмислення технологій, цінностей життя, вимагає абсолютно нових ідей, нового планетарного мислення нових класифікацій, методологічних і концептуальних консенсусів. Ми не можемо, – говорить Е. Тоффлер, – втиснути завтрашній світ у вчорашнє традиційне, затишне житло. Не годяться вже

---

<sup>1</sup> Матієнко О. Категорія «компетентність» та її смислове навантаження / О. Матієнко // Наукові записки Вінницького національного аграрного університету. – Серія: Соціально-гуманітарні науки. – Вінниця: ТОВ фірма «Планер»: ВНАУ, 2013. – Випуск 2. – С. 118–119.

ані ортодоксальні напрями думок, ані ортодоксальні настрої. У зв'язку з цим особливого значення набуває компетентнісний підхід в освіті, що розглядається багатьма науковцями як такий, що допомагає людині набутти життєво важливих компетентностей, надає можливості орієнтуватися в сучасному глобалізованому світі. Компетентнісно орієнтована освіта останнім часом є в центрі уваги таких міжнародних організацій, як ЮНЕСКО, ЮНІСЕФ, Організації європейського співробітництва та розвитку, Міжнародного департаменту стандартів та ін.»<sup>1</sup>. Чи можемо ми сьогодні стверджувати, що компетентнісна освіта стала дійсно впливовим і фундаментальним світоглядним феноменом? Наврядчи. Однак сьогодні існує чітка тенденція, за якою все більша частина інтелектуалів усього світу стають на позицію необхідності всебічного впровадження педагогічних, наукоцентричних, організаційних технологій, орієнтованих на становлення і розвиток ефективних систем компетентнісної освіти впродовж життя.

Які ж виклики стоять перед сучасною людиною і на які вона має відповісти власним рівнем освіченості, компетентності, технологічної грамотності та культуротворчості? Багато сучасних філософів, педагогів, психологів дуже часто використовують думки із творів футуролога Е. Тоффлера, щоб змалювати, до чого необхідно готуватися сучасній людині, щоб якомога менш болісно зустріти несподіване і аж занадто близьке майбутнє. «До сьогоднішніх викликів належать системні перетворення в розвитку людського капіталу в напрямі врахування глобалізаційних змін, кризових явищ, що повторюватимуться, демографічних проблем, ціннісних орієнтирів. Ідеться не тільки про модернізацію системи освіти та її структури, перереформування національних структур кваліфікацій на основі результатів навчання. Дедалі помітнішою стає невідповідність умов становлення робочої сили новим вимогам щодо формування її нового покоління. Передусім потрібно кардинально змінити всю систему відтворення людських ресурсів, підходи до розвитку людського потенціалу. Наведемо висловлювання Е. Тоффлера, який зазначав, що для того щоб вижити, щоб запобігти тому, що ми назвали шоком майбутнього, індивід повинен стати незрівнянно більш адаптованим і знаючим, ніж будь-коли раніше. Він має шукати абсолютно нові способи кинути якір, бо всі старі підвалини: релігія, нація, гро-

---

<sup>1</sup> Сафонова І. Сутнісні характеристики дефініцій «компетенція» та «компетентність» / І. Сафонова // духовність особистості: методологія, теорія та практика. Збірник наукових праць. – Луганськ: СЛУ ім. В. Даля, 2012. – Випуск 6 (53). – С. 150–151.

мада, родина або професія вже хитаються під ураганим натиском сили прискорення. Однак перш ніж він це зможе зробити, він має зрозуміти, як дія прискорення проникає в його приватне життя, позначається на його поведінці та змінює якість існування. Іншими словами, він має зрозуміти тимчасовість речей»<sup>1</sup>. Однією з ключових компетенцій людини, таким чином, має стати аксіологічно-врівноважене ставлення до світу речей. Набагато важливішими тепер стануть системи символів, знакові структури, знання, гнучкість і оригінальність мислення, потенціал творчої дії. Тільки люди, що вільно зможуть оперувати цими феноменами, будуть максимально підготовленими до вступу у шокує майбуття.

Важливим елементом проблеми адаптації людини до швидких цивілізаційних змін в тоффлерівській теорії є і знання, хоча цей феномен постійно пов'язується саме з інформацією і компетентністю. Е. Тоффлер своєю теорією інформаційного суспільства, Третьої Хвилі можна сказати запустив ідею суспільства знання, в якому домінуючими якостями економічно і політично успішних суб'єктів будуть не ресурси і промисловість, а інформація і знання. «Е. Тоффлер вже помічав, що на процеси розвитку людської цивілізації, поряд з інформацією все більш вагомий вплив справляють і знання. З цього випливає висновок, що Е. Тоффлера можна включати до когорти тих вчених, які передбачали і намагалися охарактеризувати процес поступового перетворення інформаційного суспільства на суспільство знань, хоча самого цього поняття вони ще і не застосовували»<sup>2</sup>. Але саме завдяки тоффлерівським передбаченням в західних країнах відбувалися значні зміни у ставленні до таких ресурсів, як інформація, знання, освіченість, інноваційність. Саме ці ресурси стали визнаватися ключовими і найважливішими.

І ще дуже важливим ресурсом, що допомагає людині адаптуватися безболісно до дезорієнтаційного впливу шоку майбутнього, за Е. Тоффлером є творчість. В нових інформаційно-технологічних системах саме людська творчість, на думку футуролога, буде відігравати ключову роль. «В технологічних системах завтрашнього дня – швидкодіючих, маневрених та саморегульованих – на машини звалиться потік фізичних матеріалів, а на людей – інформаційний потік, який загострить здатність

---

<sup>1</sup> Іваницька О. Державне управління розвитком людського капіталу / О. Іваницька // Вісник Академії митної служби України. Серія: Державне управління. – 2010. – № 2. – С. 23.

<sup>2</sup> Маруховський О. Політичні аспекти зарубіжних концепцій інформаційного суспільства: автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата політичних наук. Спеціальність: 23.00.01 – теорія та історія політичної науки / О. Маруховський. – К., 2008. – С. 12–13.

проникати в сутність речей. Машини будуть все швидше виконувати рутинні завдання, а люди – вирішувати інтелектуальні та творчі задачі»<sup>1</sup>. Відповідно необхідно, щоб людина, особистість, працівник в інформаційному суспільстві був готовий адекватно відповідати на виклики, що постійно породжуватимуться шокуючим настанням майбутнього. «Робітник Третьої хвилі більш незалежний, більш винахідливий і не є більше додатком машини. Типовим є робітник, що володіє спеціальністю чи професійним знанням. Подібно до ремісника передіндустріальної епохи, який володів набором ручних інструментів, нові інтелектуальні робітники володіють майстерністю та інформацією, які і складають їх набір духовних інструментів. Нові робітники значно більше схожі на незалежних ремісників, ніж на взаємозамінних робітників конвеєра. Вони молодші, краще освічені. Вони ненавидять рутину. Вони бажають працювати безконтрольно для того, щоб виконувати свою роботу так, як вони це вважають за потрібне. Вони хочуть мати право слова. Вони звикли до змін, неясності ситуації, гнучкої організації. Вони являють собою нову силу, і їх чисельність зростає»<sup>2</sup>. Віра Е. Тоффлера в те, що творчих, компетентних, інноваційно-орієнтованих робітників буде ставати все більшою була незламною. Чи виправдалися такі прогнози? Поки що доводиться в цьому сумніватися. Водночас ми й надалі прагнемо розвивати освіту таким чином, щоб більшість людей отримували можливості реалізації власного творчого та компетентнісного потенціалу.

Однак для того щоб людина була готова зустріти новий світ, поринути у шокуюче майбутнє, недостатніми є лише зусилля освіти. Важливо, щоб сама людина прагнула до оволодіння новими компетентностями, до самореалізації та пошуку тих сфер технологічної діяльності, де вона має найбільше шансів безболісно адабтуватися до майбутнього. «Перехід до інформаційного суспільства супроводжується глибокими змінами в соціально-економічній сфері життя, які впливають на людину та формують її новий соціальний характер. Його головними рисами є індивідуалістична позиція, нестандартність мислення, творча уява та самостійність у прийнятті рішень. Поява новітніх технологій та сучасних засобів комунікації активізують інтелектуальну діяльність, збільшують можливості самовираження та формування власного «Я». Тому рівень самоусвідомлення та самоактуалізації, власний вибір лю-

---

<sup>1</sup> Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 436.

<sup>2</sup> Тоффлер Э. Будущее труда / Э. Тоффлер // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 255.

дини щодо свого життя, незалежний від політичних, соціальних установок, надає можливості до самоздійснення та самореалізації в інформаційну добу»<sup>1</sup>. Таким чином, тоффлерівська теорія є ще й напрочуд гуманістичною, принаймні – оптимістичною, щодо того, як людина майбутнього зможе долати ті виклики і негаразди, що постануть перед нею у зв'язку з наростанням динаміки соціальних змін і трансформацій.

За Е. Тоффлером, перед суспільством, що перейде на інформаційно-цивілізаційний етап розвитку постане ціла низка складних завдань, однак люди майбутнього мають високий потенціал їх вирішення і успішного розв'язання. «Перед суспільством постає ряд ключових проблем:

- 1) зміна сутності суспільних інституцій (від сім'ї до школи);
- 2) проблема зростання обсягів інформаційних потоків;
- 3) вплив тотальної глобалізації на формування нової системи цінностей суперіндустріального суспільства;
- 4) проблема формування нової ментальної реальності на підставі фрагментів, отримуваних з демасифікованих мас-медіа;
- 5) формування екологічної культури»<sup>2</sup>.

Всі ці задачі достатньо просто вирішуються, якщо визнати застарілість світоглядних, технологічних, інформаційних, аксіологічних, економічно-фінансових, виробничих форм Другої Хвилі. Е. Тоффлер часто любив наводити приклад того, як невелички місцеві ЗМІ почали в 70-х роках минулого століття вигравати в популярності у великих медіа-монстрів. «Прихід «третьої хвилі» ознаменувався поширенням «немасових» засобів масової інформації: у 1970-х рр. в США, коли багатотиражні газети і журнали великих міст занепали, одночасно зросла кількість міні-журналів, націлених на задоволення вузьких особистих інтересів, регіональних чи місцевих ринків. Демасифікація засобів масової комунікації, робить висновок Е. Тоффлер, демасифікує також наші думки. Замість довгої і зв'язної «низки» ідей, підкреслює Е. Тоффлер, синтезованої для нас, нам усе частіше пропонують короткі модульні образи інформації: реклами, команди, теорії, уривки новин тощо. Отже, резюмує він, «третья хвиля» змушує нас формувати свої власні

---

<sup>1</sup> Автомонова Т. Самореалізація людини в інтерпретації Е. Тоффлера / Т. Автомонова // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць. – К.: Видавництво Національного авіаційного університету «НАУ-друк», 2010. – № 2 (12). – С. 85.

<sup>2</sup> Пустовіт Н. Комплексний аналіз концепцій інформаційного суспільства Д. Белла, М. Кастельса та Е. Тоффлера / Н. Пустовіт // Гуманітарний часопис: Збірник наукових праць. – Харків: ХАІ, 2013. – № 3. – С. 90.

«ланцюги» із матеріалу, який пропонують нові засоби комунікації. Це веде до більшої індивідуальності; «інформаційне суспільство» виникає через величезне зростання кількості інформації, якою ми обмінюємося одне з одним, підкреслює Е. Тоффлер. Формуються «електронні спільноти» – групи людей з однаковими інтересами. Цивілізація «третьої хвилі» дає змогу записувати різноманітну діяльність до найменших дрібниць»<sup>1</sup>. У різноманітнення, а не стандартизація, індивідуалізація, а не масовість, компетентність, а не вміння – завдяки таким особистісним і професійним ознакам людині буде легше адаптуватися до несподіваного приходу майбутнього. Сьогодні ці передбачення талановитого американського футуролога вже почали і продовжують реалізовуватися майже в усіх частинах світу.

І нарешті, проблема адаптації людини до змін, за Е. Тоффлером, значною мірою буде залежати від вміння людини реалізовувати власну свободу – свободу вибору між величезним різноманіттям майбутнього технологічно-інформаційного світу. За словами футуролога, «все більш різноманітні інновації постають перед суспільством, і проблеми вибору стають все більш гострими. Стара проста політика, в межах якої вибір здійснювався у відповідності з короткостроковим економічним зиском, стає небезпечною, збентежуючою, дестабілізуючою. Сьогодні, для того щоб робити вибір між технологіями, нам потрібні набагато більш витончені критерії. Такі політичні критерії потрібні нам не лише для того, щоб запобігти лихам, яких можна уникнути, але й для того, щоб допомогти нам відкрити завтрашні можливості. Вперше зіткнувшись з технологічним надлишковим вибором, суспільство тепер має підбирати свої машини, процеси, техніки та системи по групам та підгрупам, а не по одному кожного разу. Воно має вибирати спосіб, яким індивідуум вибирає свій стиль життя. Воно має приймати суперрішення з приводу власного майбутнього»<sup>2</sup>. Хто ж здатен приймати такі рішення? Хто здатен брати на себе відповідальність за власний стиль життя буквально щохвилини? Хто зможе вільно дрейфувати в безмежному інформаційному океані майбутнього, змінюючи швидкос-

---

<sup>1</sup> Білоусов О. Розвиток концепцій інформаційного суспільства: від формування теорії постіндустріалізму до сучасності / О. Білоусов // Актуальні проблеми політики: Збірник наукових праць. – Одеса: НУ «Одеська юридична академія», 2013. – Випуск 49. – С. 63.

<sup>2</sup> Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 471–472.



ті і напрям руху за власним розсудом? Е. Тоффлер назвав такого суб'єкта «людиною майбутнього».

Основною ознакою людини майбутнього, за Тоффлером, є її повна пристосованість до надзвичайно високих темпів соціальних, культурних, економічних, політичних змін. Більше того, людина майбутнього сама діє в цьому надзвичайно пришвидшеному темпі, живе в ньому і не може інакше. «Що особливо відрізняє людей майбутнього – це те, що вони вже потрапили в новий, прискорений темп життя. Вони «живуть швидше», ніж люди навколо них. Деякі глибоко прив'язані до цього високошвидкісного темпу життя. Вони всіляко намагаються викликати його і відчувають тривогу, напругу чи дискомфорт, коли темп уповільнюється. Вони відчайдушно хочуть бути там, «де відбуваються події». Дійсно, деяких навряд чи навіть хвилюють події, що відбуваються в зручно швидкому темпі»<sup>1</sup>. Таким чином, людина майбутнього може бути навіть аутсайдером в сучасності, адже більшість людей, що живуть в звичному для Другої Хвилі темпі просто не розуміють того, що робить, як живе, як працює людина майбутнього, для якої натомість звичний темп життя є аж занадто повільним і незручним.

Людина майбутнього, за Е. Тоффлером, гостро відчуває часовість буття і тимчасовість речей. Вона навчилася чітко визначати власні аксіологічні пріоритети в позаречовому світі, в світі інформації, знання, дії. Це дозволяє людині майбутнього швидко змінюватися, в той же час змінюючи власні буттєві орієнтири. «Люди минулого і теперішнього ведуть життя з відносно «повільною часовістю» – їх відношення мають тенденцію тривати довго. Але люди майбутнього живуть в умовах «підвищеної часовості» – умовах, за яких тривалість відношень скорочується, пропускна здібність відношень надзвичайно прискорюється. В їх житті речі, місця, люди, ідеї та організаційні структури – все «витрачається» швидше»<sup>2</sup>. Чи це є перевагою, чи трагедією людини майбутнього, визначити складно. З одного боку, вона максимально успішно пристосовується до майбутньої шокуючої реальності, а з іншого – їй немає на що опертися, в неї немає сталих цінностей і пріоритетів, в її житті все змінюється надзвичайно швидкими темпами.

Отже, люди майбутнього постійно перебувають під величезним впливом зовнішнього середовища, частина якого живе застарілими темпами і орієнтирами, а частина – летить у майбутнє на неймовірній

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 51.

<sup>2</sup> Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 59.

швидкості. Чи справляються з цим люди майбутнього? Пришвидшений темп змінності речей і відносин «безмірно впливає на їх відчуття реальності, їх відчуття залученості та їх здатність – чи нездатність – справлятися із ситуаціями. Ця пришвидшена пропускна здібність у поєднанні із зростаючою новизною та складністю в оточенні викликають сильне навантаження на здатність адаптуватися та створює небезпеку шоку майбутнього»<sup>1</sup>. Чи здатна людина, навіть надзвичайно компетентна та адаптована, до таких темпів настання майбуття? Чи може вона адекватно реагувати на швидкоплинні цивілізаційні зміни? На ці питання видатний футуролог минулого століття в основному давав позитивні відповіді, але в його працях можна знайти і велику долю сумніву.

В будь-якому разі, людина не може залишитися такою, як була в минулій цивілізаційній формі. Хоче вона того чи не хоче, але вона змушена сприймати реальність такою, якою вона є, навіть якщо така реальність не відповідає її аксіологічним забаганкам. «Е. Тоффлер наголошує, що сталої моделі реальності тепер не існує, вона змінюється і її доводиться переосмислювати й переформатовувати, що призводить до більшої індивідуалізації, яка демасифікує передусім особистість і, зрештою, культуру. Це позначається на самоідентифікації, що сприяє постійному самовдосконаленню особистості чи, навпаки, регресу та некомпетенції. Та попри все у минулому залишаються уніфіковані та стандартизовані роботи»<sup>2</sup>. Людина майбутнього тим і відрізняється від людини минулого, що вона готова прийняти таку необхідність, зрозуміти її і усвідомити необхідність реагувати на нові темпи цивілізаційного розвитку. Люди майбутнього не відкидають як щось неіснуюче нові цивілізаційні реалії, а відповідають на нові виклики, живуть в новому темпі і намагаються вносити в надшвидкий плин цивілізаційного розвитку свій власний особистісний внесок.

Тоффлер Е. також підкреслював, що людина майбутнього – людина високої культури. Ця культура приходить на зміну масовим зразкам Другої Хвилі. В новому світі культуротворчість буде ставати все більш індивідуалізованою та унікальною. «Для другої хвилі характерна масова культура, і від вас очікували, що ви прилаштуєтесь до неї. Для періоду Третьої хвилі характерна відсутність єдиної культури,

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 59.

<sup>2</sup> Іщук Н. Демасифікація як соціальна трансформація: прогнози та реалії / Н. Іщук // Актуальні питання масової комунікації: Науковий журнал. – 2013. – Випуск 14. – С. 14.

постійно змінне різноманіття нових культур. З цим важко впоратись будь-кому. І чим більше ми наближаємось до економіки Третьої хвили, тим більше значення має культура. Багато з нових професій залежать від культури такими способами, яких не було раніше. Нова економіка винагороджує за вміння поводитися із символами, образами та абстракціями, за здатність говорити і мислити логічно і за інші здатності, необхідні до гнучкої і непередбачуваної творчості»<sup>1</sup>. Можна сказати, що цей прогноз видатного футуролога здійснюється двояко. З одного боку, сучасні інформаційні технології дійсно індивідуалізують творчі процеси, а з іншого – ті ж технології перетворили сферу медіа на масовий простір, в якому дуже легко нав'язувати більшості населення будь-які думки і стереотипи.

Ще одним передбаченням футуролога щодо майбутнього людської цивілізації була його віра в те, що духовність людей буде невпинно зростати. Таке сподівання Е. Тоффлер обґрунтовував тим, що із зростанням соціального благополуччя меркантильні питання забезпечення власного добробуту для більшості людей відійдуть на другий план. «Коли соціум в цілому досягне достатку, люди і саме суспільство будуть більше перейматися не економічними, а психологічними, моральними, соціальними та естетичними проблемами»<sup>2</sup>. Тут мабуть сказалася загальна тенденція, характерна для футурології 70-х – 80-х років минулого століття, що полягала у вірі в те, що надалі людство буде постійно підвищувати свій добробут і рівень забезпеченості матеріальними благами. Очевидно саме в цьому більшість футурологів, в тому числі і Е. Тоффлер, робили значну методологічну помилку.

Водночас, Е. Тоффлер підкреслював, що, навіть якщо футурологія і робить багато помилок, не можна відкидати ті здобутки та корисні знання, які вона створює. Тим більше, що стратегічне планування характеризується тим, що з часом заплановані пріоритети можуть бути змінені чи зкореговані. «Планувати на більш віддалене майбутнє – не означає прив'язувати себе до догматичних програм. Плани можуть бути експериментальними, текучими, підлягати постійному перегляду. Однак гнучкість не обов'язково означає недалекоглядність. Щоб пере-

---

<sup>1</sup> Тоффлер Э. Раса, власть и культура / Э. Тоффлер // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 286.

<sup>2</sup> Тоффлер Э. Адаптивная корпорация / Э. Тоффлер // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под ред. Иноземцева В. Л. – М.: Academia, 1999. – С. 456–457.

ступити через технократію, наші соціальні часові горизонти мають простягатися в майбутнє на десятиліття чи навіть на покоління. Це вимагає більшого, ніж подовження наших формальних планів. Це означає усвідомлення всім суспільством, зверху донизу, нового соціально пізнаного майбутнього»<sup>1</sup>. Таким чином, підкресливши велику вагу футурологічної концепції Е. Тоффлера для розвитку сучасної філософії, науки, освіти, розглянувши його ідеї про те, як надзвичайна динаміка соціальних змін впливає на здатності людини до адаптації до цих змін, можемо зробити низку взаємопов'язаних висновків про те, як видатний американський футуролог бачив людство майбутнього і, особливо, людину майбутнього.

По-перше, охарактеризувавши Е. Тоффлера як вченого, публіциста, футуролога, розглянувши ключові ідеї, що висувалися в його працях, їх вплив на формування сучасної філософської та наукової думки, підкреслено, що починаючи з семидесятих років минулого століття завдяки працям цього американського філософа почалася нова ера в футурологічному передбаченні глобальних цивілізаційних тенденцій. Важливість тоффлерівських текстів полягає насамперед в тому, що він вивів футурологію з режиму необґрунтованого захоплення перед майбутнім у дослідницько-проблематичну сферу. Е. Тоффлер показав, що попереду людство можуть чекати не лише безмежні здобутки і нові звершення, але й складні проблеми, що можуть загрожувати як суспільству загалом, так і кожній окремій людині. В той же час, підкреслюючи проблеми, що в майбутньому виникатимуть на індивідуальному і особистісному рівні людської життєдіяльності, а також на всіх рівнях функціонування інформаційно-цивілізаційного соціуму, Е. Тоффлер залишається оптимістичним футурологом, адже вірить в можливість гуманізації майбутньої цивілізації на основі розвитку новітніх інформаційно-комунікативних технологій.

По-друге, проаналізувавши ідеї Е. Тоффлера про динаміку економічних, політичних, соціокультурних змін як основу шокуючого сприйняття людиною свого життєвого світу, відзначено дуже плідну в евристичному плані позицію про те, що, незважаючи на неможливість наукового виміру пришвидшення соціальних змін в сучасному світі, важливо визнавати і шукати шляхи підготовки як індивідів, так і цілих суспільств до шоку майбутнього. Шок цей полягає в тому, що кожна

---

<sup>1</sup> Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 500.

людина, соціум, людство загалом сьогодні постійно стоїть на межі переходу в новий світ, в якому будуть діяти нові правила, принципи, закономірності, норми. Майбутнє стало елементом сьогодення, і ніхто не застрахований від його раптового пришествя. Кожної наступної миті ми ризикуємо опинитися в незрозумілому і неосяжному майбутньому. Саме в цьому і полягає цивілізаційний шок, що ми постійно відчуваємо. Головним завданням для сучасної людини є вчасно підготуватися до якнайлегшої адаптації в шокуючому сьогоднішньому майбутньому.

По-третє, дослідивши, яким чином Е. Тоффлер розглядає проблему адаптації людини до критичних змін, що можуть супроводжувати надшвидку динаміку розвитку інформаційної цивілізації, відмічено, що ключовими засобами особистісного та соціального захисту від шоку майбутнього американський футуролог визначав інформаційно-технологічну грамотність та особистісно-професійну компетентність. Ще не використовуючи термінологію суспільства знання, Е. Тоффлер відмічає значну значимість освіти у формуванні тих компетентностей та інформаційних можливостей людини, які зможуть їй допомагати у пристосуванні до шокуючих впливів майбутнього. При цьому, на думку футуролога, освіта майбутнього має привчати людину не до використання набутих вмінь і знань, а до їх постійного збагачення і творчої трансформації. Тільки дійсно творча людина зможе адекватно відповідати на виклики майбутнього, що несподівано наступить вже сьогодні.

По-четверте, важливим з евристичної та аксіологічної точки зору став концепт Е. Тоффлера «людина майбутнього». В цьому терміні американській футуролог намагався визначити новий тип людини, яка живе за темпами, притаманними новому цивілізаційному простору. Людина майбутнього – активний суб'єкт, що живе і діє на швидкості, яка для людини Другої Хвилі є не просто захмарною, але й такою, що неможливо уявити. Людина майбутнього не прив'язується до речей, відносин, місць, але оперує значними масивами інформації, проявляючи свої домінантні компетентності. Така людина не просто не хоче, але й не може рухатися за старими швидкостями. Головна проблема людини майбутнього полягає в тому, чи зможе її організм та психічні можливості виносити неприродний темп проживання власної часової буттєвості. Можливо через те, що Е. Тоффлер так і не дав чіткої відповіді на це питання, сучасне людство переживає значну антропокультурну кризу, через яку важко ви-

значитися з основним пріоритетом: чи зберігати нам людину як таку, чи формувати «людину майбутнього».

## **Глава 2.5**

### **Технократичні моделі майбутнього**

Розвиток науки, техніки, технології викликав відповідні зміни у філософсько-світоглядному освоєнні реальності. В життя ввійшов так званий «технологічний детермінізм», який обстоював ідею визначальної ролі техніки в усіх суспільних змінах, незалежності науково-технічного фактора від суспільних умов життєдіяльності людини. Науково-технічна революція обумовила новий історичний поворот світу. Цей поворот потребував глибокого прогностичного осмислення.

Під впливом НТР в індустріально розвинутих країнах почався перехід до нових форм організації праці, змінюються її характер, система суспільних відносин, модифікується вся сфера економічних зв'язків. Фактично НТР створює передумови для перебудови всього матеріального і духовного життя суспільства.

Зважаючи на це, представники західної соціальної філософії створюють нові теорії суспільного розвитку. Зокрема, на зміну *концепції «індустріального» суспільства, суспільства «загальноблагоденства»* приходять різні варіанти «*постіндустріалізму*», автори яких звертають увагу на все ширше застосування наукового знання в суспільному виробництві. Можливості, які відкриваються в ході розгортання НТР, надихають західних дослідників на створення різного роду концепцій: починаючи від утопічних і закінчуючи виявленням нових тенденцій, що емпірично спостерігаються. Це позначилося й на тих назвах, що їх західні соціологи давали новому типу суспільства: «*суперіндустріальне*» (О. Тоффлер)<sup>1</sup>, «*постбуржуазне*» (К. Боулдінг)<sup>2</sup>, «*технотронне*» (З. Бжезінський)<sup>3</sup>, «*програмоване*» (А. Турен)<sup>1</sup> тощо.

---

<sup>1</sup> Toffler A. The Adaptive Corporation / A. Toffler. – Aldershot: Gower, 1985. – 226 p.; Toffler A. The third wave / A. Toffler. – Morrow, 1980. – 544 p.

<sup>2</sup> Бебик В. Інформаційне суспільство / В. Бебик // Політична енциклопедія. Редкол.: Ю. Левенець (голова), Ю. Шаповал (заст.голови) та ін. – К. : Парламентське видавництво, 2012. – С. 299; Маркарян К. В. Общая теория постиндустриального государства / К.В. Маркарян. – М.: Эдиториал УРСС, 2002. – 352 с.

<sup>3</sup> Бжезинский З. Выбор. Глобальное господство или глобальное лидерств, / З. Бжезинский. – М.: Международные отношения, 2004. – 288 с.; Brzezinski Z.

60–70-ті роки ХХ століття стали переломними щодо виявлення основних параметрів суспільного життя розвинутих країн світу. В цей час відбуваються структурні зрушення як у системі виробництва, так і в соціокультурній сфері, включаючи форми людської життєдіяльності. Ідея постіндустріального суспільства зароджується вже наприкінці 1960-х років нинішнього століття. Так Р. Арон, створюючи концепцію *«єдиного індустріального суспільства»*, мав на увазі перехід до нового типу суспільства, яке б мало риси постіндустріального. Концепції *«нового індустріального суспільства»* розробляли в цей час Дж. Гелбрейт і Р. Теобальд. Стаття З. Бжезінського «Америка в техно-етронну добу», що вийшла друком 1967 року, також є спробою змалювати нове суспільство.

Зрештою, це були вже підходи до ціліснішого з'ясування природи та сутності постіндустріального суспільства, що можна простежити на прикладі аналізу концепції Дж. Гелбрейта, яка була викладена в книзі «Нове індустріальне суспільство» (1967). Передусім він звертає увагу на появу нового чинника розвитку, який відтісняє капітал на задній план так само, як капітал свого часу потіснив землю як основне джерело багатства. Становленню цього нового чинника сприяла зростаюча потреба промислового виробництва в спеціалізованих знаннях та у відповідній формі їх організації. На відміну від капіталу, фірма не в змозі сама себе забезпечити цими знаннями. Окрім того, ефективність застосування останніх залежить від відповідної форми їх організації. Отже, висновує Дж. Гелбрейт, в майбутньому «джерело влади на промисловому підприємстві переміщуватиметься ще один раз – від капіталу до організованого знання»<sup>2</sup>.

Згідно з його підходом, такий перерозподіл влади вже відбувається, проте він замаскований і тому вважається неможливим. До того ж той факт, що попередні прогнози переходу влади до працюючих або до підприємців не справдилися, також нібито свідчив на користь незмін-

---

Between Two Ages. America's Role in the Technetronic Era / Z. Brzezinski. – New York: The Viking Press, 1970. – 324 p.

<sup>1</sup> Touraine A. Beyond Neoliberalism. – Cambridge: Polity, 2001. – 128 p.; Touraine A. La voix et le regard / A. Touraine. – Paris: Les Éditions du Seuil, 1978. – 315 p.; Touraine A. Production de la société / A. Touraine. – Paris, Editions du Seuil, 1973. – 543 p.; Touraine A. Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui / A. Touraine. – Paris: Livre de Poche, 2006. – 410 p.

<sup>2</sup> Гелбрейт Дж. Новое индустриальное общество / Дж. Гелбрейт. – М.: Прогресс, 1969. – С. 97

ності існуючого порядку. Насправді ж, відзначає Дж. Гелбрейт, влада вже переходить до нового гурту людей, які володіють різноманітними технічними знаннями, досвідом та здібностями, що їх потребує сучасне виробництво з високим технологічним потенціалом, Цю групу людей, фахівців вищого класу, він називає «*техноструктурою*».

Американський вчений наголошує на тому, що в сучасному виробництві влада належить не окремій особі, а організації, тобто певним чином організованій групі людей, або, як він пише, «*груповій індивідуальності*». Рішення, які потрібно при цьому прийняти, мають таку складну природу, що необхідні знання багатьох людей, з різних галузей науки й техніки. Тільки завдяки поєднанню інтелектуальних зусиль різних фахівців завдання стратегічного плану може бути розв'язане.

Отже, за Дж. Гелбрейтом, ознакою нового суспільства є зростання ролі спеціалізованого знання, перехід влади на підприємстві до групи фахівців, поява нової соціальної сили, що трансформує життя суспільства загалом, його позиція має свої сильні й слабкі сторони, які певним чином взаємопов'язані. Як економіст, добре обізнаний з реальністю індустріальної системи, американський вчений спирається на існуючі емпіричні тенденції, що змінюють систему капіталізму загалом. Справді, перед великими корпораціями дедалі частіше постають такі завдання, які неможливо розв'язати без спільних зусиль широкого загалу фахівців. Масштабні завдання вимагають прогнозів, планування і наявності відповідного механізму для впливу на ринок збуту. Отже, потреба в спеціалістах дедалі зростає, роль освіти – також. Звідси, за Дж. Гелбрейтом, значення індустріальної системи як найвищої цінності має падати. Зокрема він пише, що в майбутньому суспільстві «освіта стане самоціллю, а не засобом підготовки до більш успішного обслуговування індустріальної системи. Над людьми не пануватиме хибна віра в те, що, окрім цілей індустріальної системи, окрім виробництва товарів та одержання доходів за допомогою все досконаліших технічних засобів, – в житті немає нічого важливого»<sup>1</sup>. Таке спрямування суспільства до інших цінностей обґрунтовується американським вченим посиленням на те, що поступово звужується сфера індустріальної системи як такої і водночас збільшується кількість працівників інтелектуальної праці, які згодом перетворяться на соціальну силу, що знищить

---

<sup>1</sup> Гелбрейт Дж. Новое индустриальное общество / Дж. Гелбрейт. – М.: Прогресс, 1969. – С. 403.



монопольне право індустріальної системи на пріоритет у постановці цілей для суспільства.

Саме в цьому пункті позиція Дж. Гелбрейта найуразливіша. Звичайно, ідея приваблива: суспільство загалом зміниться, коли спеціалісти вищого рангу раптом усвідомлять, що вони не раби індустріальної системи, а що сама ця система є лише якимось механізмом, призначеним для того, щоб забезпечувати населення потрібними товарами та послугами (і не більше того). Додатковим аргументом на користь такого «повороту», за Дж. Гелбрейтом, є факт втручання держави у справу регулювання цін, інвестицій, ринків збуту тощо. Проте насправді все це виглядає як спроба захистити індустріальну систему від великих потрясінь, а не як перехід суспільства на новий (постіндустріальний) виток розвитку.

Зрештою, контури майбутнього суспільства на той час визначити було важко. Деякі його чинники ще не виявилися або ж були незрозумілими, зокрема такі, як збільшення кількості дрібних підприємств 1970-х років, зростання ролі людського чинника, розгортання **«інформаційної революції»** тощо. Однак певні параметри майбутнього суспільства, визначені Дж. Гелбрейтом, знайшли підтримку і розвиток у подальших інтерпретаціях ідеї «постіндустріального суспільства».

Найбільш цілісного вигляду ця ідея набула у працях американського соціолога Д. Белла. Він і його послідовники запропонували «нове бачення соціального світу»<sup>1</sup>. Його концепція, і з цим не можна не погодитись, «не дивлячись прогнозований її занепад», залишається складовою сучасного наукового дискурсу<sup>2</sup>.

Зрозуміло, що концепція Д. Белла виникла не на порожньому місці і спирається на сталу історичну соціологічну традицію, зазнаючи, відповідно, впливів різних попередніх теоретичних поглядів. Зокрема, була висловлена думка, що «Д. Белл пише як постмарксист». «Як він сам визнавав, – зазначає В. Феркісс, – більшість наступних соціальних наук побудовані на інтерпретації К. Маркса. У молоді роки Д. Белл входив до кола інтелектуалів, де головним об'єктом дискусій був марксизм і де троцькізм був головною інтелектуальною силою»<sup>3</sup>. У зв'язку із цим

---

<sup>1</sup> Ferkiss V. Daniel Bell's Concept of Post-Industrial Society: Theory, Myth, and Ideology / V. Ferkiss // The Political Science Reviewer. – Fall, 1979. – P. 65.

<sup>2</sup> Бирюков А. «Постиндустріальный мир» или «постиндустріальный миф»? / А. Бирюков // Философия и общество. – № 2. – 2011. – С. 155.

<sup>3</sup> Ferkiss V. Daniel Bell's Concept of Post-Industrial Society: Theory, Myth, and Ideology / V. Ferkiss // The Political Science Reviewer. – Fall, 1979. – P. 67.

логічним виглядає висновок, що концепція «постіндустріального суспільства» є очевидною відповіддю на проблему, «поставлену сталінізмом перед усіма марксистами того часу. Це проблема, рішення якої запропонував Троцький. Спосіб вирішення цієї проблеми суттєво вплинув на Д. Белла»<sup>1</sup>.

Що це була за проблема? Її суть полягала в тому, як оцінювати факт наявності класового панування і субординації в середині радянського суспільства після того, як було ліквідовано приватну власність, як джерело, відповідно до класичного марксизму, цього панування. У СРСР основою політичного, економічного та соціального панування був інший фактор. Який? У теорії державного капіталізму Троцького класи, що визначались відношенням до власності, було замінено на страти. За якими ознаками вони визначались – було неясно, зазначає В. Феркісс. Спробою відповісти на це питання, але уже за нових умов, була поява тези про «революцію менеджерів» Д. Бернхама та розвідок М. Джиласа про «новий клас», а також пошуки в руслі існуючих версій розуміння сучасної бюрократії. «Концепція Д. Белла належить до цієї категорії теорій, оскільки він постулює, що власність була заміщена знаннями як первинною основою соціального домінування»<sup>2</sup>. Цікаво, що особисто Д. Белл рішуче відкидав можливість вирішального впливу на нього будь-яких сторонніх поглядів.

Перші спроби Д. Белла знайти характерні ознаки постіндустріального суспільства свідчать про те, що спочатку він звернув увагу на суто формальні ознаки появи нової соціальної реальності, а саме: збільшення кількості «білих комірців» у порівнянні з «синіми», зростання питомої ваги служби сервісу у загальній сфері суспільного виробництва, підвищення ролі наукового знання. Зрештою, формулюючи концепцію «постіндустріального суспільства», Д. Белл головну увагу звертає на зміну ролі науки в сфері суспільного виробництва та характер того знання, яке переважає на сьогодні в соціальній практиці. «Корені постіндустріального суспільства, – писав він, – слід шукати у впливові науки на виробництво»<sup>3</sup>. Стосовно цього він зауважує, що «якщо провідними постатями минулого століття були підприємець, бізнесмен та керівник виробництва, то «новими людьми» є вчений, математик, еконо-

---

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Bell D. The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting / D. Bell. – New York: Basic Books, 2008. – P. 378.

міст та інженер нової інтелектуальної технології»<sup>1</sup>. Тобто йдеться про структурну перебудову соціоекономічної сфери.

Белл Д. вказує й на інші ознаки, які свідчать про становлення «нового суспільства». Це – економіка сервісу, зростання ролі професіоналів та техніків, збільшення питомої ваги теоретичного знання над емпіричним у виробничому процесі, подальша раціоналізація виробництва і використання для цього системних засобів, що пов'язані з технологічними розробками і науковими дослідженнями. Американський вчений звертає увагу на те, що повсюдне застосування теоретичного знання ґрунтується на його здатності до уніфікації і кодифікації, що дає змогу досить легко використовувати його в будь-яких системах і галузях суспільного виробництва. Нововведення, що виникають на базі такого знання, відіграють усе значущішу роль у житті сучасного суспільства.

Отже, роль і значення науки надзвичайно зросли за останні десятиріччя. Якщо раніше вона рухалась за технікою або ж врівень з нею, то нині найчастіше саме наука прокладає шлях для розробки та застосування нової техніки. Відповідно відбуваються зміни як у структурі виробництва, так і в сферах, які пов'язані з ним, – в освіті, культурі, повсякденному житті людей. Отже, Д. Белл фіксує реальні процеси й зміни, що відбуваються під впливом НТР.

Наука і техніка і раніше впливали на економіку, освіту, культуру. Чому ж саме нині це приводить до створення нового типу суспільства? Річ у тім, зауважує американський вчений, що перед сучасним суспільством усе частіше постають проблеми стратегічного плану, розв'язання яких не входить до компетенції однієї особи чи навіть групи людей. Крім того, екологічні проблеми також вимагають прийняття рішень у загальнонаціональному масштабі. Як наслідок у рамках суспільства виникає потреба у своєрідній «плануючій системі».

Іншу ознаку «нового» суспільства Д. Белл вбачає в тому, що виникає своєрідний клас, який визначає обличчя цього нового суспільного устрою, а саме – клас науковців, інженерів, техніків, які, на відміну від попередніх фахівців такого роду, в основному були «кадрами по плануванню», тобто – організаторами виробництва. Виникає навіть особлива «інтелектуальна технологія», головне завдання якої – «організація комплексності», складних багатовимірних систем.

---

<sup>1</sup> Bell D. The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting / D. Bell. – New York: Basic Books, 2008. – P. 344.

Белл Д. звертає увагу на те, що нині змінюється функція науки в суспільстві. У книзі «Культурні суперечності капіталізму» (1976) він прагне довести, що технологія (зокрема, інтелектуальна технологія), а також кодифіковане теоретичне знання здатні змінити весь техніко-економічний порядок і, відповідно, всю попередню структуру індустріального суспільства. У зв'язку з цим виникає і нове визначення раціональності, яке докорінно відрізняється від попередніх її типів<sup>1</sup>.

Ми назвали лише головні ознаки постіндустріального суспільства, які оприлюднив у своїх працях Д. Белл. Його критики звертали увагу на те, що зазначене суспільство описується ним «в термінах багатьох характеристик. Їх настільки багато, що вони варіюються з публікації у публікацію, і навіть із сторінки в сторінку. За цих умов складно з'ясувати, яка, або які із них є найбільш важливими і як вони співвідносяться одна з одною. Наприклад, чи є у дійсності будь-який зв'язок між зростаючою кількістю працюючих у сфері сервісу, між важливістю теоретичного знання та університетами, що витісняють корпорації як центри впливу?»<sup>2</sup>. Резонне запитання, яке налаштовує на критичне ставлення до творчого внеску Д. Белла у становлення та розвиток концепції постіндустріального суспільства. Хоча це аж ніяк не означає заперечення вагомості теоретичних розвідок американського вченого в руслі пошуків розуміння особливостей сучасного суспільства.

На думку французького соціолога А. Турена, постіндустріальне суспільство – це суспільство великих апаратів управління, інститутів, організацій. Його особливістю є те, «що концентровані інвестиції капіталу спрямовуються тут в управління виробництвом, а не в організацію праці, як це було в індустріальному суспільстві»<sup>3</sup>. Звідси і форми панування правлячого класу виявляються не так в системі виробництва, як у здійсненні контролю над інформацією, способі її подання та переробки і, в кінцевому підсумку, – у певному способі організації суспільного життя. Внаслідок цього виникає новий тип домінації, який радикально змінює попередні форми виробничих відносин. «Ця домінація якогось нового типу, – пише А. Турен, – не може бути визначена просто як експлуатація трудящих, але є набагато ширшою: це маніпуляція

---

<sup>1</sup> Bell D. The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting / D. Bell. – New York: Basic Books, 2008. – P. 189.

<sup>2</sup> Bell D. The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting / D. Bell. – New York: Basic Books, 2008. – P. 189.

<sup>3</sup> Touraine A. La voix et le regard / A. Touraine. – Paris: Les Éditions du Seuil, 1978. – P. 15.

попитом, псування умов життя, опанування засобами впливу та здатністю приймати рішення»<sup>1</sup>.

На думку вченого, новий тип суспільства є якимось безособовим апаратом управління та репресій, що відповідно трансформує всі сфери життя індивіда й суспільства загалом. «Наше суспільство, – зазначає він, – як і будь-яке інше, панує завдяки могутності та утаємниченій владі великих апаратів по прийняттю рішень, шляхом вивчення девіантних ті заборонених типів поведінки і шляхом використання контролю, маніпуляції та репресій»<sup>2</sup>. За А. Туреном, джерелом нової форми панування є великі техніко-економічні апарати управління, які, застосовуючи новітні засоби впливу на поведінку, трансформують суспільне життя так, що індивід нібито не відчуває тиску, хоча загалом відбувається погіршення якості існування людини за всіма параметрами. Внаслідок цього начебто змінюються форми суспільних відносин, система пріоритетів, культурні, етично-ціннісні орієнтації тощо. Як зауважує французький вчений, «маніпуляція споживачами грає сьогодні таку ж суттєву роль, як експлуатація трудящих в індустріальному суспільстві»<sup>3</sup>.

Оскільки влада великих центрів домінації виявляється передусім як маніпуляція, то вона має вигляд анонімної. Тому, прагнучи визначити, звідки походить репресивний вплив, А. Турен висновок, що джерелом його є великі організаційно-управлінські апарати. Звідси також походить і зміна природи соціального протесту, бо внаслідок неможливості визначити конкретного злочинця протест набуває форми боротьби за поліпшення якості існування. Вчений зауважує також, що у «програмованому суспільстві» попередній антагонізм між класами відходить у мануле, тому що він мав місце лише в системі організації праці «індустріального суспільства». За нових умов, коли владу захопили великі промислові, адміністративні, управлінські апарати, виникає інша суперечність. «Віднині найсуттєвішою є боротьба не між капіталом і працею на заводі, а між апаратами і тими, хто їм служить, споживачами чи просто жителями...»<sup>4</sup>. Тобто А. Турен вважає, що якщо в індустріальному суспільстві класова боротьба концентрувалася навколо економічної ситуації та трудових відносин, то в «програмова-

---

<sup>1</sup> Touraine A. Production de la société / A. Touraine. – Paris, Editions du Seuil, 1973. – P. 122–123.

<sup>2</sup> Ibid. – P. 188.

<sup>3</sup> Ibid. – P. 194–195.

<sup>4</sup> Ibid. – P. 198.

ному суспільстві» вона виникає повсюдно, де існують управлінські апарати, які впливають на соціокультурну орієнтацію людей. Опір цій домінації не обмежується якоюсь частковою формою протесту, він набуває глобальної форми. Звідси А. Турен робить висновок, що всілякі масові рухи протесту (екологічні, феміністські, студентські, за демократичні права тощо) це і є нові форми боротьби, але не проти якогось певного класу, а проти системи «апаратів».

Французький вчений тут лише дещо видозмінив свою попередню ідею, яку він висловлював, коли аналізував студентський рух у Франції 1968 року. Нечіткість політичної програми цього руху він пояснював тим, що перед нами – нова форма глобального заперечення *технократичної орієнтації* суспільства загалом, безвідносно до конкретної форми її вияву. «Справді, – писав він, – неможливо визначити концепцію і програму студентських дій. Розбіжності між окремими групами настільки глибокі, що стала можливою така ілюзорна спроба»<sup>1</sup>. Разом з тим це і не той критерій, на підставі якого треба оцінювати цей рух. «Студентський рух у своїй глибинній суті є антитехнократичним рухом»<sup>2</sup>, – писав з цього приводу А. Турен.

Виходячи з тези про анонімну силу технократії, яка маніпулює, інтегрує і деформує індивідуальне і суспільне життя, А. Турен вважає, що змінити цю ситуацію можна лише за умови переходу до нового способу життя, ідея якого обстоюється в нових соціальних рухах. На противагу системі примусової регламентації поведінки людини в суспільстві починає виявлятися тенденція до пошуків особистої ідентифікації та причетності до спільноти. Це позначилося і на певній зміні етичних настанов, які переважали в індустріальному суспільстві. Зокрема А. Турен відзначає, що етика індустріалізму передбачала відстрочену систему винагороди: зусилля, витрачені в праці, лише згодом компенсувались якоюсь вигодою чи успіхом. Навпаки, в програмованому суспільстві більше цінуються такі стосунки і форми поведінки, які сприяють спілкуванню і безпосереднім формам самореалізації індивіда. Можна сказати, що А. Турен фіксує тут зрушення в західній масовій свідомості в бік етики самореалізації, і саме це і є нова етика постіндустріального суспільства.

Теза А. Турена про трансформацію класової боротьби в боротьбу між масою споживачів і технократами перегукується з концепцією Д. Белла, який вважає, що криза сучасного суспільства виявляється у формі супере-

---

<sup>1</sup> Touraine A. Production de la société / A. Touraine. – Paris, Editions du Seuil, 1973. – P. 11.

<sup>2</sup> Touraine A. Beyond Neoliberalism. – Cambridge: Polity, 2001. – P. 45.

чності між раціональними сталими формами (типу бюрократичних інститутів) і стихійним прагненням людини до саморозвитку, між жорсткими рамками економічної необхідності і культурним самовизначенням. Суперечності ці первісні, одвічні, вони лише час від часу змінюються.

Проте зміни, що відбуваються в соціально-економічній сфері сучасного капіталізму, породжують надії на появу нового типу раціональності, яка б не тільки сприяла розвитку інтелектуальної технології, але й була б менш репресивною щодо природних прагнень людини. Ці ідеї набули на Заході популярності особливо останнім часом, коли значно зросла роль науки, інформації, теоретичного знання і водночас актуалізувалися проблеми соціокультурної орієнтації суспільства загалом. Віднині ідея попередньої функціональної раціональності почала поступатися місцем іншим принципам раціональності, в яких передбачається можливість поєднання соціально-економічної раціональності і різних варіантів самореалізації індивіда.

Зокрема, Д. Белл, виходячи з передумови, що теоретичне знання – це вісь, навколо якої має бути організовано нову технологію, економічне зростання і стратифікацію суспільства, разом з тим вважає, що це викличе відповідні зміни і в соціальній структурі суспільства, зачепить його етичні й соціокультурні принципи. Більше того, на його думку, завдяки збільшенню значення наукового знання в загальному процесі виробництва відбудеться трансформація самого принципу раціональності. За Д. Беллом, нова «технологія створила нове визначення раціональності, новий спосіб мислення, в якому акцент ставиться на функціональні відносини та розрахунки. Це нове визначення функціональної раціональності переноситься й на нові способи освіти, в яких прикладна й економічна обчислювальна техніка відтісняє тепер старі способи умоглядності, традиції та розуму».

Белл Д. виступає тут як прихильник *«неораціоналізму»*. Зокрема, він вважає, що тема раціональності є «головною підпорою будь-якої соціологічної теорії». Починаючи від Дюркгейма і Вебера, в тому чи іншому вигляді вона завжди була присутня в усіх соціологічних теоріях. Безвідповідно до цих філософських обертонів раціональність мала й практичне втілення в індустрії (і у війні). Тому розвиток будь-якого індустріального суспільства, а також виникнення постіндустріального – значною мірою залежать від часткового виміру раціональності<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Bell D. The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting / D. Bell. – New York: Basic Books, 2008. – P. 342.

Водночас ситуація в постіндустріальному суспільстві дещо ускладнюється, оскільки попередня монолітна соціально-економічна реальність розпадається на три відносно незалежних сфери – економіку, політику і культуру. І якщо раніше принцип соціоекономічної раціональності поширювався на всі сфери людського життя, впливаючи навіть на поведінку людини, то після такого розгалуження постає проблема узгодження цих сфер, бо в кожній з них працює свій осьовий принцип. Так, в сфері соціальної структури діє принцип «економізації», який включає функціональну раціональність, ефективність і оптимізацію. Осьовим принципом сучасної політики є принцип участі, або організований «зверху», або ініційований «знизу». Спрямовуючим принципом культури є вимога самореалізації<sup>1</sup>. В минулому всі три сфери були взаємопов'язані спільною системою цінностей, проте нині вони дедалі роз'єднуються і відокремлюються.

Отже, на думку Д. Белла, принцип раціональності працює, але лише в сфері соціальної структури, що детермінується економічними потребами. В інших сферах він не спрацьовує. Більше того – почав суперечити осьовому принципу культур», орієнтованому на особистісну самореалізацію і несумісному з принципом ефективності. Звідси Д. Белл робить далекоглядний висновок, що сучасна криза індустріального суспільства – це результат розходження різних сфер суспільного життя або, точніше, його джерелом є відмінність осьових принципів економіки й культури.

Отже, в концепції Д. Белла «нова» раціональність є лише модифікацією попереднього принципу. Вона витонченіша, спирається на останні наукові досягнення, проте, як і раніше, суперечить особистісному аспекту буття людини. Белл Д. тут фіксує онтологічне розходження між «раціональністю» економічного механізму та «ірраціональністю» людського буття як суперечність між різними сферами суспільного життя. При цьому рівноправність протилежних сторін залишається, а тому можливостей для розв'язання суперечності не існує.

Власне бачення **постіндустріального суспільства** має О. Тоффлер. На його думку, економіка не є більше головним чинником сучасного капіталізму. Цивілізація «третьої хвилі», що наближається, докорінно відрізняється від капіталізму періоду «індустріалізму», основні регулятивні принципи якого не спрацьовують у період переходу суспільства до економіки самообслуговування. Свого часу шість взає-

---

<sup>1</sup> Ibid. – P. 100.



мопов'язаних принципів – стандартизація, централізація, спеціалізація, синхронізація, концентрація і максимізація – програмували поведінку людей, цементували суспільство на всіх рівнях, починаючи з виробництва і закінчуючи сферою сім'ї, дозвілля, міжособових стосунків та ін. У даному разі цивілізація «індустріалізму» мала монолітну структуру, не виключаючи навіть сфери свідомості.

Проте поява нової науковомісткої технології, реорганізація виробництва на основі впровадження найновітніших досягнень науки і техніки привели в рух «третю хвилю» розвитку цивілізації, яка руйнує всі шість принципів попередньої економіки і змінює їх на протилежні. Відповідно, й виробництво має зовсім інший характер. «Новий спосіб виробництва, – зазначає О. Тоффлер, – робить можливим повернення до хатнього виробництва на новій, вищій, електронній базі і акцентує увагу на домівці як на центрі суспільства»<sup>1</sup>.

При цьому відбувається немовби повернення до зручної праці до капіталістичного періоду. З'являється можливість майже все робити в домашніх умовах. Тому це більше промисловість самообслуговування, а не виробництво товарів для ринку. Виробництво і споживання наче зосереджені в одному місці, створюючи якийсь симбіоз (О. Тоффлер придумав для нього термін «**prosumption**», що утворений з двох слів: «**виробництво**» і «**споживання**»). Цьому типу виробництва-споживання відповідає певна етика, *прос'юмер-етика*, яка йде на зміну протестантській етиці з її вузько економічним визначенням особистого успіху». Замість ранжування людей згідно з тим, чим вони володіють, прос'юмер-етика надає високу цінність тому, що люди роблять»<sup>2</sup>. Отже, на зміну етиці споживання приходять етика самообслуговування, що має інші цінності та типи поведінки. В останній повага до людини залежить вже не від наявного у неї капіталу, а від практичної піддачі у безпосередній її діяльності. Внаслідок цього змінюється цінність не лише окремої людини, але й суспільства загалом. На думку О. Тоффлера, відбувається своєрідна «гуманізація» суспільства, оскільки мірою того, як знецінюється влада капіталу, зникає і притаманний капіталістичній етиці дух користолюбства й меркантилізму.

Така інтерпретація зміни етичних норм враховує те, що економічна необхідність набуває інших форм, раціоналізація суспільно-економічних відносин здійснюється на інших засадах і внаслідок цього

---

<sup>1</sup> Ibid. – P. 210.

<sup>2</sup> Toffler A. The third wave / A. Toffler. – Morrow, 1980. – P. 403.

виникають можливості для нового типу поведінки особи в сфері як виробництва, так і дозвілля, культури, освіти.

Більшість думок О. Тоффлера підтверджується реальними тенденціями, що відбуваються в сучасних технологічно розвинутих країнах. Проте деякі його твердження спираються лише на діалектичний закон заперечення, коли друге заперечення мовби повертає час до першооснови, хоча і на новому рівні суспільного розвитку. Так, він стверджує, що попередні шість централізуючих і цементуючих принципів у майбутньому суспільстві мають обернутися на протилежні. Однак ті свідчення, які він наводить на підтвердження своєї точки зору, є лише наслідком послаблення цементуючої сили попередньої економічної необхідності. Що ж до того, чи з являться нові (протилежні щодо попередніх) шість регулятивних принципів, то та різноманітність, що йде на зміну колишній одноманітності, ставить під сумнів можливість існування в майбутньому якихось домінуючих принципів, що однозначно визначали б напрям розвитку суспільства.

Головним у цьому процесі є те, що значно зростає роль наукового знання та інформації. Наука справді стає безпосередньою продуктивною силою суспільства. Дистанція між науковим відкриттям і його застосуванням у виробництві дедалі скорочується. Нова технологія, що ґрунтується на використанні інформатики та впровадженні досягнень науки й техніки, відкриває нові можливості для розвитку особи, встановлення нових відношень людини з суспільством та природою.

Новий імпульс для пошуку парадигми майбутнього суспільства дала «інформаційна» технологія, значення якої виявилось на межі 1950-х років. Йдеться передусім про комплекс нових технологій і комп'ютерної техніки, зокрема, із застосуванням мікропроцесорів, оскільки попередні покоління комп'ютерів майже не впливали на виробничі процеси та суспільні відносини. Використання ж мікропроцесорів вносить нові принципи організації в усі сфери людської діяльності, надає нового імпульсу автоматизації виробництва, суттєво змінює характер праці. Ці зміни такі значущі, що деякі західні соціологи ввели їх до рангу *«інформаційної революції»*, яка після другої промислової революції знову здатна радикально змінити капіталістичне суспільство.

Ці зміни в характері праці, в структурі виробничих відносин в сфері комунікації стали основою для переосмислення попередніх результатів суспільного розвитку, появи нових сподівань на «гуманістичну» трансформацію західного суспільства. Враховуючи реальні пере-

творення у сфері виробництва, а також ті можливості, які при цьому відкриваються, західні вчені пропонують нову парадигму суспільного розвитку – *«стадію інформаційного суспільства»*. Як кінцева мета, в такому суспільстві повинні зникнути притаманні капіталізму користолюбство та меркантилізм, а на перший план вийде завдання одержання освіти високого рівня, набування навичок роботи з обчислювальною технікою, одержання доступу до інформації.

Водночас відкриваються можливості і для ширших соціальних перетворень. Зокрема, має відбутися переоцінювання місця й ролі особи в суспільно-історичних та природних процесах. Нові відношення повинні встановитися і в планетарному масштабі, оскільки праця з інформацією передбачає взаємодію і кооперацію на загальносвітовому рівні. Такі підходи й прогнози робились західними дослідниками і раніше, але в умовах *«індустріального суспільства»* вони сприймались як утопія. І лише в умовах *«інформаційного суспільства»* з його новим типом соціально-економічних і соціокультурних відносин надії на встановлення нового типу взаємодії між людиною і суспільством стали реальнішими.

Що ж до поняття *«інформаційне суспільство»*, то воно прийшло на зміну поняттю *«постіндустріальне суспільство»* наприкінці 1970-х років і згодом набуло широкого вжитку, як більш адекватне тим зрушенням, що відбувались у сфері технології та соціальній структурі. Як зазначав один із теоретиків *«інформаційного суспільства»* У. Дайзард, розмаїття попередніх визначень суспільства нового типу – *постбуржуазне, суперіндустріальне, постцивілізоване* тощо – свідчать лише про невдалі спроби передбачити контури того економічного ладу, який йде на зміну *індустріалізму*. Інший фахівець у сфері прогностики Дж. Нейсбіт також вважає, що термін *«постіндустріальне суспільство»* невдалий, оскільки він є невизначеним. *«Ми завжди називаємо ери або рухи «пост» або «нео», коли не знаємо, як їх назвати»*<sup>1</sup>. Японський дослідник Й. Масуда відзначає, що на відміну від туманного терміна *«постіндустріальне суспільство»* поняття *«інформаційне суспільство»* дає змогу докладніше схарактеризувати структуру цього майбутнього суспільства. Більшість західних авторів також сприймають цю назву, хоча між ними й існують певні розбіжності щодо інтерпретації особливостей цього нового суспільства. Навіть Д. Белл, один із авторів кон-

---

<sup>1</sup> Naisbitt J. Megatrends: Ten new directions transforming our lives / J. Naisbitt. – New York: Warner Books, 1982. – P. 14.

цепції «постіндустріального суспільства», в статті «Соціальні рамки інформаційного суспільства», опублікованій у збірнику «Комп'ютерна доба»<sup>1</sup>, безпосередньо пов'язує концепцію «постіндустріального суспільства з інформаційною революцією; з його точки зору, «інформаційне суспільство» є лише різновидом «постіндустріального».

Останнім часом визначилась специфіка «інформаційного суспільства», ясніше виявилися його відмінності від попередньої фази суспільного розвитку. Зокрема, Дж. Нейсбіт у книзі «Мегатенденції: нові напрями, що змінюють наше життя» відзначає, що твердження Д. Белла про трансформацію економіки виробництва товарів в економіку послуг не зовсім відповідає дійсності. Нейсбіт Дж. наводить такі дані: традиційний сектор послуг майже не зростає і продовжує залишатися на рівні 11-12%, починаючи з 1950 р., тоді як значно зріс сектор інформації – з 17% у 1950 р. до 60% у 1982 р.<sup>2</sup>. Значно збільшилася також кількість людей інтелектуальної праці, що дало Дж. Нейсбіту право говорити, що «інформаційне суспільство» – це не філософська абстракція, а економічна реальність з усіма її специфічними проблемами. Останні дані також свідчать про посилення зазначених тенденцій. Зокрема, вже сьогодні в США галузі, пов'язані з інформацією, дають половину приросту національного доходу. За Е. Роджерсом, 1985 р. в США 54% робочої сили належали до категорії інформаційних працівників, 63% робочого часу витрачалося на інформаційні види діяльності і 67% заробітної плати йшло на оплату праці інформаційних робітників<sup>3</sup>. За прогнозом Т.Стоуньєра, 2000-х рр. у цій сфері буде зайнято 90% робітників і лише 10% залишиться в традиційній сфері фізичної праці<sup>4</sup>.

Безперечно, зрушення в сфері інформації відбуваються досить значні, і з часом вони стануть ще помітнішими. Вже сьогодні проблеми «комп'ютерної», «мікроелектронної», «інформаційної» революції стали об'єктом дослідження в усіх розвинутих країнах світу. У зв'язку з

---

<sup>1</sup> Bell D. The social framework of the information society / D. Bell // The Computer Age: A Twenty-year view; Dertouzos M.I., Moses J., Eds., MIT Press: Cambridge, 1981. – P. 163–211.

<sup>2</sup> Naisbitt J. Megatrends: Ten new directions transforming our lives / J. Naisbitt. – New York: Warner Books, 1982. – P. 14.

<sup>3</sup> Rogers E.M. Communication Technology: The New Media in Society (Series in Communication Technology and Society) / Rogers E. M. – New York: Free Press, 1986. – P. 12.

<sup>4</sup> Стоуньєр Т. Информационное богатство: профиль постиндустриальной экономики / Т. Стоуньєр // Новая технократическая волна на Западе. Сборник статей. Переводы. – М.: Прогресс, 1986. – 450,[1] с. – С.398.

цим виникають проблеми і в повсякденній практиці, тому що створюються нові галузі, пов'язані з виробництвом і переробкою інформації, розширюється сфера інформаційних послуг, трансформується система телекомунікацій. Усе це впливає передусім на технологічні виробничі процеси індустріально розвинутих країн світу. Перспективи розвитку інформаційної технології пов'язані з розробленням та реалізацією проектів створення комп'ютерів п'ятого покоління, суперкомп'ютерів та автономних роботів третього покоління. Перший проект комп'ютерів п'ятого покоління був підготовлений і опублікований в Японії в жовтні 1981 р. Програма була розрахована на десять років, а кінцевим результатом її мало стати створення комп'ютера з зачатками «штучного інтелекту». Важливою рисою цих комп'ютерів має стати можливість безпосереднього спілкування людини з ЕОМ на природній мові.

На цей виклик Японії Європейське економічне співтовариство, а потім, сформований на його основі Європейський Союз, відповіли проектом програми «Елві», «Еспрі» та інших, які почали розроблятися з 1983 р. Здебільшого ці програми за своїм змістом перегукуються з японською програмою. На протилежність західноєвропейським країнам США не мають єдиної національної програми. Однак за своїми обсягами вирізняються прийняті у 1983 р. міністерством оборони США програма «Стратегічна комп'ютерна ініціатива» та близька до неї «Вдосконалена комп'ютерна технологія». Інша велика програма розробляється корпорацією мікроелектронної комп'ютерної технології, що створена 1983 р. двадцятьма двома мікроелектронними та комп'ютерними корпораціями США. Головна мета проектів, що розробляються цими корпораціями, – створення «штучного інтелекту» та експертних систем, здатних вводити в структуру мислення енциклопедично широкі знання. Самостійні проекти по створенню нових поколінь комп'ютерів і розробці «штучного інтелекту» впроваджують такі промислові гіганти, як ІБМ та АТТ. Загалом з 1984 р. щорічно в світі налічувалося понад 60 таких великих проектів.

Проте вплив «комп'ютерної революції» не обмежується сферою використання мікроелектронної технології у системі виробництва. Він виявляється як на рівні технологічних, організаційних, комунікаційних перетворень, так і в сфері соціально-економічних процесів, існуючих соціальних структур, соціокультурної і світоглядної орієнтацій. Хоча «технологічна» і соціально-економічна сфери сучасного суспільства пов'язані між собою і більшість перетворень у суспільних структурах неможливі без відповідної інформаційної основи, все ж умовно можна говорити про існування двох підходів, до тлумачення майбутнього *«інформаційного*

*суспільства»*. Для одного з них більш властива підвищена увага до технічних можливостей, що виникають у ході розгортання інформаційної революції. Інших приваблює перспектива перетворення самого суспільства, його засадничих принципів та орієнтирів, способу його функціонування. Існують також спроби поєднати обидва підходи, хоча при цьому все ж спостерігається тяжіння до однієї з зазначених тенденцій.

Серед прихильників «технологічної» інтерпретації наслідків інформаційної революції можна назвати Р. Айріса, У. Дайзарда, Дж. Мартіна та ін. Зокрема, Р. Айріс<sup>1</sup> розглядає появу інформаційно-інтенсивних технологій як засіб, що здійснює третю промислову революцію. Вони дають можливість пом'якшити жорсткість традиційної технології масового виробництва. Завдяки впровадженню гнучкої автоматизації стало можливим перейти до нового способу виробництва, коли продукт випускається малими серіями, а саме виробництво можна швидко перебудувати за необхідністю.

Найефективніші наслідки третя промислова революція дає в інформаційному секторі виробництва, який поступово витісняє традиційні послуги і стає домінуючим. Щодо цього Р. Айріс погоджується з Д. Беллом, котрий, як відомо, однією з ознак «постіндустріального» суспільства вважав перехід від індустріального до сервісного суспільства. Перелічуючи нові види послуг (комп'ютеризовані картотеки інформації, «пластикові гроші» тощо), Р. Айріс підкреслює значення застосування в інформатиці системи «телетекст», тобто коли телевізійний зв'язок є двостороннім. Аналогічна точка зору на це явище американського дослідника Дж. Мартіна, який високо оцінював взаємодію телефону і телевізора. Набравши відповідний телефонний номер, користувач має доступ до комп'ютерних систем, що зберігають ту чи іншу інформацію або програми. Більше того, Мартін підкреслює, що у кабельного телебачення потенціал не більший, ніж у відео-тексту. На його думку, з часом така технологія може сприяти встановленню системи громадського зворотного зв'язку, коли громадську думку можна буде безпосередньо враховувати в ході прийняття різних політичних рішень<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ayres R. U. The next industrial revolution: reviving industry through innovation / Ayres R. U. – Cambridge, Mass.: Ballinger Pub. Co., 1984. – 282 p.

<sup>2</sup> Мартин Дж. Телематическое общество. Вызов ближайшего будущего / Дж. Мартин // Новая технократическая волна на Западе. Сборник статей. Переводы. – М.: Прогресс, 1986. – 450,[1] с. – С.371–392.

Ті самі автори вказують на нові можливості інформаційної технології у сфері освіти, навчання за допомогою комп'ютерів. Хоча не всі навчальні предмети однаковою мірою піддаються комп'ютеризації, проте здебільшого комп'ютер – це ідеальний засіб для одержання навичок діяльності та опанування знаннями. Ще низка перетворень прогнозується ними у сфері організаційної діяльності, зокрема щодо зміни її змісту.

Звичайно, прогнозувати майбутні зміни – справа досить ризикозна. Тому до деяких суджень західних соціологів треба ставитися з обережністю. І все ж деякі риси майбутнього суспільства вже проглядаються. Зокрема, узагальнюючу модель змін, що виявилися в ході впровадження інформаційної технології, подав американський дослідник У. Дайзард, який вирізнув три сфери, де наслідки інформатизації безпосередньо даються взнаки. Це – становлення основних економічних галузей виробництва і розподілу інформації; розширення номенклатури інформаційних послуг для інших галузей промисловості і для уряду; створення широкої мережі інформаційних засобів на споживацькому рівні. Що ж до змін у перших двох зазначених сферах, то про них вже йшлося вище. Зокрема, в США декілька великих корпорацій в галузі виробництва і поширення інформації (АТТ, ІТТ, ІБМ тощо) посідають ключові позиції у виробництві комп'ютерів та розробленні нових інформаційних систем. Найбільша з них – «Амерікен телефон енд телеграф» (АТТ) – мала наприкінці 1970-х років валовий доход, що перевищував валовий національний продукт 118 країн світу разом узятих<sup>1</sup>. Такими ж вражаючими є успіхи впровадження комп'ютеризації в банківську справу (поява «електронних грошей»), систему охорони здоров'я, освіти тощо.

Особливу увагу У. Дайзард приділив третій сфері змін, де йдеться про масове впровадження інформаційних послуг. Така форма послуг вперше була застосована на початку 1980-х років у Великобританії під назвою «Престел», Система становить комбінацію телефону, телеприймача і приставки, вартістю менше ніж 200 доларів. Вона пов'язана з сотнями баз даних, що забезпечують тисячі «сторінок» інформації, які можуть бути подані на телеекран із відповідного комп'ютера шляхом запитання по телефону. З середини 1980-х років така система почала інтенсивно впроваджуватися і в США.

---

<sup>1</sup> Дайзард У. Наступление информационного века / У. Дайзард // Новая технократическая волна на Западе. Сборник статей. Переводы. – М. : Прогресс, 1986. – 450,[1] с. – С. 346.

Саме в зв'язку з впровадженням цієї системи інформаційних послуг з'являються привабливі перспективи, які стимулюють західних дослідників на пошуки нових моделей суспільного розвитку. Зокрема, вже одна можливість здійснення «безперервної освіти» або передача рутинної, нетворчої роботи системі комп'ютерів відкриває перспективу різкого прискорення в сфері науково-технічної творчості. Нові технології забезпечують гнучкі режими та простір для творчості індивідів. Виникає ситуація «розподіленого інтелекту», коли географічно розсіяні термінали можуть працювати як незалежно від інших систем, так і на базі двостороннього або багатостороннього зв'язку. Разом з тим внаслідок особливої складності цей процес вимагає нового розуміння відношень між технологією, економікою та соціальними потребами. Або, як зазначає У. Дайзард, «політика в галузі інформації та комунікації пов'язана з фундаментальними проблемами людської особистості та її цінностями. Думати тут потрібно не так про якісь конкретні програми і методики, як про загальну систему, в рамках якої інформація впливає на плюралістичне суспільство. Стратегічні рішення залежатимуть від того, як ми бачимо самих себе і про які власні інтереси дбаємо перед лицем невизначеного майбутнього»<sup>1</sup>.

Отже, здавалося б, суто технологічні нововведення та можливості так чи інакше виходять на загальнолюдські проблеми й цінності. Більшість західних соціологів усвідомлює необхідність політичних рішень, в яких має бути виражено прагнення змінити напрям діяльності фундаментальних соціальних інститутів відповідно до можливостей Інформаційної доби. Справді, нова інформаційна сфера ставить певні вимоги до соціальних структур, оскільки широке застосування нововведень прискорюватиме темпи змін і з часом може паралізувати пропускну спроможність таких структур. Наявна система освіти також не відповідає вимогам інформаційної доби. До того ж комп'ютерна технологія несе загрозу безробіття, тому що поєднує в собі низку функцій, які раніше виконував службовець.

Отже, проблема перебудови соціальних структур, системи освіти, комунікацій тощо справді стоїть перед західним суспільством. Побіжно виникає питання: наскільки радикальними можуть бути зміни, викликані комп'ютерною революцією, наскільки здатні вони трансформувати природу попереднього суспільства? Відповідь на це питання має досить важливе значення, адже прихильники концепції «Інформа-

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 349.



ційного суспільства» наполягають саме на тому, що зміни будуть такими значущими, що відбудеться не лише перетворення системи управління, комунікацій і міжособових відношень, але й інститутів влади, форм участі людей у прийнятті державних рішень, демократизації тощо.

Щодо цього певний інтерес становлять ті соціологічні концепції (Д. Белл, Т. Стоуньєр, Дж. Нейсбіт та ін.), в яких становлення «інформаційного суспільства» ставиться в пряму залежність від структурної перебудови всіх суспільних зв'язків та відносин, включаючи і сферу економіки. Зокрема, Д. Белл заявляє, що у ХХІ столітті вирішальне значення набуде виникнення нового соціального порядку, що базуватиметься на телекомунікації<sup>1</sup>. Інший важливий аспект майбутнього суспільства Белл вбачає у появі інформаційної теорії вартості, в якій нібито фокусується зміна економічних принципів функціонування виробництва. На відміну від *індустріального суспільства*, економіка якого ґрунтувалась на *трудовій теорії вартості*, стратегічним ресурсом «інформаційного суспільства», на думку Д. Белла, є **знання та інформація**. У міру того, як скорочується робочий час та знецінюється роль промислового працівника (як фізичного компоненту виробничого процесу), на перший план виступають інші чинники: нові винаходи, типи організованої діяльності, технологічні удосконалення тощо, що так чи інакше пов'язано із знанням та інформацією. Звідси Д. Белл висновує, що інформація і знання є «вирішальною змінною постіндустріального суспільства»<sup>2</sup>.

Приблизно в такому ракурсі оцінює роль інформації у майбутньому суспільстві й Т. Стоуньєр. «У постіндустріальному суспільстві, – пише він, – національні інформаційні ресурси – це його основна економічна цінність, його найбільше потенційне джерело багатства<sup>3</sup>. Логіка його аргументації така: оскільки техніка, що створює багатство, входить у життя через технологічне знання та організаційні вдосконалення, то звідси випливає висновок, що «до того часу, поки в економіці не з'явиться новий Ейнштейн, який зуміє квантифікувати взаємовід-

---

<sup>1</sup> Белл Д. Социальные рамки информационного общества / Д. Белл // Новая технократическая волна на Западе. Сборник статей. Переводы. – М.: Прогресс, 1986. – 450,[1] с. – С. 330.

<sup>2</sup> Там же. – С. 332.

<sup>3</sup> Стоуньєр Т. Информационное богатство: профиль постиндустриальной экономики / Т. Стоуньєр // Новая технократическая волна на Западе. Сборник статей. Переводы. – М.: Прогресс, 1986. – 450,[1] с. – С. 393.

ношення між інформацією, продуктивністю та іншими економічними чинниками, можливо, правомірно вважати, що основний чинник збільшення національного продукту – це прогрес знання та технології, тому що не існує жодного виду людської діяльності, яка прямо чи опосередковано не містила б у собі інформаційні компоненти»<sup>1</sup>.

Звичайно, можна погодитися, що будь-яка оречевлена праця має елементи знання або інформації. Проте проблема полягає в тому, чи є зростаюча роль інформації та теоретичного знання таким чинником, який трансформує всю економічну структуру суспільного виробництва. Щодо цього в сучасній західній соціології існують різні судження. Зокрема, датський дослідник Л. Квортруп вважає, що збільшення продуктивності праці і ефективності виробництва зберуть своє значення і в новому суспільстві. Знання і його поширення відіграють другорядну роль, і тому інформаційна діяльність не має нічого спільного з виникненням нового суспільства<sup>2</sup>.

Безперечно, на цей аргумент треба зважати, хоча не можна заперечувати й той факт, що частка так званого інформаційного сектору виробництва невинно зростає. І якщо в традиційних галузях промислового виробництва знання справді відіграє другорядну роль, то в інформаційній технології кодифіковане знання стає стратегічним ресурсом. Разом з тим у традиційних галузях також відбуваються зміни. Так, промислові галузі, інформаційна база яких перебуває на передньому краї сучасного знання, одержували прибутки навіть у періоди кон'юнктурного застою. У американській соціології робилися спроби визначити, який відсоток валового національного продукту країни припадає на долю інформаційного сектору. Зокрема, М. Порат умовно поділив інформаційний сектор «на два підсектори – *первинний інформаційний сектор*»; що охоплює фірми, які виробляють інформаційні товари та послуги для ринку, та «*вторинний інформаційний сектор*», що включає в себе всі інформаційні служби урядової системи й приватного бізнесу, які виробляють інформацію та інформаційну техніку для внутрішнього споживання. За розрахунками Пората, ще 1967 р. в першому секторі реалізовувалося 25% валового національного доходу

---

<sup>1</sup> Стоуньер Т. Информационное богатство: профиль постиндустриальной экономики / Т. Стоуньер // Новая технократическая волна на Западе. Сборник статей. Переводы. – М.: Прогресс, 1986. – 450,[1] с. – С. 395.

<sup>2</sup> Qvortrup L. The social significance of telematics: an essay on the information societ, / L. Qvortrup. – Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins Pub. Co., 1984. – XVIII, 228 p.

США, у другому – 21 %, а в загальному підсумку інформаційна індустрія США в своїй ринковій та позаринковій сферах охоплювала 46% валового національного продукту. Отже, на підставі цього та інших досліджень визначена та частка економіки, яка була пов'язана з інформаційною діяльністю. Водночас залишається нез'ясованим питання про економічну ефективність інформаційної діяльності, або, іншими словами, чи можливе існування економіки, заснованої лише на виробництві і поширенні інформації.

Загалом проблема зміни в економічній стратегії суспільства, пошуку стратегічних ресурсів економічного розвитку уявляється цілком правомірною. Хоча, як і раніше, не зрозуміло, чи здатна нова інформаційна теорія вартості витиснути попередню і чи не буде це якийсь варіант симбіозу. Можна також поставити питання про те, наскільки нова система ціннісних відношень здатна виконувати ту роль еквіваленту, що зводить до спільного знаменника різновиди людської діяльності, яку виконувала мінова вартість. Якщо знання і є товар, то це товар особливий. Виникає проблема, як оцінити ту чи ту ідею, чим зміряти ефективність одержаного результату. Ці та інші питання залишаються поки що без відповіді. Цілком ймовірно, що новий тип економічних відносин потребує зовсім іншої парадигми для їх осмислення.

**З інформаційною теорією вартості** пов'язані й інші характеристики нового суспільства. Зокрема, на зміну матеріальній власності приходять така форма власності, як інформація, що є нематеріальною, невідчутною і потенційно нескінченною. Нова роль інформації полягає також у тому, що вона не зникає після того, як її використали. Більше того, цінність інформації може зростати внаслідок постійного додавання нової інформації до існуючої або ж у ході її трансформації, застосування в якихось інших сферах. Деякі вихідні дані можна переробити на інформацію через аналіз, виявлення прихованих зв'язків, вичленування найважливіших фактів, їх синтез. Інформаційні блоки, в свою чергу, можна перетворити в цілісне знання. Така інформація стає продуктивною силою, вона додає вартості не лише праці чи капіталу, але й самій собі. Це, в кінцевому підсумку, веде до появи особливої соціальної системи, з новими принципами побудови та функціонування суспільного організму.

Зокрема, Д. Белл вважає, що зміна ролі знання в суспільному житті приведе до переформування соціальної структури суспільства. Замість класів з їх різким розмежуванням соціального стану виникне більш розпливчатий поділ на *еліту* і *масу*. Еліта формується з тих

людей, які одержали доступ до освіти. Однак така еліта матиме владу лише в межах інститутів, пов'язаних з інтелектуальною діяльністю. До того ж існування різних сфер знання передбачає наявність різних еліт, що також свідчить про те, що нова еліта не є в повному розумінні «елітою влади»<sup>1</sup>.

Стоуньєр Т. також висловлює припущення про можливість фундаментальних змін у структурі робочої сили. На основі даних про збільшення чисельності інженерно-технічних працівників, а також фахівців, яких зараховують до категорії «професіоналів», і особливо кількості наукових працівників, він висновує, що переважну більшість сучасної робочої сили становлять не робітники, які обслуговують машини, як це було в індустріальній економіці, а фахівці по виробництву, переробці та поширенню інформації. Саме тому Т. Стоуньєр надає такого значення системі освіти<sup>2</sup>. Сучасному суспільству потрібна така система освіти, яка б забезпечувала можливість для людини поновлювати знання протягом усього життя. Відповідно, освіта – це найбільша галузь сучасної індустрії, яка включає в себе не лише освітні установи, а й можливість здобувати знання у процесі входження в систему соціальних комунікацій. Використання нового знання може стати вирішальним чинником у процесі подолання перешкод не лише для окремих фірм, а й для країн загалом. Тому інвестиції у сферу освіти стають дедалі більшими. Так, у бюджеті США витрати на систему освіти вже переважають асигнування, що відпускаються на військові потреби.

У всіх попередньо розглянутих концепціях виявляється прагнення знайти можливі наслідки впровадження нових технологій, інформатизації і комп'ютеризації. І хоча при цьому відкриваються досить привабливі перспективи і захоплюючі можливості, все ж радикальнішими є концепції, що акцентують увагу передусім на змінах, які мають відбутися в усіх сферах суспільного життя, включаючи структуру влади, форми спілкування людей, їх свободу та ставлення до природи. У працях О. Тоффлера, Дж. Нейсбіта, Й. Масуди, Ф. Ферраротті позначені такі параметри «інформаційного суспільства», які передбачають певний розрив з попереднім типом суспільних відносин. Ці автори про-

---

<sup>1</sup> Белл Д. Социальные рамки информационного общества / Д. Белл // Новая технократическая волна на Западе. Сборник статей. Переводы. – М.: Прогресс, 1986. – 450,[1] с. – С. 340–341.

<sup>2</sup> Стоуньєр Т. Информационное богатство: профиль постиндустриальной экономики / Т. Стоуньєр // Новая технократическая волна на Западе. Сборник статей. Переводы. – М.: Прогресс, 1986. – 450,[1] с. – С. 404–405.

гнозують, що безпосереднім результатом розвитку інформаційного сектору виробництва будуть зміни в соціальній структурі суспільства, мотивах діяльності людей, поява нової життєвої філософії або навіть нової концепції технології. Прихильники такого тлумачення «інформаційного суспільства» називають різні характерні ознаки, що мають визначити його структуру. В дещо спрощеному вигляді вони можуть бути зведеш до таких:

1) у майбутньому суспільстві найвищою цінністю, головним продуктом виробництва й основним товаром стає інформація;

2) вища влада в суспільстві поступово переходитиме до інформаційної еліти;

3) класова структура суспільства зникає і поступається місцем двочленній елітарно-масовій структурі;

4) все більша частина населення земної кулі поглинається сферою інформаційної діяльності та обслуговування;

5) впровадження комп'ютерів та роботів утворює велику масу «зайвих людей», проте попе суспільство пропонує таку переорієнтацію соціальних пріоритетів», які знімають це напруження;

6) радикальній зміні підлягає вся культура, система соціальних зв'язків, сімейно-побутових відносин, організація влади й соціальна психологія;

7) інформація повинна привести суспільство до його загальної гуманізації на основі створення умов для зростаючої поінформованості, підвищення спільного добробуту, поліпшення всіх форм спілкування, ліквідації мовних та культурних бар'єрів та ін.

Звичайно, не всі дослідники згодні саме з такою схематизацією параметрів «інформаційного суспільства». Деякі з них вирізняють інші ознаки й характерні риси нового суспільства, пропонують інший варіант його переорієнтації, інший сценарій його становлення, але загалом названі ознаки досить повно відбивають спрямованість змін і напрям розвитку майбутнього суспільного порядку. Більшість теоретиків «інформаційного суспільства» згодна з тим, що **«інформаційний сектор» виробництва** стане вирішальним у майбутньому, а це означатиме, що переважатиме тип виробництва, спрямований на забезпечення населення інформаційними послугами. Або, як писав У. Дайзард про «інформаційне суспільство», «зрозуміла лише одна його характеристика з цілого спектру можливостей: основним видом його економічної діяльності у все зростаючій мірі стає виробництво,

зберігання та поширення інформації»<sup>1</sup>. Тому досить часто концепції «інформаційного суспільства» являють собою певну модель, передбачення, прогноз нового суспільства.

Зокрема, Й. Масуда, засновник і президент Інституту інформаційного суспільства в Японії, здійснив спробу оцінити виникаюче суспільство з загальнішого погляду, тобто як певний соціальний організм, який буде функціонувати на основі інших, порівняно з традиційними, принципів організації і способів діяльності. При цьому він використовує минулий (реалізований) взірець людського суспільства (цебто *індустріальний тип суспільства*) як аналогову модель для того, щоб визначити основні параметри майбутнього суспільства. Виходячи з передумови, ще основний тип виробництва та форми зайнятості населення сконцентруюватимуться навколо виробництва і розподілу інформації, Масуда намагається осмислити, як саме наявні структури суспільства трансформуються в нові, що призначені для іншого типу суспільних зв'язків та відносин. Він виділяє 17 параметрів індустріального суспільства, які мають змінитися, тому що інформаційна технологія робить можливою і необхідною переоцінку деяких засадничих принципів, що визначають напрям соціально-економічного розвитку. Так, якщо в індустріальному суспільстві завод, що складається з машин і обладнання, був центром виробництва товарів і своєрідним символом даного суспільства, то в майбутньому суспільстві інформаційні послуги, що передбачають наявність інформаційних мереж та банків даних, замінять завод як основний центр виробничої діяльності, і саме вони стануть своєрідним символом, що визначатиме специфіку нового суспільства.

Звичайно, це не означає, що в майбутньому зникне виробництво товарів або машинобудування, йдеться лише про те, що їх частка у сукупній сфері суспільного виробництва буде набагато меншою порівняно з інформаційним сектором виробництва. А тому і основні акценти соціальних пріоритетів будуть розставлені так, що на перший план висуватимуться виробничі показники інформаційних послуг.

Аналогічні процеси, на думку Й. Масуди, мають відбутися і в інших сферах суспільства. Щодо цього становить певний інтерес проведене Масудою зіставлення економічних структур двох типів суспільств-

---

<sup>1</sup> Дайзард У. Наступление информационного века / У. Дайзард // Новая технократическая волна на Западе. Сборник статей. Переводы. – М. : Прогресс, 1986. – 450,[1] с. – С. 344.

ва. Так, *економічна структура індустріального суспільства* характеризувалася економікою, яка орієнтована на збут товарів, спеціалізацію виробництва, що використовує розподіл праці, чітко вираженим розмежуванням між сферою виробничої діяльності і проведенням дозвілля. В інформаційному ж суспільстві інформація вироблятиметься в кодї інформаційного користування, самовиробництво інформації зростатиме. Акумуляована при цьому інформація поширюватиметься через участь споживачів у спільній долі, що, в свою чергу, приведе до становлення *виробництва синергетичного типу*, тобто такого, яке використовуватиме *синергетичний ефект* багатьох індивідуальних зусиль виробників інформації. Економіка структурно змінюватиметься від економіки обміну до *синергетичної економіки*<sup>1</sup>.

Тут Й. Масуда ставить дуже важливе питання про принципи регулювання відносин у соціоекономічній системі. В індустріальному суспільстві закон вартості є тією невидимою рукою, яка підтримувала рівновагу між попитом і пропозицією. Тому в умовах переходу до Іншого типу економічного порядку неминуче постає питання про координацію діяльності різних груп, про баланс інтересів, про цілеспрямовання суспільства. Масуда розв'язує дану проблему, базуючись на передумові, що найефективніший шлях до збільшення виробництва і використання інформації – це спільна діяльність людей по створенню і поширенню соціально значущої інформації. Тобто економічна діяльність спонукає до об'єднання зусиль різних груп людей. Проте, як вказує Й. Масуда, водночас діє і протилежна, *децентралізуюча тенденція*, оскільки в новому суспільстві зростає міра свободи кожної людини. «Майбутнє суспільства, як я його бачу, – пише він, – буде Суспільством, в якому кожен індивід буде здатним переслідувати та задовольняти свою потребу у самовираженні»<sup>2</sup>. Інформаційне суспільство забезпечуватиме можливість для існування більш автономних співтовариств, тому що люди будуть звільнені від тиску підневільної праці. В цих умовах необхідність об'єднання і узгодження різнопланових зусиль є обмеженням індивідуальної свободи. Звідси постає питання про те, наскільки сильним буде вплив на особу економічної потреби досягнення синергетичного ефекту від спільних зусиль. Зрозуміло, що в *економіці інформаційного типу* попередня економічна необхідність втрачатиме силу. Тому Й. Масуда вважає, що в інформаційному суспільстві

---

<sup>1</sup> Masuda Y. Computopia. In T. Forrester (ed.) / Y. Masuda // The Information Technology Revolution. – Oxford: Blackwell, MIT Press, 1985 – 674 p. – P. 623.

<sup>2</sup> Ibid. – P. 627.

тві замість економічних скреп спрацьовуватимуть етичні обмеження. В суспільстві існуватиме певний дух синергізму, що стимулюватиме етику самообмеження.

Інший механізм, здатний у майбутньому забезпечити баланс інтересів, – це **демократія участі**, яка замінить попередню **демократію парламентських систем**. На думку Й. Масуди, технологічна база для створення такої демократії вже існує. Це розвиток інформаційної мережі, можливість копіювання прогресивних політичних моделей та наявність зворотного зв'язку, що дозволяє враховувати думку не лише більшості, а й меншості. При здійсненні політики цими засобами зворотний зв'язок і акумуляція думок повторюватиметься до того часу, поки не буде досягнуто згоди. Тим самим, з одного боку, буде забезпечено неупереджений баланс достоїнств і недоліків політичного рішення, що приймається, а з іншого – буде враховано думку меншості.

Загалом, на думку Й. Масуди, на цій підставі можливе створення ідеальної форми суспільних відносин. Суспільство функціонуватиме на основі синергетичної раціональності. «Функціонуючим соціальним принципом буде синергізм, новий принцип, який замінить вільну конкуренцію сучасного капіталізму»<sup>1</sup>. Звідси вчений робить ще радикальніший висновок: «Майбутнє інформаційне суспільство стане безкласовим суспільством, вільним від панівної влади. Ядром суспільства будуть добровільні товариства»<sup>2</sup>. Він вважає, що основа для такого суспільства закладається вже тепер. При цьому він вказує на існування різних вільних об'єднань, співтовариств, комун, які останнім часом стали досить поширеними. Саме в них, на думку Й. Масуди, створюються нові форми взаємовідносин між індивідом і групою. У такому суспільстві домінуюче становище правлячої верхівки бюрократичної організації зникає, тому що воно матиме зовсім інакшу структуру владних відносин. Нова соціальна система становитиме **«поліцентровану» систему**, яка функціонуватиме на принципах взаємозв'язку, а не відповідно до монополізованої влади центру. Цей взаємозв'язок означає, що індивід і група об'єднані однією метою, що на місце егоїстичних інтересів прийде загальний інтерес, прагнення до спільної мети. Причому ця мета не буде чимось зовнішнім для індивіда, оскільки вона збігається з його прагненням до самореалізації.

---

<sup>1</sup> Masuda Y. Computopia. In T. Forrester (ed.) / Y. Masuda // The Information Technology Revolution. – Oxford: Blackwell, MIT Press, 1985 – 674 p. – P. 629.

<sup>2</sup> Ibid. – P. 629.



Така концепція є дещо утопічною. Сам Й. Масуда це також підкреслив назвою майбутнього суспільства – «**комп'ютопія**», словом, що утворене від двох понять: *комп'ютер* і *утопія*. Щоправда, Й. Масуда вбачає ознаки утопічності майбутнього суспільства лише в тому, що така можливість може не реалізуватися, оскільки існує й інша можливість. Зокрема, він застерігає, що принаймні два можливих варіанти розвитку комп'ютерної технології: або це буде суспільство з абсолютним соціальним контролем на базі новітньої технології, або ж виникне суспільство, орієнтоване на реалізацію потенційних можливостей людини щодо попиту на них з боку соціально-економічної та екологічної сфер суспільного життя. Сучасне застосування комп'ютерної технології цілком вписується в рамки першого варіанту. Проте Й. Масуда сподівається, що невдовзі людство все ж зробить правильний вибір, тому що перший варіант веде до катастрофи. Саме це, в кінцевому підсумку, нібито змусить людей замислитися і зробити належний вибір.

Щодо цього концепція Й. Масуди вирізняється спробою «зазирнути за обрій», тобто визначити такі риси майбутнього суспільства, які можна собі лише уявити. Тому деякі з обгрунтованих ним характеристик і принципів «комп'ютопії» дещо абстрактні. Зокрема, одна з особливостей радикальної трансформації майбутнього суспільства полягає і. тому, що має змінитися мета суспільства. Вона полягатиме не у виробництві товарів та задоволенні матеріальних потреб, а у створенні повнокровного життя та пошуку можливостей для її реалізації. Більше того, інформаційна продуктивна сила, заснована на комп'ютерній комунікаційній мережі, повинна дати могутній поштовх до здійснення соціальних інновацій системного характеру. Нові соціально-економічні системи утворюватимуться постійно, і суспільство як певна органічна цілісність зазнаватиме динамічних змін, але не тих, які раніше виражалися у боротьбі за владу, політичних революціях та інш., а у вигляді поступової, систематичної, органічної трансформації. Мірою того, як старі соціально-економічні системи мало-помалу стають неефективними і нездатними задовольняти вимогам часу, вони поступово відмиратимуть, а їх місце займатимуть нові соціально-економічні системи. Увесь процес відбуватиметься, як відбуваються метаморфози в якомусь організмі: зайва частина тіла атрофується, а інші органи розвиваються відповідно до нових вимог.

Така трансформація соціально-економічних систем передбачає, за Й. Масудою, радикальні зміни в способі соціальної дії. Попередня діяльність людини сфокусовувалась на відношенні «**мета – засіб**». У цій структурі цілераціональної дії закладалась можливість заміни мети засобом,

або ж – розходження між метою і засобом, дисбаланс між короткостроковими і довгостроковими цілями. У інформаційному суспільстві, на думку вченого, мета матиме найзагальніший вигляд, а синергетичний прямий зв'язок спрацьовуватиме для підсилення і підтримки цієї органічної єдності засобу й мети. Виходячи з цього, він вважає, що в даному випадку можна було б навіть замінити відношення «**мета – засіб – орієнтована дія**» на поняття «**причина – наслідок – відношення**»<sup>1</sup>.

Наслідки цих переорієнтацій соціальної дії досить кардинальні. Фактично йдеться про таку трансформацію суспільства, коли воно починає виступати як частина природи, для якої саме і характерні відношення «**причина – наслідок**». Природа не ставить собі мети, а в процесі свого розвитку формує причину, яка трансформується в наслідок. Запропонована Й. Масудою постановка питання до певної міри суперечить сталим уявленням, тому що весь попередній соціально-історичний розвиток базувався на цілераціональній структурі дії. З цим була пов'язана орієнтація людини на перетворення природи, тобто її активно-діяльне ставлення до світу. Філософська традиція в цьому вбачала навіть сутність буття людини, яка, на відміну від тварини (що пристосовується до навколишнього середовища), змінює середовище, пристосовуючи його до своїх потреб. Тому, якщо додержуватися погляду Й. Масуди, люди нібито повинні свідомо відмовитися від того, що раніше становило головний принцип її життєдіяльності.

Все ж у такій постановці питання є певний смисл. Й. Масуда обґрунтовує свою тезу тим, що в майбутньому зміниться саме становище людини в навколишньому світі. Вона стане співучасником природного процесу створення й розвитку життя на Землі. Й. Масуда вважає, що на місці попереднього «*завойовницького*» ставлення людини до природи (яке зрештою перетворилося на її руйнування) в майбутньому виникне нове ставлення, коли людина і природа діятимуть спільно, як одна природна сила. Це означає також, що людство прийде до усвідомлення своєї спільної долі з природою, що Земля являє собою не лише колыску цивілізації, а й природним чином визначену можливість розвитку людства як певної форми життя.

Тут вчений переходить до обґрунтування нової концепції *теологічного синергізму*, який є кінцевою метою комп'ютопії<sup>2</sup>. Попередній

---

<sup>1</sup> Masuda Y. Computopia. In T. Forrester (ed.) / Y. Masuda // The Information Technology Revolution. – Oxford: Blackwell, MIT Press, 1985 – 674 p. – P. 639.

<sup>2</sup> Masuda Y. Computopia. In T. Forrester (ed.) / Y. Masuda // The Information Technology Revolution. – Oxford: Blackwell, MIT Press, 1985 – 674 p. – P. 632.

теологічний синергізм учив, що духовне відродження залежить від спільних дій, волі та прагнення людини і благовоління Бога. У нових умовах людина і природа також почали діяти разом в галузі екології, на глобальному рівні і в майбутньому *синергетичному суспільстві*. Перетворення людського суспільства в екологічну систему є усвідомленням меж наукової технології. До того ж зростає усвідомлення спільності людської долі, усвідомлення того, що немає місця, окрім Землі, де б людина могла жити і розвиватися. Звідси виникає ідея синергетичного суспільства, суть якого полягає в тому, що людина і природа мають існувати в справжньому симбіозі. Інакше кажучи, людина повинна стати носієм універсального наджиття, «оскільки людина і бог діють заодно»<sup>1</sup>. (Зазначимо, що «бог» не є *Богом* в далеких небесних сферах, бо йдеться передусім про природу, природні закономірності, природні сили). Оскільки розвиток технології і науки надав людині сили, які можна зрівняти з силами природи, то звідси випливає необхідність для людських дій бути в гармонії з природою під час творення *синергетичного світу*.

Концепція Й. Масуди приваблює своїм гуманістичним, оптимістичним звучанням. І все ж деякі її положення досить умоглядні. Тому більш заслуговують на увагу доведення, які спираються на деякі реальні тенденції. Зокрема, реалістичнішою є точка зору, яка враховує можливість певного симбіозу індустріальної системи з новими формами інформації і комунікації. Як відзначає Дж. Нейсбіт, становлення «інформаційного суспільства» ще не означає, що зникає *індустріальне виробництво*. Воно певною мірою зміниться, але співіснуватиме з новою системою. Нейсбіт Дж. також вважає, що інформація може притосовуватися до індустріальної системи, надаючи їй нового імпульсу розвитку.

Зрештою, це означатиме, що в майбутньому інформаційному суспільстві залишаться й певні деформації та тенденції до дегуманізації, властиві спеціалізованому індустріальному виробництву. Існує також імовірність того, що інформація нового профілю повністю «вмонтуватиметься» в стару систему. Так, вже сьогодні інформація є певним капіталом і за користування нею фірми вимагають відповідну плату. Нова роль інформації могла б виявитися лише тоді, коли б вона змінювала систему пріоритетів суспільства. Насправді ж поки що переважає суто технологічне використання комп'ютерів та інформації. Завдяки а

---

<sup>1</sup> Ibid. – P. 632–633.

цьому розширюються лише можливості обміну інформацією, скорочується час, протягом якого можна одержати відповідні дані, зростає загальна інформованість населення розвинутих країн світу.

Небезпека «ангажування» інформаційної технології у звичний порядок суспільства індустріального типу усвідомлюється західними дослідниками, орієнтованими на гуманістичний вимір майбутнього Соціального устрою. Зокрема, італійський учений Ф. Ферраротті, представник *«альтернативної соціології»*, виступає проти **технократичного підходу**, що пов'язує становлення інформаційного суспільства з появою техніки нового покоління. Аналізуючи зміни в *системі влади* сучасного суспільства, Ф. Ферраротті вказує на те, що центральним компонентом суспільного життя є корпорація як організаційна єдність технічної і соціальної систем, як «інноваційний і стимулюючий елемент соціетальної динаміки»<sup>1</sup>. У самій корпорації є дві сили, які уособлюють владу: *бюрократія* (організаційне начало) і *технократи* (влада інженерів і експертів). Отже, у процесі трансформацій, що пов'язані з автоматизацією виробництва, технічні й організаційні функції поєднуються. Адже в сучасних промислових корпораціях рішення приймаються не на основі критеріїв технологічного розподілу праці, а на основі критерію «необхідної координації». Однак це не означає, що настає царство всевладдя бюрократії, бо водночас позначається тенденція до зменшення формалізації і раціоналізації. Тобто самі **організаційні структури стають більш демократичними і децентралізованими**. Окрім того, організаційні процеси, що відбуваються в сучасних корпораціях, створюють можливість для підключення маси працюючих до управління і влади на виробництві. Відбувається процес, подібний до тих, які мали місце раніше, – коли влада перейшла від власників майна до менеджерів та від інженерів, пов'язаних з виробництвом, до менеджерів, діяльність яких орієнтована на формування ринку збуту. Останній перехід влади зумовлений тим, що виникає потреба у спеціалістах, які мають глобальне значення щодо функціонування корпорації як цілого. Саме тому, що влада в корпорації є функцією організаційних, а не технічних ролей, то у працівників з'являється можливість на основі **«соціальних цінностей демократії»** вимагати доступу до управління виробництвом.

Як зазначає Ф. Ферраротті, якби корпорація була лише технічною реальністю, а влада в ній – лише владою над речами, тоді говорити про

---

<sup>1</sup> Ferrarotti F. The Myth of Inevitable Progress / F. Ferrarotti. – New York etc.: Greenwood Press, 1985. – VIII. – P. 121.

промислому демократію не мало б сенсу. Але оскільки корпорація є соціальною реальністю і влада в корпорації – це передусім влада над людьми, то проблема участі в управлінні через визначення соціальних ролей тих, хто вже має свої технічні ролі, набуває першорядного значення.

Іншим компонентом, що стосується розподілу влади в інформаційному суспільстві (окрім організації), є **соціальна інформація**. За Ф. Ферраротті, останню не можна плутати з **колективною інформацією**, – тобто світом значень і повідомлень, що тиражуються засобами масової комунікації. «Соціальна інформація – це така інформація, яка охоплює всі політично і соціально значущі теми, що зачіпають відношення між громадянами і інститутами. Щодо цього цілком правомірно стверджувати, що соціальна інформація пов'язана з владою і входить у саму серцевину її»<sup>1</sup>.

Ферраротті Ф. визначає три сфери, де соціальна інформація виявляється і справляє значний вплив на існування індивіда. Це, передусім, служби соціального захисту і страхування. Саме на цьому рівні має неабияке значення соціальна інформація, тому що вона визначає стосунки між громадянами і певними соціальними інститутами. І водночас саме тут інформаційна технологія не дає ніяких переваг тим, хто найбільше потребує соціального захисту. До того ж відомі факти, коли найбідніші верстви населення були практично позбавлені доступу до потрібної інформації.

Друга сфера, де має виявитися нова роль соціальної інформації, це сфера реалізації різних варіантів розвитку. Раніше соціальні програми були щільно пов'язані з **технократичною орієнтацією** і відповідною бюрократичною процедурою. У нових умовах процес планування втрачає деякі з своїх жорстко зафіксованих характеристик і має включити себе як технічні, так і соціальні пріоритети. Щодо цього, соціальна інформація – це те, що потрібно для мобілізації населення. Зрештою, має встановитися нове співвідношення між бажаною метою і належними засобами.

Нарешті, третя сфера пов'язана з раціональним плануванням соціальних змін. На думку Ф. Ферраротті, **політична влада як така повинна стати колективною функцією**, а не виключною прерогативою окремих людей, груп чи класів. Цей процес зачіпає саму основу суспі-

---

<sup>1</sup> Ferrarotti F. The Myth of Inevitable Progress / F. Ferrarotti. – New York etc.: Greenwood Press, 1985. – VIII. – P. 157.

льства, а саме: домінуюче становище певних соціальних груп чи класів, розподіл власності та мотиви економічної діяльності, а також регулює нові орієнтації у культурі та людських цінностях. З цієї точки зору, соціальній інформації належить:

1) захистити громадські ініціативи від деструктивного впливу бюрократії;

2) гарантувати ефективність «тиску низів» не шляхом гасел чи емоційних вибухів, які швидко вщухають, а через створення локальних автономних інституцій, які забезпечують участь простих людей у процесі соціальної трансформації;

3) забезпечувати такі умови, щоб політичні рішення та зміни збігалися зі сподіваннями громадян і останні могли контролювати час і ритми соціальних перетворень, уникаючи авторитарних і патерналістських тенденцій.

Виходячи з цих засад, Ф. Ферраротті пропонує нову модель **соціального програмування**, так зване *інтегральне програмування*, в якому «конструктивна природа технічних і економічних аспектів значною мірою забезпечуватиметься соціальними аспектами, тобто участю народу»<sup>1</sup>.

З цієї точки зору, Ф. Ферраротті виступає проти загальнопоширеної віри у невідворотність прогресу. Про це свідчить вже сама назва його книги «Міф про неминучість прогресу». Однак ознаки того, що віра в прогрес втрачає свою силу і привабливість, він знаходить у порівнянні духовної ситуації кінця XIX – і останньої чверті XX століття. Якщо в попередні часи прогрес вважався чимось на зразок природного процесу або навіть хронологічною неминучістю, то нині надто багато аргументів на користь того, щоб відмовитися від такої безоглядної віри. Як відзначає вчений, сама «концепція однолінійного і незворотного прогресу, добре відома як різновид інтелектуальної вульгати сучасної людини як правої, так і лівої історичистської традиції, згідно з якою досить піти вперед, щоб було добре; ця концепція сьогодні в кризі»<sup>2</sup>. На його думку, нормативний оптимізм не має еквіваленту в історичному досвіді, оскільки ані в сфері біології, ані в сфері космічного розвитку не існує процесів однолінійних і таких, що невинні зростають.

---

<sup>1</sup> Ferrarotti F. The Myth of Inevitable Progress / F. Ferrarotti. – New York etc.: Greenwood Press, 1985. – VIII. – P. 165.

<sup>2</sup> Ferrarotti F. Five scenarios for the year 2000 / F. Ferrarotti. – New York etc.: Greenwood press, 1986. – X. – P. 6.

Звідси висновок, що майбутнє – не гарантоване, а людська історія є результатом саме людської діяльності.

Проте, оглядаючись на попередні кроки людської цивілізації Ф. Ферраротті зауважує, що можливостей для сприяння суспільному розвитку у людини майже немає. У індустріальному суспільстві швидко поширюється відчуття буття як такого, що перебуває в полон зовнішніх рішень і подій, якими індивід не в змозі керувати. Раціональність стала атрибутом великих бюрократичних організацій, як працюють на свої власні потреби. Узагальнений технічний процес став безособовим і анонімним. Технічні засоби і інструментальна раціональність досягли високого рівня досконалості щодо того, як уникнути будь-якого ефективного контролю. Зрештою, «держави як виключний власник цієї монополії сили прагне зробити законність і узаконеність еквівалентними; вона залишається в собі самоузаконює себе як єдину силу, здатну редукувати і розв'язати зростаючу «соціальну складність», тоді як в екстраінституційованому суспільстві поширюється відчуття буття, застиглого в безвихідній ситуації, що не має завтра, і де люди **nec plus ultra** повинні бути задоволені»<sup>1</sup>.

Звичайно, мірою того, як зростає значення соціальної інформації в корпорації (що уособлює основну соціально виробничу ланку індустріального суспільства) відбуваються певні зрушення, пов'язані зі змінами в системі організаційних принципів. На цей аспект трансформації у корпораціях звертає увагу також О. Тоффлер, який відзначає що в новому суспільстві найкращим способом організації буде не бюрократія, а **адхократія**, тобто *тимчасова, ситуативна організація*, орієнтована на розв'язання якогось, конкретного завдання<sup>2</sup>. Організаційні перетворення, що відбуваються в сучасних корпораціях, створюють умови для залучення широких мас працівників до управління виробництвом. Певною мірою створюються умови для появи демократії нового типу. Мірою того, як влада від бюрократії переходить до фахівців із адхократії, у працівників виникає можливість на підстав «соціальних цінностей демократії» вимагати участі в управлінні виробництвом. Звідси започатковуються різні концепції західних дослідників, в яких «інформаційне суспільство» тлумачиться як таке, що здатне її докорінно трансформувати принципи існування попередньої і соціальної системи.

---

<sup>1</sup> Ferrarotti F. Five scenarios for the year 2000 / F. Ferrarotti. – New York etc.: Greenwood press, 1986. – X. – P. 8.

<sup>2</sup> Toffler A. The Adaptive Corporation / A. Toffler. – Aldershot: Gower, 1985. – P. 13.

Водночас деякі західні вчені висловлюють і певні застереження щодо можливості «автоматичного» перетворення індустріальної системи в «інформаційне суспільство». Зокрема, Дж. Нейсбіт застерігає «ні сподівань на те, що сам розвиток новітньої технології та інформаційних систем приведе до появи нового суспільства. На його думку, саме в період зростання можливостей техніки, комп'ютерної технології, інформації виникає необхідність у відповідній системі цінностей, зокрема такої ціннісної орієнтації індивіда, яка могла б компенсувати дегуманізуючий вплив технології. Складна техніка кидає виклик суспільству й людині. Більше того, чим складнішою є техніка, тим серйознішими стають випробування для людини. Отже, в цих умовах потрібен обопільний розвиток як технології, так і людського потенціалу, Проте насамперед треба розвивати ціннісну систему, яка була б орієнтована на людину. Нейсбіт Дж. цілком слушно зауважує, що без балансу між складною технікою й високими особистісними якостями / полини не може бути успішного переходу до нового суспільства.

Отже, перехід до більш гуманного «інформаційного суспільства» зумовлений також потребою привести у відповідну рівновагу можливості технології і особистісний вимір людської життєдіяльності. Однак цей перехід поки що виступає як абстрактна можливість, його реалізація наштовхується на іншу ціннісну орієнтацію: прагнення до влади, до збільшення прибутку. А оскільки різного виду інформація (нові ідеї, «ноу хау», спеціальні знання) є своєрідним багатством, то звідси випливає висновок, що інформація стає новим джерелом влади, а доступ до неї – важливим чинником суспільного життя та індивідуального існування.

При цьому постає питання: хто сьогодні контролює систему інформації? Звичайно, певний доступ до неї (за відповідну плату) споживачі мають. Однак не вони контролюють банки даних. І навіть не фахівці. Функцію контролю здійснюють великі бюрократичні організації, які створюють надзвичайно складні системи, що збирають дані, комплектують їх для подальшого використання, а потім знову пускають їх у зовнішній обіг у вигляді політики, продукту чи певного погляду на істину. Є безліч різних способів, завдяки яким організації можуть збільшувати свою владу. За допомогою комп'ютерів вони можуть збирати дані про нинішню і колишню діяльність індивідів. Окрім того, застосовуючи ЕОМ, організації можуть аналізувати, оцінювати, порівнювати інформацію, робити прогнози щодо майбутньої активності індивіда та різних груп людей, визначати їх соціальні характеристики. Загалом,



усю цю комп'ютерну систему можна використати як з маніпулятивною метою, так і для того, щоб підірвати масові рухи демократичних сил.

Отже, є підстави твердити про можливість виникнення *абсолютно контрольованого суспільства*, щось на зразок поліцейської держави. Зокрема, таку можливість не виключають навіть ті західні дослідники (Й. Масуда, О. Тоффлер), які загалом оптимістично оцінюють майбутні перетворення. Звичайно, майбутня катастрофа, яка буцімто зумовлена розвитком комп'ютерної технології, має досить віддалену перспективу. Однак вже нині виникають певні негативні аспекти впливу інформаційно-технологічної революції на якості «трудового життя», характеристики «соціального середовища». Зокрема, збільшується кількість професійних захворювань та стресів зростає рівень забрудненості навколишнього середовища, з'являються нові сфери злочинної діяльності (зокрема, «комп'ютерні» злочини), виникає можливість втручання в приватне життя громадян за допомогою тотальної комп'ютеризації. Окрім того, зростає небезпека безробіття. І хоча в процесі впровадження нових технологій з'являється певна кількість нових робочих місць, все ж простежується тенденція до їх скорочення. Звідси також виникає необхідність осмислити проблему зайнятості в плані переорієнтації суспільної свідомості.

З цього погляду, будь-яка теорія суспільного розвитку, що прогнозує майбутні зміни, так чи інакше стикається з проблемою становлення нової людини, буття якої було б адекватним новим соціально-економічним умовам. Виникає ситуація, коли розвиток особі не можна вважати чимось другорядним, тому що від цього безпосередньо залежить процес розвитку як соціально-економічної сфери, так ціннісно-світоглядної, духовно-практичної сфери людської життєдіяльності.

А втім все це не виключає можливості, що негативні наслідки інформаційної технології можна нейтралізувати, і людство зуміє належно використати її позитивні якості. Однак поки що може йтися лише про можливості, які відкриваються в добу інформаційної революції. Новий тип соціальних відносин, нові принципи функціонування соціо-економічної сфери мають ще утвердитися. Можливість синергетичної взаємодії людини з природою має стати економічною необхідністю. Можливість сприяння суспільно-історичному розвитку, не порушуючи його природного плину, може реалізовуватися лише в процесі трансформації соціально-світоглядних настанов, що визначають ставлення людини до світу загалом.

## Глава 2.6

### «Здатність рухатися у руслі масових інтересів»

Розглянуті нами у попередніх параграфах футурологічні прогнози значною мірою стали надбанням історії. Нині «риннок моделей майбутнього»<sup>1</sup> пропонує політикам та громадськості нові футурологічні версії подальшого розвитку людства та його окремих регіонів, зокрема України. Щоб визначитись із тим, які із них варті уваги, скористаємось аргументами Р. Беттса, який цілком логічно, на нашу думку, вважає, що такими є ідеї, запропоновані Ф. Фукуямою, С. Гантінгтоном та Дж. Мішаймером, які, на відміну від багатьох своїх колег, виявили, зокрема, «здатність рухатись у руслі масових інтересів, що домінують у сучасному світі». На його думку, «кожний із них презентував сміливе та радикальне бачення сьогодення та майбутнього, яке отримало неоднозначне сприйняття... Реакція була екстремальною – від захоплення до абсолютного заперечення.

Жодна із версій не стала загальноновизнаною ... Хоча усі три залишаються маяками, оскільки навіть практичні політики, які уникають залізобетонних теорій, продовжують міркувати в категоріях однієї із них, оскільки жодна із інших існуючих версій майбутнього не має співмірної глибини та масштабу. Кожна із трьох версій визначає курс, метою якого визначається мир та стабільність, що має спонукати політиків зробити правильний вибір»<sup>2</sup>.

Відразу визначимось, що доречним буде розглядати ідеї названих вчених у їх, по-перше, порівнянні, по-друге, враховуючи досить тривалий час їх існування, оцінити обґрунтованість висловлених у свій час прогнозів, з позицій сьогодення, в чому ми погоджуємось із нашим польським колегою<sup>3</sup>. Важливо також враховувати, що Ф. Фукуяма, С. Гантінгтон та Дж. Мішаймер є певним уособленням відповідних течій у політичній філософії Заходу та конкретних наук, які вони представляють. Це, в свою чергу, зумовило, скажімо так, неоднозначне ставлення до кожного із них з боку представників певних політичних сил

---

<sup>1</sup> Betts R. Conflict or Cooperation? Three Visions Revisited / R.Betts // Foreign Affairs. – November / December 2010. [Electronic resource]. – Access mode: <http://foreign-affairs.com/>.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Sygidus K. Kryzys na Ukrainie w swietle koncepcji zdezzenia cywilizacji Samuela P. Huntingtona / K. Sygidus // До зіткнення цивілізацій? Парадигми міжнародних відносин на зламі XX і XXI століття: кол. монографія / За ред. К. Сигідус, О. Яремчук, Р. Коріонський. – Львів: ПАІС, 2015. – С. 13.

у різних регіонах світу, академічної спільноти з існуючих національних традицій. Природно, що і між названими авторами мали місце обмін думками, подекуди критичними.

Хронологічно першим про себе заявив Ф. Фукуяма, який влітку 1989 р. надрукував у журналі «National interest» статтю «Кінець історії», що була перекладена у багатьох країнах світу і набула широкого розголосу. Висловлена вченим позиція є уособленням сучасної ліберальної ідеї, що «є найбільш близько до мейнстріму американського мислення» і резонує з ідеями Дж. Ная про «м'яку силу (soft power)», Дж. Айкенберрі про «глобальну конституцію», та М. Дойлі про ліберальну зону миру» тощо. У Ф. Фукуяма, як зазначають його інтерпретатори, йдеться про «універсальну ліберальну спільноту держав»<sup>1</sup>.

За більш як 25 років, що минули після виходу статті Ф. Фукуяма були висловлені різні думки і оцінки оприлюднених ним ідей. Їх найрадикальнішими критиками виявились перш за все представники незахідного світу, які закидають американському вченому його прихильність ідеям «західного універсалізму» у формі ліберальної демократії, та спроби нав'язати її як кінцеву, раціональну форму організації суспільства і держави, світовій спільноті.

В цьому плані досить активно заявили про себе російські вчені, для яких не підлягає сумніву думка, «що до «кінця історії» ще досить далеко»<sup>2</sup>, зокрема з тієї причини, що розмірковування Ф. Фукуяма про перспективи людства, це (зберігаємо мову автора) – «людоедское технократическое теоретизирование, которому фашистские идеи XX в. годятся только в подметки, базируется на вполне реальных фактах и тенденциях развития Западной цивилизации». Сучасні ліберали, на думку В. Кутирьова, – це технократи, тобто «прибічники тоталітаризму, тільки не культурно-політичного, а технічного»<sup>3</sup>. Технократичні, універсалістські ідеї Ф. Фукуяма, на думку його критиків, хибують на недооцінку живучості націоналізму, а також «вибухового потенціалу релігійних війн, що охопили значну частину ісламського світу»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Georghiou C. Unexpected Convergence: The Huntington / Fukuyama Debate (Draft)/ C.Georghion// [Electronic resource]. – Access mode: [www.eisa\\_net.org](http://www.eisa_net.org).

<sup>2</sup> Мартынов Б. Цивилизация модерна против цивилизации С. Хантингтона / Б. Мартынов // Перспективы. Фонд исторической перспективы. Ноябрь 2014 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.perspectivi.info/print.php?D=170888>.

<sup>3</sup> Кутырев В. Столкновение культур с цивилизацией как причина и почва международного терроризма / В. Кутырев // Век глобализации. – №2. – 2009. – с. 98.

<sup>4</sup> Hoffman S. Clash of Globalization / S. Hoffman // The Clash of Civilizations: The Debate. Second Edition. N.Y., 2010. – P.87.

В зв'язку із цим слід зауважити, що із появою перших критичних відгуків на свої публікації Ф.Фукуяма намагався довести, що «люди невірно витлумачують мету моїх аргументів»<sup>1</sup>. Зокрема, стосовно витлумачення тези про «кінець історії», американський вчений під час перебування в Україні у серпні 2015 року, зазначив, що «існує велике непорозуміння щодо того, про що йшлося у статті. Слово «історія» було використано в дусі марксистського розуміння еволюції людського суспільства, яке рухається визначеним шляхом. Марксист, каже Ф. Фукуяма, 150 років стверджували, що людство рухається до комунізму. Кінець цієї історії – це комунізм. Вчений зауважив, що такий розвиток навряд чи станеться і світ, що «рухається до комунізму», насправді рухається до того, що марксисты називають «капіталістичним суспільством». «Це і є кінець історії, за яким буде капіталізм і демократія»<sup>2</sup>.

Ця теза Ф. Фукуяма чітко формулює його розуміння історичного процесу розвитку людства і його майбутнього. Вона, наскільки свідчить зміст його публікацій, аж ніяк не означає, що єдино можливою (універсальною) формою функціонування капіталістичного суспільства є ліберальна демократія у тому вигляді, яка вона існує у розвинутих країнах заходу. Для Ф. Фукуяма ця форма демократії є, на його тверде переконання і він в цьому питанні досить послідовний, для сучасного суспільства «досконалою універсальною системою управління»<sup>3</sup>. При цьому американський вчений не бачить «іншої форми організації людського суспільства, яка б дозволила людям стати заможніше та щасливіше. Зважаючи на це, мій головний довід, зазначав Ф. Фукуяма у 2014 р., все ще є коректним»<sup>4</sup>.

Будучи послідовним прибічником ліберальної демократії, вчений разом із тим припускає, що «деякі параметри ... сінгапурського суспі-

---

<sup>1</sup> Жизнь после истории. Интервью корреспондента журнала «World Link» с Фрэнсисом Фукуямой // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.politnauka.org/library/dem/fukuyama-interviewer.php>.

<sup>2</sup> Фрэнсис Фукуяма: Путин делает ровно то, что делал Гитлер // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [www.pravda.com.ua/rus/articles/2014/08/27/7035903](http://www.pravda.com.ua/rus/articles/2014/08/27/7035903).

<sup>3</sup> Жизнь после истории. Интервью корреспондента журнала «World Link» с Фрэнсисом Фукуямой // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.politnauka.org/library/dem/fukuyama-interviewer.php>

<sup>4</sup> Фрэнсис Фукуяма: Путин делает ровно то, что делал Гитлер // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [www.pravda.com.ua/rus/articles/2014/08/27/7035903](http://www.pravda.com.ua/rus/articles/2014/08/27/7035903)

льства переважають американське»<sup>1</sup>. Далі. Не усі форми демократії є «рівними і однаковими». Припускаючи наявність плюралізму у політичному устрої світу, Ф. Фукуяма разом із тим наполягає, що є «базові вимоги, необхідні для встановлення сучасної демократії, які не залежать від культури, менталітету та національних традицій». Це – наявність держави, здатної, використовуючи владні інструменти, зберегти мир, забезпечити виконання законів. Це – верховенство закону (обмеження влади). Це – наявність механізмів звітності органів влади перед суспільством<sup>2</sup>.

Його стаття, як зазначає Р. Беттс, у 1989 р. «випереджала свій час, з'явившись перед тим, як М. Горбачов припинив холодну війну. Навіть багато із тих, хто помилково вважав цей меседж надто спрощеним, визнавали, що крах комунізму висував західні цінності на хвилю майбутнього, а катастрофічна війна стала реліктом минулого»<sup>3</sup>.

Реалізація цих вимог у кінці 80-х років здавалась цілком вірогідною. І не тільки Ф. Фукуямі. Згадаємо, які оптимістичні надії пов'язувались із ідеями ліберальної демократії на теренах колишнього СРСР. Але сталося не так, як гадалося. Як визнає американський вчений, 2014 р., з огляду на перспективи розвитку демократії, ситуація в світі «виглядає більш песимістично» ніж на кінець 80-х років ХХ ст. Відбувається певний відступ від «демократичного розвитку світу»<sup>4</sup>. Але при цьому «нічого з того, що відбулось у Східній Європі, не суперечило базисній ідеї кінця історії»<sup>5</sup>. Дійсно, комуністична система зникла з карти світу. Але усі тодішні події, зазначає Ф. Фукуяма, «заперечили б мою гіпотезу лише за однієї умови: якби в результаті була б створена по-справжньому нова система, якої ніколи не існувало.

---

<sup>1</sup> Жизнь после истории. Интервью корреспондента журнала «World Link» с Фрэнсисом Фукуямой // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.politnauka.org/library/dem/fukuyama-interviewer.php>.

<sup>2</sup> . Фрэнсис Фукуяма: Путин делает ровно то, что делал Гитлер // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [www.pravda.com.ua/rus/articles/2014/08/27/7035903](http://www.pravda.com.ua/rus/articles/2014/08/27/7035903).

<sup>3</sup> Betts R. Conflict or Cooperation? Three Visions Revisited / R.Betts // Foreign Affairs. – November / December 2010. [Electronic resource]. – Access mode: <http://foreign-affairs.com/>.

<sup>4</sup> Betts R. Conflict or Cooperation? Three Visions Revisited / R.Betts // Foreign Affairs. – November / December 2010. [Electronic resource]. – Access mode: <http://foreign-affairs.com/>.

<sup>5</sup> Жизнь после истории. Интервью корреспондента журнала «World Link» с Фрэнсисом Фукуямой // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.politnauka.org/library/dem/fukuyama-interviewer.php>.

Замість усього я бачу чисельні скаламучені суспільства у нелегкий період між старими і новими інститутами. Але цей неспокійний перехідний період не є початком історії<sup>1</sup>. Роблячи цей висновок, американський вчений залишається твердо переконаним, що в результаті і в цьому регіоні так і не з'явилась «будь-яка інша форма організації суспільства, що була б краща за демократію»<sup>2</sup>.

Якщо, згідно Ф. Фукуяма, «кінець історії» – це метафора, що означає лише «кінець комунізму», то, як наполягає С. Гантінгтон, тоді із його крахом, відповідно, «історія не закінчилась» і вона виявляє себе у період після холодної війни у розмаїтті наявних альтернатив світового розвитку, – «світ не є одноманітним»<sup>3</sup>. Дж. Най, говорячи про «повернення історії», зазначає, що «ліберальний капіталізм має численних конкурентів у формі етнічного, релігійного та національного комуналізму. Китай та Росія використовують капіталізм та глобальний ринок будучи а ні ліберальним, а ні повністю капіталістичним. Відповідно, різні форми релігійного фундаменталізму роблять виклик гегемонії ліберального капіталізму»<sup>4</sup>.

Наведені думки є ілюстрацією наявності певних нюансів у підходах названих авторів стосовно характеру розвитку сучасної світової системи. Спільним є те, що не ставиться під сумнів безальтернативність капіталістичного характеру розвитку світової економіки і світового ринку, його глобалізація. При цьому Ф. Фукуяма продовжує наполягати на тому, що у ліберальній демократії, як форми організації сучасного капіталістичного суспільства, немає альтернативи. Зокрема, іслам, на його думку, не має «достатніх підстав для перетворення у глобальну ідеологію» і буде розповсюджуватись «у рамках своїх релігійних сфер». Що ж стосується етнічних конфліктів, які є «серйозною загрозою демократії у найближчий час», писав Ф. Фукуяма у кінці 90-х років ХХ ст., то ця «загроза матиме тимчасовий характер»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Фрэнсис Фукуяма: Путин делает ровно то, что делал Гитлер // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [www.pravda.com.ua/rus/articles/2014/08/27/7035903](http://www.pravda.com.ua/rus/articles/2014/08/27/7035903).

<sup>3</sup> Huntington S. If Not Civilizations, What? Paradigms of the Past-Cold War World / S.Huntington // *The Clash of Civilizations: The Debate*. Second Edition. N.Y., 2010. – P.85.

<sup>4</sup> Цит. за: *Towards «The Dignity of Difference?» Neither «End of History» nor «Clash of Civilizations»*. Ashgate. 2012. – P.5.

<sup>5</sup> Фукуяма Фрэнсис. Главенство культуры / Фрэнсис Фукуяма / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [www.politnauka.org/library/dem/fukuyama.php](http://www.politnauka.org/library/dem/fukuyama.php).

Американський вчений, таким чином, не бачить серйозних, незла-мних соціокультурних перешкод на шляху ліберальної демократії, до вимог якої змушені адаптуватись незахідні суспільства. Відповідно, критерієм їх успішності є здатність до сприйняття вимог «сучасного технократичного світу» та ступінь їх реалізації на практиці. Цю здатність, на його думку, продемонстрували «тільки азіати», які створили «капіталістичні суспільства, які можуть конкурувати із Заходом, при чому, можна навіть сказати, що у багатьох відношеннях вони навіть переважають Захід»<sup>1</sup>.

Фукуяма Ф. вважає, що це стало можливим тому, що «конфуціанство та інші елементи традиційної азійської культури» не є «серйозними перешкодами для просування ліберальної демократії в Азії»<sup>2</sup>. В цьому питанні він не погоджується із С. Гантінгтоном, який, в руслі своєї теорії про «конфлікт цивілізацій», займає протилежну позицію, помилково, на думку Ф. Фукуяма, «визначаючи сутність конфуціанства як політичне конфуціанство.» Насправді, його вплив розповсюджується нині лише на рівні сім'ї та інших «соціальних відносин більш низького рівня», які чудово «співіснують із демократичними політичними інститутами» і «можна навіть довести», що «останні тільки посилились завдяки їм»<sup>3</sup>.

Оптимізм Ф. Фукуяма з приводу сумісності «західних» і «незахідних» культурних традицій на основі «технократично-ліберальних цінностей» в рамках контексту «цивілізації нашого часу» або «цивілізації модерна» (*civilization of modernity*), що стверджує «індивідуалізм, плюралізм, екуменізм і більш вільне відчуття певних спільних моральних основ»<sup>4</sup>, не поділяється прибічниками вельми популярної нині теорії «множинних модерностей» (*multiple modernities*). Її основи були відпрацьовані, як ми вже зазначали, ізраїльським вченим Ш. Айзенштадтом (1923-2010 р.р.) та його колегами в кінці 90-х років ХХ ст. з метою «порівняльного аналізу сучасних суспільств та культур»<sup>5</sup>. У літературі звертається особлива увага на те, що напрацювання Ш. Айзенштадта є «однією із самих відомих спроб практичного подо-

---

<sup>1</sup> Фукуяма Френсис. Главенство культуры / Френсис Фукуяма / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [www.politnauka.org/library/dem/fukuyama.php](http://www.politnauka.org/library/dem/fukuyama.php).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> *Civilizations in World Politics. Plural and Pluralist Perspectives*. Routledge, 2010. – P.2.

<sup>5</sup> Ben-Rafael E., Sternberg Y. *Analyzing our time: A sociological Problematique* / E.Ben-Rafael, Y.Sternberg // *Identity, Cultural and Globalization*. Ed. By E.Ben-Rafael, Y.Stanberg. – Leiden-Boston, 2002. – P.4.

лання класичної євроцентристської парадигми модернізації і торкається глибинного рівня проблем найповніших цивілізаційно-історичних досліджень, головне місце серед яких займає питання про випадковість та закономірність формування сучасних суспільств, дилема про єдність і множинність модерну, можливості його генези у різних цивілізаціях за межами Європи»<sup>1</sup>. Теорія «множинних модерностей», що виникла у руслі соціологічної традиції цивілізаційного аналізу, заявила про себе як альтернатива класичній лінійно-еволюціоністській унітарній моделі модернізації, позбувшись її «наївного уявлення» про те, що «європейська програма модерну має реалізуватись в усіх сучасних суспільствах, що модернізуються»<sup>2</sup>. Заперечувалась також наукова спроможність «моделі соцієтального розвитку на основі незмінних культурних програм та ідентичностей локальних цивілізацій...»<sup>3</sup>.

Айзенштадт Ш., розроблюючи свою теорію, намагався сформулювати власну версію відповіді на питання – чи означає кінець ХХ ст. «кінець модерну», якому 200 років, і яка його очікує перспектива? При цьому він вважав, що теорії Ф. Фукуями у вигляді «кінця історії» та С. Гантінгтона як прогнозу майбутнього «зіткнення цивілізацій», є «не тільки неповними, але у своїй основі некоректними»<sup>4</sup>. Зокрема, стосовно прогнозів Ф. Фукуями, ізраїльський вчений зауважив, що зараз відбувається не «кінець історії, а «зростаюча диверсифікація бачення та розуміння модерну»<sup>5</sup>. «Це, на його думку, відкрило нові перспективи на більш принциповому аналітичному рівні і краще розуміння багатоманітних конфігурацій (різноманітні національні, регіональні та потенційно глобальні паттерни сучасності) відображає більш чітке розуміння множини рівнів і компонентів, що беруть участь у формуванні сучасних суспільств»<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Иванов А. «Множественные современности»: диалектика единства и многообразия в эпоху глобализации / А. Иванов // *Фундаментальные исследования. Философские науки.* – №6. – 2014. – С. 654.

<sup>2</sup> Shafer W. Reconfiguring Area Studies for the Global Age / W. Shafer // *Globality Studies Journal. Global History, Society, Civilization.* – 31 December 2010. – P. 10.

<sup>3</sup> Браславский Р. Цивилизационная перспектива в социологическом анализе современных обществ / Р. Браславский // *Журнал социологии и социальной антропологии.* Том XV. – №6. – 2012. – С.44.

<sup>4</sup> Eisenstadt S. The Vision of Modern and Contemporary Society / S. Eisenstadt // *Identity, Culture and Globalization.* Eds. By E. Ben-Rafael, Y. Stenberg. – Leiden-Boston, 2002. – P. 26.

<sup>5</sup> Ibid. – P. 46.

<sup>6</sup> Иванов А. «Множественные современности»: диалектика единства и многообразия в эпоху глобализации / А. Иванов // *Фундаментальные исследования. Философские науки.* – №6. – 2014. – С. 656.



Зокрема, теорія множинності форм модерну набула чималу кількість прибічників у країнах, що розвиваються. З особливим ентузіазмом там спростовується ідея, що модерн – це виключно західний проєкт. «Неєвропейська концептуалізація модерну» запропонована, зокрема британським соціологом Н. Музульсом, розглядає вестернізацію «не у якості модерну як такого, а у якості одного із типів модерну»<sup>1</sup>. Й. Арнасон – один із найбільш переконаних послідовників започаткованої Ш. Айзенштадтом традиції, веде мову, наприклад, про «формування китайського модерну»<sup>2</sup>. При характеристиці «незападної сучасності» оперують такими поняттями як «альтернативний модерн (сучасність)», «локальна сучасність», «екстра-сучасність» та інші<sup>3</sup>.

На думку Ш. Айзенштадта, проєкт модерну, із його гегемоністськими та гомогенізуючими тенденціями продовжується на Заході і превалює в світі. Але поступово картина стає «радикально іншою»<sup>4</sup>. У зв'язку із цим ізраїльський вчений наголошував, що «модерн дійсно поширюється у переважаючій частині світу, але при цьому це не означає руху до однієї цивілізації (a single civilization), чи до єдиного інституційного паттерну. Йдеться про розвиток декількох модерних цивілізацій, які хоча і мають спільні характеристики, розвиваються по-різному»<sup>5</sup>. Схожу думку, що є переважаючою серед прибічників теорії «multiple modernities», висловлює шведський соціолог Б. Віттрок: «Безумовно, певні технологічні, економічні та політичні інститути, що зародились в умовах Західної Європи, поступово розповсюджуються по земній кулі, принаймні у вигляді ідеалів, але іноді і в якості реально діючих настанов. Однак такі процеси дифузії та адаптації аж ніяк не означають, що глибокі культурні та космологічні відмінності, скажімо,

---

<sup>1</sup> Цит. по: Масловский М. Современные теории модерна и модернизации / М. Масловский // Социологический журнал. – №2. – 2008. – С.41.

<sup>2</sup> Арнасон А. Понимание цивилизационной динамики: вводные замечания / А. Арнасон // Журнал социологии и социальной антропологии. – Том XV. – №6. – 2012. – с. 25.

<sup>3</sup> Рзаева Р. Дихотомия «Запад – не Запад» в дискурсе незападной современности и постмодерна / Р. Рзаева // Вопросы философии [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=675&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=675&Itemid=52).

<sup>4</sup> Eisenstadt S. The Vision of Modern and Contemporary Society / S. Eisenstadt // Identity, Culture and Globalization. Eds. By E. Ben-Rafael, Y. Stenberg. – Leiden-Boston, 2002. – P. 27.

<sup>5</sup> Eisenstadt S. The Vision of Modern and Contemporary Society / S. Eisenstadt // Identity, Culture and Globalization. Eds. By E. Ben-Rafael, Y. Stenberg. – Leiden-Boston, 2002. – P. 28.

між Західною Європою, з одного боку, та Китаєм і Японією – з іншого, швидко зникнуть. Вони означають лише те, що ці особливі культурні одиниці повинні пристосуватись до набору отримавши всесвітнє розповсюдження ідей і практик та посилатися на них. Що ж стосується ключових ідентичностей, в цьому відношенні зазначені суспільства продовжують зберігати ті форми, які були запозичені ними на більш ранніх етапах культурної кристалізації – у вістову епоху або навіть у період XX – XIII століть. Зрозуміло, у рамках цих центральних ідентичностей постійно іде процес змін та переосмислення але вони як і раніше структурують найбільш глибокі космологічні та соціетальні основи своїх цивілізацій, і було б край несерйозно вважати, що сьогодні вони раптом опинились на межі зникнення»<sup>1</sup>.

Отже, в світлі теорії «множинних модерностей» сучасний світ являє себе у вигляді «взаємодіючих модерних цивілізацій»<sup>2</sup>. Подібне бачення світової динаміки побудоване на переосмисленні класичних теорій «лінійної модернізації» і «локальних цивілізацій», як «замкнених, самодостатніх, гомогенних соціокультурних цінностей», як «культурних суперсистем і стилів» (Н. Данілевський, О. Шпенглер, А. Тойнбі, П. Сорокін та інші). До цієї традиції відносять і С. Гантінгтона, який, як зазначає Р. Браславський, здійснив «концептуальний дрейф від теорії модернізації до теорії локальних цивілізацій»<sup>3</sup>, якої продовжують дотримуватись вчені, які позиціонують себе в якості традиційних «цивілізаціоністів».

Наявність «концептуального дрейфу», отже, означає, що при розгляді прогностичних поглядів С. Гантінгтона в руслі цивілізаційного аналізу світового розвитку слід враховувати, що вони «перебували в процесі розвитку» і їх слід розглядати «у контексті усього широкого спадку С. Гантінгтона»<sup>4</sup>.

У 60-х-70-х роках його наукова спеціалізація формувалась в рамках політичної науки (political science), де він заявив себе як «інститу-

---

<sup>1</sup> Цит. по: Масловский М. Современные теории модерна и модернизации. – С. 41–42.

<sup>2</sup> Eisenstadt S. The Vision of Modern and Contemporary Society / S. Eisenstadt // Identity, Culture and Globalization. Eds. By E. Ben-Rafael, Y. Stenberg. – Leiden-Boston, 2002 – P. 46.

<sup>3</sup> Браславский Р. Цивилизационная перспектива в социологическом анализе современных обществ / Р. Браславский // Журнал социологии и социальной антропологии. Том XV. – № 6. – 2012. – С. 36, 43.

<sup>4</sup> Арнасон Й. Понимание цивилизационной динамики: вводные замечания / Й. Арнасон // Журнал социологии и социальной антропологии. – Том XV. – №6. – 2012. – С. 19.

ціоналіст». Зокрема, ранні роботи С. Гантінгтона «демонструють блискучий аналіз ролі держави»<sup>1</sup>. Характеризуючи науковий рівень свого вчителя, Ф. Фукуяма зазначив, що «аргументація С. Гантінгтона була сформульована надзвичайно потужно, ерудовано та переконливо. Навіть якщо ви не погоджуєтесь із ним, не можна було не сприймати серйозно його доводи. Його тексти визначали понятійний апарат та структуру усіх обговорень відповідної проблематики, а саме – американської політики (politics), безпекової політики (policy), демократичного переходу, американської ідентичності. С. Гантінгтон не тільки писав переконливі тексти, але й був великим вчителем і виховав ціле покоління вчених, які працюють в усіх сферах політичної науки. Його роботи – від самих ранніх і до останніх, зазнавали галасливої критики, що однак, свідчить про те, що він був вченим, якому було що сказати – фундаментальне і важливе»<sup>2</sup>.

У другій половині 80х років ХХ ст. наукові інтереси С. Гантінгтона зазнали певних змін. Як зазначає Г. Вярда, вивчаючи світ, що розвивається, американський вчений «концентрує свою увагу не на інститутах, а на дослідженні культури»<sup>3</sup>. Свідчення тому – поява у 1984 р. статті під назвою «Чи більше країн стануть демократичними?», у якій покладено початок відповідної аргументації, що стала основою майбутньої публікації у 1993 р., у якій обґрунтовувалась теза про майбутнє «зіткнення цивілізацій». С. Гантінгтон стверджував, що «культура та її вплив на розвиток орієнтують на систематичні та емпіричні, порівняльні та пролонговані дослідження саме фахівців із політичного розвитку»<sup>4</sup>.

Напрацювавши власне «культурологічне» бачення світового політичного процесу, С. Гантінгтон, за висловом Б. Боудена, здійснив «найбільш видатну інтервенцію політичної науки» у цивілізаційні дослідження<sup>5</sup>. Подібної думки дотримуються як представники традиційної

---

<sup>1</sup> Walt S. Building up new bogeyman / S.Walt // Foreign Policy. – №106. – Spring 1997. – P.188.

<sup>2</sup> Fukuyama F. Samuel Huntington's Legacy / F. Fukuyama // [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.foreignpolicy.com/>

<sup>3</sup> Wiarda H. Political Culture, Political Science, and Identity Politics. An Uneasy Alliance / H.Wiarda // Ashgate Publishing Ltd. – N.Y. – 2014. – P.114.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Bowden B. Politics in a World of Civilizations: Long-Term Perspectives on Relations Between People/B.Bowden// Human Figurations. – Vol. 1. – Issue 2. – July 2012. [Electronic resource]. – Access mode: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>.

цивілізаціоністики, наприклад М. Мелко<sup>1</sup>, так і прибічники світ-системного аналізу, зокрема Д. Вілкінсон<sup>2</sup>.

На думку М. Мелко, ще однією важливою особливістю наукового доробку С. Гантінгтона є те, що він «застосував цивілізаційну теорію у футурологічних цілях». Він зробив те, що «мали зробити більшість цивілізаціоністів – використати минулий досвід як інструмент дослідження сучасного світу та його майбутнього». Хоча при цьому М. Мелко вважав американського вченого «цивілізаційним аутсайдером»<sup>3</sup>. Однак стаття (1993 р.), а потім книга (1996 р.) саме цього «аутсайдера» викликала найбільший інтерес у громадськості з поміж усіх інших наявних на той час спроб сформулювати цивілізаційну парадигму еволюції сучасного світу. Як зазначив редактор журналу «Foreign Affairs», у якому була надрукована у 1993 р. «найбільш провокативна та суперечлива» стаття, що декларувала майбутнє «зіткнення цивілізацій», ця стаття «викликала масштабнішу дискусію за будь-яку іншу статтю, що була надрукована у часописі після 1940 року»<sup>4</sup>.

В чому причина масштабної публічної уваги до зазначених публікацій С. Гантінгтона? У свій час, відразу після виходу книги американського вченого, С. Волт досить влучно на наш погляд, сформулював пояснення зазначеного феномену. Книга С. Гантінгтона – це «амбіційна спроба сформулювати концептуальні рамки, які могли б допомогти громадянам та політикам зрозуміти світ у період після закінчення холодної війни (post – Cold War world)». Стійкий інтерес до висловлених у ній тез пояснюється, по-перше, тим, що «він презентував свою аргументацію з великою майстерністю. С. Гантінгтон завжди був винахідливим концептуалізатором і його спритність у зведенні складних соціальних феноменів у прості та достопамятні схеми чітко проглядається у книзі. Він також є майстром гострих наукових метафор... Подібні стилістичні знахідки роблять книгу привабливою для читача, додають переконливості аргументам вченого.

---

<sup>1</sup> Melko M. The Civilizational Concept / M.Melko // Comparative Civilizational Review. – № 47. – Fall 2002. – P.65.

<sup>2</sup> Wilkinson D. «Civilizations Are World Systems!» / D.Wilkinson // [Electronic resource]. – Access mode: [http:// abuss.narod.ru/Biblio/Wilkinson.2htm](http://abuss.narod.ru/Biblio/Wilkinson.2htm).

<sup>3</sup> Melko M. The Civilizational Concept /M. Melko // Comparative Civilizational Review. – №47. – Fall 2002. – P.65.

<sup>4</sup> Цит. за: Chiozza G. Is There a Clash of Civilizations? Evidence from Patterns of International Conflict Involment, 1946-97 / G. Chiozza // Journal of Peace Research. – Vol39. – №6. – 2002. – P.711.

По-друге, культурологічний підхід користується нині значною популярністю, зокрема у дослідженні зовнішньої політики, освітніх проблем, гендерних питань, сімейних цінностей. Відповідно, аргументи С. Гантінгтона перебувають цілком в руслі інтелектуального мейнстріму, хоча чимало інтелектуалів не погоджуються із його висновками.

По-третє, аргументи С. Гантінгтона, насамперед, відзначаються переконливою правдоподібністю. Ми усі знаємо, що культурні розбіжності можуть породжувати непорозуміння та ворожість. Навіть поверхове знайомство з історією дозволяє переконатись, що соціальні групи із різною культурною орієнтацією безперервно ворогували. Матеріали сучасних газет надають чимало підтверджень зазначеному підходу... Отже, на перший погляд, сучасні події значною мірою синхронізують із висновками С. Гантінгтона»<sup>1</sup>. Як зазначає Г. Вярда, «культура, культурні розбіжності та зіткнення (clashes) культур супроводжують нас кожного дня»<sup>2</sup>.

Наведена оцінка не втратила, на наш погляд, актуальності і сьогодні – після смерті С. Гантінгтона у 2008 р. його ідеї «і зараз знов і знов на слуху», зазначав у 2013 р. редактор «Foreign Affairs» Г. Роуз<sup>3</sup>. Його колеги з часопису, пояснюючи причини популярності наукового спадку американського вченого, зазначають, що він «торкнувся чутливого нерву, оскільки підняв важливі та незручні проблеми відверто та сильно. І зараз, коли минуло вже 20 років з часу виходу статті, все ще так і не склалось публічного остаточного рішення з приводу її змісту. Критики і прибічники пристрасно відзначають плюси і мінуси, погоджуючись в одному – визнання значення тези С. Гантінгтона про «зіткнення цивілізацій» як маркера сучасної епохи та стимула для подальших серйозних досліджень в цьому напрямку»<sup>4</sup>. Цьому сприятиме, зокрема, той факт, що книгу американського вченого було перекладено на 39 мов<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Walt S. Building up new bogeyman / S. Walt // Foreign Policy. – №106. – Spring 1997. – P.188.

<sup>2</sup> Wiarda H. Political Culture, Political Science, and Identity Politics. An Uneasy Alliance / H. Wiarda // Ashgate Publishing Ltd. – N.Y. – 2014. – P.114.

<sup>3</sup> A Look Back at a Predicted «Clash of Civilizations» / [Electronic resource]. – Access mode: [www.npr.org/2013/09/21862786/a-look-back-a-predicted-clash-of-civilizations](http://www.npr.org/2013/09/21862786/a-look-back-a-predicted-clash-of-civilizations).

<sup>4</sup> The Clash of Civilizations? The Debate: Twentieth Anniversary Edition/[Electronic resource]. – Access mode: [http://www.foreignaffairs.com/books/fabooks/the\\_clash-of-civilizations](http://www.foreignaffairs.com/books/fabooks/the_clash-of-civilizations)).

<sup>5</sup> World Politics: Pluralist Perspective/ [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.amazon.com/civilizations-World-Politics-Pluralist-Perspective/dp/0415777100#reade1>.

Оприлюднені С. Гантінгтоном ідеї, як ми вже зазначали, отримали, як, до речі і Ф. Фукуяма, неоднозначну реакцію серед громадськості та академічної спільноти світу. Її характер залежить, якщо вести мову про представників академічного середовища, від багатьох факторів – національної та громадянської приналежності, політичних симпатій, належності до тієї чи іншої сфери соціально-гуманітарної науки, певної теоретичної орієнтації тощо. Наприклад, у Росії теза про «зіткнення цивілізацій», на відміну від ліберального прогнозу «кінця історії» Ф. Фукуяма, викликала досить позитивну реакцію. Особливо з боку тих вчених, які позиціонують себе в якості ідейних борців із «західним експансіонізмом». Показовою в цьому відношенні є рецензія заступника директора Інституту Латинської Америки РАН, доктора політичних наук Б. Мартинова на праці вчених США, Великобританії та Канади, присвячених сучасній цивілізаційній проблематиці.

Узагальнюючи свої оцінки і висновки, російський вчений гримає на тих «постгантінгтоніанців», які, намагаючись повернути світ у «догантінгтоніанські» часи докладають чималих зусиль у свої спробах заперечити значущість ідеї С. Гантінгтона, особливо після його смерті. «Мертвого льва может пнуть каждый» – жалкує Б. Мартинов. На його думку, прогноз С. Гантінгтона цілком справдився у наступній інтерпретації: «...что такое современные межнациональные конфликты в Западной Европе, если не конфликты, в основе которых лежат разные системы религиозных, культурных, марально-этических, бытовых, в конечном счете, цивилизационных ценностей, между «старыми» и «новыми» европейцами, помещенных внутрь государства и внутрь цивилизаций, понимаемых буквально географически? Что такое так называемая «арабская весна», если на часть общего процесса цивилизационного самоутверждения, осуществляемого арабскими странами на основе ценностей ислама (в том числе и в их наиболее радикальной форме, реализуемой, например, салафитами)? Наконец, в каком свете следует рассматривать «цветные» революции на постсоветском пространстве и тут же – российско-грузинский конфликт 2008 года – как не попытку одной цивилизации, западной либеральной, окончательно расшатать цивилизационные скрепы другой, православной российской, чтобы добиться для себя на этом пространстве еще большей свободы действия?»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Мартинов Б. Цивилизация модерна против цивилизации С. Хантингтона / Б. Мартинов // Перспективы. Фонд исторической перспективы. Ноябрь 2014 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.perspectivi.info/print.php?D=170888>.

Це було сказано ще до початку агресії Росії проти України, але надривне волаання з приводу посягань Заходу на «цивілізаційні скрепы російської цивілізації» залишаються одним із ключових елементів агресивної антизахідної, антиамериканської, антиукраїнської пропаганди гібридної війни, розв'язаної проти нашої країни. Відповідним чином у пропагандистські мотиви вмонтовуються ідеї про «зіткнення цивілізацій» на теренах України. Ми ще повернемося до цього питання, а принагідно зауважимо, що далеко не всі у російському академічному середовищі поділяють озвучені погляди Б.Мартінова. Як свідчать, наприклад, публікації соціологів, які позиціонують себе як прибічники теорії «множинності модерностей» (multiple modernities), для них С. Гантінгтон це один із... І він, на їх думку, заслуговує стільки ж уваги як і більшість провідних вчених світу, що причетні до розробки теоретичних основ цивілізаційного аналізу. Не більше, і не менше. При цьому відсутні будь-які екстраполяції наукових доробок в сферу політики.

В Росії мають місце також спроби обґрунтувати альтернативу «концепції конфронтаційного характеру» С. Гантінгтона у вигляді концепції «гуманістично-ноосферного суспільства», в якому «на перший план виходить сама людина, її духовний світ та вільна творчість, принципи раціональної коеволюції природи та суспільства»<sup>1</sup>. Ця концепція, як зазначає Б.Кузык, «запропонована сучасною російською цивілізаційною школою», одним із фундаторів якої себе автор і позиціонує. Наскільки ця претензія виглядає обґрунтованою, свідчить реакція провідних російських вчених, перш за все соціологів, що перебувають у мейнстрімі світового цивілізаційного аналізу, на численні грубезні томи, надруковані Б. Кузиком особисто і у співавторстві із Ю. Яковцем. Їх праці, не зважаючи на тираж і рекламу, як правило, просто ігноруються та не згадуються як такі, що не варті уваги. В інтернеті до того ж можна довідатись хто є такий Б. Кузык і як він став член-кореспондентом РАН.

Обґрунтовуючи внесок «сучасної російської цивілізаційної школи» у створення «науки про цивілізації – цивіліографію», Б. Кузык, природньо, особливу увагу приділяє проблемі «збереження та відродження євразійської цивілізації в цілому», ядром якої, зрозуміло, є Росія. Автор, демон-

---

<sup>1</sup> Кузык Б. Россия в цивилизационном измерении: фундаментальные основы стратегии инновационного развития / Б.Кузык // М.: Ин-т экономических стратегий, 2008. – С. 8.

струючи оптимізм і переконаність у силі власної аргументації, вважає, що незважаючи на катастрофи та економічні негаразди, «пріоритет в крахні залишається за духовними, а не матеріальними цінностями». І ще. Росія, на думку Б. Кузика, як багатонаціональна та поліконфесійна цивілізація (!), «зберегла здатність розуміти та адекватно сприймати зміст та цінності інших цивілізацій»<sup>1</sup>. Адекватність цього твердження реальності ми, українці, відчули на собі.

Масштабність та миттєвість публічної реакції на його статтю змусила С. Гантінгтона відразу ж вступити в полеміку із своїми опонентами. Насамперед, він підтвердив свою тверду прихильність цивілізаційному підходу у прогностичному аналізі світових відносин, зазначаючи, що саме він «надає можливість пояснити та упорядкувати заплутану ситуацію у світі, що склалась після холодної війни. Цей підхід тому і є об'єктом пильної уваги до себе та збуджує масштабні дискусії в світі»<sup>2</sup>.

Цивілізаційний підхід у С. Гантінгтона набув вигляду певної парадигми (past-Cold War paradigm). У зв'язку із цим він, відповідаючи своїм критикам, зауважував, що «як будь-яка парадигма, цивілізаційна парадигма багато чого не враховує і тому критики не мають проблем у цитуванні певних подій – навіть важливих подій, зокрема, таких, як вторгнення Іраку в Кувейт»<sup>3</sup>. Він наголошував, що «жодна теорія не може пояснити усі факти»<sup>4</sup>. Аномальні події, на думку американського вченого, «не фальсифікують парадигму». Вона може бути переглянута лише шляхом створення альтернативної парадигми. Але чи може «будь-яка парадигма «пояснити краще» ситуацію в світі сьогодні і завтра. «Якщо не цивілізації, то що?» – запитує С. Гантінгтон. Він вважає, що відповіді на його статтю «не надають будь-яку невідпорну та обґрунтовану альтернативну картину світу. У кращому випадку висувається або псевдо альтернатива або нереальна альтернатива»<sup>5</sup>. Цієї позиції американський вчений дотримувався до кінця своїх днів.

Парадигмальний характер ідей С. Гантінгтона не визнають хіба що найбільш запеклі його критики, на кшталт Е. Саїда, який вважає, що

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 18, 21.

<sup>2</sup> Huntington S. If Not Civilizations, What? / S.Huntington // The Clash of Civilizations. The Debate. Second Ed., N.Y., 2010. – P.80.

<sup>3</sup> Ibid. – P. 73-74.

<sup>4</sup> Цит. за: Bowden B. The Empire of Civilization: The Evolution of an Imperial Idea. Chicago: The Un-ty of Chicago Press, 2009. – P. 3.

<sup>5</sup> Huntington S. If Not Civilizations, What? / S.Huntington // The Clash of Civilizations. The Debate. Second Ed., N.Y., 2010. – P. 80.



американський вчений є «топорним автором та грубуватим вченим»<sup>1</sup>. І все ж мало хто ставить під сумнів стратегічно-прогностичний характер спроби американського вченого «знайти нові, що легко класифікуються, детермінанти сучасної квазі-хаотичної міжнародної поведінки і таким чином скерувати міжнародний калейдоскоп»<sup>2</sup>. При цьому С. Гантінгтон «аналізує століття, якщо не тисячоліття у своїй книзі»<sup>3</sup>. Відзначається, зокрема, що американський вчений не передбачав можливість якихось «специфічних подій», але він забезпечив нам можливість передбачити більшість найбільш важливих глобальних подій у 2014 р.»<sup>4</sup>. Яких саме, автор не уточнює. Висловлюється думка, що прогнози С. Гантінгтона про «зіткнення цивілізацій» в більшості випадків підтверджуються<sup>5</sup>, а після трагічних подій вересня 2001 р. в Америці, вони навіть набули характеру «містичного пророцтва»<sup>6</sup>. С. Гантінгтон – це «сучасний А. Шпенглер»<sup>7</sup>

Вихідним пунктом вибудовування американським вченим свого прогнозу є його оцінка суспільно-політичної ситуації в світі після закінчення холодної війни і розпаду Радянського союзу. У книзі «Зіткнення цивілізацій та перетворення світового ладу» він пише: «Момент ейфорії після закінчення «холодної війни» породив ілюзію гармонії, і незабаром виявилось, що це була саме ілюзія. Світ став іншим в порівнянні з початком 90-х років, але не обов'язково більш мирним. Зміни були неминучими; прогрес – ні. Подібні ілюзії гармонії ненадовго розквітали в кінці кожного крупного конфлікту в двадцятому столітті. Перша Світова війна була «війною, яка покладе край війнам» і встановить демократію в світі. Друга Світова війна повинна була, як висловився Франклін Рузвельт, «покінчити з системою однобічних дій, взаємови-

---

<sup>1</sup> Said E. The clash of Ignorance / E.Said // The Nation. – 22 October. – 2001. – P.11.

<sup>2</sup> Weeks A. Do Civilizations Hold? / A.Weeks // The Clash of Civilizations. The Debate. Second Ed., N.Y., 2010. – P.67.

<sup>3</sup> Romanov P. Clashing Civilizations in Modern Ukraine / P.Romanov // [Electronic Resource]. Access mode: [www.themoskowtimes.com/opinion/article/clashingcivilizations-in-modern-ukraine/50659.htm/](http://www.themoskowtimes.com/opinion/article/clashingcivilizations-in-modern-ukraine/50659.htm/).

<sup>4</sup> The Clash of Civilization: Our New Global Order // [Electronic Resource]. Access mode: [www.huntingtonpost.co.uk/tom-johnson/theclash-of-civilizations-b-5656210.htm/](http://www.huntingtonpost.co.uk/tom-johnson/theclash-of-civilizations-b-5656210.htm/).

<sup>5</sup> Moisi D. The Clash of Emotions. Fear, Humiliation, Hope, and The New World Order / D.Moisi // N.Y., 2007. – P.120.

<sup>6</sup> Tehranian M. Rethinking Civilization. Resolving Conflict in Human Family. N.Y., 2007. – P.5.

<sup>7</sup> Shafer W. Reconfiguring Area Studies for the Global Age / W. Shafer // Globality Studies Journal. Global History, Society, Civilization. – 31 December 2010. – P. 4.

ключних альянсів і інших засобів для досягнення цілі, які застосовувалися протягом сторіч, – і ніколи не давали результатів». Замість цього нам потрібно створити «спільну загальну організацію миролюбних націй» і закласти базу «довготривалої структури світу». Перша Світова війна, проте породила комунізм, фашизм і повернула назад рух до демократії, що стала по-справжньому глобальною.

Ілюзія гармонії часів закінчення «холодної війни» незабаром розвіялася – цьому сприяли численні етнічні конфлікти і «етнічні чистки», порушення закону і порядку, виникнення нових принципів альянсу і конфлікту між державами, відродження рухів неокомуністів і неофашистських, інтенсифікація релігійного фундаменталізму, закінчення «дипломатії посмішок» і «політики згоди» у відносинах Росії із Заходом, нездатність ООН і США подавити криваві локальні конфлікти і всезростаюча упевненість в собі Китаю. За п'ять років після падіння Берлінської стіни слово «геноцид» лунало набагато частіше, ніж за будь-які п'ять років «холодної війни». Парадигма гармонійного миру дуже відірвана від реальності, щоб бути корисним орієнтиром в світі після «холодної війни»<sup>1</sup>.

Американський вчений, приступаючи до свого аналізу ситуації в світі констатував, що ХХ століття – це століття ідеології, яке характеризувалося запеклою боротьбою між ідеологіями комунізму, фашизму та ліберальною демократією. Ця епоха вже закінчилася. «Ми, зазначав С. Хантінгтон, вступаємо в епоху, де культура та культурні фактори відіграватимуть найважливішу роль у формуванні світової політики». Нова світова політика (world politics), що утворюється, у місцевому вимірі – це політика етнічності, а в глобальному плані – це політика цивілізації. І вперше за світову історію глобальна політика є справді багато цивілізаційною. В цьому новому світі відносини між країнами-представниками різних цивілізацій часто будуть складними, а в певні моменти навіть і антагоністичними»<sup>2</sup>, зазначав американський вчений. Він знов і знов наголошував, «що світ не є одноманітним. Цивілізації об'єднують і розділяють людство. Сили, що визначають зіткнення ци-

---

<sup>1</sup> Хантінгтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка / С. Хантінгтон; [пер. с англ. Т. Велимеев, Ю. Новиков]. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 30-31.

<sup>2</sup> Новий світовий порядок у ХХІ столітті: тенденції та європейський вимір: виступ С. Хантінгтона на круглому столі в Національному інституті стратегічних досліджень, 18 жовтня 1999 р. / С. Хантінгтон // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://xyz.org.ua/strategy/hunt\\_world.html](http://xyz.org.ua/strategy/hunt_world.html).

вілізацій, можуть бути утримані лише за умови їх визнання»<sup>1</sup> перш за все тими, хто має вирішальний вплив на процеси у світовій політиці. Але не тільки. Об'єктом науково-просвітницьких зусиль С. Гантінгтона була інтернаціональна академічна спільнота, бізнесові кола, громадські активісти у багатьох країнах світу тощо. Його теза користувалась і користується увагою завдяки тому, що є комбінацією «радикального діагнозу та консервативних приписів» і є «найгострішим месиджем у порівнянні із Ф. Фукуямою та Д. Мішаймером»<sup>2</sup>.

Консервативність приписів С. Гантінгтона певною мірою визначається тим, що «його методологія не є новою»<sup>3</sup>. Йдеться, насамперед, про те, що у своїх визначеннях цивілізації американський вчений, на що ми вже звертали увагу, пішов у руслі ідей тих представників класичної цивілізаціології, для яких визначальним критерієм цивілізаційної ідентичності була культура і релігія. Цивілізація – це найбільш широкий рівень культурної ідентичності людей, вище якого розташовується людський рід, а нижче – окремі держави.

Цивілізація – це культурна спільнота, вона визначається загальними об'єктивними елементами (мова, історія, релігія, звичаї) і суб'єктивною само ідентифікацією людей; при цьому приналежність до цивілізації є найбільш широким рівнем такої самоідентифікації. «Люди, – походження, релігія, мова, історія, цінності, звичаї і суспільні інститути. Вони ідентифікують себе з культурними групами: племенами, етнічними групами, релігійними общинами, націями і – на найширшому рівні – цивілізаціями»<sup>4</sup>. Цивілізація, звідси, – це «явно виражена культура», це «найвища культурна спільність людей і найширший рівень культурної ідентифікації»<sup>5</sup>.

Вивчаючи динаміку та циклічність існування цивілізацій на сучасній стадії людства, С. Гантінгтон переконаний у тому, що конкуруючі

---

<sup>1</sup> Huntington S. If Not Civilizations, What? / S.Huntington // The Clash of Civilizations. The Debate. Second Ed., N.Y., 2010. – P. 85.

<sup>2</sup> Betts R. Conflict or Cooperation? Three Visions Revisited / R.Betts // Foreign Affairs. – November-December. – 2010. [Electronic resource]. Access mode:<http://www.foreignaffairs.com>.

<sup>3</sup> Weeks A. Do Civilizations Hold? / A.Weeks // The Clash of Civilizations. The Debate. Second Ed. – N.Y., 2010. – P. 68.

<sup>4</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка / С.Хантингтон; [пер. с англ. Т.Велимеев, Ю.Новиков]. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С.17.

<sup>5</sup> Там же. – С. 49-51.

силові блоки в майбутньому будуть вирізнятися приналежністю саме до цивілізацій, а не до політичних націй та ідеологій, як це було раніше. Розвиваючи погляди Д. Белла, розкриті ним у роботі «Кінець ідеології»<sup>1</sup>, американський вчений зазначає, що у сучасному глобальному світі класичні ідеології, які є продуктом виключно Західної цивілізації, все більше відходять на другий план. Натомість їх місце займають цивілізаційні світогляди – ціннісні системи, притаманні найбільшим з можливих соціальних спільнот – цивілізаціям, як «найвищим культурним спільностям людей і найширшому рівню культурної ідентифікації, крім того, що відрізняє людину від інших біологічних видів»<sup>2</sup>.

Віра і родина, кров та переконання – «це те, з чим люди себе ідентифікують і за що вони будуть боротися і помирати. І тому зіткнення цивілізацій замінить «холодну війну» як головний фактор глобальної політики»<sup>3</sup>. Різні цивілізації, на його думку, виробляють відмінні культурні цінності, які важче примирити, ніж конфлікт класів та ідеологій.

«Оксамитова завіса» культури у С. Хантінгтона розділяє народи значно сильніше, ніж «залізна завіса» ідеологій періоду «холодної війни». Він вважає культурну приналежність первісною незмінною. Пов'язуючи ланку – «віра» – «родина» – переконання – «кров», дослідник підкреслює, що культурні цінності нерозривно пов'язані з етнічною і конфесійною ідентичністю.

Констатуючи, що американський вчений виявив себе як «культурний детермініст», його критики стверджують, що його аналіз при цьому має «статичний характер», оскільки не враховує змін, що відбуваються в культурі в процесі модернізації. Саме в цьому С. Хантінгтон «може бути нереалістичним, одномірним та помилковим»<sup>4</sup>. Певний сенс у цій критиці є. Але за «статичністю» аналізу досить чітко проглядається послідовність парадигмальної позиції С. Хантінгтона, а саме, акцент на ролі культурного фактора у цивілізаційному процесі. І якби він включив у сферу свого інтересу «політико-економічні» сюжети, на відсутність яких йому дорікають опоне-

---

<sup>1</sup> Белл Д. Конец идеологии / Дэниел Белл; пер. с англ. // Новое время. – 1990. – № 24. – С. 48-61.

<sup>2</sup> Хантінгтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка / С. Хантінгтон; [пер. с англ. Т. Велимеев, Ю. Новиков]. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 51.

<sup>3</sup> Хантінгтон С. Зіткнення цивілізацій / С. Хантінгтон; пер. з англ. // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – № 1-2. – С.12.

<sup>4</sup> Tehranian M. Rethinking Civilization. Resolving Conflict in Human Family. – N.Y., 2007. – P. 4,5.

нти, то це вже був би не цивілізаційний, у класичному розумінні, а світ-системний аналіз, прибічники якого роблять акцент саме на економічних проблемах цивілізаційного розвитку людства.

Парадигма, якої дотримується С. Гантінгтон, є цілком логічною в руслі традиції, що склалась в процесі вивчення локальних цивілізацій. Як зазначає Й. Арнасон, «у працях, присвячених цій проблематиці, існування соціокультурних або соціально-історичних одиниць, що описувались як цивілізації, передбачалось або ілюструвалось. А випадки для порівняльного дослідження обирались на інтуїтивній основі (головний приклад – список цивілізацій Гантінгтона)»<sup>1</sup>.

За таких умов закидати американському вченому, що його «класифікація сучасних цивілізацій сумнівна»<sup>2</sup>, означає не враховувати особливості підходу, якого він послідовно дотримувався. В даному випадку має значення не кількість соціально-історичних одиниць (цивілізацій), а наявність у них конфліктогенного потенціалу до «зіткнення». С. Гантінгтонові інтуїція підказала змодельювати сучасну світову систему із восьми головних цивілізацій:

- західної,
- японської,
- конфуціанської,
- хінді,
- ісламської,
- православно-слов'янської,
- латиноамериканської,
- африканської<sup>3</sup>.

Саме ці соціокультурно-історичні утворення і формують, на думку С. Гантінгтона, в глобальному плані нову світову політику – «політику цивілізацій» (politics of civilizations). Обґрунтовуючи цю ідею, американський вчений увійшов до когорти тих дослідників, для яких культурний фактор «є новим головним пояснювальним фактором» у світовій політиці<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Арнасон Й. Понимание цивилизационной динамики: вводные замечания / Й. Арнасон // Журнал социологии и социальной антропологии. – Том XV. – №6. – 2012. – С.19.

<sup>2</sup> Kirpatrick J. The modernizing imperative / J.Kirpatrick // The clash of Civilizations. The Debate. Second Ed. N.Y., 2010. – P. 63.

<sup>3</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка / Самуэль Хантингтон; [пер. с англ. Т.Велимеев, Ю.Новиков]. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 30-31.

<sup>4</sup> Henderson E. Clear and Present Strangers: The Clash of Civilizations and International Conflict / E. Henderson // International Studies Quarterly. – № 45. – 2001. – P. 317.

Уособленням його дії, відповідно, є цивілізації, їх взаємодія. Запропоноване С. Гантінгтоном бачення світової політики викликало неоднозначну реакцію в академічному середовищі, представники якого переймаються питаннями міжнародних відносин (international relations). Зокрема, мають місце звинувачення в тому, що американський вчений «безпідставно намагається перенести логіку суто політичного реалізму з міждержавного на цивілізаційний рівень». Відомо, що згідно одного із постулатів ідеології політичного реалізму міжнародна політика має стихійний характер. С. Гантінгтон, на думку А. Георгіу, переносить цю тезу у «світ міжцивілізаційних зіткнень». Відповідно, хоча американський вчений і визнає, що «держава це важливий актор» у світовій системі, він при цьому вважає, що роль держав і міжнародних корпорацій зменшується, а їх місце займають «цивілізації»<sup>1</sup>.

На нашу думку, спроба зобразити С. Гантінгтона у вигляді «культурного реаліста»<sup>2</sup> у зазначеній інтерпретації, виглядає некоректною. У своїх працях, і в цьому ми поділяємо думку П. Катценштайна, американський вчений, погоджуючись, що цивілізації – це не політичні спільноти (entities), що укладають договори, ведуть війни, або виконують інші функції, просто постулює реальність цивілізацій. Цим самим він матеріалізує їх як базову одиницю аналізу, що дозволило йому «інтерпретувати цивілізації у такий спосіб, що вони нібито і насправді діють як актори, які стикаються, балансують і поводять себе як держави»<sup>3</sup>.

Отже, цивілізації – це не держави, це не специфічний актор сучасних міжнародних відносин, а відповідно не «глобальний суб'єкт міжнародних відносин»<sup>4</sup>, як дехто вважає. Як цілком слушно зауважує старший радник Альянсу цивілізацій ООН М. Тлілі, «держава – і надалі є головним суб'єктом міжнародних відносин ... С. Гантінгтон запропонував принципово новий підхід, змусивши нас подивитись на

---

<sup>1</sup> Georghiou C. Unexpected Convergence: The Huntington/Fukuyama Debate (Draft) / C.Georghion // Paper to be presented at the 8<sup>th</sup> Pan-European Conference on International Relations; 10 September 2013. [Electronic resource]. Access mode: [www.eisa-net.org](http://www.eisa-net.org).

<sup>2</sup> Henderson E. Clear and Present Strangers: The Clash of Civilizations and International Conflict / E. Henderson // International Studies Quarterly. – № 45. – 2001. – P.318, 320.

<sup>3</sup> Katzenstein P. A world of plural and pluralist civilizations: multiple factors, traditions, and practices / P. Katzenstein // Civilizations in World Politics. Plural and Pluralist perspective. Ed. by P. Katzenstein. – N.Y., 2010. – P. 39.

<sup>4</sup> Челябинский А. Цивилизации как глобальные субъекты международных отношений / А. Челябинский // Журнал международного права и международных отношений. – №1. – 2008 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://evolutions.info/index2.php?option=com=content2task=view&>.

цивілізацію як на незалежну категорію у світовій системі»<sup>1</sup>. «Незалежна категорія», але аж ніяк не суб'єкт сучасних міжнародних відносин. У сучасному міжнародному праві (як і у юридичній науці) відсутня дефініція «цивілізація». Цей термін, якщо «і вживається у практиці міжнародних відносин, то не у значенні історичних локально-культурних типів, а у значенні загальнолюдських досягнень та цінностей»<sup>2</sup>, зазначають російські вчені.

Але не тільки. У працях західних дослідників міжнародних відносин, в тому числі і у С. Гантінгтона, обґрунтовується ідея, що «politics of civilizations» «означає, що недержавні актори, держави та міжнародні організації все частіше говорять і діють із врахуванням існування цивілізацій, у плюралістичному сенсі, та відносин між ними у світовій політиці (world politics)... Цивілізації, визначені у фундаменталістськи культурно-релігійному сенсі, окреслюють себе у вигляді стратегічних рамок ведення міжнародної політики, а не як її безпосередні учасники»<sup>3</sup>, тобто суб'єкти. В дійсності цивілізаційні ідентичності «все частіше стають організаційними принципами всезростаючої кількості соціальних акцій міжнародних інституцій та практик. Іншими словами, наскільки соціальні та політичні актори формують міжнародну політику у цивілізаційних термінах, настільки акції, міжнародні угоди та практики структуруються навколо принципів між цивілізаційних відносин. Цивілізаційні практики пов'язані із впровадженням «цивілізаційних категорій»<sup>4</sup>. Особливістю цивілізаційного підходу є те, що він «долає національні кордони і зосереджує увагу на зв'язках, що утворюють значно масштабніші групи, ніж ті, що лояльні до держави»<sup>5</sup>.

Саме в такому ключі і розмірковував, на нашу думку, С. Гантінгтон, який не намагався підмінити державу цивілізацією в

---

<sup>1</sup> Интервью со старшим советником Альянса цивилизаций ООН Мустафой Тлили // [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http:// Russian council.ru/inner 4=5483#top-content](http://Russian_council.ru/inner_4=5483#top-content).

<sup>2</sup> Якунин В., Багдасарян В., Куликов В., Сулакшин С. Вариативность и цикличность глобального социального развития человечества. – М.: Научный эксперт, 2009. – С. 410.

<sup>3</sup> Bettiza G. Civilizational Analysis in International Relations: Mapping the Field and Advancing a «Civilizational Politics» Line of Research/ G Battiza // International Studies Review. – № 16. – 2014. – P. 2.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ben-Yehuda H. The «Clash of Civilizations» Thesis: Findings from International Crises, 1918 – 1994 // H. Ben-Yehuda // Comparative Civilizations Review. – № 49. – Fall 2003. – P. 28.

якості суб'єкта міжнародних відносин, а розглядав роль держави, її функції крізь призму їх взаємовідносин із цивілізаціями. Американський вчений зазначає, що сучасні держави встановлюють зв'язок з цивілізаціями як країни-члени (member states), серцевинні держави (core states), самотні (lone states), «розколоті» (cleft states) і «розірвані» (torn states) країни.

Країна-член повністю ідентифікує себе з однією цивілізацією (наприклад, Єгипет – з ісламською цивілізацією, Італія – із західноєвропейською)<sup>1</sup>. Цивілізація може включати в себе людей, які хоча і беруть участь в ній, але живуть у державах, де переважають члени іншої цивілізації.

У цивілізації завжди є одне або кілька місць, які її члени вважають основним джерелом (або джерелами) культури даної цивілізації. Ці джерела часто розміщені всередині серцевинної держави (або декількох серцевинних держав) даної цивілізації. Кількість серцевинних держав, їхня роль змінюються від цивілізації до цивілізації та в часі. С. Гантінгтон вважає, що православна (російська) цивілізація має домінуючу державу, інші держави-члени, а також пов'язаних з цією цивілізацією людей, котрі проживаються у країнах, де переважає населення іншої цивілізації («близьке зарубіжжя» Росії)<sup>2</sup>.

На Заході історично завжди було по кілька серцевинних держав. На сьогодні нараховують два ядра: Сполучені Штати Америки та франко-германське в Європі. Великобританію вважають додатковим центром. У Латинській Америці, Африці, ісламських країнах, в рамках підходу, що досліджується, серцевинних держав немає. Частково це пояснюється імперіалістичною політикою західних держав, що поділили між собою Латинську Америку, Африку, Близький і Середній Схід.

Згідно з більш пізньою класифікацією С. Гантінгтона, що була запропонована ним із врахуванням потужності держав в рамках цивілізаційного підходу, єдиною наддержавою залишаються США. Далі ідуть найважливіші регіональні держави кожна з них відіграє домінуючу роль в своєму регіоні. Потім йде група країн, які С. Гантінгтон називає другорядною регіональною силою. До них відносяться Великобританія, відносно Німеччини та Франції в Європі, Україна відносно Росії, Японія та В'єтнам відносно Китаю, Пакистан відносно Індії, Ав-

---

<sup>1</sup> Хантінгтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка / Самуэль Хантінгтон; [пер. с англ. Т.Велимеев, Ю.Новиков]. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С.202.

<sup>2</sup> Там же. – С. 202.



Австралія відносно Індонезії, Саудівська Аравія відносно Ірану, Єгипет відносно Ізраїлю і Аргентина відносно Бразилії. Нарешті, четвертий рівень – це країни, які не увійшли до перших трьох груп<sup>1</sup>.

Такі країни часто можуть набувати ознак самотньої країни, або держави-одинака. У самотньої країни відсутня культурна спільність з іншими суспільствами. Прикладом такої держави є Японія. Ніхто не ділить з нею її неординарну культуру, навіть японські емігранти в інших країнах, які нечисленні й не піддаються асиміляції (прикладом є японо-американці)<sup>2</sup>.

Майже всі країни внутрішньо різномірні й мають дві чи більше етнічних, расових та релігійних спільнот. Чимало країн поділені настільки, що відмінності й конфлікти між цими угрупованнями відіграють значну роль у політиці цих держав. Якщо відмінності надто великі, вони можуть спричинити масове насильство і загрожувати існуванню країни. Така загроза і рухи за автономію або відділення виникають тоді, коли культурні відмінності співпадають з географією розселення. Якщо культура і географія не співпадають, збіг може бути досягнутий шляхом геноциду або вимушеної міграції.

Імовірність появи глибоких розколів вища у «розколотих» країнах, де значні групи населення належать до різних цивілізацій. Розділення, що супроводжують їхню напруженість, виникають, коли більше угруповання, що належить до однієї і тієї ж цивілізації, намагається перетворити державу на власний політичний інструмент, а свою мову, релігію і символи – на державні. Подібні спроби здійснювали індуси, сингальці й мусульмани в Індії, Шрі-Ланці та Малайзії<sup>3</sup>.

У «розколотій» країні основні групи, що належать до двох або більше цивілізацій немов заявляють: «Ми різні народи і належимо до різних місць». Сили відштовхування розколюють їх на частини і притягають до цивілізаційних магнітів інших суспільств. Згідно С. Гантінгтона «розколотою країною» є Україна. Висловлені у 1996 р. ним думки з приводу цивілізаційного статусу України були конкретизовані у його виступі в Ін-

---

<sup>1</sup> Новий світовий порядок у ХХІ столітті: тенденції та європейський вимір: виступ Семюела Гантінгтона на круглому столі в Національному інституті стратегічних досліджень, 18 жовт. 1999 р. / С. Гантінгтон. – 30 жовт. 1999 р. [Електронний ресурс]. Режим доступу до журн.: [http://xyz.org.ua/strategy/hunt\\_world.html](http://xyz.org.ua/strategy/hunt_world.html).

<sup>2</sup> Хантінгтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка / Самуэль Хантінгтон; [пер. с англ. Т.Велимеев, Ю.Новиков]. – М.:ООО «Издательство АСТ», 2003. – С.205.

<sup>3</sup> Там же. – С. 207.

ституті стратегічних досліджень у 1999 р. під час перебування в нашій країні. При цьому американський вчений зауважив, що він не намагався зробити спробу «визначити чи навіть передбачити майбутнє України». Дивлячись на нашу країну під кутом зору «її місця у цивілізаційній структурі світу», С. Гантінгтон зауважив, що Україна «займає унікальну позицію, є свого роду містком між західним і православним світом. З точки зору глобального розподілу сили, Україна також має унікальну позицію, яка полягає у забезпеченні стабільного розподілу сили, дуже важливу роль у забезпеченні рівноваги сили в Євразії». На його думку, «ці виклики є найбільш важливими завданнями, з якими Україна зіткнеться на початку ХХІ-го століття»<sup>1</sup>.

За своєю внутрішньою будовою, з огляду на історичне минуле і культурно-релігійний фактор, Україна, це типова «розколота» країна. Існують дуже значні розбіжності між західною Україною і східною»<sup>2</sup>. Власне ця теза є повтором написаного раніше у книзі. Але у своєму виступі у Києві С. Гантінгтон сказав, що такою країна була «досі», але зараз «водночас можна сказати», що «Україна успішно пододала такі розколи. І в цьому відношенні, Україну можна вважати моделлю для інших країн і суспільств», моделлю «співіснування різних етнічних груп і цивілізацій»<sup>3</sup>.

Усе це було сказано С. Гантінгтоном більше як 15 років тому. За цей час ситуація в світі і особливо в Європі кардинально змінилась. І навколо України, і в країні теж. Певні події підтвердили прогнози С. Гантінгтона, деякі частково, в чомусь абсолютно суперечать їм. Мабуть є сенс у висловленому під час обговорення ситуації в нашій країні на дискусійному майданчику «European Tribune» скептизмі з приводу того, що «ситуація в Україні надає можливість підтвердити або спростувати висловлену С.Гантінгтоно тезу. Ситуація значно складніша за його досить просту альтернативу»<sup>4</sup>.

В той час, коли американський вчений писав свою книгу, дійсно могло здаватись, що Україна може і надалі всидіти на двох стільцях в

---

<sup>1</sup> Новий світовий порядок у ХХІ столітті: тенденції та європейський вимір: виступ Семюела Гантінгтона на круглому столі в Національному інституті стратегічних досліджень, 18 жовт. 1999 р. / С. Гантінгтон. – 30 жовт. 1999 р. [Електронний ресурс]. Режим доступу до журн.: [http://xyz.org.ua/strategy/hunt\\_world.html](http://xyz.org.ua/strategy/hunt_world.html).

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Testing Huntington in Ukraine / European Tribune // [Electronic resource]. – Access mode: [www.euro-trib.com/story/2014/3/1/204/17909](http://www.euro-trib.com/story/2014/3/1/204/17909).

образі своєрідного мосту між Заходом і Сходом, з огляду на свій, за висловом американського вченого, «розколотий» внутрішній стан. Щоб зберегти свою цілісність і незалежність за цих умов важливо було не дратувати Росію і підтримувати з нею тісні стосунки. Така модель поведінки України укладалась, на думку С. Гантінгтона, в контекст нового порядку безпеки, що заснований «на цивілізаційному критерії»<sup>1</sup>.

У цій системі Росія, яка є, на його думку, «головною православною країною в світі» ..., «вважає своїм обов'язком підтримання порядку і стабільності серед православних країн»<sup>2</sup>. Ця теза американського вченого цілком співпадає з офіційною позицією російського керівництва та домінуючими ідеями в інформаційно-пропагандистсько-академічному дискурсі. «Будучи центром славяно-православної цивілізації, Москва, безумовно, несе на собі відповідальність за те, що відбувається в цьому світі. Останні події (в Україні – автори) змушують все більше міркувати з приводу безальтернативності російського місця у євразійському просторі»<sup>3</sup>, – зазначає О. Фомін. При цьому, із посиланнями на С.Гантінгтона, наголошується, що стрижнем, необхідним для єдності православного світу, є «російсько-українські відносини»<sup>4</sup>. Територіально славяно-православна цивілізація – це «головним чином Східна Європа... Саме у цьому просторі зосереджені природні геополітичні інтереси Росії»<sup>5</sup>. Цей висновок цілком укладається в канони ідеологів «real politics», які, до речі, не поділяють постулати цивілізаційного підходу. Один із них, Дж. Мішаймер, як «послідовний реаліст», констатує, що «великі держави завжди дуже чутливі до потенційних загроз біля своїх кордонів»<sup>6</sup>.

Такою загрозою для національних інтересів Росії С. Гантінгтон вважав розширення НАТО на схід. Цей процес, на його думку, мав від-

---

<sup>1</sup> Новий світовий порядок у XXI столітті: тенденції та європейський вимір: виступ Семюела Гантінгтона на круглому столі в Національному інституті стратегічних досліджень, 18 жовт. 1999 р. / С. Гантінгтон. – 30 жовт. 1999 р. [Електронний ресурс]. Режим доступу до журн.: [http://xyz.org.ua/strategy/hunt\\_world.html](http://xyz.org.ua/strategy/hunt_world.html).

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Фомин О. Цивилизационный поход как идейная платформа политического позиционирования в современном мире / О.Фомин // Власть. – № 9. – 2014. – С.40.

<sup>4</sup> Там же. – С. 38.

<sup>5</sup> Наумов С. Украинский кризис как момент истины для российской политики / С.Наумов // Власть. – №4. – 2014. – С. 6.

<sup>6</sup> Mearsheimer J. Why the Ukraine Crisis Is The West's Fault. The Liberal Delusions That Provoked Putin / J. Mearsheimer // Foreign Affairs. – September/October. – 2014. – P. 5.

буватися «з найменшою небезпекою» для нашого північного сусіда. Для цього, на думку американського вченого, потрібно було дотримуватись двох умов: « по-перше, Росія має бути переконаною в тому, що до складу НАТО ввійдуть лише ті країни, які історично та культурно є і вважаються частиною Західної Європи. Це означає, що Болгарія, Румунія, Білорусь, Молдова та Україна не матимуть права на вступ до НАТО. По-друге, НАТО має запевнити Росію, що воно буде співпрацювати з Росією у тих питаннях, які стосуються православних країн»<sup>1</sup>.

В цьому плані рекомендації С. Гантінгтона стосовно Болгарії та Румунії не було дотримано – у 2008 році вони стали членами НАТО. Вочевидь, керівництво цих країн, приймаючи рішення, керувалось власними національними інтересами, а не діяло з огляду на свою певну культурно-релігійну близькість до «слов'яно-православної цивілізації». Чи мав місце в цих процесах «російський фактор»? Безумовно, Росія, м'яко кажучи, була не в захваті від названих подій. Але вплив цього «фактору» було мінімізовано, в процесі реформ і ретельної роз'яснювальної роботи серед населення. Наприклад, навіть у Словенії, як зазначала Наташа Прах, Радник Посольства Словенії в Україні, «російський фактор також мав місце». Але в цій ситуації «найважливішим при вступі є не позиція Кремля, а бажання та готовність країни стати членом НАТО. Коли усіх критеріїв дотримано і є рішення країн НАТО прийняти нового члена, тоді російський фактор не має вирішального значення»<sup>2</sup>.

Зрозуміло, що у нашій країні ситуація значно складніша. Після набуття незалежності перед Україною постала проблема, по-перше, подолання свого лімітрофного (проміжного) положення і стану у тіні Росії, по-друге, збереження і зміцнення внутрішньої єдності суспільства, будучи, за визначенням С. Гантінгтона, «розколотою країною». Адже, як цілком слушно зауважив М. Михальченко, якщо «народ «лімітрофа» не вкорінюється в структуру якоїсь регіональної цивілізації, то самовизначення цього народу в формі незалежної держави залишається проблематичним, як і проблематично створення своєї локальної цивіліза-

---

<sup>1</sup> Новий світовий порядок у XXI столітті: тенденції та європейський вимір: виступ Семюела Гантінгтона на круглому столі в Національному інституті стратегічних досліджень, 18 жовт. 1999 р. / С. Гантінгтон. – 30 жовт. 1999 р. [Електронний ресурс]. Режим доступу до журн.: [http://xyz.org.ua/strategy/hunt\\_world.html](http://xyz.org.ua/strategy/hunt_world.html).

<sup>2</sup> Прах Н. Проведение опросов общественного мнения относительно НАТО: опыт Словении / Н. Прах // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://soskin.info/ca/2008/5-6/200808.html>.

ції»<sup>1</sup>. Для України пропонувався сценарій подолання лімітності в напрямку інтеграції в європейське співтовариство з послідовним приведенням соціально-економічної та політичної системи у відповідність із європейськими стандартами. Процес реалізації цього сценарію, як нам вже добре відомо, був звивистим та драматичним, суперечливим проявом протиборства проєвропейських та проросійських сил в Україні, які є уособленням протилежних векторів визначення цивілізаційної ідентичності нашої країни. Тепер уже не підлягає сумніву той факт, що проект цивілізаційної ідентифікації України на «російському векторі» на практиці означає для нашої країни «відмову від будь-яких претензій на самостійну геополітичну гру та втягнення в інтеграційний російський сценарій. Прийняття європейської цивілізаційної ідентичності та стратегічний курс на інтеграцію в євроатлантичні структури на відміну від попередньої ідентичності не обмежує Україну в її пошуках більш локальної (субрегіональної) цивілізаційної ідентичності»<sup>2</sup>.

Здавалось, з огляду на публічні заяви колишнього президента України В. Януковича, що наша країна зробить вирішальний крок на шляху євроінтеграції підпише Угоду про асоціацію між Україною та ЄС, Було проведено колосальну роботу. Протягом 2007-2012 р.р. проведено 21 раунд переговорів щодо підготовки документу у рамках 3 робочих груп. Але, як відомо, В. Янукович не з'явився у Вільнюсі і, природно, не підписав Угоду. Він, за російською версією, «не отримавши від європейців ніяких преференцій, був фактично перекуплений В. Путіним (про розміри запропонованої ціни питання та її розумності можна дискутувати, але сама політико-дипломатична комбінація не виходила за рамки існуючих правил гри)»<sup>3</sup>.

Події лютого-березня 2014 р. розцінюються як «державний переворот», в результаті якого було «скинуто законно обраного Президента В. Януковича»<sup>4</sup>, не тільки адептами російського академічного офіціозу, але й багатьма їх західними колегами, що репрезентують, як ми вже

---

<sup>1</sup> Михальченко Н. Украинское общество: трансформация или лимитроф Европы? – К., 2001. – С. 341–342.

<sup>2</sup> Андрєєва О. Формування цивілізаційної ідентичності України в контексті вибору оптимальної моделі її національної безпеки / О. Андрєєва // Гілея. – Випуск 22. – 2009. – С. 334.

<sup>3</sup> Соловьев Э. «Смена режима» на Украине и проблемы эволюции российско-американских отношений / Э. Соловьев // Международная жизнь. – октябрь 2014. – С. 78.

<sup>4</sup> Там же. – С. 79.

зазначали, ідеологію політичного реалізму. Згадуваний вже Д. Мішаймер вважає, що В. Путін цілком має сенс, коли каже, що в Україні відбувся «заколот» проти В. Януковича як законно обраного президента.

На думку «послідовного реаліста», США і Захід несуть відповідальність за кризу в Україні, оскільки вони «вдерлись» у зону відповідальності Росії на пострадянському просторі, загрожуючи тим самим її «стратегічним інтересам»<sup>1</sup>. Ця політика, продовжує Д. Мішаймер, ґрунтується на хибному висновку, що «логіка реалізму не відповідає умовам ХХІ ст. і що Європа може залишитись єдиною та вільною на основі ліберальних принципів – верховенства права, економічної взаємозалежності та демократії». Але ця «велична схема провалилась в Україні»<sup>2</sup>.

Чому? «Послідовний реаліст» називає наступні причини. «Україна в НАТО – пряма загроза Росії». Спроби підтримки Заходу розвитку демократії в Україні – це теж опосередковано є загрозою інтересам нашого північного сусіда. Політика «східного партнерства» ЄС спрямована в тому ж напрямку. І ще. «Зрозуміло, пише Д. Мішаймер, Вашингтон підтримав заколот». США не захотіли зрозуміти логіку Росії<sup>3</sup> і тому, підтримує свого американського колегу О. Орлов, директор Інституту міжнародних досліджень МДІМВ(У) МІД Росії, Сполучені Штати та Євросоюз «у відверто антиросійському угарі зробили ставку на націоналістичні сили цієї країни, які все більше схилиються до заповідей Степана Бандери та його соратників, які є українським відгалуженням світового фашизму»<sup>4</sup>. Про неофашистів в Уряді України пише і Д. Мішаймер. Взагалі, про нього слід сказати як про надзвичайно активного автора. Мабуть немає такого впливового видання у США, Європі, де б він не друкувався, послідовно відстоюючи свої тези стосовно України, наведені нами. Полюбляють посилатись на американця його однодумці у Росії. У зв'язку із цим, мабуть, не випадково в інтернеті висловлюється думка, що оцінки Д. Мішаймером

---

<sup>1</sup> Подібну позицію займають чимало представників політичного істеблішменту. Серед них, наприклад, новообраний лідер Лейбористської партії Великої Британії Д. Корбін // Лейбористська трагедія // День, 15 вересня 2015 р.

<sup>2</sup> Mearsheimer J. Why the Ukraine Crisis Is The West's Fault. The Liberal Delusions That Provoked Putin / J. Mearsheimer // Foreign Affairs. – September/October. – 2014. – P. 2.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Орлов А. Новая парадигма международных отношений / А.Орлов // Международная жизнь. – Октябрь, 2014. – С. 71-71.

подій в Україні співпадають із оцінками російського пропагандистського органу «Russia Today» та відповідними висловлюваннями В.Путіна<sup>1</sup>.

Який рецепт виходу із кризи (про війну Росії проти нашої країни «послідовний реаліст» не говорить) в Україні пропонує Д. Мішаймер? По-перше, Захід має кардинально змінити свої уявлення про Україну і відмовитись від плану її «вестернізації». По-друге, і це найголовніше, перетворити її у «нейтральний буфер між НАТО і Росією». Як, наприклад, це було з Австрією за часів холодної війни<sup>2</sup>. У цій позиції його погляди співпадають із позицією С. Гантінгтона, який бачив Україну у ролі своєрідного мосту між Заходом і Росією.

Зрозуміло, що подібні рекомендації також надходять як від офіційного Кремля, так і від російських вчених, що поділяють позицію керівництва країни. Зокрема, західним політикам рекомендується «більш адекватно реагувати на те, що відбувається на Україні та в Криму» і визначити, що «існуючі нині на пострадянському просторі кордони будуть неминуче змінюватись»<sup>3</sup>. І в цьому процесі, природно, вирішальна роль належить, Росії, оскільки у неї «своя власна позиція, своя правда. І у цій правді – наша сила, наголошує О. Орлов, оскільки в основі нашої правди – справедливість, історія, право, совість, мораль, і, нарешті, здоровий глузд»<sup>4</sup>. Коментарі, з огляду на те, що відбувається на пострадянському просторі і в Україні зокрема, мабуть зайві.

Цікаво, що вимальовуючи буферний статус Україні, а ні Д. Мішаймер, на що звертає увагу О. Мотиль<sup>5</sup>, а ні його російські одноподумці не згадують про Будапештський Меморандум, підписанти якого виступили гарантами безпеки України, яка відмовилась від ядерної зброї. Взагалі, вітійствує Е. Орлов, завідуючий сектором ІМЕМО

---

<sup>1</sup> Whence John J. Mearsheimer? Taking Russia's Side in the Ukraine. – March 30, 2015. [Electronic resource]. – Access mode: [blogs.timesofisrael.com/](http://blogs.timesofisrael.com/).

<sup>2</sup> Mearsheimer J. Why the Ukraine Crisis Is The West's Fault. The Liberal Delusions That Provoked Putin / J. Mearsheimer // Foreign Affairs. – September / October. – 2014. – P. 2

<sup>3</sup> Петровский В. Россия и Восточная Азия в контексте украинского кризиса: «нет» санкциям, «да» новому миропорядку / В.Петровский // Международная жизнь. – Октябрь 2014. – С. 64.

<sup>4</sup> Орлов А. Новая парадигма международных отношений / А.Орлов // Международная жизнь. – Октябрь 2014. – С. 67.

<sup>5</sup> Motyl A. The Ukraine crisis according to John J.Mearsheimer: Impeccable Logic, Wrong Facts. October 2014 / A.Motyl // [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.kyivpost.com/opinion/op-ed/alexander-motyl-the-ukraine-crisis-according-to-john-j-mearshimer-impeccable-logic-wrong-facts-370293.html>.

РАН, реальною гарантією не включення України у НАТО є не пошук якихось «письмових гарантій» країн Заходу, «а переформатування політичної системи України за «боснійським варіантом» федералізації або у іншому форматі, але з утворенням на сході країни регіону (можливо, і регіонів), економічно, культурно, цивілізаційно орієнтованого на Росію і здатного не допустити сповзання у західну сферу впливу (в кінцевому рахунку – у НАТО). І якщо федералізацію не вдасться продавити «зверху», треба намагатись зробити це «знизу», під впливом «живої творчості мас», хоча це, очевидно, і не найбільш керований варіант розвитку подій»<sup>1</sup>. Реалізація цих планів передбачає «підтримку боротьби за самовизначення, за просування нової (новоросійської) ідентичності на південно-східній Україні»<sup>2</sup>.

«Новоросійська» проблематика нині одна із улюблених тем у російській науковій періодиці. На думку російських вчених на території України сформувався і існує «новий мегаетнос» – «новороси», який після 1991 р. «оказавшись в пространстве «маленькой национальной державы», ощущает себя «попавшим в духовную тюрьму, выброшенным из большой Истории в царство бессмысленного полуживотного существования»<sup>3</sup>. Бастіон «украинской Новороссии» – це, зрозуміло, Донбас, який, на відміну від інших регіонів України, що продовжують конати у модерні, переживає стан «постмодерну». Новороси, вважає В. Даренський, складають 90% населення Донбасу, яке користується «общерусским языком».

У своєму відгуку на згадувану статтю В. Віфлянцев цілком обґрунтовано звернув увагу на «довільне використання деяких термінів». Зокрема, він не знайшов відповіді на питання – «що таке «мегаетнос»? Або «чому новороси – це мегаетнос»? І що таке, нарешті, «общерусский язык» і чим він відрізняється від «русского языка»? В. Даренський також не відповів на ключове питання, закликаючи до «реінтеграції євразійського соціально-економічного та культурного простору», «у

---

<sup>1</sup> Соловьев Е. «Смена режима» на Украине и проблема эволюции российско-американских отношений / Э. Соловьев // Международная жизнь. – октябрь 2014. – С. 84.

<sup>2</sup> Соловьев Е. «Смена режима» на Украине и проблема эволюции российско-американских отношений / Э. Соловьев // Международная жизнь. – октябрь 2014. – С. 84.

<sup>3</sup> Даренский В. Региональные типы модерна в Украине как источник ментальных конфликтов / В. Даренский // Историческая психология и социология истории. – № 1. – 2014. – С. 42.



чому, власне, полягає велич Росії у порівнянні з Україною у цивілізаційному плані?»<sup>1</sup> У статті В. Даренського українці як етнос не згадуються, а фігурує «русское земледельческое население», яке «колонизировало Великую евразийскую степь». «Первый новорос» – князь Святослав. «В Степи с XVI – XVIII веков формируется казачество как особый культурно-психологический тип русскирх» і т.д., і т.п.

Для чого все це, що існує хіба що в уяві В. Даренського, видається за наукові розвідки? Питання риторичне. Все зводиться до однієї тези – Росія – це все, Україна – ніщо, а «украинская идея – это одна из форм антиисторического сознания», «украинская» (автор бере термін в лапки) ідентичність в качестве феномена массового сознания – специфический продукт советского периода истории»<sup>2</sup>.

Що ж нам радить робити російський автор, як, до речі, і чимало його колег? Нам треба відмовитись від «наивной иллюзии вхождения в Европу» та «возродить тысячелетние сознание (?)» через повернення в лоно «унифицированного Русского мира». Подолати кризу ми можемо лише за умови перебування «в рамках общей реинтеграции евразийского социально-экономического и культурного пространства в новых условиях становления многополярного мира»<sup>3</sup>. І в цих умовах, щоб мати «твердое(!) будущее» необхідно виконати наступні вимоги – «только нейтральный статус страны, политика неприсоединения...». І, безумовно, «необходимо закрепить права населения учиться и общаться на русском языке»<sup>4</sup>. Ну і, насамкінець, культурна автономія, федералізація тощо.

Нав'язуючи Україні «буферний» статус, федералізацію, «особливий статус Донбасу», наші доброзичливці фактично закликають тим самим консервувати у будь-який спосіб «розколотий» внутрішній стан нашого суспільства. Це, фактично, є позицією Кремля, який, аж ніяк

---

<sup>1</sup> Вифлянец В. Украина между Востоком и Западом (комментарии и статьи В. Ю. Даренского «Региональные типы модерна в Украине как источник ментальных конфликтов») / В. Вифлянец // Историческая психология и социология истории. – № 2. – 2014. – С. 8, 10.

<sup>2</sup> Даренский В. Региональные типы модерна в Украине как источник ментальных конфликтов / В. Даренский // Историческая психология и социология истории. – № 1. – 2014. – С. 40-41, 44, 47, 51.

<sup>3</sup> Даренский В. Региональные типы модерна в Украине как источник ментальных конфликтов / В. Даренский // Историческая психология и социология истории. – № 1. – 2014. – С. 54-55.

<sup>4</sup> Гринин Л. Украинское государство как незавершенный политический проект: фрагментарное прошлое, кризисное настоящее, неясное будущее / Л. Гринин // Историческая психология и социология истории. – № 1. – 2014. – С. 35-36.

«не зацікавлений»<sup>1</sup> у подоланні цього стану. Практично ця позиція поділяється тими західними аналітиками, які закликають Захід не підтримувати політику нинішнього керівництва України і тим самим не дестабілізувати «делікатний культурний баланс всередині України»<sup>2</sup>.

Роздмухуючи сепаратистські настрої в південно-східній Україні і намагаючись тим самим зберегти «розколотий» стан українського суспільства, Росія разом із тим продовжує розглядати нашу країну в якості органічної складової «руського мира». Ця теза наскрізно проходить в програмних виступах В. Путіна. Не був виключенням і його виступ на пленарному засіданні Петербургського міжнародного економічного форуму 19 червня 2015 року, де він знов декларував, що росіяни і українці – «це один народ, один етнос... із спільною історією, культурою, духовними коренями». Тому, на його думку, Росія і Україна «приречені на спільне майбутнє». «Україна являється частию русского мира. Сквозь всю историю она неразрывно связана с Россией духовно, экономически и технологически. Охватившая Украину социально-экономическая катастрофа вызывает в России общенародное сочувствие и стремление помочь»<sup>3</sup>. Проявом цього, зокрема бажання «допомогти» українцям позбавитись «прозападної хунты», є «жесткая реакция российского руководства на разгул оголтелого национализма на Украине, включая воссоединение с Крымом, является естественной и необходимой»<sup>4</sup>.

Зображаючи Україну складовою частиною «руського мира» кремлівська пропаганда тим самим намагається представити війну в Донбасі як зіткнення в основному між Росією, як форпостом православної цивілізації, та агресивним Заходом, що посягає на провідну роль нашого північного сусіда на пострадянському просторі. «Кремлівська пропаганда, зазначає Г. Файфер, всіляко розповсюджує на Заході зливу аргументів про те, що дії Путіна є виправданими, оскільки в Україні і Росії єдина культура»<sup>5</sup>. Наша країна у цій кремлівській

---

<sup>1</sup> Scuticchio P. A Clash of Civilizations in Ukraine? Not quite / P. Scuticchio // [Electronic resource]. – Access mode: [www.iar-gwn.org/content/](http://www.iar-gwn.org/content/).

<sup>2</sup> Merry R. Ukraine and Latvia: Welcome to «The Clash of Civilizations» / R. Merry // The National Interest. – May 10. – 2014.

<sup>3</sup> Фомин О. Цивилизационный подход как идейная платформа политического позиционирования в современном мире / О.Фомин// Власть. – № 9. – 2014. – С. 40–41.

<sup>4</sup> Наумов С. Украинский кризис как момент истины для российской политики / С.Наумов // Власть. – №4. – 2014. – С. 7.

<sup>5</sup> Feifer G. Preparing for War in Lithuania / G.Feifer // Foreign Affairs. – № 10. – March 2015.

схемі виступає як «безіменний простір». Як зазначає німецький журналіст М. Пьолкінг, доки адептам цієї пропагандистської версії «вдається приховувати існування незалежної і суверенної нації між Донецьком і Львовом, доки багатовимірний конфлікт можна представити як двовимірну суперечку Росії та Заходу, Україну можна і надалі уявляти не більше ніж сцену. Почувати себе солідарним зі сценою значно складніше, ніж із реальними людьми. Поки зберігаються підозри, що події у Києві були просто переворотом, зрежисованим на Заході, європейці можуть схилитися до критики своєї сторони замість того, щоб визнати український народ суб'єктом, а не об'єктом історії, а, отже, вартим підтримки»<sup>1</sup>.

Міфологеми «русского мира» у їх експортному варіанті це ніщо інше як ослаблена версія панславистської ідеї, до якої вже намагались «звертатись правлячі кола Російської імперії і яка тоді із тріском провалилась. Ідея полягала, як відомо, в зображенні Росії в якості якогось особливого «культурно-історичного типа»<sup>2</sup>. За особливість, як зазначає Д. Шушарін, видається «відсталість». «І ця підміна лежить в основі російської національної ідентичності, що базується передусім на протиставленні цивілізованому світу»<sup>3</sup>.

Нині ми є свідками того, що обґрунтування та виправдання політики російського керівництва на пострадянському просторі в руслі парадигми «русского мира» набуває вигляду міксу імперства та «червоної ідеї». Як зазначає Л. Фишман, на південному сході України, в Криму спостерігається постійна апеляція до «радянської спадщини, радянської ідеї соціальної держави, соціального прогресу, позаетнічного громадянства, радянської символіки. Цей своєрідний «радянський світ» були змушені захищати зі зброєю у руках навіть «білогвардійці» на зразок Ігоря Стрелкова. Якщо Південний Схід і південь традиціоналістське повстання, то це повстання тих, для кого традиція полягає у наслідуванні принципів, що пронизують радянську епоху»<sup>4</sup>. У цьому вигляді ідея «русского мира» – це «химера безперспективного «недо-

---

<sup>1</sup> Пьолкінг М. Захід, Росія – і між ними «безіменний простір» / М. Пьолкінг // День. – № 101–102. – 2015.

<sup>2</sup> Фишман Л. О «русском мире» и бесперспективности «недонационализма» / Л. Фишман // Неприкосновенный запас. – №1. – 2015. – С. 6.

<sup>3</sup> Шушарін Д. Інший прогноз розвитку Росії / Д. Шушарін // День. – №106-107. – 2015

<sup>4</sup> Фишман Л. О «русском мире» и бесперспективности «недонационализма» / Л. Фишман // Неприкосновенный запас. – №1. – 2015. – С. 6.

націоналізму», яка, схоже, включає в себе все до чого додумались за 25 років ідеологи і політтехнологи, що обслуговують російський політичний режим. І ця химера умилась кров'ю в Україні, зіткнувшись із відносно послідовним етнічним українським націоналізмом»<sup>1</sup>.

Наш російський колега, в руслі свого критичного погляду на російську національну ідею, фактично досить точно констатував цивілізаційний характер російсько-української війни. «Совок» проти вибору України на користь західної цивілізації. У зв'язку із цим мабуть є рація у зауваженні Є. Ихлова, що «у вересні 2014 року лінія припинення вогню у Донбасі стала східним кордоном Заходу у Європі»<sup>2</sup>. А це означає, що, виборюючи свій цивілізаційний вибір, наша країна демонструє волю до подолання свого внутрішнього «розколотого» стану, який, за С. Гантінгтоном, виявляв себе у культурно-релігійних особливостях Сходу і Заходу України. «Російсько-українська війна має в своїй основі сутнісний конфлікт цінностей, а не інтересів». За цих умов будь-які компроміси неможливі, оскільки «завжди узгоджують інтереси, а не цінності»<sup>3</sup>.

Зрозуміло, що реалізація на практиці цивілізаційного вибору – завдання надзвичайно складне. Воно має багатовимірний характер. Це і системні економічні реформи, це і соціально-політичні трансформації, це і зміни в ціннісних орієнтаціях населення». Останній фактор, як свідчить досвід наших західних сусідів, Польщі, Румунії, Чехії, Словенії, інших країн, потребує особливої уваги. В цьому плані в Україні за останні роки відбулись суттєві зрушення. Важливим мобілізуючим фактором стала агресивна політика Росії по відношенню до нашої країни. Як свідчать результати соціологічних досліджень, проведених Інститутом соціології НАН України у 2007 році, 61% респондентів найбільш важливим питанням для себе вважає підвищення зарплат, пенсій, стипендій. Для 18% – вступ до ЄС, для 12 – вступ до НАТО.

Як свідчать результати соціопитування, здійсненого Центром Розумкова, останнім часом досить суттєво зросла частка симпатиків вступу до НАТО серед населення України. Це ілюструє наступна таблиця:

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Ихлов Е. «Особый путь» ведет Россию к краху / Е. Ихлов // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [www.elise.com.ua/?p=39780](http://www.elise.com.ua/?p=39780)).

<sup>3</sup> Немирич С. Остаточна реальність / С. Немирич // Дзеркало тижня. – №19. – 2005.

Роки	За	Проти
серпень 2011	17,9%	59,9%
квітень 2014	36,7%	41,6%
березень 2015	43,3%	31,6%

При цьому зберігаються досить суттєві регіональні відмінності. Так, на Заході «за» вступ до НАТО виступає 74% населення, у Центрі – 48,8%, на Півдні – 22,8%, на Сході 29%. Негативне ставлення до Росії висловлює 67,3%, до Митного Союзу – 60,8%<sup>1</sup>. 51% респондентів виступають за вступ до ЄС<sup>2</sup>.

У Росії, в свою чергу, в руслі здійснюваної Путіним політики та її пропагандистських настанов, формується відповідний негативний образ України. Російський тележурналіст Є. Лесной, який змушений був із-за своїх переконань залишити роботу в одній із московських ЗМІ, зробив фільм, побудований на інтерв'ю близьких родичів, що проживають по різні боки кордону між Росією та Україною. Цікаво, що, за його словами, якщо у нас в країні охоче йшли на контакт, то російські громадяни іноді навіть двері своїх квартир на відчиняли. Висновок, який робить Є. Лесной, досить показовий: «Майже усі мої герої не здатні почути один одного... Щось розірвалося між нами». Відбувся, на його думку, чіткий «світоглядницький розкол». «Більшість із нас («росіян – авт.) залишаються радянськими людьми»<sup>3</sup>.

Висновок російського журналіста, за усієї своєї ілюстративності, цілком логічно відображає провідний тренд у розвитку сучасних українсько-російських відносин. Дійсно у нас, згідно С. Хантінгтона, відбувається криза ідентичності. Але, всупереч його висновку, що за цих умов для людей в першу чергу мають значення кров та віра, релігія та сім'я. «Люди гуртуються з тими, у кого ті ж корені, церква, мова, цінності та інститути, та дистанціюються від тих, у кого вони інші. У сучасному світі «ними все частіше і частіше стають люди з інших цивілізацій»<sup>4</sup>. В чому американський вчений має рацію так це те, що для переважної більшості українців «ними» є представники дійсно іншої цивілізації – сучасного російського суспільства. При цьому люди в Укра-

<sup>1</sup> Електронний ресурс. – Режим доступу: <http://news.bigmir.net/ukraine/893875>).

<sup>2</sup> Електронний ресурс. – Режим доступу: <http://ukrinform.ua>.

<sup>3</sup> Електронний ресурс. – Режим доступу: [http://life.pravda.com.ua / person/2015/06/20/195946](http://life.pravda.com.ua/person/2015/06/20/195946).

<sup>4</sup> Хантінгтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка / Самуэль Хантінгтон; [пер. с англ. Т. Велимеев, Ю. Новиков]. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 219.

їні, відповідно, гуртуються не за ознаками крові і релігії, а на ціннісно-громадянській основі. Події, що відбуваються на Донбасі, як зазначає М. Шрад на сторінках «Washington Post», далекі від «пророцтв» С. Гантінгтона. «Реальність набагато складніша». Зокрема оглядач звертає увагу на той факт, що значний сегмент пасіонарних російськомовних громадян України, вважають її своєю Батьківщиною, прихильні до ідеї української державності та підтримують європейський вибір країни. «Нарешті, російськомовні українці та етнічні росіяни воюють на боці протилежних сил» на Донбасі<sup>1</sup>.

Цей висновок певною мірою є підтвердженням того, що висловлені С. Гантінгтоном думки більше як 20 років тому не пояснюють деякі аспекти сучасної кризи в Україні, причини та особливості російсько-української війни. Що ж стосується наших сучасників, які намагаються, спираючись на висновки американського вченого, викласти своє бачення названих процесів, то чимало з них намагаються штучно, без врахування змін, що відбулись в світі та Україні, застосувати тезу про «зіткнення цивілізацій». Це стало можливим, зокрема, і тому, що «фраза «зіткнення цивілізацій» перетворилась у сучасне кліше, що активно вживається деякими вченими, політиками та журналістами, які не читали а ні С. Гантінгтона, а ні його чисельних критиків»<sup>2</sup>.

На нашу думку, спадщина С. Гантінгтона як парадигма, що претендує на пояснення подальшого розвитку світової системи і України у ній, в цілому не втратила своєї актуальності і сьогодні, в чому ми погоджуємося із польським колегою<sup>3</sup>. Але вона не може розглядатись як єдино можлива у поясненні складних проблем сучасності, перспектив розвитку людства. Це стосується і тези Ф. Фукуями про «кінець історії», і футурологічних сценаріїв неореалістів. Зокрема, як зазначає Р. Беттс, «те, що було для Ф. Фукуями рішенням, є для С. Гантінгтона проблемою»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Schrad M. Ukraine and ISIS are not justifications of a «clash of civilizations» / M. Schard // Washington Post, September 22. – 2014.

<sup>2</sup> Anheimer H., Rag Isar Y. Introducing the cultures and Globalization Series / H. Anheimer, Y. Raj Isar // The Cultures and Globalization. Conflicts and Tensions. Ed. By H. Anheimer, Y. Raj Isar. №1. – 2007. – P.24.

<sup>3</sup> Sygidus K. Kryzys na Ukraine w swietle koncepcji zdezenia cywilizacji Samuela P. Huntingtona / K. Sygidus // До зіткнення цивілізацій? Парадигми міжнародних відносин на зламі XX і XXI століття: кол. монографія / За ред. К. Сигідус, О. Яремчук, Р. Коріонський. – Львів: ПАІС, 2015. – С. 23.

<sup>4</sup> Betts R. Conflict or Cooperation? Three Visions Revisited / R. Betts // Foreign Affairs, November/December, 2010.

У Ф. Фукуяма є можливість вносити певні корективи у свої прогнози як послідовного прибічника ліберальної демократії. Він вважає, що нині «історія взяла паузу». Це якщо говорити з огляду на перспективи ліберальних ідей у світовому масштабі. Деякі регіони планети «застрягли в історії». Наша країна, очевидно намагаючись позбутися такого стану, наразилась на шалений спротив нашого північного сусіда, яких відмовляє Україні в історичній суб'єктивності.

Політика Росії – це ієзуїтська суміш вульгарного реалізму і цивілізаційної риторики. Нехтування міжнародним законодавством, що гарантує непорушність суверенітету і кордонів, обґрунтовується і легітимізується зверненнями до спільної історії Росії і України у її москвоцентристському варіанті, до виключної цивілізаційної ролі Росії на пострадянському просторі і Східній Європі. За цивілізаційною риторикою В. Путіна криється нахабний прагматизм та експансіонізм, що загрожує не тільки Україні, але й Європі, стабільності у світі. Як нам здається, є сенс, в тому, що найактуальнішою проблемою для нас є те, «як жити в світі, де є Росія...

Росія – вічне, невідбутнє зло, постійна небезпека для всього світу, хронічна хвороба людства, від якої воно, мабуть загине. Є рецидиви й ремісії. Зараз рецидив – гострий, з маренням, з атомною бритвою в руках, якою вона може сама порізатись так, що весь світ кров'ю захлинеться.

Треба думати, як жити, як захищатися, як відгороджуватися, а не витратити час і сили, міркуючи в логіці здорового миру. І мати на увазі, що правлять Росією люди розумні, тверді, розсудливі, обачливі, але в своїй логіці, в своїй системі цінностей і зі своїми завданнями»<sup>1</sup>.

Можливо, дещо незвично, може занадто різко. Наприклад І. Лосеву здається, що подібні висновки робляться в дусі «кладбищенської логіки». Може і так, але, на нашу думку, точно і по суті. Зокрема, налаштовує на те, щоб усвідомити увесь масштаб небезпеки для України, Європи, світу, щоб остаточно позбутися будь-яких ілюзій по відношенню до Росії, до політичних та етичних уподобань російських громадян, їхнього сприйняття нашої країни, Європи і світу. Експансіоністська, брутальна політика Росії, як вважає М. Рей, є підтвердженням «парадигми С. Гантінгтона»<sup>2</sup>. Із цим висновком не можна не погодитись, але за умови адекватного визначення причин

---

<sup>1</sup> Шушарін Д. Як жити в світі, де є Росія / Д.Шушарін // День. – № 227. – 2014

<sup>2</sup> Rae M. The Ukrainian Crisis: An Examination of Russia's Foreign Policy Through Samuel Huntington's The Clash of Civilizations. – Oct., 2014 / M. Rae // [Electronic resource]. – Access mode: e-ir.info/2014/10/08.

цієї політики. Адже, на що ми вже звертали увагу, немає жодних підстав перекладати провину із хворої голови на здорову, а саме, намагаючись звинувачувати Європу, Україну у зазіханні на національні інтереси Росії. Про це говорять не тільки західні, на що ми звертали увагу, але й наші доморощені реалісти. Колишній кадровий дипломат, а нині такий собі аналітик пан Філіпчук вважає, що «Захід дуже образив Росію, забравши з під її контролю Східну Європу, і в ролі компенсацій має їй зробити дарунок»<sup>1</sup> у вигляді Криму.

Взагалі цікава картина вимальовується. В. Путін і його оточення зворушливо і з пієтетом ставлячись до «російсько-православної» ідентичності, намагаються боронити свою цивілізаційну приналежність у не цивілізаційний спосіб. У виборі засобів вони особливо не переймаються. Чого тільки варта пропагандистська складова розв'язаної проти України гібридної війни. За таких складних умов доводиться нашій країні відстоювати свій цивілізаційний вибір всупереч побажанням С. Гантінгтона бути мостом між Заходом і Росією. Рубікон перейдено, назад, сподіваємось, вороття немає.

Цивілізаційний підхід, у тому вигляді як його обґрунтував С. Гантінгтон, а тим більше у вигляді його сучасних інтерпретаторів, не дозволяє, як ми вважаємо, пояснити певні важливі нюанси російсько-української війни як прояву «зіткнення цивілізацій». «Хибують у цьому відношенні і запропоновані реалістами в особі Д. Мішаймера пояснення її причин та рецепти розв'язання конфлікту. Причина тому – монофакторна методологічна спрямованість підходів. У С. Гантінгтона – це культура, у реалістів – держава. Ближчим до реальності є висновок, що «національні держави є і будуть найбільш важливими акторами у міжнародних відносинах, але їх інтереси, союзи та конфлікти між ними все більше визначатимуться культурними та цивілізаційними факторами»<sup>2</sup>.

Динаміка змін в сучасному світі надзвичайна. Охопити їх не можна будь-якою наявною парадигмою, теорією. Але спираючись на можливість кожної із них, можна намагатись відтворити більш-менш адекватну картину сьогодення та майбутнього. В процесі дискусій, критики і самокритики, креативного обговорення наявних проблем. Банально, але іншого шляху людство поки що не знає.

---

<sup>1</sup> Лосєв І. «Радянщина в законі» / І.Лосєв // День. – № 92-93. – 2015

<sup>2</sup> Rae M. The Ukrainian Crisis: An Examination of Russia's Foreign Policy Through Samuel Huntington's The Clash of Civilizations. – Oct., 2014 / M. Rae // [Electronic resource]. – Access mode: e-ir.info/2014/10/08.



## **РОЗДІЛ ТРЕТІЙ**

### **ФЕНОМЕН КУЛЬТУРИ У ЦИВІЛІЗАЦІЙНОМУ ВИМІРІ**



#### **3.1. Поняття культури в філософії**

#### **3.2. Українська культура як цивілізаційний феномен**

#### **3.3. Українська ментальність і культуротворчість**

## Глава 3.1

### Поняття культури в філософії

«Культура» є, з одного боку, «одним із найважливіших факторів у політичному, соціальному та економічному аналізі»<sup>1</sup>, а з іншого, саме поняття, мабуть, вважається найбільш дискусійним у вітчизняній та зарубіжній філософії, політології та культурології. І це – не дивно. Як говорили колишні «класики», що чим більш складним є предмет дослідження, тим більше визначень може бути йому делеговане. На сьогодні щодо поняття «культура» існує більш як 750 визначень. Й одним з перших серед них було визначення культури як «технологія (спосіб) обробітку землі». Останнє приписують давньоримському оратору, філософу і політичному діячеві *Марку Тулію Ціцерону*. Мислитель використовував це поняття у переносному розумінні – як обробку людського розуму (людської натури, душі, почуттів, культивування моральних якостей тощо). В роботах «Про кордони добра і зла», «Катон Старший, або Про старість», «Лелій, або Про дружбу», «Про державу» та ін. «Культуру» він розглядає як виховання в людини високих моральних якостей у відповідності з її природною сутністю, яка прагне до самовдосконалення.

Подальша еволюція змісту поняття «культура» розширює сферу його застосування на все, що створене людиною, на відміну від того, що уособлюється природою. У цьому контексті «культура» безпосередньо пов'язується з активністю людини (діяльністю, поведінкою, спілкуванням), завдяки якій створюється «надприродна реальність» – сфера людського буття на противагу буттю природному.

Оригінальні погляди на культуру сформували фундатори німецької класичної філософії І. Кант і Г. Гегель, Ф. Шеллінг і Й. Фіхте; представники німецького романтизму (Ф. Шиллер та Ф. Шлегель) та німецького Просвітництва (Г. Лессінг та Й. Гердер); неокантіанці (Г. Ріккерт та Е. Кассіер) та соціологи (М. Вебер, П. Сорокін та Т. Парсонс); представники культурологічного напрямку у традиційному цивілізнавстві (М. Данилевський, А. Тойнбі, О. Шпенглер), фундатори структурно-функціонального аналізу та прибічники соціально-антропологічного напрямку у філософії (Б. Малиновський, А. Редкліфф-Браун, К. Леві-Строс, М. Фуко, Р. Бартн та ін.).

---

<sup>1</sup> Wiarda H. Introduction // Political Culture, Political Science, and Identity Politics. Fn Uneasy Alliance. – N.Y., 2014. – P. 1.

У середині ХХ століття американські культурологи А. Кребер і А. Клакхон нарахували 164 визначення терміна «культура» і понад 100 спроб пояснити культуру теоретично. Через 20 років французький культуролог А. Моль репрезентував вже 250 варіантів визначення цього феномена. Сьогодні їх налічується близько 750! І в цьому немає нічого дивного. Адже культура явище складне і багатогранне, і чим багатший предмет, що досліджується, тим різноманітнішими можуть бути його визначення. Важливо не загубитися в їх лабіринтах, не втратити головне, сутнісне розуміння культури. Останнє відтворюється філософією, як наукою про всезагальні закони розвитку природи, суспільства, мислення, і культурологією.

Показовою в цьому плані може бути західна культурологія. За **М. Вебером**, культура це сукупність духовних символів, що не підлягають ніяким утилітарним цілям. **Е. Кассіпер** уявляє її як форму розумової діяльності, що спрямована на створення і усвідомлення символічних форм. За **Ж. Марітенем**, основу всього цінного в культурі становить релігія. **К. Леві-Стросс** вважає головним проявом культури мову, систему знаків, комунікацію, що може бути перекладена й зрозуміла. **А. Моль** визначає культуру як інтелектуальний аспект штучного середовища, що створюється людиною в процесі її життєдіяльності.

Як бачимо, розбіжність у визначеннях досить значна. Проте не можна не помітити й іншого: єдності зазначених підходів у розумінні примату духовних начал у культурі над матеріальними, інтерпретації культури як духовної діяльності людей, системи ідей, символів, традицій, типів мислення тощо. Саме тут ахіллесова п'ята зазначених визначень. Недооцінка матеріальних засад розвитку культури веде до її одностороннього розуміння, що, в свою чергу, деформує уявлення про значення культури в житті суспільства, про роль різних соціальних сил в соціокультурній творчості. Звідси ж беруть витoki концепції песимістичного протиставлення культури та цивілізації, кризи цивілізації, майбутніх світових катастроф.

Суспільна практика свідчить про органічну єдність матеріального та духовного, об'єктивного та суб'єктивного, необхідного та випадкового в культурі. Вилучення однієї з її складових збіднює культуру, спотворює уявлення про неї як цілісний феномен. Його наукове розуміння складається через інтерпретацію всіх творчих реалій, що виявляються у різноманітних сферах життєдіяльності суспільства, втілюються в характері, поведінці, стилі життя особистості.

У філософсько-культурологічній традиції колишнього СРСР уявлення про культуру формувалось переважно на методолого-світоглядній основі марксизму-ленінізму. Спроби виходу за її межі не лише не заохочувались, але й переслідувались. Домінантними для визначення культури в той період були принципові положення марксистської теорії, а саме: про визначальну роль матеріального виробництва в житті суспільства, класову боротьбу пролетаріату та роль народних мас як рушійну силу історії, соціалізм і комунізм як найвищу (і кінцеву) суспільно-економічну формацію тощо. Ілюзійне (ідеологічне) в цих теоретичних побудовах тісно перепліталось з науковим баченням культури. Однак, як би там не було, вчені колишнього СРСР спромоглися описати культуру як цілісний феномен. При цьому наголошувалось на первинності матеріальних чинників в культурі, класовому характері культури в класовому суспільстві, розвиткові культури у формаційному вимірі, її кризи в буржуазному суспільстві і широкому розквіті при соціалізмі. Істинне й хибне (ідеологічно ангажоване) в цих теоріях підлягає окремому розгляду. Визначення ж культури, сформоване у колишній радянській культурології, було і залишається досить конструктивним.

Серед найбільш розповсюджених в минулому (а деякі з них продовжують своє існування і нині) були наступні підходи:

а) сформоване Г. Плехановим визначення культури як «всього того, що створене людиною, на відміну всього того, що створене природою». У цьому трактуванні «культура» в минулому досить успішно виконувала функцію розмежування природного світу від світу речей і явищ, створених людиною. В широкому розумінні культура тут ототожнювалась зі всім соціальним. Певною мірою цей сенс поняття зберігається і в наші дні. Досить часто культура трактується як створений людиною світ людського буття, відмінний від природного, як результат практичного перетворення природи, як олюднена природа тощо;

б) аксіологічне трактування культури, визначення культури як сукупності матеріальних і духовних цінностей, створених людиною в процесі суспільно-історичної практики. Найбільш обґрунтовано аксіологічне визначення культури можна зустріти в чисельних працях «класиків радянської культурології» – А. Арнольдова, К. Баллера та М. Кіма;

в) поняття культури як творчої діяльності людей, результату цієї діяльності, включаючи й технології її (діяльності) здійснення. В роботах В. Давидовича, Ю. Жданова, М. Кагана, Е. Маркаряна, М. Тарасенка та інших культура однозначно пов'язувалась з людською (творчою) діяльні-

стю. Поза діяльністю означені філософи про культуру відмовлялись говорити взагалі;

г) трактування культури як сукупності знакових систем (Ю. Лотман), інформаційного багатства суспільства (Є. Соколов) сукупності стандартів людської діяльності (Ю. Жариков), як якості, притаманній суспільним явищам й насамперед людині як суб'єкту суспільно-історичного процесу.

Наведені підходи дозволяють зробити висновок, що незважаючи на ідеологізацію проблеми, яка була в ті часи звичним явищем і своєрідним «правилом гри», основні характеристики культури схоплені досить точно.

При розгляді проблеми культури важливо розрізняти буденне і філософське (теоретичне) її бачення. *Буденне уявлення* поняття «культура» включає літературу, мистецтво, театр, морально-естетичне виховання. Часто сюди додають процесії освіти і виховання підростаючого покоління. Суспільні науки (історія, археологія, етнографія) вкладають у поняття культури характеристики, які притаманні аналізованим ними предметам соціуму, мові, етносу, а також те, що відрізняє їх рівнями розвитку або якісного стану.

*Філософський підхід* до дослідження культури враховує результати вивчення даного феномена конкретними науками. Вивчення культури опосередковане специфікою філософії як особливої форми суспільного пізнання і полягає в осмисленні дійсності через визначення узагальнених поглядів на світ, місця та ролі людини в ньому, через пізнання загальних законів розвитку природи, суспільства і людського мислення.

У такому вимірі феномен культури не може бути зведеним до одного чи декількох природних або соціальних утворень. Для філософії, яка охоплює світ в цілому, власне він і є світом людської культури<sup>1</sup>. Крізь призму філософії вона постає в узагальнених характеристиках як форма, результат, спосіб зв'язку людини з дійсністю, утвердження людини, як прояв і утвердження сутнісних сил людства (В. Шинкарук, А. Яценко). Оскільки способом існування людини є діяльність (праця), саме вона і постає як головне джерело культури.

Але перед тим, як ми перейдемо до діяльності, варто визначити головну лінію впливу культури на розвиток суспільств, соціальних

---

<sup>1</sup> Див.: Межуев В. Культура как проблема философии / В. Межуев // Культура, человек и картина мира. – М., 1987. – С. 328.

груп, особистостей. Тому що визначення культури, як способу панування людини над природою, не охоплює усієї багатоманітності людського життя, як життя культурного.

Культура щось більш істотне, ніж просте панування. Культура – це чітко скерована позиція суспільства, коли само підпорядкування природи людині в матеріальній і духовній сферах підтримує такий стан суспільства, який гармонізує взаємовідносини людини і природи, з одного боку, а з іншого – забезпечує гармонійну рівновагу соціальних відносин між людьми, їх досить різних матеріальних і духовних цінностей. Тобто, культурне життя характеризується певним ідеалом, гомогенним у своїй сутності, на який орієнтовані різні форми діяльності суспільства.

Панування над природою в ХХ століття реалізоване в таких масштабах, яких до цього часу не знала ні одна із відомих нам цивілізацій. Сили, які прогнозуються в матеріальній, інформаційній, духовній сферах в ХХІ столітті, можуть довести могутність людини до самознищення не тільки засобами термоядерної війни. Втручання в генотип людини, клонування, абсолютний інформаційний контроль над людством – це лише частина небезпек, які загрожують людству як виду. Отже, постає питання: чи володіє собою сучасне людство? Чи зможе сучасна культура зберегти авторитет універсального морального закону, щоб здобуття духу подолали агресивну природу людини?

Тому в даній роботі важливим для нас є – прояснити питання: як жадання благ, яке рухає кожним суспільством, співтовариством і кожною людиною, стримується суспільним ідеалом, моральною нормою, справедливістю і мудрістю, тобто культурою, щоб людство не пожерло само себе. До цього часу національні, класові, позакласові культури підпорядковуються частковим ідеалам благоденства, могутності, безпеки. Ці ідеали не мають загальноцивілізаційного значення, якщо не виходять за межі держав, блоків, піднімаються вище інтересів окремих співтовариств. Культура або метафізично, загальнолюдські орієнтована, або це незріла, сурогатна культура.

Знання яке підіймається над світом, ще не гарантує нової гармонійної картини світу. Навіть сума усіх наук ще не є культурою, якщо наука не спонукає на гуманну діяльність. Діяльність в інтересах розвитку усього людства і окремих націй і народів – визначає гуманний характер як регулятора цивілізацій.

Характеризуючи феномен культури, слід мати на увазі його органічний зв'язок з людською працею, активною, перетворюючою діяль-

ністю людей. Власну, його виявляє само походження поняття «культура» (від лат. *cultura* – обробка, догляд, покращення) як обробіток землі, землеробська праця. Дещо пізніше це слово отримало й переносне значення – просвітництво, виховання, освіченість людини. В. Даль об'єднує обидва трактування цього слова: «культура, – пише він, – это обработка и уход, возделывание, возделка; образование умственное и нравственное...»<sup>1</sup>. Характерно, що як би в майбутньому не трактували поняття культури, його зв'язок з працею (обробітком землі, ширше – предметів людської праці загалом) та вихованням людини, залишалась постійною. Цей же сенс воно значною мірою зберігає і в сучасних наукових культурологічних дослідженнях.

Діяльність, праця є джерелом людського добробуту і культури загалом. Ці слова належать К. Марксу, економічна доктрина якого частково залишається евристичною і в наші дні. Розглядаючи культуру як результат людської праці, вчений наголошував на таких принципових моментах, як перетворення природної речовини в предмети людської життєдіяльності, розвиток в процесі праці людських сутнісних сил і можливостей, взаємозв'язок процесу перетворення природи і культивування власної природи людини. В створених людиною продуктах праці, в самому процесі праці, реалізуються, втілюються сутнісні сили людини, її здібності, знання, навички. Предмет як результат праці отримує нове, відмінне від природного життя. Це вже не просто «речовина природи», а дещо інше. Будучи результатом матеріалізації знань, умінь, ідей, діяльності людини, тобто втіленням в «полотно природи» її сутнісних сил, ці предмети (не перестаючи бути «природою») є одночасно «людською природою», тобто культурою. «Культура, – писав у цьому зв'язку А. Горький – це результат прагнення людини створити силами своєї волі, свого розуму «другу природу»<sup>2</sup>.

Людина – це перш за все суб'єкт суспільно-історичної дії, що стверджує своє буття як людське. Будучи природньою, тілесною істотою, людина живе природою, впливає на неї адекватним чином, перетворює природу в своє «людське буття», своє «неорганічне тіло». Разом з природними підвалинами людині притаманні природні сили реалізації свого буття. Вона діє предметним чином, створює предмети саме тому, що сама є природною (предметною) істотою, є природою.

---

<sup>1</sup> Див.: Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4-х т. – М., 1955. – т. 2. – С. 217.

<sup>2</sup> Горький А. О культуре. – Собр. соч. в 30-ти т. – М., 1959. – т.24. – С.405.

Своїм практичним ставленням до світу людина стверджує форми свого людського буття в ньому, створює свій особливий світ, відмінний від світу природи, опредметнює його, створює культуру. Культура в цьому вимірі постає як реальне узагальнення й олюднення природи людською діяльністю, людина – як носій діяльності (і природна істота), як суб'єкт культури. Ті ж форми праці, осмислені з точки зору етапів розвитку людини, є своєрідними формами культури. Таким чином, перше й вихідне визначення культури полягає в її розумінні як всього того, що створене людиною, на відміну всього того, що створене природою. Цим поняттям, так би мовити, проводиться своєрідна розмежувальна лінія між природним світом і світом соціальним, створеним людиною в результаті праці.

Соціальне, як те, що презентує особливу, людську форму руху матерії, і культура, як все надприродне, створене людиною, на відміну від «природи» за об'ємом означають одну і ту ж сферу явищ. Культура, зазначають у цьому зв'язку В. Шинкарук і О. Яценко, звичайно ж є соціальним явищем, а соціальне за своєю специфікою, на відміну від природного буття, є культурою.

Останнє не лише не виключає «природу» з «культури», не «виганяє» її з історії але й навпаки: підкреслює їх глибокий внутрішній взаємозв'язок, який існує в межах означеної єдності. Культура не лише відрізняється від природи, але й органічно зв'язана з нею, покладає її, так або інакше включає її в себе. Основою їх взаємодії є ні що інше, як людська діяльність, праця. І це зрозуміло. Людина перетворює природу, створює предмети (за законами природи) не за ради самих предметів, а заради людини. Тому предмет є предметним людським ставленням до людини й одночасно, до себе самої і навпаки. Людина здійснює свою діяльність адекватно закономірностям самого предмета, в силу чого предмет спонтанно розкриває свої внутрішні зв'язки, властивості, залежності. «Перетворювати» природу, втілювати в ній свої цілі людина може і повинна за законами самої природи і з її допомогою. В цьому суть цілеспрямованого освоєння природи, її соціалізації, олюднення. Саме тому, культура і постає як реалізація в природі людських цілей за законами самої природи. Вона – сфера освоєння, олюднення природи людською працею в інтересах розвитку самої людини.

Глибинний зміст філософського розуміння культури в тому й полягає, що це поняття фіксує людське ставлення (відношення) до природи, рівень загальнолюдської значимості речі (предмету), її здатності як ніби то випромінювати з себе людський сенс, прислуговувати лю-



дині у якості її власного відображення. «Культура є втілення людського ставлення до природи, втілення людяності – універсальності цього ставлення. І міра цієї людяності (універсальності), виявлена по відношенню до природи, є мірою культури, її іманентний критерій, міра відповідності культури своєму власному поняттю людяності (універсальності) ставлення до природи і відповідно до будь-якого визначення самої людини»<sup>1</sup>.

У процесі праці людина перетворює природні речі на необхідні для життя блага. Принциповим тут є твердження про цілеспрямоване, доцільне ставлення людини до природи. Культуротворчою є не будь-яка діяльність людини, а лише та, що здійснюється адекватно до закономірностей предмета (природи), завдяки чому він спонтанно розкриває внутрішні зв'язки, властивості, залежності. Людина може і повинна перетворювати природу за законами природи, а не супроти них. У такому разі праця стає засобом односторонньо утилітарного споживання природних ресурсів з метою одержати максимальний прибуток. Руйнуючи природу, така праця руйнує і культуру.

Культура є процесом і результатом реалізації в природі людських цілей за законами природи, сферою освоєння природи і її олюднення. Зрозуміло, що це можливо тільки в суспільстві і через нього. Предмет стає людським предметом, набуває людської форми лише тому, що сповнений не лише природного, а й суспільного змісту. Це означає, що суспільне входить в предметну область культури і що вона, в свою чергу, є його якісною характеристикою, мірою людського в соціумі, мірою його гуманізації.

Матеріальні та духовні надбання людей є не чим іншим як предметним втіленням їх здібностей, сутнісних сил і відносин. Ці надбання зовнішня форма існування культури. Дійсним же (внутрішнім) змістом її існування є розвиток людини як суспільної істоти, тобто вдосконалення її творчих сил, потреб, здібностей, форм спілкування тощо. Таким чином, культура постає і як сфера становлення, розвитку, соціалізації людини.

Отже, як сфера олюднення природи, гуманізації соціуму і соціалізації особистості культура виступає якісною характеристикою створюваної людством дійсності, що є предметною сферою культури настільки, наскільки вона «дозволяє побачити в ній міру нашого власного

---

<sup>1</sup> Давидович Ю. Человек – культура – природа / Ю. Давидович // Проблемы теории культуры. – С.109.

людського розвитку, по якій ми визначаємо довжину пройденого нами історичного шляху» (В. Межуєв).

Культура є вираженням досягнутого людиною (людством) рівня історичного прогресу. І навпаки, як писав Й. Гете, міра культурного світу є тріумфом виключно людського, все має значення лише остільки, оскільки воно гуманне. Інтеграл культури – людина і людяність. Культура – це культ людського буття, творення людини із «наявного матеріалу». Створюючи людину, вона творить і саму себе. Культура завжди є самотворчістю, не є сталим буттям – це процес становлення буття людини як людини, злету його до людських (гуманістичних) форм існування.

***Аналізуючи культуру, слід мати на увазі й те, що цей феномен має розгалужений, структурований характер.***

Власне, кожен предмет має свою структуру (від лат. *structura*- розміщення, порядок, побудова) – сітку усталених і упорядкованих зв'язків (між його складовими, елементами), які забезпечують його цілісність і тотожність самому собі, тобто збереження основних якостей при різноманітних внутрішніх і зовнішніх змінах. Не є виключенням і таке явище, як культура. В сфері культури як цілісності можна виділити найрізноманітніші компоненти: культура праці і побуту, культура господарювання і управління, економічна і політична культура, культура моральна і естетична, художня культура і культура обслуговування, освіта, наука і інші складові. Зрозуміло, між ними існує взаємообумовлений зв'язок і відповідність, взаємодія і взаємозалежність. Ціле завжди складається з частин, які відрізняються одна від іншої не інакше, як «відмінність всередині єдності». Постійно взаємодіючи між собою, означені частини впливають одне на одного і разом з тим співіснують як дещо відмінне, якісно неповторне і автономне, визначеність чому як культурному явищу забезпечує загальна включеність (заглибленість) в ціле – культуру як цілісність, яка інтегрує й об'єднує їх, перетворюючи згідно власній визначеності.

Найбільш поширеними в філософсько-культурологічній літературі радянського періоду були два підходи:

а) структуралізація культури М. Каганом як трьохрівневого утворення – матеріального (матеріальна культура), духовного (духовна культура) і художню культуру, яка гармонічно поєднує в собі як матеріальні, так і духовні компоненти. На думку вченого, *матеріальна культура* має дві сторони – предметно-продуктивну і техніко-технологічну. До матеріальної культури М. Каган відносить також культуру відтво-

рення людського роду, фізичну культуру, культуру соціально-політичну, медичну справу, спорт тощо. *Духовну культуру* філософ розглядає як чотирьохчленну систему, яка створюється в результаті наступних видів людської діяльності – проєктивної, пізнавальної, ціннісно-орієнтаційної (ідеологічної) і духовного спілкування людей. *Художня культура*, вважає вчений, включає в себе художнє виробництво, споживання, художню критику, мистецтвознавство, безпосереднє мистецтво тощо<sup>1</sup>.

б) структурний аналіз культури М. Йовчука і Л. Когана. Виходячи з структури людської діяльності, вчені розрізняють в культурі три основні підрозділи: матеріальну культуру, політичну культуру і духовну культуру. Розподіл культури на ці складові, підкреслюють дослідники, багато в чому має умовний характер. Нині надто важко провести розмежування між матеріальною і духовною культурою, а політична культура органічно синтезує в собі матеріальну і духовну складові. Виділяючи означені елементи, не можна забувати, що культура – єдина цілісна система, всі складові якої тісно взаємопов'язані одне з одним, вважають М. Йовчук і Л. Коган.

Характерно, що подібні підходи до структурування культури створювали неабиякі труднощі. Скажімо, таке загальнокультурне явище, як наука, наприклад, могло бути з однаковим успіхом віднесене як до духовної (оскільки в її основі лежить духовно-пізнавальна діяльність), так і до матеріальної (оскільки наукові досягнення неможливі без організації експериментальної діяльності, базованої на техніко-технологічних системах) культури. Подібне ж стосується економічної, інформаційно-комунікативної й ряду інших елементів загальної культури суспільства. Як показали сучасні дослідження, розрізнення матеріального й духовного як первинного (базисного) і вторинного (надбудовного) за винятком відомих меж взагалі втрачає сенс. Культура – цілісне формоутворення й як таке повинне розглядатись в теорії. Структурні ж елементи останньої слід розрізняти за видами людської діяльності і не більше. Оскільки духовні і матеріальні начала є однаково важкими началами будь-якої діяльності, вони є співрозмірними складовими будь-якого виду культури.

Більш евристичним, на наш погляд, є структурування культури на за «компонентним» (матеріальним чи духовним) принципом, а за їх

---

<sup>1</sup> Див.: Каган М. Человеческая деятельность (Опыт системного анализа). – М., 1974. – С. 188-220.

належністю до тієї чи іншої сфери життєдіяльності людини і суспільства. Приймаючи за основу усталений в літературі поділ суспільства на чотири основні сфери – матеріального виробництва, суспільно-політичних відносин, духовного життя і побуту, можна умовно виділити такі основні види культури:

- виробнича (економічна) культура суспільства (культура праці, матеріального виробництва);
- політична культура;
- духовна культура (художньо-естетична культура і мистецтво, моральна і релігійна культура інтелектуальна і інформаційна культура тощо);
- культура спілкування та побуту (культура споживання, життєоблаштування, відпочинку, дозвілля тощо).

Розповсюдженим є підхід до структурування культури за її суб'єктом, у якості якого постають такі спільності, як робітники чи селяни, інтелігенція, середні прошарки суспільства, народ, нація, молодь тощо. У цьому випадку розглядаються «робітницька культура», «народна культура», «національна культура», «молодіжна культура» тощо. Матеріальне й духовне, моральне і естетичне, виробниче й інформаційне в ній постають як своєрідні аспекти, взаємодія між якими створює той унікальний сплав, який має сталу якісну визначеність і спрямованість.

При цьому, ті чи інші результати діяльності (як і її різноманітні види, що розгортаються в означених суспільних сферах) отримують статус «культури» лише в тій мірі, в якій сприяють розвитку сутнісних сил людини, творчих потенцій особистості. Все, що суперечить розвитку людини і утвердженню людяності, до культури відноситься умовно, є культурою лише за джерелом свого походження, а не за суттю. Скоріш, його (це «все інше») можна назвати «антикультурою» й розглядати як таке, що має місце в нашому житті, але до утвердження самого життя (як життя щасливого й людяного, тобто – культурного) має побічне відношення.

Створені людиною матеріальні та духовні цінності, які розглядаються через призму так званого *людського виміру*, за умов відчуження поділяються на культуру і антикультуру. У строгому розумінні поняття, культура виступає своєрідним зрізом суспільно-історичного процесу з боку його *людинотворчого змісту*, сферою, де об'єктивні закони, не втрачаючи об'єктивності, підкоряються людським цілям для задоволення людських потреб.

Зазначений зріз характеризують, принаймні, три умови, по-за якими про культуру в філософському значенні слова говорити не можна. *Перша* із них стосується участі предмета (речі, ідеї або відношення) в розвитку сутнісних сил і здібностей людини. Можна додати впевнено стверджувати, що культурою є лише те, що сприяє утвердженню людини як людини, розвиває її сутнісні сили і здібності, звеличує особистість. *Друга* умова стосується глибини освоєння людиною загальнокультурного змісту предмета. Незрозуміла, неосвоєна річ (ідея, процес, відношення) своєрідна «річ у собі» не є предметом культури, не може бути використаною адекватно до її культурного призначення. *Третя* умова пов'язана з включенням предмета в контекст загальнолюдської практики. Ті чи інші предмети, що через різноманітні чинники опинились по-за межами практики, втрачають (нерідко назавжди) загальнокультурний зміст. Нормальне функціонування культури вимагає безпосередньо-життєвої реалізації, чуттєвої відкритості цінностей для суб'єкта. Як немає людини без діяльності, так не може бути культури без людини, її суспільно-особистісних зв'язків і стосунків, практично-творчої діяльності. Культура стає істинною тоді, коли вона «входить у життя, у звички особистості, виявляється у всій сукупності її соціальної діяльності, в її повсякденній поведінці»<sup>1</sup>.

Як уже зазначалось, у філософському контексті культура постає не як часткова сфера суспільного життя, а як суспільство в цілому, з точки зору розвитку людини як суб'єкта діяльності, розкриття властивостей і обдарувань людини. Культура уособлює загальну творчу діяльність в предметах для людини. Вона є втіленням створених людьми матеріальних і духовних цінностей. Культура постає як опредметнена сутність людини. *Міра розвитку культури визначається мірою розвитку людини.* Культура є вираженням досягнутого людиною (людством) рівня історичного прогресу. І навпаки, як писав Й. Гете, міра культурного світу є тріумфом виключно людського, все має значення лише остільки, оскільки воно гуманне. Інтеграл культури – людина і людяність. *Культура це культ людського буття, творення людини із «наявного матеріалу».* Створюючи людину, вона творить і саму себе. Культура завжди є самотворчістю. Культура не є сталим буттям, це процес становлення буття людини як людини, злету його до людських (гуманістичних) форм існування.

---

<sup>1</sup> Каган Л. Цель и смысл жизни человека. – М., 1984. – С. 183.

**Найбільш глибоко життє- і людинотворча, гуманістична сутність культури розкривається через пізнання її соціальних функцій.**

Дослідники зазначають поліфункціональність культури як соціального феномена. Основні функції культури пізнавальна, комунікативна, регулятивна, прогностична, ціннісно-орієнтаційна. Всі вони органічно взаємопов'язані. Культура цілісне утворення. Цілісність виявляється як в єдності елементів, що складають її структуру, так і функціонально. Функціональна єдність культури зумовлена її життє- і людинотворчою сутністю. Це дає підстави для визначення інтегративної, генералізуючої функції культури. На наш погляд, в такій якості постає її життє- і людинотворча функція.

До розуміння людинотворчої сутності культури філософи підійшли не одразу. Є всі підстави для твердження, що першим серед перших з цього питання був Цицерон. Розглядаючи ораторське мистецтво як найбільш повний вияв культури, видатний римський філософ і державний діяч вбачав у ньому засіб звеличення, самоутвердження особистості. Ораторське мистецтво підносить людину. Культура розвиває особистість, і в цьому, на думку Цицерона, полягає її головна функція.

Подібні ж, але більш широкі, погляди на цю проблему мали Вергілій, філософи Відродження, Т. Гоббс, Й. Гердер, Вольтер, Ж.-Ж. Руссо, французькі матеріалісти XVIII ст. Людинотворчу сутність культури підкреслювали І. Кант та Г. Гегель. В їх працях ідея взаємодання людини та культури дістала, мабуть, найбільш фундаментальне обґрунтування. Цю ж традицію продовжував і К. Маркс, «Філософсько-економічні рукописи 1844 року» якого є яскравим свідченням глибокого розуміння внутрішньої гуманістичної сутності культури, її спрямованості на особистість, єдності культури і особистості, праці та виховання, культуротворення та культуроспоживання.

Обминаючи давню філософську традицію, наша наукова громада практично не аналізувала людинотворчу сутність культури. Лише в останні 10-15 років це питання набуло статусу відносно самостійного предмета філософського дослідження. Сьогодні зазначена проблема є провідною у вітчизняній і світовій культурології. Розуміння культури як засобу самореалізації та самотворення особистості в різноманітних сферах суспільного життя дає можливість диференційовано підійти до історичних форм культури, охарактеризувати їх як певні типи, визначити місце та роль у загальнолюдській історії.

За умов існування суспільних антагонізмів єдність людини та культури є умовною. Людина начебто й втілює в свій витвір свої розум, по-

чуття, майстерність, інші сутнісні сили, однак, майже завжди, відразу і назавжди втрачає над ним (цим витвором) власний контроль. Результати її діяльності належать другому, як правило, тому, хто має капітали. Творення культури є одночасно процесом творення предметів, які якщо й не протистоять творцеві, то у всякому разі вже й не служать йому в своїй практичній, естетичній, духовній і будь-якій іншій сутності. Тут все обертається на свою протилежність, міняється місцями: історія, що мала б бути історією існування людей, перетворюється на самотійну надлюдську субстанцію, засоби стають цілями (бо ціль виправдовує засоби), а цілі постають у ролі простих засобів; людина втрачає людське єство, а мірою її багатства (замість дійсних якостей) стає обсяг її приватної власності. Замість того, щоб одержати насолоду від створеного власними руками та розумом, від спілкування з культурою, людина вимушена витримувати її тиск. І це тому, що культура стає чужою, іншою, відчуженою. В такій системі загальна ситуація позначається категорією «відчуження». Людинотворча сутність культури набуває відчужених форм. Культура втрачає гуманістичний характер і фактично перетворюється на антикультуру, бо замість того, щоб піклуватися про людей, вона підноситься над ними як чужа їм сила. Останнє в літературі позначається терміном «антикультура».

Цей термін сприймається науковцями досить суперечливо. Деякі з них взагалі відмовляють йому у евристичності, пояснюючи останнє тим, що все створене людиною є культурою, лише різної «культурної» якості. За їх думкою, введення нового терміну затуманює проблему, створює низку суперечностей, обумовлених різноосновною інтерпретацією одного і того ж. Нам видається така позиція якщо й не повністю хибною, то у всякому разі не достатньо обґрунтованою.

По-перше, термін «антикультура» існує. Він увійшов у наш мовний обіг. Ним активно користуються, особливо на побутовому рівні чи рівні масової суспільної свідомості.. А це означає, що у людському житті є «щось таке» (очевидно, відмінне від «культури» чи протилежне їй), що потребує особливого терміну для свого позначення. Отже справа полягає не в тім, щоби не помічати його (залишивши, скажімо, для побутового користування чи взагалі витіснити з мовного обігу), а в тім, щоб дати йому належне теоретичне обґрунтування. Зупинимось на цьому більш детально.

Навряд чи хтось буде заперечувати тезу про те, що не все, що створюється людиною, слугує людині і людству, стверджує її буття у світі як людини. Скажімо, зброя масового знищення. В її основі – копітка інтеле-

ктуальна і матеріально-виробнича праця. Цей факт є фактом абсолютним і не заперечним. Однак на запитання: «з якою метою вона здійснюється» є тільки одна відповідь: «для знищення людей». То ж хіба можна таку продукцію людської діяльності назвати «культурою»? Питання носить риторичний характер. Незалежно від джерела походження, все, що суперечить людині і людяності, виходить за межі цього поняття. Для його позначення вводиться поняття «антикультура». Нам видається доцільним поняттям «антикультура» охоплювати такі суспільні явища, процеси, ідеї та відносини, які, за джерелом свого походження (тобто як результати людської діяльності) підпадаючи під загальне визначення культури, одночасно є чимось іншим, оскільки суперечать відшліфованим суспільно-історичною практикою принципам гуманізму і людяності.

Визначити те чи інше суспільне явище як антикультуру досить легко і водночас надзвичайно важко. Наприклад, наркоманії, алкоголізму, пияцтву, злочинству та брехливості всі народи дають однозначно негативну оцінку, тобто класифікують як антицінності, як антикультуру. Як антикультуру людство позначає сталінський геноцид проти «малих» народів і «ворогів народу», фашистську політику і практику Гітлера та його прибічників, американську агресію у В'єтнамі і радянську в Афганістані, полпотівський геноцид, російську агресію в Криму та в південно-східних регіонах України, різні форми расизму.

З другого боку, є речі, які однозначно оцінити неможливо взагалі. Навіть в історичному розрізі. Візьмемо для прикладу результати наукової діяльності, скажімо в галузі ядерної фізики, біології, генної інженерії тощо. Як результати наукової творчості вченого, вони звичайно ж є складовими культури. Однак, як елементи, на основі яких створена зброя масового знищення людей чи спроби штучної зміни їх природних характеристик, вони навряд чи відповідають цьому визначенню й більш ймовірно, що кожний, кому не байдуже майбутнє людини, а тим паче – людства як цивілізації, скоріш, віднесе їх до антицінностей, позначить терміном «антикультура».

Характерно, що практично всі видатні фізики ХХ століття (Н. Бор, М. Борн, В. Гейзенберг, Р. Опенгеймер, А. Сахаров, А. Енштейн, та ін. вчені), наукові розробки яких лягли в основу створення термоядерної зброї, після перших же наслідків її випробування, не говорячи вже про застосування проти населення японських міст Хіросіма і Нагасакі, радикально переглянули свої погляди й світоглядні установки на добро і зло в їх людсько-людяному вимірі. Іншими очима вчені подивилися й на науку як складову загальної культури людства. Як зазначив видат-



ний англійський вчений Дж. Бернал (1901-1971), «коли наука виступає як в руйнаційній, так і в творчій ролі, настав час розкрити її соціальне призначення, бо ж самому праві на її існування кидається виклик»<sup>1</sup>.

Власне, «виклик праву на існування» нині кидається не лише «науці», але й *всьому тому*, що зводить бар'єри людському розвитку цивілізації, існуванню людини і людяності. В галузі виробничої діяльності (економічної культури), наприклад, останнє пов'язується з екологоруйнівними технологіями, практикою впровадження екологонебезпечних техніко-технологічних систем, безвідповідальним забрудненням природного середовища шкідливими залишками виробництва, розгортанням виробничих моделей, які «споживають» людину, замість того, щоб бути їй підпорядкованими як їх основного суб'єкту і меті.

В сфері політики також існують технології, які аж ніяк не відповідають високому статусу «політичної культури». Це – людино- і суспільство-руйнаційні політичні технології. Ними користуються, як правило, політичні шахраї, що ставлять за мету захоплення (або утримання будь-якими засобами) політичної влади, використання останньої у власних, корисливих цілях. Для них нема нічого святого: ні моралі, ні культури, ні людини. Вони маніпулюють свідомістю мас, застосовують облудливі прийоми підтасовки фактів, особливо, результатів виборів, вступають у злочинні змови проти людства і людяності. Антикультурний сенс подібної практики стає зрозумілим далеко не відразу і не кожному. Однак він є й те, «що є» (результатом подібної практики), культурою називати не лише не слід, не можливо але й злочинно. Скоріш, це – політична антикультура в її неприхованому вигляді. Й чим глибше ми з'ясуємо її згубний антицивілізаційний зміст, тим швидше відмовимось від подібної практики, поставимо бар'єри політичним шахраям, витіснимо їх зі сфери політичного управління суспільством.

Досить міцно і розгалужено феномен антикультури укорінився в духовній сфері суспільства, зокрема, в релігії, літературі та мистецтві. Здавалося б, принципи демократії і свободи, на яких базується духовна сфера цивілізованого суспільства, допускають наявність в ній різноосновних, навіть прямо-протилежних цінностей. Ніхто не має права застосовувати щодо них ніяких обмежень, втручатись у творчий процес, а тим паче, нав'язувати художнику ту чи іншу ідеологію. Все це, звичайно, так, але існує й інша сторона справи – людська, моральна, гума-

---

<sup>1</sup> Бернал Дж. Наука и общество / Дж. Бернал. – М., 1953. – С. 117.

ністична. Не секрет, деякі «шедеври» духовної творчості надто далекі від цих пріоритетів. Є й такі, які їх просто руйнують, паплюжать, нав'язують людині антигуманні, аморальні домінанти, в результаті чого від людини залишається лише її зовнішня (людиноподібна) оболонка, сама ж людина перетворюється в злочинця – вбиває, руйнує, сплює, попирає гідність іншої людини, людяність взагалі. Невже ці «шедеври» (як і обумовлену їх впливом злочинну людську діяльність) можна називати культурою? Питання має риторичний характер: звичайно ж, ні, це – антикультура і як до такої ми маємо формувати свої сприйняття і ставлення.

Характерно, що пересічний громадянин, а тим більше досвідчений діяч культури чи політик-гуманіст, ніколи не залишають означене поза своєю увагою. Відчуваючи суттєву неузгодженість подібних «шедеврів» (їх називають інколи «культурною продукцією сумнівної якості») з гуманістично-моральною логікою розвитку цивілізації, вони здебільшого борються з ними усіма доступними їм засобами. Хоча, звичайно, в суспільстві існують і такі «духовні пастори», які віддають цю проблему на розсуд особистості, мовляв, відносно добра і зла, істини і краси кожен має вирішувати сам, здійснювати вибір самостійно. Залишаючи цю проблему для окремого фахового розгляду, зробимо наголос на іншому: на проблемі *його* («всього того, що зводить бар'єри розвиткові людини і цивілізації») охоплення відповідним поняттям, яким би можна було б користуватись як в теорії, так і на рівні масової свідомості. На наш погляд, таким універсальним поняттям є термін «антикультура».

Антикультуру ми розглядаємо як прояв і результат дегуманізації людських відносин, відходу від загальнолюдських цінностей і пріоритетів, втрати глибинних моральних орієнтацій, що ґрунтуються на розумі, вірі й істинному людинолюбстві.

Як уже зазначалось, відокремити культуру від антикультури часом буває надзвичайно важко. Істина відкривається людству не відразу, не водночас і не повністю. Розуміння багатьох речей може не відповідати їхньому дійсному значенню. Багатьом історичним явищам згодом дають іншу, навіть протилежну оцінку. Все це зумовлює необхідність виваженого підходу до дійсності, постійного утримання її під кутом зору людяності, здійснення власної діяльності саме на цих засадах.

Для опису предметів, речей, ідей та процесів, які не підпадають під однозначне визначення «культури», в літературі використовується ще один термін – *контркультура*. За правило ним позначаються речі які протистоять фундаментальним принципам культури. Інколи в це поняття

вкладається зміст молодіжної субкультури 60-х років (сформованої в результаті сукупності політичних, соціальних, ідеологічних рухів, дій та ідей західноєвропейської та північноамериканської молоді лівоекстремістської спрямованості, що виникла на початку 60-х років і досягла кульмінації під час «травневої революції» 1968 р. у Парижі), позначеної критичним ставленням до офіційної культури, як «культури батьків».

Ми вкладаємо у зміст поняття «контркультура» все те, що «опонує» усталеним (традиційним) надбаням людського генія або виходить за їх межі. «Контркультура» – це створенні людьми матеріальні і духовні цінності, які не тільки вкладаються в традиційні рамки культури, але й активно опонують їй, пропонують відмінні від неї норми, зразки, типи поведінки та діяльності.

Автором-першовідкривачем змісту поняття «контркультура» можна вважати американського соціолога Т. Роззак, який спробував об'єднати нові і новітні молодіжні духовні орієнтації, спрямовані проти домінуючої культури, одним синтетичним терміном – контркультура. В такому сенсі цей термін і ввійшов у культурологічну літературу. Згодом він розширив своє змістовне поле й на сьогоднішній день вживається як позначення особливої частки культурних явищ – протилежних офіційній культурі не з точки зору реалізації гуманістично-моральних ідеалів, а як їх інше відображення. Саме тому, контркультура протистоїть культурі не як негативне чи вороже явище, а просто як *інше*. Але це інше потім може увійти в культуру, стати культурою.

Відомі і видатні теоретики контркультури (Г. Маркузе, Ж.П. Сартр, Т. Роззак та ін.) розглядали і оцінювали існуючу (офіційну) культуру досить скептично – як організоване насильство над особистістю, як соціальне явище, що викорінює з людських душ творчі пориви, прагнення до щирості, насолоди життя. Вони ототожнювали її з бездушним технократизмом, що знеособлює соціум, дегуманізує суспільні відносини, руйнує індивідуальність. Існуюча культура, писав, зокрема, Г. Маркузе, перетворюється на антикультуру. Від неї треба відмовитися, вірніше, замінити її новими формами спілкування – тобто контркультурою.

Теоретики контркультури ставили *завдання підірвати культуру зсередини*, шляхом ідейної та психологічної переорієнтації, революції за допомогою свідомості, здатної розкріпачити підсвідоме, емоційні сфери психіки, сексуальний потяг, людську чуттєвість за допомогою музики, танців, тілесного контакту тощо.

Прибічники контркультури заперечують методи класової боротьби, не визнають дисципліни, систематичної просвітительської роботи в масах. Найбільш ефективним засобом подолання культурного протистояння вони вважають безпосередню дію, що поєднується з шокуючим публіку порушенням громадських норм, правил поведінки, пристойності взагалі: «Вся влада уяві!», «Рай негайно!», «Будьте реалістами вимагайте неможливого!» такі гасла відігравали в контркультурі роль свого роду психологічного стимулу, що вказував на зв'язок історичної творчості і уяви з естетичними критеріями прекрасного.

Яскравим прикладом контркультури, який згодом став культурним явищем, є феномен «рок-культури», який виник у Великобританії і США в 60-х роках ХХ століття. Навколо цього феномену, його суті і спрямованості в свій час розгорнулася пристрасна дискусія. Прибічники консервативного погляду на культуру відмовляли «рок-культурі» у праві на існування в системі культури; її ж провідники – наділяли цей феномен такими якостями, за якими він мав замінити собою всю офіційну культуру, витіснити останню з культурного обігу загалом: «Рок – це більше, ніж музика, це – енергетичний центр нової культури і молодіжної революції»; «Рок – це спосіб життя, система цінностей». Розвиток рок-культури дійсно ввів в культурний обіг певної частини молоді (витіснивши усталені культурні норми) ряд нових масових явищ – сленг (особливу мову), стиль одягу, рок-періодику, рок-концерт, рок-енциклопедію тощо. Однак вся культура «роковою» не стала. «Рок-культура» в культурі посіла своє особливе місце, розпочала нести особливе суспільне навантаження й виконувати особливу суспільну функцію. Протиставляючи себе на перших порах офіційній культурі, це явище не лише не відмовилось від принципів гуманізму і людяності, але й навпаки – розгорнуло за них активну боротьбу й пропагандистську діяльність («Рок проти війни», «рок проти насильства і расизму»). Воно утвердилось в суспільстві як особливе, іншо-культурне явище – як специфічна культура. В принципі, такою ж рок-культура залишається і на сьогоднішній день.

Основою для розвитку контркультури є й те, що в межах офіційної культури періодично виникають ті чи інші альтернативні течії, прориви у незвідане, своєрідні модерн-культурні потоки, духовним підґрунтям яких слугує, як правило, світоглядно-інше бачення одвічно існуючих загальнолюдських пріоритетів та цінностей. Деякі з них гинуть відразу ж після свого першого-другого оприлюднення. Інші – зберігають

довготривале існування, понад те, з периферійних явищ культури (з своєрідного джерельця) нерідко перетворюються в її бурхливі річища. Їх-то і називають в окремі періоди контркультурою. «В історії культури, – зазначає П.Гуревич, – складуються такі ситуації, коли локальні комплекси цінностей розпочинають претендувати на певну універсальність. Вони виходять за межі власного культурного середовища, утверджують нові ціннісні і практичні установки для широких соціальних спільнот. В цьому випадку вони постають вже не як субкультури, а скоріш як контркультурні тенденції»<sup>1</sup>.

Контркультура розглядається як реакція на кризу традиційної культури в переломні історичні періоди. Перший такий перелом здійснився в період так званого «серединного часу історії» (К. Ясперс), другий – в період виникнення християнства, наступні – в період переходу людства від античності до середньовіччя і далі – до Відродження, Реформації, Нового часу тощо. Подібна трансформація спостерігається і в наші дні. Техніко-технічна і соціально-революційна парадигми культуротворення охоплювали далеко не всіх і не кожного. Інакомислячі шукали альтернативні шляхи реалізації гуманістичних цінностей. Результатом їх пошуку якраз і стали різноманітні напрями контркультури, яка частково утвердилась в широкому європейському і світовому просторі як самодостатнє явище, відмінне від існуючого типу культури й здатне розвиватись деякий час на своїй власній методолого-світоглядній основі.

На противагу революції, класовій боротьбі, техніко-технологічній культурі життєтворення, сучасні теоретики контркультури, наприклад, протиставляють антропологічну теорію емансипації індивіда. При цьому, вони мріють про нову гармонійну культуру, що подолає технократію, сцієнтизм, споживацтво і прагматизм, що врешті-решт відповідатиме природі і сутності людини.

На початку 70-х років фундаменталістський рух контркультури зайшов у глухий кут. Напевно, інакше не могло і бути, адже в екстремістських формах він не мав чітко визначеної мети, загальнолюдських ідеалів, інтересів і потреб організованих соціальних сил. Як свідчить західна преса, більшість рядових представників руху повернулася до звичайних консервативних або ліберальних програм і поглядів, деякі вступили до лав комуністичних чи робітничих партій, інші еволюціонували у бік тоталітаризму тощо.

---

<sup>1</sup> Див.: Культурологія. XX век. Словарь. – М., 1997. – С. 191.

Історичний досвід людства свідчить, що повернення культурі її людинотворчої суті неможливе без ліквідації відчужених форм соціальності, побудови соціального справедливого суспільства, вилучення експлуатації і пригнічення людини людиною. К. Маркс пов'язував цей процес з комуністичною революцією; П. Сорокін та М. Вебер з флуктуацією культур до рівня ідеального типу; Т. Парсонс зі стабілізацією соціальної системи на базі соціалізації особистості; Ф. Ніцше з вихованням надлюдини; Е. Фромм зі здійсненням сексуальної революції; Г. Маркузе з молодіжним бунтарством; М. Бердяєв та В. Соловйов з заглибленням у релігійну духовність.

Рецепти, як бачимо, різноманітні. Так чи інакше вони втілювались у практику людської життєдіяльності, що позначалось на характері, типі витвореної культури, ролі її у формуванні відповідного типу особистості. Понад 70 років марксистський варіант відродження людинотворчої сутності культури засобами комуністичної революції втілювався в культуротворчу практику нашої країни. І хоч зазначені терміни є, ймовірно, замалими для того, щоб вести повноформатно оціночну мову про результат, вже сьогодні виявляється якщо й не цілковита хибність подібного підходу, то крайньою мірою, його вузькість, обмеженість, односторонність. Єдність людини і культури, глибинна людинотворча сутність культури односторонньому аналізу не піддається. Нинішня цивілізація загалом, а в її контексті якраз і розгортається культуротворча активність українців, потребує всебічного вивчення феномена культури, його локалізації в тих чи інших ареалах людської цивілізації, трансформації під тиском глобалізації та інформаційної революції. Минувшу культуротворчу практику, як і її різноманітні надбання, між тим, на смітник викидати зарано. Треба аналізувати надбання та втрати, здобутки та прорахунки, вимірювати культурну та гуманістичну ефективність, моделювати горизонти її майбутнього розвитку.

## **Глава 3.2**

### **Українська культура як цивілізаційний феномен**

Органічною складовою вирішення поставленого завдання є визначення місця і ролі культури українського народу у загальнолюдському цивілізаційному процесі. Знайомство із загальною історією людства дозволяє стверджувати, що надбання української національної культури мають загальнолюдське значення. Однак, про це знають далеко не всі і не у повному обсязі. І це не випадково. Після руйнації давньору-

ської цивілізації Київської Русі, відомої своїми світовими культурними надбаннями, Україна довгий час була під владою інших держав і народів. Її культурні здобутки практично повністю ідентифікувались з культурою тих, хто на той час частково або повністю володів її землями. І тільки зі здобуттям незалежності ми маємо змогу на повний голос заявити про наші надбання у галузі культури як надбання світової величі і значення. Зупинимось на цьому більш детально.

Основною особливістю української культури є те, що національне в ній практично у всьому і в усі часи історичного розвитку позиціонується із загальнолюдським. І це – не випадково. Українці завжди були в центрі головних подій цивілізаційного поступу, відчували його внутрішній дух, відтворювали його в полотні культури. Прийняття християнства цю особливість не тільки підсилило, але й активізувало. Загальнолюдські пріоритети і цінності, делеговані Біблією, гармонійно ввійшли в зміст української національної культури, збагатились її унікальними надбаннями й «повернулись до світу» у якості безсумнівних і загальноприйнятих іншими народами і культурами. До цього слід додати й те, що велика когорта українців практично у всі часи жили і працювали у лоні «іншої культури», здебільшого в культурі народів, які певний час домінували в українських землях – литовської, польської, російської, турецької та ін. Переймаючи все передове й прогресивне, що було в них, українці додавали до нього власний національний колорит, збагачували культури світу новими культурними надбаннями, які мали загальнолюдське значення. Нині українська культура продовжує розвиватися, зберігаючи власний колорит та традиційність, що формувалися протягом сторіч бурхливої, насиченої визначними подіями історії українського народу.

Які ж характеристики визначають статус української культури як національного феномена і в чому їх загальноцивілізаційне значення? Зупинимось на цьому більш детально.

Категорія «українська культура як цілісна система» порівняно нова. І хоча її можна зустріти у творах перших українських просвітників, науковців та культурологів дореволюційного періоду та радянських часів, в активний науковий обіг вона ввійшла з початком демократичних перетворень у суспільному житті українського народу та з проголошенням державної незалежності України. Українська національна культура почала поступово розглядатися й аналізуватися науковцями-культурологами як саме цілісна система, що найповніше виражає духовний світ українського народу. Та й сам український народ науков-

цями тепер розглядається як єдине соціально-етнічне ціле, яке виникло, сформувалося і розвивається в умовах суворої історичної об'єктивності, без штучного поділу його на «східняків» і «західняків», українців материкової України та українців діаспори (близького і далекого зарубіжжя), українську «буржуазну» та українську «пролетарську» нації тощо. Українська культура завжди розвивалася та функціонувала як єдине ціле, переборюючи на своєму шляху найрізноманітніші ідеологічні, політичні, класові, соціальні, конфесійні й тому подібні перепони. В процесі своєї історичної еволюції вона сформувалась як цивілізаційний феномен, цілком спів розмірний з найбільш розвиненими культурами сучасного світу.

Як пише І. Огієнко, шлях, який пройшла українська культура, «не вів тихим гаєм, не йшов квітчастими лугами, – шлях нашого народу був тернистим шляхом, важкою хресною путтю, тим шляхом, що вів окривджений народ наш на голгофу...». Український народ постійно боровся, відстоюючи право на власне вільне буття та культурний розвиток, «скидала з обіймів в обійми, йшла без спочинку, йшла без змоги спинитись і утворити собі по серцю вільне життя». Земля, продовжує мислитель, «що з давніх-давен запасів український народ, була надзвичайно родючою, була землею надзвичайно багатою, і вона стала народіві нашому на щастя й на нещастя, – вона завше муляла очі ворогам нашим і вабила їх до себе. Проте ж земля ця дала родючі соки народу-велетню, тому народіві, що виріс тут своєрідним, великим та дужим, талановитим і тямущим. І не дивлячись на всі перешкоди, що завше горою ставали йому на шляху, народ український утворив своє власне життя, утворив велику своєрідну культуру. І можна тільки дивуватись, дивуватись і благоговіти, як це народ наш незвичайно тернистим шляхом досяг такої великої культури»<sup>1</sup>.

Що ж ми сьогодні розуміємо під категорією «українська культура як цілісна система»? Відповідаючи на це питання, слід зазначити, що:

по-перше, українську культуру сьогодні слід розглядати як єдине ціле, витворене в галузі матеріального і духовного виробництва генієм нашого народу як у материковій частині, так і за її межами, тобто в Україні та в близькому й далекому зарубіжжі;

по-друге, цілісна система культури включає в себе об'єктивну оцінку ідейно-протилежних течій і напрямів у ній. Адже у створенні укра-

---

<sup>1</sup> Огієнко І. Українська культура. Коротка історія культурного життя українського народу. – К., 1918. – С. 4–5.



їнської культури, як і культури будь-якого іншого народу, брали участь усі класи, усі соціальні верстви нашого суспільства;

по-третє, відмова від підходу до вивчення української культури як замкнутого соціального організму. Українська культура, як оригінальна і своєрідна система, самостверджуючись, на всіх етапах розвитку була включена в сферу міжнаціонального духовного синтезу та взаємодії, в регіональний і світовий культурний процес. Отже, для української культури життєво важливим і необхідним є як те спільне, загальне, що було нею запозичене в інших культурах і, прижившись на її національному ґрунті, повною мірою слугує нашому народові, так і своє, національне, своєрідне, витворене в процесі його історичного розвитку. Цілісність культури в даному разі означає розгляд і оцінку національно-своєрідного в органічному, езотеричному (глибинному) взаємозв'язку його із загальнолюдським;

по-четверте, об'єктивно спричинена нерівномірність розвитку культури, відсутність прямолінійного, одночасного прогресу всіх її видів, галузей і напрямків не можуть слугувати обґрунтуванням надання переваги у вивченні та аналізові тієї чи іншої її складової. Це неприпустимо, хоча, інколи траплялося і таке. На певних етапах історичного розвитку української культури на перший план висувались то її самодіяльно-фольклорні жанри, то художня література, то суспільно-політична, релігійно-філософська думка. В останні десятиліття провідні позиції в культурі посідають природничо-технічні науки, від розвитку яких відстають гуманітарні науки, окремі види професійної творчості (кіно, телебачення тощо). Але це аж ніяк не означає того, що увага в культурознавстві може переважати при розгляді та вивченні якоїсь однієї частини культури, яка саме сьогодні вийшла у своєму розвитку на передній план. Це й буде неприпустимим порушенням основоположних принципів аналізу культури як цілісної системи;

і, по-п'яте, цілісний підхід до культури передбачає такий її аналіз, коли до уваги однаковою мірою береться безперервність її розвитку, всі його періоди. Врахування неймовірностей, злетів і спадів духовного життя в Україні має лежати в основі цілісного підходу до визначення та аналізу періодів розвитку нашої культури. Український культурний процес, незважаючи на відомі історії певні перепони, навіть на Батисеве нашестя, відроджувався знову і, вже починаючи з XIV ст., розвивався по висхідній аж до XVIII ст., тобто до ліквідації української автономії, і далі: в період неволі, переслідувань і заборон (кінець XVIII – кінець XIX ст.); активного пожвавлення (початок XX ст.), яке закінчується

пожовтневим ренесансом (20-ті роки ХХ ст.); трагедією в лещатах сталінщини (30-ті – середина 50-х років); скованістю в часи стагнації; сучасний процес відродження. Такий підхід до періодизації враховує підйоми і спади культурного процесу в Україні і забезпечує, у свою чергу, цілісний підхід до української культури як до єдиного цілого духовного світу нашого народу.

В історії розвитку української культури можна виокремити ряд відносно самостійних етапів (періодів), кожен з яких є своєрідною сходинкою до її цивілізаційного статусу. Переглядаючи сторінки історії При розвитку української культури, зазначимо, що сьогодні вона постає перед світом (як теоретично, так і практично) у власно ідентифікованій якості, очищеній від меншовартісних підходів і маніпуляційних, принизливих перекручень. Останнє, як відомо, завуальовано стверджувалось у працях деяких, як виявилось, не зовсім компетентних авторів, інституцій радянської культурологічної науки. Нерідко початки української культури означувались у виданнях радянської доби в кращому разі роками закінчення історії Київської Русі – так званої «спільної колиски східнослов'янських народів», тобто XIV, а то й XV–XVII століттями. При цьому «забували», а точніше – свідомо обходили мовчанкою, що історія українського народу та його культури починається ще з правічних часів, коли він, будучи єдиним автохтоном на своїй землі, творив глибокі народні традиції, високі взірці культури, опановував, втрачав і знову відроджував (тепер уже з відомих нам причин) державні і культурні форми свого життя. Українську культуру нерідко називали «шароварною», забуваючи (або ж свідомо затушовуючи) ті величні надбання, з якими вона поставала перед світом практично на всіх етапах своєї історичної еволюції.

Вихідним моментом наукової періодизації розвитку української культури є чітке визначення її субстрату (носія) – українського народу та української нації, передусім історичних умов їх формування. Це пов'язано з тим, що для аналізу характерних світоглядних уявлень, цінностей та ідеалів етносу, традицій його суспільного життя, специфічних форм культуротворчої діяльності та звичаєвого права слід зрозуміти історичні умови їх формування і розвитку, тобто чітко простежити періодизацію української культури через призму її національної об'єктивності.

Отже, *перший період розвитку української культури* охоплює часовий відрізок від її витоків і до прийняття християнства, тобто – це культура східнослов'янських племен дохристиянської доби. Врахо-

вуючи тривалість першого періоду розвитку української культури, його характеристику зробимо дещо повніше з-поміж інших періодів, починаючи з якомога ранішого часу. Справа в тому, що архаїчні витoki нашої культури багатьма авторами, фахівцями-культурологами, опускаються, а якщо й ні, то розглядаються побіжно, без розстановки акцентів на важливих чинниках, що мали місце в давній історії України. Початки передісторії української культури, її першовитоки губляться у сивій давнині. Вчені стверджують, що культура на теренах України виникла на ранніх стадіях розвитку суспільства і відтоді нерозривно пов'язана з його історією. Стоянки первісної людини тут з'явилися декілька сот тисяч років тому, в епоху раннього палеоліту. У наступні епохи (мезоліту і особливо неоліту) людина наполегливо розширювала сферу своєї діяльності, опановувала територію та природні багатства, вдосконалювала знаряддя праці. Від примітивних форм збирання, полювання та рибальства вона переходить до землеробства і скотарства.

Глибокий слід в історії української культури залишили племена трипільської культури (IV–III тис. до н. е.), для яких властивим був уже доволі високий рівень виробничої культури, техніки виготовлення кераміки, суспільної організації. Значного рівня досягла тут і духовна культура. За твердженням М. Суслопарова, саме тут існував перший у Європі літеро-звуковий алфавіт. Отже, створений він раніше, ніж у фінікійців (а це IV тис. до н. е.). Ряд істориків, прагнучи віднести початки України та її культури якомога далі за небосхили людської історії, не втримались від спокуси пов'язати трипільців з майбутніми українцями, прагнуть вбачати в трипільцях праукраїнців. Проте ці погляди поки що науково не доведені. Є вчені, котрі стверджують, що трипільські племена з часом були асимільовані іншими племенами. Але більшість істориків усе-таки вважають, що трипільські племена зникли безслідно, так, як і з'явилися. І це, на їх думку, одна з найбільших загадок нашої історії. Їх місце заступили представники інших археологічних культур, скажімо, шнурової кераміки.

Епоха бронзи і раннього заліза уявляється нам своєрідним калейдоскопом археологічних культур, знаходимо неспростовні свідчення стрімкого прогресу людства, накопичення ним позитивного досвіду методом спроб і помилок, вдосконалення виробничих сил, а отже, й суспільних відносин. Відбувається перший поділ праці: скотарство відокремлюється від землеробства. Саме тоді, а це було в II тис. до н. е., починається етногенез слов'ян. У I тис. до н. е. відбувається другий

поділ праці: ремесло відокремлюється від землеробства. Суспільство поділяється на класи, виникає держава.

«Батько історії» Геродот детально описує територію України в V ст. до н. е. в образі Скіфії. Подекуди він торкається традицій, побуту та інших складових її культури. Якраз у цей період відбувається грецька колонізація північного Причорномор'я, виникають поліси – міста-держави і утворюється Боспорське царство. Велике переселення народів, яке мало місце в II–VII ст. н. е., не обійшло й українських земель, спричинило вторгнення сюди гунів, готів та аварів. Розгром Боспорського царства і Малої Скіфії створили сприятливі умови для широкого розселення слов'янських племен, у тому числі й на землі сучасної України (зокрема племен зарубинецької та черняхівської культур). Саме з цього періоду й розпочинається справжня історія України, історія культури її народу. М. Грушевський (а його думку поділяємо й ми) виводить українців з антів: «Отеє й були наші українські племена, – пише він в «Ілюстрованій історії України»<sup>1</sup>, – що зайняли тоді вже побереже Чорноморське від Дністра до Азовського моря і вперше тут виступають в історичних джерелах окремо під назвою «антів». Найдавніша звітка, яку про сих антів переказують нам візантійські письменники, належить до кінця IV віку, зараз по гунській бурі, і се те, що зветься початком історичного життя наших племен».

Перше тисячоліття нової ери для розвитку української культури було сповнене рядом подій історичної ваги: виникнення Києва – «матері міст руських»; об'єднання східнослов'янських племен і утворення держави – Київської Русі; переможні походи руських князів та розширення державних кордонів; небувале піднесення культури від безпосереднього спілкування з хозарами, половцями, Візантією та іншими народами; і, нарешті, запровадження християнства. Все це разом поставило український народ та його культуру в один ряд з іншими високорозвинутими народами та культурами Європи і світу.

*Історичний період від Київської Русі до Галицько-Волинського князівства охоплює другий період розвитку української культури. В історії він отримав назву: українська культура княжої доби.*

Держава Київська Русь – могутня ранньофеодальна військово-деспотична імперія, котра нічим не відрізнялася від імперій Каролінгів та Меровінгів, за винятком того, що вона від часу свого виникнення перебрала на себе роль покровителя, мецената і добродійця культури,

---

<sup>1</sup> Грушевський М. Ілюстрована історія України. – К.; Львів, 1913. – С. 32.

стала провідною матеріальною основою її розвою. А запровадження християнства долучило українців до культурно-етичних цінностей, які й понині становлять основу сучасної західної цивілізації. Вони збагатили скарбницю духовного життя українського народу, вивели його культуру на широкі простори світової цивілізації, поставили в один ряд з найрозвинутішими тогочасними культурами.

Відзначаючи прогресивний поступ культури України-Русі княжої доби, необхідно зазначити, що він супроводжується то колосальними успіхами в державному житті, то драматичними колізіями навколо цієї державності, які здебільшого тут і переважали. Основною причиною такого стану речей більшість дослідників вважають фатальне нерозуміння народом України ще в ті часи ролі і значення національної єдності в суспільному житті, наявність неузгодження особистих інтересів з інтересами держави. Все це негативно позначалося на загальній ментальності українця, зокрема, на національному характері нашого суспільства. Через об'єктивні, та не меншою мірою й суб'єктивні причини, нашому суспільству, починаючи з доби Київської Русі, хронічно не вистачало вищих національних верств, панівної еліти, особливо духовної, інтелектуальної, яка упродовж всієї історії, знову ж таки через ці причини, або омонголювалася, або полонізувалася, або русифікувалася, а за комуністичного тоталітарного режиму ще й набувала «інтернаціонального» характеру.

Українська культура негативно (всупереч доказам деяких наших сучасників – наприклад, О. Сулейменова – «Аз і Я») на історії української культури, як й історії України в цілому, позначилася монголо-татарська навала XIII–XIV ст., а пізніше – створення на принципах азійської деспотії Російської централізованої держави. Звідси й почалися найгостріші трагедії нашого народу. Важкого, часом непоправного удару українській культурі завдавали повне спустошення цілих регіонів, руйнування культурних центрів, нищення духовної еліти і втрата національної державності, що мали місце в ході монголо-татарської навали і кривавих воєн з турками, татарами, поляками та іншими загарбниками упродовж наступних століть. Культуротворчий процес у цілому гальмувався і деформувався. Відродження національної державності (наприклад, доба Галицько-Волинського князівства) або хоча б її елементів чи автономної політичної організації (Київське удільне князівство у політичній системі Гедиміновичів), як правило, активізувало творчі сили народу, культура, наче птах-фенікс, відроджувалася з попелу, ставала більш всеохопною й оригінальною. Так, через підйоми і спади й відбувався процес розвитку нашої культури княжої доби.

*Литовсько-польська доба* презентує третій період розвитку української культури. Після втрати власної державності умови для розвитку української культури були неоднаковими в різних регіонах України. Починаючи буквально від кінця монголо-татарської навали і аж до 1569 року (рік Люблінської унії), українські землі поступово переходили під владу Великого князівства Литовського, яке перейняло у нас багато рис адміністративного устрою, основи юридичного права і традицію літописання, що брали свій початок ще з доби Київської держави. Навіть руська мова стала тут офіційною і використовувалась як засіб внутрішнього і зовнішнього спілкування. Та, незважаючи на це, умови для розвитку української культури погіршувалися внаслідок асиміляції української еліти, а заодно й втрати нею політичних впливів. У Галичині панівні позиції відразу після її загарбання Польщею перейшли до польських феодалів, а в усіх великих містах – до католицьких колоністів-міщан. Таким чином відбувалася ліквідація тих політичних центрів, навколо яких кристалізувалося і вирувало культурне життя.

Значення православної церкви почало помітно зростати, вона стала виконувати роль не лише опікуна української культури, а й чинника національної консолідації українського народу. Насаджуваний насильницькими методами католицизм і латинська мова (культура) перетворювались на дедалі стійкіші знаряддя і символи асиміляції, вели в більшості випадків до розриву з вітчизняною культурою, народними традиціями тощо. Латиномовна освіта і навіть творчість стали сприйматися більшістю українців як чужорідні. Склалися умови для подальшого утвердження та поширення «грецької» обрядовості як атрибутики «руської» (української) народності та культури. За таких умов виник і почав міцніти так званий паралелізм у розвитку культури з наступним (щоправда, тимчасовим) переважанням католицизму над православ'ям.

Ситуація почала змінюватись, коли православні усвідомили, що не збережуть своїх позицій без реформи церковного життя та оновлення форм культури. Усе це можна було здійснити шляхом розвитку економіки, соціальної та політичної активізації українського народу, особливо міщанства, частини української шляхти, а згодом і козацтва. Так воно й сталося. І вже на середину XVI ст. намітилося піднесення української культури, яке набрало розмаху приблизно з третьої чверті цього ж століття. Початок національно-визвольної боротьби наприкінці XVI – початку XVII ст. супроводжувався подальшим поживавленням культурного розвитку. Поширились гуманістичні ідеї, активізувалися кон-

такти з осередками ренесансної культури. Розвивається шкільна освіта і друкарство. Особливо суттєвим чинником перелому в культурному житті стала діяльність церковних православних братств. Вони розвинулись у принципово новий тип суспільної організації, яка поєднувала функції «православної реформації» з боротьбою за національно-релігійні й станові права та національну культуру. Через братські школи почали поширюватися в Україні засади гуманістичної педагогіки. Полеміка між православними та проунійськими публіцистами стимулювала процеси вдосконалення науки, освіти, мистецтва.

Берестейська церковна унія (1596 р.) надала нового імпульсу культурному життю України. Ініціатори унії не змогли переконати суспільство в тому, що католицька церква грецького обряду не приведе до латинізації (читай – полонізації) культури і втрати українцями їхньої національно-культурної ідентичності. Пожвавлення суспільно-політичного життя на Наддніпрянщині (національно-визвольні рухи, політична активізація запорізького і реєстрового козацтва) сприяло закріпленню за Києвом ролі провідного культурного центру України. 1615 р. в Києві почала діяти братська школа, 1616 р. – друкарня Києво-Печерської лаври, 1632 р. – Києво-Могилянська колегія (пізніше академія).

Розвиток української культури в польсько-литовську добу позначений тісною взаємозалежністю та взаємопереплетінням національно-визвольної боротьби і руху за відродження української культури. У ході цього руху не лише формувалися ідеологічні передумови всенародної Визвольної війни, що розпочалась в Україні 1648 р., а й створювались культурні цінності, які стали основою розвитку української культури протягом наступних століть.

*Четвертий період розвитку української культури* припадає на *козацько-гетьманську добу*, яка характеризується новим історичним контекстом, зумовленим закінченням Визвольної війни в середині XVII ст., з одного боку, і поступовим обмеженням, а згодом і втратою автономії Україною наприкінці XVIII ст., з іншого. Визначальним тут виступає фактор національної державності, яка, проіснувавши понад 130 років, все ж таки змогла істотно сформуваність, характер та інтенсивність культурних процесів в Україні.

Цей період у розвитку української культури разом з тим виявився не менш складним і драматичним за попередній щодо умов розвитку культури. По-перше, після приєднання України до Росії царизм став на шлях ліквідації традиційних державно-політичних інститутів – полко-

вого адміністративного устрою, судових органів, гетьманату, поступово замінюючи їх загальноімперськими нормами і порядками.

Вкрай негативно на розвиток культури впливала політична розчленованість українських земель. З 1660 р. (початок поділу Війська Запорізького на лівобережне, що орієнтувалося на Москву, і правобережне – з орієнтацією на річ Посполиту – Руїна) Правобережна Україна знову перейшла під владу Речі Посполитої. У складі іноземних держав перебували Галичина (Польща), Північна Буковина (Молдавське князівство), Закарпаття (Угорщина), Слобожанщина та Південь України (Росія). Це нівелювало етнічні особливості культури, перешкоджало оформленню її елементів, характерних для всього українського етносу. Не менший вплив на інтелектуальне середовище справляли постійні війни, що їх вели за українські землі інші держави. Продовжувалися руйнівні напади татар, що тривали до 1796 р. і приносили небачене лихо українському народові.

Суспільно-політична ситуація, що склалася на той час в усьому світі, особливо в Європі, висувала перед українським суспільством надзвичайно складні об'єктивні потреби. Процеси, пов'язані з дальшим еволюційним поступом феодалізму та зростанням капіталістичного укладу, розвиток ремесла, промислів і поява мануфактур, освоєння нових земель, формування ринкових відносин загальноукраїнського значення – все це разом відповідно позначилося на духовному житті суспільства, вимагало підготовки освічених людей, посилення контактів між окремими регіонами, землями, людьми. Поступово ламалися економічні та політичні перегородки, замкнутість та ізольованість, властиві добі середньовіччя.

І все ж, розвиток української культури в цей період виступає як процес послідовний, об'єктивно обумовлений, процес засвоєння та успадкування традицій культури Київської Русі, процес зародження в духовному житті українського народу нових явищ, органічно пов'язаних з впливами ідей гуманізму, Ренесансу, Реформації, а де-що пізніше й бароко та Просвітництва. Йдеться про процеси творення культури нового часу, де ці ідеї та впливи на місцевому, українському ґрунті дали оригінальні зразки інтелектуальних надбань у сфері освіти й педагогіки, наукових знань і книгодрукування, літератури та мистецтва.

Домінантою розвитку української культури цього періоду, починаючи з другої половини XVII ст., є вплив козацтва на неї, що не лише не зменшився, а й перетворився на один із доленосних та визначальних факторів її



розвитку. На той час козацтво перетворилося на провідну верству новоствореної держави, завоювало панівні позиції в усіх сферах життя українського суспільства.

Від часів зруйнування *Гетьманщини і до початку ХХ століття* локалізується *п'ятий період* розвитку української культури. Він охоплює часовий відтинок приблизно у 150 років. Це були роки великої неволі нашого народу, боротьби за виживання, за власну гідність і культуру. Означений період доцільно поділити умовно на три підперіоди: перший – кінець XVIII – кінець 50-х років XIX ст., що є часом її становлення як новітньої культури з народним демократизмом і народною мовою; другий – 60–90-ті роки XIX ст. – час її входження в загальнослов'янський та світовий культурний процес; і третій – початок ХХ ст. – час утвердження її як великої національної культури світового значення й резонансу. Цей період у розвитку української культури назвемо періодом *національно-культурного відродження*.

Найяскравіше в процесах творення нової національної моделі культури український народ виявив себе в літературі, історіософії, фольклористиці, етнографії, театрі, образотворчому мистецтві, драматургії. Домінуюча, формотворча роль у цьому процесі належала літературі. Всі види новітньої культури, започатковані «Енеїдою» І. Котляревського, далі розвивалася паралельно з літературою, під її безпосереднім благодіючим впливом. Саме вона, новітня українська література, першою серед інших складових культури, показувала, як треба вирішувати найскладніші проблеми тогочасного духовного життя українського суспільства, утверджувала в його свідомості оптимістичну віру в прийдешнє. Вона, по-перше, нагадувала про самобутнє і яскраве героїчне минуле свого народу, гідне подиву, возвеличення й наслідування; по-друге, розкривала і виявляла могутні потенційні можливості його найдорожчого скарбу – розмовної мови, з якою український народ здобував право, образно кажучи, на життя й на безсмертя; і, по-третє, показувала, як належить на основі народно-первозданних елементів (фольклору, побуту, звичаїв, вірувань, легенд, обрядовості) творити високе професійне мистецтво.

Нерідко в історичних дослідженнях цей період називають періодом тривалої «неволі, переслідувань, гоніння» української культури, періодом її запеклої боротьби з асиміляторськими заходами російського царизму, польської шляхти, румунських бояр, угорських феодалів і всевладного австрійського цісарства. Українці відтіснялися цими ворожими силами на периферію культурного прогресу. Продовжувалося

розпочате ще в попередні часи висмоктування українських творчих сил іншими культурами, зокрема російською, чому була підпорядкована вся система науки, освіти, культурної політики взагалі часів колоніального режиму.

Між тим, внутрішні сили української культури прагли відродження. Власне, цей процес не тільки зупинив її руйнацію, але й відкрив канали новітнього розвитку, помітного з позицій культур цивілізованих народів тогочасного світу. Слід мати на увазі, що українське Відродження не є простою копією європейського Відродження. У ряді вимірів розгортаючись у загальній парадигмі європейських процесів, українське відродження мало свою специфіку, свої особливості. Україна не повторює навіть тих моделей, що мали місце у близьких, слов'янських культурах. А тут, як відомо, існувало кілька привабливо-перспективних моделей національного Відродження: чеська (її підвалини були закладені діяльністю вчених-будителів, наприклад, Данило Адам з Велеславіна); сербська (народною творчістю і фольклористично-науковою діяльністю В. Караджича); польська (романтичною поезією А. Міцкевича) та ін. Освоюючи ці зразки й багато в чому запозичуючи з них найбільш привабливі сюжети, українське Відродження намагається рухатись власним шляхом, зокрема, через розвиток народознавства (від М. Цертелєва і М. Максимовича до П. Куліша), історіософію («Історія русів», М. Маркевич, І. Срезневський, М. Костомаров) і, головним чином, літературно-мистецьким, очолюваним геніальним Тарасом Шевченком.

Упродовж ХІХ і початку ХХ століття українська культура зробила колосальний крок уперед у своєму розвитку, виявила свою здатність: по-перше, синтезувати багатовіковий світовий художній процес; по-друге, всім своїм мистецьким арсеналом запропонувати самобутнє вирішення багатьох суспільних, етико-філософських і художніх проблем, які хвилювали людство; по-третє, створити такі художньо-естетичні цінності, які поставили українську культуру на рівень світової. Отже, перейнята гуманістичними ідеями, українська культура ХІХ – початку ХХ ст. вивела українську націю на широкий шлях світового історичного поступу, поставила із невідомості й забуття в один ряд з найрозвинутішими націями світу.

***Шостий період*** розвитку української культури є часом нового міжвоєнного та повоєнного поневолення України її східними та західними сусідами й охоплює часовий відтинок ***від початку ХХ ст. до кінця 80-х років.***

Високий ступінь розвитку та історичної зрілості української культури, з яким вона вступила у ХХ століття, зумовили її активну і плідну участь в загальноєвропейському культурному процесі. Це й сформованість розгалуженої жанрової системи в літературі, демократизація і модернізація мови більшості мистецтв (образотворчого, графіки, скульптури, музики), цілісність загальнонаціонального (Східна і Західна Україна) культурного розвитку, видатні здобутки нашої культури, що збагатили не лише свою, а й європейську художню культуру (українська народна пісня, соціальний роман, імпресіоністична та експресіоністична новела ХХ ст., театр корифеїв, гуцульське народне мистецтво і багато іншого).

Незважаючи на неймовірно тяжкі форми національного гніту, переслідування і заборони, позбавлення своєї фундаментальної основи – національної школи з рідною мовою навчання, культурне життя в Україні на початку ХХ століття значно активізується. Виникають художні музеї, архіви, нові бібліотеки, діють засновані на нових засадах мистецькі навчальні заклади, посилюються зв'язки із зарубіжними художніми центрами (Париж, Рим, Мюнхен, Краків). Національно-демократична революція і здобуття Україною національної державності (УНР, ЗУНР), незважаючи на їх поразку від більшовиків у 1919–1920 рр., дали потужний історичний імпульс для національно-культурного будівництва навіть за умов обмеженої і затиснутої радянської державності 20-х років (український ренесанс, трагічно обірваний 1929 р.).

Період 30-х – початку 50-х років – часи особливо жорстокого тоталітаризму. Він позначений у суспільному житті України гострими суперечностями, трагічними подіями, породженими антинародною сталінською диктатурою. Наша культура зазнала величезних втрат: загинули сотні талановитих її майстрів, були ліквідовані численні наукові і творчі інституції та заклади. Навіть за таких жахливо нестерпних умов процес розвитку української культури тривав, щоправда, дещо уповільненими темпами. Він не міг зупинитися зовсім хоча б тому, що масова ліквідація неписьменності, створення широкої мережі шкіл та інших культурно-освітніх установ і мистецьких колективів сформували справді зацікавленого споживача культури. Але й цей, надзвичайно слабкий за своїм характером процес, деформувався і спотворювався терористичним режимом, який владно наклав тяжкий прес на наукову думку, примітивізував, засмічував вульгарними світоглядними міфами справу народної освіти, в галузі літератури та мистецтва вів до загального зниження естетичного рівня, фальшуван-

ня і перекручення життєвої правди, рабського прославлення культу «вождя всіх часів і народів».

Роки Другої світової війни для значної частини діячів української культури стали періодом творчого піднесення. Антинародна культурна політика в цей час, щоправда, поступилася частково суворій логіці боротьби з ворогом. Саме духовна напруга грізних, вирішальних часів, а також, наголосимо на цьому особливо, вищий ступінь творчої свободи й зумовили це піднесення української культури. У воєнні роки вона збагатилася цілою низкою творів, що ввійшли до її класичного фонду, хоч і тут, ніде правди діти, було разом з тим чимало агітаційної поде-нщини та голої пропаганди.

Із закінченням війни, здавалося, мали б скластися сприятливі умови для подальшого розмаїтого, багатобарвного та інтенсивного художнього процесу. Сприятливі цьому могли б і набутий у воєнне лихоліття досвід, і об'єднання українських земель у єдиній, хай хоч формальній, державі; проте відомі партійні акції з ідеологічних питань деформували духовне життя суспільства. Незважаючи на те, що українська культура повоєнного періоду мала чимало досягнень, її ідейно-змістове, сюжетне, стильове та емоційне річище виявилось досить звуженим і збідненим. На багатьох творах лежав відбиток певної соцреалістичної заданості, а не вільного самовиявлення таланту. Партійно-державні «концепції» зводили до остаточного одержавлення культури, піддавали її суворому контролю та некомпетентному керівництву. Після відомих постанов 1946–1948 рр. з активного творчого процесу вилучалося багато талановитих представників творчої інтелігенції, сталася остаточна деградація принципів соцреалізму.

У часи так званого розвинутого соціалізму під наростаючим імперським тиском, фальшивими гаслами «нової історичної спільноти» та «єдиної загальнорадянської інтернаціональної культури», посилюються процеси цілеспрямованої денаціоналізації неросійських народів, потрапляють на межу загибелі національні мови. Все це не могло поставити передову українську інтелігенцію на позиції споглядального, примиренського характеру. Краща її частина розпочинає рух, який успішно переріс у боротьбу за демократичні права й свободи (у тому числі й свободу творчості), за сприятливі умови розвитку національної культури. Це відомі нам рухи «шістдесятників», «семидесятників» та «вісімдесятників». Саме в цей період активізується так звана підпільна або захаявно-шухлядна культура, творча думка, ідейні пошуки, нагромаджується інтелектуальний потенціал української нації.

Тоталітарний режим, на якому досить стійко трималася одна з найміцніших імперій світу, на кінець ХХ ст. несподівано для багатьох, зазнав краху, вичерпавши всі свої потенційні можливості, виявившись неспроможним дати повні відповіді на жагучі питання сучасної світової історії. Кінець ХХ ст. владно покликав до життя нові імперативи. Ера постіндустріального, надзвичайно інтенсивного розвитку, в який надто стрімко втягується все людство, не сприймає надцентралізованого, державно-бюрократичного управління всіма сферами суспільного життя, виводить його сучасну схему за межі історичного поступу людства. Новими імперативами сучасності стали молоді суверенні держави, що виникли на теренах колишнього СРСР, у тому числі й Україна.

Цей відтинок історії української культури характеризується успадкованими від попередніх підперіодів злетами і руїнами, наявністю як об'єктивних, так і суб'єктивних факторів, за яких українська культура була поставлена (та ще й до цього часу перебуває) в умови боротьби за самозбереження і постійного потягу до відродження. Трагізм її феномену полягає в тому, що вона, як і в давні часи, вже втретє була втратила свою національну духовну еліту. Колись це була полонізація української шляхти або її русифікація. Тепер – постійне нищення духовної еліти упродовж усього періоду, від репресій 20–30-х років, від доби Розстріляного відродження і до репресій, що здійснювались у значно м'якших формах, аж до кінця 80-х років. Щоразу втрати національної духовної еліти (особливо за три роки третьої втрати) хоч і не призводили до цілковитого руйнування традиційної української культури (надто сильні в ній народні джерела, що живляться тяжінням до справжньої народності в найширшому розумінні цього слова), але все ж відсунули її на задній план світового культурного прогресу, принижували, спричинювали появу рис вторинності та провінційності.

**Сьомий – сучасний період – розвитку** української культури розпочинається від кінця 80-х років ХХ століття й продовжується до наших днів. Історичний акт про державну незалежність України (24 серпня 1991 р.) відкрив нові обрії перед українською культурою, яка вперше здобуває можливість творитися й розвиватися як єдина національна культура материка й зарубіжжя. За цих умов з'явилися нові риси, нові характеристики, які дозволяють нам з оптимізмом говорити про майбутнє нашої культури: неабияке розширення меж творчої свободи митця, наявність багатющого творчого досвіду і творчих сил, тенденція до консолідації національних мистецьких шкіл, широкі й багатоманітні зв'язки з мистецтвом інших народів тощо. Разом з тим, у нову

добу посилюються усталені форми зв'язку культури з народом, дедалі чіткіше окреслюється в процесах розвитку української культури широкий спектр шукань більшої естетичної дієвості культури – змістовної, гуманної, емоційної. Попри всі складнощі як об'єктивного, так і суб'єктивного плану, поступово заповнюються «білі» та «чорні» плями в історії української культури, виходять на всенародний виднокіл раніше заборонені та замовчувані її сторінки.

Аналіз етапів розвитку української культури дозволяє виявити в ній першу і головну характеристику – **українська культура є культурою боротьби за право народу вільно жити і творити на власній землі, за свободу і незалежність.**

Сьогодні українська культура, існуючи в часі, становить собою безперервний рух національних культурних цінностей, що відбувається між різними соціумами, суспільними верствами та поколіннями. У цьому русі відбираються і засвоюються найвагоміші культурні цінності, одні з них набувають нового значення, інші тимчасово або й назавжди зникають. Іноді цей рух супроводжується духовним піднесенням або ж духовним зламом, які суттєво впливають на характер, темпи і зміст процесів, що мають місце в духовному розвитку нації.

Перший процес масової зміни культурних пріоритетів в історії українського етносу був здійснений на переломі X–XI ст. й увійшов в історію як процес **християнізації Київської Русі**, відмови від «поганського минулого», яке суперечило вимогам нової для русичів релігії. Ця «відмова» відбувалась вкрай болісно і навіть конфліктно. Нововведені пріоритети приживались не відразу і не повною мірою. З другого боку, традиційні вірування часто «входили» в систему нововведень, адаптуючи новітні цінності до вимог традиційної культури і віри. Де хто називає цей процес трагедією народу; інші вважають його «історичним проривом»; треті намагаються збалансувати оцінки та визначення. Однак, як би там не було, факт залишається в історії: зміна пріоритетів відбулась. Введення християнства стало першим сутнісним процесом переорієнтації української культури на європейські цінності. Другий духовний злам культурного поступу України стався внаслідок **поневолення її Російською імперією**, яка упродовж трьох століть примусово відривала український народ від традицій своєї культури. І, нарешті, третій духовний злам українського народу був спричинений **соціалістичною культурною «революцією»**. Два останні процеси стали для української культури руйнаційними. Особливо «культурна революція». І хоча певні позитивні зрушення в культурі відбулися (напри-

клад, масова ліквідація неписьменності), в ході її розгортання було знищено багато відомих діячів української культури, сплюндровано безліч культурних пам'яток (зруйновано чи й зовсім знищено їх – церкви, пам'ятники; або ж спродано «з молотка» і вивезено за кордон – картини, церковне начиння), зазнала нечуваного у світі утиску релігія, занедбано основне культурне надбання – пам'ятки культури, історії та природи, підірвано традиції природокористування та господарювання, мову, національні духовно-моральні цінності. За роки цієї «революції» відбулася не менш «культурна» експансія російської мови, що призвело до втрати трьома поколіннями українців своєї рідної національної мови. Сама українська культура в нашому суспільстві опинилась далеко позаду, порівняно зі своїми західними сусідами. Відбулось нищення культури, яка була віднесена до старої надбудови, «приреченого світу». Наступ на українську культуру вівся широким фронтом. З цією метою штучно ускладнювались зв'язки українського народу з європейськими націями.

І все ж українська культура, сутністю якої весь час була боротьба за своє існування, жила і розвивалась, мужніла і збагачувалась, засвоювала набутий культур інших народів, повного мірою виражаючи власний духовний світ. У чому ж сьогодні виражається сутність цього єдиного і неповторного духовного світу? Для цього варто окреслити хоча б у загальних рисах питання: що ж становить сьогодні українська культура. Незважаючи на неймовірні труднощі, які упродовж віків долав на своєму історичному шляху український народ і про які ми вже щойно говорили, він витворив свою високорозвинуту (за сучасними світовими мірками) національну культуру. Сьогодні в ній представлені всі галузі, види і жанри духовного виробництва, властиві найрозвинутішим культурам світу. Досить високого рівня розвитку в Україні дістали наука, народна освіта, література і мистецтво. Українська література, наприклад, має високорозвинуті поезію, прозу і драматургію, твори для дітей та юнацтва, такі жанрово-тематичні різновиди, як наукова фантастика, пригодницька і документальна література, історичний роман, кіноповість, нарис тощо. Органічними складовими української культури нині стали: сценічне мистецтво – драма, опера, оперета і балет; музичне мистецтво – оперна, симфонічна, хорова музика і пісенна творчість, зокрема, авторська пісня; образотворче мистецтво – живопис, скульптура, графіка; декоративно-прикладне мистецтво; кіномистецтво; самодіяльне мистецтво; народна художня та поетична творчість тощо.

Окремо варто сказати кілька слів про одну з найважливіших складових української культури – мову нашого народу. Переборюючи надзвичайно тяжкі умови свого розвитку та існування як у дожовтневий (1917 р.) період, так і аж донині, українська мова досягла досить високого рівня свого розвитку, поступово й неухильно входила в усі галузі суспільного життя свого носія. Процеси поширення суспільних функцій нашої рідної мови особливо активізувалися з прийняттям Закону про мови в Україні (1989 р.), Декларації про державний суверенітет України (1990 р.), а також з проголошенням державної незалежності України (1991 р.).

Будучи однією з найрозвинутіших мов світу (Словник української мови в 11 томах видання 1970–1980 рр. подає понад 140 тисяч слів та словникових статей, а в картотеці Інституту мовознавства АН України зібрано понад 5 млн карток, до яких занесені українські слова з діалектними варіантами), українська мова є законодавчо оформленою і проголошеною парламентом України *державною мовою*, а отже й виконує сьогодні надзвичайно широке коло державних суспільних функцій. Вона є одним з елементів багатогранної діяльності нашого народу в державному, економічному та духовному житті, засобом створення численних духовних цінностей, особливо тих, що виявляються переважно у мовній формі – літературі, науці, філософії. Українська мова виконує роль надзвичайно важливого засобу збереження виражених у слові національно-культурних вартостей, обміну продуктами духовного виробництва нашого народу з іншими народами світу.

Серед сучасних суспільних функцій української мови варто виокремити надзвичайно важливу для нас і таку, як засіб вузівського викладання і навчання. Мова в цьому разі виступає не просто як основний засіб комунікації, а й як могутній арсенал, невичерпна скарбниця національної духовності. У ній – відгомін звитяжної слави наших предків, героїки борінь за свободу і незалежність, патріотичних поривань, сподівань на краще майбутнє, заповітів нащадкам. Українська мова в навчальному процесі – найбагодатніший ґрунт для формування внутрішньо сильної й багатогранної особистості.

Говорячи про сучасний рівень розвитку української культури, про міжнародне визнання досягнень українського народу в найрізноманітніших галузях духовного і матеріального виробництва, ми з гірким болем можемо поставити цілком не риторичне питання: якою ж була б ця культура наша, коли б прямували ми до неї битими шляхами, коли б ми творили її увесь час вільними руками?! (І. Огієнко).



І все ж, незважаючи на втрати, надбання української культури дістали світове визнання. Серед архітектурних шедеврів України вирізняються Києво-Печерська лавра, заснована ще за Ярослава Мудрого, Софійський собор, Андріївська церква у Києві, Собор св. Юри у Львові, Покровський собор у Харкові, замки у Луцьку, Володимирі-Волинському, Кременці, Кам'янці-Подільському, Острозі тощо. Україна славиться дерев'яною архітектурою. Саме у нас найбільше збереглося цінних мистецьких зразків європейського дерев'яного будівництва. Живопис України представляють такі імена, як А. Лосенко, Д. Левицький, В. Боровиковський, В. Тропінін, Т. Шевченко. Багато з українських живописців працювали для інших культур. У ХІХ ст. до польського мистецтва належали такі українські художники, як Р. Гадзевич, Ю. Коссак, до угорського – М. Мунчак; у Відні працював Т. Якимович; для російського малярства – О. Литовченко, І. Сошенко, І. Крамський, І. Рєпін та інші митці.

Світового визнання дістали український театр (М. Кропивницький, М. Старицький, І. Тобілевич, І. Карпенко-Карий, М. Садовський, П. Саксаганський, М. Заньковецька, Л. Курбас) та українська музична культура (М. Березовський, Д. Бортнянський, А. Ведель, С. Гулак-Артемівський, П. Ніщинський, М. Вербицький, М. Лисенко, Л. Ревуцький, Б. Лятошинський, М. Вериківський та ін.). Наукова громадськість світу знає і шанує імена вчених-гуманітаріїв П. Куліша, М. Костомарова, М. Грушевського, М. Аркаса, Д. Багалія, О. Потебню, О. Кістяківського, Ф. Вовка, М. Драгоманова, І. Франка, Д. Чижевського та ін.

XX ст. дало світу нову плеяду українських діячів культури, освіти і науки, таких як М. Амосов, Б. Патон, В. Вернадський, О. Богомолець, Г. Тютюнник, О. Гончар, О. Вишня, В. Стус, Л. Костенко та ін.

Разом з тим соціологічні дані свідчать, що за останні десятиріччя на 16% зменшилася кількість кіновідвідувань, половина нових театрів заповнюється лише на 50%; 3/4 старшокласників Нільських шкіл і 1/3 – міських майже не відвідують музеї; 31,3% жителів малих та середніх міст не бувають у театрах; 35% – не користуються послугами бібліотеки, 60,5% – ніколи не відвідують клубні установи. Лише 4,2% вільного часу витрачає міський житель на відвідування культурних закладів. Малопрестижним є заняття наукою. Далеко не перші позиції в системі орієнтаційних пріоритетів молоді займає освіта.

Дефіцит культури – наслідок затяжної неуваги до цієї сфери – негативно позначається на стані справ у суспільстві. Культури не виста-

чає виробництву – і економіка країни перебуває у занедбаному стані. Виробниче безкультур'я виливається в екологічну проблему, кризові та катастрофічні явища (Чорнобиль, Чернівці, Запоріжжя тощо). Культурний дефіцит позначається на політичній практиці (нескінченні образи парламентарів, нехтування прийнятими рішеннями, невиконання постанов, зневажливе ставлення до закону). Культури не вистачає соціальній сфері, побуту, освіті, вихованню. Дефіцит культури є одним з фундаментальних чинників міжнаціональних зіткнень і конфліктів.

Сьогодні ясно майже кожному: поза культурою ні про яке оновлення суспільства не може бути й мови. Лише культура збагачує народ загальнолюдськими цінностями, прилучає людину до творчості, виховує в ній господарсько-ділові та морально-етичні якості. Саме тому розвиток культури має розглядатися в такому статусі, як і економіко-політична проблематика. На жаль, і нині в цій сфері панує залишковий принцип. Більше того, не спостерігається якихось радикальних спроб поліпшення стану справ.

Відродження й збільшення культурного потенціалу – необхідна умова повернення країни до загальноцивілізаційних засад суспільно-історичного розвитку людства. Першочерговими в цьому плані є такі основні завдання: зміцнення матеріальної бази культури, викорінення залишкового принципу її фінансування, впровадження нових форм фінансового забезпечення; докорінна перебудова системи народної освіти; демократизація культурної політики; залучення у сферу соціокультурної творчості широкого загалу, а в перспективі – забезпечення органічної єдності людини і культури; формування нової парадигми мислення на основі загальнокультурних надбань людства і загальнолюдських пріоритетів; впровадження культури у всі сфери громадського життя суспільства: працю, побут, політику, національні відносини тощо.

Суспільно-історичний досвід людства свідчить, що некультурна особа не може користуватися надбаннями цивілізації й створювати щось таке, що зацікавило б інші держави і народи, що оцінювалось би як загальнолюдське надбання. Спроби побудувати соціальне справедливе суспільство поза загальноцивілізаційними надбаннями людства приречені. Звідси висновок: треба повертатися в лоно цивілізації, засвоювати її загальнокультурні надбання, розвивати творчість на підставі загальнолюдських гуманістичних пріоритетів. Європейський вектор є стратегічним напрямом розвитку української культури. Орієнтуючись на глибоку і плідну взаємодію з народами і культурами світу,

українська культура, насамперед, приймає, відтворює і розвиває європейські цінності. І хоча на сьогоднішній день (2014 р.) цей розвиток зустрічає глобальний опір з боку «північного сусіда», під впливом пропагандистських маніпуляцій якої певна частина українців сприймає цю орієнтацію далеко не однозначно, у розумінні більшості вона залишається стійкою і невідворотною.

***Другою головною рисою української культури є її спрямованість на утвердження пріоритетів людини – її розвитку як гармонійної особистості.***

Фізична досконалість, моральна чистота, інтелектуальний розвиток і інші напрями розвитку людини є складниками її загальної гармонії. Їй не зважаючи на їх тотальну ідеологізацію в радянські часи, від них не слід відмовлятися. Людина є людиною у всі історичні часи й періоди. Її гармонійний розвиток є, очевидно, універсальним ідеалом для всіх суспільств і народів світу. Щоправда, не у всіх з них є для цього ресурси, бажання і політична воля.

Ефективність переходу від тоталітаризму до демократичної суспільної організації та самоорганізації багато в чому залежить від визначення, мобілізації та використання стратегічних ресурсів. Невизначеність ресурсної бази суспільних трансформацій неодноразово зводила нанівець великі проекти, спричиняла значні суспільні колізії й громадянські зіткнення, піднімала на щит злочинців або ж відмежовувала від історії її героїв.

Як відомо, історично провідну роль у суспільному поступі визначали такі ресурси, як знаряддя праці, земля, водні ресурси, корисні копалини. Промисловий переворот підняв роль знання, епоха науково-технічної революції актуалізувала стратегічну роль науки і техніки. Завдяки їм людство відкрило нові можливості енергетичних ресурсів, які у свою чергу сприяли виникненню високих технологій. В епоху інформаційного суспільства стратегічна роль поступово переходить до інтелектуального ресурсу, а в контексті його зрощення – до науки, освіти і культури, засобами яких формується насамперед людина.

Першочергова увага, яку приділяють цим питанням провідні країни світу, є єдино можливою відповіддю на зміну чинників соціокультурної динаміки, єдиним виходом із ситуації, що склалася. Цими ж шляхами має рухатись і Україна. Сучасне суспільство покликане утвердити пріоритет освіти і культури, мобілізувати для їх розвитку всі внутрішні й зовнішні ресурси, виховати людину. Людина, її інтелектуальні, морально-вольові якості, творча наснага і воля є саме тим основ-

ним стратегічним ресурсом, завдяки якому можливість означеного переходу стає дійсністю, реальним історичним процесом.

Глобалізація, утвердження інформаційного суспільства, ринкових відносин і дедалі відчутніша демократизація, яка поступово охоплює всі складові суспільного організму, потребують відповідного культурного забезпечення. Важливість інтелекту зростає. Він стає все більш вагомим і викликає зацікавленість з боку як виробників, бізнесменів і владних структур, так і пересічних громадян. Збільшилась частка людей, які прагнуть дати більш ґрунтовну (по можливості спеціалізовану) освіту дітям, залучити їх до культури і художньої творчості. Переконливим свідченням цього є конкурси вступників до вищих навчальних закладів сфери культури і мистецтва, зростання популярності таких вищих і середніх навчальних закладів.

Ці позитивні тенденції все ж стримуються комплексом соціально-економічних негараздів, які накочуються на державу і народ потужними хвилями. Духовний простір суспільства переповнюють перманентні скандали, які постійно реанімуються; в ньому домінують сумнівні «пі-ар-технології» на підтримку чергового кандидата в депутати; час від часу проводяться гучні компанії з дискредитації того чи іншого політика, державного діяча і навіть Президента України. Пересічний громадянин майже переконаний у «продажності ЗМІ», «суцільній корумпованості чиновника», «засиллі бандитів на всіх поверхах влади» й «відторгненні від неї людей порядних і справедливих».

Культура, інтелект у цьому просторі губляться. Нерідко здається, що Україна переживає період «лиха з розуму»: лиха тому, в кого його немає, і одночасно – тому, в кого він є. Перший не розуміє того, що діється, а тому й живе як уміє – лукавить, краде, пиякує, розважається (як писав А. Камю, «тікає від абсурду»); інший – бачить і розуміє глибоку прірву, яку не можна перескочити у два прийоми, подолати ірраціональне середовище, переконати інших. Прикро, але факт: «місця під сонцем» в Україні інтелект сьогодні поки що практично не має. Цей гіркий висновок, на жаль, має вагоме фактологічне підтвердження.

Низькою, якщо не мізерною (порівняно з тим духовним внеском, який ця когорта інтелектуалів вкладає в розвиток суспільства) є заробітна плата митця, бібліотекаря, клубного працівника, викладача школи естетичного виховання, працівника культури загалом. Все ще відчувається стара установка на ставлення до культури за принципом залишковості, визначення останньої як похідної від економіко-виробничого фактора. Науку, освіту і культуру лихоманить постійна

нестача коштів на ремонт приміщень, відповідне обладнання, музичні інструменти, гастрольну та виставкову діяльність, підтримку традиційних народних жанрів.

Перебільшуючи негаразди, що охопили цю сферу, дехто прогнозує руйнацію і розпад потенціалу держави, і як результат – *перетворення країни на трудовий і ресурсний придаток цивілізованого світу*. Слід визнати: така загроза є. Отже, потрібні рішучі заходи для посилення життєздатності культурно-мистецької сфери, підтримки і нарощування духовного потенціалу суспільства, як того потребує загальноцивілізаційний поступ людства. Власне, розуміння необхідності рішучих дій у цьому напрямі в суспільстві є. Немає іншого – глибокого й обґрунтованого бачення того, яким чином усе це можна здійснити. З іншого боку, на перешкоді стоять групові та корпоративні інтереси: практично жодна із соціальних чи професійних груп не бажає поступитись власними інтересами на користь науки, освіти і культури.

Нарешті, *третьою характерною рисою української культури є її спрямованість на молодь, на її підтримку, створення можливостей для її зростання та самореалізації*.

Молодість – це не лише період становлення людини, а й доба мистецького, соціального творення. Вважається, що найвагоміші мистецькі здобутки чи наукові відкриття людина робить у період молодості. І це зрозуміло. Молодість не обтяжена старим досвідом. Вона ще не має авторитету, соціальних зв'язків, зобов'язань перед історією. Їй нічого втрачати. Вона не боїться ризиків і, чого гріха таїти, не завжди і не повною мірою передбачає соціальні наслідки, до яких можуть привести їх творчі завоювання. Це створює можливості прориву до нового, незвіданого, незрозумілого. Підтримка молоді є саме тим механізмом впливу на творчий потенціал нації, яким організоване суспільство сприяє його употужненню, практичній спроможності, конкурентоспроможності. Зрозуміло, найефективніше цей механізм працює за умови інтеграції зусиль молоді з досвідом висококваліфікованих фахівців, відомих діячів культури і мистецтва.

Досить ефективно зарекомендували себе такі заходи, як встановлення грантів Президента України для молодих митців; збільшення розмірів оплати за звання дійсного члена (академіка) та члена-кореспондента Академії мистецтв України; заснування пенсій для видатних діячів культури і мистецтва, які досягли 70-річного віку; збільшення розміру пенсійного забезпечення працівників культури загалом тощо.

І все ж зробленого ще замало. Культура в найширшому розумінні цього слова ще не стала в Україні дієвим чинником державо- і людинотворення, як того потребує сучасна модель цивілізаційного поступу людства. Її підтримка, а головне – створення можливостей для самореалізації є, мабуть, тим незамінним осердям, яке інтегрує всі інші чинники, що в оптимальному співвідношенні і взаємодоповненні забезпечить сталий людський розвиток українського суспільства уже в найближчі десятиріччя.

Значення культури, інтелекту загалом як стратегічного ресурсу владно диктує потребу прискореного й універсального розвитку особистості, що здійснюється насамперед засобами освіти, культури і виховання. У зв'язку з цим розвиток культури постає як умова і засіб входження держави до когорти розвинених держав світу. Від її якості уже сьогодні багато в чому залежить авторитет, місце країни і народу у міжнародному поділі праці. Ще більш вагомо ця залежність виявиться в майбутньому. Уже в найближчі 10–15 років світ постане перед проблемою нового стратифікаційного поділу. Першість і авторитет у ньому будуть мати інтелектуально потужні країни і народи. Інші, очевидно, мають змиритися зі статусом людського і природо-ресурсного придатку, тобто постачальником дешевої сировини і робочої сили.

Інтелект, раціональна складова людини є важливими, необхідними, але, звичайно, далеко не єдиними складниками її розвитку як суб'єкта й провідника організованого суспільства. Вони часто безсилі, особливо в ситуації багатоманітності та співрозмірності факторів, що обумовлюють вибір. І тоді на допомогу їм приходять почуття, що виховуються високою культурою й практично безпомилково підказують спосіб мислення, і дії, співрозмірні загальному розумінню людського. Культура, таким чином, є незамінним чинником утвердження стратегії сталого людського розвитку, духовно-матеріальним фундаментом організованого суспільства, а в більш широкому розумінні – способом його буття як людського, цивілізаційного.

На рівні побутової свідомості всім добре відомо: щоб бути організованим, треба бути культурним – дотримуватись правил і норм суспільної поведінки, прийнятих у державі законів, керуватись загальнолюдськими цінностями і власним розумом, який, за влучним висловом І. Канта, у будь-якій ситуації підкаже алгоритм вибору добра. Але як цього досягти?

Відродження й збільшення культурного потенціалу – необхідна умова організації та самоорганізації суспільного поступу, повернення

країни до цивілізаційних засад суспільно-історичного розвитку людства. Першочерговими в цьому плані є такі основні завдання:

а) повернення людини до своєї історії, викорінення історичного безпам'ятства українського народу, розвиток його самосвідомості до рівня усвідомлення себе як народу історичного, самобутнього, державо- і культуротворчого. Людина, яка втрачає пам'ять, втрачає й саму себе. Вона перетворюється на сліпого виконавця чужої волі, «субстрат», додатковий матеріал чужої соціальної творчості, політичних маніпуляцій. Те саме стосується й народу. Лише той народ має майбутнє, який пам'ятає свою історію, не втратив зв'язок зі своїм корінням, постійно звертається до витоків і одночасно творить нову історію цивілізованими засобами і за законами культури;

б) вилучення із суспільної свідомості й поведінки людей почуття національної меншовартості й безпідставної сором'язливості, психології лизоблюдства, безвір'я у власні сили й інтелектуально-творчий, виробничо-потужний потенціал нації. Як показують дослідження, в Україні сьогодні є досить помітний прошарок населення, зневірений у власних можливостях і здібностях. Багато таких людей вважають свою націю «третьосортною», як правило, висловлюють сумнів щодо вагомості надбань українців у галузі науки і культури, плазують перед громадянами зарубіжних країн, висловлюють недовіру до державотворчих здібностей народу, господарських керівників і політичних лідерів. Вихід з історично зумовленої культурної кризи потребує викорінення рабської психології, «хохлянської розляпаності й сахаринності» (М. Хвильовий), формування інтелігентності у найширшому розумінні цього слова, виховання самоповаги й потреби самоствердження;

в) звільнення залишкового потягу українців до підпорядкування іншій державності, особливо російській, звільнення людей від благоговіння перед іншонародною «твердою рукою», подолання залишкової ностальгії за минулою тоталітарною всеєдністю «народів слов'янського кореня» (як і «єдиного радянського народу») і формування твердої незалежницької позиції, світогляду, культури;

г) викорінення пустоцвіту відчужено-казенного, знеособленого ставлення до природи, її надр, праці та її результатів, до власності і влади, до людей і гуманістичних цінностей. Виховані на засадах державної (не своєї) власності, декілька поколінь українців у буквальному розумінні виявились інфікованими байдужістю до справи. Звичними, дуже поширеними (якщо й не масовими взагалі) стали випадки розкрадання власності, особистого майна громадян. Укорінилась зневіра до

державного як «казенного», чужого, не свого. Все це руйнує культуру, природу людини взагалі. Тому треба якомога швидше позбутися означених вад, утвердити доброзичливі стосунки між людьми у сфері виробництва і споживання, розподілу та обміну як на «верхніх поверхах» життя, так і в побуті, сім'ї, системі товариського спілкування тощо. Найголовнішою проблемою відродження виробничої культури українського народу є виховання почуття господаря, відповідальності за стан справ у сім'ї, місті, державі;

д) нейтралізація, а згодом ліквідація загалом притаманних певній частині населення так званого ортодоксального націоналізму, націонал-патріотизму, українського національного шовінізму, спричинених ними установок на заперечення «всього неукраїнського» як менш цінного, якісного, корисного, ворожого ставлення до нього. Як відомо, націоналізм – складне й суперечливе поняття. Його не можна інтерпретувати однопланово, у парадигмі «добро чи зло». Воно потребує багатопланових характеристик і визначень, лише інтегрована єдність яких більш-менш виважено охопить те, що відбувається в практиці. Скажімо, націоналізм, підпорядкований завданням визволення нації, створення держави й відродження культури виконує позитивну культуротворчу функцію, об'єднує народи, додає їм енергію творчості. З іншого боку, підпорядкований меті піднесення своєї нації над іншими народами і культурами, він засмічує її свідомість облудою самозвеличення, своєрідного етнічного «нарцисизму», породжує недовіру між народами. Межа між цими «націоналізмами» надто тонка. Вона може зміщуватись як в один, так і в інший бік. І якщо державо- і культуротворчий націоналізм ми маємо всіляко підтримувати і розвивати, то від самозвеличувального (за рахунок інших народів і культур) слід якомога швидше відмовитися. Тим паче, що деякі наші громадяни мають звільнитися від екстремістського націоналізму, від зверхнього ставлення до інших народів, від національного снобізму, ідей месіанського покликання нації тощо. Досі можна почути заклики на зразок: «Україна – для українців», «Україна – понад усе». На побутовому рівні деякі «щирі українці» хизуються величиною «своєї» нації, піклуються лише про її інтереси і права, нехтуючи одночасно законними потребами представників «іншої» нації як «чужої». Ця тенденція розпалює ворожнечу між громадянами – українцями й представниками інших націй, що проживають нині в Україні, породжує недовіру між людьми, руйнує усталені зв'язки, дружні стосунки;

е) нагальним завданням культурного відродження є зміцнення матеріальної бази культури, викорінення залишкового принципу її фінан-



сування, впровадження нових форм фінансового забезпечення; докорінна перебудова системи освіти; демократизація культурної політики; залучення до сфери соціокультурної творчості широкого загалу, а в перспективі – забезпечення органічної єдності людини і культури; формування нової парадигми мислення на основі загальнокультурних надбань людства і загальнолюдських пріоритетів; упровадження культури у всі сфери громадського життя суспільства – працю, побут, політику, національні відносини тощо.

Досвід людства переконує, що некультурна особа не може користуватися надбаннями цивілізації й створювати щось таке, що зацікавило б інші держави і народи, оцінювалося б як загальнолюдське надбання. Спроби побудувати соціальне, справедливе суспільство поза цивілізаційними надбаннями людства приречені. Звідси висновок: треба бути в лоні цивілізації, засвоювати її загальнокультурні надбання, розвивати творчість на підставі загальнолюдських гуманістичних пріоритетів.

Майбутнє українське суспільство постає як суспільство вільного духу і культуротворчості, істинної свободи особистості, яка лише в суспільстві та через його належну організацію піднімається до себе, відтворює своє єство у різноманітних формах культури. Власне, кожне суспільство має свою систему моральних цінностей та пріоритетів. Вони виростають з культурно-історичної традиції, соціального досвіду народу, підтримуються й контролюються громадською думкою та совістю людини і врегульовують відносини, забезпечуючи суспільну злагоду та порядок, до якого прагне кожне цивілізоване суспільство. Справедливим є й те, що цивілізація має загальнолюдські цінності, якщо й не цілком тотожні, то принаймні подібні для всіх типів культур, народів і локальних соціальних систем. Співчуття, дружелюбність, ввічливість, сором'язливість, вдячність та інші елементарні норми обумовлюють правила поведінки людини у будь-якому суспільстві. Моральне всезагальне й моральне особливе переплітаються, доповнюють одне одного, врегульовуючи відносини між людьми як членами сім'ї, колективу, народу чи нації, суспільства загалом. Як правило, моральні системи визрівають природно. Вони проходять довгий період історичної еволюції, повторюючи в основних рисах історичну долю народу, цінностями якого є.

Історія знає випадки, коли моральні цінності нав'язуються суспільству ззовні. Як правило, цю місію виконують тоталітарні режими. Руйнуючи традиційні моральні устої, вони підсовують людям «нову мораль», підпорядковану, як правило, «політичній доцільності», «гос-

троті історичного моменту, «потребам прогресивного розвитку» і т. ін. І «доцільність», і «момент», і «прогрес» при цьому розглядаються здебільшого з позицій амбіцій владних політичних сил, підпорядковуються зміцненню режиму, величі персони політичного лідера, або зовнішнім завданням, серед яких, як правило, на перше місце висуваються ідеї «світової революції», «розширення життєвого простору», а то й прямого загарбання інших держав, утримання у покорі пригноблених мас тощо.

Особливу «мораль», наприклад, насаджував німецькій нації Адольф Гітлер – зловісна постать ХХ ст., один із головних організаторів масового знищення фашистами мирного населення і військовополонених на окупованих територіях, лідер Німецької націонал-соціалістичної робітничої партії, головний воєнний злочинець Другої світової війни. Він називав мораль «химерою», що відволікає людей від «великої німецької ідеї» – оволодіння світом. «Я звільняю вас від традиційних уявлень про добро і зло», – писав він у книзі «Майн кампф», закликаючи поневолювати, а в разі непокори – знищувати всіх, хто стоїть «нижче за німців» за расовою ознакою. Подібна «мораль» сіє навколо себе ненависть, протиставляє народи, підбиває людей до воєнного зіткнення. Вона однозначно засуджена людством й відкинута на смітник історії як найбільш потворне соціальне зло. Спроби її відродження неофашистськими організаціями, що перманентно виникають і збуджують конфлікти на расовій основі в тих чи інших локальних соціальних системах, натрапляють на активне неприйняття та опір прогресивних, демократичних сил суспільства.

Особливу стратегію морального виховання народу намагалась реалізувати сталінська-брежнєвська політично-пропагандистська система. Нехтуючи традиційними моральними засадами, на яких будувалось життя десятків поколінь, підпорядкувавши собі культуру, освіту і виховання, вона намагалась нав'язати людям так звану комуністичну мораль – міфо-логізовану, ідеалізовану систему моральних цінностей, відірвану від життя суспільства і особистості. Апогеєм цього процесу стало створення й всенародне вивчення «Морального кодексу будівника комунізму», прийнятого ХХІІ з'їздом КПРС (1961 р.). Характерно, що провідними моральними принципами Кодексу визначались принцип відданості справі побудови комунізму, любов до соціалістичної вітчизни, непримиримість до ворогів комунізму, справи миру і свободи народів. Позірність подібних принципів була очевидною. Однак їхні вимоги так майстерно переплітались із загальнолюдськими моральни-

ми нормами (колективізм, гуманність і чесність, правдивість, простота і скромність тощо), що розрізнити химеру, яка до того ж емоційно супроводжувалась привабливими гаслами типу: «один за всіх і всі – за одного», «людина людині – друг, товариш і брат» тощо, вдавалось далеко не кожному й не відразу.

Комуністична мораль, формування якої визначалось як одне з основних складників триєдиного завдання будівництва комунізму, розсипалась разом із падінням Берлінської стіни, розпадом СРСР, системи соціалізму у світовому масштабі. У країнах, що утворились на теренах колишнього СРСР, спостерігаються своєрідна зневіра, беспорядність, моральна стомленість народу і особистості. І хоча, наприклад, такий суспільний інститут, як релігія, намагається утримати ситуацію в межах своїх «повноважень», моральне падіння частини народних мас фактом помітним і загрозливим.

Власне, як свідчить історія, падіння моральності – постійний супутник суспільних змін, особливо, вчинених у революційні епохи, і тим паче, якщо їхньою сутністю є перехід від однієї системи соціальних координат до іншої. Яскравим прикладом останнього є наше трансформаційне суспільство. Моральна нестабільність і дискомфорт сьогодні – це не тільки головна причина нездійсненності багатьох прогресивних суспільних починань, а й у буквальному значенні руйнування людської особистості.

Свого часу китайський філософ Конфуцій обґрунтував винайдене людьми вмираючих тисячолітніх культур золоте правило моральності: «Чини так, як би ти хотів, щоб інші чинили стосовно тебе». Освячене Біблією і піднесене Кантом у ранг морального категоричного імперативу, це правило є своєрідною стрижневою основою моральності, навколо якої концентруються різноманітні розпорядження, обумовлені велінням часу, характером суспільних відносин, політичної системи, розвитку культури.

Часи змінюються, і ми змінюємося разом з ними. Але цивілізація, людство – залишається. Зміна вподобань – постійний і невідворотний процес. Однак безболісно він відбувається там, де люди не втрачають тремтливого ставлення до вічних цінностей, золотого правила моральності, не забувають про зв'язок часів, традиційної культури і людської цілісності. Наша ситуація аж ніяк не є винятком. Трансформація суспільної системи не тільки передбачає, а й вимагає зміни морального підґрунтя. Ставши на цей шлях, ми, на жаль, втратили почуття людської цілісності, часто забуваємо про загальнолюдське. Звідси – причини моральної кризи, ознаки якої нині можна побачити неозброєним оком.

Суспільну атмосферу в сучасній Україні визначають великою мірою моральні цінності, обумовлені саме миттєвими настроями, прагненням людини захиститися від несприятливих обставин, вижити, зберегти своє «Я» у світі постійних змін. Немовби йдучи від потрясінь, людина перестала думати про вічне, випустила зі своїх рук стрижень єдності людської цивілізації. Подібних втрат людство переживає постійно. Однак – і це закон! – переживши втрачене, воно немовби приходить до тями, повертається до джерел. Воно прокидається, знову і знову переосмислює пережите і задумується про вічне. У цьому основа моральності цивілізації, яка переживає постійне відновлення (розвиток) і одночасно зберігає дивну сталість і цілісність.

Проголошення незалежності і початок суспільного відродження мають не тільки соціально-політичний, а й глибокий моральний зміст. Це – процес повернення народу в лоно людської цивілізації й одночасно повернення до справжніх витоків моральності, виплеканих людською культурою. Суспільне відродження розчистило ґрунт для відновлення справжньої моральності. На жаль, його неоднозначність змусила людину шукати нових способів морального самозахисту і виживання. До того ж у морально-розрихле середовище хлинула хвиля нечисті, ерзаців Західної і Східної цивілізацій. Ситуація загострилася. Ми всі дійшли до такого ступеня моральної німоти, що часто, наприклад, не помічаємо болю і страждання іншого, злоякісної розпусти дітей, сексуальної нахабності підлітків і т. ін. Великого поширення набули такі несумісні з мораллю речі, як наркоманія та алкоголізм, злочинство та рекет, знуцання над особистістю і звичайна підлість. Здається, що людей підлих, які забули про жаль, милосердя й елементарну совість, стало більше.

Тут ми зіштовхуємося з моральними парадоксами. З одного боку, часто говоримо і вимагаємо морального ставлення до себе, з іншого – не вважаємо себе зобов'язаним дотримуватися таких бажаних суспільством моральних настанов. У цьому – вся суть проблеми. У філософській і етичній літературі подібне явище називається моральним роздвоєнням особистості: стосовно себе людина навіть подумки не допускає аморальності з боку іншого, і, навпаки, своєму аморальному вчинку майже завжди вишукує належне моральне виправдання. Виникає ситуація, коли добро і зло немовби делекуються різним адресатам: перше – собі, друге – іншому. Насправді, людина втратила почуття відповідальності, втратила совість. Про моральну атмосферу в такому суспільстві можна тільки мріяти, а жити в ньому – просто небезпечно. Хоча ми живемо.

Розвинуті країни сприймають нас обережно, з недовірою. Ми бачимо, яке ставлення до «нових українців», а тим більше до тих, хто правдами і не правдами виїхав за кордон у пошуках роботи, склалося, скажімо, у Канаді, Німеччині, Португалії чи Польщі. У світі суперечливо оцінюють наші моральні достоїнства і тому вважають за можливе використовувати на найбрудніших і низькооплачуваних роботах.

Моральності потребує кожний. Тому, відповідаючи на цю потребу, особисту і суспільну, в моральності, усі ми зобов'язані допомогти один одному перебороти роздвоєння, знайти справжній сенс свого буття, навчитися ставитися одне до одного як люди. У нинішній ситуації здатність до цього не втратили тільки три суспільних інститути – традиційна українська культура, релігія і освіта. Художник, Духовник і Вчитель – вони і тільки вони! – здатні зупинити процес моральної деградації суспільства, що дістався нам у спадщину від минулого і посилений нашою власною некритичністю стосовно того світу, в якому ми вбачаємо ідеал майбутнього. У зв'язку із цим доречно навести розмірковування нащадка славного роду промисловців та меценатів Терещенків – Мішеля Терещенка, який, на питання, що означає для сучасної України культура і духовність відповів так: «умовно кажучи, є трикутник: одна сторона – Бог, інша – Земля, третя – Людина. Але гармонія між цими сторонами настане лише тоді, коли в центрі буде висока духовність. Коли процвітає культура і духовність, цей трикутник добре працює. Така філософія Терещенків...»<sup>1</sup>.

З погляду філософії Терещенків ситуацію в культурному, релігійному й освітньому середовищі України сьогодні навряд чи можна назвати благополучною. Відроджувана традиційна українська культура надто повільно і часом суперечливо повертається в духовну атмосферу сучасного суспільства. На жаль, сучасний Художник нерідко переймається обслуговуванням політики, як кажуть у народі, «поліз у депутати» й закинув дароване Богом високе мистецьке покликання.

Те саме стосується і релігії. Міжконфесійні суперечки часом зводять нанівець усе добре і благополучне, виплекане цією суспільною інституцією. Серйозні моральні різночитання виникають і у зв'язку з функціонуванням нетрадиційних релігійних організацій. Тому, не применшуючи ролі ні релігії, ні культурної традиції, можливо, основним інститутом відновлення моральності слід вважати освіту. За великим

---

<sup>1</sup> Мішель Терещенко: «Маємо можливість сформувати нову націю. Або зараз, або – ніколи!» / Терещенко Мішель // День. – 2-3 жовтня 2015 р.

рахунком, повернення до джерел цивілізаційної моральності можливе насамперед завдяки освіті та вихованню нових поколінь, вільних від присмерків минулого і морального дурману попередніх часів.

Будучи національними, цінності української культурної традиції, як і будь-якого іншого народу, за змістом збігаються із загальнолюдськими. Тому, якщо йдеться про повернення до фундаментальних цінностей, ми маємо на увазі відродження й освоєння нашої культури й одночасно – усього культурного багатства, створеного людством. Це – основне джерело моральності, приєднання до якого повинно стати головним змістом навчально-виховного процесу в школі та вищому навчальному закладі, головним змістом життя людини.

Майбутнє суспільство є суспільством відроджуваної моралі на основі культури, освіти і духовного виховання молоді. Воно забезпечує спадкоємну передачу від минулої епохи до наступних поколінь усього доброго і справедливого, що було в ній і що утримувало систему від розпаду. Одночасно це суспільство має упорядкувати запозичення й освоєння істинних цінностей, за якими живе цивілізоване суспільство, поставити бар'єри химерним потокам усього морально ганебного, з чим людство бореться. В ситуації втрати, розпаду колишніх і недостатньої авторитетності новітніх партійно-громадських структур і організацій відповідальність за цей процес має взяти насамперед держава. Саме вона здатна мобілізувати для цієї справи такі державні установи, як навчальні заклади (школи, університети тощо), державні заклади культури (театри і кінотеатри, бібліотеки і т. ін.), засоби масової інформації тощо. В міру розвитку соціуму і культури основну відповідальність за моральний прогрес людини буде перебирати на себе громадянське суспільство.

### **Глава 3.3**

#### **Українська ментальність і культуротворчість**

Як уже зазначалось, поняття культури має декілька значень: культура асоціюється зі світом речей та внутрішнім психічним життям людини, її моральним світом, тобто з духовністю. Її сприймають як історичну категорію, пов'язану з результатами фізичної праці людини, інтелектуальної та художньої творчої діяльності. Нерідко культуру пов'язують з оволодінням певними правилами поведінки, навиками, поглядами людини, письменністю, сукупністю знань, здобутих у процесі навчання, та їхнім поширенням серед народу, наслідком система-

тичного впливу на світогляд, моральними принципами людини тощо. Під культурою розуміють також суспільно унормований рівень довершеності, повноту позитивних рис, здатність уміло та активно займатися господарською діяльністю, наводити лад. У багатьох дослідженнях культура асоціюється з певним розвитком, запровадженням чогонебудь у життя, зокрема, з обробкою ґрунту, об'єктами флори та фауни, які піддаються генеруючій діяльності людини. Справедливим є й підхід, де культуру пов'язують з найдрібнішими живими істотами рослинного і тваринного походження як об'єктами біологічної науки та матеріальними залишками минулого як наочним свідченням існування певного суспільства, зокрема первісного, що є об'єктом вивчення археологічної науки<sup>1</sup>.

Відповідно зміст української культури як національного феномена може бути представлений комплексом характеристик, які надають предметної визначеності наведеним вище дефініціям. Базисом для української національної культури постала **народна культура**, народні звичаї та традиції, на основі яких сформувалися наука, мистецтво, література, що згодом принесли всесвітнє визнання українським ученим, митцям, письменникам<sup>2</sup>. Тому, визначаючи головні характеристики української культури як національного феномена, доцільно розкрити діалектичне співвідношення між ментальністю особистості українця і традиціями українського суспільства, що постають основою культуротворчої діяльності українського народу.

Більшість дослідників описують особливий ментальний тип української людини як людини інтровертивної вдачі, заглибленої у внутрішній світ, котра живе і керується в діях серцем та почуттями, а не раціонально-вольовими настановами, людини, котра активна внутрішньо і пасивна зовнішньо, бо боїться змінити щось у встановленому порядку світу й природи. Українця з давніх-давен характеризує працьовитість, гостинність, доброзичливість у стосунках як з одноплемінниками, так і з чужоземцями, обережність, але також рішучість, героїзм, самопожертва, коли доводиться взяти до рук зброю. Недостатня єдність та згур-

---

<sup>1</sup> Глущенко Л. Ментальна схема «культура» у носіїв української та грецької національних культур / Л. Глущенко, О. Івашків // Вісник Львівського університету. – Серія іноземні мови. – 2013. – Вип. 21. – С. 206.

<sup>2</sup> Сергеев П. Традиції та новаторство як основа історичного розвитку культури / П. Сергеев // Проблема традиції в українській культурі: Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції курсантів, студентів та молодих учених. – Х. : НУЦ-ЗУ, 2013. – С. 21.

тованість українців пояснюється перш за все їх індивідуалізмом і перегукується з менталітетом народів Західної Європи. У сфері соціальних відносин він поєднаний з демократизмом, толерантністю, повагою до суверенних прав особистості, але тяжіє до анархічності, протидії будь-яким формам підпорядкування. Всі зазначені риси українці можуть виявляти як з позитивного, так і з негативного боку<sup>1</sup>. Це повною мірою стосується і сфери культури.

Позитивними характеристиками в етноментальному підґрунті українського суспільства є: цілісність свідомості, стихійна гармонія, висока краса побуту, глибока вроджена логічність думки, високі культурні цінності, гуманізм і тонке етичне почуття, прагнення до справедливості. У той же час до негативних констант українського суспільства слід віднести низький рівень політико-правового виховання, непослідовність у відстоюванні своїх прав, слабкість національно-державницького «інстинкту», відсутність єдності в українській еліті щодо форм і методів розбудови незалежної держави<sup>2</sup>. Як вважає О. Скакун, негативні риси українського менталітету особливо розкрили себе в часи козацтва, народно-визвольної війни проти польського панування у XVII ст., у ході революційних подій і громадянської війни початку XX ст. До таких рис належать: динамізм і мінливість; суперечливість політичних орієнтацій суб'єктів влади і різних соціальних сил; нерозуміння глибини подій, що відбуваються; екзистенціальний індивідуалізм; соціальний елітаризм; тенденція до взаємної боротьби; надмірна емоційність і палкість; уразливість щодо дрібниць і байдужість до важливих подій тощо<sup>3</sup>. Можна стверджувати, що зазначені характеристики української ментальності зберігають значення і в наш час.

На нашу думку, національна ментальність українців є наріжним каменем української культури як національного феномена, оскільки визначає її специфіку, позитивні та негативні риси, тенденції культурного розвитку. Сучасні науковці виділяють різні тенденції розвитку традицій української культури. Зокрема, до них можуть бути віднесені:

---

<sup>1</sup> Артюшенко О. Сучасні риси української ментальності / О. Артюшенко // Гілея : наук. вісн. : зб. наук. пр. – Вип. 60 (№ 5). – 2012. – С. 447.

<sup>2</sup> Мельник М. Вплив національного менталітету та історичних традицій на формування правосвідомості українців / М. Мельник // Проблема традиції в українській культурі: Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції курсантів, студентів та молодих учених. – Х. : НУЦЗУ, 2013. – С. 64.

<sup>3</sup> Скакун О. Етнокультурний зміст права / О. Скакун // Часопис Київського університету права. – № 4. – 2004. – С. 22.



- загальна історична визначеність існування національних аграрних традицій. Їх автентичність виражається в цінностях працелюбства, дбайливого ставлення до навколишнього світу, в збереженні порядку в сім'ї, в особистій відповідальності за свої вчинки, взаємопідтримці, прагненні до пізнання істини, духовного самовдосконалення;
- традиції запорізького козацтва. Вони належать до соціально-історичної спадщини, реально не функціонують у сучасних умовах, але присутні як соціальні ідеали, символи в суспільній психології, підвладні теоретичній концептуалізації на рівні суспільної ідеології<sup>1</sup>.

Варто також враховувати таку важливу характеристику української традиційної культури, як релігійність. Як продукт спільної життєдіяльності людей, українська народна релігійна культура завжди спиралась на релігійні традиції, які виникли внаслідок синкретизму язичницького і християнського світогляду, що продукувало особливий тип її носія – віруючого. Саме цей факт (релігійний вимір суспільного буття) зумовлює просторово-часовий діапазон дослідження функціонування української народної релігійної культури у соціокультурному полі. До її ключових аспектів П. Герчанівська відносить релігійно-художню природу української народної релігійної культури, її ідейну і художньо-символічну платформу, варіативність в умовах мінливого буття. Такий комплексний підхід дає змогу з'ясувати цілий спектр питань, зокрема: взаємозв'язок між формою та змістом феномена, між соціальним, художнім, релігійним началами; особливості символічної мови (як синтезу язичницької та християнської символіки) і її трансформацію у просторово-часовій системі координат; діалектику співвідношення релігійно-ідеологічної й художньо-естетичної функцій. Найважливішим принципом української народної релігійної культури дослідниця визначає синкретизм мистецтв<sup>2</sup>. Зазначені вияви релігійності, на нашу думку, притаманні для української культури як національного феномена на різних етапах її історичного буття.

---

<sup>1</sup> Колпак В. Традиції в українській культурі: історико-філософське осмислення / В. Колпак // Проблема традиції в українській культурі: Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції курсантів, студентів та молодих учених. – Х. : НУЦ-ЗУ, 2013. – С. 54.

<sup>2</sup> Герчанівська П. Методологічні аспекти культурологічного дослідження української народної релігійної культури як суспільно-функціонуючого феномена / П. Герчанівська // Вісник НТУУ «КПІ». Філософія. Психологія. Педагогіка. – 2009. – Вип. 1. – С. 19.

Водночас, у межах нашого дослідження актуальним є визначення не тільки традиційних надбань, а й сучасних характеристик соціокультурного потенціалу українського суспільства, що є підґрунтям подальшого поступу української культури як національного феномена. За даними соціологічних досліджень, на початку ХХІ ст. в українському суспільстві, на жаль, значно знизилася суб'єктивна важливість таких соціокультурних цінностей, як «національно-культурне відродження», «підвищення освітнього рівня», «розширення культурного кругозору». Таку ситуацію Н. Костенко вважає закономірним результатом інфраструктурних змін культурної сфери українського соціуму на межі ХХ–ХХІ ст. Мова йде про катастрофічне скорочення установ культури, що забезпечували особисту участь населення в культурному й художньо-мистецькому житті – будинків культури, клубів, бібліотек, кінотеатрів, особливо в сільській місцевості. Більша частина населення України відчуває гострий дефіцит у задоволенні культурних і рекреаційних потреб. Повноцінним дозвіллям користується лише п'ята частина родин, чий дохід нижчий прожиткового мінімуму, третя частина молоді, чверть громадян середньої і старшої вікових груп<sup>1</sup>.

В умовах фінансово-економічної кризи глобального та локальних масштабів відтворення культурних, духовних потреб різних груп населення набуває особливої актуальності, оскільки підвищується ризик їхнього витіснення на периферію індивідуальної й суспільної значимості під впливом економічного тиску і вкорінення соціокультурної нерівності. При тривалому перебуванні громадян у невпорядкованому соціокультурному просторі існує також ризик ідентифікаційної розмитості, порушення усталеності духовних інтересів і моральних цінностей, а відтак – посилення соціального відчуження. Культурна політика держави повинна враховувати субкультурне розмаїття країни, керуючись принципом «єдності в різноманітності». Практична реалізація цього принципу пов'язана з втіленням у життя основних вимог багатокультурності (імплементатії культурних прав громадян та їх об'єднань, фінансової, освітянської, медійної підтримки національно-культурних центрів, створення позитивного іміджу міжкультурної комунікації, подолання проявів ксенофобії, формування міжетнічної толерантності, пошуку шляхів ефективної інтеграції в суспільстві). Серед необхідних заходів держави, спрямованих на забезпечення культурних потреб різ-

---

<sup>1</sup> Костенко Н. Динаміка культурних потреб населення України: очікування і ризики / Н. Костенко // Наука та інновації. – 2010. – Т. 6. – № 6. – С. 62–63.

них категорій громадян України, доцільною можна вважати організацію соціологічного моніторингу соціокультурних процесів і культурних практик населення, що дало б можливість регулярно поповнювати інформаційну базу для здійснення оптимальної культурної політики<sup>1</sup>. Зазначені заходи мають сприяти збереженню основних характеристик української культури як цивілізаційного феномена.

На думку В. Лозового, з метою збереження духовних надбань українське суспільство повинно керуватися загальнолюдськими гуманістичними цінностями: здоровий спосіб життя, висока духовність (моральність, патріотизм), культура поведінки в сім'ї та суспільстві в цілому, захист конституційних прав і свобод людини і громадянина на основі європейських стандартів. Однією з провідних цінностей має бути усвідомлення національної самоідентичності як приналежності до української політичної нації, розуміння спільності прав, обов'язків, інтересів громадян, що спирається на гордість за свою країну, віру в її майбутнє, зумовлює відстоювання громадянином та суспільством національних інтересів, довіру до держави та її інституцій, солідарність з іншими членами спільноти і, відповідно, спроможність взаємодіяти з ними для досягнення суспільно значущих цілей. Гуманізм як моральний принцип, як ідеологія визнання цінності людини, її буття має пронизувати політику, право, релігію, мистецтво, науку. Важливо також зміцнення морального авторитету та статусу жінки, матері, сім'ї як чинників стабільності та злагоди в суспільстві. Одним із завдань соціогуманітарної політики має бути створення в суспільстві благодіючого морально-психологічного клімату, який би позначався на доброзичливих відносинах між громадянами, а в їхній життєдіяльності – домінування оптимізму, упевненості, працелюбності, морального резонансу, моральної і правової відповідальності<sup>2</sup>. Зазначені цінності, на наше переконання, є запорукою збереження української культури і примноження її гуманістичного потенціалу.

Водночас зрозумілим є той факт, що поступ культури українського народу до майбутнього неможливий поза урахуванням її головних здобутків у минулому і сучасного стану. Тому, аналізуючи українську ку-

---

<sup>1</sup> Костенко Н. Динаміка культурних потреб населення України: очікування і ризики / Н. Костенко // Наука та інновації. – 2010. – Т. 6. – № 6. – С. 65.

<sup>2</sup> Лозовой В. Духовність як основа гуманітарного розвитку країни / В. Лозовой // Пространство литературы, искусства и образования – путь к миру, согласию и сотрудничеству между славянскими народами : сб. науч. тр.: по матер. VII Междунар. науч. – практич. конференции, 20 декабря 2012 г. – Х. : НТУ «ХПИ», 2013. – С. 20.

льтуру як цивілізаційний феномен, варто розкрити головні *напрями культуротворчої діяльності українців в історичному розрізі і часі.*

Передусім слід звернутися до сутності самого поняття «культуротворча діяльність». У науковій літературі обґрунтовується історичне формування художнього способу культуротворчої діяльності. Відштовхуючись від концепції свободи Ж.-П. Сартра («буття-в-свободі») як фундаментального принципу формування суспільних цінностей, дослідники висвітлюють уявлення про культуротворчість як царину свободи та вибору<sup>1</sup>. На думку В. Леонтьєвої, принцип культуротворчості є засадничим у розумінні світу та утвердженні особистісного начала як носія смислу в цьому світі. Дослідниця зазначає, що одиниця культуротворчого процесу – культурний акт як утвердження культурного явища (конкретної єдності змісту й культурної форми) – це заперечення його протилежності, це недопущення в реальне буття культури безглуздя, безформності, безликісті. У цьому розумінні логіку культури можна визнати логікою «утвердження-заперечення», здійснюваної в афірмації<sup>2</sup>.

Культуротворче буття спрямоване на об'єктивацію смислів і вироблення певної просторово-часової моделі, кодифікованої у світогляді та символах культурних практик певної культурної парадигми. Тому культуротворче буття можна визначити через вимір антропологічної практики як стан соціальної, моральної, естетичної активності окремої особистості, як стан її свідомості та діяльності у сферах поєднання в замкнуте коло смислу процесів та результатів міжкультурної взаємодії. Отже, культуротворче буття являє собою духовну динаміку творчого смислоутворення (креації, негації, афірмації, акцепції) як процесу вироблення ціннісного світу культури та усвідомлення себе й культури в просторово-часовому вимірі<sup>3</sup>. Ґрунтуючись на такому визначенні культурного буття, простежимо його динамічний характер через процес культуротворчості, зокрема – культуротворчої діяльності українців в історичному розрізі і часі.

Основним змістом культуротворення є вивільнення людини від її тотальної залежності від природи. Специфічними рисами культуротворчої діяльності, спрямованої на креативне перетворення дійсності, пос-

---

<sup>1</sup> Культура. Ідеологія. Особистість: Методолого-світоглядний аналіз / В. Андрущенко, Л. Губерський, М. Михальченко. – К.: Знання України, 2002. – С. 82–85.

<sup>2</sup> Леонтьєва В. Культуротворческий процесс: основания и начала / В. Леонтьєва. – Х.: Консум, 2003. – С. 56–57.

<sup>3</sup> Федь В. Методологічні підходи до аналізу категорій «культуротворчість» та «культуротворче буття» [Електронний ресурс] / В. Федь. – Режим доступу : [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_67/Fed.pdf](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_67/Fed.pdf).

тають єдність процесів опредметнення й розпредметнення, інтеріоризації та екстеріоризації; єдність матеріального та духовного, стихійного і свідомого начал. Культуротворчій діяльності людей притаманні:

- вихід за межі наявної ситуації та власної спонтанної активності;
- вибір альтернативних можливостей;
- прийняття рішень і цілепокладання;
- креативність;
- можливість самореалізації суб'єктів культуротворення.

Культуротворча діяльність може бути представлена різними видами людської активності: від діяльності, спрямованої на освоєння і перетворення (відповідно до власних потреб та інтересів) природного середовища або на поліпшення соціальних відносин, до діяльності, спрямованої на створення принципово нових (що не мають аналогів) речей, предметів та продукування нових цінностей. Результатами культуротворення стають знаряддя праці, способи господарювання, традиції, мистецтво, світогляд, релігія, наука тощо.

У процесі культуротворення постає як соціокультурне, так і етнокультурне середовище. Етноспецифічне культуротворення – це якісно новий етап у розвитку загальнолюдської цивілізації, зумовлений тим, що на родоплемінному етапі розвитку людства на зміну родинності приходять етнічність як нова форма соціальних зв'язків. Відповідно етнічні культури, на які розділилися у своєму розвитку загальнолюдський потік культури, вважаються локальними культурно-історичними світами, а планетарний культурно-історичний процес постає як поліцентричне й багатолінійне явище, як сукупність співіснуючих етнокультур. Результати етноспецифічного культуротворення відрізняються не тільки новизною, але й самобутністю, неповторністю, унікальністю. Культурні здобутки етнічної спільноти (які ніколи не успадковуються генетичним шляхом) потребують включення механізмів етнокультурної спадкоємності, етнічної соціалізації, трансляції етнокультурної інформації. Оскільки культура має надбіологічну природу, то вона потребує не тільки створення, але й розвитку, збереження, відтворення, оновлення, збагачення, поширення (трансляції) і засвоєння її представниками наступних поколінь. Отже, повноцінне функціонування будь-якої етнічної та національної культури має відбуватись у рідчизні такого багатопланового процесу<sup>1</sup>. Це повною мірою стосується культуротвор-

---

<sup>1</sup> Воропаєва Т. Формування ідентифікаційної матриці та культуротворча діяльність українців / Т. Воропаєва // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – 2009. – Українознавство. – №13. – С. 17.

часті українців, що може бути розкрита через культурні практики різних епох розвитку українського народу.

Характеристика культуротворчої діяльності українців в історичному розрізі і часі, на нашу думку, має спиратися на визначення місця української культури у процесі культурного розвитку Європи та світу. Історично доля України склалася так, що на формуванні її культури позначалися культурно-цивілізаційні впливи як Заходу, так і Сходу. За всіма своїми істотними ознаками праслов'янство органічно належало до сім'ї європейських етносів середньої смуги Європи, що дає підстави вважати праслов'янство європейським суспільством. Водночас, розміщення на незначній відстані від цивілізації Сходу обумовило причетність його до азіатського кола культур і цим зумовило «подвійність історичного буття праслов'янства»<sup>1</sup>.

На культуру народів, які заселяли територію України в I тис. до н.е., значний вплив мала грецька культура; так, у скіфській міфології є розповідь про походження скіфів від Геракла, сина Зевса, і Гестії, доньки Борисфена-Дніпра. Існування на сучасних теренах України давньогрецьких міст, їх торговельні зв'язки із слов'янськими племенами позначилися на її культурі й духовності народу. Пізніше завдяки Великому шовковому шляху, Олов'яному шляху, «шляху із варяг у греки» населення мало можливість налагоджувати зв'язки як з країнами Заходу, так і Сходу. Безпосередні зв'язки предки українців мали з народами Кавказу, Межиріччя, Персії, Візантії, Османської імперії, країнами Балкан. На території сучасної України існували утворення східних і західних готів, авар, гунів, хозар, печенігів, кримських татар. Тобто вже початок формування української спільноти здійснювався на перехрестях східної та західної цивілізаційних осей<sup>2</sup>. Тим самим закладалися підвалини культуротворчої діяльності українців, пов'язаної з постійним перебуванням на стику цивілізацій.

Зв'язки зі Сходом та Заходом поглиблюються за часів Київської Русі. Вирішальні моменти еволюції Київської Русі збігаються з вивіщенням Візантії і Риму як репрезентантів однієї із світових релігій – християнства, та непереборною експансією татаро-монгольських орд в

---

<sup>1</sup> Павленко Ю. Передісторія давніх русів у світовому контексті / Ю. Павленко. – К.: Фенікс, 1994. – С. 330.

<sup>2</sup> Ороховська Л. Вплив векторів розвитку «Схід – Захід» на Україну / Л. Ороховська // Вісник Національного авіаційного університету. – 2008. – № 2. – С. 173.

Європу<sup>1</sup>. Історія України знає й двохсотрічний період (перш ніж стати частиною Російської імперії) входження до Литовської держави, що також сприяло впливу на неї європейської культури. А після Переяславської ради 1654 р. одним із вирішальних чинників розвитку більшості українських земель стає факт входження до складу Російської імперії. Як відомо, з кінця XVIII – початку XIX ст. розпочалася цілеспрямована політика русифікації українського народу. Така ситуація існувала протягом кількох століть і не сприяла вільному розвитку української культури.

Культуротворча діяльність українців стала можливою внаслідок консолідації різних політичних, релігійних, громадських рухів перед загрозами іноземної навали. Упродовж багатьох віків на соціально-культурне буття українства рішуче впливала християнська культура Візантії, через що Київська Русь, на відміну від Заходу, будувалася на ідеях колективізму. Західне українство протягом тривалого історичного періоду входило до Польського королівства, до якого Східна Галичина увійшла ще в XIV ст., а пізніше перебувало в межах Речі Посполитої та Австро-Угорської імперії. На цій території діяло магдебурзьке право, існували незалежні від світської і церковної влади суди, багато українців мали можливість навчатися в університетах Європи. Все це, безумовно, вплинуло на менталітет і культуру населення Західної України, де відбувалося формування своєрідного соціокультурного середовища перехідного типу, коли західнохристиянська цивілізація стикається із східнохристиянською. Поєднання на території України різних культур та цивілізацій спричинило особливості становлення і розвитку сучасної української спільноти, її стосунки із сучасним Заходом та Сходом, а також власну цивілізаційну ідентифікацію. Ще в XIX ст. спроби ідентифікувати себе закінчилися розколом української спільноти на «західників» та «слов'янофілів», який певною мірою існує й дотепер<sup>2</sup>.

Разом з тим у добу українського національного відродження (XIX – початок XX ст.) відбувалися процеси, принципово значущі для розвитку української культури:

- формування української національної інтелігенції, що очолила національний рух, який базувався не стільки на історичній легітимності, скільки на етнолінгвістичних підставах;

---

<sup>1</sup> Кононенко П. Свою Україну любіть / П. Кононенко. – К. : Твім інтер, 1996. – С. 27.

<sup>2</sup> Ороховська Л. Вплив векторів розвитку «Схід – Захід» на Україну / Л. Ороховська // Вісник Національного авіаційного університету. – 2008. – № 2. – С. 175.

– становлення української нації – перетворення етнічномовної спільноти на самосвідому політичну й культурну спільноту<sup>1</sup>.

Протягом цієї доби закладалися засади культуротворчої діяльності українців як єдиного етносу. Зокрема, Т. Шевченко повною мірою сягнув осмислення світоглядних засад буття українського народу, наповнив світоглядним змістом категорії традиції та новації. Світогляд і творчість Тараса Шевченка виступили особливою версією християнського гуманізму, який зріс на ґрунті української культури, поєднавши в собі традиції української культури попередніх епох, романтичну ідеологію з її культом суверенної людської особи та метафізичним бунтарством, передавши його «живим і ненародженим»<sup>2</sup>. З іменем Т. Шевченка пов'язане виокремлення української культурної традиції як унікального феномена вселюдського значення. Підкреслюючи роль творчості великого Кобзаря, Т. Андрущенко зазначає, що саме з Т. Шевченка розпочинається самоусвідомлення й духовне самоствердження українським народом своєї особливості, якісної визначеності<sup>3</sup>.

Значущими для розкриття головних напрямів культуротворчої діяльності українців в історичному розрізі і часі є також погляди видатного українського письменника, політика, культурного діяча В. Винниченка. Основою культури для нього постає мораль, на ґрунті якої людина вибудовує стратегію подальшої культуротворчості. Сутнісною рисою культури і моралі, як її складової, є традиційність – наявність спадковості, зв'язок зі здобутками попередніх поколінь, освяченість певних духовних цінностей століттями. Традиційне, набуваючи в осмисленні Винниченка характеристик «консервативності», «догматизму», постає втіленням сили, що нівелює індивідуально-особистісне в людині. Тому своєю протилежністю поняття «традиція» має не нове в значенні нещодавнього виникнення, а нове – як втілення здобутого конкретною особою через власний досвід пізнання<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Сарбей В. Національне відродження України / В. Сарбей. – К. : Альтернативи, 1999. – С. 22.

<sup>2</sup> Стешенко А. Сутність та зміст понять традиції та новації в контексті історії філософії / А. Стешенко // Вісник Київського Національного університету імені Тараса Шевченка. Філософські проблеми гуманітарних наук. – Вип. 4–5. – 2005. – С. 194.

<sup>3</sup> Андрущенко Т. Співець народного єднання / Т. Андрущенко // В літопис шани і любові. – К. : Дніпро, 1989. – С. 217.

<sup>4</sup> Юдіна К. Традиції та перспективи розвитку українського суспільства: соціально-філософський аспект / К. Юдіна // Проблема традиції в українській культурі: Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції курсантів, студентів та молодих учених. – Х. : НУЦЗУ, 2013. – С. 101.



Саме на такому шляху стає можливою культуротворча діяльність українців в історичному розрізі і часі.

Т. Воропаєва виокремлює основні етапи процесу формування ідентифікаційних матриць українців, зумовлені культуротворчою діяльністю української спільноти:

- I етап (II–IX ст.) – у межах ідентифікаційних матриць почалось становлення метаєтнічної (слов'яни), локальної, племінної, мовної ідентичності;
- II етап (IX – кінець XVI ст.) – відбувалося становлення територіальної, етнічної, політичної (державної), релігійної, субкультурної, станової, майнової, протонаціональної (етнорелігійної) ідентичності;
- III етап (XVII ст. – до нашого часу) – формувалась національна, соціально-професійна, громадянсько-політична, континентальна, загальнолюдська ідентичність (звичайно, на кожному з цих етапів функціонували також вікова, статеві й інші ідентичності)<sup>1</sup>.

На кожному етапі виділялась домінуюча ідентичність (або група ідентичностей), яка зумовлювала розподіл інформації в ідентифікаційній матриці суб'єкта, впливала на структурування та ієрархізацію ідентифікаційної матриці, а також на визначення значущих параметрів порівняння власної спільноти з іншими. Таким чином, культуротворча діяльність українського народу не тільки суттєво впливає на зміни внутрішньої структури ідентифікаційних матриць, але й на змістовне наповнення цих матриць. У різні історичні періоди в ідентифікаційних матрицях українців домінували різні ідентичності – племінна, територіальна, етнічна, релігійна, державна, національна, громадянсько-політична.

Визначальними рисами культуротворчої діяльності українців в історичному розрізі й часі є:

- стрижневі культурні домінанти: давні землеробські традиції, порубіжність геокультурного простору, волелюбність, антеїзм, стратегія миролюбного життєтворення, індивідуалізована спільнотність (аналіз різних форм спільнотного згуртування українців показав, що для українського народу характерним є серединний тип спільнотного згуртування, який розташований між двома по-

---

<sup>1</sup> Воропаєва Т. Формування ідентифікаційної матриці та культуротворча діяльність українців / Т. Воропаєва // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – 2009. – Українознавство. – №13. – С. 18.

- люсами – західним індивідуалізмом та східним колективізмом), прагнення бути господарем на власній землі, толерантність, поміркованість, повага до прав іншої особи, відсутність нахилів до насильницької експансивності, особлива роль жінки в соціумі, екофільність, панестетизм, осмислена й недемонстративна релігійність, іскрометна іронічність, кордоцентризм і духоцентризм, доброзичення, добродіяння<sup>1</sup>;
- основні принципи трудової етики: працьовитість, господарливість, природовідповідність, почуття власника, раціональне землекористування;
  - базові цінності українського народу. За даними досліджень Т. Воропаєвої, базовий ціннісний профіль сучасних українців є таким: доброзичення; універсалізм; самовияв; традиційність; безпека; майстерність; рівноправ'я; автономія; гармонія; конформізм<sup>2</sup>.

Основними напрямками культуротворчої діяльності українського народу є: господарський, мовно-мовленнєвий, комунікативний, міфологічний, релігійний, мистецький, морально-етичний, аксіологічний, організаційний, техніко-технологічний, освітній, економічний, науковий, правовий, політичний та ін. Будь-який напрям культуротворчої діяльності української людини дає їй змогу відчувати свою співпричетність до українства та ідентифікувати себе як невід'ємну одиницю української спільноти. Кожний напрям культуротворчої діяльності українців зумовлював структурування та ієрархізацію ідентифікаційних матриць, суттєво впливаючи на змістовне наповнення відповідних ідентичностей – релігійної, мовної, етнічної, національної, політичної. Культуротворча діяльність українців забезпечила *видатні досягнення української матеріальної і духовної культури*.

У сучасних умовах, у ході трансформаційних процесів, що відбуваються в незалежній Україні, важливим є з'ясування взаємозв'язків між матеріальною та духовною культурою, їх пріоритетів розвитку. Якщо під матеріальною культурою розуміти досягнення, що показують

---

<sup>1</sup> Воропаєва Т. Український досвід спільнотного згуртування та типові ідентифікаційні практики: теоретико-методологічні аспекти / Т. Воропаєва // Український досвід спільнотного згуртування. – К. : Українська видавнича спілка, 2006. – С. 60–73.

<sup>2</sup> Воропаєва Т. Формування ідентифікаційної матриці та культуротворча діяльність українців / Т. Воропаєва // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – 2009. – Українознавство. – №13. – С. 18.

рівень оволодіння людиною силами природи, то духовну культуру можна тлумачити як досягнення, що показують рівень, глибину пізнання природи та суспільства, широту набутого світогляду, втілення у суспільне життя прогресивних ідей і позитивних знань<sup>1</sup>.

Знакова символічність еталонних образів української матеріальної культури, як зазначає Б. Савчук, передусім пов'язана із Середньою Наддніпрянщиною, оскільки саме цей регіон став ядром формування українського етносу. З іншого боку, найкращі зразки і досягнення матеріальної культури набувають глобальної значущості; ставши елементами різних етнічних культур, вони починають сприйматися їхніми носіями вже як власні, хоча при цьому генетично завжди зберігають свою етнічну першооснову. Про це яскраво свідчать орнаментация та кольористика різних матеріальних предметів, розкодування яких дає важливу інформацію про уявлення, специфічні етнокультурні й психологічні риси українського народу, про його етнічну історію та зв'язки з іншими етнічними спільнотами<sup>2</sup>.

Основою традиційної матеріальної культури українського народу було сільське господарство. Серед різних видів сільськогосподарських занять, якими українці займалися в минулому і займаються досі, на особливу увагу заслуговують землеробство та скотарство. Кожна з цих традиційних галузей господарства пройшла складний шлях свого становлення та розвитку і дотепер зберігає багато традиційних елементів.

Віддавна на українських етнічних землях вирощували різні злакові (пшеницю, жито, ячмінь, просо, овес, гречку), бобові (біб, горох, сочевицю), технічні (коноплі, льон, рижій) культури. Приблизно з II тис. до н.е. у чорноземних степових та лісостепових регіонах України на основі застосування орних знарядь і тяглових тварин (волів) виникла перелогова система хліборобства, з якої, власне, бере початок польове землеробство – рільництво. Згодом перелогову систему хліборобства почала поступово витісняти двопільна, за якої всі придатні для обробітку землі сільська громада розділяла на дві приблизно однакові частини: одну з них орали і засівали зерновими культурами, а на іншій випасали домашню худобу. Наступного року змінювали функціональне призначення обох ділянок лану: худобу випасали на тій з них, яку засівали

---

<sup>1</sup> Коханова І. Бібліотека як засіб спадкоємності культурного надбання / І. Коханова // Вісник Книжкової палати. – 2010. – №11. – С. 19.

<sup>2</sup> Савчук Б. Українська етнологія: Навчальний посібник / Б. Савчук. – Івано-Франківськ : Лілея, 2004. – С. 378–379.

минулого року, а хліб вирощували на минулорічному пасовищі. З виникненням у княжу добу плуга як орного знаряддя набула поширення нова система хліборобства – трипілля. Тепер всю землю українські селяни розділяли на три приблизно рівні частини: одну відводили під пар, тобто не засівали зовсім, а використовували як пасовище (толоку), на другій (царині) сіяли озимину, а на третій (ярині) – ярові культури. Наступного року розорювали толоку, де вирощували озиме жито або озиму пшеницю, тобто ця ділянка ріллі ставала цариною. Натомість тогорічну царину, після жнив, орали на зяб, а весною засівали її яровими культурами. Іншими словами, протягом трьох років кожна з названих ділянок ріллі по чергово змінювала призначення. На жаль, малоземелля українців спричиняло те, що класичне трипілля як хліборобська система часто порушувалося<sup>1</sup>.

Дослідники зазначають, що українська культура є хліборобською у своїй основі та історичних витоках. Не слід розглядати хліборобство лише як виробничо-господарську діяльність: якщо культура – це світ, у якому живуть люди, існує суспільство, в якому зніційовуються та зреалізовуються схильності, спрямування життєтворчості, то для українців таким світом було саме хліборобство. Не випадково Г. Сковорода визначав його як «вдесятеро ліпше... кручених наук, тому що з усього найпотрібніше»<sup>2</sup>. На нашу думку, землеробство постає в якості своєрідного екзистенціалу української матеріальної культури, визначаючи її основні досягнення.

Значущим складником матеріальної культури українського народу постає і скотарство, що набуває розвитку паралельно з землеробством. Ще в добу енеоліту і бронзи на території України розводили велику та дрібну рогату худобу, свиней, коней, різну домашню птицю. Отже, історія формування і розвитку цього традиційного заняття місцевих автотонів охоплює щонайменше 6 тис. років. Основну увагу українські селяни приділяли насамперед розведенню великої рогатої худоби, яка забезпечувала їх молочними продуктами, шкірою, м'ясом. Упродовж тисячоліть основною тягловою силою у господарстві місцевого населення були воли, що наочно засвідчує одна з народних приказок: «Без

---

<sup>1</sup> Етнографія України: Навч. посібн. / За ред. проф. С.А. Макарчука. – Львів : Світ, 2004. – С. 182–183.

<sup>2</sup> Максюта М.Є. Економіка в контексті національно-культурного буття ] / М.Є. Максюта, Т.М. Максюта-Гонтарук // Мультиверсум : Філософський альманах. – К. : Український Центр духовної культури, 2007. – Вип. 61. – С. 71.

вола хата гола». З ХІХ ст. вола як робочу худобу поступово витісняв кінь. Порівняно з великою рогатою худобою та кіньми вівчарство у господарстві українських селян, за винятком гуцулів, виконувало допоміжну роль, забезпечуючи їх насамперед вовною та хутром. У багатьох регіонах України розводили також кіз, а відгодівля свиней задовольняла потреби населення в салі та м'ясі. У кожному селянському дворі розводили курей, гусей, качок, індиків та іншу птицю<sup>1</sup>.

Не менш значущим складником української матеріальної культури, ніж сільське господарство, стали ремесла. Історично вони розвивались у двох основних формах:

- домашні ремесла;
- організовані промисли, орієнтовані на продаж виробів на ринку.

До ремесел, які забезпечили видатні досягнення української матеріальної культури, належать ткацтво, гончарство, ковальство, зброярство, ювелірна справа, виготовлення скляних виробів та ін. Традиційно господарська діяльність, зокрема, і всі технологічні процеси виготовлення людиною речей співвідносились з універсальною міфологічною схемою, яка моделювала Всесвіт, санкціонувала космічну впорядкованість і на всіх рівнях відтворювала перетворення Хаосу в Космос. Такі світоглядні установки в українській культурній традиції актуалізувались, зокрема, у ритуалізованому процесі виготовлення жінкою ткацької продукції, що розгортався у хронологічному плані на рівні етапів творення світу<sup>2</sup>.

Матеріальна культура українського народу тісно пов'язана з його духовністю. Для давньої й середньовічної людини кожна річ мала багатофункціональне призначення, тобто одночасно слугувала утилітарним і духовно-символічним цілям. Про це свідчить сам процес виготовлення речей, який для архаїчного майстра складався з двох неподільних частин – технічної і сакральної. Він був упевнений, що лише повторює технологію, запрограмовану Творцем Всесвіту, тому в саме виробництво дуже важко проникали новації. Звідси – таке трепетне ставлення до матеріалів, сировини, які не відбиралися, а ніби випрошувалися у природи. Виконання всіх подальших виробничих операцій супроводжувалося відповідними ритуалами, тому виготовлення матеріа-

---

<sup>1</sup> Етнографія України: Навч. посібн. / За ред. проф. С.А. Макарчука. – Львів : Світ, 2004. – С. 198–199.

<sup>2</sup> Боряк О. Виготовлення тканих ритуальних символів на Поліссі / О. Боряк // Полісся: мова, культура, історія. – К. : Асоціація етнологів, 1996. – С. 290.

льних предметів в уявленні давньої людини не відрізнялося від народження дитини, бо як перше, так і друге мали свою душу<sup>1</sup>. Бралось до уваги те, що першим завжди створюється найважливіше, найпотрібніше – «першоречі». Саме їхні предметні образи отримують у ритуалі найвищий семіотичний статус як такі речі, що через низку сполучних ланок пов'язуються з початком «творення», отже відповідним чином моделюють і ритуально значущу ситуацію «початку». Тому саме вони вважались найсильнішими, найдієвішими з магічної точки зору<sup>2</sup>. Так, в українців особливе значення мали перші штани, які шила мати для свого сина, перша сорочка, пошита молодого для свого нареченого та ін. Найбільш поширеними у багатьох ритуальних ситуаціях, які моделювали ситуацію «початку» (календарні обряди, ініціаційні перетворення), постають в українській традиції такі магічно «сильні першоречі», як конопляне і лляне клоччя (сировина для продуктів ткацтва), інші різноетапні вироби процесу ткацтва, що позначають окремі етапи космічного творення. Особливо яскраво вони відтворені у процесі ритуального виготовлення рушників, де кожному з етапів «творення» відповідає певна низка створюваних речей: рослинне клоччя – нитки, мотузки – ткацька основа – полотно – рушники з вишитими на них орнаментами, що відображають тричленну модель Світу з Деревом Життя, солярними знаками, символами землі, води та ін.)<sup>3</sup>.

Про зв'язки матеріальної та духовної культури українського народу, що забезпечили їх видатні досягнення, свідчать численні факти. Так, сільськогосподарський календар українців виник на трудовій основі ще у глибоку давнину і в XIX–XX ст. він залишався неписаним зведенням конкретних вказівок для практичної діяльності людей. Велику увагу наших предків до явищ природи засвідчують давньослов'янські за походженням назви місяців, що збереглися до сьогодення (лютий, березень, квітень, травень, листопад, грудень). Людина не лише спостерігала за явищами природи, а й намагалася пізнати їх, щоб досягти більших успіхів у господарській діяльності. Основу народного господарського календаря становила трудова діяльність людей, яка бу-

---

<sup>1</sup> Савчук Б. Українська етнологія: Навчальний посібник / Б. Савчук. – Івано-Франківськ : Лілея, 2004. – С. 377.

<sup>2</sup> Топоров В. Миф. Ритуал. Символ. Образ / В. Топоров // Исследования в области мифопоэтического: Избранное. – М. : Прогресс, 1995. – С. 11–15.

<sup>3</sup> Босий О. Священне ремесло Мокоші. Традиційні символи і магічні ритуали українців (Типологія. Семантика. Міфоструктури) / О. Босий. – Вінниця. : б.в., 2004. – С. 16–17.

ла джерелом знань про навколишній світ, поєднувала обрядові акти релігійного, сімейного і громадського життя. У ньому переплітались також різні за характером мотиви – аграрні, скотарські, родинні. Народний календар – це визначені багатьма попередніми поколіннями хліборобів дати для повного трудового року, згідно з якими треба було виконувати той або інший вид господарської роботи: однакові форми господарювання зумовлювали виникнення подібних календарних понять. За спостереженнями і традиційними уявленнями українців, початок нового господарського року і конкретна пора року не визначалися точними межами. Поняття «весна», «літо», «осінь», «зима» існували для селянина лише в конкретному відношенні до часу і характеру трудової діяльності. Хоча календарний рік поділявся на окремі пори (сезони), але для кожної конкретної галузі сільського господарства (хліборобства, скотарства, бджільництва, рибальства) була характерна сезонність. Так, хліборобський період поділявся на такі сезони: оранка, посів яровини, сходи, дозрівання хліба, косовиця, жнива, молотьба, оранка під озимину, посів озимини, оранка на зяб. Початок нового землеробського народного календаря визначався фактично тим періодом, коли закінчувався збір врожаю і розгорталася підготовка до нового сільськогосподарського року<sup>1</sup>.

З кожною порою року і з певними днями пов'язувалися відповідні обрядові дії та звичаї. Так, від дня пророка Симеона Стовпника (14 вересня) до дня св. Івана (6 жовтня) українці традиційно сіяли озимину. Вересень колись називали ще житосієм, а у поліщуків Коростенщини, що на Житомирщині, з цього приводу побутували прислів'я: «Як прийде житосій, то не зважай на врожай, а жито сій», «Хто сіє по Покрові, той не має що дати корові». Закінчивши польові роботи, тобто зібравши весь урожай, жінки бралися до іншої праці (пряли, ткали, шили), а чоловіки заготовляли дрова, молотили збіжжя; для сільської молоді ж починалася пора вечорниць. З 21 січня починалися т.зв. М'ясниці; від того дня масово справляли весілля. Взагалі найбільше шлюбів відбувалося восени і взимку, коли люди звільнялися від нагальної праці. Потім наступала Масляна, або сирний тиждень – останній тиждень перед Великоднім постом, який відзначали як свято проведів зими та зустрічі весни. Наприкінці XIX – на початку XX ст. у народній обрядовості українців збереглося ще багато рис старих дохристиянських свят, од-

---

<sup>1</sup> Етнографія України: Навч. посібн. / За ред. проф. С.А. Макарчука. – Львів : Світ, 2004. – С. 203.

нак чимало з них з розвитком народної культури вже втратили початковий зміст. Багато обрядів, що супроводжували ці свята, поступово перетворилися на повсякденні звичаї, а деякі з них стали звичайними розвагами<sup>1</sup>.

Видатні досягнення української духовної культури пов'язані і з усною народною творчістю. Різні жанри фольклору засвідчують невичерпний духовний потенціал українського народу. Багатство мотивів, образів українського фольклору, його зв'язок з календарною та сімейною обрядовістю, з позаобрядовою дійсністю, різноманітність текстових структур творів і форм виконання, – усе це допомогло фольклористам класифікувати великий матеріал у жанрову систему. Вона розбудована, розгалужена, порівняно повна; сюди входять жанри, відомі у фольклорі інших народів, а також деякі унікальні, національні, властиві тільки українській усній народній творчості. Та й «міжнародні» жанри (балада, казка) на українському ґрунті мають свій національний колорит. Їх особливості проявляються у комплексі мотивів та образів, у загальному пафосі, у т.зв. «світогляді» жанру, у наративно-композиційній структурі твору, в образності стилю. Так, шотландські балади тяжіють до казки, легенди, часто забавні й нерідко мають щасливе закінчення; вони розлогі, плавні, з рефренами. Українська балада майже поспіль трагічна, максимально сконцентрована й побудована на безвихідних колізіях екзистенційного характеру<sup>2</sup>.

Унікальними у світовому фольклорі є українські думи – жанр, оригінальний за способом виконання, за своєю структурою, ритмікою, поетичним стилем та морально-патріотичним пафосом, за своїм героїчним естетизмом. Думи оспівують важливі історичні події. М. Драгоманов зазначав, що жоден народ не має такої великої кількості історичних пісень, як українці, адже вони брали масову участь в обороні своєї Батьківщини. Власне історичні, так звані козацькі пісні побудовані на сюжетах, що їх витворювала історія України, а не на запозичених мотивах. Своєрідними є також наші чумацькі, рекрутські, антипанцизняні пісні. Та найбільше враження у світі справила українська лірична пісня. Г. Нудьга зазначав, що світ визнав великі заслуги українського народу як творця оригінальних, самобутніх і одночасно

---

<sup>1</sup> Етнографія України: Навч. посібн. / За ред. проф. С.А. Макарчука. – Львів : Світ, 2004. – С. 206.

<sup>2</sup> Денисюк І. Національна специфіка українського фольклору (матеріали до лекції) / І. Денисюк // Вісник Львівського університету. Серія філол. – 2003. – Вип. 31. – С. 5.



загальнолюдських пісенно-музичних скарбів, які прикрасили світову культуру здобутками людського духу<sup>1</sup>.

Багата, напрочуд поетична, традиційно священна українська обрядовість, витoki якої полягають у праісторії народу, витворила свій урочистий, емоційно наснажений пісенний супровід то величального, то ігрово-величального чи гумористичного характеру, оформлений у деякі виразно національні жанри. У зимовому циклі календарно-обрядових пісень таким жанром є, передусім, щедрівка. Цей суто український термін не поширений на території інших народів і не увійшов у їхню пісенність, крім, частково, білорусів. Щедрівки – це величальні пісні (гімни міфологічним богам, героям, можливо, і князям), що згодом зазнали своєї демократизації, були пристосовані до оспівування ідеального господаря, його сім'ї, господарства. Частково вони є етіологічними міфами (про походження землі тощо) і мають філософічний характер<sup>2</sup>.

Серед поезії родинного життя українців виділяється обрядово-пісенний комплекс весілля. Це, на думку М.Грушевського, «незвичайно багата і складна драматична дія», чи «літургія», що є унікальною у світовому фольклорі<sup>3</sup>. У цьому комплексі є релікти матріархату, родового ладу й інших епох. Це високохудожній симфонічний гімн шлюбові, красі моралі родинного життя. Українське весілля називають найдовшою у світі оперою, яку співають хорами кілька днів (є записи українського весільного репертуару, що виконується протягом чотирьох днів). Українські весільні пісні поліфонічні за настроями, зворушливі своєю задушевністю, багаті витонченими психологічними нюансами та оригінальною образністю.

Суто епічних жанрів у пісенному фольклорі українців немає – вони ліризуються, стають ліро-епічними, як думи. Епічний елемент зведений до мінімуму у баладах, поступаючись лірико-драматичному. Глибока філософічність, витончена висока майстерність психологічного зображення і всього комплексу поетичних засобів – це універсальна риса національної специфіки українського фольклору<sup>4</sup>. Зазначені хара-

---

<sup>1</sup> Нудьга Г. Українська дума і пісня в світі / Г. Нудьга. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 1997. – Кн. 1. – С. 32.

<sup>2</sup> Денисюк І. Національна специфіка українського фольклору (матеріали до лекції) / І. Денисюк // Вісник Львівського університету. Серія філол. – 2003. – Вип. 31. – С. 7.

<sup>3</sup> Грушевський М. Історія української літератури / М. Грушевський. – К. : Либідь, 1993. – Т. 1. – С. 277.

<sup>4</sup> Денисюк І. Національна специфіка українського фольклору (матеріали до лекції) / І. Денисюк // Вісник Львівського університету. Серія філол. – 2003. – Вип. 31. – С. 21.

ктеристики склали основу досягнень української духовної культури в різних її виявах.

Головними надбаннями української культури як цивілізаційного феномена стали *культурні шедеври українців у галузі архітектури і живопису, науки і освіти, релігії і моралі*. Тому варто приділити увагу визначенню здобутків українського народу в зазначених сферах культурного розвитку. Зрозуміло, у межах нашої роботи неможливо охарактеризувати всі видатні твори мистецтва, наукові праці, релігійні пам'ятки, до появи яких були безпосередньо причетні українці. Тому ми зупинимось лише на деяких шедеврах, поява яких позначала певні важливі етапи культурного розвитку українського народу.

*Архітектура* посідає у художній культурі особливе місце як основа синтезу всіх інших видів мистецтва, зокрема живопису, скульптури, декоративно-прикладної творчості. Це явище матеріальної культури і водночас один з видів пластичного мистецтва, що ґрунтується на єдності принципів краси та корисності. Розвиток архітектури в Україні відзначається поєднанням впливу різноманітних стилів з формуванням національних традицій<sup>1</sup>.

В Україні архітектура як вид будівельного мистецтва виникає у VII ст. до н.е. Зокрема, високим рівнем відзначалася архітектура колишніх грецьких колоній на узбережжі Чорного моря. Характерні риси слов'янського архітектурного стилю оформлюються пізніше, вже в період існування Давньоруської держави. З IX ст. на території України поширюється міське будівництво: не випадково скандинави називали ці землі Гардаріка – «країна міст». Давньоруські міста (гради) відрізнялися своїм виглядом від західноєвропейських: вони мали один центр – кремль або дитинець, до якого тягнулись інші будівлі. При цьому забудова градусів була менш щільною, порівняно з Західною Європою, оскільки на сході не було такої економії землі. Дерев'яні споруди тривалий час переважали над кам'яними. Уже в IX–X ст. у Києві, а згодом – все далі на південь поширюється тип наземного зрубного будинку із соснового або ялинового дерева; з XII ст. такі споруди витісняють землянки і в Лісостепу<sup>2</sup>.

Шедеврами давньоруської архітектури стали будівлі Києва. За часів Ярослава Мудрого територія міста збільшилася майже в десять ра-

---

<sup>1</sup> Українська культура: історія і сучасність / За ред. С.О. Черепанової. – Львів : Світ, 1994. – С. 125.

<sup>2</sup> Попович М. Нарис історії культури України / М. Попович. – К. : АртЕк, 1998. – С. 62.

зів. Проїзд до Києва здійснювався через четверо воріт, головні з яких мали назву «Золоті». Центр міста – княжий двір височів на пагорбі і являв собою солідний архітектурний комплекс: громади монастирських храмів Ірини та Георгія змінювалися кам'яними палацами князя, а в західній частині виростав мальовничий силует центрального храму – Софійського собору, спорудженого на честь перемоги русичів над печенігами. Архітектура Софії, розписи її стін, куполів вражають монументальністю і гармонією. Могутні об'єми храму плавними уступами здіймаються вгору і завершуються дванадцятьма куполами, що групуються навколо тринадцятого, центрального й найбільшого. Із заходу, по кутам будови здіймалися могутні вежі, всередині яких були сходи, що вели на хори. Пропорції будівлі відзначалися строгістю і стрункістю, вся вона виглядала урочистою та святковою<sup>1</sup>.

Кримський С., характеризуючи мистецтво Київської Русі, вказує на те, що в цей період міжнародне значення української культури визначається в контексті всесвітньо-історичної ролі православ'я, але водночас спирається на деякі наскрізні цінності – ідеї, образи, принципи, що характеризують культурну спадщину і сучасної України та її національну самобутність<sup>2</sup>. У зверненні до вічних образів (ейдосів) визначено розуміння краси як космічного початку буття та Божої благодаті. Знаменним у цьому відношенні є фресковий розпис башт храму Софії Київської, побудований як сходження від профанічних сцен (ігор ряджених, мисливських сюжетів, придворних церемоній) до сакрального завершення людської діяльності. Таким чином, однією із глибинних ознак вітчизняного мистецтва, що не втрачає свого значення і в християнський період його розвитку, є вираз існування краси, принцип Божественної гідності мистецтва як доказ милості до людини.

Характерною рисою українського мистецтва вчені визнають його музикальність, пісенність. Складно навіть з'ясувати, де музика як вид мистецтва припиняє своє вживлення в художню тканину твору інших видів мистецтва. Іноді видова диференціація є недоречною, оскільки нелогічно, невірно відокремлювати інтонаційну природу, ліризм української поезії та вокалу; драматичний театр, який виникав як му-

---

<sup>1</sup> Подольська Є. Кредитно-модульний курс культурології. Навчальний посібник / Є. Подольська, В. Лихвар, Д. Погорілий. – К. : Центр навчальної літератури, 2006. – С. 216–217.

<sup>2</sup> Кримський С. Ейдоси зустрічі культур (методологічний екскурс) / С. Кримський // Українська тема у світовій культурі. Науковий вісник НМАУ ім. П.І. Чайковського. – 2001. – Вип.17. – С. 42.

зично-драматичний, і музику; кольорову палітру живопису й мелодію пісні. Така невід'ємність музичного звуку від художнього образу стає зрозумілою при зверненні до витоків українського мистецтва й тієї величезної ролі, яку відігравала пісня у повсякденному житті людини. Вона, як оберіг, обгортала своїми обіймами, дарувала незрівнянну радість співзвучності природі, тобто відчуття єдності з природою, і у той самий час створювала «культурне тіло», яке захищало людину від самої природи<sup>1</sup>.

Пісенність, панестетизм української душі знаходить вияв у творах живопису за допомогою гармонійної композиції, яскравої колористики, пишності, динаміки почуттів. Навіть традиційна стриманість іконопису набуває в українському середньовічному мистецтві нового звучання. Іконопис XIV – середини XVII ст. зазнає помітного впливу народних і світських мотивів. Відходячи від візантійських традицій, він збагачується сценами з побуту, красою реального світу та людини, елементами народного мистецтва. У багатьох іконах помітне тяжіння авторів до відображення життєвих прототипів. Прикладом такого рішення сюжету, зокрема, є ікона «Благовіщення» (1579), виконана майстром Федусько із Самбора<sup>2</sup>.

Видатні досягнення українського живопису визначалися поширенням нових художніх стилів і жанрів. Так, закономірно, що у XVII–XVIII ст. головне місце в національному живописі посіло українське бароко, а в XX ст. – український футуризм, експресіонізм, трансавангард. На початку XXI ст. набуває розквіту постмодерне неobarоко, відроджується стилістика іконописного канону, традиційного українського портрета – «парсуни», естетика народного наївізму<sup>3</sup>. Тому особливістю сучасного стану живопису України є формування, поряд з традиційними, образів нової культури. Пошуковий новаторський вектор

---

<sup>1</sup> Покулита І. Ідеї вітчизняного мелосу в розкритті культурно-освітніх смислів історії української культури / І. Покулита // Вісник НТУУ «КПІ». Філософія. Психологія. Педагогіка. – 2013. – Вип. 1. – С. 58.

<sup>2</sup> Подольська Є. Кредитно-модульний курс культурології. Навчальний посібник / Є. Подольська, В. Лихвар, Д. Погорілий. – К. : Центр навчальної літератури, 2006. – С. 225.

<sup>3</sup> Личковах В. Європейські, етнічні, регіональні виміри української образотворчості (філософія етнокультури в мистецькому житті Чернігово-Сіверщини) / В. Личковах // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка. Вип. 66. Серія: філософські науки. Кулішеві читання з філософії етнокультури. – Чернігів : ЧДПУ, 2009. – С. 81.

українського образотворчого мистецтва, світоглядна, аксіологічна, етнокультурна його парадигматика є різноплановою, представленою як окремими надбаннями, так і художніми школами<sup>1</sup>.

Специфіку української культури засвідчує й розвиток *науки і освіти*. Витоки формування науково-освітньої системи на теренах України пов'язані з давньоруською добою. З прийняттям християнства Русь прилучилася до античної культури і науки, зблизилася з багатьма країнами Європи. Перші літописні відомості, що свідчать про піклування руських князів про освіту, належать до часів хрещення України-Русі. Князь Володимир Великий дбав про те, щоб разом з християнством перенести з Візантії освіту і знання, відомі грекам. Створені в період розквіту Київської Русі навчальні заклади поділялися на школи грамоти та школи «учіння книжного» (тобто елементарні і підвищеного типу), за джерелом створення, функціональною належністю – палацові, церковні (монастирські та парафіяльні), школи майстрів грамоти, ремісничі училища. Про поширення грамотності свідчать знайдені в різних містах і датовані XI ст. близько 700 берестяних грамот. Школи грамоти існували переважно в містах. У них навчали дітей бояр, посадників, купців, лихварів, заможних ремісників. Навчали не тільки правилам читання, але і мистецтву створювати книги: учень самостійно виготовляв свій «Ізборник», виконував роботу переписчика, ілюстратора.

Процес навчання у школах «учіння книжного» був дещо складніший, ніж у школах грамоти. Тут учні опановували алфавіт, грецьку мову та курс середньовічних наук: філософію, граматику, риторику, історію, спів, богослов'я. У XI ст. вивчалися твори зі всесвітньої історії, переклади уривків з робіт Арістотеля, Платона, Сократа, Епікура, Плутарха, Софокла, Геродота та багатьох інших вчених античного світу, твори яких входили до збірки «Бджола». Учні набували знань з природознавства, географії, медицини, дізнавалися про властивості різних речовин і матеріалів, їх застосування у виробничій діяльності, перекладали книги та переписували їх. Вже в XI ст. рівень освіти в Київській Русі прирівнювався до європейських стандартів. В елітних школах вивчалися основні середньовічні науки. Поширення християнства дало можливість Київській Русі здобути визнання середньовічної Європи<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Подольська Є. Кредитно-модульний курс культурології. Навчальний посібник / Є. Подольська, В. Лихвар, Д. Погорілий. – К. : Центр навчальної літератури, 2006. – С. 257.

<sup>2</sup> Лузан П. Історія педагогіки та освіти в Україні: Навчальний посібник / П. Лузан, О. Васюк. – К. : ДАКККіМ, 2010. – С. 22–23.

Після розпаду Давньоруської держави освіта і наука, незважаючи на складні умови перебування українських земель в іноземних державах, продовжували розвиватися. На межі Середньовіччя та Нового часу головними науково-освітніми центрами України стали Острог і Київ. Маючи яскраво виражений національний характер і орієнтуючись на східнохристиянську культурну спадщину, Острозька Академія засвоювала організаційні й освітні зразки Західної Європи. Вивчення «вільних мистецтв», велика увага до мов наближали її до католицьких та протестантських осередків Польщі, Литви, Білорусі, до західноєвропейських університетів. До освітньої програми школи було включено елементи теоретичної філології, богослов'я, що перетворювало цей середній заклад (колегіум) в окремі періоди його існування на вищий, перший у східнослов'янській історії. В Острозі сформувалося своєрідне об'єднання літераторів, вчених, вчителів і учнів. Подібні «наукові товариства» сприяли залученню до наукової та педагогічної діяльності молодшої генерації, формували товариські взаємини між представниками різних поколінь діячів української культури. Духовна спадщина Острозької Академії була яскравим проявом першого культурно-національного відродження та, незважаючи на появу згодом значно потужніших і стійкіших науково-освітніх осередків, живила українську культуру майже до кінця XVIII ст. Орієнтири культурного розвитку українського народу були визначені у праці її діячів, а Академія апробувала всі основні моделі сприйняття і синтезу західноєвропейських культурних досягнень з власною культурною основою на українському ґрунті<sup>1</sup>.

На межі Середньовіччя і Нового часу тільки освічені люди, до кола яких належала й верхівка українського козацтва, опановували західноєвропейську культуру. Одним із таких осередків знайомства з науковими досягненнями Заходу у XVII–XVIII ст. стає Києво-Могилянська Академія. Практика навчання та виховання у цьому закладі відображала як специфіку української національної культури, що було пов'язано з власним корінням, давньослов'янським світосприйняттям, специфікою давньослов'янської міфології, так і безпосередній зв'язок з загальноєвропейським культурним процесом, що був зорієнтований на теоретичні та практичні пошуки науки Нового часу. На початку XVIII ст. у Києво-Могилянській Академії навчалися близько 1 тис. учнів., тут зосереджувалися найкращі наукові та викладацькі кадри: Ф. Прокопович, Р. Копа. Випускники Ака-

---

<sup>1</sup> Атаманенко А. Духовна спадщина Острозької Академії / А. Атаманенко, В. Атаманенко // Етнічна історія народів Європи. – 2001. – Вип. 11. – С. 103.

демії стали авторами наукових праць з історії, філології, права, математики, астрономії, природознавства, медицини<sup>1</sup>.

У модерну добу головними центрами розвитку освіти і науки України постають вищі навчальні заклади – університети, інститути, академії. Молодь, що здобувала вищу освіту у Києві, Харкові, Одесі, Львові й інших містах України, поповнювала лави наукової інтелігенції. У ХІХ – на початку ХХ ст. в Україні працювали, зокрема, такі всевітньо відомі вчені, як М. Костомаров, М. Пирогов, І. Мечников, М. Бекетов, О. Ляпунов, Д. Багалій, М. Грушевський, О. Потебня, М. Сумцов, уславлені фундаментальними дослідженнями у сфері історії, медицини, біології, хімії, математики, філології. Пізніше, в радянські часи, розвиток фундаментальних і прикладних наук в українських ВНЗ і науково-дослідних центрах тривав. Зокрема, у цей час в українській науці працювали такі видатні діячі, як О. Богомолець, А. Вальтер, О. Палладін, С. Лебедев, В. Глушков та ін. Керівним і координаційним центром наукових досліджень стала Академія наук України. Поширення наукових знань завдяки створенню системи масової освіти забезпечило культурне зростання українського суспільства.

Принципово значущими для формування суспільної свідомості українського народу як творця культурних шедеврів протягом тривалого історичного розвитку стали цінності *релігії і моралі*. Світогляд українського народу пройшов складну еволюцію, яка загалом відповідає закономірностям світового процесу становлення і розвитку духовної культури: від міфології до релігії й філософії.

За конкретних історичних умов буття українського народу на весь його соціально-культурний процес помітно впливала *релігія*, що стала одним із чинників формування українського етносу. Діючи в конкретному етнічному середовищі як складова самосвідомості народу, релігія на терені українського життя органічно увійшла в його культуру – мову, традиції, обряди, мораль, космологію, менталітет. Вона стала дієвим чинником його етностановлення, відіграла важливу роль у формуванні української нації, її самоутвердженні. Втім, значення релігії у цьому процесі було складним, суперечливим. У різні періоди процесу етноутворення і етногенезу українців релігія мала як гальмівний, так і стимулюючий вплив, відповідно до соціального й політичного контексту, в якому вона функціонувала.

---

<sup>1</sup> Гуржій О. Гетьманська Україна / О. Гуржій, Т. Чухліб. – К. : Альтернативи, 1999. – С. 144–147.

Етноформуєчий вплив релігії на Русі розпочався з формування давньоруського етносу. Як зазначалося вище, специфікою буття українського етносу є те, що територія, на якій постала його цивілізація, являла собою поле перехрещування культурних, політичних, релігійних впливів Сходу та Заходу. Українці й певний етап інтернаціональності, синтезувавши й увібравши до свого духовного світу багато елементів з релігійних систем народів, з якими перетиналися їхні історичні шляхи. Культурно-релігійні надбання племен і народностей, які мешкали на території нашої країни у 1 тис. до н.е. – 1 тис. н.е., поєднували нашарування архаїчних стереотипів практичного та інтелектуального освоєння світу, що були пов'язані з одухотворенням природи, з наданням їй антропоморфних властивостей, з вірою в життя після смерті. Це відображено у віруваннях, звичаях, традиціях, обрядовості і через них – у релігійній свідомості українського народу<sup>1</sup>.

Природа була тим підґрунтям, на якому розвивалися язичницькі вірування і культу. Найархаїчніші види релігійної культури визначаються такими рисами, як недиференційованість та взаємопроникнення її форм, ритуально-святковий зміст її вищих проявів, надіндивідуально-груповий характер творчості. Її духовним ґрунтом є релігійно-міфологічні уявлення – тло всього подальшого розвитку духовної культури людства.

З приходом християнства поняття «релігійний культ» почало охоплювати тільки ті обряди, які пов'язані з поклонінням вищим божествам, магічні культу первісного та ранньокласового суспільства випали з нього. У християнстві культ став основним видом діяльності, який, за уявленнями віруючих, є засобом встановлення і постійної підтримки містичного спілкування з Богом. Християнство докорінно змінило ставлення людини до природи і світу. У його перемозі над язичництвом присутній важливий морально-психологічний аспект. Язичництво не давало людині особливих перспектив після смерті. Людина навіть у потойбічному світі залишалася зі своїми земними турботами про хліб насущний. Християнство з його альтернативою раю та пекла давало надію, можливість вибору; відповідно земне життя набувало певної цінності перед перспективою спасіння<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Хархаліс У. Основні етапи розвитку народної обрядовості в Україні: дорелігійний, релігійний, християнський [Електронний ресурс] / У. Хархаліс. – Режим доступу : [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_56/Harhalis.htm](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_56/Harhalis.htm).

<sup>2</sup> Українська культура: історія і сучасність / За ред. С.О. Черепанової. – Львів : Світ, 1994. – С. 21–22.



Новий погляд на світ було закріплено у багатьох творах релігійно-повчальної літератури, що становлять культурну спадщину українського народу. Зокрема, така видатна пам'ятка давньоруської літератури, як «Слово про Закон і Благодать» митрополита Іларіона, може бути віднесена до культурних шедеврів як у галузі релігії, так і у сфері моралі. Обґрунтовуючи погляд на закономірності розвитку історії, Іларіон вирізняє дві епохи, що відзначають прогресивний поступ людської історії: епоху Старого Заповіту, коли взаємовідносини між людьми будувались на засадах рабства, безмежної покори, коли панував «Закон», й епоху Нового Заповіту, де панують свобода, істина, «Благодать». Саме залучення Русі до християнського світу, на думку Іларіона, знаменує настання нової епохи історії Русі – епохи Благодаті. З цим пов'язаний надзвичайно важливий висновок про те, що все нове, молоде, те, що пізніше виникло в історії, набуває вищої цінності порівняно до попереднього, більш старого. Для нього сучасна йому земна історія постає настільки досконалою, що спонукає не в майбутньому, а сьогоднішньому дні вбачати здійснення мрії про ідеал<sup>1</sup>. Релігійні мотиви, таким чином, визначають моральний зміст цього культурного шедеву.

Подібного значення набуло й уславлене «Повчання Володимира Мономаха дітям своїм». Моральний пафос цього твору визначають ідеї патріотизму, гуманізму, справедливості, дотримання обов'язку, відповідальності. Князь Володимир Мономах дотримується кодексу честі, що стверджує усвідомлення особистої гідності через неухильне слідування ідеалу поведінки, що прийнята як норма в даному соціумі. Моральною насамперед вважається поведінка, яка відповідає вимогам, що висувуються перед хоробрим витязем як зразком мужності та відваги<sup>2</sup>.

Дослідження ідейних засад розглянутих нами культурних шедеврів, створених українцями у різних галузях матеріальної та духовної культури, дає змогу вести мову про особливу *філософію духу української культури*. Її зміст яскраво виявляє себе у культурній спадщині українського народу. В українській етнокультурі серце здавна символізує життя, бо коли воно перестає битися, життя скінчується. Також серце символізує почуття взагалі, бо коли людина лякається, гнівається, любить, радіє, вона відчуває, як серце б'ється, ніби з грудей ви-

---

<sup>1</sup> Горський В.С. Історія української філософії: Курс лекцій / В.С. Горський. – К. : Наукова думка, 1997. – С. 40–41.

<sup>2</sup> Горський В.С. Історія української філософії: Курс лекцій / В.С. Горський. – К. : Наукова думка, 1997. – С. 38.

скочити хоче<sup>1</sup>. Такі характеристики українській ментальності набули переосмислення й узагальнення в кардіоцентризмі філософської системи Г. Сковороди, що є видатним зразком філософії духу української культури.

На думку Г. Сковороди, сутність людини становить не тілесне, а духовне. Оскільки дійсною людиною є її духовна сутність, то основне в людині – це невидиме: духовність, думки, серце. Саме серце, на думку Г. Сковороди, є джерелом думок і бажань людських. Проте «чисте серце» виникає в людині не без боротьби. Завдання людини полягає в тому, щоб «блаженний ранок у серці світити почав». Чисте серце «не боїться ані блискавки, ані грому», а людина з таким серцем стає тотожною Богу<sup>2</sup>. Шлях до світлого серця, до дійсної Людини лежить через звільнення свідомості від волі, від прагнення, тобто через катарсис. Лише у такий спосіб, на думку Г. Сковороди, можна досягти миру, спокою, стану заспокоєння.

На думку Д. Багалія, Г. Сковорода надавав майже однакового значення як вільній філософській думці, так і творчо осмисленій ним Біблії. На запитання харківського губернатора Щербініна, чому навчає Біблія, філософ відповів: «Пізнати серце людини». Розкриваючи ж значення філософії для людини, Г. Сковорода наголошував: «Головна мета життя людини... є дух, думки, серце... Філософія або любомудріє прагне всіма вчинками своїми..., щоб дати життя духу нашому, благородство серцю, ясність думкам яко голові всього. Коли дух у людини веселий, думки спокійні, серце мирне, то все світле, щасливе, блаженне. Це і є філософія»<sup>3</sup>.

Кардіоцентричний характер філософування Г. Сковороди повною мірою виявляє себе у наведених вище думках. Твори Григорія Савича за життя майже не друкувалися, адже вони суперечили офіційним догматам церковної схоластики, але флагман новаторської філософської думки вдало маневрував серед гострих скель сліпої критики та відкидання істини, повчаючи, що царство людини знаходиться всередині неї самої, тому, щоб пізнати Бога, треба пізнати самого себе. Ця ідея перегукується з античною натурфілософією Сократа, який також розглядав

---

<sup>1</sup> Жайворонок В. Знаки української етнокультури: Словник-довідник / В. Жайворонок. – К. : Довіра, 2006. – С. 536.

<sup>2</sup> Шудрик І. Історія філософської думки в Слобідській Україні / І. Шудрик. – Х. : Харківський державний університет харчування і торгівлі, 2012. – С. 74–75.

<sup>3</sup> Багалій Д. Український мандрований філософ Григорій Сковорода / Д. Багалій. – К. : Орія, 1992. – С. 423.

людину насамперед як моральну істоту. Тому Г. Сковороду можна вважати продовжувачем ідей етичного антропологізму, що залишив свій вагомий слід у розвитку української культури<sup>1</sup>.

Кардіоцентрична парадигма філософії духу, притаманна українській культурі, знайшла вияв і у працях наступників Г. Сковороди. Зокрема, П. Юркевич у праці «Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого», спираючись на авторитет Святого Письма, він робить висновок про те, що серце є «осереддям усього тілесного й органом усього духовного життя людини»<sup>2</sup>. Цю точку зору філософ протиставляє поширеному погляду, згідно з яким вмістилищем душі вважається мозок людини. В останньому випадку мислення розуміється як вищепна сутність душі, воля ж і почування серця уявляються явищами, видозмінами й випадковими станами мислення».

Мислення насамперед підпорядковане логічній необхідності. Відтак утілення в ньому всієї повноти духовного життя означало б таку саму непереборну необхідність кожного вчинку людини, чим зводилися б нанівець моральнісна гідність і значення цих учинків. У такому випадку добро було б можливе тільки як наслідок байдужого усвідомлення людиною свого обов'язку, без внутрішнього потягу, поклику її серця. Діяльність головного мозку, вважає П. Юркевич, є лише необхідною умовою для породження душею відчуттів та уявлень про навколишній світ. Але остаточного значення, індивідуальних особливостей, через які розкривається саме ця, а не інша душа, згадані відчуття та уявлення набувають згідно із сердечним настроєм людини. І тільки серце здатне осягати цей світ як істинне, живе буття, що вражає красою форм, таємничістю потягів і безконечною повнотою змісту. Справжньою особистістю людини є та, що прихована в її серці. Тут знаходить вияв екзистенціально-кордоцентрична парадигма, що вважається однією із світоглядних традицій української ментальності<sup>3</sup>. Відповідно саме вона постає основою філософії духу української культури.

Сковорода Г. також визначає «внутрішню людину» як істинну. Але світ Біблії розглядаються ним як символічний, через що кожен з її

---

<sup>1</sup> Сергеев П. Традиції та новаторство як основа історичного розвитку культури / П. Сергеев // Проблема традиції в українській культурі: Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції курсантів, студентів та молодих учених. – Х. : НУЦ-ЗУ, 2013. – С. 21.

<sup>2</sup> Юркевич П. Вибране / П. Юркевич. – К. : Абрис, 1993. – С. 134.

<sup>3</sup> Українська культура: історія і сучасність / За ред. С. Черепанової. – Львів : Світ, 1994. – С. 91.

безпосередніх образів він вважає зовнішньою натурою, за якою ще треба прозріти справжню істину. «Кожен є тим, чиє серце в нім» – для Г. Сковороди, хоч і йдеться саме про серце, тут важливіше духовне значення останнього як образу. П. Юркевич наголошує, що у принципах Святого Письма мається на увазі «те саме серце, якого биття ми відчуваємо у наших грудях»<sup>1</sup>. Не пошук того, як у загальних картинах відображається внутрішнє буття індивіда, а, навпаки, знаходження у внутрішньому індивідуальному бутті місця безпосереднього спілкування з Божественним<sup>2</sup>.

На відміну від Г. Сковороди, П. Юркевич більш однозначно твердить про визначеність дій, поведінки та пізнання серцем, а не розумом, дискурсивним мисленням. У Г. Сковороди поняття серця охоплює і думки, і глибину психічного життя людини. Але це не свідчить про наявність між філософами принципової суперечності у трактуванні серця. В обох воно є осердям «несвідомого–свідомого», «ірраціонального–раціонального» як єдиного духовнодушевного життя людини, нерозділеного чітко на сфери несвідомого та свідомого. Відповідно як у Г. Сковороди, так і у П. Юркевича дискурсивне мислення постає другорядним щодо глибинних духовно-душевних процесів: Г. Сковорода навчає способу, як відчути ці глибини, тобто саме серце; П. Юркевич раціонально обґрунтовує зумовленість змісту раціонального мислення насамперед серцем. Незважаючи на різні завдання філософії у Г. Сковороди та П. Юркевича, їхні вчення звертають увагу на підвалини нескінченного в людській скінченності, на зосередження у ній вищих сил, запрошують відкрити в собі цю духовну скарбницю.

Саме спільна духовно-культурна традиція об'єднує Г. Сковороду і П. Юркевича з іншими видатними представниками філософії духу в українській культурі – М. Гоголем, кирило-мефодіївцями. Етико-релігійна та естетична інтерпретації смислів буття в неоплатонічній філософській традиції не мають за доконечне конструювати поняттєво-логічної філософської системи, як у раціоналістичній філософській традиції. Українська «філософія серця», виражаючи духовно-культурну традицію, постає як етична, етико-релігійна, естетична ін-

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Вибране / П.Юркевич. – К. : Абрис, 1993. – С. 157.

<sup>2</sup> Каріков К. Проблема свободи вибору та моральної відповідальності в антропологічній концепції Памфіла Юркевича / К. Каріков // Проблема традиції в українській культурі: Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції курсантів, студентів та молодих учених. – Х. : НУЦЗУ, 2013. – С. 49.

терпретація смислів людського існування і становить філософсько-світоглядну основу українського романтизму. Сислообразна, символічна інтерпретація смислів існування, місця індивіда в світі, народу в історії вкорінена в цю духовно-культурну традицію й застосовується преромантизмом та романтизмом як у царині філософії, так і в поезії, літературі, мистецтві<sup>1</sup>. Саме тому кардіоцентризм філософії духу набуває для української культури парадигмального значення в різних галузях творчості, визначаючи невмирущість вітчизняної культурної спадщини.

Таким чином, розгляд історичних надбань українського народу у галузі культури дає змогу розглядати українську культуру як цивілізаційний феномен. Оригінальність і самобутність цього феномена визначаються основними характеристиками української культури. Ключові елементи української ментальності (увага до внутрішнього світу, емоційність, демократизм, працьовитість, волелюбність, релігійність), поєднані з загальнолюдськими гуманістичними цінностями, залишаються підґрунтям подальшого культурного поступу навіть за складних умов, у яких нині перебуває вітчизняна культура. Здійснення цього поступу відбувається на шляху невинної культуротворчої діяльності, визначальними рисами якої постають стрижневі культурні домінанти, основні принципи трудової етики, базові цінності українського народу. Реалізуючись в основних напрямках культуротворення, вони забезпечують видатні досягнення української матеріальної та духовної культур як єдиного соціокультурного комплексу, складники якого перебувають у постійній взаємодії, гармонійному взаємодоповненні і взаємопредставленні. Яскравими виявами цих досягнень постають незліченні культурні шедеври, створені українцями у сферах мистецтва, науки, освіти, релігії, моралі. Їх головний зміст визначається комплексом ідей, що становлять особливу філософію духу української культури, яка ґрунтується на кордоцентричній парадигмі, що обстоює пріоритет духовності як визначальної риси особистості, міри людського в людині – творінні та творці культури.

---

<sup>1</sup> Скринник М. Традиція в українській філософії і романтизм [Електронний ресурс] / М. Скринник. – Режим доступу : [http://novyn.kpi.ua/2006-3/13\\_Skrinnik.pdf](http://novyn.kpi.ua/2006-3/13_Skrinnik.pdf).

## **РОЗДІЛ ЧЕТВЕРТИЙ**

### **АРХІТЕКТОНІКА КУЛЬТУРНОГО РОЗВОЮ ЦИВІЛІЗАЦІЇ**



**4.1. Економічна культура сучасної цивілізації**

**4.2. Політична культура і особистість**

**4.3. Культура і релігія**

## **Глава 4.1**

### **Економічна культура сучасної цивілізації**

Як ми вже зазначали, світ культури, кожен її предмет чи явище – не наслідок дії природних сил, а результат зусиль самих людей, які є спрямованими на вдосконалення, перетворення того, що дано самою природою. Зрозуміти сутність культури можна лише через призму діяльності людини, народів, що населяють планету. Підтверджуючи цю думку на прикладі економіки, Л. Кицкай зазначає: «складовою економічної діяльності в ринковій економіці є економічна культура, яка визначає ступінь розвитку економіки підприємства, темпи економічного зростання, якість управління праці; відображає повноту використання економічних законів, ступінь їх реалізації; виступає якісною характеристикою участі людини у житті суспільства, рівня її економічних знань і умінь господарювання, розвитку економічної свідомості та мислення. Така культура втілює результат діяльності людини в економічному середовищі та накопичений суспільством досвід»<sup>1</sup>.

Отже, економічна культура як частина загальної культури суспільства являє собою сукупність економічних знань, професійних навичок, господарських ролей, норм, символів, традицій, необхідних для здійснення економічної діяльності. Економічна культура – це спосіб взаємодії економічної свідомості та економічного мислення, що регулює участь індивідів і соціальних груп в економічній діяльності і ступінь їх самореалізації в тих чи інших типах економічної поведінки.

Економічна культура тісно пов'язана з правом, моральністю, релігією. Її найважливішою рисою є історична стійкість, повторюваність, свого роду інерційність. Економічна культура – це проекція культури (у її широкому розумінні) на сферу соціально-економічних відносин. Саме проекція, а не частина загальної культури, оскільки у сфері економіки працює вся культура, всі її елементи так чи інакше виявляються і функціонують тут. Наприклад, чесність, справедливість – це загальнокультурні норми. Але вони ж є дуже важливими феноменами економічної поведінки: ми говоримо про справедливу зарплату, про чесну, сумлінну працю і т.п. Таким чином, економічна культура – це сукупність соціальних цінностей і норм, які є регуляторами економічної по-

---

<sup>1</sup> Економічна культура як складова економічної освіти / Л. Кицкай // Вісник національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут»: Філософія. Психологія. Педагогіка. – 2007. – № 3. – С. 43.

ведінки і виконують роль соціальної пам'яті економічного розвитку: сприяють (або заважають) трансляції, відбору та оновленню цінностей, норм і потреб, що функціонують у сфері економіки та орієнтуванні її суб'єктів на ті чи інші форми економічної активності.

Особливості економічної культури як механізму, що регулює індивідуальну економічну поведінку полягають у:

1) взаємодії цінностей і норм суспільного масштабу і соціальних норм, що виникають з внутрішніх потреб економіки;

2) економічних інтересах, соціальних стереотипах і соціальних очікуваннях як каналах даної взаємодії;

3) орієнтації економічної культури на управління економічною поведінкою соціальних суб'єктів (окремих індивідів, соціальних груп, трудових колективів).

Зазвичай, «економічну культуру» визначають як сукупність прогресивних гуманістичних надбань людей у різних сферах матеріальної діяльності. Вона включає в себе сукупність речей, виробничих процесів, відносин людини і природи, різноманітні об'єкти власності, різні види економічних відносин між людьми у всіх сферах їх життєдіяльності. Діяльність – це форма активного ставлення людини до оточуючого її світу з метою перетворення, створення принципово нового. Діяльність має доцільний характер і проявляється у відповідній праці – розумовій або фізичній. Її основними видами є: спілкування (зв'язок на основі психічного контакту, спрямований на обмін інформацією, взаємовплив, взаєморозуміння), гра (спрямована на розвагу, відпочинок), навчання (має на меті набуття знань, умінь, навичок), праця. При цьому під працею розуміється діяльність, спрямована на створення матеріальних і духовних цінностей»<sup>1</sup>.

Діяльність включає мету, смисл, предмет, засіб, процес діяльності (здійснення мети). Форми діяльності різноманітні. Залежно від сфер прикладання розрізняють виробничо-матеріальну, виробничо-духовну, трудову (праця), нетрудову. Залежно від прикладання творчості – продуктивну і непродуктивну (відтворення відомого).

Діяльність охоплює всі прояви людського суспільного життя, які здійснюються як в практичній так і в теоретичній формі. Залежно від характеру об'єкта, на який спрямована діяльність, виділяють такі основні види діяльності:

---

<sup>1</sup> Спивак В. Организационное поведение и управление персоналом / В. Спивак – СПб: Издательство «Питер», 2000. – С. 69.



- діяльність по перетворенню природи;
- діяльність по перетворенню суспільства, що постає у революційно-руйнівній і у конструктивно-організаційній формах;
- діяльність по формуванню і перетворенню самої людини;
- діяльність по самовдосконаленню;
- пізнавальна діяльність, при якій активність суб'єкта спрямована на об'єкт, але при цьому вона не змінює останнього, а відтворює його в ідеальній формі;
- ціннісна діяльність, своєрідність якої полягає в тому, що вона надає об'єктивно-суб'єктивну інформацію про певні соціальні цінності, норми, імперативи.

В залежності від того, на що спрямована практична діяльність, виділяють два види практики («від грецьк. *praktikos* – діяльний, активний»<sup>1</sup>) матеріально-виробничу і соціально-історичну.

Матеріально-виробнича практика є процесом впливу людини на природу, що здійснюється за певних економічних умов і метою якого є перетворення природи у відповідності потребам людини. Історична практика – це такий вид практики, який спрямований передусім на зміну способів життєдіяльності людей, тобто конкретно-історичних форм власності, розподілу та привласнення продуктів, державних і політичних, загалом інституцій, громадських установ, соціальних відносин.

Людська діяльність відтворює матеріальні умови суспільного життя, перетворює зовнішню природу у другу природу – неорганічне тіло суспільної людини. В матеріальному виробництві люди за допомогою діяльності перейшли від полювання та рибальства до виробничого господарства – землеробства та тваринництва, потім від ремесла і мануфактури – до великого машинного виробництва і від машинного виробництва – до сучасної науково-технічної революції. В історії суспільства діяльність привела до корінних змін в економічній, соціальній і політичній сферах. У духовній культурі творча діяльність ламала старі програми науки, картини світу, ідеали і норми наукового пізнання; у мистецтві замість старих створювалися нові види і стилі мистецтва; в педагогічній діяльності створюються все нові системи виховання, що забезпечують потреби суспільства.

Саме у матеріально-виробничій, політичній і духовній сферах діяльності здійснюється практичне перетворення всієї суспільної системи.

---

<sup>1</sup> Краткий энциклопедический словарь философских терминов / П. Кикель, Э. Сороко. – Минск: БГПУ, 2006 – С. 185.

Сукупність об'єктивних зв'язків між ними становить суть суспільної системи і визначає закони її існування і розвитку. Суспільні відносини виступають як форми суспільної діяльності, визначають характер, мету, напрямок і соціальний зміст суспільної діяльності.

Тут важливу роль відіграє аналіз матеріальної діяльності людини, як суспільного виробництва. Поняття суспільного виробництва створене для визначення самої суті соціального. Як спосіб суспільної життєдіяльності, суспільне виробництво має складну структуру. В широкому розумінні, суспільне виробництво охоплює усі сфери суспільної праці і суспільної трудової діяльності: матеріальне виробництво, що забезпечує людей матеріальними засобами життя, сферу послуг, у тому числі охорону здоров'я і соціальне забезпечення, виробництво духовних цінностей (духовне виробництво), діяльність соціальних інститутів, що забезпечують виховання та освіту, підготовку до самостійної життєдіяльності, коротше, весь процес соціалізації людини.

Суспільне виробництво з самого початку має соціальний характер, формується зусиллями всіх людей у конкретно-історичних умовах і здійснюється за законами людського єднання, тобто за законами соціуму. За структурою – це система взаємодіючих елементів матеріального (технологічного та економічного) і духовного суспільного способу виробництва, їх єдність. Матеріальне виробництво – системотворчий компонент соціуму, що інтегрує всі його компоненти в цілісність. Суспільство не може існувати без виробництва матеріальних благ, засобів існування людей.

Здійснюючи процес виробництва, люди змінюють навколишню природу і разом з тим змінюють свою власну природу, формуються як соціальні істоти. Виробляючи певним способом матеріальні блага, люди виробляють відповідний уклад свого життя, оскільки спосіб виробництва є певний вид життєдіяльності індивідів, їх певний спосіб життя. Вироблений у соціумі спосіб виробництва (поряд з природними умовами) забезпечує не лише соціальні умови життєдіяльності суспільства, але й соціальний спосіб життя й діяльності конкретного індивіда.

Все накопичується у процесі суспільного виробництва і у вигляді конкретно-історичного виробничого досвіду передається від покоління до покоління. Людина у виробничому процесі освоює необхідну їй міру досвіду, який в подальшому передається іншим людям за допомогою культури.

Таким чином, матеріальна діяльність впливає на формування матеріальної культури, яка і стає результатом матеріальної діяльності

людей. Матеріальна культура є частиною загальної культури, адже «загальноприйнятим є розмежування культури на матеріальну та духовну. Кожна з них, взята окремо, виражає поняття культури у більш вузькому значенні слова<sup>1</sup>. Підтвердження цьому ми можемо спостерігати у визначенні культури різними вченими, які характеризували або матеріальну або духовну сторону культури.

Та у загальнокультурному розвитку людства основне, визначальне значення має все-таки матеріальна культура – досягнення, які виражають головним чином рівень освоєння людиною сил природи. Вона охоплює всю сферу матеріально-практичного існування і розвитку людей, всю сферу її безпосереднього впливу на природу. Відомо, що у процесі своєї діяльності люди створюють матеріальне багатство суспільства, яке включає в себе як засоби праці (інструменти, верстати, машини тощо), так і засоби індивідуального споживання (одежа, помешкання, побутові речі та ін.). Обидва ці види матеріального багатства суспільства утворюють речові елементи матеріальної культури, її предметну форму існування.

Найважливішим показником матеріальної культури є знаряддя праці, які в нашу епоху все більшою мірою стають матеріалізованим втіленням досягнень науки. Тому матеріально-технічний розвиток суспільства є реальною основою прогресу в сфері матеріальної культури. Поряд із знаряддями, засобами праці найважливішою частиною матеріальної культури є засоби споживання. Зазвичай сферу індивідуального споживання називають сферою побуту на відміну від безпосередньо виробничої сфери.

Таким чином, матеріальну культуру можна поділити на культуру праці (засоби праці) та культуру побуту (засоби споживання). Адже без ретельного вивчення одягу, житла побутових речей не можна сформулювати правильне уявлення про культуру того чи іншого народу, про рівень його розвитку в різні епохи. Засоби споживання характеризують не тільки те, що споживає людина, але і як вона споживає, наскільки розвинуті, багаті, «олюднені» її потреби, адже багатство і багатоманіття потреб, засоби їх задоволення є суттєвою стороною культурного обличчя людини. Але, як стверджує В. Бобах, «матеріальна культура існує не лише у вигляді вже названих засобів праці і засобів споживання, тобто у чисто предметній формі. Вона включає в себе реальні здібності, навички, знання, які застосову-

---

<sup>1</sup> Шендрік А. Теория культуры : учеб. пособие для вузов / А. Шендрік. – М.: ЮНИТИ-ДАНА; Единство, 2002. – С. 99.

ються у процесі матеріального виробництва. У цьому розумінні часто говорять про «культуру праці» різних історичних епох»<sup>1</sup>.

Рівень матеріальної культури виражається і в інших матеріальних елементах суспільного життя: оброблених людиною предметах природи (земля, вода, поля, сади), предметах побуту, науковому, медичному, навчальному обладнанні та приладах тощо.

Згідно з тлумачним словником, «матеріальна культура 1) включає в себе різноманітні за типами та формами «артефакти», де природний матеріал і об'єкт перетворюється на речовинний, тобто в предмет, створений творчою діяльністю людини. Матеріальна культура оцінюється з точки зору створюваних нею засобів і умов вдосконалення самої людини.

2) це предмети ремесел, виробництва, техніка, споруди, знаряддя праці, тобто артефакти – все, що зроблено руками 3) культура праці та матеріального виробництва, культура побуту, культура місця проживання, фізична культура»<sup>2</sup>.

Слід зазначити, що матеріальна культура ділиться на декілька видів груп:

1) матеріально-побутова,

2) матеріально-виробнича, економічна.

«До матеріально-побутової культури відносять діяльність людини поза матеріально-виробничих відносин, тобто трудова діяльність в її індивідуальному або сімейному житті»<sup>3</sup>.

Друга група в свою чергу поділяється на такі види культур: а) виробнича, яка включає в себе рівень культури (загальної або професійної) працівника, безпосередньо виробника матеріальних благ; б) предметна, що втілена у знаряддя і предмети праці як результат рівня культури працівника; в) технологічна, що являє собою процес взаємодії людини з природою у вигляді «природного» або створеного людьми предмета праці; г) економічна культура, під якою мають на увазі відносини власності, розділу, обміну, споживання виготовленого продукту. Економічна культура є «живою системою, особливим простором, в

---

<sup>1</sup> Бобахо В. Культурологія: програма базового курсу, хрестоматія, словарь терминов / В. Бобахо, С. Левикова. – М.: Гранд: Фаир-Пресс, 2000. – С. 103.

<sup>2</sup> Кононенко Б. Большой толковый словарь по культурологии / Б. Кононенко. – М.: АСТ, 2003. – С. 455.

<sup>3</sup> Культурологія: методичні поради до семінарських занять / О. Савченко, Л. Кривошеєва. – Запоріжжя : ГУ «ЗІДМУ», 2004. – С. 10.

якому перебуває постійно кожна людина»<sup>1</sup>, це «сукупність соціальних норм і цінностей, що регулюють економічну поведінку й виконують роль соціальної пам'яті в економічному розвитку, допомагаючи (або, навпаки, заважаючи) трансляції, відбору й оновленню цінностей, норм і потреб, які функціонують у економічній сфері, орієнтуючи її суб'єктів на інші форми економічної активності»<sup>2</sup>.

Як зазначає В. Кондрашова-Діденко, «конститууюча і регулююча компонента економічної культури як особлива закономірність стабілізує та упорядковує процес господарювання»<sup>3</sup>. Тому й не дивно, що досвід розвинених держав стосовно успішності формування й діяльності підприємств ґрунтується на принципах економічної культури як на національному, так і на корпоративному та особистісному рівнях. Вона формується впродовж тривалого часу розвитку суспільства, важкою працею багатьох поколінь, удосконалюючи цінності й досвід для подальшого розвитку. Суспільні надбання становлять основу економічної культури, яка має властивість пристосовуватися до нових систем господарювання, використовувати нові методи управління й різні типи економічної поведінки у господарській діяльності, посилювати значення інституційних та культурних цінностей, дотримання етичних норм і партнерських відносин.

Отже, з вищесказаного можна зробити висновок, що одним із основних факторів в економічній культурі є трудова діяльність людей, які беруть участь у виробництві, обміні, розподілі та споживанні результатів праці. «З точки зору економічної культури праця дає можливість виявити відношення людини до людини, людини до оточуючої природи, людини до суспільного оточення. Індивід має змогу практично оцінити свої природні й трудові здібності, рівень знань, вміння творчо підходити до організації праці й володіти інформацією»<sup>4</sup>. Праця – це «доцільна, свідома, організована дія-

---

<sup>1</sup> Скринник З. Гуманітарна підготовка студентів економічного профілю / З. Скринник, З. Гіптерс // Психологія і педагогіка професійної освіти. – 2003. – №1. – С. 94.

<sup>2</sup> Заславская Т., Рывкина Р. Социология экономической жизни / Т. Заславская. – Новосибирск, 1991. – С. 110–111.

<sup>3</sup> Кондрашова-Діденко В. Закономірності впливу економічної культури на господарювання у транзитивних умовах / В. Кондрашова-Діденко // Економіка. – 2005. – № 74. – С. 19.

<sup>4</sup> Лобко О. Роль економічної культури в інституційному перетворенні економічних відносин / О. Лобко // Вісник Полтавської державної аграрної академії. – 2010. – № 3. – С. 196.

льність людей, спрямована на створення матеріальних і духовних благ, необхідних для задоволення суспільних і особистих потреб людей. Зміст і характер праці залежать від ступеня розвитку продуктивних сил і виробничих відносин<sup>1</sup>. При цьому слід мати на увазі, що поняття «праця» і «робота» не рівноцінні: праця – явище суспільне, властиве тільки людині, а робота – поняття фізичне<sup>2</sup>. Отже, «праця – це діяльність, спрямована на розвиток людини й перетворення ресурсів природи в матеріальні, інтелектуальні й духовні блага. Така діяльність може здійснюватися або за примусом (адміністративному, економічному), або за внутрішнім спонуканням, або за тим та іншим»<sup>3</sup>.

Праця, як процес виробництва є першою і найважливішою передумовою людського існування та формування суспільства. Відповідно, «матеріальною основою розвитку суспільства є суспільне виробництво – виробництво і відтворення носіїв життя»<sup>4</sup>. Суспільне виробництво має діяльний характер, специфічною ознакою якого є цілеспрямованість. Людина свідомо ставить перед собою певні цілі, розмірковує над засобами їх реалізації, розробляє програму дій шляхом вільного вибору можливостей і мотивів, співвідносить їх з результатами. Саме свідомим формуванням цілей, розробкою програм дій, створенням засобів праці, людська діяльність принципово відрізняється від інстинктивної поведінки тварин.

Не останню роль в цьому процесі відіграє виробнича діяльність, яка починається з відносин власності. Так, щоб розпочати виробництво матеріальних благ, необхідно спочатку оволодіти (привласнити) об'єктивними умовами виробництва: землею, засобами і предметами праці. Хто привласнив засоби виробництва, той стає господарем продуктів виробництва, розподіляє їх і обмінює в своїх інтересах. Тому, коли згадують про власність, мова йде в першу чергу про те, кому належать засоби виробництва та вироблений продукт, матеріальні та духовні блага.

Економічна культура – це сукупність культури виробництва, культури обміну, культури розподілу і культури споживання. Економічна

---

<sup>1</sup> Завіновська Г. Економіка праці: Навч. посібник / Г. Завіновська – К.: КНЕУ, 2003. – С. 281.

<sup>2</sup> Есинова Н. Экономика труда и социально-трудовые отношения: Учеб. пособие / Н. Есинова – К.: Кондар, 2003. – С. 42.

<sup>3</sup> Генкин Б. Экономика и социология труда. Учебник для вузов. 2-е изд., испр. и доп./ Б. Генкин – М.: Изд. группа НОРМА ИНФРА-М, 2000. – С. 7.

<sup>4</sup> Економічний енциклопедичний словник: У 2 т. Т.1: А-Н / С. Мочерний, Я. Ларіна, О. Устенко, С. Юрій. – Львів: Світ, 2005. – С. 348.

культура є підсистемою загальної національної культури й тісно пов'язана з іншими її складовими: політичною культурою, правовою, моральною, релігійною та іншими. Економічна культура є багатовимірним явищем, яке складається як із раціональних, так й ірраціональних компонентів. Вона містить такі базові елементи, як економічні цінності й норми, сформовані та поширені в певному суспільстві економічні стереотипи й міфологеми, ідеї, концепції та переконання, економічні традиції, а також установки та орієнтації людей щодо існуючої економічної системи в цілому, певних важливих «правил гри» і принципів взаємовідносин індивіда та економічних інститутів. До основних категорій економічної культури відносять: засоби виробництва, економічну свідомість, виробничий досвід, матеріальні блага і т.д. Та найбільш схожою з економічною культурою є економічна свідомість. Як зазначає Н. Фединець «економічна культура є ширшим поняттям, ніж поняття «економічна свідомість»<sup>1</sup>. Остання часто розглядається, як одна з форм суспільної свідомості, що виникає як відображення соціально-економічних умов буття, і означає суб'єктивний світ економічного, тобто вона передбачає установки, орієнтації, цінності, мотивації, уподобання і т. ін.

Економічна свідомість безпосередньо пов'язана з економічними інтересами певних соціально-економічних груп населення і є включеною в структуру господарських процесів і явищ, впливає на економічну поведінку суб'єктів.

Вона матеріалізується у конкретно-історичну діяльність людей, втілюється в економічній політиці, управлінні економікою, методах організації виробництва, обміну, споживання і т.д.

Важливими критеріями стану економічної свідомості виступають: її науковість, тобто ступінь відображення в ній економічних законів;

її реалістичність, тобто ступінь врахування в ній конкретної соціально-економічної практики.

Зміст економічної свідомості пов'язаний з науковим пізнанням економічної дійсності, свідомим використанням соціально-економічних законів. Разом з тим, стосовно економіки існують погляди і уявлення людей, які породжені їх практичним досвідом і які не завжди збігаються з науковими висновками. Більше того, у своїй повсякденній практиці люди, як правило, керуються цією «буденною свідомістю» або економічним мисленням.

---

<sup>1</sup> Фединець Н. Соціологія ринку: навч. посібник / Н. Фединець, Ю. Миронов, М. Гонська. – Львів : Вид-во ЛКА, 2011. – С. 27.

Більшість дослідників феномену економічної свідомості та економічного мислення розглядають економічну свідомість як «внутрішньо суперечливе, багаторівневе утворення, яке в узагальненому вигляді відображає ступінь знайомства суб'єкта з економікою та раціональне ставлення до неї»<sup>1</sup>. Економічна свідомість особистості формується на основі життєвих переживань, нагромадженого досвіду та подолання труднощів<sup>2</sup>. Економічна свідомість тісно пов'язана з економічною поведінкою, виступаючи в якості раціональної основи суб'єктивних її механізмів, з економічною системою, являючи собою її суб'єктивний фундамент, так би мовити, «особистісну основу».

Традиційно виділяють три форми економічної свідомості: масову, групову та індивідуальну.

У першому вимірі економічна свідомість визначається як масова свідомість суспільства (або його частини) стосовно економічних питань, що мають важливе для багатьох значення та далекосяжні економічні наслідки. Масова економічна свідомість розглядається як особлива підсистема, що з специфічними механізмами детермінації та відповідно відносною автономією. Але водночас економічна свідомість є лише частиною ширшої системи масової свідомості, яка включає в себе ще й інші – не економічні компоненти. В цьому випадку економічна свідомість – лише особливий сегмент масової свідомості.

У конкретному вираженні масова економічна свідомість визначається трьома групами факторів.

По-перше, це рівень сподівань людей та оцінка ними своїх можливостей впливу на економічну систему.

По-друге, це соціально-економічні цінності великих груп людей, що складають основу їх економічного вибору (наприклад, це можуть бути такі цінності, як стабільність, рівність, всезагальність, корисність, економічна та соціальна справедливість).

По-третє, це швидкозмінні думки та настрої, пов'язані з оцінками існуючого економічного становища в країні, регіоні та на окремому підприємстві.

---

<sup>1</sup> Спасенников В. Экономическая психология как научная дисциплина, специализация студентов и область практической деятельности / В. Спасенников // Региональная экономика, наука и инновации. – Калуга, «Эйдос», 1997. – С. 373.

<sup>2</sup> Бункина М. Экономика и психология. На перекрестке наук / М. Бункина, А. Семенов – М.: Дело и Сервис, 1999. – С. 58.



Масова економічна свідомість обумовлює найтипівіші масові варіанти економічної поведінки.

У другому вимірі економічна свідомість розглядається як групова, тобто як узагальнена свідомість краще організованих конкретних груп людей, наприклад, соціальних класів, певних прошарків населення. Групова економічна свідомість розглядається як сукупність думок та уявлень, які визначають основний зміст та напрямок економічної активності цієї групи.

У третьому, індивідуальному вимірі, економічна свідомість розглядається як особлива якість окремої особистості, здатної певним чином сприймати економічну ситуацію, більш або менш точно її оцінювати та відносно цілеспрямовано діяти. Вона є такою функцією людської психіки, сутність якої полягає в творчому перетворенні зовнішнього економічного світу у зв'язку з враженнями, що постійно надходять, із попереднім досвідом, у виділенні себе з навколишнього економічного середовища і протиставленні йому як суб'єкта об'єктові. Тому й не дивно, що О. Дейнека визначила економічну свідомість як «системну складову свідомості, вищий рівень психічного відображення людиною економічних відносин»<sup>1</sup>.

Саме від рівня економічної свідомості залежать норми, відповідно до яких виробник буде здійснювати свою діяльність. Виробник зосереджується тільки на тих нормах, які прийнятні, а отже, не суперечать його системі цінностей. У процесі вибору «що виробляти» потреби та інтереси виробника завжди на найпершому місці. Вони слугують виробнику поштовхом, стимулом, мотивацією саме для цієї економічної діяльності. Виробник буде здійснювати діяльність, відштовхуючись від того, що він зможе отримати і чи зможе активізувати свою роботу під впливом своїх потреб, які зростають. Потреби виробника – це відчуття нестачі чогось, що є для нього важливим, потрібним. Цінності ж є життєвим орієнтиром кожної людини, у тому числі й виробника. Потреби завжди спрямовані на цінність і є системою окремих проміжних цілей. Відтак, існує тісний взаємозв'язок між потребами, що набувають конкретних ознак з урахуванням цінностей. Оскільки економічна культура – це система цінностей, норм, потреб та інтересів, що визначають економічну поведінку людини, то реальність економічної свободи виробника в умовах ринку здійснюється через його економічну культуру. Це й трансформує його економічну культуру в ринкову економічну куль-

---

<sup>1</sup> Дейнека О. Экономическая психология: Учебное пособие / О. Дейнека. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2000. – С. 106.

туру. Відповідно, засоби виробництва, які визначають потреби виробника, також залежать від економічної культури країни. Предмети і засоби праці (засоби виробництва) є фактором виробництва. Це речові елементи виробництва, за допомогою яких люди створюють матеріальні та духовні блага.

Предмети праці – це всі об’єкти, на які направлена праця людини:

- предмети, дані природою;
- сировина (створені людьми предмети праці);
- вторинні ресурси;
- штучні матеріали, яких немає в природі (штучні тканини, полімерні, керамічні матеріали).

Другою складовою засобів виробництва є «засоби праці: засоби, за допомогою яких людина впливає на предмети праці»<sup>1</sup>. До них відносять:

- знаряддя праці (машини, верстати, автомати і т. ін.);
- «безмашинну» техніку (електричне розрядження, хімічний і електричний процеси), пануючою стає технологія виробництва;
- судинну систему виробництва (трубопроводи, цистерни та інше обладнання);
- виробничі будови, споруди, шляхи.

Засоби виробництва, як і спосіб виробництва, обираються в залежності від певної економічної культури підприємця. Адже економічна культура включає в себе цінності, потреби, переваги, які виникають з потреб економіки і роблять на неї значущий вплив. Як зазначає Н. Фединець, «проблема виробника «як виробляти?» є актуальною протягом усієї його діяльності. В умовах ринку вирішення цієї проблеми має бути сформульоване виробником ще до початку його діяльності, але реальність постійно потребує уточнення цього вирішення та пошуку нових відповідей. Ринкова економічна поведінка здійснюється різними виробниками, що й утворює ринок. Стратегічний напрям для виробника – виготовляти свою продукцію з найвищою ефективністю використовуючи свій спосіб виробництва»<sup>2</sup>. Таким чином, ще однією категорією, яка тісно пов’язана з економічною культурою є спосіб виробництва.

---

<sup>1</sup> Ніколенко Ю. Політична економія: Підручник / Ю. Ніколенко. – К.: Центр учбової літератури, 2009. – С. 37.

<sup>2</sup> Фединець Н. Соціологія ринку: навч. посібник / Н. Фединець, Ю. Миронов, М. Гонська. – Львів : Вид-во ЛКА, 2011. – С. 29.

Спосіб виробництва, згідно з філософським словником – це поняття, що «характеризує сферу матеріально-виробничої діяльності людей і складається з двох нерозривно пов'язаних сторін: продуктивних сил і продуктивних відносин. Розвиток виробництва починається з розвитку його виробничих сил, які на певному рівні вступають у протиріччя з виробничими відносинами – це тягне за собою заміну старого економічного базису новим, а потім підноситься над ним як надбудова. Зміна способу виробництва відбувається не в сваволі людей, а за допомогою дії закону відповідності виробничих відносин характеру і рівню розвитку продуктивних сил»<sup>1</sup>.

В іншому словнику знаходимо наступне визначення способу виробництва: «Спосіб виробництва є відношення між виробничими відносинами і продуктивними силами. Саме на підставі відмінностей в цьому відношенні можна провести різницю між способами виробництва. Наприклад, при феодальному способі виробництва феодал не має безпосереднього контролю над селянськими продуктивними силами, знаряддями праці і землею, але розпоряджається продукцією селян. При капіталістичному способі виробництва капіталіст контролює продуктивні сили і розпоряджається продукцією. Багато теоретиків стверджують, що різні способи виробництва пов'язані з різними формами ідеології і політики. Так, при феодальному способі виробництва значну роль відіграє ідеологія у формі релігії. Незважаючи на те, що увага дослідників зосереджувалася, головним чином, на феодальному і капіталістичному способах виробництва, виділялися і інші способи, зокрема, азіатський і рабовласницький. Та навряд чи можливе суспільство, в якому існував би лише один спосіб виробництва, особливо це стосується періодів соціальної зміни, коли в одному і тому ж суспільстві співіснують два способи і більше»<sup>2</sup>.

Способи виробництва тісно пов'язані, як з економічною культурою, так і з матеріальними благами, оскільки використовуються для досягнення останніх. Згідно з економічним словником, поняття «благо» означає «все, що здатне задовольняти повсякденні життєві потреби людей, приносити людям користь, приносити задоволення»<sup>3</sup>. «Матері-

---

<sup>1</sup> Некрасова Н. Тематический философский словарь: Учебное пособие / Н. Некрасова, С. Некрасов, О. Садикова – М.: МГУ ПС (МИИТ), 2008. – С. 107.

<sup>2</sup> Социологический словарь / Пер. с англ.; Н. Аберкромби, С. Хилл, Б. Тернер. – М.: ЗАО Изд-во «Экономика», 2004. – С. 342.

<sup>3</sup> Борисов А. Большой экономический словарь / А. Борисов – М.: Книжный мир, 2003. – С. 153.

альне (лат. *Materialis*- речовинний) означає: 1. Той, що є матерією. 2. Майновий, грошовий»<sup>1</sup>. Отже, матеріальні блага – це продукти, які можна сприймати дотиком. На їх виробництво, як правило, потрібен час. Це продукти харчування, одяг, житло, меблі, обладнання і т.д. Багато що з матеріальних благ може накопичуватись і зберігатись тривалий час; поставлятися споживачам по мірі необхідності. Наявність благ на даний момент називається запасом, а процес їх поповнення протягом певного періоду – потоком.

Виходячи з терміну використання розрізняють матеріальні блага тривалого користування (їх споживання розподілено за часом, наприклад, будинки, меблі, побутова та виробнича техніка) і разового (короткочасного) користування (продукти харчування, електрику тощо). Нематеріальні блага представлені послугами, а також такими умовами життя, як здоров'я, здібності людини, ділові якості, професійну майстерність, т.п. Особисті якості, здібності людей А. Маршалл називає «внутрішніми благами», оскільки вони укладені в самій людині, а послуга спрямована на інших»<sup>2</sup>.

На відміну від матеріальних благ, послуги не можуть накопичуватись і зберігатись протягом тривалого часу. Процеси їх виробництва і споживання збігаються. Забезпеченість населення послугами та матеріальними благами вважається, в даний час, найважливішим показником соціально – економічного розвитку суспільства, якому сприяє інноваційна функція економічної культури. Інноваційна функція проявляється в здатності економічної культури до сприйняття нових елементів культурного досвіду, завдяки чому утворюються нові форми господарювання, що забезпечує її саморозвиток та розвиток економічних інститутів при одночасному збереженні основних базових цінностей. Досягнення цього стає можливим завдяки комунікативній функції економічної культури. Комунікативна функція полягає в тому, що економічна культура є засобом зв'язку громадян з економічною системою суспільства, а також засобом здійснення економічних зв'язків громадян між собою. Комунікативна функція забезпечує спадкоємність виробничого досвіду (різноманітних способів і засобів виробництва) і тим самим здійснює зв'язок між поколіннями. Вона реалізує співробіт-

---

<sup>1</sup> Коломієць М. Словник іншомовних слів / М. Коломієць, Л. Молодова. – К.: Освіта, 1998. – С. 67.

<sup>2</sup> Маршалл А. Принципы экономической науки / А. Маршалл – М.: Прогресс, 1993. – С. 92.

ництво всіх членів суспільства у вирішенні завдань економічної безпеки й національного самозбереження, економічного прогресу та національного відродження.

Та головною функцією економічної культури є інтеграційна, за допомогою якої формується економічна свідомість особистості. Інтеграційна функція здійснюється, з одного боку, через соціалізацію молодих поколінь, трансляцію їм укорінених в економічній культурі цінностей і зразків поведінки, з іншого завдяки існуючим економічним цінностям, ідеалам, нормам, традиціям, звичкам економічна культура породжує певний консенсус у суспільстві, узгодження між різними суб'єктами економічного процесу.

Підсумовуючи можна зазначити, що економічну культуру доцільно розглядати як сукупність елементів і феноменів культури, економічної свідомості, поведінки, економічних інститутів, засобів та способів виробництва, що забезпечують відтворення економічного життя суспільства та, за допомогою своїх функцій, утримують економічну систему на певній лінії розвитку. Саме такий підхід послідовно реалізував у свій час М. Вебер. Він, як відомо, вважав, що «дух капіталізму» – це певний «етос» (звичай, характер, тобто сукупність рис індивідуального плану, що має стійкі ознаки), притаманний лише сучасному західноєвропейському та американському капіталізму, а спроба його більш точного визначення наштовхується на труднощі, які випливають із самої суті дослідницької мети. Водночас він нерозривно пов'язаний як із «покликанням» так і з «аскезою господарського життя». Як зазначає Р. Арон, «М. Вебер розглядав капіталізм як певну форму економічного раціоналізму – систему, що побудована на розрахунку норм і прибутку та раціональному плануванні виробничого процесу, складовим елементом якого є використання найманої праці формально вільного виробника. М. Вебер неодноразово зауважував, що його цікавить не об'єктивний аспект економічного раціоналізму, а суб'єктивний, а саме: певні нахили людей до раціональної економічної поведінки. Особливої ваги при цьому мислитель надає емпірично констатованому фактові співвідносності між господарчим статусом і конфесійною приналежністю. Йдеться про результати досліджень колег Вебера, котрі встановили, що більшість тих представників західноєвропейського великого бізнесу, що вважають себе віруючими, належить, як правило, до протестантських конфесій. Це й дало змогу дійти висновку, що саме протестанти виявляють специфічну схильність до економічного раціоналізму,

тоді як послідовники католицизму та інших конфесій такої схильності не проявляють»<sup>1</sup>.

Вебер М. вважав, що «раціоналізм» може бути досить різним за своїм характером в залежності від того, хто проводить раціоналізацію. «Якщо володарі, що прагнуть ошчасливити своїх підданих в утилітарному відношенні – то такий вид раціональності називається матеріальними. Якщо ж раціональні дії провадять освічені юристи за допомогою встановлення загальних для всіх підданих правових норм – то такий вид раціональності називається формальним. Це є зовсім різні речі, не дивлячись на те, що в кінцевому рахунку вони пов'язані один з одним»<sup>2</sup>.

Раціоналізація життєвої поведінки може приймати самі різні форми. На думку М. Вебера, «конфуціанство через відсутність всякої метафізики і звичних проявів релігійності є настільки раціональним, що знаходиться на межі того, що взагалі може найменуватись «релігійною етикою». Разом з тим воно різко відрізняється від всіх видів практичного раціоналізму Заходу, не дивлячись на ряд аналогій. «Раціональний» в смислі віри в деякий значимий «канон» був вищий художній ідеал Відродження. В зовсім іншому смислі «раціональними» були методи умертвіння плоті, магічної аскези або споглядання їх в найбільш послідовних формах, таких, як йога і маніпуляція пізнього буддизму. «Раціональні» – частково у формі формальної методики, частково по своєму відокремленню нормативно «значимого» від емпірично даного – взагалі всі види практичної етики, які орієнтовані на спасіння»<sup>3</sup>. Вебер вважав, що саме такий вид процесів цікавить нас. Саме такий тип раціоналізації і характерний для Західного суспільства.

Саме тут, писав М. Вебер, існує наука побудована на базі раціонального доведення та експерименту: «емпіричні знання, роздуми про предмети життя і світобудови, філософська, а також глибока теологічна мудрість життя, пізнання і неймовірно тонкі спостереження – все це існувало і в інших країнах... Однак ні вавилонська, ні яка-небудь інша культура не знала математичного обґрунтування астрономії, що його дали лише елліни... В індійській геометрії відсутнє раціональне доведення – останнє продукт еллінського духу, як, між іншим, і механіка, і

---

<sup>1</sup> Великий юридичний словник. 3-е изд., Доп. і перероб. / Под ред. проф. А. Сухарева. – М.: ИНФРА-М, 2007. – С. 282–283.

<sup>2</sup> Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии // Вебер М. Избр. произведения. – М.: «Прогресс», 1990. – С. 66.

<sup>3</sup> Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / Макс Вебер. – К.: Основи, 1994 – С. 27.

фізика. Природничі науки в Індії, неймовірно розвинені в емпіричному відношенні, не знають водночас ні раціонального експерименту, ні сучасних лабораторій. Жодна культура, за винятком західної, не знає раціональної хімії»<sup>1</sup>.

Аналогічним чином, робить висновок вчений, західні вчення про державу і західне розуміння завдань історичної науки істотно відрізняються від східних насамперед своїм раціональним характером. Навіть музична культура Заходу, котру не можна вважати більш витонченішою за східну, все ж принципово різниться від останньої своїми раціональними засадами. В усьому світі набула значного поширення поліфонія різних типів. Всі західні раціонально вираховані інтервали відомі були і за межами Заходу. Однак раціональна гармонійна музика, оформлення звукового матеріалу на базі трьох головних три звучань і гармонійної терції; оркестр, нотне письмо, сонати, симфонії, опери та необхідні для їх виконання інструкції – усе це існувало лише на Заході. Соціальною умовою раціоналізації, як вважає соціолог, була диференціація релігії на її західний (католицький) та східний (православний) різновиди.

У загальному контексті раціоналізації М. Вебер розглядає і капіталізм як економічне явище. Як зазначає М. Захарченко, на думку М. Вебера, «капіталізм як різновид економічного раціоналізму не можна ототожнювати з ірраціональною жадобою грошей її багатства – більше того, його можна розглядати як спробу приборкати таку жадобу, або принаймні раціонально її регламентувати»<sup>2</sup>. Ось як про це говорить сам М. Вебер: «Західний капіталізм – прагнення до наживи в рамках безперервно діючого раціонально організованого підприємства, до прибутку, який безперервно відроджується, до рентабельності. Це раціональна організація вільної (формальної) праці. Цей тип капіталізму відомий тільки Заходу Нового часу, і ніде раніше не існував. Він орієнтований на товарний ринок, а не на політичну боротьбу чи ірраціональну спекуляцію.

Саме такий капіталізм здатен стати основою економічної культури. Доказом цього є дослідження Сміта, який розробив «концепцію економічної людини»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / Макс Вебер. – К.: Основи, 1994 – С. 27.

<sup>2</sup> Захарченко М. Історія соціології (від античності до початку ХХ ст.). / М. В. Захарченко, О.І. Погорілий. – К.: Либідь, 1993 – С. 298.

<sup>3</sup> Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии // Вебер М. Избр. произведения. – М.: «Прогресс», 1990. – С. 49.

Він переконував своїх читачів, що особистий стимул є потужним фактором економічного прогресу в той час як головний мотив господарської діяльності людини є самокорисливий інтерес. Людина реалізує цей інтерес тільки тоді, коли надає послуги іншим людям, пропонуючи в обмін свою працю і продукти праці. «... У цьому випадку, як і в багатьох інших, зазначає А. Сміт, людина невидимою рукою направляється до мети, яка зовсім і не входила в її наміри ... Переслідуючи свої власні інтереси, вона часто більш дійсним чином служить інтересам суспільства, ніж тоді, коли свідомо прагне зробити це»<sup>1</sup>.

Загальновідома його думка, що економіка – це саморегулююча ієрархічна система, що включає в себе рівні особистості, класу і суспільства. «Невидима рука» ринкового саморегулювання проявляє свій конструктивний потенціал в умовах реально діючої конкуренції. Самокорисливий інтерес і конкуренція створюють саморегулюючий організм, який, як в минулому, так і в сьогоденні, продовжує ефективно вирішувати господарські завдання, які пов'язані з переробкою колосального обсягу інформації»<sup>2</sup>.

Якщо це так – тоді найважливіше теоретичне і практичне питання – мотиви та стимули господарської діяльності людини, що є однією з функцій економічної культури. Адже, «економічна культура – сукупність елементів і феноменів культури, економічної свідомості, поведінки, економічних інститутів, що забезпечують відтворення економічного життя суспільства. Структурні елементи економічної культури – свідомість, поведінка, функціонування економічних інститутів»<sup>3</sup>. Економічна культура передбачає свого суб'єкта і змінюється разом з ним. Економічна культура не існує сама по собі, поза соціальною і політичною структурою, культурних форм і структур самосвідомості, а вбудована в певний зразок орієнтації на економічні дії. В основі типології економічної культури лежать орієнтації суб'єкта економічної сфери. У свою чергу, економічна сфера стала розривати узи, які стягувались політичними факторами і виходити з підпорядкування безпосереднім потребам, жорсткої регламентації з боку держави. Економіка, громадянське суспільство в нових капіталістичних умовах стали набувати статусу загального, який визначався раніше за політикою,

---

<sup>1</sup> Сміт А. Супердєньги: Поучительная история об инвестировании и рыночных пузырях / Адам Сміт – М.: Альпина Паблишерз, 2009. – С. 79.

<sup>2</sup> Там же. – С. 80.

<sup>3</sup> Человек и общество (Культурология): Словарь-справочник. – Ростов н/Д: Изд-во Феникс, 1996. – С. 328.



державою. Відповідно, змінюється зміст структурних компонентів економічної культури. Перехід до громадянського суспільства та ринкової економіки підтверджує залежність економічної культури від раціонально-господарського інтересу людини і, відповідно, від «духу капіталізму». Підтвердженням цього є те, що у громадянському суспільстві поняття людина виражає приватний інтерес, який має як виробничі, так і споживчі аспекти, і носить економічний характер. Людина в якості виробника і споживача представляє економічну сферу суспільства, персоніфікує її, стає людиною економічним чинним вільною і самостійною, яка керується власним інтересом і принципом вигідності. Ринкове господарство, на відміну від неринкового, має механізм самокоректування. Ринкове господарство – тип суспільного виробництва, який базується на кількох фундаментальних принципах: товарності, приватної власності, свободи господарювання. Ці визначальні ознаки служать свого роду опорами капіталістичної економіки, точніше кажучи, економіки промислової цивілізації, яка представляє собою систему, що самоорганізується. Якщо вибити одну з опор, завалиться і самоорганізація, самонастройка. Це досить чутливий суспільний організм до сигналів, які йдуть ззовні.

Можливості щоденно розв'язувати економічні задачі людство зобов'язане своїй початковій підготовці в галузі раціонального мислення і поведінки. Вся логіка починає будуватися за зразком економічних рішень. Людина економічна ініціює раціоналізацію способу ведення господарства, управління в усіх сферах соціального життя. У свою чергу, цей процес робить зворотний вплив – раціоналізує спосіб мислення людей, спосіб їх відчуження і спосіб життя в цілому. Зародження капіталістичного духу долало спротив в суспільстві ідеології традиціоналізму, яка являла собою нормативно обумовлений стиль життя і виступала у «етичному» обличчі. «Традиціоналістський» лад мислення полягає у тому, що людина «за своєю природою» не схильна заробляти гроші, все більше і більше грошей, вона хоче просто жити, жити так, як вона звикла, і заробляти стільки, скільки необхідно для такого життя. Всюди, де сучасний капіталізм намагався підвищити «продуктивність» праці шляхом збільшення її інтенсивності, вона наштовхувалась на цей лейтмотив докапіталістичного ставлення до праці.

«Традиціоналістське» господарство визначається за духом, яким воно перейнято. В основі подібного господарства лежало прагнення зберегти традиційний спосіб життя, традиційний прибуток, традиційний робочий день, традиційне ведення справ, традиційні відносини з робітниками і традиційне, по суті, коло клієнтів, а також традиційні

методи у залученні покупців і в збуті – все це, як ми вважаємо, визначало «етос» підприємців даного кола»<sup>1</sup>.

Таким чином, традиціоналістично налаштована особа шукає в праці максимум вигоди для себе, але взагалі не хоче докладати додаткових зусиль для цього. Для неї нема необхідності проваджувати щось нове у виробництво, бо її задовольняють і традиційні методи діяльності. Дуже важливою рисою традиціоналізму є жадібність і погоня за наживою, в найгіршому сенсі цих слів. Раціональне ж розуміння слова «нажива» означає не що інше, як те, що людина тепер орієнтується не на життєві насолоди, не на споживання і комфорт і т.д., вона цілком і повністю зорієнтована на набуття та заощадження, а задоволення отримує від самого процесу ведення бізнесу, зароблені ж при цьому блага виступають як додатковий побічний продукт. Інтерес для неї становить, насамперед, діяльність, успішність якої лише кількісно визначається величиною набутих матеріальних благ.

Отже, нестримна, вільна від будь-яких норм жага до набуття існувала протягом всієї історії людства, але для капіталістичного, раціонального ринку необхідний специфічний дух, який орієнтується на товарне виробництво, особлива система мотивацій індивіда, яка полягає у прагненні людини законного прибутку в рамках своєї професії, за допомогою яких і стає можливою економічна культура нового світу. Умовою можливості такої економічної культури є «дух капіталізму» М. Вебера, який включає в себе і організовує всі необхідні елементи нової економічної системи.

Належність людини до певного соціального типу, накладаючи певний відбиток на її характер, разом з тим зобов'язує та змушує її поводитися саме так, а не інакше. Це відбувається в наслідок того, що в економічній культурі закарбований певний образ економічного типу людини. Він існує як на рівні суспільної, так і індивідуальної свідомості. Саме цей нормативний канон економічного типу особистості в економічній культурі XXI ст. визначатиме особливості економічної соціалізації, від якої залежить чи буде підтримуватись різними її агентами активність чи пасивність підростаючого покоління, його прагнення до індивідуального успіху чи орієнтація на колективні досягнення в економічній сфері. В XXI ст. історично склалась висока оцінка таких особистісних якостей, як впевненість в собі і вміння володіти собою. Ціл-

---

<sup>1</sup> Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / М. Вебер. – К.: Основи, 1994 – С. 67.

ком зрозуміло, що в процесі економічної соціалізації, яка є одним із головних факторів розвитку економічної культури, дитина буде орієнтованою саме на таку модель особистості. Агенти соціалізації (сім'я, навчальні заклади) формуватимуть навички, які відповідають цій моделі образу людини.

Отже, економічна культура XXI ст. залежна від економічної культури особистості, яка формується в процесі економічної соціалізації – це психолого-економічні якості особистості, які є носіями нормативної моделі економічного типу людини, і ці якості зумовлюють входження її в «світ економіки». Тому економічна культура особистості – це не просто економічні знання, економіко-фінансова грамотність та інші навички, а, перш за все, особистісні якості, завдяки яким людина здатна діяти в економічному просторі. Цих здатностей людина набуває в процесі засвоєння цінностей, які є носіями нормативного образу людини економічного типу певної культури суспільства.

Якщо виходити з того, що економічною культурою особистості є якості – носії економічного типу особистості, то дослідження економічної культури ринкової економіки потребує визначення нормативної моделі економічного типу людини цієї економіки. Економічним типом ринкової економіки (зокрема, капіталістичної) визначається підприємницький тип особистості як такий, на який спирається «дух капіталізму». М. Вебер вважав основними рисами підприємницького духу такі, як «готовність до ризику, духовна свобода, воля і наполегливість, багатство ідей, вміння об'єднувати людей для спільної діяльності»<sup>1</sup>. В. Зомбарт, який одним з перших створив психологічний портрет підприємця, стверджував, «що дух підприємництва є головною характеристикою капіталістичного духу»<sup>2</sup>. До важливих якостей психологічного портрета підприємця належать: в інтелектуальному блоці – компетентність, комбінаторне обдарування, розвинута інтуїція, перспективне мислення; в комунікативному блоці – талант координатора зусиль співробітників, здібність і готовність до соціально-лояльного спілкування з іншими людьми і водночас вміння йти проти течії; в мотиваційно-вольовому блоці – схильність до ризику, внутрішній локус контролю, прагнення боротися й перемагати, потреба в самоактуалізації і суспі-

---

<sup>1</sup> Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / Макс Вебер. – К.: Основи, 1994 – С. 59.

<sup>2</sup> Зомбарт В. Буржуа / Зомбарт В. – М.: Наука, 1994. – С. 184. (Серія «Социологическое наследие»).

льному визнанні, переважання мотиву досягнення над мотивом запобігання невдачі<sup>1</sup>.

Характеристику типу особистості ринкової економіки обґрунтував Е. Фромм у своєму аналізі типів соціального характеру. На його думку, «риннок» як соціально-економічна альтернатива старого світу породив психологічний феномен, відомий як «ринкова орієнтація характеру»<sup>2</sup>. Характеризуючи останню, вчений підкреслює значення в ній «особистісного ринку», який інтенсивно розвивається в нашій дійсності. Суть особистісного ринку полягає в тім, наскільки добре людина вміє продати себе на ринку, наскільки приваблива її «упаковка». Тепер, щоб досягти успіху, мало володіти умінням, розумом, майстерністю і порядністю. Успіх залежить від здатності вступати в конкурентну боротьбу з подібними собі.

У дослідженнях підприємницької діяльності з точки зору її структури звертається увага на те, що головною її метою є одержання вигоди, а «середовищем» діяльності підприємця є невизначеність. Необхідність поринути в цю невизначеність виникає тоді, коли економічна ситуація не може бути типізованою на підставі минулого досвіду і невідомого ймовірного характеру подій.

Підприємницька мета зумовлена такими структурними елементами підприємницької діяльності, як мотиви (внутрішні спонуки до діяльності). Особливої уваги в зарубіжній психології надається мотиву досягнення. За теорією Д. Макклелланда, індивідуальна економічна активність залежить від потреби досягнення успіху. Колеги вченого і він сам розробили методіку визначення параметрів потреби досягнення. Ключова якість підприємця, за Д. Макклелландом, це «прагнення до нововведень. А тому право власності на підприємство не є принциповим. Підприємець більше спирається на експертів, ніж на родичів і знайомих; переважно прагне розпочати нову справу, а не розвивати ту, що є; самоцінність грошей для нього невелика; гроші сприймає як засіб досягнення мети»<sup>3</sup>.

Одним із перших цілісну концепцію підприємництва створив Й. Шумпетер. Він виокремлює три підприємницькі мотиви. «Перший – потреба в плануванні, владі, впливі. Він матеріалізується в нагрома-

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 185.

<sup>2</sup> Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм – М.: Прогресс, 1990. – С. 231.

<sup>3</sup> Макклелланд Д. Мотивация человека / Д. Макклелланд. – СПб.: Питер, 2007. – С. 258.

дженні майна. Другий – прагнення до перемоги, успіху в боротьбі з суперником і з самим собою. Третій мотив – радість творчості, яку дає самотійне ведення справ»<sup>1</sup>.

Підприємницька діяльність є одним із головних елементів економічної культури ХХІ ст. і справляє значний вплив на всю сукупність економічних процесів даного суспільства. Кожній економічній системі відповідає особлива базова модель економічної культури особистості, яка в кожній конкретній країні проявляється в національних специфічних формах. Немає «гарних» і «поганих» економічних культур, є культури функціональні або дисфункціональні відносно до економічної системи.

Існує багато наукових праць, у яких аналізується вплив економічної культури на специфіку функціонування та розвитку інститутів і соціально-економічних процесів у сучасних суспільствах. У своїй праці «Протестантська етика і дух капіталізму» М. Вебер зазначав, що розбіжність між суспільствами залежить від ступеня акцентування уваги цих суспільств на ощадливості, нагромадженні, індивідуальному економічному успіху, на відміну від традиційних зобов'язань перед своєю спільнотою. Конфесіонально-релігійна ж належність більшості членів соціуму є одним із головних критеріїв формування різного роду економічних культур. Згідно з його концепцією, економічна культура залежить від того, чи заохочує релігія активну діяльність у суспільстві або розглядає працю як покарання, робить акцент на фаталізмі, додержанні традиції та релігійних обрядів.

Економічна культура ХХІ ст. – це результат розвитку капіталістичної економічної культури. Як зазначає Р. Ривкіна, «до основних складових економічної культури країн з розвиненою капіталістичною економікою відносять:

1. Економічний раціоналізм – здатність здійснювати економічні дії, які мають на меті економічну вигоду. Він передбачає контроль за станом затрат і результатів, за ефективністю господарювання.

Прогрес і справедливість – дві мети, на які західні капіталістичні суспільства орієнтують свою раціональну дію. Відповідно до історичного досвіду зазначені цілі мають бути визначені особливим чином. Прогрес, або «успіх», визначений матеріально, що для людей означає підвищення добробуту, а для держав – зростання валового національного продукту. Справедливість, як правило, визначається як рівність. Раціональні способи дося-

---

<sup>1</sup> Шумпетер Й. Теория экономического развития / Й. Шумпетер – М.: Прогресс, 1982. – С. 61.

гнення обох цілей згідно зі структурою капіталістичної культури повинні здійснюватися через бюрократичні апарати й ринки.

2. Інноваційність – здатність засвоювати і застосовувати нові моделі як у технології виробництва, так і в управлінні економікою. Залежно від сфери інновацій розрізняють два їх види: технічні та організаційні. Інновації виникають завдяки стихійній зміні економічних практик – «знизу» або завдяки плановій діяльності держави – нововведення, що здійснюються «зверху».

3. Різноманітність моделей економічної поведінки суб'єктів економіки у зв'язку з існуванням різних типів економічних відносин. Співіснування державних форм господарювання з приватними, великих корпорацій з дрібними фірмами, багата галузева структура економіки – усе це додає економічній культурі різноманіття рис, моделей поведінки»<sup>1</sup>.

4. Орієнтація економічних суб'єктів не тільки на групові, але й на інституціональні (моральні, громадські) цінності. Незалежно від національних та інших розбіжностей між країнами, у кожній із них діють політичні, моральні, релігійні та інші загальнонаціональні традиції та цінності, які обмежують вплив егоїстичних інтересів на економічну поведінку. Наприклад, вплив політики держави й церкви на господарську діяльність економічних суб'єктів.

5. Культура партнерських трудових відносин, яка включає в себе систему «соціального партнерства», містить:

- засоби узгодження інтересів різних учасників трудових процесів – держави, роботодавців, профспілок, політичних партій, різного роду суспільних організацій;
- конструктивні форми взаємодії між зацікавленими суб'єктами трудових відносин і державою;
- правові форми контролю й корекції всієї системи партнерських відносин.

6. Трудова мораль, яка проявляється в поширенні та підтримці орієнтації суб'єктів економічних відносин на чесність, відповідальність, дисциплінованість, високу якість праці.

7. Законослухняність економічної культури означає додержання учасниками економічних процесів чинних правових норм. Чинна законодавча база економічної системи надає економіці інституціональної усталеності, стабільності та ефективності.

---

<sup>1</sup> Рывкина Р. Экономическая культура в России: трудности и этапы становления / Р.В. Рывкина // Мир России. – 1994. – Т. 3. – № 1. – С. 56–57.

Слід зазначити й те, що формування основних ознак економічної культури ХХІ ст. безпосередньо пов'язане з індивідуалізмом, плюралізмом і економічною конкуренцією, яка наявна у відносинах груп та індивідів. Обмежена державна компетенція передбачає, що конкуренція буде «не-нав'язливо» регулюватися урядом; згідно із загальними «капіталістичними теоріями», ринкова конкуренція сама по собі встановлюватиме допустимі межі поведінки конкурентів та розподілятиме плоди перемоги. Як зазначає С.О. Матвеев, «пов'язавши приватний дохід і загальне економічне зростання, ці економічні доктрини підкреслюють максимальну свободу приватних підприємців (індивідів) і мінімальне залучення уряду до процесу прийняття рішень та управління приватним сектором економіки. Дві тези пов'язують капіталізм і такі цінності, як обмежена державна компетенція, індивідуалізм та плюралізм: 1) мається на увазі, що індивіди одночасно є і досить умілими, і здатними до самоврядування (таким чином відбувається мінімізація потреб в уряді); 2) вважається, що індивідам в економічному сенсі буде краще, якщо втручання держави буде обмежене»<sup>1</sup>.

Сукупність вищезгаданих характеристик описує загальний образ економічної культури ХХІ ст., що сформувалась у лоні західної цивілізації. Зрозуміло, що її вплив на інші культури важко переоцінити. Але при цьому слід враховувати особливості її адаптації до специфічних умов суспільств, що належать до інших цивілізацій.

## **Глава 4.2**

### **Політична культура і особистість**

Розгляд зазначеної проблематики, на нашу думку, передбачає врахування наступних положень, які є загальноновизнаними у відповідному дискурсі. По-перше, політична культура – це «частина загальної культури, яка формується і виявляється в процесі політичного життя»<sup>2</sup>. По-друге, оскільки мова у нас іде про особистісний вимір політичної культури, ми виходимо з того, що у різних типах суспільств (цивілізацій) «людина виробляє спосіб (модель) ставлення до трьох головних об'єктів – до самої себе як суб'єкта суспільних відносин; до інших людей і груп; суспільного і політичного ладу, що існує, та чинної вла-

---

<sup>1</sup> Матвеев С. Економічна соціологія Підручник / С. Матвеев, Л. Лясота – Суми: Університетська книга, 2006. – С. 87.

<sup>2</sup> Політична культура // Політологічний енциклопедичний словник / Упорядник В. Горбатенко; За ред. Ю. Шемшученка, В. Бабкіна, В. Горбатенка. – 2-вид., доп. і перероб. – К.: Генеза, 2004. – С. 507.

ди...» Відповідно, політичну культуру особистості визначають «у термінах: а) самоідентифікації, б) ставлення до інших, в) ставлення до соціального й політичного ладу та до влади, яка його забезпечує»<sup>1</sup>. В рамках інтересу політичної науки до результату політичного процесу досліджується ставлення особи до політичного порядку (polity), до процесів прийняття рішення (politics – політична практика, методи ведення політики, мистецтво керування), та результатів політики (policy – політичний курс, цілі, плани, правила ухвалення рішень)<sup>2</sup>.

Слід зазначити, що аксіоматичним для політичної науки є те, що політична культура особистості характеризується «домінантами орієнтацій та цінностей групи, верстви, нації, до яких вона відчуває себе причетною, способом сприйняття та осмислення навколишнього світу, тим, що називається менталітетом»<sup>3</sup>. Від себе додамо, що у цьому переліку бажано було б бачити і відповідну роль цивілізаційної ідентичності, на що зараз, зокрема з подачі С. Гантінгтона, теж звертається увага при розгляді відповідної проблематики.

Важливо наголосити, що зазначене розуміння політичної культури особистості, як власне і сама дефініція, сформувалось поступово у контексті західного культурно-наукового дискурсу. Зокрема вперше використав термін «політична культура» Й. Гердер. Політико-культурна проблематика в останній чверті ХІХ ст. стала об'єктом уваги російської філософської та політико-правової думки.<sup>4</sup> В українській політичній думці поняття «політична культура» застосував В. Липинський<sup>5</sup>.

З часів Аристотеля і Платона класики філософської думки звертались до «соціальних підвалин полісу», а французькі теоретики від «Бадена через Монтеск'є до Токвіля» досліджували «функціональний еквівалент поняття «політична культура» – «moeurs» (моральні звичаї, поведінку – фр.), на яких базується спільнота. У німецькій науковій

---

<sup>1</sup> Основи демократії: підручник для студентів вищих навчальних закладів / За заг. ред. А. Колодій. – 3-тє вид., оновлене і доповнене. – Львів: Астролябія, 2009. – С. 247.

<sup>2</sup> Байме фон К. Політичні теорії сучасності / Пер. з нім. М. Култаєвої та М. Бойченка. – К.: Стилос, 2008. – С. 261.

<sup>3</sup> Основи демократії: підручник для студентів вищих навчальних закладів / За заг. ред. А. Колодій. – 3-тє вид., оновлене і доповнене. – Львів: Астролябія, 2009. – С. 248.

<sup>4</sup> Штука І. Політична культура в контексті модернізації політичної системи України : автореф. на здобуття наукового ступеня канд. політ. наук. – К., 2013. – С. 7.

<sup>5</sup> Нагорна Л. Політична культура українського народу: історична ретроспектива і сучасні реалії. – К.: Стилос, 1997. – С. 24.



традиції опрацьовувались питання «виховання добрих звичаїв» і малося на думці «щось схоже на «політичну культуру»<sup>1</sup>, – зазначає К. фон Байме.

Поняття культури було введено у політичну теорію із структуралістської антропології К. Леві-Стросса. В загальному плані витоків концепції – це неокантіанські уявлення про символічні форми та структури смислів (Е. Кассіфер). Але її подальше «розгортання у політичній науці ХХ ст. відбувалось не у герменевтичному напрямку, що є характерним для сучасної антропології, зокрема як «інтерпретевістський» підхід К. Гірца»<sup>2</sup>.

Як зазначає А. Боув, Г. Алмонд «повірив у можливості біхевіоральної революції відкрити нове поле для вивчення культурних факторів, які до цього або залишались на маргінесі аналізу, або ігнорувались повністю. Запровадження культури у сучасну емпіричну політичну науку не підміняло біхевіоралістський аналіз індивідуальних політичних рішень, а навпаки, доповнили і збагатили цей підхід. Політична культура – каталізатор біхевіоралізму»<sup>3</sup>. Проти цього висновку мало хто заперечує. Однак в літературі звертається увага на те, що Г. Алмонд та С. Верба, які зробили поняття «політична культура» популярним, «усвідомлювали небезпеку, що вони разом з перевагами – перейманням досягнень культурної антропології – переймають також і двозначності і небезпеки»<sup>4</sup>. Одна із них – традиційна відсутність одностайності у використанні поняття «культура». Із самого початку словосполучення «політична культура» було зареєстроване в обширному понятійно-аналітичному дослідженні А. Крьобера та К. Клакхона (1952 р.) серед сотень понять культури, які було виявлено<sup>5</sup>. Відповідно, на кінець 90-х років ХХ ст. у літературі існувало до 50 визначень політичної культури<sup>6</sup>. У зв'язку із цим найбільш принципові критики концепції політич-

---

<sup>1</sup> Байме фон К. Політичні теорії сучасності / Пер. з нім. М. Култаєвої та М. Бойченка. – К.: Стилос, 2008. – С. 258.

<sup>2</sup> Bove A. The Limits of Political Culture: An Introduction to G. W. F. Hegel's Notion of Bildung / A. Bove // IWM Junion Visiting Fellows Conferences. – № 6. – Vol. 12. 2002 [Electronic resource] Access mode: [www.iwm.at/wp-content/uploads/jc\\_12\\_06.pdt](http://www.iwm.at/wp-content/uploads/jc_12_06.pdt).

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Байме фон К. Політичні теорії сучасності / Пер. з нім. М. Култаєвої та М. Бойченка. – К.: Стилос, 2008. – С. 259.

<sup>5</sup> Там само. – С. 258.

<sup>6</sup> Нагорна Л. Політична культура українського народу: історична ретроспектива і сучасні реалії. – К.: Стилос, 1997. – С. 14.

ної культури вважали, що «її можна використати мов «усілякий мотлох», для пояснення всього, чого не можна пояснити ніяким іншим способом»<sup>1</sup>.

І все ж для переважної більшості представників політичної культури, інших суміжних наук, концепція політичної культури залишається «потенційно сильною», «здатною у науковий, кроскультурний спосіб вирішити класичну мікро-макро проблему – як люди впливають на політичну систему і як відбувається зворотній вплив»<sup>2</sup>. Для цього, перш за все, Г. Алмонд, С. Верба та інші відмежувались від традиційних досліджень національного характеру і започаткували дослідження процесів соціальної передачі і, передусім, політичної соціалізації. Тоді як старе дослідження національного характеру «часто виходило з успадкованих властивостей, цей новий підхід непомильно стверджував: «Політичній культурі навчаються»<sup>3</sup>.

Вона не є «генетично» визначеною властивістю<sup>4</sup>. Започаткований Г. Алмондом підхід дозволив «поєднати правовий, історичний та дескриптивний аналіз із вивченням пізнавальних процесів, очікувань, мотивацій, у тому числі методами інтерв'ювання, контрольних експериментів, контент-аналізу тощо». Почали утверджуватись у зв'язку із цим нові наукові напрямки – політична соціологія, політична психологія, політична етика. «У фокусі досліджень виявилось вивчення громадської думки, електоральної поведінки, процесів політичної соціалізації»<sup>5</sup>.

Зазначена проблематика досліджувалась Г. Алмондом та його послідовниками на матеріалі перш за все розвинутих країн Заходу. В цьому контексті поняття «політична культура» містить «сильну нормативно-інтегративну складову», яка виявляла себе у запропонованих емпірично-компаративних типологіях «оцінних» симпатіях «щодо певної

---

<sup>1</sup> Політична культура (political culture) // Короткий оксфордський політичний словник / Пер. з англ.; За ред. І. Макліна, А. Макміллана. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2006. – С. 524.

<sup>2</sup> Chilton S. Defining Political Culture / S. Chilton // The Western Political Quarterly. – Vol. 41. – № 3. – 1988. – Р. 419.

<sup>3</sup> Байме фон К. Політичні теорії сучасності / Пер. з нім. М. Култаєвої та М. Бойченка. – К.: Стилос, 2008. – С. 259.

<sup>4</sup> Wiarda H. Introduction // Political Culture, Political Science, and Identity Politics. In Uneasy Alliance. – N.Y., 2014. – Р. 1.

<sup>5</sup> Нагорна Л. Політична культура українського народу: історична ретроспектива і сучасні реалії. – К.: Стилос, 1997. – С. 25.

політичної культури», у англо-американо-центричних «викривленнях»<sup>1</sup>. Крізь призму запропонованих Г. Алмондом та С. Вербою типологій політичних культур оцінювалась, відповідно, психолого-діяльнісна поведінка особи. Американські вчені свої висновки зробили на основі порівняльного аналізу п'яти політичних країн (США, Великобританія, Італія, ФРН, Мексика).

**Патріархальний** тип культури характерний для суспільств, у яких або ще не сформувалася, або тільки почала формуватися політична культура. Основною ознакою такої політичної культури є відсутність у суспільстві, де вона панує, інтересу до політичної системи, майже повна відсутність у громадян знань, емоцій і суджень щодо держави, аполітичність поряд із замкнутістю на місцевій чи етнічній солідарності. Тому політичні орієнтації членів суспільства невіддільні від релігійних і соціальних. Характерна риса патріархального типу політичної культури – пасивне ставлення суб'єктів до політики, позиція покори, залежності, підпорядкування.

**Підданська** політична культура (або культура *підпорядкування*) характеризується сильною прихильністю до існуючих у країні політичних інститутів і режиму влади, що поєднується з низькою індивідуальною активністю населення, пасивним ставленням більшості до проблем політичного життя, поклоніння верховним політичним лідерам. Особа, вихована в середовищі такого типу культури, усвідомлює особливий авторитет уряду, виробляючи відносно до нього або позитивні, або негативні емоції. Але та ж особа не висловлює готовності брати участь у політичній діяльності. Характерною ознакою підданського типу політичної культури є її здатність бути важливим чинником дійової та швидкої мобілізації народних мас на здійснення соціально необхідних або, як потім може виявитися, надуманих перетворень. Головним виразником перетворень, а потім і головним суддею того, що сталося, стає не людська особистість – безпосередній учасник подій, а історія, яка пізніше дає оцінку зробленому. За таких обставин привести у рух велику масу людей можна лише за дуже високого рівня дисципліни, порядку й організованості у функціонуванні владних структур. А для цього необхідна надзвичайно жорстка, постійно зростаюча централізація управління з максимальним звуженням кола суб'єктів, що приймають політичні рішення.

---

<sup>1</sup> Байме фон К. Політичні теорії сучасності / Пер. з нім. М. Култаєвої та М. Бойченка. – К.: Стилос, 2008. – С. 265, 267.

**Активістський** тип політичної культури (або культура участі) формує особу, що орієнтується на активну роль у функціонуванні політичної системи. В активістській політичній культурі основним суб'єктом політичної дії в суспільстві стає людина, а визначальним критерієм оцінки ефективності політичної системи – здатність особистості ініціювати активні політичні дії. Визначальною рисою активістської політичної культури є значне поширення уявлень про автономне існування інтересів особистості та інтересів держави. Такий підхід базується на ідеї, що поєднання суспільного й особистого можливе не через самозречення й абсолютизацію одного та ігнорування іншого, а через формування чіткого уявлення про існуючу ієрархію інтересів, що саме і виводить діяльність суб'єкта на рівень реалізації соціальних потреб.

В історії, на думку Г. Алмонда та С. Верби, переважають не чисті, а **змішані** типи політичної культури: патріархально-підданська, піддансько-активістська та патріархально-активістська політичні культури.

У своєму дослідженні американські вчені застосували нові методики опитування, контент аналізу політичних текстів, поведінки політичних діячів. Визначені Г. Алмондом і С. Вербою напрями компаративних досліджень отримали подальший розвиток у працях С. Ліпсета, А. Лейпхарта та інших. А. Лейпхарт, зокрема, запропонував типологію демократичних режимів. С. Файнер окреслив п'ять типів політичних режимів: ліберальні демократії, тоталітарні системи, військові режими, «фасадні демократії», «квазідемократії»<sup>1</sup>. Оскільки зазначені типології вибудовувались в руслі традиції, започаткованою Г. Алмондом, вони також вирізняються англо-американо-євроцентристським баченням проблеми. Однією із спроб позбутися цього недоліку можна назвати типологію, запропоновану у свій час польським вченим Є. Вятром, що ґрунтується на формаційному підході. На його думку, докапіталістичним формаціям притаманний традиційний тип політичної культури з такими рисами: визнання святості влади, регулювання прав і взаємин підданого та влади на основі традиційних норм («так було завжди»); непорушність політичної системи, її усталених норм. Основні види цієї культури, за Є. Вятром, – племінна, теократична, деспотична; другорядна, або культура станової демократії, яка, у свою чергу, має два різновиди: патриціанський і дворянський види політичної культури.

---

<sup>1</sup> Нагорна Л. Політична культура українського народу: історична ретроспектива і сучасні реалії. – К.: Стилос, 1997. – С. 29.

Характер і стан політичної культури істотно впливають на формування політичної системи, на особливості політичного режиму, на політичну поведінку людей та їхніх громадсько-політичних організацій. Тому важливо розглядати політичну свідомість та політичну культуру не лише як показники чи індикатори наявного рівня демократії в суспільстві, а й як чинники та детермінанти процесу її становлення, адже демократія «належить до явищ, що найбільшою мірою репрезентують політичну культуру»<sup>1</sup>.

В історії політичного розвитку нації поступово затверджувався шлях розвитку демократичної культури – поступове «підтягування» рівня політичної культури мас до рівня політичної культури еліт, що стане можливим за допомогою розвитку процесу демократизації знизу: впровадженням місцевого самоврядування, децентралізації, розподілу повноважень між центром та місцевими органами врядування.

*Демократична* політична культура характеризується, на думку Є. Вятра, активністю громадян, їх включеністю у політичну систему, визнанням цивільних прав і свобод, а також принципом контролю громадян за діяльністю уряду, визнанням політичних розбіжностей і боротьби політичних сил у рамках порядку.

Демократична політична культура – це відкрита, групова та особистісна політична культура, основними рисами якої є:

- спрямування своїх дій до загальнонаціональної згоди у стратегічних політичних проблемах; динамізм, визнання необхідності періодичної змінності особистостей у владних структурах; плюралізм політичних поглядів,
- толерантність відносно дій і намірів опонентів; розуміння пріоритетної ролі громадянського суспільства; консенсус між основними соціальними групами і партіями;
- забезпечення юридичної, політичної і фактичної суверенності особи; розуміння нерозривного зв'язку особи із соціумом, бо політика не може бути приватною справою;
- наявний вільний вибір своєї політичної позиції та її захист засобами легального політичного дійства.

Становлення демократичної політичної культури на рівні політичної свідомості – це перехід від моно-ідеології тоталітарного суспільства до ідеологічного і політичного плюралізму, від пасивного очікуван-

---

<sup>1</sup> Цит. за: Пахомов Ю. Політична культура посттоталітарної доби / Ю. Пахомов // Політологічні читання. – 1992. – № 2. – С. 40.

ня змін на краще, до активної участі у перетвореннях владної сфери. У демократичних суспільствах відбувається діалог культур, за якими стоять різні сили, що обрали відповідні політичні ідеології. Цей діалог відіграє позитивну роль у тому сенсі, що завдяки йому жодна із важливих соціально-політичних цінностей не буде забута і не зазнає знецінення.

Головною особливістю демократичної політичної культури, як зазначає Є. Вятр, є плюралізм, який передбачає політичну (заперечує монополію будь-якої соціальної спільності, організації чи особи на владу), економічну (існування різних форм власності, насамперед приватної, різних форм господарювання, вільного підприємництва) та ідеологічну (будь-яка ідеологія не може займати монопольне становище) багатоманітність; активність громадян, їх включення у політичну систему; визнання громадянських прав і свобод, плюралізму соціальних і політичних інтересів, а також функціонування принципу контролю громадян за діяльністю держави; народний суверенітет і представництво інтересів усіх суспільних груп у системі влади через політичні партії. Чергування партій і посадових осіб при владі вважається цілком нормальним і навіть необхідним явищем. Політична конкуренція є однією з основних ознак демократичної політичної культури. За своїм характером демократична політична культура є культурою громадянського суспільства та правової держави.

У межах демократичної політичної культури Є. Вятр виокремлює два види: консервативно-ліберальний і ліберально-демократичний.

**Консервативно-ліберальна** політична культура визнає головними цінностями громадянські права і свободи, традиції, з жорсткими саморегулюючими елементами в усіх сферах життя, у тому числі, у сфері політичної культури, з мінімумом втручання держави, але часто заперечує радикально-реформаторські зміни (особливо там, де при владі консервативні сили). **У ліберально-демократичній** культурі визнання буржуазно-демократичних цінностей і взірців супроводжується більшою лібералізацією та очікуванням соціальних реформ (скандинавські держави, де впливові соціал-демократичні партії).

Другий тип політичної культури – **автократичний**, який визнає ідеалом держави сильну й неконтрольовану владу, яка виключає демократичні права й волі громадян. Цей тип культури має два різновиди – **авторитарний** і **тоталітарний**. Перший відрізняється від другого тим, що не передбачає активної участі народу в політичному житті й використовує ідеологію винятково як інструмент для забезпечення пасивної

слухняності мас. Тоталітарна культура поєднує культ лідера, сильної влади з активним залученням громадян до участі в політичному житті, але відповідно принципам, що встановлені лідером<sup>1</sup>.

**Автократичний тип буржуазної політичної культури** є запереченням буржуазно-демократичного типу. Його втіленням є різного роду мілітаристські і фашистські режими ХХ ст. і має два різновиди: **авторитарну** й **тоталітарну політичну культуру**. **Авторитарна політична культура** не передбачає активної участі мас, їх політичної мобілізації і використовує ідеологію лише як інструмент для забезпечення пасивного послуху мас. **Тоталітарна політична культура**, супутня фашистським і напівфашистським системам, поєднує культ лідера, сильної влади з активним залученням громадян до участі в політичному житті відповідно до принципів, установлених лідером, – зазначає Є. Вятр.

Слід зазначити, що запропонована польським вченим типологія, обґрунтовувалась у 80-х роках ХХ ст. в умовах існування соціалістичної Польщі, де і мешкав Є. Вятр. Його погляди за тих умов досить вирізнялись на тлі домінування, особливо в СРСР, найбільш ортодоксальних версій формаційного підходу у соціальних та гуманітарних науках. Зрозуміло, що уособленням демократичної політичної культури у відповідних виданнях радянських вчених була соціалістична політична культура. У Я. Вятра ця ідея теж присутня, але не у категорично-ортодоксальному марксистському стилі. Зокрема, у нього значне місце займають розмірковування про роль плюралізму у демократичному суспільстві, що є свідченням певного впливу на нього ідей західних вчених, що досліджували проблеми політичної культури.

Погляди Є. Вятра є уособленням радикальних змін, що почались у кінці 80-х років у гуманітарних та соціальних науках колишніх країн «соціалістичного табору», які виявлялись, зокрема, у відмові від формаційного бачення історії людської цивілізації як єдино можливого. На пострадянському просторі подібні зміни заявили про себе на початку 90-х років, зокрема, в результаті поширення західних ідей та теоретичних підходів серед вчених Росії, України, інших країн. На цьому тлі проявила себе, як своєрідна платформа критичного ставлення до радянського авторитаризму, «оцінна симпатія» до західних зразків політичної культури. Показовою в цьому плані є запропонована на початку

---

<sup>1</sup> Цит. за: Барматова С. Політична соціологія. Курс лекцій / Барматова С. П. – К.: Аналітичний центр вивчення суспільства, 2003. – 252 с. – С. 50–51.

90-х років російським вченим О. Оболонським типологізація політичних культур. Розвиток усіх цивілізацій, як зазначає Л. Нагорна, «він розглядає через призму двох протилежних традицій, двох взаємовиключних поглядів на світ –системоцентризму і персоноцентризму»<sup>1</sup>.

Російський вчений зазначає полярність ціннісної школи цих генотипів: у персоноцентризмі домінує особистісна орієнтація, визнання самоцінності і неповторності людської індивідуальності, автономності кожної людини. Для нього характерний діяльнісно-індивідуальний тип мислення. Системоцентризм ґрунтується на ототожненні інтересів людини з інтересами соціуму, неприйнятті індивідуалістичних навичок і норм поведінки. Саме ці риси притаманні російській політичній культурі, оздоровлення якої О. Оболонський пов'язує «з вибором на користь модернізації і персоно-центризму»<sup>2</sup>.

Але це було більш як 20 років тому. За цей час багато чого змінилось у Росії, де нині фактично «зведено до нуля єдине джерело змін у цій країні – демонстраційний ефект цивілізованого світу. Більше того, воно стає негативною величиною»<sup>3</sup>. І зовнішня, і внутрішня політика нашого північного сусіда ґрунтується на антиєвропейській, антиамериканській мотивації. Ці мотиви стають відверто домінуючими у традиційних уявленнях про Росію як «проміжне» географічне, культурне, геополітичне, гео економічне утворення між Заходом і Сходом. Інтелектуальне життя нашого північного сусіда завжди, починаючи із XVIII ст. турбувало «відчуття необхідності сполучення європейських рис та обґрунтування відмінності від Європи...»<sup>4</sup>. Нині усією своєю поведінкою Росія доводить, що вибір зроблено – «обнулення світового права й свідомий курс на автаркію»<sup>5</sup>. Обґрунтовуючи вибір свого політичного керівництва, російські вчені намагаються певним чином його обґрунтувати. Зокрема, констатується, що «ми з Європою завжди жили *поряд*. Пропозиції жити *разом* просять не висувати. Ну і Бог їм суддя. Давайте згадаємо, – закликає О. Фомін, свою культурно-цивілізаційну місію – жити в центрі Євразії і торгувати з тими, хто цього потребує, виходячи з власних можливостей. Навряд чи Росія захоче залишатися частиною,

---

<sup>1</sup> Нагорна Л. Політична культура українського народу: історична ретроспектива і сучасні реалії. – К.: Стилос, 1997. – С. 33.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Шушарін Д. Як жити у світі, де є Росія / Д. Шушарін // День, 3 грудня 2014.

<sup>4</sup> Немчинов І. Оповідальна ідентичність: джерела російського великого історичного нарративу. – К.: Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2010. – С. 249.

<sup>5</sup> Шушарін Д. Кремлівський фашінтерн / Д. Шушарін // День, 4–5 квітня 2014.



хоча б самостійною та особливою, у Європі. Може, час зробити вибір на користь культурно-цивілізаційної окремішності, економічно розвертаючись все більше на Південь, Схід – до тих, хто бажає торгувати, маючи власні інтереси, а не позицію в тандемі із старшим партнером в особі США. Тим більше, це менторство не сприймається усім незахідним світом»<sup>1</sup>. О. Фомін нагадує внутрішнім ворогам – «неолібералам та націонал-зрадникам», а О. Орлов – зовнішнім – «усьому західному блоку» і США, «що часи змінилися і Росії, що плентається у хвості західного обоза разом із своїми лімітрофами, які за будь-якої нагоди намагаються її образити, більше немає і, сподіваюсь, більше не буде ніколи. Є інша Росія – горда та впевнена у своїх силах»<sup>2</sup>. Здійснюваний путінським режимом антизахідний розворот гармонізує із відповідними змінами в соціально-політичних настроях населення, яке орієнтують жити за умов оточеної ворогами фортеці – бастиона російської виключності та особливості. За цих умов, мабуть, вже немає необхідності у «перевихованні російського характеру» за рецептом М. Беряєва, що передбачало «усвоить себе некоторые западные добродетели, оставаясь русскими»<sup>3</sup>. І як тепер розуміти, що «в русской душе должен быть преодолен раб; в ней должно начаться новое *гражданственно-свободное правосознание*»<sup>4</sup>.

Але таке завдання нині все ще не на часі. Воно, фактично, може бути реалізованим за умови поступального ходу історії як у Європі. Але така історія відсутня в історії росіян і Росії. «У них, – зазначає Д. Шушарін, немає історії в цьому розумінні. Замість цього – вічний цинізм, що зробив Росію батьківщиною тоталітаризму. І прагнення нав'язати цей хід часу – не більше і не менше – всьому світу, що поєднується з готовністю до самоізоляції й автаркії»<sup>5</sup>.

Антизахідна, антиукраїнська складова є домінуючою в усіх структурних компонентах сучасної російської політичної культури. Вона пронизує та визначає зміст політичного життя багатьох верств населення, яке формується переважно засобами масової інформації, вибу-

---

<sup>1</sup> Фомин О. Цивилизационный подход как идейная платформа политического позиционирования в современном мире / О. Фомин // Власть. – № 9. – 2014. – С. 40.

<sup>2</sup> Орлов А. Новая парадигма междунродных отношений / А. Орлов // Международная жизнь. – Октябрь. – 2014. – С. 73.

<sup>3</sup> Бердяев Н. Философия свободы / Н. Бердяев. – М., 2002. – С. 268.

<sup>4</sup> Цит. по: Монахова И. Российский менталитет в свете глобальных вызовов – вечных и современных / И. Монахова // Век глобализации. – № 2. – 2011. – С. 161.

<sup>5</sup> Шушарин Д. Кремлівський фашінтерн / Д. Шушарін // День, 4–5 квітня 2014.

довує політичні традиції та політичні орієнтації в дусі неосталінізму, ну і звичайно політичні міфи, які орієнтовані як на внутрішнє, так і зовнішнє споживання. На цю тему вже написано і сказано чимало. Зокрема, звертається увага на те, що розуміння В. Путіним цивілізаційного підходу до міжнародних справ означає, що основним елементом сучасного світогляду росіян є сучасна версія ксенофобії – «цивілізацізм». Ворогом для них є не інша раса, а інша цивілізація»<sup>1</sup>. Мабуть не буде перебільшенням твердження, що «путінський же «цивілізацізм» починається з горезвісного бажання перетворити всю західну цивілізацію – всю без залишку, всю цілком – на «радіоактивний попіл»<sup>2</sup>. І це не маячня. На думку вельми авторитетного російського військового експерта П. Фельгенгауера, «вони (російський генштаб – авт.), зрозуміло, раціонально розмірковують. Але раціонально вони розмірковують у власному розумінні. І вони дійсно готуються до Світової війни і тому розглядають конфлікт на Україні як складову світового зіткнення...». Так думає «усе російське керівництво»<sup>3</sup>.

Намагаючись реалізувати стратегію «цивілізацізма», інтелектуальний штаб В. Путіна мобілізував, в чому нескладно переконатись, зокрема ознайомившись із змістом провідних, і не тільки, російських наукових часописів, увесь спектр гуманітарних та соціальних наук. Найсамперед історичної, якій, як свідчать публічні виступи російського президента (він вважає себе її знавцем), надається особливе значення. Як зазначає С. Грабовський, путінське бачення історії базується на радянській традиції, а саме:

- світова і російська історія вже написані (в Москві). Переписувати її нікому не дано;
- послідовне інакодумство – це кримінал;
- істинність пропаганди – це не головне. Головне – її ефективність;
- залучення на підтримку «всесильного вчення» багатомільйонних народних мас;
- «об'єктивна» історія по-російськи – це складова державної – за підтримки «партійних» істориків – пропаганди.

Зазначені тези були озвучені В. Путіним 5 листопада 2014 р. на зустрічі з молодими вченими та викладачами історії, що відбулась у мос-

---

<sup>1</sup> Єрмоленко Є. Імперіалізм ображених / Є. Єрмоленко // День. – № 120. – 2014.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Російський військовий експерт: у Росії все готово для нової атаки [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [www.pravda.com.ua/articles/2015/07/10/7074026/](http://www.pravda.com.ua/articles/2015/07/10/7074026/).

ковському Музеї сучасної історії Росії. Російський професор-історик Г. Мирський під враженням від виступу В. Путіна написав: «Противно ходитъ по отделах истории книжных магазинов – столько там неосталинистской, равно как и по сути неонацистской макулатуры. А сейчас на это дело социальный заказ – только подавай. Главное внушить людям одну примитивную идею: Запад всегда был, есть и будет нашим врагом... Всегда шла борьба между Россией, ее великим народным государством с незыблемыми ценностями, представленными хоть Петром, хоть Александром Третьим, хоть Сталиным – и смрадным, злобным, извращенным Западом. Вот и весь смысл истории. Что же хорошего можно сказать об Америке? Когда я говорю студентам, что 9 мая 1945 г. видел на Красной площади, что офицеры американской военной миссии были самыми популярными людьми, и завидев их, люди подбегали и подбрасывали их в воздух – у молодых людей глаза на лоб лезут»<sup>1</sup>.

Виступ В. Путіна перед молодими істориками у певному відношенні є знаковим. Як зазначає К. Щоткіна, окреслені ним тези «відводять усе далі від виплеканої патріархом картини «Русского мира», стрижневою ідеєю якого є теза про «формотворчу роль православ'я» власне у Росії, де більшість віруючого населення – не православні. Це змусило учасників Світового російського народного собору (листопад 2014) внести певні корективи у прийняту на ньому «Декларація російської ідентичності». Тепер ключовою ідеєю «русского мира» є теза: Росія «оригінальний цивілізаційний проект». «Колись патріарх подарував цю ідею президентові. Правда, той споганив віртуальний проект реальним втіленням, але ідея нікуди не поділася. Легенду про «російську цивілізацію», як і раніше, підтримують усі – від патріарха Кирила до телеканалу Росія 1. Проблема проекту очевидна – в ньому немає оригінальності. Росія залишається «недоєвропою». І ніяке «євразійство» не врятує, бо це слово нічого не означає, за ним немає жодного змісту, під ним – жодної бази. Тобто це поняття ніяк не застосуєш на практиці»<sup>2</sup>.

Для того, щоб проект набув оригінальності, В. Путіну потрібно було «відкинути думку про вкоріненість у Київську Русь», яка була «однозна-

---

<sup>1</sup> Грабовский С. Новітній «корифей усіх наук» узявся за історію. І це дуже серйозно / С. Грабовський // День. – № 214–215. – 2014.

<sup>2</sup> Щоткіна К. В Орду. В Орду! Президенту Путіну заважає «київський спадок» / К. Щоткіна // Дзеркало тижня, 15 листопада 2014.

чно – європейською». Для нього епоха київських князів – просто «одна із версій», якій він не особливо довіряє. Тому В. Путін, на противагу «київській купелі», за яку тримається переважно патріарх Кирило, «знайшов альтернативне «містичне місце сили» в Криму – тобто в Орді, якій Крим належав задовго до Блискучої Порти». Адже «хрестили Володимира Красне Сонечко, звісно, в «кримнаш»<sup>1</sup>. В цьому ординському проекті не залишається місця «визначальній ролі православ'я», а патріарх виявляється тепер гальмом на «цивілізаційному проекті».

В цьому контексті, як зазначає К. Щоткіна, чогось забракло В. Путіну – «освіти, уяви, нахабства чи «просто момент ще не на-зрів», щоб дати відмашку своїм слухачам-історикам написати нову, ординську версію історії Росії». На її думку, це був би цікавий експеримент. Це «можливо, саме те, що необхідне росіянам, аби визначити нарешті своє місце в світі й історії, перестати бути «загадкою» бодай для самих себе. «Декларація російської ідентичності» – дурниця, порівняно з ґрунтовною ревізією власної історії та етногенезу»<sup>2</sup>. Треба просто змінити традицію натягувати на себе «європейські моди» і звернутися до істинного коріння, яке виявляє себе у визначальній вкоріненості та функціонуванні російської матриці, «яка перейшла з Візантії і збагачена досвідом Орди». Російська матриця – це сукупність забобонних, які не потребують раціонального обґрунтування стереотипів, що відкидають його, лежать в основі картини світу, національної само ідентифікації, системи цінностей і заснованих на них стандартів поведінки під час постановки і вирішення соціально і національно значущих завдань.

Засвоєння цих стереотипів, тобто реалізація матриці, «відбувається в процесі соціалізації особи, в якому беруть участь найрізноманітніші суспільні інститути – від сім'ї і дитячого садку до армії і в'язниці. А нині в цьому процесі дедалі важливішу роль відіграють масові комунікації – від медіа до соціальних мереж»<sup>3</sup>.

Важливою рисою російської ментальності матриці є «високий рівень агресивності»<sup>4</sup> характерний для неототалітарного суспільства – явища, що виявило себе на постсоціалістичному просторі. Насамперед

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Шушарін Д. Путін сів на велосипед / Д. Шушарін // День, 5-6 вересня 2014 р.

<sup>4</sup> Монахова И Российский менталитет в свете глобальных вызовов – вечных и современных / И. Монахова // Век глобализации. – № 2 – 2011. – С. 154.

у Росії, де ми маємо справу з поверненням тоталітаризму<sup>1</sup>. Тоталітарний вибір нашого північного сусіда означає, в свою чергу, заперечення європейського вибору України, який кваліфікується російською верхівкою як загроза російській ідейності, тоталітарній російській цивілізації. І в цьому немає нічого дивного. Російська ідентичність – це завжди антиідентичність, хоч би яке зовнішнє оформлення вона мала – самодержавне, комуністичне, варварське і нацистське, як зараз. Обов'язковість іншого, ось що характеризує російську самосвідомість у всі часи. «Росіяни мають бути або анти американцями, або протистояти всьому світу, що лежить в основі нинішньої консолідації абсолютної більшості росіян довкола Путіна. При цьому абсолютно байдуже, що впевненість у існуванні єдиного російсько-українського народу поєднується з ненавистю до всього українського. Так було ще за часів Аксакова – російські слов'янофіли були завзятими ворогами українського національного відродження»<sup>2</sup>. Російська агресія проти України стала серйозним каталізатором досить радикальних змін в політичній культурі українського суспільства, його окремих регіонів. Ці процеси потребують, на наш погляд, широкомасштабного та глибокого дослідження. Ми ж, виходячи із власних можливостей, обмежимось констатацією важливих, з огляду на характер нашої роботи, змін у політико-культурному середовищі українського соціуму. Зокрема, нас цікавить місце і роль російського чинника у цих змінах.

Що собою уявляла Україна у етнокультурному плані на початку 90-х років? Дослідники виокремлювали «три України – Центральну, Південно-Східну, і Західну». Іноді число три замінювалось і на чотири, адже Схід і Південь, як зазначала Л. Нагорна, «це теж різні регіони, які мають відмінні психологічні характеристики національного буття, не кажучи вже про різні інтереси і потреби»<sup>3</sup>. Відповідно виокремлювались чотири регіональні культурно – інформаційні системи: центральна, західна, східна та південна. Зазначалась, що «третя» Україна – це «особливий» соціокультурний простір і особлива ментальність<sup>4</sup>. Для характеристики цих «особливостей» культурологи ввели в обіг, на що ми вже звертали увагу, штучний етнонім «новорос». Використовуючи

---

<sup>1</sup> Кириленко І. Україна – Росія: нервова любов, нерівна ненависть / І. Кириленко // Дзеркало тижня. – № 35. – 2014.

<sup>2</sup> Шушарін Д. Захоплення відкладено / Д. Шушарін // День. – №101. – 2014.

<sup>3</sup> Нагорна Л. Політична культура українського народу: історична ретроспектива і сучасні реалії. – К.: Стило, 1997. – С. 198.

<sup>4</sup> Нагорна Л. Національна ідентичність в Україні. – К.: ІІЕНД, 2002. – С. 83.

його, російські етнологи намагались сконструювати на основі дифузії російського та українського етносів новий український субетнос «новоросів»<sup>1</sup>. Нині ж ми вже є свідками використання цього етноніма російською пропагандою для легітимізації «Новоросії». Цей дипломатично пропагандистсько-військовий проект спрямований на підтримку боротьби за самовизначення, за просування нової (новоросійської) ідентичності на південному сході України, який, як вважає Е. Соловйов, у роки незалежності розглядався Києвом як населений якимись «недоукраїнцями», які потребують прискореної українізації<sup>2</sup>. Зазначена особливість соціально-культурного простору України 90-х років заявляла про себе правами «деструктивного» регіоналізму<sup>3</sup>, основою якого були характерні риси тогочасної української політичної культури – провінційність, етатистська традиція, патерналістсько-пасивний очікувальний синдром, антиіндивідуалізм тощо. Вчені констатували, що політики і мовно-культурні уподобання населення здебільшого мали чіткий регіональний вимір. У 1999 році на Правобережжі своєю батьківщиною назвали Україну 63% опитаних (Галичина – 84%), а на Лівобережжі – лише 35%. У 1994 році 50% донеччан окреслили себе як «радянських людей»<sup>4</sup>. Відповідно, «східні регіони України орієнтувались на більш тісну інтеграцію з Росією, на Заході існували «сильні настрої на користь виходу з СНД і орієнтацію на співпрацю із країнами східної Європи»<sup>5</sup>. У цьому зв'язку чимало сказано та написано було і про «подвійну ідентичність» та «свідомісний дуалізм», про «малоросійську ідентичність» та «малоросійську свідомість», як прояви «кризи національної ідентичності». Загалом стан суспільної свідомості як важливої національної політичної культури, визначався як «розколота» або «розірвана свідомість»<sup>6</sup> (за С. Гатінгтоном).

Нас, природно, цікавить питання, наскільки залишаються актуальними зазначені висновки і в наш час, коли минуло майже 20 років. Період чималий, багатий на серйозні події та певні зрушення в соціальному

---

<sup>1</sup> Там само. – С. 182.

<sup>2</sup> Соловьёв Э. «Смена режима на Украине» проблемы эволюции русско-американских отношений / Э. Соловьёв // Международная жизнь. – Октябрь, 2014. – С. 161.

<sup>3</sup> Нагорна Л. Національна ідентичність в Україні. – К.: ІПіЕНД. – 2002. – С.161.

<sup>4</sup> Там само. – С. 167, 184.

<sup>5</sup> Нагорна Л. Політична культура українського народу: історична ретроспектива і сучасні реалії. – к.: СтилоС, 1997. – С. 197.

<sup>6</sup> Нагорна Л. Національна ідентичність в Україні. – к. : ІПіЕНД. – 2002. – С. 169–171.

організмі, у суспільній свідомості, у політичній культурі. Чим відзначаються ці зрушення? Щоб знайти відповіді на це питання, ми звернулись до найсвіжіших висновків молодих дослідників, предметом інтересу яких був сучасний стан української політичної культури. Зокрема, і зараз констатуються «кризовий стан суспільно-політичного розвитку», «наявність чітко виражених регіональних політичних субкультур», «функціонує стійкий компонент проросійської субкультури, який часто успішно конкурує з власне українськими політичними цінностями». Зазначається, що у «політичній культурі сучасного українського суспільства одночасно проявляються різні, часом протилежні якості (героїзм і пасивність, волелюбність, індивідуалізм і конформізм, довірливість і т.д.)». А політична культура особистості «переповнена ідеями волюнтаризму і демократизму, індивідуалізму й патерналізму, прагматизму й політичної індіферентності<sup>1</sup>. Якщо порівняти із висновками Л. Нагорної, що стосується 90-х років, то маємо зробити висновки, якщо зміни і відбуваються, то у руслі незмінної кризової парадигми розвитку українського соціуму. Як констатує С. Грабовський, «воля до вичавлювання по краплині малороса з українського буття була недостатньою»<sup>2</sup>.

Маємо справу із висновком, що уявлення про сучасну «українську людину як загублену, розщеплену та розгублену...» підтверджений результатами досліджень «спільної ідентичності українців протягом усього періоду нашої незламності».<sup>3</sup> Окрім внутрішніх факторів, молоді дослідники виокремлюють також і зовнішні фактори впливу на формування сучасної політичної культури пересічного українця. За цих умов «окремо взятому українцю важко встояти проти викликів сучасності» і він «мимоволі стає заручником нових обставин, чинників, які формують його жорстоким, безсердечним, загалом інгібують людяність як сутність людини, набувають забарвлень та відтінків макевіалі-

---

<sup>1</sup> Бобрук А. Політична мімікрія як відображення політичної культури українського суспільства. Автореферат на здобуття наук. ступеня канд. політичних наук. – Київ, 2015. – С. 10; Штука І. Політична культура в контексті модернізації політичних систем України. Автореферат на здобуття наук. ступеня канд. політичних наук. – Київ, 2013. – С. 11; Циркін І. Формування демократичної політичної культури особистості в умовах трансформаційного суспільства. Автореферат на здобуття наук. ступеня канд. політичних наук. – Київ, 2013. – С. 9.

<sup>2</sup> Грабовський С. Феномен малоросійства, або ще раз про «ворогів» української незалежності / С. Грабовський // День. – № 87-88. – 2014.

<sup>3</sup> Литвинчук О. Ідентичність як проблема маргінального індивіда: соціально-філософський аналіз / О. Литвинчук. Автореферат дисертації на здобуття наук. ступеня канд. філософських наук. – Київ, 2014. – С. 15.

зму (не більше і не менше – авт.). Українець який усьому світові відомий такими рисами як щирість, гостинність, наразі втрачає ці риси (не хотілося б – авт.). Виклики сучасності зумовили появу нових, переважно негативних рис ментальності українського народу, а в деяких ситуаціях скоригували вже століттями сформовані. Очевидно, що в умовах викликів формується «людина – клон», яка буде думати, жити, діяти за вказівками ззовні<sup>1</sup>. Зовнішнім інституційним уособленням «викликів сучасності» і зовнішніх впливів на політичну культуру українця виступають США Європейський Союз, і Російська Федерація. При цьому, оскільки робота захищена до «Революції Гідності» і російської агресії проти України, політична культура українського народу зображується у вигляді єдності між Євразійським Сходом та Заходом, Європейським Півднем та Північчю як в геополітичному, так і в культурному плані<sup>2</sup>. Мабуть, цей висновок нині виглядає, скажімо так, неактуальним. На часі твердження, що наша політична культура виступає як привабливий стратегічний об'єкт інформаційного впливу<sup>3</sup>. Якщо мати на увазі Росію та її інформаційний тиск.

Війна, розв'язана нашим північним сусідом проти України, стала важливим каталізатором змін у світоглядних уявленнях українців. Вони, на нашу думку, досить показові з огляду на стійкість традиційних прадавніх плям нашої політичної культури – її неусталеності, «розколотості», насамперед за регіональними ознаками, провінційності тощо. В даному випадку доречно скористатись результатами соціологічних досліджень, проведених Київським міжнародним інститутом соціології. Їх метою було визначення впливу війни на Сході України на ставлення українців і росіян один до одного. Опитування проводилось як на територіях, підконтрольних Києву, так і не підконтрольних. Соціологи констатували, що на початок жовтня 2014 р. в «Донецькій області побільшало людей, які хочуть відокремлення від України або, мінімум максимальної автономії», наголосив директор інституту В. Паніато.

---

<sup>1</sup> Артюшенко О. Трансформація української ментальності в контексті викликів сучасності / О. Артюшенко // Автореферат дисертації на здобуття наук. ступеня канд. філософських наук, – Київ. – 2015. – С. 10.

<sup>2</sup> Циркін І. Формування демократичної політичної культури особистості в умовах трансформаційного суспільства. Автореферат на здобуття наук. ступеня канд. політичних наук. – Київ, 2013. – С. 11.

<sup>3</sup> Руднева А. Інформаційні війни як фактор впливу на політичну культуру в сучасній Україні / А. Руднева // Автореферат дисертації на здобуття наук. ступеня канд. політичних наук, Київ. – 2014. – С. 10



Бажаючих об'єднання з Росією у Донецькій області – 11,4%. При цьому у Харківській – 17,8%. В цілому по Україні кількість людей, які хотіли б об'єднання двох держав в одну, в Україні дедалі зменшується. Максимум був 2009 р. – 23%, у травні 2013 – 14%, 2014 – 5%.

Показовими є результати опитування, які характеризують ставлення росіян до українців, і українців до росіян. Моніторинг цих стосунків із 2008 року свідчить про абсолютне домінування у свідомості українців і росіян міфу про «братні народи». При чому, що характерно, українці завжди ставляться до Росії краще, ніж росіяни до України. Кількість тих, хто до подій у Криму, в Україні ставився до Росії добре або дуже добре становила 90% плюс мінус 2% з коливанням до 82 – 85%. Після захоплення Криму цей відсоток впав до 52%. А далі, як зазначають соціологи, що на їх думку парадоксально і незрозуміло, попри війну, він упав іще на кілька відсотків – на кінець 2014р. 48% українських громадян продовжують добре ставитись до Росії.<sup>1</sup> На нашу думку, це певною мірою і зрозуміло, і не настільки парадоксально, як здається нашим колегам. Малоросійський синдром, що живиться подвійною ідентичністю, продовжує виявляти себе у політичній культурі наших громадян, особливо на Південному Сході. У Донецькій області добре і дуже добре ставляться до Росії 84,3%, до росіян – 90,4%, до керівництва Росії – 68,8%. У Харківській області ці цифри становлять відповідно 79,9, 91 і 70,1%. Соціологи констатують: «підтримка росіян українцями в масовій свідомості не тільки не впала, а за цей час іще й зросла»<sup>2</sup>.

Для російської масової свідомості, навпаки, характерні протилежні тенденції. Зокрема, тільки 60% росіян позитивно ставляться до жителів України, а до нашого керівництва – 7,7%. Тільки 17% росіян відповіли, що Росія відповідальна за те, що відбувається на сході України. Директор «Левада – центр» (Москва) Л. Гудков, констатував, що російська влада має достатньо інструментів впливу на суспільну свідомість. Він зауважив, що йдеться про свідоме й навмисне розбещення суспільства насаджуванням цинізму, уявлення, що всі навколо хижакі. А перебування у ворожому оточенні – це приклад негативної інтеграції, підтримка колективної єдності, що досягають через насаджування «образів ворогів». Понад половину росіян поєднує обидва комплекси – імперський і радянський. Свідомо опираються масовій пропаганді лише 7 – 10% населення<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Кириченко І. Україна – Росія : нервова любов, нерівна ненависть / І. Кириченко // Дзеркало тижня. – № 35. – 2014.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само.

На противагу Росії в Україні, за усієї суперечності та непослідовності цих процесів, у суспільній свідомості набирає сили протилежна тенденція – відкритість до зовнішнього світу, до європейських традицій і цінностей. Соціологи, зокрема, констатують, що нині більшість українців (52%), на що ми вже звертали увагу раніше, виступає за вступ у Європейський Союз. Але майже чверть країни (24%), попри все, продовжує орієнтуватись на вступ у Митний Союз. Більшість українців і за вступ до НАТО – на початку вересня 2014 р. цю ідею підтримували 56%, а не підтримували 25%. Але залишається дуже істотною регіональна диференція – на Півдні і на Сході більшість проти НАТО. На Півдні 45% – проти, 29% – за, а на Сході 50% – проти, а 28% – за (причому, на Донбасі 68% – проти). Мабуть, констатують соціологи, «радянське минуле ще дається взнаки у сприйнятті НАТО»<sup>1</sup>.

І надалі, що не підлягає сумніву, війна на Сході залишатиметься серйозним каталізатором змін у свідомості громадян України. Зокрема, у дослідженні її сучасного стану не можна не враховувати вплив внутрішньої міграції. Остаточних даних з цього приводу немає. Однак вважається, що війна на сході торкнулася 5 млн. осіб. Із них нове місце проживання в межах України обрало близько 1,5 млн. біженців, включаючи мігрантів із Криму. Ці процеси, безумовно, не можуть не позначитись на стані загальноукраїнської реальності політичної свідомості громадян, їх політичній поведінці та участі. Є над чим попрацювати науковцям.

Зокрема, звернути особливу увагу на живучість проросійських настроїв в країні. Війна вимагає рішучих змін системи координації у ставленні до російської культури, перш за все масової яка, на думку українських журналістів, досі займала «непропорційне місце у внутрішньоукраїнському середовищі», але на сьогодні втратила своє «моральне право на свої колишні позиції»<sup>2</sup>. Своїм ставленням до подій в Україні, підтримкою агресивної політики Путіна, російські діячі культури підводять нас до необхідності знайти адекватну відповідь на питання – «як може поєднуватися схвалення крадіжки території, схвалення вбивства – з культурою. Адже на боці цього схвалення, зазначає Л. Івшина, опинився мало не весь табір людей, з якими ми ще донедавна зустрічалися, яких слухали».<sup>3</sup>

Отже, якою має бути адекватна відповідь нашої держави, громадянського суспільства на роль і місце російської культури, перш за все літе-

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> «Завдання культури – створити Громадян» // День, 10–11 липня 2015.

<sup>3</sup> Там само.

ратури і кіно, у житті українського суспільства в умовах агресії Росії проти України? На думку експертів, у нашій державі «непропорційно була присутня і досі присутня російська культура в нашому ментальному просторі».<sup>1</sup> Особливо це стосується телебачення. Хоча були і заборонені для показу деякі серіали, що героїзують російських силовиків, у телебаченні «прайм – тайм», як зазначає С. Тримбач, під російським впливом. Потужність культури в рази перевищує нашу, і ми нічого не можемо зробити.<sup>2</sup> Від себе додамо, що і за межами нашої держави існує величезний дефіцит присутності української культури на тлі агресивної політики Росії в Європі і світі. Аргумент у влади незмінний – немає грошей.

На думку О. Кужельного, «культура в Росії стала небезпечною»<sup>3</sup>. Не тільки для України. Як зазначає Д. Шушарін, це зараза для світу, Європи. Виявилось так, що російська культура, і її представники, що підтримують Путіна, його політику, є інструментом русифікації – не побутової, не мовної, навіть не політичної, а суспільної, ціннісної, екзистенціальної<sup>4</sup>. Головна зброя Кремля проти України – «не танки і не диверсанти, а російська попса, російська масова культура»<sup>5</sup>, яку продовжують споживати в Україні.

На цьому тлі експерти відзначають загальне зниження інтелектуального культурного рівня як росіян, так і українців. Особливо це стосується політикуму, який, на думку С. Тримбача «абсолютно безкультурний». Події 2013 – 2014 років – заслуга не еліти, це спонтанний вибух, значною мірою, виступ середнього класу. Відповідаючи на питання, що «не чути гласу розуму і совісті від російської культурної еліти», голова Національної спілки кінематографістів України зауважив – «А від нашої ви чуєте? Украй рідко»<sup>6</sup>. Але й від широкого загалу особливої потреби в цьому не виявляється. Як зазначає Т. Бойко, редактор телеканалу «Культура», який перебуває «в стані дуже складному, просто жалюгідному», зараз «інтелектуальні програми не користуються попитом»<sup>7</sup>.

Діапазон думок, що висловлюються у нашій країні представниками влади, творчих спілок, громадськості з приводу протидії українофобсь-

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Шушарін Д. Про загрозу світової «русифікації» // Д.Шушарін / День, 29 – 30 серпня 2014.

<sup>5</sup> Шушарін Д. Тріумф нищості / Д. Шушарін // День, 13 – 14 лютого 2015.

<sup>6</sup> Завдання культури – створити громадян // День, 10 – 11 липня 2015.

<sup>7</sup> Там само.

ким проявам з боку представників російської культури широкий – від заклику заборонити, до пасивного споглядання та свідомого, або підсвідомого потурання. Спостерігається відповідна реакція і на практиці – від заборони державними органами показу на телебаченні певних російських серіалів до спроб певних творчих та громадських об'єднань організувати музичні заходи, на які запрошувались учасники, відомі своїми антиукраїнськими публічними висловлюваннями. Показовими в цьому плані є події, пов'язані із намірами провести у Києві 28 липня 2015 р. музичне шоу під гаслом «Любов врятує світ», на який було запрошено деяких російських виконавців, а також всесвітньо відомого кінорежисера і музиканта Е. Кустуріцу. Саме він схвально оцінював анексію Криму, називав політичний режим в Україні «нацистським». Міністерство культури України висловило свою негативну позицію, яка знайшла розуміння у організаторів заходу і вони відмінили його проведення. Реакція на це зрозуміло була неоднозначною у культурному середовищі. Мабуть ті, хто займає відверто проросійську позицію, не наважились світитися публічно. Але були і такі, як, наприклад, чоловік і продюсер співачки Руслани Лежичко О. Ксенофонов, хто вважає, що це була особиста драма Е. Кустуріци, його російських колег, яку навіть якщо ми з нею і не погоджуємось, слід поважати. Якщо пристати на цю позицію, то може слід було б запросити на відповідні заходи О. Табакова, який вважає українців другосортною нацією? У зв'язку з цим можуть сказати, «що це, мовляв, «один Табаков такий нехороший. Залиште ілюзії, – закликає нас І. Лосєв, – так мислить абсолютна більшість діячів російської культури, науки, освіти, журналістики тощо. Просто, керуючись політ-коректністю, мовчать, а Табакова прорвало, і з нього полізло «істинно російське». Сьогодні і російська культура не з нами (і ніколи не була, що природно, вона не наша і не для нас), вона з Путіним. Вона допомагає йому знищувати і впокорювати Україну, у тому числі і впливаючи на нестійкі мізки «українських» лідерів, штовхаючи їх до капітуляції і зради, боягузтва і підлоти»<sup>1</sup>.

Позиція провідних діячів російської культури, в тому числі і письменників, стосовно подій в Україні, є вагомою підставою говорити про те, що «на наших очах відбувається повний крах міфу про велику російську літературу як носія моральних цінностей, як стрижень духовного, інтелектуального життя в Росії... Голосу цієї великої літератури, цього високоморального російського мистецтва не чути. А класиків – Толстого, Пушкіна, Достоевського, далі за списком – мож-

---

<sup>1</sup> Лосєв І. Культурний діалог над битвою? / І. Лосєв // День, 24 – 25 липня 2015.

на легко зробити співцями імперії, варто лише правильно подати»<sup>1</sup>. Принципово погоджуючись із подібним висновком, разом із тим хотілося б зауважити, що далеко не усі в Україні, де майже 50% населення добре ставиться до країни агресора, поділяють його. Особливо, на що ми вже звертали увагу, на рівні масової культури, масової політичної свідомості. У нас все ще в пошані письменники С. Шоргунов і З. Прилепін та інші, які «щиро раді тому, що відбувається» в Росії і Україні. Дивляться наші телеглядачі передачі, які веде поет І. Караулов, який «від щирого серця написав те, що можна вважати основою путінської ідеології:

«Легитимно – нелегитимно, легитимно – нелегитимно.

Легитимна сила.

Легитимна воля.

Легитимна стойкість.

Легитимно отчаянье.

А нормы международного права можете засунуть себе в задницу.

Точнее: проверте, пощупайте – они уже там. И всегда там находились»<sup>2</sup>.

Просто і дохідливо. Це розраховано, насамперед на масову аудиторію. В академічному ж середовищі поведінку сучасної Росії на міжнародній арені, її внутрішню політику намагаються пояснити, спираючись на розмірковування О. Хомякова, М. Бердяєва, В. Розанова про Росію як «нерозгадану тайну», про «парадоксальність російської історії», «антиномічність російської культури». Ця загадкова антиномічність, яку відзначав М. Бердяєв, прослідковується в усіх проявах буття Росії. Спираючись на своїх попередників, сучасний російський філософ К. Кантор, характеризуючи російську соціокультурну систему як «колеблющийся», «пульсирующий», «паттерн – хамелеон», зазначає, що отношение России к «Западу» и «Востоку» есть не только проблема отношения к внешнему миру, но и острейшая, постоянная и, возможно, неразрешимая и внутрисоциальная и внутрииндивидуальная, внутрироссийская проблема. А проблема социокультурного взаимодействия России и Запада – проблема бесплодного взаимодействия.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Завдання культури – створити Громадян // День, 10 – 11 липня 2015.

<sup>2</sup> Шушарін Д. Кремль зупинятися в Криму не збирається / Д.Шушарін // День, 18 березня 2014.

<sup>3</sup> Кантор К. Россия – бета – паттернальный ансамбль / К.Кантер. // Вопросы философии. – №1. – 2013.[Електронний ресурс] Режим доступа: [http://vphil.ru/index.php?opbion=com\\_content&task=viewIid=647IItemid=52](http://vphil.ru/index.php?opbion=com_content&task=viewIid=647IItemid=52)

З приводу «неразрешимости» проблеми відношення до зовнішнього світу, то, здається, В. Путін, зробив її «разрешимой» у традиційний для Росії спосіб – через зовнішню агресію та внутрішню автаркію. Для нас, українців, це є абсолютно зрозумілим і немає сенсу в даному випадку копирсатись у «антиномічності» загадкової російської душі, щоб зрозуміти мотиви, що спонукали російський режим розв'язати проти нас війну. Як цілком слушно зауважує Д. Шушарін, «розумом Росію оглянути можна. І треба осягнути – інакше поряд з нею, та й просто в одному світі не прожити. Це розуміння починається з відмови від проекції на тоталітарну Росію уявлень про демократичну державу і суспільство. Тоталітаризм вимагає іншої соціальної оптики і політологічної методики. Тут лише один приклад: говоримо «суспільство», а якщо придивитись, то це корпорація, тобто щось прямо протилежне. І так у всьому, зокрема й надіях на те, що ось-ось, друзі, впадуть ціни на нафту, а це означає ...

Нічого не означає. Умогляд безсилий. Найголовніше: коли виголошується це слово – «тоталітаризм» – закінчуються всі спроби певного безоцінного, об'єктивного знання. Об'єкт вивчення зло. З цього треба починати. І з визнання того, що зло не буває смішним, воно завжди породжує традицію й ніколи – фарс»<sup>1</sup>.

Розгляд сучасної тоталітарної Росії крізь відповідну соціальну оптику дозволяє зробити висновок, що усі розмірковування російських вчених про її буття як результат «разлада разума с самим собой»<sup>2</sup> годяться хіба що для внутрішнього споживання. Як і думки стосовно особливого значення для сучасного світу ролі, яку виконує Росія як «промежуточная цивилизация». Її роль, наголошує В. Пантін, полягає в тому, «чтобы по возможности не допускать (курсив – наш) опасной и губительной для всего человечества односторонности, которую несёт в себе как господство Запада, тем и господство Востока, способствуют более многостороннему, безопасному и целостному развитию мира»<sup>3</sup>. Не більше і не менше. Мораль: не чіпайте Росію, бо порушуєте гармонію світу. Інших можна. В першу чергу це дозволено саме Росії, як світовому арбітрові, що уособлює «душевную широту русского человека», «которая, как правило, не характерна ни для западного, ни для восточного че-

---

<sup>1</sup> Шушарін Д. Осягнення зла / Д. Шушарін // День, 28-29 листопада 2014.

<sup>2</sup> Кантор К. Россия – бета – паттернальный ансамбль / К.Кантер. // Вопросы философии. – №1. – 2013.[Електронний ресурс] Режим доступа: [http://vphil.ru/index.php?opbion=com\\_content&task=view&id=647&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?opbion=com_content&task=view&id=647&Itemid=52).

<sup>3</sup> Пантин В. Историческая роль России: между Западом и Востоком / В. Пантин // История и современность. – № 2, сентябрь 2012. – С. 110.

ловека».<sup>1</sup> І тут ми маємо тільки поспівчувати нашому північному сусідові, оскільки «историческая роль России тяжела, Россию периодически лихорадит, в ней постоянно возникают расколы и смуты, и она далеко не идеально справляется со своей исторической задачей, но пока лучше инструмента разрешения межцивилизационных конфликтов в мире нет».<sup>2</sup> І що ж нам тоді робити, якщо іншого інструменту у світової спільноти немає, а дію вже існуючого ми відчуваємо на собі постійно, а особливо зараз, коли він перетворився в інструмент війни.

Наслідки дії цього інструменту Україна відчуває в усіх сферах свого буття – економіці, суспільно-політичній та культурній сфері. Відбивається це, безумовно, і на стані політичної культури який, на нашу думку, вже не вкладається в однозначні оціночні судження в руслі дихотомії – Захід і Схід, як протилежні культурно-релігійні спільноти у «розколотій» країні за культурно-релігійно-мовними ознаками (за С. Гантінгтоном). Загальна картина суспільної свідомості виявляє тенденцію до ускладнення при збереженні досить відчутної регіональної диференціації. Ми зазначали вже, що цивілізаційний розлам в Україні, в результаті обраного нашою державою обраного вектору розвитку, проходить на кордоні із Росією. А от що стосується суспільної свідомості, політичної культури, то є підстави констатувати досить суттєві нестиковки між задекларованими державою цивілізаційним вибором і політичними уподобаннями у соціально – класовому, та регіональному вимірах. Це, безумовно, є серйозним викликом для владних інститутів України у їх зусиллях реалізувати європейський вибір нашої держави. До того ж, проти цього категорично виступає Росія, політичне керівництво якої в цьому вбачає серйозну загрозу для себе. Його мета – позбавлення України суб'єктності як незалежної, самодостатньої держави, здатної реалізуватися поза впливу Росії.

У реалізації антиукраїнської стратегії і надалі будуть використовуватись усі засоби – військові, дипломатичні, ну і звичайно, пропагандистські. Метою останніх є і буде політична свідомість українського населення, яка, як ми вже зазначали, є досить вразливою для впливу нашого північного сусіда. Певну роль у пропагандистській війні проти нашої держави виконує, так би мовити, її академічна складова яку репрезентує досить великий і різнобарвний загін російських науковців – філософів, істориків і, безумовно політологів. Зокрема, хоча, здається

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 108.

<sup>2</sup> Там же. – С. 110.

путінське оточення почало згортати проект «Новоросія», філософська думка Росії, в особі, наприклад, такого собі І. Шатіло, вважає, що саме після його реалізації можна буде говорити «о рождении новой, подлинно демократической федерации областей (відомо яких – авт.), в каждой из которых граждане будут сами устанавливать экономические и социальные порядки, способные удовлетворить растущие интересы народа на основе социальной справедливости в рамках развивающегося международного права. Этот путь выведёт Украину из неонацистского тупика в авангард развитых сообществ мира».<sup>1</sup>

Є і інші пропозиції. Якщо, І. Шатіло, і не тільки він, роблять акцент на праві Росії втручатися у внутрішні справи України з метою повернення її у лоно «євроазійської цивілізації», то нам пропонується також варіант, згідно з яким «Украина поступила бы лучше всего, если искала, а то и нашла бы элегантный способ «саморазборки». Это могло бы стать её «миссией» в мире, который очень нуждается в такой харизматической инициативе».<sup>2</sup> В даному випадку про «нацистський кийвський режим» не йдеться. Більш того, визнається агресивна поведінка Кремля. Але як і, так би мовити, «яструби» на зразок І. Шатіло, так і «реалісти» забезпечують російську пропаганду однозначною за своєю спрямованістю аргументацією, що визначає основу відповідних пропагандистських міфів, розрахованих як на внутрішнє, так і зовнішнє споживання. Технологія їх тиражування, безумовно, повною мірою враховує сучасний стан нашої політичної культури – її неусталений, турбулентний характер, наявності значних регіональних особливостей, як традиційних – мовних, релігійних, і ціннісних, що актуалізувались в результаті «Революції гідності».

Процеси, що відбуваються в політичній культурі нашої країни, є відображенням, на нашу думку, тектонічних зрушень у цивілізаційній конфігурації усієї Європи. Тоталітарне переродження Росії, реакцією на яке є наш вибір на користь європейських цінностей, навряд чи додасть авторитету в Європі і Світі тому утворенню, яке кремлівські ідеологи називають «російською», «православною», «євроазіатською» і т.п. цивілізацією.

Посилюється політична, економічна ізоляція Росії. Її агресивна, побудована на нехтуванні міжнародним правом і відвертій брехні, політика

---

<sup>1</sup> Шатіло І. Новоросія як історическая реальность и политический проект / І. Шатіло // *Власть*. – 32. – 2015. С. 41 – 42.

<sup>2</sup> Кустарёв А. Украина: миг между прошлым и будущим / А. Кустарёв // *Неприкосновенный запас*. – №2. – 2014. – С. 12.



ніяким чином не узгоджується із її претензіями на роль світового цивілізаційного арбітра. Сподіваємось, що цей очевидний факт зможуть адекватно оцінити ті наші громадяни, які продовжують вірити у добрі наміри «старшого брата» зокрема, російського керівництва, до якого, наприклад, у Харківській області, позитивно ставиться майже 70% громадян. Не менш небезпечними є ілюзії тих наших співвітчизників, які продовжують своєрідну традицію диференціювання кремлівської верхівки і пересічних громадян. Наприклад, на Заході України позитивно до керівництва Росії ставиться біля 2% громадян, а до жителів Росії – 65,6%. В Центрі – відповідно – 2,8% і 63,2%<sup>1</sup>. У сучасній Росії, як доречно зауважив Д. Шушарін, народ – головний резерв Путіна. В Україні ми це добре розуміємо. Як наголошує С. Грабовський, «без масової підтримки з боку населення РФ не палахкотіла би війна на сході України, не гинули би найкращі патріоти у лавах бійців АТО, не зазнавало б тяжкої скрути цивільне населення, не руйнувалася б інфраструктура регіону, не здійснювалася би «газова» блокада тощо. Відповідальність за це лежить не лише на Путіні чи на російському телебаченні, а щонайменше на восьми з десяти росіянах»<sup>2</sup>. Саме із російської глибинки ідуть імпульси ненависті та агресивності, які кваліфіковано інституціалізують та матеріалізують майстри «низового управління» у внутрішній та зовнішній політиці Росії. Колись у Радянському Союзі одним із легітимізаційних принципів режиму було гасло – «народ і партія – єдині». У неототалітарній Росії воно набуло наступного вигляду: «народ і Путін – єдині».

У цьому зв'язку заслуговують на увагу проникливі, аналітичні спостереження Лауреата Нобелівської премії з художньої літератури білоруської письменниці С. Алексієвич, яка згадувала, що коли вона подорожувала Росією, «то бачила, що люди захлинаються ненавистю. Навіть молодь. Всюди ненависть непередметна і ненависть взагалі: до багатих, до сусідів, до турків, до таджиків, байдуже. Якась матерія ненависті. Було зрозуміло, що ця ненависть кудись покотиться, що вона не закінчиться в Росії, а знайде вихід. І в Кремлі це добре почули. Вони – такі ж радянські люди». За словами письменниці, вона говорила із сотнями людей «і чи не в кожному із них був «маленький путін». Саме тому ця архаїка, ця ненависть змогли подолати маргінальний рівень і стати державною ідеологією». На думку

---

<sup>1</sup> Кириченко І. Україна – Росія: нервова любов, нерівна ненависть / І.Кириченко // Дзеркало тижня. – № 35. – 2014.

<sup>2</sup> Грабовський С. Чи повинні українці любити росіян? / С. Грабовський // День, 6 серпня 2014.

С. Алексієвич, найбільш небезпечним, «що в нас залишилося після імперії соціалізму, – це людина», вирощений у лабораторії марксизму-ленінізму «окремих людський тип – homo soveticus». І якщо говорити про Росію, то «наївно думати, що все вирішує лише Путін. Путін сидить в кожній російській людині. Це треба зрозуміти»<sup>1</sup>. Як і те, що у Росії «виросли дуже агресивні і небезпечні для світу люди»<sup>2</sup>. Цілком, як свідчить соціологія і практична політика, відповідає дійсності.

### **Глава 4.3**

#### **Культура і релігія**

В процесі розгляду зазначеної проблематики доречно, з огляду на загальну спрямованість книги, не забувати про її цивілізаційний вимір. Свою думку стосовно взаємовідношення понять «культура» і «цивілізація» ми вже намагались визначити, звертаючи увагу на складність, нелінійність їх взаємодії і, відповідно, на недоречність тверджень про певну однобічну детермінацію при визначенні характеру цієї взаємодії.

Розмаїття думок і підходів існує і стосовно взаємовідношення понять в тріаді – цивілізація, культура і релігія. Наприклад, сталою традицією є визначення характеру локальних цивілізацій за належністю до певної релігії – ісламська, православна, конфуціанська, індуїзм (за С. Гантінгтоном). Але має місце і протилежний підхід, представники якого пов'язують цивілізацію, цивілізаційний процес із прогресом, «експансіонізмом» (Н. Еліас), секуляризмом і секуляризацією, а релігію із культурним традиціоналізмом. Як зазначає Т. Ботц-Борнштайн, «ідентифікація культури із релігією, а цивілізації із більш універсальним, громадянським феноменом за загальним визнанням зверхності «цивілізації» є досить розповсюдженим. Дуже часто цивілізація вважається «кращою» річчю у порівнянні із культурою і релігією як більш універсальний феномен»<sup>3</sup>. Не втручаючись у хід дискусії із цього приводу, обмежимося лише зауваженням, що існуючі тлумачення взаємовідношення понять, а відповідно і явищ, які вони відображають, різноманітні та суперечливі. Т. Ботц-Борнштайн згрупував їх у чотири дискурсивні напрями.

---

<sup>1</sup> «Путін сидить у кожній російській людині» // День, 22–23 травня 2015.

<sup>2</sup> Цит. за: Шушарін Д. У пошуках особистості. Чому важливо читати Алексієвич / Д. Шушарін // День, 13 жовтня 2015.

<sup>3</sup> Botz-Bornstein T. Thoughts on Religion, Culture, and Civilization / T. Botz-Bornstein // Comparative Civilizations Review. – №3. – Fall 2014. – P. 18.

(А) «Позитивна секуляризована цивілізація» протиставляється «ворожій релігії-культурі». (В) «Ворожа секуляризована цивілізація» проти «позитивної релігії-культури». (С) «Позитивна цивілізація-релігії» проти «ворожої секуляризованої культури». (Д) «Ворожа цивілізація-релігії» проти «позитивної секуляризованої культури». Нескладно помітити, що деякі із зазначених дихотомій фігурують у фундаментальних версіях ісламу та російського православ'я. Наприклад прибічники «Ісламської держави», які вражають себе уособленням «позитивної культури-релігії», спрямовують свої зусилля на боротьбу з «ворожою секуляризованою цивілізацією» – західною. Російське православ'я, вірніше її фундаменталістське крило, позиціонує себе в цьому ж напрямку. «Прибічникам політичних релігій властиве дуалістичне сприйняття світу як арени протиборства «своїх» і «чужих»... Прибічники політичного православ'я можуть взагалі не бути «віруючими» у традиційному сенсі: вони сповідують не релігію, а релігійну ідеологію».<sup>1</sup>

Зрозуміло, що проблема так званих політичних релігій не вичерпує собою усю повноту питання співвідношення культури і релігії. Світова філософська традиція розглядає їх як органічну складову духовної сфери життєдіяльності людини. Ми вже відзначали, що культура – це історичний продукт творчої діяльності людини із освоєння навколишнього світу і внутрішнього світу людини. Як зазначав французький культуролог де Бенуа, «культура – це специфіка людської діяльності, це те, що характеризує людину як вид».<sup>2</sup> Ключову роль у цій діяльності «відіграє духовність – як смислосбудівництво особи в культурі».<sup>3</sup>

Релігія, як складова духовного життя людини, сформувалась у намаганнях людини пізнати особливості буття світу, сили, що панують у ньому, а також сенс свого буття, своє місце і роль у процесах, що відбувається у природі, суспільстві, різним чином торкаючись її буття.

І в цьому процесі вона прийшла до розуміння у Всесвіті Вищої сили, Творця, Абсолюту, який по-особливому освітлює людську душу, завдяки чому людина вивисується над собою і, пізнаючи Бога, починає відчувати його буття в собі, розуміти його творчий задум і спів

---

<sup>1</sup> Митрофанова А. Религиозный фактор в мировой политике и проблема «цивилизаций» / А. Митрофанова // Век глобализации. – № 1. – 2008. – С. 115–116.

<sup>2</sup> Цит. по: Ющишин О. Релігійна культура та її найвища цінність в епоху сучасних загальнокультурних трансформацій / О. Ющишин // Наука. Релігія. Суспільство. – 2010. – №3. – С. 166.

<sup>3</sup> Кримський С. «Кінець історії» чи метаісторія? / С.Кримський // Колегія. – 1994. – №1. – С. 32 – 33.

творити з Ним<sup>1</sup>. Релігія спрямована на усвідомлення граничних смислів людського буття, на пошук глибинної єдності, зв'язку людини з світовим університетом. Вона, спираючись на релігійну віру, вказує на духовно-практичні шляхи для досягнення і здобуття сенсу життя, забезпечує духовні орієнтири для подолання людиною своєї скінченності, має свої специфічні форми усвідомлення і переживання єднання людини і світу. Як зазначав П. Тіліх «релігія – не особлива функція духовного життя людини, а складова глибин всіх її функцій», вона є субстанцією та глибиною духовного життя людини.<sup>2</sup>

Релігія – це соціальна підсистема, яка в межах конкретної суспільної системи виступає водночас і в якості об'єкта зовнішніх впливів, і в якості суб'єкта свого власного впливу на різні соціальні інституції. В цьому зазначенні О. Конт розглядає її переважно як умову стабільності суспільної системи, засіб поєднання і взаємоузгодження інтересів людей різного соціального статусу. Е. Дюркгейм вбачає у ній спосіб осмислення й розрізнення сакральної, священної сфери життєдіяльності людей щодо сфери світської, мирської та належного використання наділених особливими моральним авторитетом і владою сакралізованих вірувань, обрядів і предметів для гармонізації взаємодії соціальних спільнот і людей у цих спільнотах. М. Вебер, розглядає релігію крізь призму проблем мотивації соціальної поведінки людей, тобто перед усім як форму з'ясування відповідних конкретно-історичним реаліям цінностей, смислів і символів певного суспільства та засобів їх впровадження у свідомості і тим самим втіленням в історичну дійсність з метою її заміни на краще<sup>3</sup>.

У світовій філософській традиції культура і релігія розглядається в органічній єдності. Зокрема, в Росії М. Бердяєв і П. Флоренський, витримуючи етимологію слова «культура», пов'язали її з «культом», співвідносячи поняття «культура» безпосередньо з релігією, духовною

---

<sup>1</sup> Ющишин О. Релігійна культура та її найвища цінність в епоху сучасних загальнокультурних трансформацій / О. Ющишин // Наука. Релігія. Суспільство. – 2010. – №3. – С. 165.

<sup>2</sup> Тіліх П. Избранное: Теология культуры / Пауль Тіліх; [пер. с англ.]. – М. Юрист, 1995. – 345 с. – С. 239, 241.

<sup>3</sup> Цит. за: Неоднозначність тлумачень релігії та її ролі в осмисленні історичного процесу [Електронний ресурс] / Бойченко І. Філософія історії. – Режим доступу до ресурсу:

[http://pidruchniki/ws/12770225/filosofiya/neodnoznachnist\\_tlumachen\\_religiyi\\_rol\\_i\\_osmislenni\\_istorichnogo\\_protseesu#39](http://pidruchniki/ws/12770225/filosofiya/neodnoznachnist_tlumachen_religiyi_rol_i_osmislenni_istorichnogo_protseesu#39).

сферою. За словами П. Флоренського, «... більшість культур, згідно з етимологією (*cultura* є те, що має розвиватися з *cultus*), були саме проростанням зерна релігії, гірчичним деревом, що розрослося з насіння віри». Подібні ідеї розвивав і М. Бердяєв «Культура пов'язана з культом, вона з релігійного культу розвивається»<sup>1</sup>.

Тілліх П. тлумачить релігію як внутрішню «глибинну» духовну основу усіх форм культурної активності людства – «межевого інтересу», який знаходить своє вираження у таких поняттях, як «культурні універсалиї», «архетипи культури» – загальнолюдські перші образи, основу яких складають уявлення про Бога як про абсолютне втілення вищих структурних характеристик буття<sup>2</sup>. Релігійне розуміння культури, виходить з абсолютного примату духовного над матеріальним. «Споконвіку було Слово» (Ів. 1:1), нематеріальна творча потенція, яка волею надприродних сил породила всю різноманітність реального світу. Стосовно культури це положення трансформувалося у твердження первинності, пріоритету релігійної складової духовної культури щодо інших складових, й особливо щодо матеріальної.<sup>3</sup>

Зрозуміло, що на думку філософів-богословів, ця культура походить від Бога, це вплив на Бога на людство через церкви. На думку «... культура це не сукупність усіх трудових і творчих актів, не тільки органічне ціле, але й органічне ціле... що починається на небі – це церква. Тому, що Господь наш – перший і найбільший трудівник, а також і тому, що те, що ми зв'язуємо на землі, Він зв'язує на небі».<sup>4</sup> Але культурі недостатньо усвідомити своє нетлінне походження. Культурі необхідно визнати, що вона – священнодійство, як церкві = що вона культурна. Але тоді те нове, що дає їхнє взаємовизначення, є вже щось більше, ніж те, чим вони були поодиночі.<sup>5</sup>

Отже духовна культура не може бути зведена до релігії, як не можна звести лише до релігії духовність. Духовна культура включає в

---

<sup>1</sup> Цит. за: О. Цветков. Культура і релігія / Цветков О.П. – К.: «Академвидав», 2011. – 192 с.

<sup>2</sup> Тилліх П. Избранное: Теология Культуры / Пауль Тилліх; [пер. с англ.]. – М.: Юрист, 1995. – С. 264.

<sup>3</sup> Цит. за: Козленко В. Аналіз поглядів на взаємодію культури та релігії в духовному житті суспільства [Електроний ресурс] / В. Козленко. – Режим доступу до ресурсу: [http://iai.donetsk.ua/\\_u/iai/dtp/CONF/12/articles/sec4/s4a5.html](http://iai.donetsk.ua/_u/iai/dtp/CONF/12/articles/sec4/s4a5.html).

<sup>4</sup> Никитин Л. Здесь и теперь / Никитин Л. // Современные философско-религиозные исследования. – М., 1990. – С. 60.

<sup>5</sup> Там же. – С. 60.

себе усі продукти розумової діяльності людини, весь процес відображення дійсності в людській свідомості та його наслідки.

До духовної культури слід віднести перший духовний здобуток людства – мораль, яка виникає разом із виникненням людства і є першою та вирішальною умовою його існування. Важливою складовою духовної культури є політичні відносини, відносини влади й організації людського суспільства та відповідні їм інституції, без яких суспільство не склалося б у суспільний організм. До духовної культури входить також право, яке є сукупністю загальнообов'язкових норм поведінки, що, на відміну від моральних норм встановлюються суспільством за допомогою держави, й виконання яких забезпечується певними заходами державного впливу. Дуже змістовним і великим за обсягом є такий елемент духовної культури, як мистецтво з його чисельними різновидами та розгалуженнями (література, кіно, театр, хореографія, музика, живопис, графіка, скульптура, циркове та декоративно-прикладне мистецтво), між якими немає сталих межі які поєднуються в окремі форми, відбиваючи все багатство духовного життя суспільства<sup>1</sup>. Особливу сферу духовної культури становить наука – «... вища форма людських знань, система знань, які перебувають у розвитку, знань, які досягають відповідними методами пізнання, виражаються у точних поняттях, істинність яких перевірена й доведена суспільною практикою».<sup>2</sup>

Поняття «духовна культура» у літературі часом тісно пов'язується поняттям «релігійна культура». Під релігійною культурою розуміється «... духовне і душевне багатство людини, рівень святості і поведінку особистості з цих внутрішніх (релігійних) мотивів в парадигмі «людина – людина», «людина – суспільство», «людина – світ» або, іншими словами, принципи людських взаємовідносин і діяльності».<sup>3</sup> Релігія, функціонально надає людині основи світогляду, морально-ціннісні установки, норми життєдіяльності. Вона здатна підтримувати певну систему суспільних цінностей, що об'єднують віруючих, покликана дати особистості розуміння сенсу життя, що зумовлює зміст і форми

---

<sup>1</sup> Цит. за: Козленко В. Аналіз поглядів на взаємодію культури та релігії в духовному житті суспільства [Електроний ресурс] / В. Козленко. – Режим доступу до ресурсу: [http://iai/donetsk.ua/\\_uiai/dtp/CONF/12/articles/esc4/s4a5.html](http://iai/donetsk.ua/_uiai/dtp/CONF/12/articles/esc4/s4a5.html).

<sup>2</sup> Философская энциклопедия. В 5 т. / Ред. кол.: гл. ред. Ф.В. Константинов и др. – Т. 3. – Коммунизм – Наука. – М.: Сов. Энциклопедия, 1964. – С. 584.

<sup>3</sup> Ющишин О. Релігійна культура та її найвища цінність в епоху сучасних загальнокультурних трансформацій / О. Ющишин // Наука. Релігія. Суспільство. – 2010. – №3. – С.164–167.

соціального життя віруючої людини, актуалізує через свою духовну діяльність ті ідеали і цінності, уявлення про істину і бажану реальність, мету людського життя, які допомагали людству на шляху його духовно-культурного росту<sup>1</sup>.

Культурне поле формується певною мірою як надприродне середовище, в якому реалізується життєдіяльність людини. Культура тут виконує функцію середньої ланки в системі зв'язку людини та природи, тобто утворюється «природа – культура – людина». Це істотний зв'язок, оскільки через нього опосередковано виражається єдність природи і людини.

Ідея надприродного в релігії має зовсім інше значення. Вона виражає зв'язок релігійної особи з надприродною потойбічною силою. Однак ця ідея має свої витoki а культурі, оскільки вона могла викинути і розвинути лише в лоні цього «інобуття» природи. Така ідея є не що інше, як самоусвідомлення культури людини. В різних релігійних системах ідея надприродного, тобто Бога, виконує функцію зв'язку між природою і людиною, суспільством і людиною, між людьми. В цьому розумінні поняття «Бог» рівнозначне поняття «культура», релігія ж розглядається як одна з форм духовно-практичного освоєння світу. Такий підхід дає змогу з'ясувати взаємозв'язок релігії і культури.

Зазвичай розвиток культури супроводжується виникненням і становленням відносно самостійних систем цінностей, які спочатку існують в контексті культури, але з розвитком стають відносно самостійними, наприклад, релігійні цінності. Що стосується релігії, то вона надає цінностям святість і впорядковує їх від земних і звичайних до божественних і небесних, а також вимагає від людини постійного морального вдосконалення через дотримання релігійних цінностей. Світські цінності більш умовні, набагато легше перетворюються відповідно сучасним умовам. Важливо відзначити, що ціннісні орієнтації людини та її релігійна практика взаємозалежні.<sup>2</sup>

Оскільки культура містить окрім культового (релігійного) і не культовий зміст, то співвідношення між культурою та релігією слід ро-

---

<sup>1</sup> Цит. за: Кулагіна Г. індивідуальні вияви релігійності українця / Г.Кулагіна // Україна релігійна: колективна монографія; в 2-х книгах. – К., 2008. Книга перша: Стан релігійного життя України. – К., 2008. – С. 436.

<sup>2</sup> Цит. за: Головач Н. Ціннісні орієнтації сучасної людини: сутність, трансформації [Електронний ресурс]/ Н. Головач. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.info-library.com.ua/libs/stattya/252-tsinnisni-orientatsiyi-suchasnoyi-ljudini-sutnist-transformatsija.html>.

зуміти як співвідношення між цілим і його частиною. Якщо розглядати релігійний культ як самостійно цілісне явище, що незалежне від культури, то правомірно допустити реальність некультурного, тобто існування такого явища, яке не пов'язане з природою. Однак це практично неможливо, бо сам факт допуску в думці уяви про надприродний, потойбічний світ є процес інтелектуальний, суто людський, тобто культурний акт. Тому культура є основою релігії, культу, а не навпаки.

Об'єктом релігійної віри та поклоніння можуть бути лише явища культури. Людина обожнює не природу взагалі, а лише ту її частину, яка міститься у процесі її особистості життєдіяльності, тобто лише окрім явища свого культурного простору. Це стосується і суспільного життя людини. Об'єктом поклоніння є не Бог, а лише ідея Бога. Різноманітні уявлення про надприродне в релігії завжди матеріалізовані у символах, скульпторах, іконах, піснях, молитвах, образах тощо. Все це форми культури. Християнин у своїй вірі має справу не з реальною істотою, а лише з уявою про Бога. В Євангелії він читає не слово самого Христа, а лише розповіді євангелістів про вчення Ісуса Христа. Отже, ідея Бога, що виникла у свідомості людей, існує як дійсно людська ідея, що виражена в культурній формі.

В культурі релігійна людина має справу суто лише з культурним «двійником», символом природних і суспільних явищ. Отже, релігія вторинна, похідний чинник еволюції культури. Поряд з іншими формами культури релігії належить одне з важливих місць у духовному житті суспільства<sup>1</sup>. «... Протиставлення ... релігійної та світової культур – проблема не тільки ідеологічна або філософська, але й історико-культурна». Якщо розуміти культуру як складну історичну реальність, насичену кризами і конфліктами, то означену проблему слід розглядати як питання про суперечність між різними компонентами культури, що неминуче виникають у середині її. «Філософське осмислення цих суперечностей залежить від того, якого роду цінності знаходяться в центрі, у фокусі кожного історичного типу культури. А самі ці цінності завжди визначені глибокими ідеологічними та суспільними причинами».<sup>2</sup>

Як вже зазначалось культура – сфера людської діяльності, пов'язана з самовираженням (культ, наслідування) людини, проявом її

---

<sup>1</sup> Цит. за: Місце релігії у духовній культурі [Електроний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: <http://redbookz.com/book/164/4839.html>.

<sup>2</sup> Тэнасе А. Культура и религия / А. Тэнасе [пер. с румын.]. – М.: Политиздат, 1977. – С. 37.



суб'єктивності: характеру навичок уміння і знань; сукупність загальнозначущих духовних і матеріальних цінностей, тобто життєвих символів людини.

Є підстави стверджувати, що якщо логічно поняття «культура» і «релігія» пов'язана відношенням частини і цілого (релігія є частиною культури), то аксіологічно (ціннісно) вони рівноправні.

Подвійне трактування ґрунтується на таких принципах:

а) антропологічному, згідно з яким культуру та релігію розуміють як універсальні явища, закорінені в природі людини. Цей принцип допомагає виявити антропологічні підстави релігії, які свідчать на користь тези про те, що в ній відображені природа і сутність людини. Саме через релігійні феномени людське єство розкрито в символах і смислах певної культури;

б) толерантність, що вимагає від дослідника шанобливого, спокійного, уважного і терпимого ставлення до будь-якого з видів людських вірувань, окрім анти гуманних. Не існує релігій чи культур вищих або нижчих, вони пов'язані між собою відносинами координації, а не субординації;

в) об'єктивності, тобто неупередженого та доказового аналізу релігії як особливого духовного феномену.<sup>1</sup>

Соціальна практика доводить, що духовна культура взагалі і релігія, зокрема, не є раціональним «винаходом» людини, не пов'язана з пристосуванням до середовища, з матеріальною необхідністю існування. Говорити, що прояви активності людини викликані тільки необхідністю виживання чи умовами навколишнього середовища, неправомірно. Ця активність закладена як антропологічна й онтологічна характеристика людини споконвічно.

Уявляється, що релігія й культура мають загальне джерело в людині – її творчу свідомість, що формалізує внутрішній досвід. Цей досвід лежить в основі всіх релігій і творчості, саме він є джерелом почуттів, а точніше – самим почуттям. Розрізняється тільки форма, а якій виявляється це сприйняття – у формі релігійних ідей, науки, мистецтва чи інших артефактів культури. Будь-який артефакт культури має параметри значень, що виражені в семіотичних кодах культури. Тобто, переживання набуває знакової форми, кодифікується в культурному змісті. Творчість, релігія, релігійна свідомість формалізують сприйняття й внутрішній стан людини, це дія на рівні психічної структури. З одного

---

<sup>1</sup> Цит. за: Цветков О. Культура і релігія / О. Цветков. – К.: «Академвидав», 2011. – С. 192.

боку, вона є результатом її активності, з іншого, – дає поштових до подальшого розвитку. Це процес зворотнього зв'язку є одним з механізмів розвитку культури.

Релігія щодо культури історично завжди виконувала функцію формування нормативних меж, що забезпечувало існування, репродукцію і розвиток культури, а, отже суспільства. Релігія визначала всі сторони самосвідомості не тільки окремої людини, але і цілих народів завдяки своїй багатофункціональності, а крім того, завдяки генетичному зв'язку з владою. Тут мається на увазі не використання владою її постулатів у своїх цілях, а перебування представників влади всередині релігійного опису світу.

Кожна з функцій релігії (як і культури) представлена засобами тієї чи іншої сфери культури. Роль релігії в культурі навіть у конкретний історичний проміжок часу для конкретного народу (хронотопа культури) неоднозначна. При оцінці необхідно враховувати історичні релігії існування конкретної культури і суб'єктивні (внутрішні психологічні і зовнішні) умови існування окремої людини, що нерідко ігноруються або розглядаються дуже узагальнено, з позиції абстрактної людини, а не конкретної особистості в конкретному контексті її індивідуального буття.<sup>1</sup>

Подальший аналіз дихотомії «релігія і культура» передбачає розкриття внутрішньої логіки в генезисі й у взаємовідносинах релігії іншими культурними явищами, з'ясування в сутності цих взаємовідносин. У цій справі ефективними є міждисциплінарний підхід, що синтезує потенціал суміжних дисциплін, таких, як етнологія, етнографія, загальна історія, антропологія, археологія, психологія тощо. Певні можливості має структурно-функціональний, та феноменологічний підходи, аксіологічний аналіз. Певні можливості має структурно-функціональний, та феноменологічний підходи, аксіологічний аналіз. Структурно-функціональний аналіз Т. Парсонса та методологія Л. Уайта орієнтує на виокремлення характеристику культури й релігії певного історичного періоду (часовий підхід), структури й функції соціокультурних систем (структурно-функціональний).

---

<sup>1</sup> Цит. за: Бодак В. Культурологічний підхід до питання співвідношення релігії і культури: постановка проблеми [Електроний ресурс] / Бодак В. // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури – 2005. – №45. – Режим доступу до ресурсу: [http:// www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_45/Bodak.htm](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_45/Bodak.htm).

Об'єднання описового, історичного, нормативного, психологічного, структурного і генетичного підходів у дослідженні феномена релігії дає можливість говорити про метод культурології релігії, тобто розглядати релігії як один з репрезентантів культури й через семіотичний зріз релігії визначити ступінь розвитку культури, виділити ядро взаємодії релігії та культури, а також закономірності появи і наслідки інновацій.<sup>1</sup>

Виникнення релігії як явища культури є відображенням історичної закономірності. Релігія – це необхідний момент розвитку культури, завдяки якому людина доповнювала свою слабкість та обмеженість в процесі свого історичного розвитку за допомогою ілюзорних форм духовно-практичної діяльності.<sup>2</sup> В цьому розумінні релігія, безумовно, допомагала людині вирішувати певні питання свого буття, бо інакше вона була б їй не потрібна. Але таке культурне значення релігії не слід абсолютизувати. У міру теологічної догматизації та канонізації релігійних норм, що часто стають директивами для політичної та моральної свідомості, посилюються її негативні, реакційні аспекти в соціокультурному процесі,<sup>3</sup> вплив релігії на життя людини потребує урівноваження іншими соціальними існуваннями.

Одним із чинників формування у формуванні релігійного способу життя виступала і виступає сім'я, яка зберігає моральні чесноти та цінності і передає їх наступним поколінням. Соціологічні дослідження підтверджують, що існує відчутна залежність між вибором релігії та умовами виховання в сім'ї: так, особи, в сім'ї яких дотримувалися релігійних традицій, здебільшого відносять себе до віруючих або вагаються між вірою і невір'ям; 32,4% українців визнають вплив релігійного компоненту у вихованні, а традиції релігійного виховання в сім'ї збереглися більшою мірою на Заході і найменше на Сході України.<sup>4</sup> Водночас, сьогодні глибока віра в Бога посідає четверте місце серед таких норм, як доброта і людяність, чесність і порядність, діловитість і підприємливість, оскільки під впливом реалій сучасного життя віруюча людина все більше орієнтується на особисту систему цінностей, а в її

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Тэнасе А. Культура и религия / А. Тэнасе [пер. с румын.]. – М.: Политиздат, 1977. – С.37.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Цит. за: Соціальне самопочуття, настрої та ціннісні орієнтації населення України: Соціологічне дослідження Інститут соціології НАН України [Електроний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.niss.gov.ua/Table/51006/sociolog.htm>.

повсякденному житті відіграють роль цінності нижчого рівня, а саме – сім'я, праця, шлюб тощо.<sup>1</sup>

З іншого боку, чинником, який впливає на особливості формування та реалізацію релігійної культури суспільства, є глобалізація. Глобалізація, трансформуючи світську культурну матрицю в ключі постмодерну, істотно змінює параметри світсько-релігійної взаємодії в сучасному світі й підвищує міру її невизначеності в історично осяжному майбутньому. Релігійне мистецтво, у свою чергу, репрезентує смисли через форму, а людина чи культура сприймають або не сприймають ці смисли залежно від свого конкретно-історичного буття.<sup>2</sup>

У зв'язку з тим соціальними змінами, які обумовлює глобалізація, науковці наполягають на наявності ще однієї проблеми: сучасна художня культура рідко звертається безпосередньо до теми релігії. Проте митці дуже часто експлуатують містичні теми, що ще більше закріплює негативну ситуацію. Бути хорошим християнином – означає вірити й у зло, чаклунство, яке пояснює всі негативні явища, діалектично затверджують добро. Тому забуваючи про перше (бути хорошим християнином), сучасна людина під впливом масової культури активно вдається до роздумів про друге. Популярність містики, чаклунства в сучасній культурі можна пояснити тим, що воно є чи не єдиною можливістю для певної особи набути контролю над своїм життям й оточенням, тимчасово подавати тривогу й страх.<sup>3</sup> У результаті світогляд сучасної людини стає досить примітивним, а художня культура, підпорядкована законам ринкової економіки, штампує зразки низькопробної продукції, що оспівує всі можливі й неможливі вали людства.

---

<sup>1</sup> Цит. за: Головач Н. Ціннісні орієнтації сучасної людини: сутність, трансформація [Електронний ресурс] / Н. Головач. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.info-library.com.ua/libs/stattya/252-tsinnisni-orientatsiyi-suchanoyi-ljudini-sutnist-transformatsija.html>.

<sup>2</sup> Цит. за: Дудняк І. Вплив глобалізаційних процесів на вітчизняне релігійне мистецтво й культуру сьогодення/ Ірина Дудняк// Вісник Прикарпатського університету. Мистецтвознавство. – Вип.23. – 2011. – До 10-річчя Інституту мистецтв Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. – Івано-Франківськ: Видво Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, 2011. – С. 12–16.

<sup>3</sup> Цит. за: Щедрина Е. Художественная культура постмодерна как фактор социального воздействия на религиозное сознание и психическое здоровье современного человека [Електронний ресурс] / Е. Щедрина. – Режим доступу: <http://www.psychiatry.ua/books/religion/paper50.htm>.

Разом з тим, про наявність вищезазначеної проблеми писав ще П. Сорокін, який у 30-х роках ХХ ст. запропонував теорію культурних циклів. Згідно із цією теорією, підтвердженою на величезному емпіричному матеріалі, духовне, культурне й громадське життя всіх відомих цивілізацій підкоряється своєрідному закону «маятника»: воно періодично звертається то до релігійних, то до чуттєвих, земних цінностей. Століття, що минуло, стверджував П. Сорокін, стало століттям кризи й розпаду чуттєвої культури, яка склалася на Заході Європи на початку епохи Ренесансу і яка охоплює Європу, Америку й Росію.<sup>1</sup>

Уявляється, що релігія й культура мають загальне джерело в людині – її творчу свідомість, що формалізує внутрішній досвід. Цей досвід лежить в основі всіх релігій і творчості, саме він є джерелом почуттів, точніше – самим почуттям. Розрізняється тільки форма, в якій виявляється це сприйняття – у формі релігійних ідей, науки, мистецтва чи інших артефактів культури. Будь-який артефакт має параметри значень, що виражені в семіотичних кодах культури. Тобто, первісне переживання набуває знакової форми, кодифікується в культурному змісті. Творчість, релігія, релігійна свідомість формалізують сприйняття й внутрішній стан людини, це дія на рівні психічної структури. З одного боку, вона є результатом її активності, з іншого, – дає поштовх до подальшого розвитку. Цей процес зворотнього зв'язку є одним з механізмів розвитку культури.

Релігія щодо культури історично завжди виконувала функцію формування нормативних меж, що забезпечувало існування, репродукцію і розвиток культури, а, отже, суспільства. Релігія визначала всі сторони самосвідомості не тільки окремої людини, але і цілих народів завдяки своїй багатофункціональності, а крім того, завдяки генетичному зв'язку з владою. Тут мається на увазі не використання владою її постулатів у своїх цілях, а перебування представників влади всередині релігійного опису світу.

Кожна з функцій релігії (як і культури) представлена засобами тієї чи іншої сфери культури навіть у конкретний історичний проміжок часу для конкретного народу (хронотопа культури) неоднозначна. При оцінці необхідно враховувати історичні релігійні існування конкретної культури і суб'єктів (внутрішній психологічний і зовнішній) умови іс-

---

<sup>1</sup> Цит. за: Лебедев С. «Мы пришли не ломать, но строить...»: православие и современная культура [Електронний ресурс] / С. Лебедев. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.socionav.narod.ru/staty/pravoslav.htm>.

нування окремої людини, що нерідко ігнорується або розглядається дуже узагальнено, з позиції абстрактної людини, а не конкретної особистості в конкретному контексті її індивідуального буття.<sup>1</sup>

Таким чином, співвідношення культури і релігії є проблемою світоглядного, ідеологічного та методологічного характеру, що впливає на соціально-культурні, суспільно-політичні, особливості й тенденції розвитку як окремих країн, так і світового співтовариства загалом. За всіх відмінностей у рівнях розвитку культури і релігії їхній взаємовплив завжди був і залишається суттєвим чинником особистого, суспільного і державного життя, оскільки навіть войовничий атеїзм визначає і утверджує себе через ставлення до релігії. Усвідомлення співвідношення та ролі культури і релігії є визначальний не тільки у становленні національної ідентичності, й в усуненні конфліктів на етноконфесійному ґрунті, ворожнечі, культурної роз'єднаності і релігійної нетерпимості. Пізнання цих глобальних феноменів у їх єдності є неодмінною умовою становлення гармонійної особистості.<sup>2</sup>

З точки зору макрорівня організації суспільного простору, релігія і атеїзм в історико-культурному процесі виступають як певні системи духовних цінностей, що визначають ставлення людини до явища природи і суспільства, до самої себе як культурної особистості. Тому держава не може залишатися осторонь від формування та реалізації цих систем.

Внаслідок соціально-класової диференції феноменів культури релігія та атеїзм зазнають вплив ідеологізації. Це неминучий процес для суспільства з різномірною соціальною структурою і наявністю соціокультурних суперечностей. Ідеологія виступає як зовнішній регулятор життєдіяльності людей. Тому будь-яка ідеологія тією чи іншою мірою чинить деформуючий вплив на культурний процес. «Духовно-практична діяльність містить в собі і ідеологічну діяльність, спрямовану на формування у людей певних елементів суспільної (класової) свідомості за допомогою пропаганди, агітації, навчання, просвіти, а також моральних настанов, судових рішень, церковних проповідей та інших засобів «обробки людей людьми».

---

<sup>1</sup> Цит. за: Бодак В. Культурологічний підхід до питання співвідношення релігії і культури: постановка проблеми [Електроний ресурс] / Бодак В. // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури. – 2005. – №45. – Режим доступу до ресурсу: [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_45/Bodak.htm](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_45/Bodak.htm).

<sup>2</sup> Цит. за: Цветков О. Культура і релігія / О. Цветков. – К.: «Академвидав», 2011. – С. 192.

З держано-церковними відносинами пов'язуються такі поняття, як свобода вибору і свобода совісті. У тандемі відношень «державна – церква» ці фактори мають бути визначеними не як якийсь дар держави, а як природне право кожної особи на можливість вільного вибору релігії, світоглядних орієнтирів і переконань, що мали б визначити сенс особистісного буття, мотиваційний каркас вчинків та поведінки індивіда.<sup>1</sup>

Нехтування та ігнорування цього фактора, впливу держави на церкву, антагоністичний тип відокремлення Церкви від держави, що заперечує можливість вільного партнерства між цими інстанціями, призводить до викривлення і збочення суспільного устрою в умовах світоглядного вакууму і сприяло виникненню квазірелігійних утворень як результату пошуків нової віри, нових духовних орієнтирів, цінностей та ідеалів, що було тоталітарним устроєм.

Заборона державою релігії призводить до наділення надприродними властивостями осіб, націй, певних інституцій, виникнення так званих світських релігій, соціоцентричних за своїм характером (зосереджених на сакралізації об'єктів земного походження).<sup>2</sup>

Вшанування небесних богів світські релігії підміняли поклонінням богам земним. Вони мали всі зовнішні ознаки релігії: віра у надприродні властивості предмета відповідного культу, міфологему, символіку, атрибутику, культову практику тощо. Наприклад, у марксизмі-ленінізмі роль Святого Письма виконували праці класиків, Святих переказів – мемуари більшовиків, вселенських соборів – партійні з'їзди, ікони – портрети вождів, були свої таїнства й не обійшлося без сектантства. За таких умов церковні інституції фактично перетворювалися на придаток державного механізму, а їхня релігійна діяльність переслідувала далеко не релігійні цілі. Відбувалося усупільнення релігійних відносин, які переставали виконувати свої специфічні функції й перетворювалися у механічний спотворений придаток суспільних відносин. При цьому на попередні форми психічної діяльності, світопереживання особи накладався новий духовний зміст, що обумовило сприйняття нової ідеї не розумом, а вірою.

Об'єктивоване усупільнення релігійних відносин притаманне всім деспотичним тоталітарним державам.<sup>3</sup> В умовах посттоталітариз-

---

<sup>1</sup> Анисимов С. Духовные ценности: производство и потребление / С. Анисимов. – М.: Мысль, 1988. – С. 37.

<sup>2</sup> Цит. за: Функціональна взаємодія релігії, держави і права [Електорний ресурс] // Релігієзнавство / Л. Мозговий – Режим доступу до ресурсу: [http://psdruchniki/ws/15660212religiyeznavstvo/funktsionalna\\_vzayemodiya\\_religiyi\\_derzhavi\\_prava](http://psdruchniki/ws/15660212religiyeznavstvo/funktsionalna_vzayemodiya_religiyi_derzhavi_prava).

<sup>3</sup> Там само.

му релігійний чинник набуває значущості наскрізного стрижня соціальної конструкції, «на роль якого не можуть претендувати ані анемічні в більшості своїй політичній партії, ані розкраяні профспілки».<sup>1</sup> За таких обставин Церква, на яку спрямовані суспільні погляди, «... постає єдиним легітимним дотепер інститутом, фактично опонуючи ленінсько-сталінській ідеології» і, «Попри усвідомлення зв'язку православної ієрархії з партійно-державним істеблішментом, все ж не поєднується в масовій свідомості з офіційною доктриною і практикою».<sup>2</sup>

Проте за довгі роки протистояння авторитарним режимам релігійні інституції були витіснені з притаманних їм сфер діяльності й надто ослабли. Через це вони не могли швидко виробити своєрідну «теологію пост тоталітаризму».

Історично склалося чотири напрямки держано-церковних стосунків: перший – держава є єдиним апаратом влади та примусу, другий – правлячий монарх визнає за певним віросповіданням статус офіційно-державного, третій – відділення церкви від держави і розподіл влади над земними справами і духовними, четвертий – божественні закони керують державою.<sup>3</sup>

Взаємодія держави і церкви як соціальних інститутів регулюється конституційно-правовими нормами. Правовий статус церкви в системі державного устрою може визначитися як

- офіційно узаконена і панівна церква (державна церква);
- конституційно визнана традиційна релігія (конфесія) в суспільстві;
- конституційно узаконене відокремлення церкви від держави і школи.<sup>4</sup>

З іншого боку, на ці стосунки впливають ідеї й уявлення віруючих громадян й різних релігійних об'єднань про їх бажану спрямованість і характер. Демократичні держави, на відміну від тоталітарних (особливо з сильним громадянським суспільством), намагаються враховувати інтереси віруючих різних релігій об'єднань таким чином, щоб волевиявлення одного не ущемлювало волі іншого громадянина або невіруючого.

---

<sup>1</sup> Єленський В. Релігія та політика в посттоталітарному соціумі / В. Єленський // Релігія і Церква в контексті реалій сьогодення. – К., 1995. – С. 22.

<sup>2</sup> Там само. – С. 22.

<sup>3</sup> Цит. за: Держава і церква [Електроний ресурс] / В. Пилипенко // Спеціальні та галузеві соціології. – Режим доступу до ресурсу: [http://pidruchniki.ws/15100827/sotsiologiya/derzhava\\_tserkva#712](http://pidruchniki.ws/15100827/sotsiologiya/derzhava_tserkva#712).

<sup>4</sup> Цит. за: Держава і церква [Електроний ресурс] / В. Пилипенко // Спеціальні та галузеві соціології. – Режим доступу до ресурсу: [http://pidruchnik.ws/15100827/sotsiologiya/derzhava\\_tserkva#712](http://pidruchnik.ws/15100827/sotsiologiya/derzhava_tserkva#712)



Разом з тим, послаблення ролі релігії в культурі Нового часу пов'язане, зокрема, з розвитком наукової картини світу та перевагою емпіричного й логічного доказів. Однак культурологічна ситуація в сучасному світі змінюється. З одного боку, прийшло розуміння, що емпірія й логіка не мають методологічної можливості заперечити Бога, отже, наука в принципі не антагоністична релігії. З іншого боку, світська культура нездатна задовольнити весь спектр духовних потреб особистості й суспільства, дати можливість розвиватися ірраціональній складовій людської цілісності. З цими факторами пов'язане неминуче зростання інтересу до релігії і релігійної культури в сучасному суспільстві.<sup>1</sup>

Релігія, будучи поєднаною з глибинними основами людського буття, впливає на соціальні структури і цінності. Важливість її підкреслюється тим, що вона охоплює речі, які виходять за межі світськості. Функціонування релігійних відносин залежить від рівня релігійної свободи в певному суспільстві, а виміри релігійної свободи пов'язані з незалежно еволюціонуючими частинами доктрин в сучасних правових системах. Її розуміння залежить від впливу концептуальних розробок в різних галузях світського права. «Часом релігійна свобода стає зв'язуючою ланкою конкуруючих цінностей – рівності, свободи слова, гідності і особистої свободи. Тому іноді робиться спроба звести релігійну свободу до її світських компонентів. Але головним для релігійної свободи є право релігійних моделей життя на те, щоб бути прийнятими на своїх власних умовах, а не знаходити захист, якщо тільки вони погоджуються зі світськими судженнями відносно того, що саме необхідно захищати».<sup>2</sup>

В сучасній культурі зростає роль релігійного морального імперативу. У сучасному суспільстві моральний суб'єктивізм неминучий, оскільки моральна культура позбавлена релігійної однозначності. Це привід для моральної свободи, але й для деградації моральних норм. Історія свідчить, що суспільство часто прагне замінити одну однозначність іншою, що може виявитися небезпечним: при сучасному рівні розвитку науки й технології без звертання до етики і моралі суспільство може бути приреченим на самознищення.

---

<sup>1</sup> Цит. за: Бодак В. Культурологічний підхід до питання співвідношення релігії і культури: постановка проблеми [Електроний ресурс] / Бодак В. // Мультиверсум. Філософський альманах.- К.: Центр духовної культури. – 2005. – №45. – Режим доступу до ресурсу: [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_45/Bodak.htm](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_45/Bodak.htm).

<sup>2</sup> Дьюрем К. Свобода релігії: модель США / К. Дьюрем // Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США. – К., 1996. – С.131.

Важливим рівнем реалізації культурозберігаючої ролі релігії є духовне життя нації. М. Бердяєв, зазначав, що кожна нація має неповторне духовне обличчя. І внаслідок усіх історичних та психологічних досліджень залишається неподільний і невловимий залишок, у якому і є вся таємниця національної індивідуальності, адже національності таємнича, містична, ірраціональна, як і будь-яке індивідуальне буття.<sup>1</sup>

Пов'язана з церквою духовна культура не тільки є складовою національної культури, але в значній мірі формує духовний контекст культурного середовища, створює передумови і підґрунтя для автентичного розуміння багатьох явищ світової культури, особливо мистецтва. Залежать В. Вернадський відносив церковно-релігійне життя етносу до «надбань національної культури».<sup>2</sup>

Особлива роль релігії в здійсненні спадкоємності української культури полягає у визначенні принципів ставлення до культури минулого й сучасного, критерій відбору культурних цінностей, принципів упровадження в актуальну культуру цінностей минулих часів і сьогодення.<sup>3</sup> Релігійні цінності мають власний ступінь впливу на буття культури. Це може бути прямим впливом – коли релігійні мотивації визначають поведінку людини у різних формах культурної діяльності. Існує також і зворотній вплив – коли економічні чи політичні відносини визначають появу і поширення тих чи інших релігійних настанов, що стають засобом їх обґрунтування.

Визначаючи ціннісні пріоритети українського народу, слід відзначити перевагу традиційних цінностей, таких як сім'я, робота, друзі. У свою чергу, цінність пріоритети залежать від приналежності до соціальної групи: так, вищі населення більшого мірою адаптуються до суспільних змін; середні версти населення також намагаються пристосовуватися до суспільних перетворень і орієнтують-

---

<sup>1</sup> Цит. за: Інформатизація і модернізація соціокультурної сфери суспільства: взаємодія та розвиток: [монографія] / [О. Онищенко, В. Горовий, В. Попик та ін.]; НАН України, Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського. – К., 2013. – 184 с. – С.8.

<sup>2</sup> Цит. за: Закович М. Культурологія: українська та зарубіжна культура. Навчальний посібник [Електронний ресурс] / М. Закович. – К.: Знання, 2007. – Режим доступу до ресурсу: [http://www.ebk.net.ua/Book/cultural\\_science/zakovich\\_kulturologiya/part3/337.htm](http://www.ebk.net.ua/Book/cultural_science/zakovich_kulturologiya/part3/337.htm).

<sup>3</sup> Цит. за: Бодак В. Релігія як феномен універсуму культури: християнський контекст: автореф. дис. на здобуття наук . ступеня доктора філос. наук: спец. 09.00.11. «Релігієзнавство» / В. Бодак. – К., 2006. – 32с.

ся на ліберально-демократичні та певні традиційні цінності; нижчі верстви найважче адаптуються до соціальних змін, вони налаштовані більш консервативно, тому в них переважають матеріальні та традиційні цінності.<sup>1</sup> Сьогодні в українському суспільстві спостерігається відносне зниження матеріальних і традиційних ціннісних орієнтацій за рахунок відносного зростання змішаної ціннісної орієнтації, хоча традиційні продовжують займати і надалі вагоме місце у суспільстві.

Релігійність, в Україні, проявляється не стільки на рівні світоглядному в поясненні картини світу, скільки на рівні задоволення духовних і моральних потреб людини, у дотриманні сімейно-побутових традицій, релігійному спілкуванні, відходів від життєвих колізій і побутових потреб, поясненні сенсу та цінності життя. Релігія вказує віруючим шлях до спасіння, закликає до спокутування гріхів і терпіння, дає надію на райське блаженство після смерті. Крім того, вона пояснює явища суспільного життя. Нерелігійний чинник у релігії, як твердять деякі вчені, посідає 60%. Пояснюючи зміщення, що відбуваються в релігійній свідомості, можна виділити основні закономірності еволюції релігії у сучасних умовах.

По-перше, релігія вдало пристосовується до соціальних умов, які змінюються. Релігія є також формою суспільної свідомості, що здатна наповнюватися конкретно-історичним змістом, а це дає їй можливість вжитися в нову ситуацію і вийти з кризи без великих втрат.

По-друге, релігія здатна асимілювати світські елементи культури, переосмислювати їх і підпорядковувати своїм проблемам. Релігійний комплекс завжди містить і нерелігійні елементи – філософські, політичні, правові, моральні, естетичні тощо. Одними міфами й чудесами церква нині не може приваблювати людей. Елементи світської культури у цій справі вона використовує досить вдало.

По-третє, для еволюції релігії основною тенденцією є синкретизм. Відбувається злиття різних ідей, накладання одна на одну й утворення на цій основі нових різновидів релігії. Наприклад, синкретизм візантійського християнства зі старослов'янськими родоплемінними культурами привів до утворення «руського» православ'я, а злиття основних принципів християнства з містицизмом східних релігій – до появи су-

---

<sup>1</sup> Соціальне самопочуття, настрої та ціннісні орієнтації населення України: Соціологічне дослідження Інституту соціології НАН України [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <http://www.niss.gov.ua/Table/51006/socyolog.htm>.

часних неорелігій. Синкретизм обумовлює плюралізм релігійної свідомості сьогодення.<sup>1</sup>

На специфіку релігійного життя в Україні впливає і світоглядна ситуація, утворена у пострадянському просторі. Ідеологічна ніша, що «утворилася» внаслідок відмови від радянських цінностей, потребує заповнення, що провокує інтенсивні світоглядні експерименти. Їх учасниками є, з одного боку, традиційні церкви (у світлі викладеного вище релігійного дуалізму), а з іншого – численні новітні релігійні рухи й організації, включаючи харизматичні секти.

Характерною рисою нової соціокультурної реальності стає зміна суспільного і громадського статусу релігії, релігієзації значних верств населення, зростання впливу релігії на мораль, мистецтво, спосіб життя, ціннісні орієнтації (за даними всеукраїнських соціологічних досліджень, в тому числі філіалу Інституту Геллапа, майже половина населення визначились у своїй релігійності або позитивному ставленні до релігії). Нові реалії вимагають і нової культурної політики, бо за даними експертного опитування, проведеного Міністерством культури України, 68% вважають значними перспективи і можливості впливу церкви на духовні потреби наших сучасників.

За останні роки визначились суттєві протистояння, в тому числі культурницького характеру, між гілками самого християнства, виникли десятки інших релігійних громад різного спрямування, які мають свою культурну визначеність. Ці процеси істотно впливають на звуження впливу релігії на духовні потреби людей.

Загальнокультурне поле України наповнилось культурними вимірами-специфічностями цілого комплексу цілого комплексу релігії в їх змаганні і поєднанні. Тому відбувається приховане (латентне) проникнення релігійно-культурної поліфонічності в усі традиційні складові національної культури, особливо у сферу побуту. Поступ цих процесів супроводжується певним посиленням релігійного плюралізму в широких масах, новітніми іноземними релігіями.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Цит. за: Бодак В. Культурологічний підхід до питання співвідношення релігії і культури: постановка проблеми [Електроний ресурс] / Бодак В. // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури. – 2005. – № 45. – Режим доступу до ресурсу: [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_45/Bodak.htm](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_45/Bodak.htm).

<sup>2</sup> Цит. за: Закович М. Культурологія: українська та зарубіжна культура. Навчальний посібник [Електроний ресурс] / М. Закович. – К.: Знання, 2007. – Режим доступу до ресурсу: [http://www.ebk.net.ua/Book/cultural\\_scienece/zakovich\\_kulturologiya/part3/337.htm](http://www.ebk.net.ua/Book/cultural_scienece/zakovich_kulturologiya/part3/337.htm).

На початку 2014 року кількість релігійних організацій в Україні сягнула 37209. Релігійна мережа представлена 55 віросповідними напрямками. Зареєстровано 89 центрів релігійних об'єднань та 295 управлінь, спархій, діє цезій тощо. Функціонує 369 місій, 83 братства, 206 духовних навчальних закладів. Недільних шкіл стало менше на 53 і дорівнює 13104.

На теренах держави діє 35646 релігійних громад, кількість яких збільшилась на 0,5% (+646 одиниць) порівняно з минулим роком. Згідно офіційної статистики, на сьогодні релігійними справами опікуються 32456 священнослужителів, з яких іноземцями є 760 осіб.<sup>1</sup>

Аналіз кількісних показників поширення та розподілу релігійних осередків по території держави демонструє дещо вищу концентрацію їх чисельностей на заході держави із тенденцією до зменшення на схід та південь: у 8 областях Західного регіону (Волинська, Закарпатська, Івано-Франківська, Львівська, Рівненська, Тернопільська, Хмельницька, Чернівецька) сконцентровано 39% релігійної мережі держави, в 9 областях Північно-Центрального регіону (Вінницька, Житомирська, Київська, Кіровоградська, Полтавська, Сумська, Черкаська, Чернігівська області та м. Київ) – 31,0%, в 10 областях Південно-Східного регіону (Автономна Республіка Крим, Дніпропетровська, Донецька, Запорізька, Луганська, Миколаївська, Одеська, Харківська, Херсонська області та м. Севастополь) – 30,0%.<sup>2</sup>

За конфесійною ознакою розподіл організацій свідчить про домінування в Україні православ'я, до складу якого на початку 2013 року входить 19107 релігійних організацій, що становить 51,6% від загальної кількості релігійних осередків віруючих країн, проти 17071 або 51,6% на початок 2009 року. Відтак, впродовж 4 років простежується тенденція до збереження питомої ваги православних в загальнодержавній складовій (ті ж самі 51,6%). Приріст кількості їх релігійних громад за 4 роки становить 2036 одиниць, у 2012 році – 828 одиниць або 4,3%, що є вищим від загальнодержавного (1,4%) показники приросту за 2012 рік.

---

<sup>1</sup> Цит. за: 2013 рік був несприятливим для розвитку церкви та релігійної діяльності – статистика [Електроний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: [http://risu.org.ua/ua/index/all\\_news/community/social\\_questioning/55990/](http://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/social_questioning/55990/).

<sup>2</sup> Інформаційний звіт Міністерства культури України «Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні» (Короткий виклад) [Електроний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: <http://mincult.kmu.gov.ua/mincult/uk/publish/article/32765;jsessionid=C576ABCB3D48CB82182949A7237D6CDE>.

Рівень релігійності українського суспільства залишається високим. На цей час віруючими визначили себе 76% громадян (проти 67% у 2013Р.). Таких, хто вагається між вірою і невір'ям, – 8% (проти 15%). Невір'я або атеїзм засвідчили 7% опитаних (так само, як у 2013Р.), байдужість до питань віри – 5%, не визначилися в цих питаннях – 4%. Рівень релігійності залишається залежним від регіону: віруючими вважають себе від 93% жителів Заходу до 63% – жителів Сходу.

Православну українську громаду репрезентують три церкви – УАПЦ, УПЦ КП і УПЦ МП. Не беручись за визначення їх місця і ролі в нашому суспільстві, лише зазначимо, що нині ось уже певний період ведуться розмови і перемовини про необхідність об'єднання і створення єдиної української намісної церкви. Позиція УПЦ МП стосовно УПЦ КП відома: «прийдіть, покайтеся, а там побачимо». Перемовини ж між УПЦ КП і УАПЦ вийшли на практичний рівень, але, з багатьох причин, поки що закінчились нічим, вірніше «медійним гуркітом» взаємних звинувачень. З цього приводу висловлюються різні думки. Мабуть є сенс у висновку К. Щоткіної, що ми є свідками як «священноначалля українських церков у нас на очах ховає візію української церковної єдності. Від чого складається враження, що ця єдність владикам зовсім ні до чого»<sup>1</sup>. При цьому у кожного свої резони. В результаті, «усі начебто не проти об'єднуватись, але наразі справа об'єднання зупинилася»<sup>2</sup>.

Єдине, що слід зауважити із цього приводу, то задоволеною зазначеними результатами стороною є УПЦ МП, оскільки «дуже вже в Москві (та й у Лаврі) бояться цього об'єднання».<sup>3</sup> Зрозуміло, що за таких умов у позиціях УПЦ КП і УПЦ МП не спостерігається жодного натяку на зближення. «Тут, – зазначає Л. Філіпович, – взагалі провалля»<sup>4</sup>. Тому намагання деяких політиків, науковців, представників громадськості стверджувати, що УПЦ, яка є філією Московського патріархату, стоїть на українських позиціях і прагне до діалогу з іншими православними церквами нашої держави, є м'яко кажучи, не чим іншим як ілюзією. Досить тільки згадати, пише П. Кралюк, що під «час останніх подій, коли Росія здійснювала неприховану агресію щодо України, деякі

---

<sup>1</sup> Щоткіна К. Нестерпна легкість розколу / К. Щоткіна // Дзеркало тижня, 18 липня 2015.

<sup>2</sup> Момчин В. Єдність українського православ'я. Бути чи не бути? / В. Момчин // День, 11–12 вересня 2015.

<sup>3</sup> Щоткіна К. Нестерпна легкість розколу / К. Щоткіна // Дзеркало тижня, 18 липня 2015.

<sup>4</sup> Філіпович Л. Про «наш фронт» / Л. Філіпович // День, 3 вересня 2015.

клірики РПЦ закликали українських військових не чинити опору окупантам. УПЦ зайняла «цікаву позицію – ні однозначних засуджень агресорів, ні дієвої допомоги українській армії. Радше, таке собі «мовчання ягнят».<sup>1</sup> УПЦ завжди підтримувала Януковича, і тоді, і зараз проводить розбудови «Русского мира». Прикладів цьому несть числа.<sup>2</sup> Зокрема, Київська метрополія активно підтримує трактовку патріархом Кірілом війни на Донбасі «як «релігійну», яку «уніати і підбурювані ними розкольники» (це пряма цитата зі скандального послання патріарха Кіріла про війну в Україні) ведуть проти «канонічного православ'я». Цей образ невтомно розкручується і Москвою, і Київською метрополією на дипломатичному рівні в медіа»<sup>3</sup>. Останнім часом, Московська патріархія через свою філію, щосили допомагає Кремлю привласнити київський шматок «руської історії». Так, саме руської, бо згідно з останніми рішеннями керівництва РПЦ, щодо всього, що має стосунок до «історичної Русі», треба говорити руський, а не російський, Тобто ми з вами, зазначає К. Щоткіна, тепер теж буцім руські<sup>4</sup>.

В світлі сказаного необхідною умовою подальшого зміцнення, на думку українських експертів, «має стати нівеляція деструктивного впливу УПЦ (МП) на український соціум»<sup>5</sup>. Серед заходів, які вони рекомендують в цьому напрямку, важливим, на нашу думку, є «ухвалення парламентом законопроекту № 1244 від 04.12.2014 р. про внесення змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійної організації» щодо назв організацій, керівні центри яких розташовані за межами України. У разі ухвалення такий нормативно-правовий акт зобов'яже УПЦ (МП) здійснити перереєстрацію та відобразити у своїй назві власну залежність від РПЦ, що покладе край введенню в оману мільйонів віруючих українців»<sup>6</sup>. Будемо сподіватись, що ці зміни будуть внесені до відповідного закону. Хоча, безумовно, шалений спротив цьому був, є і, безумовно, буде. Як стосовно і реалізації інших пропозицій, висловлених українськими експертами. Особливо тих, що пов'язані із майновими інтересами церковних колаборантів.

---

<sup>1</sup> Кралюк П. Українська православна церква: бажане та дійсне / П.Кралюк // День, 25-26 квітня 2014.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Щоткіна К. Невидима сутичка / К. Щоткіна // Дзеркало тижня, 13 червня 2015.

<sup>4</sup> Щоткіна К. Нестерпна легкість розколу / К. Щоткіна // Дзеркало тижня, 18 липня 2015.

<sup>5</sup> Здіорук С., Токман В. Вичавлюючи Москву по краплині / С. Здіорук, В. Токман // Дзеркало тижня, 24 жовтня 2015.

<sup>6</sup> Там само.

## РОЗДІЛ П'ЯТИЙ

### ГЛОБАЛІЗАЦІЙНІ ВИКЛИКИ ЦИВІЛІЗАЦІЇ І КУЛЬТУРА





Постановка проблеми у назві книги («Цивілізація культури») з необхідністю передбачає розгляд культурно-цивілізаційного виміру людської спільноти крізь призму сучасних глобалізаційних процесів. Ми цілком поділяємо думку, що цивілізація, культура і глобалізація, будучи різними виразниками історичного процесу, «вже не можуть розглядатись у якості простої суми їх характеристик, оскільки відносяться не до окремих аспектів або фрагментів соціальної реальності, а до всього соціуму, що розглядається як єдине ціле. Їх синергія породжує нову якість – культурно-цивілізаційну єдність, що перетворюється в умовах реальної глобалізації у глобальну спільноту взаємозалежних людей...»<sup>1</sup> Тепер стає все більш очевидним, зазначає О. Чумаков, що якщо «теоретичні розвідки в галузі культури і цивілізації замикаються на соціум і практично не виходять за його межі, то обговорення проблем глобалізації значно розширює спектр досліджень, куди з необхідністю потрапляють тепер вже не тільки біосфера та її складові, але й широка сфера неживої природи».<sup>2</sup> Тому не випадково сьогодні термін «глобалізація», зазначається на сторінках журналу “*International Sociology*”, став ключовим концептом у соціальних науках для розуміння змін, що інтенсивно прискорюється, у сучасних суспільствах протягом останніх трьох десятиліть»<sup>3</sup>.

Термін «глобалізація», на думку українських вчених, у 60-х роках ХХ ст. запровадили в науку теоретики Римського клубу<sup>4</sup>. В. Іноземцев вважає, що він з'явився у перші післявоєнні роки і «виріс» із дієслова «глобалізувати» (to globalize), наявність якого як самостійного поняття зафіксували у 50-х роках. Так, у 1944 р. два американських дослідники у спеціальній роботі неодноразово використовували поняття «globalize» та «globalism». У 1995 р. відомий британський мідієвіст Дж. Барклай у публічній лекції в університеті Ліверпуля «артикулював кінець європейської історії та цивілізації і початок нової ери» – «ери глобальної політики (global politics) та глобальної цивілізації (global civilization). Він у зв'язку із цим у

---

<sup>1</sup> Чумаков А. Теоретико-методологические основания исследований процессов глобализации / А. Чумаков // Век глобализации. – №2. – 2013. – С. 31.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Цит. за: Ещенко П. Куда движется глобальная экономика в XXI веке? / П. Ещенко, А. Арсеенко. – К.: Знання України, 2012. – С. 21.

<sup>4</sup> Політологічний енциклопедичний словник / Упорядник В.П. Горбатенко; За ред. Ю.С. Шемшученка, В.Д. Бабкіна, В.П. Горбатенка. – 2-е вид., доп. і перероб. – К.: Генеза, 2004. – С. 107.

1962р. зазначав стосовно історичної науки, що «євроцентричні» та «націоналістичні» підходи мають бути змінені на користь «глобальної перспективи»<sup>1</sup> На початку 70-х років європейські управлінці, зазначає В. Іноземцев, використовували для визначення зростаючої взаємозалежності національних економік французьке слово “mondialization”, із зворотного перекладу якого на англійську мову виникла «глобалізація» в тому значенні цього слова, в якому воно використовується зараз. Цей термін був поставлений у центр концептуального дослідження у 1981 році американським соціологом Дж. Макліном, який закликав «зрозуміти історичний процес наростання глобалізації соціальних відносин і дати йому пояснення». У 1982 р. Р. Робертсон вперше виніс термін «globality» у назву однієї зі своїх статей, у 1985 р. зробив ґрунтовне тлумачення поняття «globalization», а у 1992 р. виклав основи своєї концепції у спеціальному дослідженні. На середину 90-х років концепція глобалізації була розповсюджена настільки широко, що М. Ватерс писав: «Подібно до того, як основним поняттям 80-х років був постмодернізм, ключовою ідеєю 90-х років може стати глобалізація, під якою ми розуміємо перехід людства у третє тисячоліття».<sup>2</sup>

На думку російського вченого, термін «глобалізація» – «один із найбільш вживаних і в той же час один із найбільш беззмістовних у лексиконі сучасної політології».<sup>3</sup> І тим не менш ось уже протягом двох десятиліть цей термін активно використовується для визначення всезростаючої взаємозалежності світу. З цього приводу вже склався певний консенсус між дослідниками зазначеного феномену.

По-перше, «глобалізація зазвичай сприймається як системне об'єднання людства в процесі просторового розширення земною кулею»<sup>4</sup>. В. Шефер зазначає, що в англійській мові терміни, що закінчуються на «-ization» «означають процес». Зокрема, це «globalization,

---

<sup>1</sup> Schefer W. From the End of European History to the Globality of World Regions: A Research Perspective / W. Schefer // *Globality Studies. Journal. Global History, Society, Civilization*. – 5 June 2006. – P. 2.

<sup>2</sup> Цит. по: Іноземцев В. Современная глобализация и её восприятие в мире / В. Іноземцев // *Век глобализации*. №1. – 2008. – С. 31-32.

<sup>3</sup> Там же. – С. 31.

<sup>4</sup> Ильин И., Урсул А. Эволюционный подход к глобальным исследованиям и образованию: теоретико-методологические проблемы // И. Ильин, А. Урсул // *Век глобализации*. – №1. – 2010. – С.9.

modernization, regionalization» тощо<sup>1</sup>. Етимологія слова «глобалізація» передбачає розгляд процесів, що відбуваються на усій земній кулі, а не в окремих її регіонах. Мова іде про всепланетарні явища.

По-друге, глобалізація – це взаємопов'язаність та цілісність різних сфер життя у сучасному світі. Холістичність глобалізації виявляє себе у її розгортанні як багатовікового природнього процесу становлення єдиних для «усієї планети біосоціальних структур, зв'язків та відносин».<sup>2</sup>

По-третє, глобалізація – динамічний процес, вона має характеристики, властиві складним динамічним системам, «із глибоким історичним та біологічним корінням, що діють у широкому функціональному масштабі».<sup>3</sup>

Отже, хоча «глобалізації неможливо дати якесь єдине чи просте визначення»<sup>4</sup>, цей термін вживається, як правило, для характеристики інтеграційних та дезінтеграційних процесів планетарного масштабу в галузі економіки, політики, культури, а також антропогенних змін навколишнього середовища, які за формою мають загальний характер, а за змістом торкаються інтересів усього світового співтовариства. При цьому О. Чумаков звертає увагу на існування двох крайностей у тлумаченні як самого феномену глобалізації, так і історії її появи. Одна із них – неправомірне, на його думку, розширене трактування планетарного характеру соціальних зв'язків та відносин (поява їх у первісному суспільстві). Інша крайність полягає, навпаки, в ігноруванні історії та динаміки становлення транснаціональних інститутів і зв'язків при розгляді сучасних процесів суспільного розвитку.<sup>5</sup>

На нашу думку, в даному випадку, а мова іде про формування відповідних уявлень про глобалізацію, коректніше вести мову не про крайнощі, а про наявність найрізноманітніших підходів до тлумачення зазначеного феномену, кожний із яких має право на існування. Ці підходи, спрямовані на розуміння «глобальних проблем», почали формуватись та визначатись на

---

<sup>1</sup> Schefer W. Lean Globality Studies / W. Schefer // *Globality Studies. Journal. Global History, Society, Civilization*. – 28 May 2007. – P. 3.

<sup>2</sup> Борзых С. Понятие глобализации: новое прочтение / С. Борзых // *Век глобализации*. – №2. – 2011. – С. 19.

<sup>3</sup> Wilkinson D. Globalizations: the First Ten, Hundred, Five Thousand, and Million Years / D. Wilkinson / *Comparative Civilizations Review*. – №49. – Fall 2003. – P.132.

<sup>4</sup> Короткий оксфордський політичний словник / Пер. з англ.; За ред. І. Макліна, А. Макміллана. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2006. – С. 127.

<sup>5</sup> Чумаков О. О предмете и границах глобалистики / А. Чумаков // *Век глобализации*. – №1. – 2008. – С. 8-9.

Заході у 60-х роках ХХ століття. «Західні вчені намагались за допомогою природничо-наукових методів і комп'ютерної техніки знайти шляхи вирішення глобальних проблем, що призвело до глобального моделювання. Його ініціатором став Римський клуб – міжнародна неурядова організація, створена в 1968 році за ініціативи групи західних вчених і промисловців з метою сприяння дослідженням із глобальної проблематики. Саме тоді й відбулося зародження глобалістики як науки».<sup>1</sup>

З кінця 90-х років, коли увага вчених, як зазначає О. Чумаков, переключилась із глобальних проблем на осмислення феномену «глобалізації», у Росії, а потім і в Україні, почали говорити про становлення та «формування нового наукового напрямку, який і сьогодні все ще не усіма сприймається однозначно». Хоча терміни «глобалізація», «глобальний світ», «антиглобалізм», «глобальні проблеми», «глобальні процеси» і т. под. стали загальноживаними, у них різними вченими вкладається різний смисл. Одні вважають глобалістику науковою дисципліною, інші – сферою суспільної практики, треті – наддисциплінарною сферою наукового знання, а дехто і зовсім відмовляє їй у праві на існування.<sup>2</sup> Серед цих «дехто», до речі, у Росії репрезентує себе відомий міжнародник В. Іноземцев, який, як стверджують наші українські колеги займає позицію «заперечення» феномену глобалізації, підкреслюючи його ілюзорність.<sup>3</sup> Мабуть, це не так. Полемізуючи із анти- та альтерглобалістами, російський вчений категорично заявив, що «глобалізація рубежу тисячоліття – це процес формування єдиного та цілісного світу, і ніхто ніякими силами не зможе його зупинити».<sup>4</sup>

Інша справа, коли мова іде про ставлення В. Іноземцева до «глобалістики», якій він фактично відмовляє у статусі науки. Він вважає, що теорії глобалізації, а її розробка і є прерогативою науки, не існує, «принаймні, за межами Росії та в інших країнах, які критично ставляться до «глобалізації».<sup>5</sup> Обґрунтовуючи свою позицію, російський

---

<sup>1</sup>Суліма Є., Шепелєв М. Сучасна глобалістика: політика, освіта і культура / Є. Суліма, М. Шепелєв. – К.: «МП Леся», 2012. – С. 13.

<sup>2</sup>Чумаков О. О предмете и границах глобалістики / А. Чумаков // Век глобалізації. – №1. – 2008. – С. 7.

<sup>3</sup>Суліма Є., Шепелєв М. Сучасна глобалістика: політика, освіта і культура / Є. Суліма, М. Шепелєв. – К.: «МП Леся», 2012. – С. 6.

<sup>4</sup>Іноземцев В. Современная глобалізація и её восприятие в мире / В. Іноземцев // Век глобалізації. №1. – 2008. – С. 44.

Іноземцев В. Современная глобалізація и её восприятие в мире / В. Іноземцев // Век глобалізації. №1. – 2008. – С. 33.

вчений посилається на тих західних вчених, які вважають, що місце теорії «займає маса фрагментарних уявлень про глобалізацію», із об'єкта дослідження глобалізація перетворюється у цілу наукову галузь, що підтверджуються виданням багатосторінкових енциклопедій. Їх поява, на думку В. Іноземцева, є «вірною ознакою того, що кордони теорії практично остаточно втрачено».<sup>1</sup>

Позиція російського вченого, який називає себе «політологом», гармонізується із тією галуззю досліджень на Заході, які охоплюються поняттям «Global Studies» та «Globality Studies», в межах яких використовується відповідна термінологія – «globalization», «globalism», «globality». При цьому звертається увага на те, що зазначені терміни, не зважаючи на їх широке використання, досі не мають «чіткого визначення» і багатьма використовуються «хаотично». Звертаючи на це увагу, В. Шефер, висловлюючи більш-менш узгоджену позицію своїх колег, пропонує стосовно змісту терміну «globalism» (глобалізм) наступне. Цей термін, як і інші слова, що закінчуються на «-ism» означають «ідеологію, одновимірне світосприйняття», – зазначає вчений. «Globalism» часто вживається «в опозиції» до інших «систем ідей» – «комунізму», «націоналізму», «антиглобалізму», «постмодернізму» тощо. Термін «globality» (глобальність) відображає «стан, певний спосіб існування» соціуму<sup>2</sup>. Серед термінів, що використовуються у західній (англомовній) літературі, відсутній термін «глобалістика». Він «з'явився саме у російських дослідженнях».<sup>3</sup>

З кінця 90-х років ХХ ст. поняття «глобалістика» зусиллями російських дослідників почало наповнюватись конкретним змістом, який мав забезпечити її основи як особливої наукової дисципліни. У 2001 році М. Чешков, висловлюючи думку багатьох своїх колег, наголошував на актуальності та необхідності глобалістики як науки. При цьому зверталась увага на невизначеність її предмету, статусу, кола інтересів, основних компетенцій, головних проблем. Зокрема, він зазначав, що «глобалістика так і не визначила досить чітко за два десятиліття свого існування контури свого предмета і розривається між двома протилежними тенденціями – фрагментацією знання (розробки дисциплінарно-

---

<sup>1</sup>Там же.

<sup>2</sup> Schefer W. Lean Globality Studies / W. Schefer // Globality Studies. Journal. Global History, Society, Civilization. – 28 May 2007. – P. 3–7.

<sup>3</sup>Василеску Г. Методологические аспекты глобалистики / Г. Василеску // Век глобализации. – №1. – 2010. – С. 19-20.

різних образів глобалізації) та беззастережним розширенням (ототоженням з історією людства)». <sup>1</sup> На цю особливість глобалістики, про що ми вже говорили вище, звертав увагу і через 7 років О. Чумаков. Фактично не зазнали змін і погляди М. Чешкова, який у 2008 році констатував, що глобалістика все ще «не пододала низку внутрішніх проблем. Так, не визначено метод, адекватний потребам цього виду наукового знання; залишається відкритим розуміння предмету (від світової спільноти до людства в цілому); переважаюче широке бачення предмету орієнтує глобалістику на статус «знання про все», «теорії всього»; відкритим залишається і питання про характер цього наукового знання (фундаментальне? Прикладне?); міждисциплінарність глобалістики виглядає скоріше як багатодисциплінарність і не переведена у царину теоретичного узагальнення». Це означає, що глобалістика зростала скоріше у ширину, ніж у глибину (предмет; метод), а, отже, і «вирішення надзавдання (пошук узагальнюючого поняття), хоча і необхідне, і можливе однак далеко не гарантоване», <sup>2</sup> вважає російський вчений.

До речі, В. Іноземцев, відповідаючи на поставлене його російськими колегами питання – чи можливо відобразити феномен глобалізації у «єдиному, одному узагальнюючому понятті» (М. Чешков), зазначив, що «той факт, що цього досі не зроблено, підкреслює не стільки складність завдання, скільки те, що у його вирішенні просто немає необхідності. У західній соціологічній теорії визначення історично відігравали меншу роль, ніж у російському суспільствознавстві, де чимало відомих вчених були десятиліттями стурбовані придумуванням термінів та понять (що останнім часом стало схожим на якусь хронічну хворобу). Між тим, сам факт, що поняття «глобалізація» досі не отримало чіткого визначення, багато що говорить про характер процесу, що визначається». <sup>3</sup>

На відміну від В. Іноземцева, інших дослідників, що поділяють його погляди, переважаюча частка російських вчених, що проявляють активність у цій сфері, не полишають зусиль у спробах оформити відповідний науковий статус глобалістики. У Міжнародній енциклопедії «Глобалістика», виданої у 2003 році і у створенні якої брали участь 445

---

<sup>1</sup>Чешков М. Взгляд на глобализацию через призму глобалистики / М. Чешков // *Мировая экономика и международные отношения*. – №2. – 2001. – С. 52.

<sup>2</sup>Чешков М. Глобальность как базовое понятие глобалистики / М. Чешков // *Век глобализации*. – №2008. – С. 3-4.

<sup>3</sup>Иноземцев В. Современная глобализация и её восприятие в мире / В. Иноземцев // *Век глобализации*. №1. – 2008. – С. 33-34.

авторів з 28 країн світу, зазначається, що під глобалістикою розуміється «міждисциплінарна область наукових досліджень, спрямованих на виявлення сутності, тенденцій та причин процесів глобалізації, глобальних проблем, які вона породжує, на пошук шляхів утвердження позитивних і подолання негативних для людини і біосфери наслідків цих процесів». <sup>1</sup> Це визначення поділяється багатьма авторами публікацій, що виходять в Росії та Україні.

Цим визначенням було зафіксовано уявлення про глобалістику як «область науково-інтегративного пошуку, що формується», як відображення «накопичувально-описового» та «інвентаризаційного» періоду, який, на думку І. Ільїна і А. Урсула, близький до завершення.<sup>2</sup> Це відкриває досить райдужні перспективи в остаточному «оформленні глобалістики як особливої науки інтегрального типу» із відповідними базисними характеристиками.<sup>3</sup> Більш стриманим у цьому питанні позиціонує себе О. Чумаков, авторитетний серед росіян фахівець, який застерігає, що «глобалістику не слід розуміти як якусь окрему чи спеціальну дисципліну, які у великій кількості виникають, як правило, в результаті диференціації наукового знання або на стику суміжних дисциплін. Вона народжена протилежними інтеграційними процесами, характерними для сучасної науки і являє собою сферу досліджень і пізнання, де різні наукові дисципліни та філософія, значною мірою у тісній взаємодії одна з одною, кожна з позиції свого предмета і метода, аналізують найрізноманітніші аспекти глобалізації, пропонують ті чи інші рішення глобальних проблем, розглядаючи їх як окремо, та і у якості цілісної системи.<sup>4</sup> Із цього, на думку О. Чумакова, витікає важливий висновок. А саме. «Можна ставити питання про предмет, об'єкт, метод, цілі, понятійний апарат і т. под. глобалістики, як це пропонують деякі дослідники. Однак важливо мати на увазі, що відповіді на ці питання стосовно глобалістики лежать в іншій площині, ніж стосовно тієї чи іншої конкретної науки. Зокрема, предмет її не можна визначити

---

<sup>1</sup>Глобалистика. Энциклопедия. Гл. ред. И. Мазур, А. Чумаков. – М.: Радуга, 2003. – С. 199.

<sup>2</sup>Ильин И., Урсул А. Эволюционный подход к глобальным исследованиям и образованию: теоретико-методологические проблемы / И. Ильин, А. Урсул // Век глобализации. – №1. – 2010. – С. 5.

<sup>3</sup>Лось В. В поисках категориальных оснований глобалистики / В. Лось // Век глобализации. – №2. – 2009. – С. 17.

<sup>4</sup>Чумаков О. О предмете и границах глобалистики / А. Чумаков // Век глобализации. – №1. – 2008. – С. 15-16.

однозначно, хоча спрощено і можна сказати, що її предметом є цілісність світу, людство в цілому або уся біосфера із її основним елементом – людиною. Також і понятійний апарат глобалістики тільки певною мірою (на філософсько-методологічному рівні) буде єдиним, в усьому ж іншому він виявляється «розлитим» по окремих науках, що причетні до відповідних досліджень. А якщо говорити про методи і цілі глобалістики, то, крім визначення якихось базових підходів, доведеться зайнятись перерахуванням не тільки окремих наук та їх внеску у дослідження відповідних проблем, але й виявленням того, яким чином у глобалістиці задіяні філософія, культурологія, політика, ідеологія, що робить вирішення цього завдання завідомо практично нездійсненим».<sup>1</sup>

Власне, як і зазначає О. Чумаков, предмет глобалістики визначається в літературі саме так – «спрощено» – як «цілісність світу». У М. Чешкова вона характеризується шляхом побудови наступного логічного ланцюга: «людський універсум – світобуття – глобальність». Ця тріада відображає взаємозв'язок трьох начал – соціального, природного та суб'єктно-діяльнісного у їх інтегральній єдності».<sup>2</sup> Наші українські колеги вважають, що «об'єктом глобалістики є планетарна реальність загальнолюдського світу – цілісність, а предметом – процес становлення цілісності світобуття людини і структура цього світобуття».<sup>3</sup> В літературі мають місце розгорнуті визначення об'єкта та предмета глобалістики, які деталізують «системну інтегральність глобалістики як науки».<sup>4</sup> Зокрема, виокремлюється фінансово-економічна, соціально-політична, науково-технологічна, інформаційна, екологічна та соціокультурна глобалізація.<sup>5</sup> Існують і інші варіанти розгорнутих визначень глобалістики.

Додавати своє власне визначення, на нашу думку, немає потреби, оскільки перед нами стоять інші завдання. Можливість їх вирішення цілком може бути забезпечена вже існуючими напрацюваннями вітчизняних та зарубіжних дослідників. Зокрема, важливим методологічним орієнтиром у розробці питання «культура і глобалізація» є розуміння глобалістики як філософії сучасного світового розвитку. Її головне завдання – роз-

---

<sup>1</sup>Там же. – С. 16.

<sup>2</sup>Чешков М. Глобальность как базовое понятие глобалистики / М. Чешков // Век глобализации. – №2. – 2008. – С. 4.

<sup>3</sup>Суліма Є., Шепелєв М. Сучасна глобалістика: політика, освіта і культура / Є. Суліма, М. Шепелєв. – К.: «МП Леся», 2012. – С. 132.

<sup>4</sup>Лось В. В поисках категориальных оснований глобалистики // В. Лось // Век глобализации. – №2. – 2009. – С. 19.

<sup>5</sup>Там же.



робка «нової концепції про світ, в якому ми живемо», «нової наукової картини сьогоденного світу».<sup>1</sup>

Ключове, на наш погляд, філософське питання глобалізації досить дотепно сформулював В. Іноземцев, запитуючи – «А чи є у глобалізації двигун?» Намагаючись дати відповідь, російський вчений попередньо констатував, що «однією із дивних рис сучасної російської політології стає переконаність в тому, що найбільш значущий для сучасного світу події розгортаються за визначеним планом. Чи відобразилось у їх свідомості та «вертикаль влади», що вибудована у країні в останні роки; чи розписалися вони у своїй неспроможності зрозуміти об'єктивні процеси та їх внутрішню логіку; чи намагаються виконати чиєсь політичне замовлення – я не збираюся зараз аналізувати»,<sup>2</sup> – зазначає В. Іноземцев.

У зв'язку із цим висновком хотілося б зауважити, що далеко не усі у «російській політології» вважають, що глобалізація, а саме про неї іде мова, «розгортається за визначеним планом». Як зазначає О. Чумаков, а його позицію поділяє чимало вчених, «глобалізація – це багатівіковий природно-історичний процес».<sup>3</sup> Цієї думки дотримуються і наші українські колеги, які констатують, що глобалізація – це «об'єктивний, природний процес...», яка сьогодні «перетворилася на об'єкт активних впливів з боку її учасників – носіїв різних, несумісних цінностей та інтересів».<sup>4</sup> За такого підходу, а саме «за умови об'єктивно-історичного тлумачення природи глобалізації проблеми і завдання, пов'язані із нею, будуть вирішуватись із урахуванням обставин, які задаються природним поступом історичного розвитку, і вже на цій основі будуть розглядатись цілі, інтереси, вчинки і діяльність людей, організацій, держав, тобто усього того, що традиційно називають суб'єктивним фактором»,<sup>5</sup> наголошує О. Чумаков.

Цей висновок російський вчений обґрунтовує в полеміці із своїм колегою І. Гобозовим, який оголосив глобалізацію «суб'єктивним

---

<sup>1</sup>Василеску Г. Методологические аспекты глобалистики / Г. Василеску // Век глобализации. – №1. – 2010. – С. 22.

<sup>2</sup>Иноземцев В. Современная глобализация и её восприятие в мире / В. Иноземцев // Век глобализации. – №1. – 2008. – С. 34.

<sup>3</sup>Чумаков А. О предмете и границах глобалистики / А. Чумаков // Век глобализации. – №1. – 2008. – С. 8.

<sup>4</sup>Суліма Є., Шепелєв М. Сучасна глобалістика: політика, освіта та культура / Є. Суліма, М. Шепелєв. – К.: «МП Леся», 2012. – С. 136, 138.

<sup>5</sup>Чумаков А. О глобализации с объективной точки зрения / А. Чумаков // Век глобализации. – №2. – 2014. – С. 49.

процесом» і визначив суб'єкт, що ініціював глобалізацію. Це США та їх союзники, які придумали глобалізацію «з метою захисту своїх національних та геополітичних інтересів», та насильницьки і штучно нав'язують її усьому світу. На думку І. Гобозова глобалізація «почалася після підступного розвалу Радянського Союзу». Подібні висновки досить переконливо спростовуються О. Чумаковим, який цілком слушно зауважує, що його думка не є «єдино правильною і усі повинні дотримуватись саме цієї позиції». Але при цьому він хотів би, і ми у цьому його цілком підтримуємо, «чути від опонентів аргументовані судження, які свідчать про те, що вони знайомі і з протилежною думкою, причому не поверхово, а детально, з посиланням на першоджерела».<sup>1</sup>

Слід зауважити, що позицію І. Гобозова поділяють не тільки в Росії, а і в Україні. При цьому «йдеться про дилему об'єктивної закономірності глобалізації і суб'єктивної (у «волютаристичному» сенсі) стратегії використання цих закономірностей у інтересах так званих «глобалізаторів».<sup>2</sup> Цю дилему намагаються вирішити П. Єщенко і А. Арсеєнко, які вважають, що прибічники глобалізації, які під прикриттям її «нейтральності», «за допомогою цього біля наукового кульбіта намагаються замовчати той факт, що глобалізація є як об'єктивним, природно-історичним процесом, так і суб'єктивним рукотворним процесом, а саме політичним проектом імперіалізму США, який домагається збереження у ХХІ ст. свого економічного та військового домінування в усьому світі».<sup>3</sup> Основою сучасної глобалізації є «глобальний неоліберальний імперіалізм».<sup>4</sup> У книзі сформульовано відповідні глави і параграфи: «Глобалізація як геостратегічний проект США», «Глобалізація по-американськи в контексті імперської амбіції США», «Сучасна глобалізація як політичний проект США». В даному випадку маємо наочне підтвердження того, що розбіжності з приводу інтерпретації глобалізації були, є і їм «не буде кінця».<sup>5</sup> З одного боку складність, багатоплановість предмету, з іншого – «суб'єктивне сприйняття соціа-

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 50.

<sup>2</sup> Суліма Є., Шепелєв М. Сучасна глобалістика: політика, освіта і культура / Є. Суліма, М. Шепелєв. – К.: «МП Леся», 2012. – С. 152.

<sup>3</sup> Єщенко П., Арсеєнко А. Куды движется глобальная экономика в ХХІ веке? / П. Єщенко, А. Арсеєнко. – К.: Знання України, 2012. – С. 18.

<sup>4</sup> Там же. – С. 22.

<sup>5</sup> Чумаков А. О глобализации с объективной точки зрения / А. Чумаков // Век глобализации. – №2. – 2014. – С. 40.

льно обумовлених природних процесів..., коли кожний інтерпретує те, що відбувається, крізь призму особистих уявлень та інтересів, а це в черговий раз дозволяє згадати добре відому істину, що «якби геометричні аксіоми зачіпали інтереси людей, то вони ю спростовувалися».<sup>1</sup> Позицію українських вчених, наскільки можна судити за змістом та спрямованістю книги, можна кваліфікувати як таку, що близька до антиглобалістів або скептиків, про яких вони згадують як про противників «неоліберальної» версії глобалізації.<sup>2</sup> П. Єщенко і А. Арсеєнко в цьому контексті вважають, що «наш шлях не може бути або на Захід, або на Схід. Він має бути багатовекторним». Україна є «своєрідним містком між західною та східною цивілізацією».<sup>3</sup> У роки Радянської влади України «перетворилася в одну із розвинених країн світу».<sup>4</sup> Навряд чи як країна (держава), а скоріше, як самі ж автори і пишуть, посилаючись на зарубіжного автора, як «одна із індустріальних, аграрних та військових опор Радянського Союзу».<sup>5</sup> Чому ж нині Росія так чіпляється за цю опору?

Бачення глобалізації як сфери «втілення імперіалістичних амбіцій і уявлень»<sup>6</sup> спирається на досить сталу соціал-демократичну та марксистську традицію, яка отримує, можна сказати, друге дихання на пострадянському просторі, перш за все в Росії. Основи теоретичного оформлення поглядів на імперіалізм було закладено в працях англійського економіста Дж. Гобсона (1858-1940), зокрема у роботі «Дослідження імперіалізму», написана в знак протесту проти англо-бурської війни. Ця праця «правила за основу ленінської теорії імперіалізму й досі відіграє важливу роль у численних сучасних дослідженнях економічних підвалин імперіалізму».<sup>7</sup> До закладання цих «підвалин» доклали у свій час зусиль Р. Гільфердінг (1877-1941) у книзі «Фінансовий капітал» (1910), М.І. Бухарін (1888-1938) у праці «Світове господарство та імперіалізм» (1915) і В. Ленін (1870-1924) у праці «Імперіалізм, як вища стадія капіта-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Єщенко П., Арсеєнко А. Куда движется глобальная экономика в XXI веке? / П. Єщенко, А. Арсеєнко. – К.: Знання України. – С. 18.

<sup>3</sup> Там же. – С. 451.

<sup>4</sup> Там же. – С. 15.

<sup>5</sup> Там же. – С. 14.

<sup>6</sup> Wilkinson D. Globalizations: The First Ten, Hundred, Five Thousand, and Million Years / D. Wilkinson // Comparative Civilizations Review. – №49. – Fall 2003. – P. 138.

<sup>7</sup> Короткий оксфордський політичний словник / Пер. з англ.; За ред. І. Макліна, А. Макмілана. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2006. – С. 135.

лізму» (1916). «Як доведено у цій книжці, – писав В. Ленін, – капіталізм виділив тепер жменьку (менше однієї десятої частки населення країни, при «найщедрішому» і перебільшеному розрахунку менш однієї п'ятої) особливо багатих і могутніх держав, які грабують, – простою «стрижкою купонів» – весь світ.<sup>1</sup> І ще: «...Імперіалізм є експлуатацією сотень мільйонів залежних націй малим числом багатючих націй».<sup>2</sup>

Російські дослідники останнім часом особливу увагу звертають на значення внеску в розуміння природи імперіалізму головної роботи соціалістичної письменниці і політика Р. Люксембург «Нагромадження капіталу», яку, як зазначає О. Бірюков, «називають незаслужено забутою та недооціненою». Ф. Бродель та І. Валлерстайн визнавали за Р. Люксембург першість у вивченні проблем ролі периферії в процесі глобального нагромадження капіталу.<sup>3</sup>

Люксембург Р. вбачала економічні витoki імперіалізму в особливостях розширеного відтворення: капіталісти можуть забезпечити реалізацію додаткової вартості лише частково, за рахунок особистого споживання, тому необхідно, щоб існували некапіталістичні виробники і споживачі як всередині власної держави, так і у відсталих країнах. Імперіалізм ототожнювався з політичним проявом процесу нагромадження капіталу у його конкурентній боротьбі за залишки некапіталістичного світового середовища. Бо, як виявляється, цикл розширеного відтворення не може бути замкнутий тільки завдяки праці зайнятих у ньому працівників, за рахунок їх додаткової вартості. Для нього необхідне безперервне залучення ресурсів ззовні капіталістичної системи (з села, з колоній, з «третього світу»).

Справа ніяк не обмежується «первинним накопиченням», воно не може бути «первинним» і повинно йти постійно. У своїй книзі Р. Люксембург показує, що, по-перше, для перетворення додаткової вартості на ресурси розширеного відтворення необхідні покупці поза зоною «капіталізму метрополії».<sup>4</sup> Адже працівники виробляють додаткову вартість, яку привласнює капіталіст, у вигляді товарів, а не гро-

---

<sup>1</sup> Ленін В.И. Империализм, как высшая стадия капитализма / В.И. Ленин // Полн. собр. соч. – Т. 27. – С. 307-308.

<sup>2</sup> Там же. – С. 386.

<sup>3</sup> Бірюков А. Диалектика «Накопления капитала» Розы Люксембург / А. Бірюков // Философия и общество. – № 4. – Октябрь-декабрь 2013. – С. 148.

<sup>4</sup> Зінченко В. Трансформація соціально-економічного сектору в країнах Центральної і Східної Європи в умовах економіко-політичної модернізації та євроінтеграції / В. Зінченко // Економічний часопис ХХІ. – №3-4. – 2009. – С. 19.

шей. Ці товари треба ще продати. А товари, в яких упередметнена додаткова вартість, повинен купити хтось інший. Тільки так капіталіст може реалізувати додаткову вартість, обмінявши її на засоби для розширеного відтворення. Цією торгівлею займається компрадорська буржуазія поза зоною «метропольного капіталізму» країн-лідерів (т. зв. «домінаторів глобалізації»).

Імперіалістичне глобальне накопичення, по-друге, як пише Р. Люксембург, залежить від засобів виробництва, створених поза капіталістичною системою. Безперервне зростання продуктивності праці вимагає необмеженого використання усіх матеріалів та усіх ресурсів Землі і природи в цілому. Сутність і спосіб існування капіталізму несумісні ні з яким обмеженням у цьому плані. Сутність імперіалізму, зазначала Р. Люксембург, полягає саме у розповсюдженні влади капіталу із старих капіталістичних країн на нові області і у господарській та політичній конкурентній боротьбі цих країн із-за цих областей». Таким чином, зазначає О. Бірюков, коментуючи цей висновок, «імперіалізм є постійним супутником капіталізму, що супроводжує його на усьому шляху «руху капіталу на світовій арені».<sup>1</sup>

Дослідження Р. Люксембург стосунків між центром і периферією в капіталістичній економіці вплинули на формування теорії залежності, що спирається також «на класичні погляди на імперіалізм», що їх висловили В. Ленін, М. Бухарін та Р. Гильфердінг.<sup>2</sup> Ця теорія, або теорія залежного розвитку була створена спочатку на матеріалах суспільного розвитку Латинської Америки і потім були поширені на весь «третій світ». Основи їх були закладені латиноамериканським економістом Р. Пребішем (1901-1986). Він був не тільки професором політекономії, але і займався практичною діяльністю. У 1925-1927 рр. він – заступник директора Державного департаменту статистики Аргентини, у 1927-1930 рр. – директор Економічного інституту, в 1930-1933 рр. – помічник міністра фінансів, у 1933-1935 рр. – економічний радник уряду, в 1935-1943 рр. – директор Центрального банку Аргентини. Саме в цей час Р. Пребіш переконався у тому, що неокласичні економічні концепції не забезпечують розуміння економіки як Аргентини, так й інших країн Латинської Америки. З 1950 р. по 1963 р. Р. Пребіш був

---

<sup>1</sup>Бірюков А. Диалектика «Накопления капитала» Розы Люксембург / А. Бирюков // *Философия и общество*. – №4. – Октябрь-декабрь 2013. – С. 154.

<sup>2</sup>Короткий оксфордський політичний словник / Пер. з англ.; За ред. І. Макліна, А. Макмілана. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2006. – С. 244, 372.

виконавчим секретарем Економічної комісії ООН для Латинської Америки СЕПАЛ (ЕКЛА). Під час керівництва СЕПАЛ (ЕКЛА) ним були розроблені основи власної економічної теорії. Вони були викладені в його праці «Економічний розвиток Латинської Америки і його головні проблеми» (1950). Основні постулати цієї концепції були прийняті і розвинені цілою групою економістів, які працювали разом з ним в СЕПАЛ. Цей концептуальний напрям отримав назву сепалізму.

Головною ідеєю концепції Р. Пребіша було уявлення про капіталістичну світову економіку як цілісність, абсолютно чітко розмежовану на «центр», який включає декілька високорозвинених індустріальних держав («центрів»), і «периферію», яку складають в основному аграрні країни. Периферійні країни знаходяться в економічній залежності від «центру» («центрів»), що перешкоджає їх розвитку і обумовлює їх відсталість. Найважливіша причина відсталості периферії – викачування центрами істотної частини її доходів. З 1964 р. по 1969 р. Р. Пребіш – генеральний секретар Конференції ООН по торгівлі і розвитку (ЮНКТАД).

Після завершення діяльності в центральному апараті ООН він знову зайнявся теоретичною розробкою економічних проблем Латинської Америки і «третього світу» в цілому. У 1970-х роках ним було створено декілька нових праць, які були потім зведені в книгу «Периферійний капіталізм: Криза і трансформація» (1981). У цих працях, значною мірою під впливом критики його первинної концепції з боку більш радикально налаштованих дослідників (Т. Дус-Сантуса, Р. М. Маріні, Ф. Е. Кардозу та ін.), вона була оновлена і переросла в теорію «периферійного капіталізму». Сутність цієї концепції полягає у тому, що периферійні країни, як і країни, що складають центр, є капіталістичними, але їх капіталізм якісно відмінний від капіталізму «центрів». Він функціонує і розвивається багато в чому по інших законах. Саме тому неокласичні економічні теорії абсолютно не придатні для його аналізу і розуміння. Специфіка периферійного капіталізму визначає особливий характер всього суспільства. «Специфіка периферії, – пише Р. Пребіш, – виявляється у всьому – у сфері техніки і споживання, у виробничій структурі, у рівні розвитку і демократизації, в системі землеволодіння і формування надлишку, в демографічному зростанні». <sup>1</sup> Тому «руйнується міф про те, що ми могли б розвиватися за образом і подобою

---

<sup>1</sup>Пребіш Р. Периферийный капитализм: есть ли ему альтернатива? / Р. Пребіш. – М.: ИЛА РАН, 1992. – С. 20.

центрів». <sup>1</sup> Розвиток периферійного капіталізму є «відтворенням знедоленості». «Система ..., – підкреслює автор, – виключає широкі маси населення, які виявляються приреченими на животіння на дні соціальної структури». <sup>2</sup> Фактично периферійний капіталізм є тупиковим варіантом, який не здатний до скільки-небудь істотного прогресу. «Багато-річні спостереження за ходом подій, – підводить підсумки Р. Пребіш, – переконали мене, що глибокі вади, властиві латиноамериканському капіталізму, не можуть бути подолані в рамках існуючої системи. Систему необхідно перетворити.»<sup>3</sup>

Різні держави намагалися реалізувати на практиці ідеї Р. Пребіша та Комісії ООН, яку він очолював. Проте, як зазначає Дж. Лівзлі, «результати були незадовільні». Зокрема, уряди цих країн «не спромоглися запровадити структурні реформи». За роки свого існування теза про залежність «породила великий та еkleктичний масив літератури. Критики, які нарікали на недбалу термінологію, спрощений класовий аналіз, брак концептуальної суворості й надмірну полемічність, проголошували «смерть залежності». Залежність, – наголошує Дж. Лівзлі, – слід трактувати більше як інструмент інтерпретації, певну критичну методологію, ніж цілком розвинену теорію. Як така вона не дала відповідей на проблеми Латинської Америки, зате стимулювала дискусії, що тривають і далі».<sup>4</sup>

Ідея поділу світу на «центр» і «периферію» набула сучасного концептуального оформлення у світ-системному аналізі (ССА), який ми вже розглядали як окремий напрям у дослідженні традиційної цивілізаційної проблематики. Крім цього, ССА вважається попередником сучасних теорій глобалізації. На думку одного із відомих представників школи ССА Дж. Аррігі, «світ-системний аналіз є особливою соціологічною парадигмою, що виникла принаймні за 15 років до використання терміну глобалізація».<sup>5</sup> Як зазначають українські вчені, школа ССА «здійснила спробу дослідити природу капіталістичної інтеграції у глобальному масштабі і висунула економіко-центристську концепцію

---

<sup>1</sup>Там же. – С. 21.

<sup>2</sup>Там же. – С. 22.

<sup>3</sup>Там же. – С. 21.

<sup>4</sup>Короткий оксфордський політичний словник / Пер. з англ.; За ред. І. Макліна, А. Макміллана. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2006. – С. 245.

<sup>5</sup>Ещенко П., Арсеєнко А. Куда движется глобальная экономика в XXI веке? / П. Ещенко, А. Арсеєнко. – К.: Знання України, 2012. – С. 27.

глобалізації, що замінила собою державно-центристську парадигму планетарної інтеграції світу».<sup>1</sup>

Особливістю підходу представників школи ССА до глобалізаційної проблематики, як, до речі і до цивілізаційної, є увага до її «історичного виміру».<sup>2</sup> Витоки глобалізації, як і сучасної «Центральної цивілізації» (Д. Вілкінсон), «лежать глибоко в історії». При цьому відбуваються «гострі дискусії з приводу того, коли глобалізація почалась».<sup>3</sup> У більшості досліджень, як зазначає Ю. Гранін, домінує позиція, згідно якої глобалізація є втіленням «очевидного посилення взаємозалежності і взаємопов'язаності людства на основі єдиної – євроатлантичної моделі розвитку, експансія якої поділила світ на розвинений «центр» та відсталу «периферію», яка змушена засвоювати науково-технічні, політичні та культурні досягнення та стандарти Заходу. Згідно з цим вибудовуються історичні періодизації вестернізованого варіанту глобалізації: її перший етап відносять до «довгого XVI століття» (І. Валлерстайн), пов'язуючи із становленням капіталізму в Європі та колонізацією світу європейцями, другий – до XIX ст., століття індустріальної революції та формування світового ринку, третій – до середини XX ст.: епохи НТР та міжнародних організацій (І. Валлерстайн, В. Пантін, Г. Спікер та інші). Існують також інші, більш масштабні періодизації, які відносять початок глобалізації до неолітичної революції (М. Чешков), або до Вісьового часу (В. Хачатурян). У цих випадках глобалізація інтерпретується, наприклад, як циклічно-хвильовий «процес інтеграції різних держав та цивілізацій, як такий, що ніколи не завершується, але спрямований на це».<sup>4</sup>

Вестернізований варіант глобалізації обґрунтовується, наприклад, Ю. Павленком, який розглядає процес виникнення до початку XX ст. «всесвітньої макроцивілізаційної суперсистеми», системоутворюючим центром якого виступав Західний Північноатлантичний світ. До найближчої периферії цієї системи належать Східноєвропейський та Латиноамериканський світи, а також Африка, що не має власної цивілізаційної ідентичності. Віддалена периферія – Мусульманський світ, інду-

---

<sup>1</sup>Там же. – С. 29.

<sup>2</sup>Гринин Л. Истоки глобализации: мир-системный анализ / Л. Гринин // Век глобализации. – №1. – 2011. – С. 80.

<sup>3</sup>Там же. – С. 81.

<sup>4</sup>Гранин Ю. Глобализация: диалектика исторических форм осуществления / Ю. Гранин // Век глобализации. – №1. – 2014. – С. 93.



їстська цивілізація та Китайсько-Далекосхідний світ.<sup>1</sup> «Макроцивілізаційна суперсистема», таким чином, черговий авторизований варіант інтерпретації (цивілізаційної) глобалізації як об'єднання людства у планетарну спільноту, яке реалізується через розмаїття конкретно-історичних форм.

Якщо у Ю. Павленка фігурує «всесвітня макроцивілізаційна суперсистема», то у вже згаданого нами А. Тарговскі, мова іде про формування «глобальної цивілізації». Її виникненню передували чотири хвилі глобалізації. Перша хвиля охоплює XVI та XVII століття, які характеризуються колонізацією та розвитком капіталізмом у Європі, масштабною міграцією. Друга хвиля – це період від 1870 р. до 1950 р. Характеризується посиленням розриву у рівні розвитку провідних країн Європи і Америки та решти світу. Дві світові війни, Велика депресія уповільнили «глобальну економічну інтеграцію». Третя хвиля глобалізації (1950-1980 р.р.) – це економічна інтеграція розвинутих країн Європи, Північної Америки та Японії. Лібералізація торгівлі відбувалась у рамках ВТО, низки регіональних об'єднань і угод. Четверта хвиля розпочалась в кінці XX ст. і характеризується становленням глобальної цивілізації, яка «формує наше життя, змінює політику (politics), сферу праці, сімейне життя».<sup>2</sup>

Глобальна цивілізація, на думку А. Тарговскі, відповідає усім критеріям. Зокрема, людська спільнота як глобальне суспільство складається із певних сегментів суспільств, що репрезентують 8 автономних цивілізацій – Західну, Східну, Ісламську, Японську, Китайську, Буддистську, Індуїстську та Африканську, які користуються глобальною культурою та інфраструктурою. Глобальна цивілізація не уявляє собою ще один тип автономної цивілізації. Це, фактично, світова цивілізація (World Civilization), яка по горизонталі пронизує усі автономні цивілізації, як це зображено на схемі.

Схоже бачення сучасного світу демонструють авторитетні представники історичної науки, що сповідують канони «глобальної історії», як одного із факторів процесу «глокалізації»<sup>3</sup>. Як зазначає В. Шефер, «глобальна історія замістила (або доповнила) вивчення світових культур дослідженням

---

<sup>1</sup> Пахомов Ю., Крымский С., Павленко Ю. Пути и перепутья современной цивилизации. – К.: «Международный деловой центр», 1998. – С. 132-133.

<sup>2</sup>Targowski A. The Emergence of Global Civilization, a New Layer of World Civilization / A. Targowski // Comparative Civilization Review. – №55. – Fall 2006. – P. 92.

<sup>3</sup> Ионов И. Новая глобальная история и постколониальный дискурс / И. Ионов // История и современность. – № 2. – Сентябрь 2009. – С. 33.

глобальних економічних, політичних, культурних, екологічних та багатьох інших транснаціональних процесів. Це створює відкритий та насичений дослідницький простір із новими напрямками, один із яких – дослідження єдиної сучасної цивілізації – «глобальної технонаукової цивілізації», яка стала реальністю у ХХ ст.<sup>1</sup> Її складовими (у А. Тарговські – «сегментами») є «традиційні світові цивілізації», які перетворились у локальні та регіональні культури». «Глобальна технонаукова цивілізація» не має фінансової території. Вона «пронизує плюраверсум (pluriverse) локальних культур і об'єднує їх у єдиний універсам (universe). Локальні культури, це «скелет та плоть» нашого славного нового світу, а глобальна технонаукова цивілізація – це його «нервова система»<sup>2</sup>.

На думку В. Шефера зазначений підхід дозволяє чітко «розвести поняття «культури» та «цивілізації» та певною мірою визначитись із їх змістом»<sup>3</sup>. А отже, задекларована модель сучасного світоустрою – «глобальна цивілізація / локальні культури» – надає можливість для адекватної інтерпретації та критичного аналізу сучасної цивілізаційної та культурної динаміки<sup>4</sup>.

Глобальна економіка спирається на глобальну інфраструктуру, глобальні комунікації (інтернет, глобальні мережі), глобальний транспорт, глобальну фінансову активність, глобальну мережу створення наукового знання та його розповсюдження, глобальні практики менеджменту, глобальне забезпечення миру (з меншим успіхом). Глобальна цивілізація контролюється невидимою системою влади, що складається із глобальних банківських мереж, міжнародних корпорацій, групи держав G7, Міжнародного валютного фонду, ВТО тощо. Цей процес відображає наступна формула: «від невидимої руки (ринку) до невидимої мережі і до невидимої влади».<sup>5</sup>

Глобальна економіка, на думку А. Тарговські, стимулює формування глобальної культури, яка, за умов відсутності організованого глобального суспільства, є новим типом культури, що відрізняється від ку-

---

<sup>1</sup> Shefer W. Reconfiguring Area Studies for the Global Age / W. Shefer // *Globality Studies Journal. Global History, Society, Civilization*, 31 December 2010. – P. 5.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Shefer W. Reconfiguring Area Studies for the Global Age / W. Shefer // *Globality Studies Journal. Global History, Society, Civilization*, 31 December 2010. – P. 6.

<sup>4</sup> Schefer W. Lean Globality Studies / W. Schefer // *Globality Studies. Journal. Global History, Society, Civilization*. – 28 May 2007. – P. 3.

<sup>5</sup> Targowski A. The Emergence of Global Civilization, a New Layer of World Civilization / A. Targowski // *Comparative Civilization Review*. – №55. – Fall 2006. – P. 101.

льтур національних держав. Уряди цих держав регулюють економічне життя, спираючись на власні національні традиції і практики, через відповідні політичні інститути. Що є стосується глобальної економіки, то за відсутності організованого глобального суспільства не спостерігається відповідного соціального контролю за нею. Глобальне «ненажерне» суспільство у його нинішньому вигляді не бачить потреби у такому контролі.

Тарговскі А. наділяє глобальну культуру суто утилітарно-функціональними функціями, які покликані забезпечити глобальний потік ідей, капіталу, товарів, послуг, людей. Вона єднає різні національні культури спільними паттернами поведінки. Англійська мова стає, зокрема, мовою міжкультурного спілкування. Глобальна комунікаційна культура базується на інтернеті та «CNN» культурі. Глобальний бізнес і політичний діалог пронизаний західними зразками поведінки і дії. Однак, зазначає вчений, за відсутності глобального суспільства (або глобального псевдоуряду) глобальна культура здійснює досить слабкий регулюючий вплив на глобальну економіку.<sup>1</sup>

Функціонально-утилітарне бачення глобальної культури, або «глобальної світової системи культури, що руйнує класичну систему цивілізації як сукупності локальних культур»,<sup>2</sup> набуло своєї чітко вираженої антикапіталістичної спрямованості у текстах і промовах противників глобалізації у її, на їх погляд, агресивній неоліберальній версії. Наші українські колеги, посиляючись на праці англійського соціолога Л. Склеяра, наголошують, що метою глобальної капіталістичної системи є тотальне включення усього населення у сферу свого культурно-ідеологічного впливу. «Культурно-ідеологічний проект глобального капіталізму, – пише Л. Склеяр, – полягає у тому, щоб схилити людей споживати більше тих потреб, які вони сприймають, з тим, щоб відповідним чином увічнити накопичення капіталу з метою особистого збагачення, іншими словами, гарантувати назавжди продовження глобальної капіталістичної системи. Культура-ідеологія конс'юмерізму буквально наголошує, що сенс життя слід шукати у речах, якими ми володіємо».<sup>3</sup> На думку англійського вченого «культура завжди виконує ідеологічну функцію в ім'я

---

<sup>1</sup>Ibid. – Р. 102.

<sup>2</sup> Миронов В. Глобализация и угрозы унификации / В. Миронов // Век глобализации. – №1. – 2012. – С. 18.

<sup>3</sup>Ещенко П., Арсеенко А. Куда движется глобальная экономика в XXI веке? / П. Ещенко, А. Арсеенко. – К.: Знання України, 2012. – С. 41.

конс'юмеризму у капіталістичній системі... Глобальний капіталізм не дозволяє культурний нейтралітет. Ті культурні практики, які не можуть бути інкорпорованими у культуру-ідеологію конс'юмеризму, стають опозиційними контрgegemonістськими силами, які необхідно приборкати або маргіналізувати, а якщо не вдасться – знищити фізично», – наголошує Л. Склеяр. На його думку, «культура-ідеологія конс'юмеризму – це пале, що живить двигун глобального капіталізму».<sup>1</sup>

Склеяр Л. пропонує, в чому із ним погоджуються українські вчені, власну альтернативу сучасній капіталістичній глобалізації – «соціалістичну глобалізацію» шлях «до переходу» до якої «лежить у площині подолання та заперечення глобального капіталізму, який є сьогодні головною рушійною силою капіталістичної глобалізації».<sup>2</sup> На цьому шляху необхідно домогтися масованого перерозподілу багатства і влади «вниз» – до бідної більшості людства», рухаючись «до демократичного соціалізму двадцять першого століття...» Засобом досягнення цієї мети є «масова транснаціональна боротьба знизу». Інакше, цитують українські вчені своїх американських колег, нас чекає «нове Середньовіччя». «Тому боротьба за зміну сучасної моделі капіталістичного розвитку лежить у площині реалізації відомого гасла Р. Люксембург – «Соціалізм або варварство!»<sup>3</sup>

Наскільки реалістичною у сучасних умовах є ця альтернатива? Складне питання. Відповідь на нього лежить, в даному випадку, дещо за рамками наших розвідок у царині взаємовідносин культури і глобалізації. Безумовно, конс'юмеризація суспільного життя, її вплив на поведінку людини в соціумі безпосередньо пов'язана із особливостями функціонування сучасної глобалізованої капіталістичної економіки. Але чи вичерпується цим процесом як уособленням формування «певної усередненої глобальної масової культури»<sup>4</sup> увесь спектр взаємовпливів людської цивілізації і культури в умовах глобалізації? Мабуть, ні. В даному випадку імпонує висновок, що обумовлені глобалізацією «інтеграція та уніфікація спрямовані на фінансово-економічну, політичну, науково-технічну, частково освітню сфери і не розповсюджуються *безальтернативно* (курсив наш. – авт.) та невідворотно на націо-

---

<sup>1</sup>Там же. – С. 42.

<sup>2</sup>Там же. – С. 43.

<sup>3</sup>Там же. – С. 54.

<sup>4</sup>Киш Э. Возможная история глобализации и вызовы XXI века / С. Киш // Век глобализации. – №1. – 2012. – С. 61.

нальні культури. Далеко не очевидним є і всеохоплюючий невідлюючий вплив глобалізаційних процесів на етнічну мозаїку культури». <sup>1</sup>

Обґрунтованість цього висновку з приводу неоднозначності впливів глобалізаційних процесів на культуру підтверджується наявністю перманентних публічних та академічних дискусій на усіх рівнях – світовому, регіональному та національному представників двох, якщо говорити узагальнено, позицій. Представники однієї всіляко вітають процеси глобалізації в сфері культури, другі – категорично проти. При цьому аргументація вибудовується і тими, і другими на цілком реальних фактах і тенденціях, узагальнюється на філософському рівні. Наприклад, французький філософ Ж. Бодрійяр відомий своїм критичним ставленням до універсалізації культур, яка пов'язана із процесом глобалізації. Його позиція вибудовується на основі положення, згідного якого соціальні відносини в усій своїй багатоманітності підміняються відносинами комунікаційними. Суспільні відносини містять у собі суперечності, конфлікти, енергію, що породжуються боротьбою інтересів різних соціальних верств. Комунікація ж, на його думку, спрощує світ людських зв'язків. Вона, по суті, зводиться до інформації. Комунікація стає примусовим сценарієм, безперервною функцією. Паролем комунікації стає символ. <sup>2</sup>

Тепер ми говоримо про «віртуальну реальність». «Віртуальний соціум», з одного боку робить можливим «постійну присутність людини у більшій частині світу, зближує регіони і в той же час позбавляє регіони та людей свого місця та своїх коренів. Ця глобальна (світова) масова культура сприяє тому, що суспільство, втрачаючи свої корені, стає глобальним і міжнародним. Вона реалізує класичні (а з іншого боку парадоксальні) постмодерністські цінності, причому не просто серед мас, але й на глобальному рівні (антитоталітаризм, споживацьке ставлення в умовах неадекватного споживання, індивідуалізм за відсутності внутрішньої базисної ціннісної орієнтації)». <sup>3</sup> Це свідчить, зазначає Е. Киш, «наскільки проблематичною може бути спроба описати історію глобалізації в умовах масової культури, що перетворюється у глобальну». <sup>4</sup>

---

<sup>1</sup>Оганов А. Культура в эпоху глобализационных перемен / А. Оганов // Философия и общество. – №2. – Апрель-июнь 2012. – С. 66.

<sup>2</sup>Спирова Э. Универсальный язык глобалистики / Э. Спирова // Век глобализации. – №1. – 2012. – С. 38.

<sup>3</sup>Киш Э. Возможная история глобализации и вызовы XXI века / Э. Киш // Век глобализации. – №1. – 2012. – С. 61.

<sup>4</sup>Там же.

У віртуалізації глобального простору культури, розвитку глобального ринку прибічники діючої моделі глобалізації вбачають цілий ряд позитивних можливостей для розвитку як світової, так і національних культур, що репрезентують не тільки заможні, але й бідні регіони і країни. Зокрема, американський дослідник Т. Коен, що займається питаннями економіки культури, чимало своїх публікацій присвятив полеміці із вченими, які розглядають процеси глобалізації з позиції «критичної теорії» (сучасний неомарксизм, структуралізм, Франкфуртська школа, постмодернізм тощо). Для її представників глобальний капіталізм, глобальний ринок – це уособлення потенційної загрози для національних культур, це уніфікація і гегемонія американського варіанту масової культури.

Коен Т., навпаки, спираючись на модель «виграшу від торгівлі» («gainsfromtrade») вважає, що «індивідуми, які залучені до процесу міжкультурного обміну, очікують, що цей обмін поліпшить їх становище та культурне життя, збільшить можливості для вибору. Подібно тому, як зазвичай торгівля робить країни багатшими, відповідні процеси відбуваються і у сфері культури». Доводячи цю тезу у своїх публікаціях, американський економіст радить своїм опонентам довести на конкретних прикладах «зворотнє».<sup>1</sup> При цьому Т. Коен наполягає, що більш розвинутими в сенсі культури в умовах глобалізації стають не тільки заможні регіони та країни, але й «бідні аграрні спільноти». Глобалізація культури також сприяє поглибленню «різноманітності» та «культурного вибору» для бідних.<sup>2</sup> Ця особливість виявляє себе не тільки у бідних регіонах. «Ринки підтримують різноманітність і свободу вибору» в усіх регіонах світу завдяки глобалізації.<sup>3</sup>

Коен Т., будучи стійким прихильником глобалізованого ринку та його ідеології, зокрема індивідуалізму, вже не ідентифікує «різноманітність із географією». Із глобалізацією про свій потенціал у весь голос заявила інша «різноманітність» – між індивідуумами. Її якість – «це шлях, який ми обираємо у своєму житті». Американський вчений впевнений, що «людина завжди буде виявляти бажання обирати між різними варіантами побудови свого життєвого шляху».<sup>4</sup> Слід зазначити, що зазначену позицію Т. Коен

---

<sup>1</sup>Cowen T. Creative Destruction. How Globalization Is Changing the World's Cultures. Princeton Un-ty Press, 2002. – P. 12-13.

<sup>2</sup> Cowen T. Markets and Cultural Voices. Liberty vs. Power in the Lives of Mexican Amate Painters. Un-ty of Michigan, 2008. – P. 1.

<sup>3</sup>Globalization and Culture // Cato Policy Report. – May/June 2003. – P. 8.

<sup>4</sup>Ibid.

презентує у своїх виданнях досить переконливо, зокрема на прикладі традиційної культури Мексики, інших країн, що розвиваються.

Свою позицію, у якій до речі є чимало прибічників у ліберально налаштованому академічному середовищі, він мав можливість відстояти у публічних дискусіях із своїми опонентами, зокрема відомим американським соціологом Б. Барбером, автором бестселера «Джихад проти McWorld», перше видання якого побачило світ ще у 1995 р. Правда, слід зауважити, що дискусію з питання «глобалізація і культура» вчені вели дещо під різними кутами зору. Т. Коен вів мову головним чином про, як він зазначав в одній із своїх книжок, творчий, мистецький аспект культури (музика, кіно, художнє мистецтво, література тощо),<sup>1</sup> тоді як Б. Барбер, виходячи із власних уподобань, торкався сфери суспільних цінностей, зокрема релігійних. За таких умов, можна сказати, кожний залишився переконаним у досконалості власної аргументації та позиції. І перша, і друга вибудована на інтерпретації реальних проявів глобалізаційних процесів, тільки з різних методологічних та дискурсивних позицій.

Безумовно, варті уваги чимало висловлених американськими вченими, які репрезентують протилежні позиції стосовно глобалізації в сфері культури, оцінок та висновків. Зокрема, оцінка Б. Барбером проявів сучасного «культурного імперіалізму» та особливостей реакції на нього з боку ісламу, інших світових релігій. Американський соціолог вважає, що «сучасний світ є уособленням протистояння між Джихадом, кривавою політикою (politics) ідентичності, та McWorld, безкровною економікою (economics) прибутку», який характеризується розповсюдженням McDonald's та американської масової культури».<sup>2</sup> Цю тезу він розгорнув у публічній дискусії із Т. Коеном, зазначаючи наступне: «можливо, що для багатьох із нас вестернізація, глобалізація, американізація та поширення McWorld виглядає як поширення різноманітності. Відповідно, для багатьох інших, хто живе у середовищі фундаменталістської ісламської культури, фундаменталістської іудейської культури, і, нарешті, фундаменталістської протестантської культури тут, у США – McWorld є агресивною, секуляристською, матеріалістичною атакою на їх цінності і вони бажають турбуватись про своїх дітей. І їх відповідь – це не написання поганої рецензії на книгу Т. Коена.

---

<sup>1</sup>Cowen T. Creative Destruction. How Globalization is Changing the World's Cultures. Princeton Un-ty Press, 2002. – P. 5.

<sup>2</sup>Цит. за: Ibid. – P. 3-4.

Вони просто беруть бомбу і гвинтівку в руки і починають проти нас війну. Я маю наголосити, що тероризм сьогодні за наявності чималої кількості мотивів поза глобалізацією, також значною мірою є її наслідком».<sup>1</sup> На думку Б. Барбера, гомогенізація культур – це процес, що стосується не естетичних, а релігійних та моральних цінностей.

Спротив ісламу поширенню уніфікованого впливу глобалізації є, як зазначається у літературі, наслідком того, що релігія за своєю суттю «слабо піддається уніфікації», протистоїть їй. На думку А. Косіченка, «релігія є єдиною реальною альтернативою глобалізму і на концептуальному, і на практичному рівні». Ця теза є досить популярною серед сучасних російських вчених, перш за все тих, хто вважає, що «особливо чутливо ставиться до глобалізації православ'я».<sup>2</sup> Саме воно, очевидно, в особі РПЦ, має стати тією «реальною альтернативою глобалізму», оскільки «роль релігії у західній цивілізації, яка багато чого визначає у загальнопланетарному масштабі, є незначною і максимально перекрученою».<sup>3</sup>

Політизація релігійного фактору характерна не тільки для Росії та ісламських країн, а й для інших регіонів світу. Але її характер і ступінь залежать від особливостей місцевих умов. До того ж цей процес далеко не завжди має деструктивний характер. Можна навести чимало прикладів конструктивної участі церковних ієрархів, що представляють світові релігії, у залагодженні конфліктів, зміцненні миру на Землі. Зокрема, немає потреби доводити, наскільки важливою є проблема міжкультурного, міжконфесійного діалогу. За участі Далай-лами, наприклад, на Другому всесвітньому культурному форумі (Китай, 2013 р.), де на заключному пленарному засіданні виступала Принцеса Нідерландів Ірен, було представлено Маніфест «Культура «єдності у багатоманітності».

У цьому документі, зокрема, зазначалось, що «нові способи мислення та дії потребують формування нової культури. Культура в цьому смислі – це не просто непотрібна надбудова цивілізації, це її фундаментальна основа...

Культура єдності у різноманітті потрібна, щоб запустити нову фазу розвитку людської цивілізації. Це культура має запропонувати всеохоплюючий погляд на особистість, суспільство і систему життя на планеті, а також ефективну етичну систему для життя у глобальному

---

<sup>1</sup>Globalization and Culture // Cato Policy Report. – May/June 2003. – P. 10.

<sup>2</sup>Косиченко А. Глобализация и религия / А. Косиченко // Век глобализации. – №1. – 2013. – С. 13, 16.

<sup>3</sup>Там же. – С. 18.



взаємодіючому світі, засновану на кращих досягненнях науки та духовного розвитку»<sup>1</sup>.

Планетарна культура єдності у різноманітності орієнтує на солідарність, на повагу до існуючих локальних культур, їх своєрідності та унікальних переваг. Власне, розробка світоглядних, філософських основ запропонованого бачення глобальної культури є актуальним для світової академічної спільноти, її національних сегментів та шкіл. Зокрема, в процесі знаходження адекватної відповіді на далекоглядне постановочне питання І. Валлерстайна – «Що після девелопменталізму та глобалізації?»<sup>2</sup> нас чекає? На думку головного економічного оглядача газети «Financial Times» М. Вульфа, в даному випадку все залежить «від усіх нас». «Якщо до глобалізації підійти правильно, це століття може стати епохою небаченого миру, партнерства та процвітання. Якщо ж до неї підійти неправильно, вона може закінчитися повним крахом, як глобалізація 1914-1915 р.р., що почалась перед Першою світовою війною»<sup>3</sup>. Залишилося лише визначитись як чинити «правильно». Із цього приводу є, як ми бачили, різні, часто-густо протилежні, думки і міркування.

---

<sup>1</sup>Ласло Э. Культура «единства в многообразии». Манифест, представленный на Втором всемирном культурном форуме / Э. Ласло // Век глобализации. – №2. – 2013. – С. 14-18.

<sup>2</sup>Wallerstein I. After Developmentalism and Globalization, What? / I. Wallerstein // Social Forces. – March 2005. – P. 321–336.

<sup>3</sup>Финансы и развитие. – Сентябрь 2014. – С. 22.

## **РОЗДІЛ ШОСТИЙ**

### **ОБРИСИ НОВОГО СВІТУ ЯК АРЕАЛУ КУЛЬТУРИ**



**6.1. Цивілізація у пошуках безсмертя**

**6.2. Культурне майбутнє світу**

**6.3. Культурний поступ української регіональної  
цивілізації**

## **Глава 6.1.**

### **Цивілізація у пошуках безсмертя**

Людина усвідомлює тимчасовість, отже, плинність, смертність свого існування. Водночас, вона не тільки знає про смерть, а й, перетворюючи цей факт на предмет переживань і рефлексії, рано або пізно приймає ставлення до смерті як до власної сокровенної неминучості. Смерть відтепер сприймається не як «абстракція», а як те, що «маячить десь там, далеко». Будучи вкрай приголомшеною глибинним «відкриттям смерті» – фактом сокровенного зрощення з нею, переживаючи це на емоційному рівні, вона повністю ревізує своє світоставлення. Її життя кардинально змінюється. Утім екзистенційний варіант змін не єдиний. Якщо на початку людина відчуває жах безнадійності, панічну розгубленість, то надалі травмуюче відчуття «шоку» пом'якшується. Хоча продовжує жити під гнітючим тиском сприймання власної безвиході, приреченості, набутий досвід позначається на її психодуховному становленні, результатах творчої активності. Почасти це відбувається не безпосередньо, оскільки усвідомлення смерті «заганяється углибину», у несвідоме. Проте і звідти – через своєрідний «комплекс смерті» – відкарбовується на життєдіяльності людини. Присутність цього комплексу в духовному досвіді найглибшим чином пояснює ту гостроту, з якою перед нею постає питання про сенс та мету життя.

Аналізуючи сенс життя, як філософську проблему, феномен культури та ціннісну універсалію, ми доходимо висновку, що сенс життя являє собою соціально-культурне утворення аксіологічної (ціннісної) природи, ідеальне за формою та буттєво наведене як моральний обов'язок, просторово-часовою характеристикою якого є категорія «вічність». В просторово-часових межах скінченого буття цей феномен є невичерпним. Фактично, його пошуки і наповнення реальним змістом, втілення, постають над реаліями проблеми життя і смерті як ідеал, перетворюючись на безсмертя як окремої людини, так і людства.

Роздуми про життя та смерть, про безсмертя, про що доводить цивілізаційний досвід людства, неминучі для кожної культури. Особливо на зламі епох, коли людина намагається знайти відповідь на питання, пов'язані з пошуком виходу із складних екзистенційних ситуацій, підіймаючи проблему смерті та життя до рівня сенсоутворюючих фундаментальних цінностей, інтенціонально орієнтуючих її існування. Як реальні феномени буття, вочевидь наявність яких не потребує повсяк-

денного доказу, життя та смерть, а особливо остання, залишаються до сьогодні споконвічною філософською проблемою, тому що філософія як утілення інтелектуальної здатності осягнути сутність будь-якого об'єкту буття, покликана давати надію розуму та душі людини, людства в цілому на його майбутнє. І надія ця традиційно йменується іншим поняттям – поняттям безсмертя.

Феномен безсмертя, на нашу думку, являє собою світоглядну, аксіологічну за своєю природою, функцію (ціннісну орієнтацію) особистості та може бути розглянутий в площині «людина-світ» як одна з основних загальнолюдських цінностей, змістовно зумовлена різноманітними соціально-історичними контекстами культури.

Впродовж тисячоліть культура залишила нам велику кількість ідей, концепцій, інтелектуальних та художніх інтуїцій, просто моральних та побутових ремінісценцій стосовно безсмертя, але кожна нова епоха все одно дає свій унікальний зміст феномену, вписуючи його в контекст культури людства, що дає нам можливість роздумів про безсмертя в межах соціально-філософського дискурсу. Однією з основних проблем сучасного дискурсу про безсмертя як феномен буття є, на наш погляд, те, що історико-філософська спадщина про нього представлена переважно або в метафоричній формі або в контекстах різноманітних картин світу, де від переконливих доказів про наявність безсмертя, ми сягаємо до не менш переконливих висновків про його відсутність та зовсім буттєву неможливість.

І все ж, висновок очевидний – невідворотність смерті не дає підстав для бездумного і безсистемного проживання власного життя; понад те, усвідомлення означеної невідворотності обумовлює інтенсивний пошук сенсу життя, способів його реалізації в повсякденній практиці, прискореної самореалізації як у суспільно- так і в індивідуально визнаному значенні. Знаходження сенсу життя і прийняття його у якості головної життєвої орієнтації в контексті його (життя) невідвортної кінечності, є першою й основною культурною цінністю, яка визначить обличчя майбутньої цивілізації як цивілізації культури.

Зрозуміло, ми будемо мати множинність сенсів, які не тільки і не скільки співпадають, скільки опонують одне одному. Поняття *дискурсу* в даному випадку має фундаментальне значення, оскільки взагалі дискурс трактується в досить широкому сенсі, як будь-яка знаково-символічна практика, артикульована в тексті. Але лише філософський дискурс надає можливість: по-перше, визначити онтологічні границі тієї картини світу, де проблема безсмертя як культурний феномен та

аксіологічна універсалія знаходить значення та сенс; по-друге, залишаючись вірними раціональній традиції дискурсу, ми спробуємо запропонувати своє тлумачення та розуміння онтології безсмертя через опис його атрибутивного прояву, визначення суттєвих характеристик та природи; по-третє, заглиблення філософських дискурсів в культурний контекст, безумовно, допомагає побачити їх зв'язок з самосвідомістю соціуму, простежити як нові тенденції вивчення, так і тяглість та збереження культурних традицій раніше існуючих інтерпретацій феномену безсмертя.

Одвічність проблеми, думається, визначається ще й тим, що вихідні засади безсмертя залишаються до кінця незбагненими, невичерпними в своїй суттєвій архітектоніці, що зумовило ряд труднощів наукового опрацювання проблеми, де вона взагалі досліджена тільки фрагментарно і досі лишається недостатньо розробленою.

Наукова література, що вплинула на формування загальної ідеї, структуру та методологію, висновки даного дослідження представлена працями В. Сержантова та Г. Гребенькова (онтологічна картина світу, вітально-аксіологічна концепція особистості, аксіологічні функції особистості)<sup>1</sup>; М. Кагана (визначення буття як площини культури, аксіологія)<sup>2</sup>; І. Вишева (проблема безсмертя особистості з матеріалістичної та ідеалістичної точки зору)<sup>3</sup>, К. Ламонта (типологія безсмертя, аналіз безсмертя як ілюзії, яка знімає страх смерті)<sup>4</sup>; В. Роменця (життя та смерть в науковому та релігійному світорозумінні)<sup>5</sup>, Н. Хамітова (праці з метаантропології, екзистенціальні питання прояву самотності та лю-

---

<sup>1</sup> Сержантов В. Феномен человека (Христианская и научная концепции природы человека) / В. Сержантов, Г. Гребеньков. – К.: ИЦ «Академия», 1997. – 144 с.; Сержантов В. Природа человека и его судьба / В. Сержантов, Г. Гребеньков. – СПб.: Изд-во Петровской Академии Наук и Искусств, 1994. – 427 с.; Гребеньков Г. Аксиологический подход к проблеме человека / Г. Гребеньков, В. Нечитайло. – Донецк: Изд-во ДПИ, 1992. – 186 с.; Гребеньков Г. Становление личности и ее событийный мир / Г. Гребеньков // Вісник Донецького університету. Серія Б: гуманітарні науки. – 2000. – № 2. – С. 292–295.

<sup>2</sup> Каган М. Человек и его судьба / М. Каган. – Новосибирск: Наука. Сиб.отд., 1988. – 283 с.

<sup>3</sup> Вишев И. Проблема личного бессмертия / И. Вишев. – Новосибирск: Наука. Сиб.отд., 1990. – 247 с.

<sup>4</sup> Ламонт К. Иллюзия бессмертия / К. Ламонт; пер. с англ. – М.: Политиздат, 1984. – 286 с.

<sup>5</sup> Роменец В. Жизнь и смерть в научном и религиозном истолковании / В. Роменец. – К.: Здоровье, 1989. – 190 с.

бові, смерті та безсмертя, страждання та сенсу життя)<sup>1</sup>, С. Крилової (етико-екзистенційні питання сенсу життя, смерті та безсмертя особистості)<sup>2</sup>, В. Ільїна (екзистенція смерті та вітальні можливості небуття)<sup>3</sup>, В. Сабірова (етико-філософський аналіз феноменів життя та смерть, сенс життя)<sup>4</sup>.

Спроба не тільки вирішити поставлену проблему саму по собі, але й вписати її в контекст соціально філософського дискурсу, що дозволяє одночасно зв'язати аналіз феномену з існуючими етичними практиками та філософсько-антропологічними дослідженнями складають наукову новизну даної роботи.

Сучасна цивілізація знаходиться у тотальному аксіологічному діалозі локальних культур, діалозі різних філософських методологічних настанов на давно здавалося б вирішені питання. Питання про буття є вихідним питанням філософського мислення, тому що воно є найбільш поширеним поняттям, до сих пір потребує подальшого дослідження, бо, за думкою М. Гайдеггера, буття є «найбільш темним»<sup>5</sup>, не визначеним.

Звернувшись до наявних в історії філософії спроб вирішення питання про буття від платонівських ідей до сучасних філософських систем та напрямків, ми приходимо висновку, що існує лише одна площина для можливого аналізу феномена безсмертя, і ця площина зветься культурою, особливим способом існування специфічної діяльності людини, де тільки й відбувається процес виникнення небуття з наявного буття, причому, з'являється можливість діалектичного поєднання цих протиріч. Тільки в історичній площині існування людської культури формується здатність людини, яка вже відокремилася від інших істот, до мислення яке надасть можливостей пізнавати буття, та уявлення, завдяки якому людина розумово має можливість про-

---

<sup>1</sup> Хамитов Н. Философия человека: Поиск пределов: Пределы мужского и женского: Введение в метаантропологию / Н. Хамитов, С. Крылова. – К.: Наукова думка, 1997. – 175 с.

<sup>2</sup> Крилова С. Безсмертя особистості: ілюзія чи реальність? / С. Крилова. – К., 1999. – 187 с.

<sup>3</sup> Ільїн В. Екзистенція смерті. Вітальні можливості небуття / В. Ільїн // Апологія ірраціонального. Філософія для тебе. – К.: Вид-во Європ. ун-ту. – 2005. – С. 150–186.

<sup>4</sup> Сабиров В. Этический анализ проблемы жизни и смерти / В.Ш. Сабиров. – М.: Знание, 1987. – 64 с.

<sup>5</sup> Гайдеггер М. Бытие и время / М. Гайдеггер; Пер. В.В. Библихина. – М.: Изд-во «Ad Marginem», 1997. – С. 2–3.

дукувати небуття. Дихотомія «буття – небуття» чітко існує в реальній екзистенції індивіда: реальне буття як існуюче співвідноситься з ідеалом (творінням уяви, фантазії) неіснуючої, але бажаної форми небуття. Це дозволяє оцінювати буття в тій або іншій системі цінностей – моральній, релігійній, політичній, науковій, нарешті, філософській. Результати цих аксіологічних за змістом операцій свідомості (індивідуальної, колективної) простежені в історичному просторі – часі й мають безкінечне поле різного роду й рівня емоційних, чуттєвих, раціональних продуктів, які й презентують таке трансісторичне явище в площині культури як безсмертя.

Безсмертя як деяка ілюзія, спосіб життя після реальної, фізичної смерті, являє собою символ іншого буття, буття уявлюваного, буття ідеї – символу настільки бажаного, але «тут», «зараз» такого, що реально не має місця бути. Наприклад, сучасна психологія розуміє під змістом таке наближене до граничного утворення, у якому сходяться свідомість (у нашому випадку – уява, як момент свідомості) і буття, ідеальне й реальне, життєві цінності й буттєві можливості їхньої реалізації»<sup>1</sup>. Інакше кажучи, пошук сенсу безсмертя можливо визначити лише в безперервній творчій діяльності, у постійному творенні й відтворенні цінностей. Намагатися ж знайти кінцевий зміст безсмертя, затвердити в ньому якийсь абсолютний зміст – завдання нездійсненне й позбавлене сенсу. От чому логіка існування феномена безсмертя визначається перманентним і тотальним в історичному просторі-часі, нескінченним творчим за своєю природою, семантичним відновленням цієї фундаментальної цінності людського існування як роду й індивіда, що надає сенс життю людини. В «Щоденнику письменника» за 1876 рік великий творець і дослідник метафізичних основ людського буття Ф. Достоевський писав, що «без віри у свою душу й у її безсмертя буття людини неприродне, немислиме й нестерпне», бо віра в безсмертя є «основною й самою вищою Ідеєю людського буття»<sup>2</sup>. І тут Ф. Достоевський у своїй інтелектуальній інтуїції не самотній. І. Кант наприкінці своєї «Критики практичного розуму» до числа постулатів моральної свідомості як атрибутивних ознак, що визначають вище призначення людини на Землі поряд з Богом, волею, ставив безсмертя, зв'язуючи саме з ним надію на постійний прогрес людського духу. По-за апріорі прийнятою ідеєю безсмертя, життя, як і смерть, за думкою

---

<sup>1</sup> Василюк Ф. Психологія переживання / Ф. Василюк. – М.: Наука, 1984. – С. 27.

<sup>2</sup> Достоевський Ф. Собр. соч. в 10-ти т. / Ф. Достоевський. – Т. 10. – С. 49–50.

Канта, втрачають значення бути сенсоутворюючою інтенцією людського існування. До речі, близька до подібного роду міркувань філософія видатного іспанця Мігеля де Унамуно, що принципово поклав ідею безсмертя в основу своєї онтології<sup>1</sup>.

Для філософського світогляду, що зробив предметом свого соціально-філософського аналізу безсмертя як реально існуючий феномен культури, вочевидь його специфічний онтологічний статус, що впливає з ідеальної природи бути «сценою» сьогодення, минулого й майбутнього людини, як роду й індивіда. Безсмертя як зміст культури зв'язує воєдино небуття з буттям, матеріальне своє втілення в минулому через опредмечування себе в конкретних формах (муміфікування, заморожування й т.д.), які пов'язують безсмертя із сьогоденням, як умовою «стрибка за обрій» цього сьогодення – у майбутнє. Психологічна здатність уяви, що надає безсмертю матеріалістичні підстави, дозволяє говорити про неї, як про культурний феномен ціннісної природи, що пов'язує буття реальне з буттям уявленим. Однак, щораз раціонально осмислена, уява відразу одержує своє місце у філософській картині світу, знаходячи високе втілення у філософії Канта, Достоевського, Унамуно.

Специфіка вивчення безсмертя як цінності культури, що скріплює минуле й майбутнє буття, сьогодні можлива лише в умовах досить складної гносеологічної нерепрезентованості об'єкта дослідження й тому вона може відбуватись лише на рівні аналізу ціннісного феномена, символу, дешифрованого у філософському дискурсі. Зрозуміло, що найважливішим полем дослідження стає філософія, з її унікальною можливістю «схопити» у понятті символ, знак, зміст об'єкта дослідження, виявити його природу, специфіку, нарешті, сутність і місце в бутті.

Відповідаючи на питання про місце ціннісного за своєю сутністю й ідеального за формою свого виявлення феномена культури яким є безсмертя, ми, зрозуміло, зобов'язані, виходячи з логіки структурно-філософського аналізу буття, вписати безсмертя у філософську картину миру.

Сучасна філософська картина світу – це завжди деяке узагальнення накопичених людством знань, у фундаменті яких лежать наукові досягнення людства, тому ми в якості методологічної підстави аналізу онтологічних характеристик безсмертя прийmemo концепцію буття

---

<sup>1</sup> Прохоров Э. Проблема человека в философии М.де Унамуно / Э. Прохоров // Философские науки. – 1990. – № 2. – С. 325.



В.Ф.Сержантова. Спираючись на наукові відкриття 19-20 століть (відкриття електрона, квантової природи випромінювання, розробку теорії відносності й т.д. ) він постулює наявність трьох атрибутивних ознак буття, якими є простір – час, маса – енергія та інформаційна функція (властивість відбиття)<sup>1</sup>. «Для засвоєння сучасного розуміння простору й часу, – пише В.Ф.Сержантов, – необхідно відштовхуватися від відкриттів в галузі ... загальної теорії відносності. Поширення принципу відносності на такі параметри простору й часу, які в класичній механіці трактувалися як абсолютні, привело до висновку, що існує єдина форма буття, іменована просторово-часовим континуумом...<sup>2</sup>. Даний висновок визначає ... такий погляд, відповідно до якого час і простір існують не як розрізнені форми буття матеріальної субстанції, а як аспекти єдиного простору-часу»<sup>3</sup>.

Вже в першому рефлексивному наближенні, яким є історико-філософський аналіз проблеми, ми можемо говорити по-перше, про специфічні функції безсмертя як умови соціального зв'язку минулого, сьогодення й майбутнього, інакше кажучи, як аспекту трансісторичного існування людської культури взагалі, та, по-друге, досить очевидний факт виявлення феномена на рівні загальнолюдському, локально-історичному й індивідуальному.

Поняття «безсмертя» (в аспекті аналізу простору-часу) можна виразити терміном «вічність». Це поняття є символом, що поєднує всі моменти розуміння безсмертя і як аксіологічної структури, яка вбирає в себе сьогодення (суб'єкт реального буття) і майбутнє («ідеал» буття, «належне бути» буття), і як психологічного явища уяви, де простір і час приймають інобуттєву форму. Категорія «вічність» являє собою інобуттєвий спосіб «заглядання» за обрій наявного буття. І, якщо з погляду аксіології, ми говоримо про змістовну сутність безсмертя, то з погляду онтології ми приймаємо форму його виявлення.

В чому ж розкривається зміст спів-буття як вічності, причому спів-буття як такого, що має особливу відмінність зразка – повинного бути не в реальному світі, а лише в світі розумових здібностей. Дійсно, ідея безсмертя є продуктом уявного буття, куди «зазирнути» можна лише вихо-

---

<sup>1</sup> Сержантов В. Феномен человека (Христианская и научная концепции природы человека) / В. Сержантов, Г. Гребеньков. – К.: ИЦ «Академия», 1997. – С. 17.

<sup>2</sup> Сержантов В. Феномен человека (Христианская и научная концепции природы человека) / В. Сержантов, Г. Гребеньков. – К.: ИЦ «Академия», 1997. – С. 19.

<sup>3</sup> Там само. – С. 20.

дячи з наявних розумових здібностей уявлення. І.Кант доводить, що без постулату безсмертя ми не в змозі побачити, як можна реалізувати наш обов'язок бути гідними учасниками інтелегібельного життя. Мабуть, сама потреба гідного спів-буття, а не спів-буття як такого, приводить до постулату безсмертя. За думкою Канта, ми тяжіємо до поширення себе за межі нашого сьогоденного особистісного життя – одночасно як в минуле, так і в майбутнє, бо індивідуальний час життя дуже короткий для того, щоб зробити якомога більше, ніж декілька кроків в здійсненні нашої повної потенції в якості представників людства.

Аналіз історико-філософської думки про безсмертя дозволяє нам попередньо припускати, що феномени життя й смерті, виступають екзистенціалами індивідуального людського буття, мають характеристики культурних та, більш того, кроскультурних феноменів, та належать тим самим до умов існування культури взагалі. Отже, попереднім методологічним допущенням можна вважати, що людина як суспільна істота вже споконвічно, в процесі соціалізації (виховання, навчання, засвоєння норм та цінностей культури) задає свій індивідуальний формат буття, через інтеріоризацію «великого» соціального формату, яким виступає культура людства в загалі в її сутності й структурі. Інакше кажучи, індивідуальний світогляд людини формується у площині світогляду культури, як духовному й матеріальному досвіді всіх інших поколінь людей, що створювали цю культуру. А раз так, то проблема життя та смерті, а, отже, і безсмертя одержує культурний вимір, приналежність до деякого роду універсальї культури, що виступають як абсолютні «скріпи» людської соціабельності<sup>1</sup>.

Сьогодні, мабуть, найбільш авторитетно і яскраво можна презентувати два підходи в тлумаченні й розумінні життя й смерті, а, отже, і безсмертя. Один з них можна визначити як *об'єктивістський*, зв'язаний прямо з установками матеріалізму та сцієнтизму, який вирішує проблему розуміння феноменів під наступним гносеологічним кутом зору: що таке життя, смерть, безсмертя взагалі, як вони можливі в бутті. Стосовно першого підходу, тут поняття життя ототожнюється з поняттям «живе», а категорія «смерть» означає перехід від живого стану в неживе.

Другий підхід ми визначили б як *культурно-антропологічний та аксіологічний*, детермінація якого визначається тлумаченням і розумін-

---

<sup>1</sup> Сержантов В. Феномен человека (Христианская и научная концепции природы человека) / В. Сержантов, Г. Гребеньков. – К.: ИЦ «Академия», 1997. – С. 89.

ням життя, смерті й безсмертя як культурних соціальних цінностей й індивідуальних людських екзистенціалів: навіщо, для чого жити й умирати, шукати й знаходити безсмертя, якщо це взагалі можливо. Це цілком імовірно, бо, коли ми міркуємо про життя, смерть і безсмертя, ми міркуємо не стільки про життя й смерть нашого біологічного «Я», не стільки про ототожнення життя і живого, скільки про буття іншого виміру людини. Інакше кажучи, згідно другого підходу, крім розуміння життя як живого, необхідні міркування про життя в його людському вимірі в якості носія культури, що має на увазі, насамперед, таку антропологічну грань як наявність свідомості, самосвідомість, урахування телеономної природи людини – здатності ставити та переслідувати цілі, жити за законами цінності й будувати світоглядні установки як ціннісно-змістовну реальність.

А що це означає в методологічному плані? Не більше того, як твердження, що проблема життя (а не просто живого), смерті та безсмертя, насамперед, головним чином є проблемою антропокультурною та ціннісною. З огляду на це, ми можемо стверджувати, що вирішення питання про розуміння природи життя, смерті як передумови міркування про безсмертя детермінується, насамперед, розумінням того, що є сутністю людини, що виділяє її з величезного світу Космосу, і що є культура, в ціннісно-змістовому полі якої відбувається інтелектуальне осягнення проблем життя, смерті та безсмертя.

Відомо, що релігія й філософія протягом століть утримували монополію в вирішенні питань стосовно смерті аж до середини 19 сторіччя, коли смерть стає об'єктом систематичного дослідження з виникненням цілої галузі природничо-наукового знання – танатології<sup>1</sup>. Проте, що сьогодні відомо науці про смерть? Порівняно, як це не парадоксально, небагато. І головна проблема, мабуть, полягає в тому, що до сих пір не існує однозначної діагностичної процедури, що могла б точно сказати, коли настає смерть і як її науково верифікувати. Підсумок наукового підходу до смерті полягає в тому, що наука сьогодні не стільки відповідає на існуючі запитання, скільки сама ставить запитання щодо в розуміння цього феномена.

Таким чином, можна зробити припущення, що феномени життя й смерті, витoki яких лежать у глибинах біологічної природи люди-

---

<sup>1</sup> Рязанцев С. Танатология (учение о смерти) / С. Рязанцев. – СПб.: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 1994. – 382 с.; Исупов К. Русская философская танатология / К. Исупов // Вопросы философии. – 1994. – № 3.

ни, виявляють себе зовсім по іншому: по-перше, як психологічні переживання (страх смерті, спрага життя, любов до життя й т.д.) і, по-друге, як структури інтелектуально-рефлексивного порядку, де вони представлені у вигляді деяких емоційно-когнітивних утворень аксіологічної природи. На підставі яких ідейних конструкцій робиться цей висновок?

У вітчизняній літературі вже досить повно одержала своє обґрунтування ідея про те, що все наявне соціальне життя, людське буття виступає як буття цінностей, а увесь людський світ – це простір існування цінностей<sup>1</sup>. Втрачаючи інстинктивні зв'язки зі світом реальності, а також можливості до адаптації як спонтанне збереження живого, людина створювала штучний світ предметів, об'єктів, символів, які ставали для неї способом збереження й організації своєї життєдіяльності з метою задоволення потреб. Так, імовірно, виникла *телеономна діяльність* людини, а з виникненням свідомості й самосвідомості, вона перетворювалася в *цілераціональну*, більше того, ціннісно раціональну життєдіяльність (М. Вебер). Одночасно, паралельно, продовжував існувати інший світ, де діяли закони природи. Площина природного й соціального (світу цінностей) не завжди збігалися, але ця розбіжність саме й сприяла становленню історії людської культури як світу цінностей. Передана з покоління в покоління ця культура як єдність матеріальних речей та їхнього ідеального змісту являла собою ієрархічну систему символів, що забезпечували регулятивну функцію. Одночасно, історична еволюція одні символи закріплювала в пам'яті поколінь, надаючи їм статус абсолютних цінностей людського життя, інші символи йшли в небуття. Перші ставали принципами культури – ціннісними універсаліями, які акумулювали гранично значимий соціальний досвід адаптації й освоєння людиною миру.

Культурологічний й історико-філософський аналіз досліджуваної проблеми продемонстрував, що всередині кожної конкретно-історичної форми буття культури, будь то: антична, середньовічна, християнська,

---

<sup>1</sup> Сержантов В. Феномен человека (Христианская и научная концепции природы человека) / В. Сержантов, Г. Гребеньков. – К.: ИЦ «Академия», 1997. – 144 с.; Сержантов В. Природа человека и его судьба / В. Сержантов, Г. Гребеньков. – СПб.: Изд-во Петровской Академии Наук и Искусств, 1994. – 427 с.; Гребеньков Г. Аксиологический подход к проблеме человека / Г. Гребеньков, В. Нечитайло. – Донецк: Изд-во ДПИ, 1992. – 186 с.; Гребеньков Г. Становление личности и ее событийный мир / Г. Гребеньков // Вісник Донецького університету. Серія Б: гуманітарні науки. – 2000. – № 2. – С. 292–295.

язичеська, буддійська, іудейська або зовсім примітивна культура варварів, має місце бути деяка сукупність символів-цінностей, які, начебто, скріплюють культуру в єдине ціле. Не ставлячи собі метою докладний аналіз змісту цих символів-цінностей, звернемо увагу лише на те, що ця сукупність практично завжди представлена в тому числі феноменами, суттєво вираженими в термінах життя, смерть, безсмертя. Інакше кажучи, ми стверджуємо, що життя, смерть, безсмертя суть феномени ціннісної природи, більше того, це абсолютні цінності людської культури, її універсалії, поза якими буття самої культури не можливо. Про скінченність людського буття нагадує не тільки наша генетика, колективна історична пам'ять, але й індивідуальне буття, границі якого чітко окреслені у форматі «життя-смерть», емоційно виражені в відтворенні жаги життя та відчутті страху смерті, що раціонально втілюється у пошуку світоглядних (міфологічних, релігійних, філософських, наукових, художніх) підстав «зняття» протиріччя між життям і смертю, суттєвим еквівалентом якого і є феномен безсмертя.

Загальним висновком наших роздумів можуть бути наступні судження. Підсумовуючи наші міркування про сенс та ідеал життя, смерть і безсмертя як предмет філософського дискурсу, слід зазначити, що феномен сенсу життя і безсмертя виявляє себе як реальний результат усвідомлення й розуміння людиною своєї природи й сутності, що можливо в межах організації свого буття як соціокультурної реальності. Саме із природи людини, як результату біологічної еволюції, слід виходити при раціональному описі модусів безсмертя й наділення їх відповідним соціокультурним статусом, приписуючи їм можливість бути категорією наукового або ненаукового (будь-якого іншого) знання. Разом з тим, безсмертя як феномен буття, як універсальна, абсолютна цінність культури, – а іншої іпостасі безсмертя, можливо, бути не може, – тоді і тільки тоді виникає, коли людина по-перше, знаходить здатність до редукції своїх біологічних інстинктів, і, по-друге, знаходить здатність до розумового осягнення світу в його цілісності як процесу, що має минуле, сьогодення й майбутнє, і розгортається в координатах простору та часу. Це й дозволяє, імовірно, говорити про буттєвий статус безсмертя.

Безсмертя як онтологічний феномен являє собою соціально-культурне інтенціальне утворення аксіологічної природи, ідеальне за формою та буттєво наведене як моральний обов'язок, просторово-часовою характеристикою якого є категорія «вічність». В просторово-часових межах скінченого буття, яке кероване за Кантом «законами причинності» цей феномен є невичерпним. Він знаходиться за грани-

цею «чуттєвого світу» (світу «фізичного життя» та «фізичної смерті»), або, простіше кажучи, світу реального досвіду та наукового знання.

Пошук сенсу феномену безсмертя є складним процесом усвідомлення світу та себе в цьому світі, таким чином, це є результат певного складного душевно-духовного стану людини, культури в цілому, які визначають змістовне навантаження «вічності». І це може бути або елементарне чуттєво-емоційне особистісне переживання страху смерті, або складний концептуальний, загальноприйнятий філософський світогляд, що визначає майбутнє нині існуючого народу, нації, людства.

Розумове схоплювання інтелектом своєї тілесної кінцівки породжує такий модус безсмертя як «біологічне увічнення». Розумне осмислення людиною свого «Я» як унікальної цінності, носія цілей і змістів організації свого індивідуального існування змушує інакше розуміти безсмертя. Воно здобуває характеристики тих рівнів збагнення людиною свого «Я», що визначаються термінами «безсмертна душа», «безсмертна особистість», «творче безсмертя» і т.д. Інакше кажучи, можна констатувати як позитивну гносеологічну передумову нашого дослідження, що безсмертя суть світоглядна категорія, що має свій буттєвий статус як у тотальній практиці існування суспільства, так і в життєвому просторі індивіда. Це не категорія науки й природознавства, тому що там, де має місце бути фізіологічне «живе» і фізіологічне «умирання», про безсмертя говорити не коректно. Адже індивід, що прагне продовжити своє життя як життя біологічне не прагне до безсмертя, він просто не хоче вмирати, він боїться своєї смерті як біологічного кінця існування, адже за нею постає смерть іншого – душі, духу.

Тому ми вважаємо, що поняття безсмертя відбиває взаємозв'язок між фундаментальними цінностями культури, якими є категорії «життя» й «смерть». І тут безсмертя змістовно являє собою якусь оцінку, – з боку суспільства та самого «Я», виступає мірою цінності свого життя. Цей ракурс безсмертя і являє собою суцільно філософський аспект проблеми, оскільки розкривається в діалектиці понять «сєнс життя» та «зміст смерті», «цінність життя», «цінність смерті», тобто в аксіологічному вимірі буття. Це твердження означає, що мова йде не про міру життя як границю між життям і смертю, точніше між живим і мертвим. Останнє, скоріше, біологічна сторона проблеми, і вона вирішується в рамках сучасної медичної танатології, а аргументи тут – параметри роботи серця, кровообігу, діяльності мозку і т.п.

Ми ж вважаємо, що феномен безсмертя виявляє свою сутність лише в осмисленні цінності буття, де цінність життя й цінність смерті

лише формують межі виявлення цього буття і як індивідуального «Я» і як персонального «Я». Осмислення життя й смерті як цінності – висхідне, першооснова безсмертя, тому що воно саме знаходить зміст, як похідне від вирішення діалектичного протиріччя.

Людина знає, що її життя має межі в часі, що вона помре, але її свідомість опирається визнанню цього факту. Тому цілком закономірна думка про те, що безсмертя суть лише деяка інтуїтивна інтенція, що задає, по-перше, напруженість людському існуванню та існуванню культури в цілому, і, по-друге, безпосередньо бере участь у становленні особистості й культури як упорядкованої аксіологічної реальності. Будучи найменше теоретичною конструкцією, а, скоріше, етико-естетичним варіантом вирішення протиріччя «життя-смерть», безсмертя гносеологічно виправдовується феноменологією як можливістю осягти буття, що з'являється як культура, де панують цінності мистецтва, релігії, міфології й філософії.

## Глава 6.2

### Культурне майбутнє світу

Визначивши культуру як найвагоміші надбання людей, як цінності, які вони передають майбутнім поколінням, слід підкреслити, що за прогнозами фахівців, майбутня цивілізація має бути цивілізацією культури. Однак, здійснити це не просто. На шляхах культурного розвою цивілізації стоїть низка перепон, без подолання яких про перспективний розвиток цивілізації культури не може бути й мови. Пошук ресурсів та шляхів подолання цих перепон є одним з основних завдань формування цивілізації культури. Зупинимось на цьому більш детально. Для утвердження цивілізації культури потрібно по-перше, **усунути першу і головну проблему цивілізації – бідність. Культура має поставити протектор бідності** оскільки люди, які тривалий час перебувають у стані бідності, соціально деградують, перетворюються на люмпенів, які становлять загрозу для добропорядних громадян<sup>1</sup>. Саме тому виникає нагальна потреба **аналізувати загальний стан бідності в регіонах світу, та визначити ресурси подолання (зменшення) бідності та безробіття**. Сучасна наука визначає бідність, як неможливість через брак коштів підтримувати спосіб життя, притаманний конкретному су-

---

<sup>1</sup> Вербицька Г. Проблеми бідності та рівня життя населення України / Г. Вербицька // Вісн. Нац. ун-ту «Львівська політехніка». Менеджмент та підприємництво в Україні: етапи становлення і проблеми розвитку. – 2010. – № 691. – С. 306.

спільству в конкретний період часу<sup>1</sup> [2, с. 10]. Ідеться про те, що внаслідок матеріальних нестатків бідні верстви населення не можуть харчуватися відповідно до місцевих стандартів, не можуть оплачувати житло та комунальні послуги виходячи зі своїх потреб, не можуть лікуватися та відпочивати, забезпечуючи відновлення втраченого через хворобу або перенавантаження здоров'я, нарешті, не можуть забезпечити оплату освіти собі та своїм дітям.

ООН наголошує на чотирьох основних проявах бідності:

- коротка тривалість життя;
- низька професійно-освітня підготовка;
- відсутність необхідної бази для нормального життя – чистої питної води, медичних послуг, якісного харчування;
- ізоляваність від суспільного життя<sup>2</sup>.

З метою глобального агрегування й порівняння чисельності бідного населення в різних країнах світу та розробки оптимальних підходів до подолання глобальної проблеми бідності фахівці Світового банку використовують абсолютний показник, який враховує споживання однією особою абсолютно необхідних товарів для виживання індивіда на рівні 1-2 дол. США на день, на умовах паритету купівельної спроможності відповідно як міру злиденності та бідності. За допомогою вищевказаного показника фахівці зі Світового банку підраховали кількість бідного та зубожілого населення: майже половина населення планети (3 млрд. людей) живуть менше ніж на 2 дол. США на день, у тому числі 1,3 млрд. населення проживає за межею злиденності – менш ніж на 1 дол. США на день. За прогнозами Світового банку, при щорічному прирості населення на 80 млн., кількість людей, які будуть жити менше ніж на 1–2 дол. США на день, може скласти відповідно 1,9 – 5 млрд. Найбільше бідних людей та тих, хто живе в умовах крайньої бідності, проживає в Південній Азії, Африці на південь від Сахари, Латинській Америці<sup>3</sup>. «Рівень бідності в країні, – як зазначає Д. Холл, – визначається як внутрішніми, так і зовнішніми факторами. Поряд із потенційними глобальними впливами діють наступні внутрішні фактори: еко-

---

<sup>1</sup> Лібанова Е. Бідність в Україні: діагноз поставлено – будемо лікувати? / Е. Лібанова // Дзеркало тижня. – 2002. – № 13 (337). – С. 10.

<sup>2</sup> Соціальна безпека: теорія та українська практика: Монографія / І. Гнибіденко, А. Колот, О. Новікова, В. Новіков, Б. Пасхавер. – К.: КНЕУ, 2006. – С. 121.

<sup>3</sup> Комар Н. Теоретичні підходи до вивчення проблеми бідності: глобальний та країнний виміри / Н. Комар // Галицький економічний вісник. – 2011. – №2(31). – С. 6.



номічне зростання, внутрішнє інвестування, демократизація та зростання кількості населення»<sup>1</sup>.

Однак бідність – це поняття не тільки економічне і не може розглядатися тільки як нестача коштів у певної особи чи родини. Бідність – це спосіб життя, який формує певну поведінку, викривляє соціальні цінності та настанови, руйнує людину. Як визначають науковці, бідні як соціальна група і бідність як супутнє зазначеній групі соціальне явище визначаються за двома базовими характеристиками: станом ексклюзії щодо соціальної структури суспільства та наявністю такої соціальної поведінки й способу життя, що пов'язані зі статусними ідентифікантами бідності, серед яких можна виділити: а) об'єктивні ідентифіканти: низький рівень доходу, що перебуває за межею офіційно встановленого законом прожиткового мінімуму; специфічне місце проживання (ніші соціального простору, що є гетоїзованими за ознаками мінімізованості – відсутності матеріального добробуту та обмеженого доступу до інших видів соціального капіталу); соціально-девіантний щодо інших соціальних груп спосіб життя (бродяжницький, паразитичний, деструктивний, кримінальний тощо), що відображається в екзисі (зовнішньому вигляді) представників цих соціальних груп (одязі, манерах поведінки в публічному просторі, взаємодії з представниками інших соціальних груп тощо); б) суб'єктивні ідентифіканти: демотивованість щодо соціальної мобільності або ж її переважна вимушеність (ефект групової соціальної седиментації, що знаходить виявлення в при звичаюванні людей до мінімізованих та/або таких, що принижують людську гідність, умов життєдіяльності); толерантність до різних форм соціальної депривації (обмеженості або ж блокуванні в задоволенні на мінімальному рівні певного кола вітально-соціальних потреб); в) об'єктивно-суб'єктивні ідентифіканти: маргіналізованість і люмпенізованість (характеристики соціального самосприйняття, що пов'язані з розмиванням та/або втратою ідентифікації особистості з будь-якою соціальною групою при зовні спостережуваних ознаках «деградації фасаду» (І. Гофман) – одягу, елементів зовнішності, житла тощо)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Hall J. The Effects of Global Interection on Poverty in Develjping Countries, 1991 – 2005 Journal of World – System Research. – Vol. 18. – № 2. – Summer 2012. – P. 242.

<sup>2</sup> Бабак І. Об'єктивні та суб'єктивні чинники в ідентифікації рівня бідності населенням східного та західного регіонів України (на прикладі Дніпропетровщини та Львівщини) : Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. соціол. наук 22.00.04 / І. Бабак; Класичний приватн. ун-т. – Запоріжжя, 2010. – С. 6.

Сьогодні використовуються два окремих визначення: абсолютна та відносна бідність. Абсолютна бідність визначається порівнянням загального доходу індивідуума чи сім'ї із загальною вартістю кошика товарів та послуг, які становлять базові потреби у суспільстві. Люди, чий доходи менші від базових потреб, перелічених у кошику, живуть у абсолютній бідності. До речі, у розвинених країнах, де практично ніхто не відчуває проблем із харчуванням, критерій «абсолютна бідність» не працює. Водночас є соціальна диференціація, є люди, які вважають себе бідними. Так з'являється поняття «відносна бідність»<sup>1</sup>. За таких умов відносна бідність – це самоідентифікація людини, її внутрішнє відчуття неспроможності задовольнити власні матеріальні та духовні потреби у порівнянні із середньостатистичним становищем пересічного представника даного суспільства.

За видовими ознаками розрізняють матеріально-фінансову, політичну та соціокультурну бідність. Кількісному обчисленню піддається переважно економічна депривованість (і, відповідно, бідність), оскільки для її обчислення існують певні матеріально-речові та фінансові показники (наявність/відсутність певних речей, що мають ринкову вартість, фінансові обсяги доходу/прибутку тощо). Показники соціальної бідності можуть бути визначені через чисельні показники малодоступності (недоступності) населенню різного роду соціальних пакетів. Показники культурної бідності, теоретичні уявлення про які викладено переважно в неомарксистських та постмодерністських дослідженнях, пов'язуються з «ексклюзивією елітарності», тобто непричетністю або ж духовно-інтелектуальною байдужістю масового суспільства, значних за чисельністю соціальних груп до творів елітарної культури, що є складними в плані розуміння їх сенсу та композиції<sup>2</sup>.

Крім того, зрозуміло? що абсолютна бідність носить яскраво виражений регіональний характер. Хоча рівень бідності знизився у всіх регіонах, у 35 країнах з низьким рівнем доходу, 26 з яких – в Африці, було зареєстровано на 100 млн. більше людей, що живуть в умовах крайньої бідності, ніж 30 років тому. У 2010 році в країнах з низьким рівнем доходу жило 33% таких людей порівняно з 13% у 1981 році.

---

<sup>1</sup> Кириченко І. Відносна бідність – відносне життя? / І. Кириченко // Дзеркало тижня. – 2005. – № 31. – С. 8.

<sup>2</sup> Бабак І. Об'єктивні та суб'єктивні чинники в ідентифікації рівня бідності населенням східного та західного регіонів України (на прикладі Дніпропетровщини та Львівщини) : Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. соціол. наук 22.00.04 / І. Бабак; Класичний приватн. ун-т. – Запоріжжя, 2010. – С. 9.

Група країн з багатством на душу дорослого населення нижче 5 тис. дол. на рік значною мірою зосереджена в центральній Африці та Південній Азії. Вона включає в себе всю центральну Африку, крім Анголи, Екваторіальної Гвінеї та Габону. Індія є найбільш помітним членом з Азії. Сюди також входять Бангладеш, Камбоджа, М'янма, Непал, Пакистан і В'єтнам. В середині списку, на жаль, знаходяться три країни, що межують з ЄС: Білорусь, Молдова та Україна<sup>1</sup>.

Також «обличчя» бідності в різних країнах є різним, залежно від рівня безробіття і розвитку соціальних програм. Наприклад, серед молоді найбільше бідних у Канаді, Данії, Німеччині, Іспанії, Швеції, Великобританії та США. Для інших розвинених західних країн така ситуація не характерна. Часто бідними стають неповні сім'ї в Канаді та США, Великобританії та Ірландії, тоді як у скандинавських країнах такі сім'ї рідко потрапляють до категорії бідних. В Австрії, Ізраїлі, Великобританії та США літні люди становлять третину або навіть більше бідних. І навпаки, у країнах з відносно невисоким рівнем бідності, таких як Швеція, Норвегія Швейцарія, літніх людей з-поміж бідних лише кілька відсотків. Щодо варіації рівня бідності у країнах Заходу, то Євростат застосовує межу бідності в розмірі 50% середньодушового доходу домогосподарства. Згідно з цим показником серед країн – членів Європейського Союзу Бельгія, Данія, Німеччина та Нідерланди мають найнижчий рівень бідності (менше 5%). Греція, Іспанія, Франція, Ірландія та Італія мають дещо вищий рівень бідності, хоча він значно нижчий порівняно із США<sup>2</sup>.

В умовах скорочення виробництва і реальних заробітків, поглиблення диференціації за доходами рівень бідності зростав у 90-х рр. як в абсолютному, так і у відносному вимірі, в першу чергу в країнах СНД та Південно-східної Європи. В абсолютному вираженні показники бідності є найбільш високими в країнах Центральної Азії і Кавказу з низьким рівнем доходів, однак більшість бідних і уразливих людей проживає в більших країнах із середнім рівнем доходів, таких як Росія, Україна й Казахстан. Найвищий рівень абсолютної бідності в країнах Центральної Азії – Киргизії, Таджикистані, Узбекистані й Туркменії, а

---

<sup>1</sup> Гетьман Є. Як побороти бідність / Є. Гетьман // [Електронний документ] Економічна правда. – 22 жовт. – 2013. – Режим доступу: <http://www.epravda.com.ua/publications/2013/10/22/399644/>.

<sup>2</sup> Лісна І. Проблеми подолання бідності в економіці України / І. Лісна, І. Пивавар // Сб. науч. трудов Вестник НТУ «ХПИ»: Технічний прогрес та ефективність виробництва. – 2012. – № 4. – С. 27.

також у Вірменії, Молдові й Грузії. У Таджикистані бідним вважається 70% населення, у Грузії – 50%. Положення бідних ускладнюється тим, що їм здебільшого відмовлено в освіті, медичних послугах, надійному електропостачанні, санітарії й навіть у питній воді. У країнах з «помірною» бідністю, до яких належать Македонія, Сербія, Хорватія, Албанія, Росія, Україна й Казахстан, ситуація принципово інша. Бідність там в основному є осередковою й зачіпає окремі категорії – молодь, сільських жителів і населення невеликих міст. До груп ризику також належать безробітні, громадяни з низьким рівнем освіти й представники бідних меншин, наприклад цигани. Набагато більше бідних серед безробітних, менш освічених громадян і сільського населення, аніж серед інших груп населення. Крім того, діти підпадають під набагато вищий ризик бідності, аніж літні люди, а становище багатодітних сімей стає дедалі гіршим<sup>1</sup>.

За статистикою ООН українці збідніли за 2012 рік на 10% і майже 80 % українців живуть за межею бідності, відносна бідність в Україні, за їхніми критеріями становить 78%. Тобто в такої частини українців споживчий кошик менший за визначену у світі межу бідності – 1,7 доларів на день<sup>2</sup>. Бідність в Україні характеризується низкою національних ознак, зокрема, специфічні особливості бідності в Україні мають прояв у такому: надмірне соціальне та майнове розшарування; зубожіння значної частини населення, яке при цьому зберігає відносно високий соціальний статус (рівень освіти, кваліфікації, соціальні зв'язки); розповсюдженість бідності серед працюючого населення; низький рівень життя населення в цілому і соціальної інфраструктури зокрема. Основною ознакою української бідності є те, що в нашій країні існує проблема бідності серед працюючих. Зайняті мають стабільне джерело доходу, але при цьому не мають можливості вести повноцінний спосіб життя<sup>3</sup>.

На початку XXI сторіччя боротьба з бідністю стала однією з найбільш вагомих проблем і найбільш важливим завданням соціальної політики більшості країн світу. Боротьба з бідністю завжди була актуальною темою, актуальною настільки, що Європейський Союз 21 січня

---

<sup>1</sup> Демографічні чинники бідності (колективна монографія) / За ред. Е. Лібанової. – К.: Інститут демографії та соціальних досліджень НАН України. –2009. – С. 9.

<sup>2</sup> Мазуренко Л. Подолання бідності як фактор політичної стабільності / Л. Мазуренко // Політологічні записки: Зб. наук. праць. – 2012. – № 2. – С. 379.

<sup>3</sup> Демографічні чинники бідності (колективна монографія) / За ред. Е. Лібанової. – К.: Інститут демографії та соціальних досліджень НАН України. –2009. – С. 10.

2010 року офіційно відкрив Європейський рік боротьби з бідністю й соціальною ізоляцією. Усвідомлення гостроти цієї проблеми підтверджується, зокрема, відзначенням 17 жовтня Міжнародного Дня подолання бідності, що має на меті:

- по-перше, заохотити всі країни, багаті та бідні, до співробітництва задля боротьби з бідністю в усьому світі;
- по-друге, змусити їх взяти на себе зобов'язання стосовно досягнення Цілей Розвитку Тисячоліття.

У вересні 2000 року відбулася найбільша в історії зустріч світових лідерів – Саміт Розвитку Тисячоліття ООН. Представники 189 країн світу, в тому числі і України, підписали Декларацію<sup>1</sup>, зобов'язуючись виконати до 2015 року вісім глобальних Цілей Тисячоліття, головною з яких визначено «Подолання абсолютної бідності й голоду». Але, як сьогодні констатує ООН, внаслідок глобальної фінансово-економічної кризи, що спричинила уповільнення світових темпів економічного зростання, досягнення індикаторів, що характеризують стан подолання бідності, до 2015 року переважною більшістю країн світу є сумнівним (навіть за оптимістичними прогнозами). Глобальна фінансово-економічна криза не тільки негативно вплинула на досягнення усіх цільових орієнтирів подолання бідності, а й призвела до перегляду та/або відтермінування виконання планових показників щодо: 1) скорочення вдвічі відносно 1990 року частки населення, що має добовий дохід менший за 1 дол. США; 2) забезпечення повної і продуктивної зайнятості; 3) ліквідації злиднів. Досягнення цільового орієнтиру навіть за оптимістичного сценарію є неможливим. Уповільнення темпів економічного зростання або економічний спад у країнах, що розвиваються, призвели до зростання осіб, що знаходяться за межею бідності на 64 млн. у 2010 році порівняно з прогнозами безкризового сценарію (за оцінками Світового банку)<sup>2</sup>.

За традиційними уявленнями, бідність не можна подолати лише шляхом підтримки нужденних. Потрібні комплексні підходи, орієнтовані як на бідні, так і на відносно забезпечені верстви населення. Необхідною передумовою подолання бідності є створення працездатним

---

<sup>1</sup> Декларація тисячоліття Організації Об'єднаних Націй: Затверджена резолюцією 55/2 Генеральної Асамблеї від 8 вересня 2000 року [Електронний ресурс]. — Режим доступу: [http://www.search.ligazakon.ua/l\\_doc2.nsf/link1/MU00044.html](http://www.search.ligazakon.ua/l_doc2.nsf/link1/MU00044.html).

<sup>2</sup> Цілі Розвитку Тисячоліття. Україна – 2010: Національна доповідь/ Міністерство економіки України – Київ. – 2010. – С. 39.

верствам населення умов для самостійного розв'язання проблем підвищення власного добробуту, що можливо лише в разі забезпечення продуктивної зайнятості, збалансування попиту і пропозиції на ринку праці, запобігання безробіттю<sup>1</sup>. Крім того, і це здається, головне, зусилля влади повинні бути спрямовані на формування середнього класу в країні, оскільки соціальна поляризація може перекреслити розвиток демократичних засад державного устрою, намагання побудувати соціально орієнтовану економіку, становлення України як стабільної міцної держави. Тільки у суспільстві із міцно розвинутим середнім класом можливо встановлення високих соціальних стандартів життя та забезпечення ними широких верств населення.

Національна ціль, згідно з реалізацією глобальних Цілей Тисячоліття полягає у досягненні подолання бідності, що включає три завдання: ліквідувати до 2015 року бідність за критерієм 5 дол. США на добу за ПКС, скоротити питому вагу бідного населення (за національним критерієм бідності (75% медіанного рівня сукупних витрат у розрахунку на умовного дорослого за еквівалентною шкалою)) до 25% за рахунок зменшення чисельності бідних серед дітей та працюючих, зменшити в десять разів до 2015 року питому вагу населення, чиє споживання є нижчим рівня фактичного прожиткового мінімуму<sup>2</sup>. Але, протягом 2008-2009 років в Україні позитивна динаміка у досягненні цільових орієнтирів змінилась на протилежну: у 2009 році зросла частка населення, чиє добове споживання є нижчим 5 дол. США на добу за ПКС, практично не зменшилась частка бідних серед дітей, збільшилась кількість населення, чиє споживання є нижчим рівня прожиткового мінімуму. Значною мірою на погіршення темпів подолання бідності та зниження доходів населення вплинуло зростання рівня безробіття, внаслідок економічного спаду у 2008-2009 роках<sup>3</sup>.

Таким чином, на думку науковців, головними напрямками державної політики щодо скорочення масштабів бідності в Україні повинні стати:

- збільшення ВВП на душу населення;
- індексація заробітної плати в разі затримки виплат або підвищення цін;

---

<sup>1</sup> Лісна І. Проблеми подолання бідності в економіці України / І. Лісна, І. Пивавар // Сб. науч. трудов Вестник НТУ «ХПИ»: Технічний прогрес та ефективність виробництва. – 2012. – № 4. – С. 30.

<sup>2</sup> Цілі Розвитку Тисячоліття. Україна – 2010: Національна доповідь/ Міністерство економіки України – Київ. – 2010. – С. 34.

<sup>3</sup> Олешко А. Шляхи до подолання бідності [Електронний документ] / А. Олешко. – Матер. наук-практ. конф. – Режим доступу: [inconf.nusta.com.ua/.../Oleshko\\_AA\\_stattya.d...](http://inconf.nusta.com.ua/.../Oleshko_AA_stattya.d...)

- адресність системи соціальної підтримки вразливих верств населення;
- виважена регіональна політика щодо викорінення регіональної бідності;
- реформування пенсійної системи;
- покращення умов для підприємницької діяльності;
- розробка механізмів стимулювання підприємців до створення нових робочих місць;
- реформування системи оплати праці шляхом зростання частки заробітної плати у собівартості продукції;
- стимулювання зростання легально сплачуваної заробітної плати<sup>1</sup>.

Отже, подолання бідності – багатоаспектний процес, протягом якого змінюються завдання та уточнюються критерії виміру бідності відповідно до соціально-економічних умов розвитку країни. Важливим аспектом вирішення проблеми є створення дієвого механізму трансформування економічних показників у показники соціальні. Так, рівень освіти – це міра цивілізації і культури будь-якого суспільства, важливий показник його прогресивного розвитку. Але задовольняти соціальні потреби, підтримувати суспільний прогрес можливо лише досягнувши багату спадщину культури. Засвоєння людьми досвіду, найзначніших досягнень культури – це мета і завдання не лише освіти, а й усіх форм культурної діяльності<sup>2</sup>.

Ще один фактор, що загрожує створенню цивілізації культури – різноманітні прояви агресії, в тому числі агресії між країнами, націями, етносами та всередині них. Тому, по-друге, **культура має поставити протектор агресії та сепаратизму. Головним завданням науковців на сьогодні є визначення цих понять та форм, які вони можуть прийняти, а також шляхів їх подолання.**

Із загальнонаукової точки зору сепаратизм – політика і практика відокремлення, відділення частини території (сецесії) держави з метою створення нової самостійної (суверенної незалежної) держави або переходу до складу іншої держави або отримання статусу більш широкої автономії. Сепаратизм, з одного боку, базується на міжнародному принципі права на самовизначення і часто є проявом міжнародно визнаного національно-

---

<sup>1</sup> Вербицька Г. Проблеми бідності та рівня життя населення України / Г. Вербицька // Вісн. Нац. ун-ту «Львівська політехніка». Менеджмент та підприємництво в Україні: етапи становлення і проблеми розвитку. – 2010. – № 691. – С. 306.

<sup>2</sup> Архангельський Ю. Бідність в Україні. Причини і способи подолання / Ю. Архангельський // Віче. – 2001. – № 11. – С. 47.

визвольного руху і деколонізації, а з іншого боку, веде до порушення також міжнародних принципів суверенітету, єдності та територіальної цілісності держави, непорушності кордонів і, як показує досвід, може з'явитися джерелом найгостріших міждержавних і міжнаціональних конфліктів<sup>1</sup>.

Етимологічно термін «сепаратизм» походить від латинського слова «separatus», що означає відокремлення, окремий і спочатку використовувався виключно для визначення процесів, що мали місце в суспільно-релігійному житті. Поступове здобуття світською владою впливових позицій у суспільно-політичному житті, формування політичних інститутів суспільства спричинило трансформацію терміну сепаратизм, виділивши поряд з його релігійною складовою політичний контекст<sup>2</sup>. На сьогодні найбільш благодатним підґрунтям для виникнення сепаратизму є національно-етнічні умови. Прагнення до створення власного державного утворення здебільшого ґрунтується на потребі нації чи окремого етносу у формуванні самостійного, незалежного та само визначеного статусу у вигляді держави.

Світова практика визнає за націями визначено правовий статус, для забезпечення вільного волевиявлення націй, реалізації їх законних прав на життя, відносини з іншими націями на основі рівності. Йдеться про надання повної свободи націям для встановлення ними економічних, політичних, культурних та інших відносин, а отже, про право націй на самовизначення. Навіть більше, самовизначення є загальновиголошеною основоположною нормою міжнародного права, обов'язковою для всіх без винятку держав. Це зафіксовано в документах ООН (друга стаття Статуту). У цьому документі наголошується на правомірності боротьби народів за досягнення політичної незалежності та творення своєї державності, свобода народу чи нації без втручання ззовні в її політичний статус, на необхідності уникнення збройного втручання у справи держав, які стали на шлях самостійного розвитку, а також забороняються акти політичної, ідеологічної, економічної агресії<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Реут Ю. Право нации на самоопределение и сепаратизм / Ю. Реут // [Электронный документ] Актуальные научные достижения: Политология. – 2010. – Режим доступа: [rusnauka.com/17\\_AND\\_2010/Politologia/69036.doc.htm](http://rusnauka.com/17_AND_2010/Politologia/69036.doc.htm).

<sup>2</sup> Наконечний В. Сепаратизм: поняття та підходи до тлумачення / В. Наконечний // Вестник СевГТУ: Политология: сб. науч. тр. / Редкол.: П. Артюх (отв. ред.) и др.; Севастоп. нац. техн. ун-т. – Севастополь: Изд-во СевНТУ. – 2007. – Вип. 91. – С. 128.

<sup>3</sup> Реут Ю. Право нации на самоопределение и сепаратизм / Ю. Реут // [Электронный документ] Актуальные научные достижения: Политология. – 2010. – Режим доступа: [rusnauka.com/17\\_AND\\_2010/Politologia/69036.doc.htm](http://rusnauka.com/17_AND_2010/Politologia/69036.doc.htm).



Проблеми етнополітичної стабільності є найбільш гострими і злободенними для будь-якої держави в умовах розвитку поліетнічних суспільств. При цьому наукові дослідження в цій області стикаються з дискусійністю понятійного апарату. Внутрішньополітична стабільність сучасних держав багато в чому залежить від вирішення проблем, пов'язаних з налагодженням комунікації в поліетнічному суспільстві, з подоланням етнічного сепаратизму, розвитком демократії та федералізму в умовах етнокультурного плюралізму. Міжетнічні відносини та демографічні процеси відбиваються і на зовнішньополітичному становищі держави, так як внутрішньополітична стабільність впливає на зміцнення геополітичної позиції держави, яка в свою чергу залежить від ступеня гостроти міжетнічних протиріч. У деяких випадках сецесія держави є прямим наслідком вузької політики, що проводиться національними елітами або зовнішніми силами; в інших випадках поділ території держави є єдино можливим варіантом врегулювання етнополітичного конфлікту, в якому беруть участь сторони, довгий час знаходяться в пошуках компромісу і не знайшли його<sup>1</sup>.

Більшість сучасних держав поліетнічні, що часто призводить до виникнення соціальних та етнічних конфліктів. Тому політичний сепаратизм можна розглядати як форму політичної опозиції, суб'єктом якої є етнічна одиниця, яка складає меншість населення, а об'єктом – політична влада держави, яка представляє домінуючий етнос. Політичний сепаратизм передбачає вирішення протиріч між етнічною меншістю і політичною владою шляхом виведення частини території, населення якої складає цю меншість, з-під юрисдикції даного державного управління<sup>2</sup>. Тут однак криється головна пастка визначення сепаратизму: з одного боку свобода самовизначення, з іншого руйнування державного утворення. Будь які сепаратистські заходи мають двоїстий характер, оскільки з одного боку – це визвольна боротьба та право нації (етносу) на самовизначення, з іншого – розкол існуючої державної структури, конфлікт (майже завжди воєнний), дестабілізація всіх сфер суспільного буття.

---

<sup>1</sup> Болотникова О. Проблемы урегулирования этнополитических сепаратистских конфликтов XXI века: Автореф. дисс. на соискание научной степени канд. полит. наук 23.00.04 / О. Болотникова; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – Москва, 2012. – С. 12.

<sup>2</sup> Наконечний В. Сепаратизм: поняття та підходи до тлумачення / В. Наконечний // Вестник СевГТУ: Политология: сб. науч. тр. / Редкол.: П. Артюх (отв. ред.) и др.; Севастоп. нац. техн. ун-т. – Севастополь: Изд-во СевНТУ. – 2007. – Вип. 91. – С. 129.

Право нації на самовизначення означає: вільний вибір нацією державного ладу аж до відокремлення та формування своєї самостійної держави, яке передбачає свободу вибирати інститути і символи державності; самостійність у вирішенні економічних та інших питань свого розвитку, якщо нація перебуває в добровільному об'єднанні з іншими націями в одну державу. У кримінальному законі практично кожної країни визнаються злочином дії, які призводять до порушення територіально цілісності держави. Однак слід чітко відрізняти сепаратизм, що повністю виправдано вважається злочином, від утворення нацією своєї власної держави. Тут, в кожному конкретному випадку, слід вивчити та проаналізувати, етнічний склад населення, яке бажає відокремитися, чи володіє воно ознаками нації, ті причини, які спонукають їх вийти зі складу багатонаціональної держави (наприклад, тотальне порушення етнічних прав, проведення дискримінаційної національної політики або неможливість вільно розвиватися, загроза асиміляції тощо). На жаль, міжнародне співтовариство не створило жодного міжнародно-правового акта, який би дав чітке поняття «нації», її ознаки, а також порядок врегулювання конфлікту, який виник на основі реалізації права нації на самовизначення<sup>1</sup>.

Виникнення сепаратистського руху можливе при наявності 2-х умов: по-перше, дискримінація етнічної меншості з боку державної влади, по-друге, наявність активної національної політичної еліти, здатної очолити цей рух. При цьому, дискримінація може приймати різноманітні форми: політичні, економічні, культурно-лінгвістичні, релігійно-конфесійні і навіть екологічні. Політична дискримінація означає, що дана етнічна одиниця позбавлена, на відміну від домінуючої більшості, політичних прав. Економічна дискримінація призводить до так званої ситуації «внутрішньої колонії», коли певна частина території перетворюється у свого роду економічного донора. У випадку екологічної дискримінації дана територія виступає як постачальник ресурсів або як територія складування промислових відходів, небезпечних для людини речовин. Можлива ще одна форма дискримінації – «культурний імперіалізм», суть якого полягає у тому, що культура так званої «великої нації» подається як прогресивна, сучасна, а культура етнічної меншини розглядається як примітивна, застаріла. При цьому, територі-

---

<sup>1</sup> Реут Ю. Право нации на самоопределение и сепаратизм / Ю. Реут // [Электронный документ] Актуальные научные достижения: Политология. – 2010. – Режим доступа: [rusnauka.com/17\\_AND\\_2010/Politologia/69036.doc.htm](http://rusnauka.com/17_AND_2010/Politologia/69036.doc.htm).

альне відокремлення розглядається як єдиний засіб самозбереження в якості самостійної етнічної одиниці<sup>1</sup>.

Взагалі сьогодні сепаратизм перетворився на «глобальну загрозу розвитку світової цивілізації»<sup>2</sup>, джерело підвищеної конфліктності і військової небезпеки, що підриває життєздатність єдиних державних утворень. Одним із найсерйозніших чинників міжнаціональних і політичних конфліктів виступає місцевий і регіональний сепаратизм. Розгляд політологічних аспектів національно-етнічного сепаратизму переконує в самоцінності державної єдності в цілях оптимального визначення шляхів підвищення міжнародного авторитету країни, забезпечення прав і свобод її громадян, гармонійного розвитку суспільства, держави і особи. Звичайно, державна єдність не є самоціллю суспільного розвитку, але найважливіша умова для реалізації основного критерію суспільного прогресу – забезпечення інтересів кожного члена даного суспільства<sup>3</sup>. З точки зору розвитку, усталена та стабільна держава здатна задовольнити потреби будь-якого її громадянина набагато ефективніше, ніж країна, яка знаходиться в стані кризи (економічної, політичної чи релігійної тощо). Але кризовий стан є детонатором проявів сепаратизму у поліетнічних країнах, а вирішення проблем часто бачиться не в усуненні реальних кризових станів шляхом реформи в середині системи (країни), а у відділенні від країни в окрему автономію. Парадокс полягає в тому, що найчастіше відділенні не вирішує проблем, не долає кризового стану, а тільки заглиблює його.

За будь яких умов, сучасні погляди на проблеми прав людини, людських спільнот, етноконфесійних меншин вимагають перегляду погляду на сепаратизм як суто внутрішні справи окремої держави, потребують розробки нових критеріїв та оцінки, адекватних механізмів і принципів підходу ООН, регіональних організацій, міжнародної співдружності в цілому до проблеми сепаратизму з метою пошуку шляхів

---

<sup>1</sup> Наконечний В. Сепаратизм: поняття та підходи до тлумачення / В. Наконечний // Вестник СевГТУ: Политология: сб. науч. тр. / Редкол.: П. Артюх (отв. ред.) и др.; Севастоп. нац. техн. ун-т. – Севастополь: Изд-во СевНТУ. – 2007. – Вип. 91. – С. 130.

<sup>2</sup> Цебенко О. Сепаратизм як глобальна загроза розвитку світової цивілізації / О. Цебенко // До зіткнення цивілізацій? Парадигми міжнародних відносин на зламі ХХ і ХХІ ст.: кол. монографія / За ред. К. Сігідіус, О. Яремчук, Р. Кордонський. – Львів: ПАІС, 2015. – С. 147.

<sup>3</sup> Балаян Г. Национально-этнический сепаратизм в России: Политологический анализ: Дисс. на соискание научной степени канд. полит. наук: 23.00.02 / Г. Балаян. – Москва, 2001. – С. 12.

справедливого та мирного їх вирішення<sup>1</sup>. Ключове поняття тут саме мирне вирішення, оскільки народи, бажаючи здобути державність за рахунок інтересів інших народів і, особливо, ціною кривавих конфліктів, не можуть вважатися цивілізованими суб'єктами сучасного світу, не можуть створювати цивілізацію культури.

Єдиний вихід спротиву сепаратизму полягає у недопущенні спроб розпалювання міжнаціональних та міжетнічних конфліктів, а для цього у цивілізації культури треба формування толерантної соціокультурної позиції всіх її суб'єктів. Взагалі толерантність – це визнання за людиною, політичними, релігійними, культурними об'єднаннями, етнічними спільнотами права на власне розуміння істини, на власну правду, життєву позицію, політичні світоглядні цінності й самобутність. Толерантність означає поважання, сприйняття та розуміння багатого різноманіття культур нашого світу, форм самовираження та самовиявлення людської особистості. Формуванню толерантності сприяють знання, відкритість, спілкування та свобода думки, совісті і переконань. Толерантність – це єдність у різноманітті. Це не тільки моральний обов'язок, а й політична та правова потреба. Толерантність – це те, що уможливлює досягнення миру, сприяє переходу від культури війни до культури миру. Толерантність – це не поблажливість чи потурання, це, передусім, активна позиція, що формується на основі визнання універсальних прав та основних свобод людини. Толерантність у жодному разі не може бути виправданням посягання на ці основні цінності. Толерантність повинна виявляти кожна людина, групи людей та держави<sup>2</sup>.

Нарешті, подолання сепаратизму можливо лише на основі визнання прав і свобод окремої особистості більш цінними, ніж їх відмінності на ґрунті національно-етнічної, конфесійної та іншої соціальної ідентифікації. В. Белінський нагадував, що кожна людська особистість вище історії, вище суспільства, вище людства. Нова національно-державна ідеологія повинна підпорядкувати етнічне, конфесійне, політичне особистісному. Відкинути вчення про абсолютну цінності людської особистості – значить перетворити всі демократичні цінності на-

---

<sup>1</sup> Юридична енциклопедія: В 6 т. / Редкол.: Ю. Шемшученко (голова редкол.) та ін. – К.: Укр. енцикл., 2003. – Т. 5. – С. 469.

<sup>2</sup> Зарівна О. Мова як чинник формування толерантності студентської молоді в глобалізованому суспільстві: Автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. пед. наук 13.00.01/ О. Зарівна; Нац. пед. ун-тім М. П.

Драгоманова. – Київ. – 2008. – С. 8.

шого часу в порожні розмови і писання різного роду наукових праць. Головне бути людьми, а не слов'янами, вчив М. Карамзін<sup>1</sup>.

**По-третє, розвиток культури формує (утверджує) протектор міжнародному тероризму та міжнародної злочинності.** Тероризм – це метод політичної боротьби, який полягає у систематичному застосуванні нічим не обмеженого, не пов'язаного з військовими діями фізичного насильства для досягнення визначеної мети шляхом усунення політичних супротивників (вбивства політичних лідерів, військових або рядових громадян, вибухи, напади на банки, арсенали зброї, захоплення повітряних лайнерів, заручників тощо). Терористичними актами є: 1) посягання на життя, фізичну недоторканність або здоров'я чи свободу голови держави, їх наступників, спадкових або призначених, чоловік або подружжя вищезгаданих осіб, осіб, які виконують державні функції або обов'язки, коли посягання вчинено у зв'язку з виконуваними ними функціями або обов'язками; 2) руйнування або спричинення шкоди державній власності, яка слугує державним цілям.; 3) діяння, що можуть поставити під загрозу життя людей внаслідок страху перед спільною небезпекою, і зокрема захоплення повітряних судів, захоплення заручників і всі інші акти насильства щодо осіб, які користуються міжнародним захистом або дипломатичним імунітетом; 4) вироблення, придбання, застосування, поставка озброєнь, боєприпасів, вибухових речовин або небезпечних матеріалів з метою вчинення терористичного акта<sup>2</sup>.

Тероризм у широкому сенсі слова – це соціальне явище, засноване на використанні або загрозі використання насильства у формі терористичного акту з метою нарощування атмосфери жаху та безвихідності в суспільстві в ім'я досягнення мети суб'єктів терористичної діяльності. Цей підхід дозволяє визначити основні різновиди тероризму – економічний, духовний та політичний<sup>3</sup>. Взагалі існує проблема класифікації різновидів новітнього тероризму – окрема специфічна проблема багатьох сучасних досліджень. Як зазначає М. Найа, «хоча тероризм як

---

<sup>1</sup> Балаян Г. Национально-этнический сепаратизм в России: Политологический анализ: Дисс. на соискание научной степени канд. полит. наук: 23.00.02 / Г. Балаян. – Москва, 2001. – С. 132.

<sup>2</sup> Майоров В. Конвенціональний механізм протидії міжнародному тероризму / В. Майоров // Підприємництво, господарство і право. – 2007. – № 6. – С. 151.

<sup>3</sup> Політологія: підручник / М. Вегеш та ін. ред. М. Вегеш. – 3-тє вид., перероб. і доповн. – К.: Знання, 2008. – 384 с. [Електронний документ]. – Режим доступу: [uchebnik-online.com/soderzhanie...textbook\\_17.html](http://uchebnik-online.com/soderzhanie...textbook_17.html).

явище існує у різних проявах століттями (якщо не тисячоліттями), досі не існує визнаного міжнародного та вичерпного визначення феномену...»<sup>1</sup>. Одні із авторів книги, присвяченій тероризму, нарахували 109 його визначень<sup>2</sup>. Одне із них належить Г. Мадлоху, який характеризує тероризм по чотирьох позиціях:

1. «Державницькому терорі», приклади якого знаходять у Чилі, Парагваї, Бразилії, Гватемалі.

2. Терорі, який здійснюється відроджуваними організаціями неофашистського характеру.

3. Терористичній діяльності дрібнобуржуазних, націоналістичних та сепаратистських сил (баскські, бретонські та корсиканські угруповання).

4. Тероризмі, який приховується під псевдолівими гаслами.

Німецькі дослідники І. Фетчер, Х. Мюмклер та Г. Людвіг вважають, що існує три основні типи сучасного тероризму:

1. Тероризм пригнічених етнічних меншин (баски, корсиканці, північні ірландці, палестинці), що прагнуть культурної та політичної автономії.

2. Тероризм визвольних рухів у країнах «третього світу».

3. Тероризм «груповий» або «індивідуальний» у високорозвинених країнах Заходу, спрямований на зміну соціального та політичного ладу<sup>3</sup>.

В сучасній літературі, зокрема російській та вітчизняній, проблема тероризму часто розглядається крізь призму парадигми С. Гантінгтона. Як зазначає В. Кутирьов, сучасний тероризм «є наслідком «зіткнення цивілізацій», зокрема, насамперед західної із мусульманською»<sup>4</sup>. Відбувається, на думку В. Стьопіна, «неспівпадання» технологічного прогресу, з одного боку, і культури як «духовного розвитку людства», з іншого, які «можуть бути навіть протилежні одне до одного»<sup>5</sup>. Уособленням «Техносу», що сповідує принцип користі, розрахунку, є Захід, а

---

<sup>1</sup> Nia M. From Old to New Terrorism: The Changing Nature of International Security / M. Nia // *Globality Studies Journal. Global History, Society, Civilization*. – 1 June 2010. – P. 4.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Остроухов В. Проблеми розуміння та історико-філософської інтерпретації феноменів «терор» і «тероризм» / В. Остроухов // *Політичний терор і тероризм в Україні XIX–XX ст.: Історичні нариси* / Відп. ред. В. Смолій. – К.: Наук. думка, 2002. – 952 с. – С. 17.

<sup>4</sup> Кутирьов В. Столкновение культур с цивилизацией как причина и почва международного терроризма / В. Кутирьов // *Век глобализации*. – № 2. – 2009. – С. 94.

<sup>5</sup> Стёпин В. Цивилизация и культура. – Санкт-Петербург. – 2011. – С. 80.

уособленням культури, моралі, релігії є незахідні цивілізації. Насамперед, безумовно, «російська» та мусульманська. Відповідно, «сучасний тероризм – вершина айсберга спротиву утилітарному соціоекономічному способу життя, який сповідує технологізована складова людства, іншої його великої частини, яка продовжує культивувати духовні форми існування та ціннісні способи регулювання соціальних відносин. Це зіткнення корабля прогресистів із айсбергом консерватизму (устремління людства до самозбереження)»<sup>1</sup>.

При цьому В. Кутир'єв визнає, що «цивілізації протистоять «бандити». Це насправді бандити без лапок, які без жалю знищують невинних людей. Однак не заради пограбування та власного збагачення: їх бандитизм не економічний, а політичний (у випадку сепаратизму) або – ширше – ідеологічний, культурно-світоглядний, коли навіть не висувуються будь-які конкретні вимоги. Принаймні, у своїх коренях, в ґрунті, яка його підпитує, взрощуючи, особливо на Сході, у мусульманських країнах, є мільйони носіїв ненависті до «цивілізації», до суспільства комфортного споживання прибутку та людям, які фактично відмовились від релігії, моралі та інших духовних цінностей»<sup>2</sup>.

Подібні висновки викликають чимало запитань. По-перше, аж ніяк не беззаперечною є вихідна теза (із посиланням на С. Гантінгтона) про абсолютний характер «зіткнення» західної та мусульманської цивілізації. Цей факт, зокрема, досить переконливо доводять представники постколоніального дискурсу, в тому числі і його арабського сегменту, наприклад, Е. Саїд, один із провідних «постколоніальних теоретиків»<sup>3</sup>. Як свідчить історія, в тому числі і сучасна, внутрішні конфлікти в мусульманському світі ілюструють хибність міфу про його внутрішню мобілізованість у протистоянні із Заходом. Ми є свідками кривавої громадянської війни в Сирії, яка із внутрішнього конфлікту набула міжнародного характеру. Іран-мусульманська країна. Підтримує режим Б. Асада. Саудівська Аравія – мусульманська країна. Підтримує опозицію правлячому режиму. Ще більш складніша ситуація, що склалась навколо боротьби із загрозою «Ісламської держави», яка визнається

---

<sup>1</sup> Кутир'єв В. Столкновение культур с цивилизацией как причина и почва международного терроризма / В. Кутир'єв // Век глобализации. – № 2. – 2009. – С. 96.

<sup>2</sup> Кутир'єв В. Столкновение культур с цивилизацией как причина и почва международного терроризма / В. Кутир'єв // Век глобализации. – № 2. – 2009. – С. 92.

<sup>3</sup> Steinmetz G. On the articulation of Marxist and non-Marxist theory in colonial historiography / G. Steinmetz // Journal of World-System Research. – Vol. 20. – № 2. – Summer / Fall 2014. – P. 282.

міжнародним співтовариством терористичною організацією. У конфлікт втягнуті США, європейські країни, Росія. Що це? Конфлікт цивілізацій? Боротьба з тероризмом? Питання, які потребують зваженої відповіді, а не категоричних примусів.

По-друге. Куди прямують біженці із зони конфлікту? В інтернеті можна знайти інформацію, що в багатьох арабських країнах, зокрема Саудівській Аравії, пустують комфортабельні поселення, що цільовим призначенням будувались для потерпілих від військових конфліктів в Сирії, інших регіонах. Але біженці-мусульмани (не тільки із Сирії) віддають перевагу «безсоромній» (за термінологією В. Кутирьова) Європі, оскільки знають, що там їх, на відміну від Саудівської Аравії, не будуть жорстоко карати за будь-яке більш-менш серйозне порушення. Більше того, їм буде створено пристойні умови для адаптації, в тому числі мовно-культурної. Оскільки це є принципами європейської цивілізації – відкритої, толерантної. На жаль, цим намагаються у своїх цілях скористатись різного роду фундаменталістські течії і організації у мусульманському світі, ведучи фактично терористичну війну проти тих, хто не згодний із їхньою ідеологією.

На практиці найстрашнішим є те, що тероризм сьогодні – могутня зброя, інструмент, технологія, що використовуються не тільки в боротьбі проти влади, але й дуже часто – й самою владою для досягнення своєї мети. Тому сьогодні найбільш ходовими та ефективними методами терору виступає насилля не по відношенню до представників влади, а до мирних, беззахисних і, що найбільш важливо до тих, хто не має відношення до «адресата» терору людей, з обов'язковою демонстрацією катастрофічних результатів терору через засоби масової інформації. І, нарешті, пред'явлення через засоби масової інформації громадськості та лідерам мотивів терору й умов його припинення. Головна умова такого терору – бурхлива реакція засобів масової інформації<sup>1</sup>.

За даними Держдепартаменту США, в світі щорічно здійснюється від 320 до 620 терористичних актів, але аналітичні центри ЦРУ вважають ці цифри значно заниженими. Географічні зони терористичної активності сьогодні не мають кордонів. Хіба що Антарктида ще не стала місцем скоєння терористичних актів, а так на жодному континенті люди не можуть

---

<sup>1</sup> Бортник В. Організована злочинність і тероризм / В. Бортник, П. Муженко // [Електронний документ] Боротьба з організованою злочинністю і корупцією (теорія і практика) – 2001. – № 3. – Режим доступу: [FileGiver.com](http://FileGiver.com)...download...terorizm...bortnik...muzhenko...



почувати себе в безпеці. Більше того, однією з характерних особливостей сучасного тероризму є те, що сфера діяльності терористів розповсюджується не лише на суходіл, але й на морські та повітряні шляхи. В перспективі терористи мають намір використовувати навіть космос<sup>1</sup>.

Деякі дослідники, а часто і пересічні громадяни, ототожнюють поняття «тероризм» і «терор», не зважаючи на існування певних відмінностей. По-перше, терор або акції насильства, що здійснювалися заради залякування, паралізування волі, придушення опору противника, в історії завжди характеризувалися:

а) системністю і періодичністю застосування;

б) підвищеною жорстокістю і безумовністю виконання;

в) особливим, додатковим вибором спільності людей, до яких застосовувалося насилля;

г) специфічним станом суб'єкта насильницьких дій (особливістю ідеологічної, політичної та психологічної мотивації).

Історично терор застосовувався переможцем до переможеною (поваленого) противника. Тероризм – це історично, навпаки, явище суспільно-політичного характеру, рух специфічного застосування насильства пригнобленою, слабшою стороною щодо сторони сильної, насамперед стосовно політики та дій владних структур. І звідси – форма захисту інтересів поневоленої, пригнобленої, обійденої в своїх правах, ображеної верстви у відповідній суспільній структурі. Терор, навпаки, засіб заради ствердження інтересів пануючих верств, завжди характеризувався нав'язуванням волі, інтересів та цінностей, і тому історично він виступає насамперед як легітимне насильство<sup>2</sup>.

Організована злочинність і тероризм у всіх формах та проявах за своїми масштабами, інтенсивністю, за нелюдністю і жорстокістю перетворилися сьогодні на гостру і злободенну проблему глобального значення. Вирішення політичних, релігійних та міжнаціональних проблем з використанням організованих злочинних угруповань, терористичних організацій призводить до загибелі багатьох людей, дестабілізує обстановку в державах, викликає невпевненість у майбутньому. Терористичні групи переслі-

---

<sup>1</sup> Політологія: підручник / М. Вегеш та ін. ред. М. Вегеш. – 3-тє вид., перероб. і доповн. – К.: Знання, 2008. – 384 с. [Електронний документ]. – Режим доступу: [uchebnik-online.com/soderzhanie...textbook\\_17.html](http://uchebnik-online.com/soderzhanie...textbook_17.html).

<sup>2</sup> Остроухов В. Проблеми розуміння та історико-філософської інтерпретації феноменів «терор» і «тероризм» / В. Остроухов // Політичний терор і тероризм в Україні XIX–XX ст.: Історичні нариси / Відп. ред. В. Смолій. – К.: Наук. думка, 2002. – 952 с. – С. 19.

дують насамперед політичні цілі, які переважно спрямовано на зміну існуючого стану, що склався або на рівні держави, або на міжнародному рівні. В торгівлі наркотиками, зброєю терористичні організації беруть участь як правило з метою здобуття грошей, необхідних їм для більш ефективного виконання політичних цілей. Тероризм стає постійною практикою вирішення територіальних, етнічних і релігійних суперечок у зонах міжнаціональних конфліктів. Зберігається імовірність скоєння терористичних актів на ґрунті політичного екстремізму<sup>1</sup>.

Міжнародна злочинність – це глобальна проблема, яка потребує глобальної реакції. Відбувається «інтернаціоналізація» заходів запобігання і припинення злочинності, розробка та узгодження яких піднімається до міжнародно-правового рівня. Існування міжнародної злочинності не є специфічною рисою сучасності. Цей феномен виявляв себе за різних часів і властивий різним культурам та суспільствам, має всілякі політичні, економічні, історичні та культурні корені<sup>2</sup>.

Отже, існують різні градації поняття «міжнародний злочин». Не все, що заборонено національним кримінальним правом, є злочинним з позиції міжнародного права, і не все, що не заборонено національним кримінальним правом, є незлочинним. Цей підхід формує міжнародно-правове розуміння міжнародного злочину як діяння, що підлягає солідарному кримінальному переслідуванню держав або світового співтовариства у цілому.

Міжнародна злочинність є складним, багаторівневим системним явищем. Основним критерієм для характеристики складових її злочинів є ознака соціальної небезпеки, що виходить за межі однієї держави, тобто міжнародна значимість злочину, яка обумовлює потребу міжнародної взаємодії при застосуванні заходів кримінальної репресії. В її структурі можна виокремити міжнародні політичні злочини і міжнародні неполітичні (загальнокримінальні) злочини, обумовлюючи, що вони є взаємозалежними і взаємообумовленими<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Бортник В. Організована злочинність і тероризм / В. Бортник, П. Муженко // [Електронний документ] Боротьба з організованою злочинністю і корупцією (теорія і практика) – 2001. – № 3. – Режим доступу: [FileGiver.com](http://FileGiver.com)»...download...terorizm...bortnik...muzhenko...

<sup>2</sup>Зелінська Н. Міжнародно-правова концепція міжнародного злочину: Автореф. дис. на здобуття наукового ступеня д-ра юрид. наук 12.00.11 / Н. Зелінська; Ін-т законодавства ВР України. – К., 2007. – С. 2.

<sup>3</sup> Зелінська Н. Міжнародно-правова концепція міжнародного злочину: Автореф. дис. на здобуття наукового ступеня д-ра юрид. наук 12.00.11 / Н. Зелінська; Ін-т законодавства ВР України. – К., 2007. – С. 7.

Таким чином міжнародні злочини та тероризм на сьогодні складають одну з головних проблем міждержавних відносин та побудови цивілізації культури. Стикання інтересів різноманітних соціальних, етнічних, економічних, релігійних та інших груп провокують вирішення конфліктів через застосування сили, що аж ніяк не прийнятно до побудови цивілізації, а навпаки носить деструктивний характер. Доки людство не змінить характер відносин у вирішенні конфліктів про розвиток цивілізації культури не може бути й мови, адже на початку ХХ століття видатний російський соціолог П. Сорокін наполегливо підкреслював кризовий стан і нестійкість сучасного людства і культури. Людство, вважає вчений, поставлено перед ультиматумом: загинути від своїх власних рук або піднятися на більш високий моральний рівень<sup>1</sup>.

Визнаючи зростаючу загрозу тероризму, Генеральна асамблея ООН заснувала в 1999 році відділення із запобігання тероризму, яке розпочало свою роботу в квітні того ж року. Головним напрямом діяльності відділення є дослідження і технічна співпраця, а також взаємодія у сприянні активізації міжнародного співробітництва в попередженні тероризму. Тероризм, як будь-який інший рух, в сучасних умовах не може діяти без потужної фінансової підтримки, тому одним з головних напрямів співпраці держав має стати боротьба з відмиванням грошей, адже саме це є головним джерелом доходів терористичних груп<sup>2</sup>.

Незважаючи на певні досягнення, в існуючій міжнародно-правовій системі протидії тероризму існують істотні прогалини. З метою ліквідації цих прогалин світовим співтовариством здійснюються заходи для прийняття ефективного, всеохоплюючого і прийнятного для всіх держав документа щодо співпраці та скоординованої антитерористичної діяльності. Прийняття всеохоплюючої конвенції про тероризм, включаючи його консенсусне визначення, дозволить створити чіткі нормативні рамки міжнародного антитерористичного співробітництва і закласти основу для дійсно глобальних заходів реагування на терористичну загрозу.

---

<sup>1</sup> Сохраняева Т. Проблема будущности культуры в теоретическом наследии П. Сорокина / Т. Сохраняева // Вестн. МГТУ. Труды Мурманского государственного технического университета. – 1999. – №1. – Т.2. – С. 3.

<sup>2</sup> Політологія: підручник / М. Вегеш та ін. ред. М.Вегеш. – 3-тє вид., перероб. і доповн. – К.: Знання, 2008. – 384 с. [Електронний документ]. – Режим доступу: [uchebnik-online.com/soderzhanie...textbook\\_17.html](http://uchebnik-online.com/soderzhanie...textbook_17.html)

Система Організації Об'єднаних Націй відіграє особливу роль у цих зусиллях. Аналіз універсального і спеціального фінансового анти-терористичного режиму, встановлених ООН, свідчить про те, що вжиті заходи дають позитивні результати, які в довгостроковій перспективі обіцяють закріпити здатність країн захищати міжнародну фінансову систему від зловживань, що вчиняються терористичними групами та їх прихильниками. Особливого значення набуває імплементація стандартів протидії тероризму на державному рівні із врахуванням національних правових традицій<sup>1</sup>.

Однак існує й інші загрози з боку сучасного стану розвитку людства. Все більше процесів охоплюється глобалізаційними змінами, все більше держав включені у глобалізацію. Однак, слід пам'ятати, що глобалізація – це не тільки тенденції до єдності світу, а й до загострення звичайної конкуренції між державами, націями, всепланетарне охоплення конкуренцією всіх сфер діяльності людини і суспільства, що є причиною збільшення саме негативних проявів у вигляді міжнародної злочинності та тероризму. Нажаль, надії на гармонічну планетарну конвергенцію, з якими споконвічно пов'язували глобалізацію, не виправдали себе. Не стали не відійшли в минуле ні міждержавні конфлікти, ні зіткнення на етнічному і релігійному ґрунті. Не подолано й нерівномірність розвитку країн і регіонів. Більш того, розрив між розвинутими країнами і країнами, що розвиваються, продовжує збільшуватись, що перетворилось на загрозливу проблему, що зачіпає інтереси всього людства. Саме тому в епоху глобалізації надзвичайно актуально, щоб підрастаюче покоління розуміло необхідність збереження етнічної і культурної ідентичності, без чого просто не можливо їх нормальне психологічне самопочуття. Лише людина, що має позитивну етнокультурну ідентичність, здатна до етнічної толерантності, до життя в сучасному, все більш глобалізованому світі<sup>2</sup>.

**По-четверте, культура має поставити протектор безграмотності, оскільки частка неграмотних у світі є ще надто великою, що спричиняє загрозу адаптуванню людини у суспільство, є причиною бідності та дисфункціональної, девіантної поведінки особистості. Тут**

---

<sup>1</sup> Зелінська Н. Міжнародно-правова концепція міжнародного злочину: Автореф. дис. на здобуття наукового ступеня д-ра юрид. наук 12.00.11 / Н. Зелінська; Ін-т законодавства ВР України. – К., 2007. – С. 12.

<sup>2</sup> Зарівна О. Мова як чинник формування толерантності студентської молоді в глобалізованому суспільстві: Автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. пед. наук 13.00.01/ О. Зарівна; Нац. пед. ун-тет М. П. Драгоманова. – Київ. – 2008. – С. 11.

безумовно першу роль відіграє соціальний інститут освіти, а тому доречним є **аналіз ролі освіти у формуванні загальної грамотності та компетентності як культури особистості**. В сучасному суспільстві освіта є невід'ємною складовою життя здається будь-якої людини. Розвиток засобів масової інформації та комп'ютерних технологій, до яких залучається все більше самих широких верств населення, начебто не залишають можливості опинитися відсторонь від досягнень цивілізації, зокрема освітянських. Проте, відповідно до даних Статистичного інституту ЮНЕСКО, в світі налічується 776 мільйони безграмотних дорослих, в основному – дівчат і жінок. 67 мільйонів дітей шкільного віку не охоплено навіть початковою освітою, 72 мільйони підлітків у віці, що відповідає першому ступеню середньої освіти, також не мають можливості реалізувати своє право на освіту. Більш того, в одинадцяти країнах понад 50 % дорослих безграмотні. Серед них – Бенін, Буркіна-Фасо, Гамбія, Гвінея, Гаїті, Малі, Нігер, Сенегал, Сьєрра-Леоне, Чад і Ефіопія. Більше половини (51,8%) безграмотних дорослих світу проживає в Південній Азії. Далі йдуть країни Африки на південь від Сахари (21,4%), Східна Азія і країни Тихоокеанського регіону (12,8%), арабські країни (7,6%), країни Латинської Америки і Карибського басейну (4,6 %), Північної Америки, Європи і Центральної Азії (2%)<sup>1</sup>.

Схожі проблеми існують навіть у країнах ЄС. Експертна група Європейської комісії з питань освіти, культури та молоді подала сигнал тривоги державам – членам ЄС у зв'язку з кризою грамотності. Експерти, підготувавши у вересні 2012 року 80-сторінкову доповідь, наполягають, що Європейський союз повинен переглянути своє бачення боротьби з неписьменністю. Справа в тому, що кожен п'ятий підліток у віці 15 років, а також близько 75 млн дорослих в країнах ЄС не володіють базовими навичками в читанні і листі, що створює тупикові ситуації при пошуках роботи, проблеми в процесі соціалізації особистості і підсилює ризик бідності. Прийнято вважати, що неписьменність населення – явище, поширене в бідних країнах і країнах. Насправді ця проблема існує і в розвинених країнах Заходу. Наприклад, близько 7,5 млн жителів Німеччини у віці від 18 до 64 років не можуть правильно читати і писати. Для чотирьох з половиною мільйонів з них німецька – рідна мова. Звана фахівцями цифра загальної кількості неписьменних в

---

<sup>1</sup> Седьмой доклад ЮНЕСКО о ситуации с образованием в мире. [Электронный ресурс] // Центр гуманитарных технологий. – Режим доступа: URL: <http://gtmarket.ru/news/state/2008/11/28/1874>.

Німеччині може перевищити шкалу за 10% від загального числа населення країни. Парадоксально, але факт: подібні цифри відносяться до однієї з найбільш індустріально розвинених країн світу!<sup>1</sup>.

За даними Центрального інституту статистики за 2011 рік, шість мільйонів італійців є неписьменними. Це відповідає 12% населення порівняно з 7,5% людей з вищою освітою. 30,12% людей закінчили лише середню школу. 66% італійців ледь вміють читати і писати, не володіючи достатніми і спеціальними знаннями для участі в творчій діяльності і розвитку економіки. Від 20 до 25% італійських дітей виходять із середньої школи, практично не вміючи ні читати, ні писати, що говорить про низький рівень підготовки учнів в італійських школах. Франція, мабуть, одна з небагатьох європейських країн, де під егідою Міністерства культури проводяться регулярні дослідження культурно-дозвіллевих практик французів, на основі яких Міністерство розробляє стратегію по боротьбі з неписьменністю, пропагує читання серед різних верств і груп населення. Кожен третій француз віком від 18 до 30 років (33%) читає кожен день<sup>2</sup>.

На початок XXI століття, враховуючи рівень розвитку технологій, штучного інтелекту та різноманітних інформаційних технологій і систем таке становище є катастрофічним. «Усі разом ми повинні ще енергійніше підтримувати справу розповсюдження грамотності. Це має виявлятися в мобілізації ресурсів, необхідних для розширення програм, які довели свою ефективність. Сьогодні я наполегливо закликаю уряди, міжнародні організації, громадянське суспільство і приватний сектор зробити справу розповсюдження грамотності своїм політичним пріоритетом. Це надасть можливість кожній людині розвивати свій потенціал і брати активну участь в процесі формування сталих, справедливих і мирних співтовариств», – заявила Генеральний директор ЮНЕСКО Ірина Бокова<sup>3</sup>.

Ситуація ускладнюється труднощами боротьби із безграмотністю, оскільки самі держави не здійснюють прийнятих на себе зобов'язань,

---

<sup>1</sup> Яценко Е. Проблемы грамотности и чтения в современном мире / Е. Яценко // [Електроний документ] Культура в современном мире. – 2012. – № 4. – Режим доступу: [infoculture.rsl.ru/NIKLib/home/news/r\\_news-kvm.htm](http://infoculture.rsl.ru/NIKLib/home/news/r_news-kvm.htm).

<sup>2</sup> Яценко Е. Проблемы грамотности и чтения в современном мире / Е. Яценко // [Електроний документ] Культура в современном мире. – 2012. – № 4. – Режим доступу: [infoculture.rsl.ru/NIKLib/home/news/r\\_news-kvm.htm](http://infoculture.rsl.ru/NIKLib/home/news/r_news-kvm.htm).

<sup>3</sup> Кондратюк І. Подолаємо безграмотність разом Сьогодні в усьому світі відзначають Міжнародний день грамотності / І. Кондратюк // Хрещатик. – 8 вер. – 2011. – №130 (3955). – С. 2.

що здебільшого виправдовується браком коштів. Найімовірніше, навіть введення до 2015 року загальної безкоштовної початкової освіти залишиться під великим питанням. Справа в тому, що ООН досі не вдається зібрати значну суму в 11 млрд. доларів, які мають піти на вирішення проблем неграмотності населення в усьому світі<sup>1</sup>.

Але подолання загальної безграмотності ще не є кінцевою метою, оскільки грамотність не виключає невігластва, а це набагато страшніше ніж невміння писати чи читати. Як зазначав свого часу видатний філософ-гуманіст М. Реріх: «Боротьба з невіглаством повинна бути явищем світовим. Жоден народ не може хвалитися, що він достатньо просвічений. Ніхто не може знайти досить сил, щоб здолати невігластво в єдиноборстві. Знання повинне бути всесвітнім і підтримано в повній співпраці. Шляхи повідомлення не знають перешкод, також і шляхи знання повинні процвітати в обміні думок. Не потрібно думати, що десь досить зроблено для освіти. Знання настільки розширюється, що потрібне постійне оновлення методів. Жахливо бачити скам'янілі мозки, які не допускають нових досягнень»<sup>2</sup>.

Завдання освіти не тільки у формуванні грамотності, а перш за все, у формуванні освіченості. Але й під терміном «освіченість» розуміють не просто певну систему знань та вміння нею користуватися. Освічена людина не та, яка все вже знає, а та, яка прагне до нових знань. З цього приводу М. Реріх також визначав, що: «Ковтати їжу ще не означає жити. Так само точно бути грамотним ще не означає бути освіченим. Грамота є природне харчування, але ми бачимо, що як їжа може бути і корисною і шкідливою, так само і значки грамоти можуть служити і світлу й пільмі. Просвітництво й культура будуть синонімами. Як у тому, так і в іншому найменуванні укладена готовність до безмежного пізнання. У горнілі такого постійного оновлення свідомості очищається і сутність людська. У цієї чесній і необмеженій праці знання люди облагороджуються і починають розуміти, що є – служіння людству та світу. Істинний вчений має відкриті очі і необмежену думку. Але, як і все в світі, око повинно бути виховано, і думка повинна бути вихована. Від перших кроків освіти світле допущення і розкриття горизонтів має входити в основу початкової

---

<sup>1</sup> Яценко Е. Проблемы грамотности и чтения в современном мире / Е. Яценко // [Електроний документ] Культура в современном мире. – 2012. – № 4. – Режим доступу: [infoculture.rsl.ru/NIKLib/home/news/r\\_news-kvm.htm](http://infoculture.rsl.ru/NIKLib/home/news/r_news-kvm.htm).

<sup>2</sup> Рерих Н. Борьба с невежеством / Н. Рерих // [Электронный документ] О Вечном. – М., 1991. – 247 – 252. – Режим доступа: [proza.ru/2012/06/29/1096](http://proza.ru/2012/06/29/1096).

школи. Знання повинне бути звільнене від умовних рамок. Знання є шлях до радості, але радість є особлива мудрість»<sup>1</sup>.

Оптимальне використання людських ресурсів можливе лише за умови високої культури професійної діяльності, адже професіонал повинен бачити у своїй вузькій спеціалізації не лише технічний, але й людський сенс, місце і роль своєї діяльності в межах суспільного цілого. І від усвідомлення зв'язку конкретних форм професійної діяльності з громадськими цілями народжуватиметься відчуття повноти і гармонії життя, буде формуватися розуміння суспільного призначення індивідуального існування. У цьому зв'язку зміна змісту освіти і виховання мусить мати гуманістичну спрямованість і втілювати в освітній простір такі чинники як гуманізація і гуманітаризація освіти, що спираються на гнучку систему впровадження інновацій і в навчання, й у виховання<sup>2</sup>.

**Універсальним засобом наближення суспільства культури є розвиток міжнародних культурних комунікацій, мобілізація та об'єднання ресурсів релігії і школи, інтенсифікація патріотичного виховання, виховної роботи загалом серед різних категорій населення.** Світ поступово, але все більш глибоко розуміє власний внутрішній зв'язок народів і культур, їх залежність одне від одного. Інформаційна революція створює для цього об'єктивні передумови. Й тут, як ніколи, актуалізується потреба у толерантному сприйнятті відмінностей, притаманних різним народам, сприйняття їх у власній ідентичності, налагодження плідного діалогу і співпраці<sup>3</sup>.

Цивілізований суб'єкт протиставляє культуру хаосу і людино-корпоративним деформаціям, явно або неявно закладаючи в прояви культури програму або зразок (соціокод): «так треба», «так добре». В.Стьопін обґрунтовано пише, що культуру можна розглядати як систему інформаційних кодів, що закріплюють накопичений історично соціальний досвід, який виступає щодо різних видів діяльності, поведінки та спілкування як їх над біологічна програма<sup>4</sup>. Розгортання куль-

---

<sup>1</sup> Рерих Н. Борьба с невежеством / Н. Рерих // [Электронный документ] О Вечном. – М., 1991. – 247 – 252. – Режим доступа: [proza.ru/2012/06/29/1096](http://proza.ru/2012/06/29/1096).

<sup>2</sup> Скотна Н. Особа в розколотій цивілізації: освіта, світогляд, дії / Н. Скотна. – Львів: Українські технології, 2005. – С. 321.

<sup>3</sup> Зарівна О. Мова як чинник формування толерантності студентської молоді в глобалізованому суспільстві: Автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. пед. наук 13.00.01 / О. Зарівна; Нац. пед. ун-тет М. П. Драгоманова. – Київ. – 2008. – С. 2.

<sup>4</sup> Кострюков С. Людинотворча сутність культури / С. Кострюков / Мультиверсум: Філософський альманах: Зб. наук. пр. – К., 2009. – Вип. 80. – С. 35.



турогенних соціокодів у процесі людської діяльності забезпечує виконання культурою організуючої ролі, соціальної сили, що впорядковує там, де її впроваджують суб'єкти, і лише провідна роль культури в умовах цивілізації може забезпечити перевагу у суспільстві людської впорядкованості над безладдям та структурності над хаосом. У низці сфер суспільного життя (наприклад, у сферах матеріального виробництва, політики, соціального захисту населення) одним із виявів розвитку культури є становлення найскладніших та впорядкованих структур, що відповідають інтересам людей. Міжкультурна та міжнародна комунікація передбачає врахування інтересів різноманітних соціальних, культурних та етнічних груп, за умов глобалізації виступає на перший план у забезпеченні діалогу та злагоди.

Але існують і певні загрози у створенні єдиного міжкультурного комунікативного середовища. Мета глобалізації культури полягає у формуванні «економічної людини», «громадянина світу» замість духовної особистості і патріота своєї батьківщини. Прагматизм, економічність сучасного світу стали причиною втрати суспільством високих людських начал; людина з позицій суб'єктивного глобалізму розглядається як фактор виробництва, і все, що суперечить цьому інтересу, повинно бути усунено: національна, цивілізаційна ідентичність, протидія руйнуванню національного суверенітету; пограбування національних ресурсів. Ідейне кредо нового суспільства – це розвінчання культурної спадщини минулого. В суспільстві, заснованому на постулатах біхевіоризму, люди діють не колективістські, а егоїстично, не в раціональному середовищі, а керуються сформованими стереотипами, на рівні підсвідомості. Для досягнення цілей культурної агресії глобалізатори використовують різноманітні методи: використання національної еліти як агента впливу на духовну сферу суспільства; насаджування образу життя, заснованого на абсолютизованих відносинах обміну, руйнування і підміна цивілізованих цінностей; розкріпачення чуттєвості; маніпулювання свідомістю мас; економізація культурного середовища<sup>1</sup>. Всьому цьому потрібно чинити глибокий опір, адже в сучасному світі неможливо існувати ізольовано від міжкультурної комунікації та зв'язків. Використання супутникового зв'язку, Інтернету, мобільного зв'язку зробило світ набагато тіснішим. Це означає, що велика кількість людей отримує доступ до інформації про унікальність інших кра-

---

<sup>1</sup> Воропаєва В. Онтологічні засади культури як найвищої загальнолюдської цінності буття / В. Воропаєва // Гуманітарний вісник ЗДІА. – 2013. – № 54. – С. 258.

їн і культур та розширює можливості міжнаціонального спілкування на різних рівнях, у різних сферах – науковій, навчальній, виробничо-професійній, міжособистісній тощо. Збільшення форм і засобів комунікації є об'єктивною реальністю сьогодення через процеси інформатизації, економічного, науково-технічного і культурного співробітництва країни в цілому, підприємств, організацій, окремих сімей та людей. Серед характерних параметрів цих процесів можна виокремити пошук, знаходження і пробку інформації в мережі Internet, в спеціальній літературі, при вивченні мови інших народів; сприйняття культури через мистецтво, літературу, музику; індивідуальне і колективне спілкування; використання засобів масової інформації, перш за все телебачення. Таким чином, постійне зростання числа міжкультурних контактів, розвиток міжнародного співробітництва в усіх сферах суспільного життя, виникнення великої кількості проблем, вирішення яких вимагає спільних зусиль з боку всієї світової спільноти створює нові і нові приводи для міжкультурної комунікації. Хоча проблема міжкультурної комунікації складна і багатогранна, в основі її лежить той звичайний факт, що людям в процесі спільної діяльності необхідно спілкуватись, або прямо, або через комунікаційні технічні засоби. Отже, головним в процесі комунікації між людьми є людський фактор. Психологи стверджують, що для будь-якого спілкування, а особливо для міжкультурного і міжмовного, дуже важливе постійне виконання та підтримання так званої тріади трьох «Т»: терпіння, терпимість, толерантність. Адже прийняття і розуміння іншої людини, терпимість до думки опонента, прагнення зрозуміти його – важливі передумови продуктивності діалогу представників навіть однієї соціальної і культурної групи. Коли мова йде про міжкультурну комунікацію, вимоги до комунікантів збільшуються<sup>1</sup>.

Для вітчизняної духовної традиції характерне розуміння культури як міри внутрішньої наповненості і багатства особистості, що включає практичні, пізнавальні, естетичні, емоційні, релігійні аспекти ставлення до природи, соціуму, іншої людини тощо. Тому не менш важливим видається й завдання формування гуманітарної культури у процесі безпосереднього навчання. Мається на увазі вивчення цілісної картини світу й, насамперед, світу культури, світу людини, акцентування на загальнокультурних компонентах у змісті, формах і методах навчання,

---

<sup>1</sup> Зарівна О. Мова як чинник формування толерантності студентської молоді в глобалізованому суспільстві: Автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. пед. наук 13.00.01 / О. Зарівна; Нац. пед. ун-тет М. П. Драгоманова. – Київ. – 2008. – С. 13.

що мало б допомогти людині знайти себе у світі культури, визначити її міру в собі, зробити особистісний вибір культурних цінностей та орієнтирів<sup>1</sup>. Поєднання зусиль всіх соціальних інститутів, пов'язаних з освітою і вихованням (сім'ї, школи, релігії тощо) підвищуватиме рівень опанування культури особою та створить можливість протидії негативним проявам глобалізації, нівеляції та спрощення культури.

Засвоєння культури зумовлює засвоєння особистістю соціально прийнятних норм поведінки. У філософській антропології усвідомлені не лише позитивні, а й негативні родові якості людини, вона попереджає про потенційну можливість самознищення людей. На основі рефлексії того, що людська активність може і руйнувати, виходячи з проблем виживання людства, в процесі суспільної історії подальшого розвитку набуває комплексна культура захисного характеру. Завдяки такій культурі у певних масштабах здійснюється профілактика і блокування різноманітних деструкції та деформацій, що викликані як необережною, так і навмисно руйнівною людською активністю<sup>2</sup>.

Одним із механізмів існування і розвитку суспільства, який забезпечує можливість формування культурних зв'язків, управління спільною життєдіяльністю людей, накопичення та трансляцію досвіду, є культурна комунікація, яка, безперечно, впливає на інституалізацію культурних змін. Отже, культурна комунікація є ефективною ланкою у суспільстві, а процеси соціалізації та індивідуалізації культурної комунікаційної взаємодії потребують подальшого вивчення, що сприятиме комфортним умовам для взаємопроникнення та поширення культур, порозумінню та взаємному визнанню в сучасному світі. На сучасному етапі розвитку суспільства комунікація, комунікаційна культура, комунікаційна компетентність визначають можливості розширення взаємозв'язків між людьми та впливають на розвиток соціокультурного процесу. Розуміння соціокультурного процесу є багатоаспектним та багатовимірним і ґрунтується на раціональній поведінці суб'єктів у організації життя, свідомому підході до поєднання духовних і моральних цінностей із прагненням покращення матеріальних умов. У цьому сенсі комунікація дає змогу зберегти та збагатити духовно-етичний потенці-

---

<sup>1</sup> Коломієць О. Формування гуманітарної культури майбутнього фахівця у контексті сучасних освітніх завдань / О. Коломієць // Зб. наук. пр. / Уман. держ. пед. ун-т ім. Павла Тичини. – Умань : [б. в.], 2007. – Ч. 2. – С. 120.

<sup>2</sup> Кострюков С. Людинотворча сутність культури / С. Кострюков / Мультиверсум: Філософський альманах: Зб. наук. пр. – К., 2009. – Вип. 80. – С. 39.

ал суспільства, змінювати культуру в бік її збагачення, розширювати сферу культурних комунікацій, слугувати основою для збереження самобутності суспільства<sup>1</sup>.

Взаємопроникнення культури і комунікації проявляється в тому, що культура не тільки впливає на комунікацію, а й сама зазнає її впливу. Комунікація здійснює вплив на сприйняття, мислення, поведінку всіх членів суспільства і визначає їх приналежність до даного суспільства. У такій інтерпретації культура є цілісністю, що відрізняється від інших завдяки релігійним, національно-державним межам або набору певних етнічних ознак. Очевидним є той факт, що комунікативний процес може бути ефективним і дієвим лише за умови духовної і культурної єдності комунікаторів.

Світоустрій замкнутих національних держав поволі поступається місцем світоустрію глобального співтовариства відкритих одна одній націй. Разом з тим, кожен регіон намагається зберегти власну ідентичність, а тому вимагає до себе толерантного ставлення і розуміння. Глобалізація формує потребу в толерантності і відтворює її на міжнародному рівні. До такого ж результату приводять міграційні хвилі, інформаційні потоки, економічна і політична взаємозалежність. Епоха глобалізації змінює спосіб життя людини і водночас ставить до неї нові вимоги з точки зору її внутрішнього розвитку<sup>2</sup>. З іншого боку такі тенденції послабляють значення національних, етнічних культурних важелів, що призводить до негативних наслідків для існування національної культури та нації взагалі. Для цього необхідно якомога більше уваги приділяти національному вихованню особистості у будь-якому віці.

Національне і патріотичне виховання було завжди важливим і визначалось умовами соціально-культурного розвитку держави, об'єктивними соціально-економічними потребами суспільства. Національно-патріотичне виховання – цілеспрямований і свідомо здійснюваний процес організації і стимулювання активно-творчої діяльності, оволодіння знаннями про культурно-історичний досвід народу, форму-

---

<sup>1</sup> Романова О. Культурна комунікація як чинник розвитку соціокультурних процесів / О. Романова // [Електронний документ] Лінгвокогнітивні та соціокультурні аспекти комунікації романо-германських мов: Матер. II Міжнар. наук.-практ. заочної конф. Нац. ун-ту «Острозька академія» – 2013. – Режим доступу: [book.net/index.php](http://book.net/index.php).

<sup>2</sup> Зарівна О. Мова як чинник формування толерантності студентської молоді в глобалізованому суспільстві: Автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. пед. наук 13.00.01 / О. Зарівна; Нац. пед. ун-тет М. П. Драгоманова. – Київ. – 2008 – С. 11.

вання ціннісного ставлення до Батьківщини, суспільства, самих себе та до праці. Національно-патріотичне це гнучка саморегулююча система, яка оперативно реагує на національні, освітньо-культурні, суспільні та інші потреби особистості, забезпечує культурне і професійне самовизначення, тобто здійснює активний вплив на самобудівництво громадян-патріотів держави. Основною метою національно-патріотичного виховання є формування свідомого патріота, здатного забезпечити прогресивний поступ нації. Серед основних його завдань вагоме місце надається формуванню національних цінностей та патріотичних переконань. Результатом національно-патріотичного виховання є національно-патріотична вихованість, яка забезпечується: цілеспрямованим процесом відображення національної історії і національної культури у свідомості особистості (пізнавальний компонент); створенням умов безпосереднього переживання особистістю ставлення до національно-культурного, господарського життя та суспільно-громадських явищ, до інших людей, до себе самого та до своїх дій (почуттєвий компонент); виробленням потреби ціннісних ставлень та реальних дій особистості у розбудові національного життя і взаємодії з оточуючим світом (поведінковий компонент)<sup>1</sup>.

Однак розвиток міжкультурної та міждержавної комунікації також в сучасному інформаційному світі може стати негативним фактором, оскільки інформатизація всіх сфер буття призвела до появи такого феномену, як інформаційне протиборство і, навіть, інформаційна війна. Новацією цього концепту стало не тільки стирання кордону між військовою та мирними формами протиборства, але й перенесення центру ваги протиборства в інформаційну площину. Війна Росії проти України – свідчення цьому.

Сила концепції інформаційно-мережевого впливу полягає в інтеграції зусиль з чотирьох напрямів: фізичного, інформаційного, інтелектуального та соціального. Це досягається формуванням механізмів управління поведінки великих мас людей, котрі забезпечують перемогу противнику несиловим шляхом – не за рахунок знищення збройних сил противника, а за рахунок впливу на його морально-психологічний стан. Кінцевою метою інформаційно-мережевої війни є міцне закріплення більшої частини стратегічно важливих ресурсів країни-жертви за

---

<sup>1</sup> Гавлітіна Т. Національно-патріотичне виховання підлітків в умовах позашкільного навчального закладу: Автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. пед. наук 13.00.07 / Т. Гавлітіна; Ін-т проблем виховання АПН Укр. – К., 2007. – С. 5.

агресором. При цьому «передача» цих ресурсів здійснюється елітою «країни-жертви» цілком добровільно, оскільки сприймається нею не як захоплення, а як рух шляхом прогресу. Це породжує складність у розпізнаванні технологій і методів інформаційно-мережевої війни та призводить до відсутності своєчасної та адекватної реакції на дії агресора. Якщо результати «гарячих» воєн з часом неминуче підлягають перегляду (прикладом тому є підсумки Першої і Другої світових воєн), то результати інформаційно-мережевої війни перегляду не підлягають, з огляду на незворотність трансформації ментальної області нації, яка в результаті переформатування втрачає свої базові орієнтири і духовні цінності, підмінюючись морально-психологічними установками і міфами агресора<sup>1</sup>. Саме тому в сучасному світі необхідність створення міжкультурних комунікацій повинна базуватися на принципах забезпечення інформаційної безпеки, а також **посиленні людинотворчої функції культури.**

Культура – це історично певний рівень розвитку суспільства і людини, що виражається в типах і формах організації життя і діяльності людей, а також створених ними матеріальних і духовних цінностей. У вузькому смислі термін «культура» відноситься до сфери духовного життя людей, є специфічною характеристикою суспільства і відтворює суб'єктивні людські сили і здібності, що реалізуються в діяльності, знаннях і вміннях, рівень інтелектуального, естетичного і морального розвитку, світогляд, способи і форми взаємного спілкування людей в межах колективу, суспільства і на міжособистісному рівні культура суспільства спирається на власні цивілізаційні духовно-моральні – цінності, збагачується за рахунок взаємовпливу світових культур і піддається трансформації під впливом панівної ідеології в суспільстві і ідеологічної агресії ззовні<sup>2</sup>.

У сучасних умовах суспільних змін відбувається переосмислення ролі культури, оновлення її форм і функцій. З одного боку, культура, як і раніше відтворює традиційні відносини та зразки поведінки, але багато в чому поведінку визначає мислення людей. З іншого боку, поширюються сучасні медіа-форми (телебачення, кіно, друк), реклама, що посилює формування ідеологічних і моральних стереотипів масової

---

<sup>1</sup> Шумка А. Інформаційно-мережева війна – нова форма міждержавного протистояння початку XXI ст. / А. Шумка, П. Черник // Військово-науковий вісн. Акад. сухопутних військ ім. П. Сагайдачного. – 2013. – Вип. 19. – С. 248.

<sup>2</sup> Воропаєва В. Онтологічні засади культури як найвищої загальнолюдської цінності буття / В. Воропаєва // Гуманітарний вісник ЗДІА. – 2013. – № 54. – С. 254.

культури, «модного» стилю життя. За допомогою засобів масової інформації пропонуються різні смисли і нові ідентичності, трансформуються мислення людей. Тому особливого значення набуває взаємодія культури і масових комунікацій як процесу, що формує «людський капітал» і моральний ресурс соціально-економічного розвитку держави. На думку Ч. Осгуда культура складається з усіх ідей про виробництво, поведінку і уявлень колективу людських істот, які людина отримує з безпосереднього спостереження або спілкування і усвідомлює їх. Через включення людини у світ культури, змістом якої є сама людина у всьому багатстві її здібностей, потреб і форм існування, відбувається реалізація та самовизначення особистості, формується самосвідомість та самоусвідомлення нею своєї ролі у соціокультурних перетвореннях<sup>1</sup>.

Людство виживає і розвивається завдяки перевазі культури над руйнівними суспільними процесами. Культура формується в процесі історичного опанування людьми ресурсів існування і виявляється гуманізованим досвідом виробництва та засвоєння індивідами створених ними цінностей<sup>2</sup>. Людинотворча, або гуманістична, функція культури за своєю сутністю інтегруюча функція. Культура є способом і засобом саморозвитку індивіда, його матеріального і духовного світу. Вона є мірою «олюднення» самої людини, мірою людяності її ставлення до природи, суспільства, інших людей, до самої себе. Культура є тим виміром людського буття, який відповідає за розвиток людини як людини. Усе, що створене, будь-який предмет цивілізації зберігає в собі здібності і властивості людини, відображує її історичний досвід, потреби, цінності. Саме в процесі предметної діяльності, в історичному процесі соціального життя створюється тіло цивілізації і культури – світ людини, світ її сил, можливостей. Отже, культура невіддільна від людини як соціальної істоти. Те повсякденне розуміння, з яким ми зустрічаємося, говорячи «це – некультурна людина», – невірне з філософської точки зору. Тут правильніше було б сказати, що людина погано вихована або недостатньо освічена. З філософської точки зору людина завжди культурна, тому що вона є соціальна істота, а суспільства без культури не існує. Ступінь же розвиненості культури може бути різним залежно від

---

<sup>1</sup> Романова О. Культурна комунікація як чинник розвитку соціокультурних процесів / О. Романова // [Електронний документ] Лінгвокогнітивні та соціокультурні аспекти комунікації романо-германських мов: Матер. II Міжнар. наук.-практ. заочної конф. Нац. ун-ту «Острозька академія» – 2013. – Режим доступу: [book.net/index.php](http://book.net/index.php).

<sup>2</sup> Кострюков С. Людинотворча сутність культури / С. Кострюков / Мультиверсум: Філософський альманах: Зб. наук. пр. – К., 2009. – Вип. 80. – С. 34.

умов, у яких розвивається людство, від можливостей, які воно має. Таким чином, культура служить мірою розвитку людини<sup>1</sup>.

Суспільство зберігається і захищається культурою. Одним із законів громадського життя стає взаємооблаштування особистості і суспільства. Вивчення та врахування суб'єктами матеріального і духовного виробництва, а також керування особистими і суспільними потребами входить до кола дії культури<sup>2</sup>. Цілеспрямоване формування суб'єктів, зацікавлених у культурогенному створенні реальності, становить соціальний принцип виробництва культури. Внаслідок дії такого принципу відбувається збереження соціальності та соціуму в цілому.

Культура не є щось самостійне, існуюче відокремлено, ізольовано предметно, саме по собі, також як рука не існує поза тілом, а око ще не їсти зір. Культура існує процесуально, як особливість, абстрактно виділяється момент, спосіб, яким здійснюється соціальне буття. Культура – це специфічна форма соціального руху, процес, суть якого полягає в постійному відтворенні й використанні колективного досвіду попередніх поколінь. Культура існує лише там, де є історична спадкоємність. Із зникненням традиції зникає і культура. Суспільство – це, насамперед, володіють свідомістю люди й продукти їхньої праці. Соціальні закономірності реалізуються лише у свідомій діяльності людей, тобто повинні бути в тій чи іншій формі усвідомлені людьми: жоден соціальний закон, ніяке соціальне дія не може здійснитися, не пройшовши крізь психіку людини<sup>3</sup>.

Таким чином, підводячи підсумки, треба зазначити, що людина і життя як міра всіх речей – це загальний принцип, що задає та пояснює культуруноносний характер певних форм суспільного життя. Насамперед, з метою дотримання прав людини сучасне цивілізоване суспільство виробляє спеціальні соціальні засоби твердження особистісної автономії та гідності, визнання на практиці цінності особистості. У цьому розумінні людина сама задає собі закони та підтримує свою родову натуру. З поступом історії люди дедалі більш свідомо підкоряють свою діяльність вдосконаленню самих себе за рахунок як суспільних, так і індивідуально-особистісних засобів<sup>4</sup>. З

---

<sup>1</sup> Данильян О. Філософія: Підручник / О. Данильян, В. Тараненко. – Х.: Право, 2012. – С. 274.

<sup>2</sup> Селиванов А. Метафізика в культурологічному вимірюванні / А. Селиванов // Вопросы философии. – 2006. – № 3. – С. 51.

<sup>3</sup> Воеводін О. Адаптивно-захисна функція культури / О. Воеводін // Філософські дослідження: Зб. наук. праць Східноукр. нац. ун-ту ім. В. Даля. – Вип. 9. – 2008. – С. 47.

<sup>4</sup> Кострюков С. Людинотворча сутність культури / С. Кострюков / Мультиверсум: Філософський альманах: Зб. наук. пр. – К., 2009. – Вип. 80. – С. 40.



моменту появи інституту прав людини, одним із принципів виробництва культури є свідоме підпорядкування діяльності суб'єктів «людському виміру» і додання гуманістичної орієнтованості економіці та політиці. Т. Лапіна справедливо відзначає, що загально-філософським критерієм суспільного прогресу є існування людини в навколишній природній і соціальній дійсності, оскільки, зрештою, все робиться в ім'я людини і для людини<sup>1</sup>. Вищим критерієм культурності країни є якість життя і місце особистості у суспільстві. Моральна ідея дійсної людяності – головний показник культури. Отже, фундаментальним призначенням культури виступає забезпечення культураносними засобами існування людини за рахунок її власних творчих зусиль.

Що стосується української культури, то треба зазначити, що у своєму багатовіковому розвитку на перехресті доріг із Сходу на Захід досягала значних висот: її ціннісними установками завжди була повага до людської гідності, гуманізм, орієнтація на чесну, добросовісну працю, соціальна справедливість, осмислений, сповнений високого почуття патріотизм, поєднаний із загальнолюдською широтою поглядів<sup>2</sup>.

### **Глава 6.3**

#### **Культурний поступ української регіональної цивілізації**

Українська регіональна цивілізація є цивілізацією молодою, перспективною, зростаючою. Не зважаючи на глибоку історію, вона є цивілізацією молодою саме тому, що в процесі історичної еволюції декілька раз переживала періоди власного відродження і радикального оновлення. Наші дні характеризуються як етап модернізації цивілізації і культури у відповідності з вимогами глобалізації та інформаційної революції. Розглянемо основні контури майбутніх цивілізаційних перетворень української культури, суперечності процесу їх досягнення, ресурси та технології їх вирішення.

З проголошенням незалежності Україна стала на шлях розбудови демократичної, правової держави, створення громадянського суспільства з високими гуманістичними цінностями. В цих процесах важливу роль відіграє культура, яка є потужним засобом консолідації суспільства, відновлення історичної пам'яті, утвердження національної самос-

---

<sup>1</sup> Лапіна Т. Культура как объект философского осмысления / Т. Лапина // Философия и общество. – 2005. – № 3(40). – С. 81.

<sup>2</sup> Воропаєва В. Онтологічні засади культури як найвищої загальнолюдської цінності буття / В. Воропаєва // Гуманітарний вісник ЗДІА. – 2013. – № 54. – С. 262.

відомості й патріотизму, зміцнення міжнаціонального миру та злагоди. За допомогою культури формується активний, творчий інтелект і висока духовність особистості, інтелектуальний потенціал народу, що є головною умовою виходу суспільства на нові рівні цивілізації.

Культурні надбання кожної нації – це безцінний скарб всієї людської цивілізації. Збережена та примножена протягом багатьох тисячоліть, культура становить унікальну історичну пам'ять кожної сучасної держави, забезпечує духовний зв'язок минулих, сьогоdnішніх та майбутніх поколінь. Захопиви та трагічні сторінки національної історії, неповторні звичаї, обряди та традиції являють собою культурне багатство українського народу. Розвиваючись в умовах постійних спроб асиміляції з боку іноземних держав українська культура не лише змогла вижити, але й розвиватися. Процес культурного розвитку української цивілізації продовжується, як продовжується і процес становлення української державності.

Відновлення державної незалежності України дало потужний поштовх національній та етнічній мобілізації як українців, так і не українців. Вона засвідчила, що представники всіх етнічних груп України прагнуть до відродження власної етнічної специфіки: рідної мови, культури, духовності, традицій та звичаїв. Цивілізаційна цілісність України можлива через суперетнічний (політична нація), суперкультурний цивілізаційний характер державних інститутів громадянського суспільства, форм національної свідомості і самосвідомості. Так, до цього часу Україна частково перебуває в лімітрофному (проміжному) стані між західноєвропейською і євроазійською цивілізаціями. Але в цьому є і позитивне, що стимулює процес культурного розвитку української цивілізації. Вона може при своєму самовизначенні як локальна цивілізація брати зразки, норми життя у обох цивілізацій, збагачуючи власну. Амбівалентність багатьох характеристик суспільного життя України дозволяє «м'яко» входити в сучасні глобальні процеси і, в свою чергу, впливати на сусідів.

Однією із загроз цілісності української культури є спроби виокремити і політизувати деякі культурно-етнографічні та діалектні групи українства в окремі громади з претензією на місцеву етнографічну самобутність, а відтак на статус етнічної окремішності. Це стосується, наприклад, русинів Закарпаття, лемків, переселених з Підляшшя, створення нових позаетнічних об'єднань – новоросів Півдня України<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Калакура О. Мультикультуралізм: сутність і перспективи для України / О. Калакура // Чорноморський літопис. – Миколаїв: Вид-во ЧДУ ім. Петра Могили, 2010. – Вип. 2. – С. 22.

Україна, де майже 80% населення становлять етнічні українці, має всі необхідні об'єктивні демографічні, етногеографічні та політичні підстави бути національно цілісною українською державою, яка формує модерну українську культуру.

Суперечності, які стримують процес культурного розвитку української цивілізації підсилюються періодичними економічними та політичними кризами, що, поряд з іншими факторами (етнічною структурою населення, історичними традиціями, конфесійною приналежністю тощо), відбиваються на процесах утвердження громадянської ідентичності, формуванні українського національно-державницького патріотизму, спільного культурно-символічного простору, толерантності та міжнаціональної злагоди в українському суспільстві.

Україна як незалежна держава осмислює своє місце в складі світової та європейської цивілізації, себе як регіональну цивілізацію, свої специфічні риси і відмінності від інших цивілізацій. Всі ці суперечності взагалі стимулюють процес культурного розвитку української цивілізації в контексті глобалізації та інформаційної революції. Різноманітність культурних цінностей поступово буде уніфікована на основі тих перетворень, що відбуваються у сучасному глобалізаційному світі. З цієї причини поступово будуть змінюватися ціннісно-орієнтаційні напрями розвитку української регіональної цивілізації, яка відбулася як географічний, політичний, економічний і соціокультурний феномен.

XX ст. кардинально змінило культурний світ людини: інформаційний бум доходить до кожного незалежно від місця проживання, соціально-культурологічних можливостей засобів масової інформації, а з розповсюдженням комп'ютерних технологій світ стає єдиною оселею для мешканців Землі. Виходячи з розвитку світової цивілізації, можна стверджувати: значення національних культур, наразі і української, з кожним днем стає актуальнішим, набирає рис реалізованого об'єкта, коли кожна національна культура, ураховуючи свою специфіку, робить свій внесок у становлення загальнолюдської культури<sup>1</sup>.

Специфіка XXI століття полягатиме не стільки в очевидній глобалізації соціальних, економічних, інформаційних та супутніх їм процесів, скільки у відмові від застарілого способу організації планетарного співтовариства. Тому будь-які стратегічні цілі й плани країни можуть

---

<sup>1</sup> Богуславська В. Розвиток національної культури в сучасному суспільстві / В. Богуславська, Ж.С. Свиренко // Вісник Донбаської національної академії будівництва і архітектури. – 2013. – Вип. 2. – С. 9.

залишитися лише добрими намірами, якщо вони не вписуються у загальний всесвітньо-історичний процес. Успіх реконструкції (чи постмодернізації) української регіональної цивілізації багато в чому обумовлений правильністю й точністю зробленого нею вибору, що в історичному масштабі має вимірюватися її спроможністю відповісти на глобальні виклики сучасності. Модернізаційні завдання і плани країни об'єктивно визначаються загальносвітовим контекстом процесів і подій, які не можна не враховувати при реалізації національних цілей.

Безперечно й те, що будь-які спроби вписатися у світовий процес без максимального врахування власних традицій, культури, укладу і способу життя теж приречені на поразку. Наполягаючи на пріоритеті єдності, не можна забувати про багатоманітність світу, яка становить не меншу цінність. Це обумовлено тим, що народи, які населяють планету, представляють різні життєві світи і, отже, по-різному сприймають і реагують на глобальні виклики, загрози та ризики. Саме різноманіття сучасного світу виступає константою і принципом його самозбереження й сталості. І тому «глобалізація з людським обличчям», як її назвали у доповіді ООН (1999 рік), можлива лише за умови збереження «квітучої складності» буття<sup>1</sup>. Необхідно зазначити, що у процесі цивілізаційних перетворень української культури виникає проблема **побудови суспільства культури як суспільства з «людським обличчям»**. Якісно нове, гуманне, демократичне, духовне обличчя українського суспільства – головна мета української держави.

Культура є предметним полем формування цінностей, які складають фундамент культури. Через систему цінностей і ідей, що забезпечують регулювання поведінки людини, і визначається культура. Культура виступає своєрідним підсумком всієї різноманітної діяльності людини, як сукупність матеріальних і духовних цінностей, як складна ієрархія ідеалів і сенсу, значущих для конкретного суспільного організму. Побудову суспільства культури з «людським обличчям» необхідно аналізувати саме з позицій ціннісного підходу, який розглядає культуру як реалізацію ідеально-ціннісної мети, предметний світ, узятий під кутом зору його значення для людини. Культура є цементам будівлі суспільного життя, а цінності – осередком духовного життя суспільства.

Культура – це система перекладу цінностей сьогодення в буття людини, у зміст її життєдіяльності. Це спосіб побудови людського

---

<sup>1</sup> Толстоухов А. Україна і виклики постіндустріальної доби / А. Толстоухов // Політичний менеджмент: Український науковий журнал. – 2003. – № 3. – С. 7.

життя за рахунок досвіду сотень минулих поколінь, за рахунок реалізованих і нереалізованих можливостей історичної діяльності. Соціальні спільності людей, що сповідують одні й ті ж цінності, об'єднуються і політично, і економічно з метою просування історії в певному напрямку<sup>1</sup>. У житті соціуму цінності, що виконують важливу роль інтегруючих, соціалізуючих, комунікативних основ, забезпечують і духовно-вольову єдність, високий рівень самосвідомості і організованості всього суспільства культури як суспільства з «людським обличчям».

Як вже відзначалося, на сьогодні наша держава визначилась із своїм цивілізаційним вибором – а саме європейським. При цьому вона має необхідний потенціал, щоб стати єдиною культурно-цивілізаційною системою у плані цінностей та ідентичності та побудувати суспільство культури як суспільство «з людським обличчям».

Україні доводиться здійснювати свій національний проект у складному і суперечливому контексті. Його успіх може бути досягнутий на шляху поступового, делікатного, толерантного, але неухильного утвердження демократичної національної ідентичності, європейської за цивілізаційною ознакою. Подолання ризиків цивілізаційного розвитку можливе за умов моральної єдності українства, стимулювання культурно-духовного оновлення, формування розуміння тих процесів, що відбуваються в суспільстві та спроможність ефективно реагувати на «виклики часу». Необхідно, з одного боку, засвоювати національні цінності, з іншого – активно інтегруватися до умов європейської спільноти. Враховуючи глобалізаційний розвиток світу в сфері технологій та виробництва, активно долучатись до прогресивних світових здобутків, в цей же час, відновлюючи свою самодостатність та виступаючи рівноправним партнером у взаєминах. Звідси як проблемність, так і політична необхідність віднайти свій шлях розвитку, своє місце у світі глобальних зрушень із урахуванням переваг моделі так званої «м'якої модернізації» і особливостей власної української культурно-цивілізаційної ідентичності<sup>2</sup>.

Побудова суспільства культури як суспільства з «людським обличчям» має відбуватися на основі демократичних цінностей. Культурні традиції є надзвичайно стійкими та формують сьогодні полі-

---

<sup>1</sup> Ременець О. Витоки цінностей української культури / О. Ременець // Вісник Національного авіаційного університету. Сер.: Філософія. Культурологія. – 2013. – № 2. – С. 112.

<sup>2</sup> Чабанов В. Особливості цивілізаційного самовизначення українців в умовах глобалізації / В. Чабанов // Українознавчий альманах. – 2012. – Вип. 8. – С. 81.

тичну та економічну поведінку суспільств. На думку Л. Харрісона, роль культури в осмисленні демократичних процесів є пріоритетною, причому культурі в ліберально-демократичному суспільстві притаманні базові специфічні параметри<sup>1</sup>. Тому культура є важливим, якщо не визначальним, чинником розбудови суспільства з «людським обличчям» та повноцінного демократичного суспільства, основою для формування цілісної культурно-національної ідентичності. Так само як демократичні інституції базуються на здоровому громадянському суспільстві, так і громадянське суспільство має попередників і передумови на рівні культури. Особливо актуальним це питання постає в українській перспективі. Для побудови суспільства культури та реалізації «людиноцентричної» моделі розвитку українського суспільства необхідно зробити гуманітарну політику пріоритетною в нашій державі. Це означає, що головним джерелом, основою і критерієм розвитку сучасного суспільства та держави мають бути культура, наука, освіта.

Необхідно підкреслити, що є певні проблеми у реалізації цієї мети, а як наслідок побудови суспільства культури як суспільства «з людським обличчям», які пов'язані з питанням моральної єдності українства та формуванням розуміння тих процесів, що відбуваються в суспільстві та спроможність ефективно реагувати на «виклики часу». Сучасне українське суспільство є суспільством соціально неоднорідним. Неоднорідність, що сформувалась, позначилась на структурі суспільно-політичного поля України, утвореного за культурними та регіональними ознаками, а не за ідейно-політичними. Культурна домінанта в питаннях структуризації виявила вади та пріоритети соціально-ментальних характеристик українського населення<sup>2</sup>.

Як засвідчують соціологічні дослідження, населенню України властива більша зорієнтованість на цінності збереження статусу кво, ніж на відкритість до змін. «Натомість більш низькою є цінність доброзичливості й більш високою цінність влади. До того ж такі установки характерні

---

<sup>1</sup> Головка І. Роль культури у процесі становлення ліберальної демократії / І. Головка // Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого». Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія. – 2013. – №3 (17). – С. 228.

<sup>2</sup> Культенко В. Політизація етнічності як етап здійснення культурного та соціально-політичного процесу: за і проти / В. Культенко // Вісник Національного авіаційного університету. Сер.: Філософія. Культурологія. – 2012. – № 2. – С. 89.

для всього населення, не залежно від соціального статусу»<sup>1</sup>. Це відповідним чином скеровує прогнози щодо подальших соціально-культурних перетворень в межах українського соціопростору. Прогнозується подальше посилення ролі родинних та дружніх мереж спілкування, при чому як на побутовому, так і на офіційному рівнях. В. Фадєєв характеризує це як неотрайбалістський тренд соціальної структури.

Сучасна Україна існує у світі, розвиток якого визначають процеси глобалізації. Для країни це означає вплив різноспрямованих тенденцій на культурний розвиток. Наприклад, доступність до альтернативних джерел інформації, можливість знайомства та сприйняття транслокальної культурної продукції, завдяки глобальним світовим процесам, характерним і для українських реалій. Процеси, що відбуваються в Україні, не можна розглядати ізольовано, оскільки за часом вони збігаються з глобальною трансформацією самого феномена культури.

У відкритому суспільстві у масовій свідомості домінуючою є установка на зближення з представниками інших національних культур, які є психологічною передумовою формування відкритої суспільної системи демократичного зразка. Необхідно підкреслити, що толерантність – безумовна цінність в умовах соціокультурного плюралізму, у суспільстві конкуруючих інтересів, часом забарвлених національною або конфесіональною нетерпимістю. Ідея толерантності має знаковий зміст для суспільства з «людським обличчям». Вона зароджувалася як віротерпимість, проходила своє становлення як принцип оптимального відношення церкви та держави, і, нарешті, одержала свій розвиток як базовий принцип міжособистісних і міжгрупових стосунків, пом'якшуючи розходження, пов'язані з етнічною, культурною і конфесіональною приналежністю, статтю і віком, матеріальним і соціальним станом у суспільстві. У сучасних українських реаліях політика мультикультуралізму – це оптимальний варіант, що дозволяє формувати єдиний соціокультурний простір, не руйнуючи традиційних основ сформованих культур. І гарантом цього варіанта при нинішніх умовах може бути тільки держава, яка повинна стояти над проблемною ситуацією, не приймаючи чийось сторону<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Фадєєв В. Соціокультурні тренди та українські перспективи / В. Фадєєв. – К.: Стило, 2009. – С. 123.

<sup>2</sup> Ременець О. Витоки цінностей української культури / О. Ременець // Вісник Національного авіаційного університету. Сер. : Філософія. Культурологія. – 2013. – № 2. – С. 113.

На думку С. Бондарука до найголовніших рис мультикультуралізму можна віднести наступні:

- наявність у суспільстві мовного та етнокультурного плюралізму як загальносуспільної норми;
- відкритість культури суспільства для сприйняття впливів з боку інших культур та взаємообміну з культурами інших суспільств і народів;
- розпад монолітних соціокультурних (в тому числі етнічних, релігійних) структур, зняття бар'єрів ізоляції та самоізоляції в контексті глобалізації культури, головним чином під впливом нових технологій зв'язку та телекомунікацій;
- присутність на території, що займає дане суспільство, постійно мігруючого населення (кочового тощо), яке утворює окремі спільноти з власною побутовою, світоглядною, мовною та культурною специфікою;
- подільність держави на окремі регіони, що постають як географічні, історичні, культурні, економічні чи навіть політичні цілості (так званий територіальний плюралізм);
- присутність у традиційному компоненті культури й цивілізації різноманітних «нашарувань», що є наслідком спонтанних та примусових впливів з боку інших культур і цивілізацій (вони можуть стосуватися мови, звичаїв, способів господарювання, історії, філософії, побуту, військової справи тощо);
- наявність зафіксованих у суспільній свідомості наслідків взаємодії народу з іншими впродовж власної історії. Це можуть бути: явища емпатії (співпереживання), стереотипи поведінки, ставлення, оціночні судження, різні форми упередженості, аж до ксенофобії чи комплексів реваншу;
- наявність світоглядного, у тому числі й релігійного плюралізму, віротерпимості тощо»<sup>1</sup>.

Необхідно підкреслити, що сьогодні мультикультуралізм офіційно визнали Канада, США, Австралія, Велика Британія, ФРН, Франція, Нідерланди, Швеція, Фінляндія та інші країни. Просторовий вимір мультикультуралізму розширює свої межі, завдяки тому, що у сучасному світі важко вже знайти монокультурні суспільства. Мультикультуралізм – це основа побудови суспільства культури як суспільства з «людським об-

---

<sup>1</sup> Гордієнко А. Концепція мультикультуралізму в сучасному науковому дискурсі / А. Гордієнко // Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили ; Сер.: Політологія. – 2012. – Т. 178. – Вип. 166. – С. 19.



личчям» майбутнього України. Враховуючи всі позитиви та недоліки мультикультуралізму, неоднозначність його змісту в науковій думці, слід відзначити, що альтернативної моделі міжкультурної взаємодії, побудованої на принципі взаємоповаги та толерантного ставлення незалежно від етнічно-культурної приналежності поки що не знайдено.

Культура є одним із найважливіших елементів людської діяльності, що пронизує всі сфери людського життя – від матеріального виробництва і простих потреб до найвеличніших і найтонших проявів людського духу. На сучасному етапі побудови суспільства культури сама культура розглядається як джерело, що стимулює соціально-економічний прогрес, як чинник, який зумовлює та забезпечує нову якість життя, як спосіб формування і утвердження єдиної національної ідеї, як засіб зміцнення національного духу. У той же час українська регіональна цивілізація повинна модернізуватися в контексті духовно-культурної сфери соціуму. В основі побудови суспільства культури як суспільства з «людським обличчям» повинно бути формування духовних цінностей на основі гуманітарних пріоритетів. У процесі аналізу вищезначеної проблеми було з'ясовано, що культура є предметним полем формування цінностей, і цінності складають фундамент культур. В українському суспільстві деякі громадяни та окремі верстви населення, особливо це стосується молоді, знаходяться в ситуації ціннісного хаосу та невизначеності.

Як відомо в цінностях відображено ставлення людини до предмета, події чи явища; а саме, ставлення є виявом визнання чогось важливого, значимого для людини. В своїй поведінці, в прийнятті рішень, в судженнях людина виходить з тих чи інших цінностей, орієнтується на цінності. Найважливіші для індивіда цінності визначають його систему ціннісних орієнтацій, від чого в подальшому залежить його громадянська активність. Людська діяльність, і в першу чергу діяльність на благо створення суспільства громадянського, визначається і направляється двома принципово різними групами факторів: матеріально-реальними, котрі причинно їх детермінують, та ідеальними, котрі, очевидно, саме в силу своєї ідеальності, можуть набути силу реального впливу тільки в тому випадку, якщо людина сама буде тягнутись до них, переживати їх в якості своєї насущної матеріальної чи духовної потреби, тобто сприймати їх як цінності<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ременець О. Аксіологічний зріз проблеми становлення українського громадянського суспільства / О. Ременець // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – К.: ВІР УАН, 2013. – Випуск 77 (№ 10). – С. 170.

Отже, основні перепони, які гальмують розвиток цінностей суспільства культури як суспільства з «людським обличчям» є такими: ментальність, сформована за часів тоталітаризму й зафіксована в індивідуальній та соціальній пам'яті та культурних цінностях; складна і суперечлива ситуація щодо різноспрямованих трансформацій у суспільстві; суспільні процеси, які відбуваються в сучасному світі взагалі. Відродження духовно-культурних цінностей нації сьогодні стає першочерговим завданням для української регіональної цивілізації. З'ясовано, що якщо способом існування суспільства і людини є діяльність у різних модифікаціях, то рушійною силою розвитку суспільства виступають цінності, що мають своїм фундаментом архетипи культури, які і впливають на діяльність людини.

Необхідно підкреслити, що сам феномен культури багатогранний і включає в себе різні характеристики такі як: аксіологічна (культура як сукупність цінностей, благ, створених людиною); семіотична (культура як сукупність знакових систем, за допомогою яких передається (успадковоюється) від покоління до покоління соціальна інформація); евристична – культура як характеристика творчої діяльності людини, її здатності створювати нове; сумативна – культура як будь-які результати людської діяльності<sup>1</sup>. Враховуючи всі характеристики феномену культури, продуктивним є синергетичне розуміння культури як надскладної, відкритої, саморганізаційної системи, при цьому «культура в її цілісному існуванні як система всіх доступних людині форм духовної, матеріальної та художньої діяльності повинна розглядатись як взаємопов'язана єдність її основних підсистем»<sup>2</sup>. Культура – це соціальна природа людини, що змінюється і розвивається в контексті цивілізації. Культура не прирівнюється до жодного із видів діяльності або до будь-якої сукупності цих видів, адже вона в своїй основі є спосіб діяльності. У цьому сенсі необхідно говорити і про **утвердження трудового способу життя як основи цивілізації культури**.

Культура – це процес виникнення, взаємодії, зміни, збереження і передачі (успадкування) історично конкретних способів діяльності в різних сферах суспільного життя, в ході якого відбувається розвиток людських сил і відносин, а також самої людини як суспільного об'єкта і об'єкта дія-

---

<sup>1</sup> Мальований М. Культура як суспільне явище (методологічний та методичний аспект розгляду) / М. Мальований // Горизонти образования. – 2011. – № 3. – С. 158.

<sup>2</sup> Бандровська О. Поняття «цивілізація», «культура», «Новий час»: паралелі та дихотомії / О. Бандровська // Держава та регіони. – 2013. – № 1. – С. 12.

льності, що набуває свого вираження у всьому багатстві і різноманітності створеної людьми предметної дійсності, у всій сукупності результатів людської праці і думки. Феномен культури вбачається вченими в творчій діяльності людей і сукупності матеріальних та духовних цінностей, вироблених людством у процесі історії, а також у взаємовідносинах, що склалися в процесі розподілу культурних надбань<sup>1</sup>.

Загально прийнято виокремлювати людину із зовнішнього світу, підкреслювати її відмінності від всіх інших живих істот. Однією із найважливіших сутнісних сил людини, на нашу думку, постає діяльність людини. Саме діяльна природа людини забезпечує їй в сучасних динамічних умовах розгортання глобалізаційних процесів не тільки виживання, а й процвітання. Завдяки діяльності людина перетворює світ, створюючи необхідні умови для свого існування, постає причиною змін у бутті. Тим самими людина виступає творцем іншої природи – культури. Тобто людина набуває нового, особливого статусу свого існування – вона постає надприродною істотою. До цього варто додати, що надприродність людина отримує й завдяки соціальній означеності свого існування. Без діяльності не існує соціальності, адже діяльність виступає необхідною умовою, засобом, рушійною силою й основою у формуванні соціального. Природа людини зумовлена тим, що вона постійно вдосконалює свою діяльність, підвищує професійність та майстерність, виготовляє й застосовує нові знаряддя праці, отримуючи при цьому найбільш ефективні результати<sup>2</sup>. У сучасному світі глобалізаційних цивілізаційних перетворень, що спричинили формування інформаційного суспільства, культура стає домінантою, яка визначає сучасний і майбутній розвиток людства. Але основою цивілізації культури повинно бути утвердження трудового способу життя і для цього є всі історичні передумови української регіональної цивілізації.

Трудова сфера діяльності займає одно з головних місць, оскільки у більшості випадків покликана забезпечити інші сфери життєдіяльності людини. Українська цивілізація будується саме на культі праці і цьому є переконливі свідчення. Населення, яке проживало на етнічній території України, здавна займалося хліборобством. Протягом тисячоліть

---

<sup>1</sup> Головченко М. Культура як об'єкт культурної функції сучасної держави / М. Головченко // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Сер.: Юриспруденція. – 2013. – № 6-1. – Т. 1. – С. 17.

<sup>2</sup> Невмержицька М. «Сродна праця» як основа формування конкурентоспроможності / М. Невмержицька // Гуманітарний часопис. – 2013. – № 4. – С. 117.

формувалися традиції хліборобської праці, якій сприяли належні кліматичні умови, погідний ландшафт та родючі чорноземи. Вже в князівському періоді виховання дітей зводилось до підготовки їх до самостійного життя та праці. Наприклад, в школах, що створювалися при храмах і монастирях за часів князювання Володимира і Ярослава Мудрого, навчання дітей підпорядковувалось формуванню в них народного світогляду, оволодінню основами хліборобської культури, вихованню цінностей, необхідних для успішного ведення господарства через глибоке розуміння сільськогосподарського календаря.

В «Ізборнику князя Святослава» (1073 і 1076 рр.) та визначній пам'ятці культури ранньосередньовічної Київської Русі «Повчання» Володимира Мономаха (1096 р.) розкривається ідея необхідності господарсько-трудового навчання, ролі праці в житті людини, позитивного прикладу дорослих у вихованні дітей та ін. У релігійно-культурній атмосфері існуючих шкіл того часу прославляли працю й суворо засуджувалось ліниство: «Лінивощі всьому (всякому гріху) мати, – що вмієш, те забудеш, а чого не вмієш, не научишся... Нехай не застане тебе сонце на постелі! – пише Володимир Мономах. Конкретизуючи свою програму поданням порад щодо виховання дітей, князь наголошує на необхідності «постійно працювати й не лінитися. Звеличуючи трудові якості людини, письменники княжих часів акцентували увагу й на активності в приватному житті, розумовій праці»<sup>1</sup>. В українській родині завжди панував культ праці, який був і є основою трудового способу життя та підґрунтям формування української цивілізації.

Липинський В. як ідеолог національної держави вважав, що нація не може існувати без зв'язку з «землею мільйонами своїх хліборобів, які вросли в цю землю корінням дідичної приватної власності», а відповідно і витворити «в собі поняття – «батьківщини», поняття своєї рідної землі». Тому він розглядав «оцей посідаючий власну землю і на своїй землі працюючий український клас хліборобський» головним державотворчим і націотворчим класом в Україні. Тільки український клас хліборобський в стані власною силою і власним авторитетом політично зорганізувати і національно об'єднати нашу етнографічну масу, тобто сотворити Українську державу і Українську націю. Чи може виробитися національна традиція (без якої не буває націй) там, де земля не держиться століттями в одній сім'ї, там, де не

---

<sup>1</sup> Лисенко Н. Ідеал українців в етнопедагогічній проекції сучасної теорії й практики виховання дітей та молоді / Н. Лисенко // Гірська школа Українських Карпат. – 2013. – № 8-9. – С. 242.

переходить вона, а з нею її історія і любов до неї, з батька до сина ?. Вчений, відповідаючи на питання про консолідаційний потенціал українського етносу стверджував, що такою засадою є універсалізм хліборобського світогляду. Універсалізм, як загальнолюдське «всезобов'язуюче універсальне право», властивий хліборобу, адже передбачає обов'язок усіх працювати і шанувати людину за її невтомну працю, поважати інших за такі ж самі якості<sup>1</sup>.

На думку В. Липинського консолідуюча роль українства свідчить на користь насамперед політичної концепції нації. Адже в основі такої концепції має бути певна система цінностей, передусім єдина територія і громадянство, спільна для всіх етносів України історична доля, спадщина і перспектива, взаємна повага і толерантність. З такої системи цінностей випливають деякі настанови, що фіксуються у національній свідомості та національній ідеї для всіх громадян України. Це настанова на повернення гармонії людини і природи. Ця гармонія людини із землею, працею на ній як основою світогляду, національної психології українців, усієї культури нації<sup>2</sup>. Такий історичний аналіз української нації актуальний і на сьогоднішній день в контексті формування української регіональної цивілізації.

Праця та трудовий спосіб життя культивувалися всією історичною, педагогічною, філософською та культурологічною думкою в Україні. Наприклад, на думку педагога-філософа Г. Сковороди в суспільстві не повинно бути трутнів, утриманців. Неробство, лінивство Г. Сковорода називає соціальним злом. Б. Грінченко, І. Франко, В. Антонович, М. Грушевський ставили за мету формування національної ідеї, розвиток і збереження української культури як специфічного феномена<sup>3</sup>. В основі української регіональної цивілізації того часу було формування релігійних морально-етичних цінностей, патріотизму, працьовитості, любові й шани до народних звичаїв та традицій.

Культура нації витворюється протягом довгого часу; починаючи з праобразів етнічної міфології і закінчуючи сучасною поетичною твор-

---

<sup>1</sup> Липинський В. Листи до братів-хліборобів про ідею і організацію українського монархізму / В. Липинський. – Київ; Філадельфія, 1995. – С. 173.

<sup>2</sup> Кресіна І. Громадянсько-політична концепція української нації (за В. Липинським) / Ірина Кресіна // *Studia Politologica Ucraino-Polona*. Випуск 1. – Житомир : Видво Євенка., 2011. – С. 242.

<sup>3</sup> Лисенко Н. Ідеал українців в етнопедагогічній проекції сучасної теорії й практики виховання дітей та молоді / Н. Лисенко // *Гірська школа Українських Карпат*. – 2013. – № 8-9. – С. 243.

чістю. Світовідчуття прадавніх українців органічно увійшло в ментальність їхніх нащадків. Національні образи світу, стереотипи поведінки, психічні реакції або оцінки певних подій чи осіб є відображенням етнічної ментальності, тобто того, що можна назвати «духом народу». Сучасний український етнограф А. Пономарьов вважає, що в українстві є два типи ментальності – землеробський та козацький. Першому з них притаманний пріоритет жінки перед чоловіком, другому – пріоритет чоловіка перед жінкою. Жінка в українстві – це символ стабільності й землеробської праці<sup>1</sup>. Національний характер найповніше відображається саме в культурі, в інтелекті нації. Цінності праці та любов до неї поступово стали пріоритетними у менталітеті українців.

Необхідно зазначити, що поступово змінюється відношення українців до праці як і сам її характер, що пов'язано в першу чергу із процесами глобалізації. Соціум наближається до виникнення нового типу культури і нових вимірів, пов'язаних з якісно новими доступом до інформації та її переробкою, новітніми технологіями. Особливість сучасного етапу розвитку цивілізації (у т.ч. і української) полягає не тільки в тому, що епоху постіндустріалізму замінює епоха інформаційна, але і в тому, що процес змін охопив, крім економічної, ще й політичну, соціокультурну і духовну сфери. Але, під впливом глобалізаційних процесів відбувається, перш за все, перебудова економічних відносин а також змінюється трудовий спосіб життя та ціннісні пріоритети українців. Поступово відбувається зміна структури зайнятості. Внаслідок синергічного ефекту глобалізації та технологічної революції в соціально-економічній сфері різних країн відбуваються фундаментальні зрушення, їх проявом є зниження частки виробничого сектора і зростання сектора послуг, деконцентрація промислового виробництва, зрушення його в галузевій структурі тощо. Зазначені зрушення приводять до змін у структурі й характері трудового способу життя та зайнятості, значно впливають на стан ринку праці, формують нові тенденції його розвитку.

Необхідно підкреслити, що у науковому дискурсі актуальним є питання стосовно еволюції суспільних поділів праці, які впливають на розвиток та формування цивілізацій. Перший і другий великі суспільні поділи праці спричинили сегментацію суспільства на професійні і майнові суспільні класи, започаткували відносини регулярного товарного обміну

---

<sup>1</sup> Мартинчук І. Вітчизняні науковці про характер українців / І. Мартинчук, А. Разумова // Історичні і політологічні дослідження. – 2013. – № 2 (52) – С. 87.

й грошового обігу, інститути майнової і соціальної диференціації, зумовили перехід до державної системи організації життя суспільства. Третій крупний поділ праці спричинив багатоплановий розвиток систем і підсистем ринкового господарства, які стрибкоподібно еволюціонували аж до теперішнього часу відповідно до сучасного рівня розвитку речового складу продуктивних сил суспільства. Але вся історія розвитку людства показує, що розвиток розумової праці мав не менше цивілізаційне значення, ніж згадані крупні суспільні поділи праці. Четвертим крупним поділом праці є відокремлення сфери послуг від матеріального виробництва. Також стверджується, що четвертий крупний поділ праці відбувся у ХХ ст. у вигляді «виокремлення нематеріального виробництва»<sup>1</sup>.

Розвиток і функціонування глобальної інформаційно-телекомунікаційної інфраструктури, ускладнення економічних зв'язків, інноваційний спосіб господарювання дали змогу говорити про зародження економіки нового типу, спрямованої не на екстенсивне виробництво та використання наявних ресурсів держави, а на інтенсифікацію науки і техніки, створення винаходів та отримання нових результатів наукових досліджень із метою їх подальшої комерціалізації<sup>2</sup>. Соціально-трудова сфера зазнала чи не найбільшого впливу у зв'язку з глобалізацією економічних відносин та праці. Поява нових форм праці, які відрізняються від наявних своєю організацією, гнучкістю, застосуванням інформаційно-телекомунікаційних технологій та збільшенням значимості творчої компоненти праці змусило говорити про новий трудовий спосіб життя як основу цивілізації культури.

Поступово з'являються стимули формування загальних цінностей, нової якості розвитку людини в глобальних масштабах. В умовах розвитку якісно нової організаційно-технологічної системи економічних відносин і відповідного господарського механізму, за визначенням І. Андрєєва, «інтелектуальна діяльність являє собою розумове (духовне) виробництво, своєрідну динаміку знань, ідей і новацій у різних сферах матеріального життя, техніки і технологій, науки, літератури та мисте-

---

<sup>1</sup> Матусевич К. Онтологія четвертого крупного суспільного поділу праці як чинник цивілізаційного розвитку / К. Матусевич // Актуальні проблеми економіки – 2013. – № 4. – С. 25.

<sup>2</sup> Кохан В. Нестандартна зайнятість в Україні: виклики часу [Електронний ресурс] / В. Кохан // Актуальні питання інноваційного розвитку: Науково-практичний журнал. – Х.: ФІНН, 2012. – № 3. – Режим доступу: [http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis\\_nbuv/cgiirbis\\_64.exe?C21COM=2&I21DBN=UJRN&P21DBN=UJRN&IMAGE\\_FILE\\_DOWNLOAD=1&Image\\_file\\_name=PDF/pric\\_2013\\_1\\_11.pdf](http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=UJRN&P21DBN=UJRN&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1&Image_file_name=PDF/pric_2013_1_11.pdf).

цтва, виробництва, культури і побуту, управління, менеджменту, створення й оригінального використання програмного забезпечення»<sup>1</sup>.

На думку Р. Ліпсі, який вивчає взаємозв'язок між технологічними змінами і економічним розвитком, впровадження інформаційних технологій матиме значний вплив на суспільство:

- початковий спад продуктивності і затримка виграшу продуктивності від впровадження нових технологій;
- скорочення штату (оскільки багато старих навичок не будуть більше потрібні);
- технологічне безробіття;
- зростаючі відмінності в розподілі доходів, які мають тимчасовий характер до моменту, коли пропозиція робочої сили наздожене нові вимоги до кваліфікації персоналу;
- значні зміни в регіональній структурі розміщення продуктивних сил, необхідній освіті і кваліфікаціях персоналу, інфраструктурі, нормах і правилах (інтелектуальна власність, антимонопольне законодавство і т. д.), способі життя<sup>2</sup>.

В інформаційній економіці змінюється характер праці, що зумовило виникнення нового виду діяльності – інформаційного та нових форм праці, які характеризуються дистанційністю.

Розвиток суспільства в інформаційній економіці зазнає змін, оскільки відбуваються зміни в інфраструктурі та технологіях. Оскільки основним продуктом інформаційної економіки є інтелектуальні послуги та наукомісткі товари, найбільшу цінність становлять інформація та знання, на основі яких розвиваються інформаційні технології з розвитком яких змінюється трудовий спосіб життя. Інформаційне суспільство розуміється як суспільство, для якого обробка інформації з використанням ІКТ-рішень створює значну економічну, соціальну та культурну цінність. Дійсно, наш час характеризується як новий етап модернізації цивілізації і культури у відповідності з вимогами глобалізації та інформаційної революції. Поняття та цінності праці докорінно змінилися в контексті нових викликів сучасної української регіональної цивілізації.

---

<sup>1</sup> Андреев І. Интеллектуальная рента эпохи информатизации / І. Андреев // Вісник НАН України . – 2004. – № 10. – С. 48.

<sup>2</sup> Малик І. Тенденції розвитку інформаційної економіки в Україні / І. Малик // Вісник Східноєвропейського університету економіки і менеджменту. – 2013. –Вип. 1(14). – С. 27.



Утвердження трудового способу життя в сучасній українській регіональній цивілізації пов'язано насамперед зі сферою інтелектуального виробництва в основі якої пізнання і засвоєння знань, створення нових знань і їх використання для розвитку сфер матеріального й духовно-інтелектуального виробництва в їх взаємопроникненні, взаємозалежності та взаємодії через виробництво матеріальних, інтелектуальних й духовних продуктів.

Сутністю сучасної української цивілізації стає побудова інтелектуального продукту. Але склад і напрямки реалізації інтелектуального продукту дуже розгалужені. Це різноманітний продукт виробництва і послуг, інформаційний продукт (втілений у численних носіях інформації) та зняття його використання, це продукт галузей освіти, культури, мистецтва, управління, різноманітних соціальних, економічних і політичних інститутів. Процес радикального оновлення української регіональної цивілізації потребує значних зусиль, нових знань та часу і для досягнення цих цілей і знадобиться та любов до праці, яка притаманна українській нації.

Культурологічний критерій інформаційного суспільства акцентує увагу на такому понятті, як комунікаційні відношення. Комунікації відіграють значну роль у формуванні сучасної української цивілізації і поступово на перший план виходить **формування та впровадження гуманістичних пріоритетів внутрішніх і зовнішніх комунікацій.**

Зазначимо, що культура є сукупністю способів діяльності з виробництва, збереження і споживання матеріальних та духовних цінностей. Разом з тим, низка дослідників акцентують увагу на суто людському характері культури, де головним і єдиним суб'єктом є «людина суспільна», яка постає в культурному процесі як особистість, тобто в своїй конкретно-історичній визначеності. Дійсно, головною, системоутворюючою функцією культури як основи локальної цивілізації і яка виражає її соціальний сенс, є гуманістична функція, яка виявляється в формуванні певного типу особистості, не тільки відповідного конкретному етапу історичного розвитку людства, а і, так би мовити, випереджаючого свій час і те суспільство, в якому людина живе<sup>1</sup>. В основі внутрішніх і зовнішніх комунікацій повинні бути саме гуманістичні принципи. Через спілкування, або ж комунікацію ми творимо культуру, а спілкування завжди є культурним: культуру можна розглядати як

---

<sup>1</sup> Мальований М. Культура як суспільне явище (методологічний та методичний аспект розгляду) / М. Мальований // Горизонти образования. – 2011. – № 3. – С. 160.

спосіб життя, за якого людські істоти витворюють значення через практику символічної репрезентації...тобто – шляхом спілкування одне з одним<sup>1</sup>. Але, головною ознакою сьогодення є небувала інтенсифікація засобів комунікації, починаючи з впливів телебачення на суспільно-політичні процеси та моральні відносини у суспільстві, Інтернету, який став новим світоглядним «універсамом» індивідів, і закінчуючи мобільним зв'язком, завдяки якому людина втрачає власну «непрозорість» та поринається у тотальну внутрішню комунікацію без гуманістичних пріоритетів.

Необхідно підкреслити, що формування гуманістичних пріоритетів внутрішніх і зовнішніх комунікацій в українській регіональній цивілізації дуже актуально у зв'язку з протиріччями глобалізаційних процесів. Мова йде про те, що, з одного боку, з'являються стимули формування загальних цінностей, нової якості розвитку людини в глобальних масштабах, а з іншого, ми є свідками розриву суспільних зв'язків, руйнування та деформації традиційних гуманістичних цінностей суспільства та підвищення соціального напруження. Інформаційна революція має і певні негативні наслідки. Зокрема, сприйняття інформатизації здебільшого як інженерного, технологічного феномену призводить до недооцінки її соціокультурних аспектів. У результаті комп'ютеризації відбувається збідніння мови, побутової активності, втрата інтересу до інших людей, навіть родичів, іноді до життя взагалі за відсутності творчого елементу в роботі з автоматизованими системами<sup>2</sup>. Проте надмірна абсолютизація інформаційно-технічних засобів призводить до визнання їх вирішальним чинником розвитку суспільства, хоча в основі соціального буття мають бути вироблені і перевірені багатовіковою практикою принципи гуманізму. Гуманізм передусім означає людяність, любов до людей, високий рівень психологічної терпимості, пошану до особи та її гідності. Урешті-решт, поняття гуманізму оформлюється як система ціннісних орієнтацій, в центрі яких є визнання людини як вищої цінності<sup>3</sup>. Дійсно, засоби комунікації виступають формою розширення людських можливостей, а також визначають еволюцію культури у переході від аудіального (в первісних куль-

---

<sup>1</sup> Лалл Дж. Мас-медіа, комунікації, культура. Глобальний підхід / Джеймс Лалл. – К. : «К.І.С.», 2002 – С. 17.

<sup>2</sup> Богданова Н. Проблема інформатизації і соціалізації освіти / Н. Богданова // Вища освіта України. – 2009. – № 2. – С. 85.

<sup>3</sup> Бахтін М. Гуманізм як принцип виховання сучасної молоді / М. Бахтін // Вища освіта України. – 2007. – № 1. – С. 117.

турах) до візуального світобачення (з винайденням та розповсюдженням письменності) та до складної «тактильної» форми світосприйняття з появою таких аудіовізуальних засобів комунікації як кіно та телебачення<sup>1</sup>, що поступово руйнують гуманістичну основу людини.

З цієї причини, необхідно звернути увагу на дефіцит гуманістичних пріоритетів у комунікативних процесах. Мова йде про комунікацію як внутрішню, так і зовнішню. Комунікативні акти визначають характер та напрями культурних, духовних, процесів у будь-якому суспільстві. Сприйняття, інтерпретація, усвідомлення та формування інформації як атрибуту матеріальної єдності світу спираються на отриману у ході комунікації інформацію щодо його картини та відтворення її в індивідуальній свідомості вже в інтегрованому й структурованому вигляді. Взагалі комунікативна парадигма формується в умовах інформаційного суспільства, в контексті якого інформаційно-комунікативні технології представляють собою найважливішу сторону цивілізації. В глобальному інформаційно-комунікативному просторі світ і суспільство розгортаються через призму комунікації, що потребує адекватного аналізу даного феномена. Це вже привело до виникнення нового явища у світовому розвитку, що отримало назву «глобальна революція у спілкуванні»<sup>2</sup>. На думку сучасних вчених, не економічна сфера суспільства, а комунікація є найважливішим явищем глобального комунікативного суспільства, яке відображає сутність людини та визначає характер взаємодії з іншими людьми. Але, сучасний стан існування соціального, на думку французький філософа та культуролога Ж. Бодрійяра, це «екстаз комунікації» у надмірному насиченні сприйняття віртуальними джерелами, що створюють гіперреальне середовище, яке повністю витискує фізичну реальність в уявленнях сучасної людини<sup>3</sup>. В результаті відбуваються катастрофічні, самоорганізовані за свою суттю процеси, які впливають на внутрішні і зовнішні комунікації та призводять до проблематизації існування сучасної української регіональної цивілізації.

---

<sup>1</sup> Висоцька О. Комунікація як основа соціальних перетворень (у контексті становлення постмодерного суспільства: [монографія] / О. Висоцька – Дніпропетровськ : «Інновація», 2009. – С. 23.

<sup>2</sup> Аксьонова В. Міжкультурна комунікація як фактор формування глобального інформаційно-комунікативного простору / В. Аксьонова // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – Запоріжжя: Вид-во ЗДІА, 2013. – Вип. 54. – С. 190.

<sup>3</sup> Висоцька О. Комунікація як основа соціальних перетворень (у контексті становлення постмодерного суспільства: [монографія] / О. Висоцька – Дніпропетровськ : «Інновація», 2009. – С. 25.

Комунікація проявляється, перш за все, у комунікативній діяльності різного типу. Комунікативна діяльність – це складна багатоканальна система взаємодії людей. Спілкування як комунікативна діяльність включає багатогранний світ людських стосунків, коли одночасно відбувається обмін діями, вчинками, думками, почуттями, переживаннями, а також звернення людини до власної душі, своїх спогадів, мрій, сумління. Без спілкування неможливий повноцінний розвиток людини, як особистості. Спілкування є формою творчої активності, яка допомагає засвідчити різні грані людського таланту. Відсутність повноцінного спілкування приносить великі втрати людині, викликає значні деформації внутрішнього світу і психічного стану. Кожна людина боляче переносить стан самотності й ізольованості від оточуючих. Тому в умовах глобалізації та інформаційної революції важливо формувати саме гуманістичні пріоритети як внутрішніх комунікацій, так і зовнішніх. Сучасна українська регіональна цивілізація є неповторною за своєю внутрішньою сутністю, за своєю душею.

Проблема відсутності гуманістичних пріоритетів у комунікації може проявлятися як у середині однієї групи людей або культурі (внутрішня комунікація), так і у відношеннях з іншими групами людей іншої держави або культури (зовнішня комунікація). Дійсно, бурхливий ритм сучасної цивілізації, невпинний розвиток електронних інформаційних засобів з'єднують людей різних країн, материків, різних національностей, конфесійних і культурних орієнтацій. Саме зовнішня міжкультурна комунікація на основі гуманістичних принципів, здатна поєднати людей у реальну життєздатну спільноту. Потреба людини у спілкуванні стосується насамперед діалогу, безпосередньої зустрічі з іншим реально існуючим «Я».

Культурний обмін між народами є невід'ємним атрибутом розвитку людського суспільства. Жодна держава не в змозі задовольнити культурно-естетичні потреби своїх громадян без звернення до світової культурної спадщини, духовного надбання інших країн і народів. На сучасному етапі можна спостерігати посилення залежності нашої країни від культурно-інформаційних процесів, що відбуваються в світі. До них, перш за все, слід віднести такі, як глобалізація культурного розвитку і культурної індустрії, комерціалізація культурної сфери і посилення залежності культури від великих фінансових інвестицій, розвиток сучасних інформаційних технологій та комп'ютерної мережі Інтернет, стрімке збільшення обсягу інформації і швидкості її передачі, зниження національної специфіки в світовому інформаційно-культурному об-

міні тощо<sup>1</sup>. Поступово формується ідея глобальної культури, в якій не має місця гуманістичним пріоритетам розвитку локальних цивілізацій. Українська регіональна цивілізація, сприймаючи ідеї глобальної культури, повинна будуватися на основі історичних традицій та власних духовних пріоритетів, зокрема філософії серця.

Ідея глобальної культури й глобалізації світових суспільних просторів з очевидністю має негативний компонент, пов'язаний як із стереотипізацією поведінки людей, що входять у глобальну систему, так і з масифікацією, тобто втягуванням у запрограмовану на певну поведінку безлічі людей. Все це, звичайно, руйнує національні культурні цінності країни, яка потрапляє в систему глобальної культури, і підпорядковує її інтересам панівної нації в глобальній системі.

У сучасному складному світі зовнішня комунікація є тим соціальним стрижнем, у якому перетинаються, взаємодіють і взаємовпливають міжлюдські стосунки, технологічні відкриття, політико-господарчі заходи та культурні прагнення. Будь-яке дослідження культури в глобалізованому, обплетеному мас-медіа й Інтернетом світі повинно брати до уваги всеохоплюючий аспект комунікації – здатність до взаємодії. Але саме на основі гуманістичних пріоритетів. При входженні в певне культурне середовище, медіа-технології долають вже встановлені рамки характерних для нього традицій, цінностей та стилів життя і водночас змінюють основи цієї культури.

Сьогодні українському суспільству потрібна культурна і комунікативна людина, яка здатна інтегрувати культуру знань, почуттів, спілкування, креативного підходу до всіх процесів, що сприяють формуванню єдиної комунікативної парадигми інформаційного суспільства, що являє собою «єдність у різноманітності». Осмислення комунікативної культури особистості в умовах інформаційного суспільства та глобальної комунікації надає можливість досягнути стратегічні пріоритети розвитку української регіональної цивілізації в новому тисячолітті, так як саме розвиток гуманних засад міжкультурної комунікації є пошуком нових меж та форм соціалізації індивіда, щоб людина реалізувала себе як провідника і творця більш прогресивних форм співжиття. Фундамент, який закладається у процесі формування нової парадигми комунікативної культури, базується на загальнолюдських цінностях, в яких втілені потреби та інтереси цивілі-

---

<sup>1</sup> Арнаутова В. Масові комунікації як культурний феномен глобалізації / В. Арнаутова // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – К.: ВІР УАН, 2009. – Випуск 21. – С. 276.

зованого людства, в основі яких інформація та комунікація є атрибутами матеріальної єдності світу. Отже, проблема формування та впровадження гуманістичних пріоритетів внутрішніх і зовнішніх комунікацій на сьогодні є складовою проблеми ефективності функціонування української регіональної цивілізації, оскільки саме комунікативні практики визначають контекст соціальної взаємодії.

Глобальні проблеми і перспективи стабілізації сучасної цивілізації та спричинена ними необхідність трансформації суспільства і особи, всіх соціальних відносин людини у світі на якісно новій, гуманітарній основі є сьогодні головним напрямком розвитку сучасних цивілізацій. В епоху глобалізації суспільного і особистого життя, коли перетворення природної і соціокультурної дійсності набули загрозливого характеру, а вирішення завдань гуманітаризації цивілізаційних процесів значно відстало від вимог всесвітньої історії, стає конче необхідним пошук нових перспектив буття людини у світі. На часі – створення такої концепції особистості, яка б конкретизувала гуманітарне розуміння людини як на національному, так і на глобальному, планетарному рівні. Зміна соціального статусу особистості в сучасному громадянському суспільстві, посилення її ролі як справді рушійної сили історії за умов, коли існує гостра невідповідність між потребами функціонування соціуму, з одного боку, і розвитком виробництва, техніки, технології, моралі та культури суспільства – з іншого, надзвичайно актуалізує проблему соціокультурних цінностей та особливості їх функціонування в межах сучасних соціальних і духовних інституцій<sup>1</sup>. Дія принципу глобальності в подоланні негативних наслідків сучасної техногенної цивілізації – це не просто застосування наукових досягнень всього людства і того суспільства, яке ми називаємо інформаційним. Йдеться саме про те, що формування цивілізаційних цінностей особистості в процесі комунікаційних взаємовідносин можливе лише при створенні культурного, гуманістично зорієнтованого суспільства, яке можливе не в одній окремо взятій країні, якою б розвинутою у технічному відношенні вона не була, має бути гуманітарним увесь людський загаль на планеті.

В основі модернізації української регіональної цивілізації і культури у відповідності з вимогами глобалізації та інформаційної револю-

---

<sup>1</sup> Хоменко В. Цивілізаційний статус особистості: глобальні проблеми і перспективи розвитку (соціально-філософський аспект) : автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філос. наук: 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / В. Хоменко. – К. : Б.в., 2002. – С. 2.

ції є запровадження соціокультурних інновацій, яки повинні мати духовний характер. Інформаційне суспільство радикально відрізняється від попереднього, тобто індустріального, саме ставленням до інноваційних процесів. Основою його розвитку стає не лише застосування окремих винаходів та інженерних рішень, а формування інноваційного середовища. До цього підключається уся інфраструктура суспільства – економіка, культура, освіта, сфера комунікації тощо. Соціокультурні зміни підкреслюють трансформаційний, динамічний характер соціуму та сприяють пошуку моделей суспільних структур й створенню соціальних форм, які могли б забезпечити успішне функціонування суспільства.

Будь-яка соціокультурна активність людини містить в якості необхідного структурного елементу процес сприйняття, вивчення, використання, відтворення, передачі наявного, напрацьованого попередніми поколіннями культурно-цивілізаційного багажу. Саме світоглядно-ціннісний механізм традиції дозволяє активно і творчо застосовувати попередній соціокультурний досвід. Людина відтворює культуру. Остання переходить від покоління до покоління, зберігається та втілюється у результатах праці людей – у предметах, текстах, телеологічному й аксіологічному цілепокладанні. На цьому інструментальному рівні фіксується і передається програма, традиція. Таким чином, традиційність є іманентним принципом соціокультурної самоідентифікації та самостановлення людини й ключових суспільних цілісностей<sup>1</sup>.

Треба звернути увагу, що культура принципово консервативна: її зміст складається в трансляції крізь час за допомогою прикладу, стереотипу та мови специфічних форм досвіду кожної соціальної спільноти. В традиції і в культурі досвід набуває інтегрального змісту. Таке єднання культурного, цивілізаційного, соціального досвіду в певну світоглядно-аксіологічну цілісність вимагає застосування конкретних механізмів когнітивного, етичного, естетичного, соціально-впорядковуючого характеру. Прагнення людини до оновлення та перетворення власного життя для того, щоб мати міцне світоглядно-ціннісне та культурно-цивілізаційне підґрунтя, з необхідністю має спиратися на усталені, узвичаєні, традиційні форми особистісної та соціо-

---

<sup>1</sup> Янісів Ю. Діалектика традицій та інновацій в сучасній освіті / Ю. Янісів // Гуманітарний вісник Державного вищого навчального закладу «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Г. С. Сковороди». – 2013. – Вип. 28, Т. 2. – С. 390.

культурної самореалізації. В той же час, в основі цивілізаційних перетворень української культури повинно бути покладено формування інформаційного суспільства за допомогою духовних за своїм характером соціокультурних інновацій.

Перехід до інноваційної моделі розвитку, в основу якої покладено безперервний і цілеспрямований процес формотворення, реалізації та поширення інновацій, є пріоритетним завданням у сучасному конкурентному світі. Інновації відіграють істотну роль в конституюванні нового соціокультурного порядку, та є наскрізними для усіх сфер і рівнів соціальної реальності, життєдіяльності людини. Вони, маючи потужний перетворюючий потенціал, здійснюють переоцінку добре відомих явищ та вбудовують в систему традиційного світосприйняття нові знанні. Сучасні інноваційні процеси породжують нове бачення місця і ролі людини в соціоприродній системі, окреслюють можливості її впливу на оточуючу дійсність та суспільство у якому особистість постає як активний суб'єкт. Інновації як один з чинників становлення та розвитку культури, є досить складним соціокультурним феноменом<sup>1</sup>.

Буття людини перебуває у вирі безперервних змін, становлення нового. Усе, що зумовлює якісне перетворення способу екзистенції людства, є інновацією. Її актуальність детермінована прогресом суспільства, основною ознакою якого є постійне оновлення. Формування нового є іманентною властивістю індивіда як творчої особистості. Як відомо творча діяльність неможлива поза культурними традиціями. Людина постійно перебуває в силовому полі культури. Її діяльність є продуктивною за умови перманентного зв'язку з речами оточуючої дійсності. Тому, необхідним моментом творчості є репродуктивний та продуктивний моменти, зміст яких зводиться до відтворення, застосування людиною вже наявних культурних зразків і до їх перетворення<sup>2</sup>. Але у зв'язку з кризою суспільства в плані зміни життєвих пріоритетів і цінностей особистості перетворення повинні відбуватися на духовній основі.

Соціокультурні інноваційні процеси зумовлюють формування нового типу суспільства – інформаційного. З іншого боку, в умовах посилення процесів інтервенції людини в природу і вияву руйнівних наслідків цих інновацій, збереження на планеті є можливим за умови існу-

---

<sup>1</sup> Руденко І. Інновації у суспільному житті : природа і функціональний потенціал : автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філос. наук: 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / І. Руденко. – К. : Б.в., 2013. – С. 10.

<sup>2</sup> Там само. – С. 10.



вання цивілізацій (у тому числі й української) на основі співіснування тріади «суспільство», «природа» та «інновації». На зміну моделі стійкого розвитку, відповідно до якої за інерцією продовжується соціально-економічний прогрес, має бути встановлена коеволюційна модель соціоприродного поступу. Коеволюція повинна стати основою розвитку української регіональної цивілізації, тому що вона є фундаментальним орієнтиром розвитку суспільства і моделлю формування майбутнього, в якому природа та людина з її духовністю є найвищими цінностями. Беззаперечним є той факт, що істотну роль в українській регіональній цивілізації відіграє особистість, її духовний розвиток та творчі потенції як підґрунтя соціокультурних інновацій.

Досліджуючи соціокультурні передумови соціальних інновацій, не можна обійти й значущість існуючих у суспільстві систем цінностей, адже можна припустити, що саме цінності постають передумовою як існування, так і виникнення інноваційних процесів. Система цінностей є основою культури, визначає мотивацію діяльності, регулює та інтегрує повсякденну поведінку людей у суспільстві, акумулює обґрунтування раціональності певного способу життя та легітиміє суспільні інститути. Наявність та відмінність світоглядних цінностей від інструментальних спричиняє існування різних за критерієм динамізму та масштабів соціальних змін типів суспільства: традиційного, статичного та сучасного, динамічного. Якщо в межах традиційних суспільств великого значення набувають світоглядні цінності, що спричиняє безумовне дотримання традицій та недовіру до соціальних інновацій, то в суспільствах сучасного гатунку завдяки провідній ролі інструментальних цінностей, які надають діяльності цілераціональної спрямованості, домінують інноваційні процеси. Як вважає В. Федотова, процес модернізації суспільства передусім ґрунтується на трансформації існуючих соціальних цінностей і норм. Мінливому суспільству притаманна динаміка ціннісних уявлень, вихід з кризової ситуації завжди пов'язується з пошуками нових ціннісних орієнтацій та з розробками соціальних і моральних «технологій» поведінки людини. На підставі того, що зміни у ціннісних орієнтаціях сприяють соціальним змінам у суспільстві загалом, ціннісні виміри можна вважати соціокультурними передумовами соціальних інновацій<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Сандига О. І. Інновації: соціально-філософський аналіз [Електронний ресурс] / О. І. Сандига // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури.

Реальне життя суспільства переконує, що без культивування таких морально-духовних цінностей, як добро, людяність, відповідальність, почуття власної гідності, толерантність тощо, навряд чи можна говорити про громадянську свідомість, культуру, компетентність, розраховувати на покращення гуманітарної ситуації у нашій країні найближчим часом та побудову української регіональної цивілізації. Вочевидь, духовність – це специфічна внутрішня діяльність людини, яка зберігає міру її людяності, поєднує дух і розум, спрямована на пошуки сенсу життя і вироблення світоглядних позицій. Така позиція доводить, що духовність – необхідна передумова становлення відповідального громадянина. При цьому духовність є особливістю психічної організації індивіда, що виявляється у його чуттєво-емоційній сфері і є визначальною у формуванні особистісних якостей, світогляду, ціннісних орієнтацій людини, якими детермінуються її життєві домагання, потреби, діяльнісна сфера<sup>1</sup>, у тому числі і у сфері соціокультурних інновацій сучасного інформаційного суспільства.

Кожне нове явище в цивілізації не починається з нуля, а завжди виникає на ґрунті, який створений попереднім розвитком, тобто на основі певних передумов виникнення. Тобто закономірність духовного характеру соціокультурних інновацій найповніший вираз отримує в спадкоємності як однією з найбільш загальних характеристик розвитку і природи, і суспільства, і мислення української нації. Механізми соціокультурної спадкоємності та сучасних інновацій є одним з найважливіших чинників соціально-буттєвого становлення традиції, в тому числі і як системотворчої основи української регіональної цивілізації. В умовах інформаційної революції та глобалізації духовність як особистості, так і нації залишається пріоритетною в культурному поступі сучасної України.

---

ри, – 2005. – № 48. – Режим доступу : [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_48/Sandyga.htm](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_48/Sandyga.htm).

<sup>1</sup> Салтикова О. В. Духовність особистості як основа виховання громадянської відповідальності старшокласників [Електронний ресурс] / О. В. Салтикова // Народна освіта. – 2011. – Вип. 1 (13) . – Режим доступу : [http://narodnaosvita.kiev.ua/Narodna\\_osvita/vupysku/13/statti/saltikova.htm](http://narodnaosvita.kiev.ua/Narodna_osvita/vupysku/13/statti/saltikova.htm).

## ПІСЛЯМОВА

Звертаючись до аксіологічних проблем освіти, її перспектив в світі і Україні, ми, зрозуміло, не могли обійти своєю увагою ключове питання – а саме – у яких умовах – цивілізаційних та культурних – вона буде розвиватись, будучи при цьому їх органічною складовою і одним із чинників формування духовного світу людини. Звертаючись до цієї проблематики, ми, сподіваємось, орієнтуємо тим самим науковий загал на визначення та обґрунтування напрямків подальших досліджень в царині освіти.

Хотілося б сподіватись, на що ми і акцентуємо увагу, що ці наукові розвідки орієнтуватимуть саме на формування суспільства, що відповідатиме нашим уявленням про «цивілізацію культури». Хоча, з огляду на події, що відбуваються в світі, у Європі, в Україні та навколо неї, досягнення цієї мети видається нездійсненою. Але, на нашу думку, іншої альтернативи у людства, існуючих цивілізацій і національних держав, незалежно від їх ваги і статусу, немає. Принципи, на яких формується суспільство культури, має, за умови збереження національних та етнічних особливостей, універсальний, загальнолюдський характер. Це, по-перше, забезпечення органічного балансу у ланцюгу взаємовідносин людина – природа, по-друге, розгляд крізь призму людиновимірності всього того, що створюється в сфері культури, по-третє, забезпечення свободи творчості і вільного саморозвитку людини, її прав, і, нарешті, розгортання самоврядування відповідно до норм культури – миролюбства і толерантності, поваги до людини.

Система координат, що визначається зазначеними принципами, є основою і дороговказом для подальшого розвитку освіти в світі і країні. Зрозуміло, що це, як свідчить історичний досвід, завдання не із легких. «Суспільство споживання», що є реальністю, багато в чому не потребує акцентуації на духовності, що визначає смисл, зміст і цілі освіти. Зміни в цьому балансі і має забезпечити орієнтація людства, національних спільнот, існуючих систем освіти на цінності «цивілізації культури». Особисто ми намагаємось працювати саме в цьому напрямку, сподіваючись, що тільки за таких умов можливе подолання наслідків, за висловом І. Валлерстайна, «морального колапса», породженого утвердженням «суспільства споживання».

*Наукове видання*

**Андрущенко Віктор,  
Андрущенко Тетяна,  
Савельєв Володимир**

# **Цивілізація культури**

**Книга четверта**

*Оригінал-макет – В. Чалчинський*

Підп. до друку 27.11.2016. Формат 70×100/16.  
Ум. друк. арк. 35,2. Тираж 500. Зам. 374.

*Видавець і виготовлювач ТОВ «МП Леся».  
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру  
суб'єктів видавничої справи серія ДК № 892 від 08.04.2002.*

03148, Київ, а/с 115.  
Тел./факс: + 38 050 469 7485, 0683408332  
E-mail: lesya3000@ukr.net

