

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені М.П. ДРАГОМАНОВА

Чорна Лідія Валеріївна

На правах рукопису

УДК 124.4:316.61+001.12

**ІДЕАЛ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН У ДИСКУРСІ
МОДЕРНУ ТА ПОСТМОДЕРНУ**

Спеціальність 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Дисертація
на здобуття наукового ступеня
доктора філософських наук

Науковий консультант
доктор філософських наук, професор
Надольний Іван Федотович

Київ – 2017

ЗМІСТ

ЗМІСТ	2
ВСТУП	4
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ТА ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ	17
1.1. Етимологія поняття «ідея» та особливості осмислення феномену ідеї у домодерну добу	17
1.2. Гносеологічне осягнення поняття «ідея» у філософії доби Модерну ...	33
1.3. Етимологія поняття «ідеал» та класифікація ідеалів	50
Висновки до першого розділу	71
РОЗДІЛ 2. ДОКЛАСИЧНЕ, КЛАСИЧНЕ ТА НЕКЛАСИЧНЕ ТРАКТУВАННЯ ІДЕАЛУ	73
2.1. Історичні етапи осягнення проблеми ідеалу та передумови його виникнення в античності	73
2.2. Теоцентризм ідеалів середньовіччя	94
2.3. Дихотомія етичного та політичного у соціальному ідеалі доби Відродження	114
2.4. Трансформація суспільного ідеалу доби Модерну: від класичного до некласичного трактування	131
2.5. Ідеали людини та суспільства: взаємозв'язок та особливості теоретичного осягнення на межі Модерну та Постмодерну	156
Висновки до другого розділу.....	171
РОЗДІЛ 3. ПРАКСЕОЛОГІЯ СОЦІАЛЬНОГО ІДЕАЛУ ДОБИ МОДЕРНУ.....	176
3.1. Розмежування ідеалу та утопії: класифікація утопій	176
3.2. Утопічна форма суспільного ідеалу.....	194
3.3. Алгоритм зловживання суспільними ідеалами	205
3.4. Революція як спроба втілення суспільного ідеалу доби Модерну	217
Висновки до третього розділу.....	232

РОЗДІЛ 4. СУЧАСНЕ МУЛЬТИВЕРСИВНЕ ОСЯГНЕННЯ ІДЕАЛУ	234
4.1. Ідеал як функціональна система та креативний проект	234
4.2. Розгортання ідеалу у просторово-часовому континуумі. Ідеал як соціокультурний хронотоп сучасності	257
Висновки до четвертого розділу.....	269
РОЗДІЛ 5. ІДЕАЛ У ВИМІРІ АНТРОПОЛОГІЧНОГО, СЕМІОЛОГІЧНОГО, ВІЗУАЛЬНОГО «ПОВОРОТУ» ПОСТМОДЕРНУ	270
5.1.Сучасний антропологічний «поворот». Ідеал як соціокультурний диспозитив і транспозитив	270
5.2. Феномен ідеалу в контексті сучасного семіологічного «повороту»	278
5.3. Віртуальний простір комунікацій та візуальний «поворот»	287
5.4. Вплив релігійних, етичних, естетичних та мистецьких форм ідеації на формування соціального ідеалу Постмодерну	294
Висновки до п'ятого розділу.....	314
РОЗДІЛ 6. СОЦІАЛЬНИЙ ІДЕАЛ ПОСТМОДЕРНУ	316
6.1. Ідеал як соціокультурний атрактор, патерн, гештальт	316
6.2. Соціальний ідеал радянського та пострадянського соціуму	336
6.3. Комуністичний ідеал – парад атракціонів у культурі повсякдення	352
6.4. Ідеали посткомуністичного суспільства як ідеали Постмодерну	369
Висновки до шостого розділу	388
ВИСНОВКИ	391
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	409

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Людство постійно перебуває у пошуках ідеалів як загальнолюдських, так і особистих. Ідеал вміщує частину наших уподобань, стремлень й бажань, що керують нами у житті. І хоча ідеал завжди передбачає натяк на нездійсненність та недосяжність, він, попри усе, приваблюватиме нас своєю чистотою та породжуватиме надії на краще майбутнє. Ідеали, на базі яких розставляються за пріоритетністю наші цінності, відіграють роль стрижня, що визначає якість і зміст життя людини, підштовхуючи до найвищих цілей у власному розумінні. Вся історія людства може бути представлена як процес осягнення, творення, спроб втілення ідеалів, а також їх заперечення та зміни. Народження ідеалів відбувається в свідомості людини, заявляючи про себе прагненням перетворень, спрямованих на удосконалення буття. Тяжіння людства до осмислення ідеалів, до пошуків кращих форм суспільного устрою особливо актуалізується під час перехідних або кризових періодів. Сьогодні, коли відбувається перехід-біфуркація від світоглядної епохи Модерну до Постмодерну, людина існує саме у такий історичний період.

Проблема ідеалу викликала інтерес у багатьох мислителів різних часів та народів. Осягнення ідеалу є предметом розгляду філософії, релігієзнавства, політології, права, соціології, культурології – різних систем знань, оскільки це резонує із внутрішньою сутністю людини. Ідеал викликає внутрішній відгук, тому що він перебуває на межі матеріального і духовного, будучи недосяжним, але одночасно народжуючи невгамовне бажання свого втілення. Саме тому дане дослідження присвячено теоретичній спробі осягнути ідеал, торкаючись певних його граней та надаючи у результаті авторську концепцію ідеалу як соціокультурного феномену. За допомогою філософської методології аналізується шлях, що пройшло людство в пошуках ідеалів та у спробах їх втілення. Важливою умовою та основою, яка надає можливість сучасному соціально-

філософському пізнанню відтворювати процеси самоосягнення людини та соціуму, є аналіз ідеалу як соціокультурного феномену.

Процес осмислення ідеалу як соціокультурного феномену, що перебуває на межі духовного й матеріального та одночасно, будучи цілісністю, містить у собі і те, й інше, дозволяє хоча б на мить вийти із хаосу сучасної дефрагментованої свідомості та нібито подивитися на цю проблему ззовні. І тоді вже занурення у безодню штучно створених цінностей, що позиціонуються як новітні ідеали, не стане загрозою на шляху розрізнення хибного та істинного, розмежування зерен та плевел. Хоча і є очевидним, що дорогу в змозі здолати лише той, хто не перестає йти, проте, якою буде ця дорога, цей шлях як для людини, так і для сучасного суспільства, залежатиме від розуміння найвищого орієнтиру, ідеалу, що одержує найфундаментальніший буттєвий статус, слугуючи орієнтиром у розумінні буття людини і соціуму.

Тому у сучасних контекстах соціального розвитку з необхідністю постає потреба вирішення в теоретичному і практичному плані проблеми ідеалу як соціокультурного феномену в контроверзі дискурсу Модерну та Постмодерну.

Дослідження вищезгаданої проблематики проводяться починаючи від онтологічного і гносеологічного розуміння ідеалу як єдності смислів, що задаються структурами соціуму, до соціально-філософського розгляду феномену ідеалу, який постає плюральним світом людського буття і соціальної взаємодії.

Проте в наявних дослідженнях це завдання вирішене не повною мірою. Важливо відповісти на питання про те, який контекст може бути заданий, щоб ідеал як стрижень ціннісних орієнтацій став умовою перетворення українського соціуму на відкрите демократичне суспільство у складних умовах виходу з посткомуністичного простору в сучасний глобальний світ. Тому реалізація вказаної ідеї вимагає осягнення тенденцій трансформації ідеалів доби Постмодерну.

Ступінь наукового опрацювання проблеми. Дослідженню тематики, що проаналізована в дисертації, присвячена доволі значна кількість наукових публікацій. Традиція осягнення ідеалу започаткована європейською філософією від часів Платона. Проблема є надзвичайно багатоаспектною, а тому її можна аналізувати як з позицій філософії, так і з позицій, історії, культурології, соціології, політології та інших суміжних наук. У філософії існує безліч концепцій про особистісний характер ідеалу, про його інтенціональність, однак сучасна соціальна філософія та філософія історії шукає нові підходи, намагаючись збагатити проблематику осягнення ідеалу дослідженнями К.-О. Апеля, Г. Арендт, Ж. Баландьє, Р. Барта, Ж. Бодріяра, Ю. Габермаса, М. Гайдеггера, Ф. Гваттарі, В. Гьосле, Ф. Джеймісона, Ж. Дерріда, Г. Дебора, Ж. Дельоза, Ж.-Ф. Ліотара, Ж.-Л. Нансі, Е. Морена, М. Фуко.

Водночас ці тенденції доповнюються інтегративними дослідженнями київської філософсько-антропологічної школи академіка В.І. Шинкарука (Є. Андрос, В. Барков, М. Булатов, В. Загороднюк, Г. Коваadlo, Т. Лютий, Т. Розова, В. Табачковський, Н. Хамітов, Г. Шалашенко та ін.). Переосмислюється теоретичний досвід таких авторів, як М. Бердяєв, В. Бранський, С. Неретіна, О. Золотухіна-Аболіна, Е. Ільєнков, І. Ільїн, В. Краус, В. Лекторський, Ю. Лотман, П. Новгородцев, В. Соловійов, В. Чалікова та ін.

Важливим у методологічному сенсі було звернення до філософських робіт академіка І.Ф. Надольного.

Вагомий внесок у сферу методологічного осягнення ідеалу та його функціонування у освітянській практиці був зроблений у роботах філософсько-освітньої школи Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова академіка В.П. Андрущенка (Е. Герасимова, О. Кивлюк, В. Муляр, Л. Панченко та ін.).

Не менш важливі теоретико-методологічні передумови, що допомагають осмисленню ідеалу, містяться в роботах сучасних українських

науковців у галузях соціальної філософії, філософії історії, філософії освіти, історії філософії, історії правових і політичних вчень (Т.В. Андрущенко, Т.І. Андрущенко, М. Бойченко, В. Вашкевич, К. Ващенко, Р. Войтович, В. Воронкова, О. Данильян, О. Дзьобань, В. Заблоцький, С. Клепко, В. Копилов, В. Корнієнко, С. Кострюков, Н. Кочубей, А. Кравченко, В. Кремень, В. Кушерець, Я. Любивий, А. Михненко, М.В. Попович, М.Д. Попович, В. Савельєв, Н. Скотна, М. Степико, В. Ярошевець та ін.).

Соціально-філософський аналіз ціннісно-світоглядного потенціалу пострадянського простору досі був недостатньо системно опрацьованим у вітчизняній науці. Погляд на ідеал як функціональну систему був недостатньо висвітлений в українських наукових студіях. В Україні є предметом інтенсивних наукових дискусій зміна світоглядної парадигми від модерного до постмодерного світогляду, що, безумовно, відображено у значній кількості філософських праць провідних українських філософів Є. Бистрицького, О. Гомілко, А. Єрмоленка, В. Жарких, С. Куцепал, В. Лук'янця, Л. Ситниченко, О. Соболев, С. Пролєєва, О. Скубашевської та ін.

У сфері досліджень практик культури, філософії культури, філософської антропології значної уваги заслуговують дослідження таких українських філософів як П. Кравченко, С. Крилова, Ю. Легенький, Г. Меднікова, Н. Мозгова, І. Немчинов.

Водночас низка питань, що розглядалися в дисертаційній роботі, в науковій літературі висвітлена недостатньо, що, зокрема, і обумовлює її актуальність.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Тема дисертаційного дослідження є складовою частиною комплексної науково-дослідної теми кафедри соціальної філософії та філософії освіти Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова «Філософські засади єдності гуманітарних, природничих і технічних завдань в освіті сучасного вчителя» (затверджено наказом Міністерства освіти і науки України № 732 від

27 жовтня 2006 р. та рішенням Вченої ради Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (протокол № 5 від 22 грудня 2006 р.). Тема дисертаційного дослідження «Ідеал як соціокультурний феномен у дискурсі Модерну та Постмодерну» затверджена на засіданні Вченої ради Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (протокол №5 від 23 грудня 2010 р.).

Мета дисертаційного дослідження – філософська концептуалізація феномену ідеалу, розкриття його функціонального потенціалу в дискурсі Модерну та Постмодерну.

Досягнення поставленої мети потребує вирішення таких дослідницьких завдань:

- здійснити компаративний аналіз домодерної, модерної та постмодерної парадигми функціонування ідеалу, на основі якого визначити головну константу модерного ідеалу та виявити направленість трансформацій постмодерного ідеалу; дослідити творчість відомого австрійського гуманіста ХХ століття Вольфганга Крауса та оприлюднити його концепцію суспільного ідеалу;

- сформулювати концепцію ідеалу як соціокультурного феномену в синтезованому полі антропологічного, семіологічного та візуального повороту Постмодерну;

- довести, що існування людини у сучасному соціокультурному просторі є адаптація до дисциплінарних практик, які утворюють новий образ та ідеали людини, та визначити сучасні ідеали як нормативні маркери лексики, артикуляції, дисциплінарних дискурсивних практик;

- розкрити проблематику моделей практик культури, де ідеал є полівалентною сутністю, що корелює зі здібністю бути абсолютним і бути річчю у різних вимірах людського існування – релігійному, етичному, естетичному, художньому;

- виявити змістовні, структурні і функціональні характеристики утопії, роль революції у процесі практичного втілення суспільного ідеалу доби Модерну; експлікувати алгоритм зловживання суспільними ідеалами;
- проаналізувати та розвинути положення про те, що ідеал медіалізується, стає інтерактивним;
- удосконалити положення сучасної концепції континуальності;
- обґрунтувати таку характерну рису ідеалу як міфологізація, яка перетворюється на міфодизайн і актуалізує розуміння ідеалу як симулякру;
- розкрити характерні риси та причини руйнації комуністичного ідеалу як редукованого релігійного ідеалу та дослідити функціонування комуністичного ідеалу як парадум атракціонів та видовища;
- дослідити прогностичні можливості ідеалу як соціокультурного феномену.

Об'єкт дослідження – ідеал як соціокультурний феномен.

Предмет дослідження – світоглядна трансформація парадигми ідеалу в дискурсі Модерну та Постмодерну.

Методи дослідження. Мета і завдання дослідження обумовили теоретико-методологічні засади дисертаційної роботи. Дослідження базується на принципах сполучення історичного та логічного рівнів пізнання, сходження від загальних передумов через аналіз конкретно-історичних особливостей до предметних висновків, єдності онтологічного, гносеологічного, аксіологічного та антропологічного аспектів аналізу, взаємодоповнення системного та структурного підходів до об'єкту дослідження.

Названі принципи були специфіковані, з одного боку, об'єктом та предметом дисертаційного дослідження, а з іншого – особливостями авторської оцінки дослідницького матеріалу та концепції соціокультурного розгортання ідеалу у філософському дискурсі Модерну та Постмодерну.

У дисертаційній роботі було використано: діалектичний метод – для дослідження суспільного ідеалу доби Модерну, комплексу тих суспільних

явищ і процесів у їх розвитку та взаємозв'язку, що формували ідеал; єдність історичного та логічного методів – для визначення особливостей виникнення, становлення та закономірностей розвитку ідеалу як соціокультурного феномену домодерної доби; порівняльний метод, за допомогою якого здійснено компаративний аналіз світоглядних парадигм Модерну та Постмодерну; метод герменевтики, який дозволив проникнути у сенс процесу модернізації та глобалізації соціуму як метатексту сучасного розуміння ідеалу; системно-структурний аналіз – для розгляду ідеалу як системи, як цілісного соціокультурного явища.

Методологічну основу дослідження складають філософська теорія пізнання, принцип світоглядного плюралізму. Під час виконання роботи інтенсивно застосовувався міждисциплінарний підхід для досягнення ідеалу як соціокультурного феномену з позицій філософії, історії, культурології політології, державного управління.

Наукова новизна дисертаційного дослідження визначається тим, що в ньому вперше в українській соціальній філософії здійснено концептуалізацію ідеалу в контроверзі філософського дискурсу Модерну та Постмодерну, що розкриває зміну світоглядної парадигми ідеалу як соціокультурного феномену.

Наукова новизна конкретизується у наступних положеннях, які виносяться на захист:

Вперше:

– здійснено компаративний аналіз домодерної, модерної та постмодерної парадигми функціонування ідеалу, на основі якого концептуалізовано світоглядну трансформацію парадигми ідеалу в дискурсі Модерну та Постмодерну. Виявлено, що модерне визначення ідеалу базується на субстанціалізмі, розуміння якого неможливе без розуміння одвічності та темпоральності, які роблять субстанцію протозасадою, першовитоком і тим, що не підлягає сумніву ні в минулому, ні в теперішньому, ні у майбутньому. Досліджено творчість відомого

австрійського гуманіста ХХ століття Вольфганга Крауса як приклад трансформації модерного осягнення ідеалу у другій половині ХХ століття. Доведено, що одвічність та темпоральність ідеалів стала нормою у добу Модерну; у Постмодерні трансформується само єство ідеалу, він вже не вкорінений у субстанції. Доведено, що ідеал Постмодерну стає мірою значень, він корелює з такими феноменами, як атрактор, патерн, гештальт;

– сформульовано авторську концепцію ідеалу як соціокультурного феномену, що проаналізований у синтезованому полі антропологічного, семіологічного та візуального повороту Постмодерну. Проаналізовано поліфонічне здійснення антропологічного та семіологічного повороту як осмислення мови практик культури, мови людини, яка продукує дискурси. Доведено, що практики культури вбудовані у простір культури повсякдення та створюють ансамбль рефлексивних констант, що визначаються як дисциплінарні практики, як «техніки себе». З'ясовано, що ідеал як соціокультурний феномен виходить за межі сучасного антропологічного повороту і фіксує семіологічний поворот; виникає інша, порівняно з модерною, система презентації ідеалу, де засадою стає лінгвістичний ідеал. Доведено, що на основі селекції, шляхом трансформації первинного дискурсу, досягається ідеальна інформація через перекомбінування, риторичні перестановки, деформації, зміни. Визначено, що постмодерний ідеал, порівняно з модерним, перетворюється з образу субстанції, з образу ідентичного на вербалізовану конструкцію, що маскується образом тіла. Виникає синтез вербального та візуального. Семіологічна парадигма трансформується, ідеал «відходить» від тотальної вербалізації інтерпретації культури. Обґрунтовано взаємозв'язок між антропологічними та візуальними константами постмодерного ідеалу;

– концептуалізовано зміст процесу адаптації людини до сучасних дисциплінарних практик, які шляхом новітніх тілесних констант утворюють новий образ людини, нові ідеали людини як єства. Доведено, що сучасний антропологічний комплекс базується на «практиках себе», ідеал фіксується

флеш-іміджем. Визначено, що ідеал не є єдністю субстанційних ознак, як у класичних модерних концепціях, він стає нормативним маркером лексики, артикуляції, дисциплінарних дискурсивних практик. Доведено, що постмодерний ідеал є трансформативно-маніпулятивним, пов'язаним з комунікацією, з медіа, з системою трансформативних констант, з медіакультурою. Як результат, відбувається візуальний поворот, що робить імагинацію як візуальний образ епіцентром формотворення культури. Доведено, що візуальний поворот сприяє ідентифікації людини з імагинативним віртуальним простором, який стає абсолютним, ідеальним, не рефлектуючим єдності «Я» і «Ти». Виникає «Я» на екрані, «Я» як позбавлене тілесності, справжньої соматичності, форми кінцевості свого існування. Формується новітнє ідеальне тіло як ідеал;

– здійснена авторська філософська концептуалізація проблематики моделей практик культури, у яких ідеал досягає самодостатнього значення – це, передусім, релігія та мистецтво. Всі інші сфери: політика, ідеологія – редукують ідеал. Ідея визначається як гносеологічний ідеал; естетичний ідеал розкривається як образ; етичний ідеал характеризується як те, що тяжіє до універсального образу блага, добра. Доведено, що ідеал є полівалентною сутністю, що корелює із здібністю бути річчю і бути абсолютном у різних вимірах людського існування: релігійному, етичному, естетичному, художньому;

Отримало подальший розвиток:

– визначення ідеалу, деталізовано співвідношення суспільного ідеалу та утопії; змістовні, структурні та функціональні характеристики проблеми утопії в контексті осягнення майбутнього; класифікація утопій; розуміння утопії як форми осягнення ідеалу доби Модерну, яка не зникла, а існує у перевтілених постмодерних формах; аналіз ролі революції як модерної форми практичного втілення суспільного ідеалу; експліковано алгоритм зловживання суспільними ідеалами;

– положення про те, що ідеал медіалізується, стає інтерактивним

у плані масмедіа і масовості, що формується навколо площі, ритуалізованого видовища, навколо дискурсивних практик, екранних артефактів;

– концепція континуальності. Доведено, що Модерний соціокультурний простір як світ об'єктивно-ідеальних сенсів і цінностей, простір, що базувався на матриці логоцентризму, за доби Постмодерну піддається деконструкції як відмові від ієрархії, вертикалі, центризму, субстанціалізму, які у світогляді Модерну пов'язувалися з ідеалом. Контекст деконструкції актуалізується у віртуальній реальності, де людина потрапляє у нову вічність. Формується новий хронотоп ідеалу як єдність диспозиції та транспозиції, просторового і часового у вимірі трьох рефлексивних поворотів. Ідеали посткомуністичного суспільства розгортаються у постмодерному соціокультурному хронотопі, орієнтованому на постмодерністські системи трансформації реальності;

– обґрунтування того, що характерною рисою сучасного ідеалу є міфологізація, яка перетворюється на міфодизайн, позначений як соціальний дизайн, система трансформацій тексту, що призводить до бажаних результатів. Передбачення майбутнього як ідеал стає риторичною механікою у контексті дискурсивних практик. Актуалізується міф про інший виток, історію, яку можна змінити. Людина епохи Постмодерну знаходиться на перетині виборювання не тільки майбутнього як креативного проекту, але й програми потрібного минулого, що відкриває можливість майбутньому розуміння ідеалу як симулякру. Доведено, що у контексті новітньої міфології, новітньої системи вербальних, лінгвістичних предикацій функціонування ідеального трансформується сам ідеал. Втрата протоміфу призводить до трансформативних міфів, що залишаються у полі риторики. Трансформується само єство ідеалу. Він вже не вкорінений у субстанції, у культурі. Ідеал стає мірою значень та перетворюється на симулякр;

Уточнено:

– характерні риси та причини руйнації комуністичного ідеалу як редукованого релігійного ідеалу. Комуністичний ідеал існував як ідейний

комплекс, ідеологія, політичний ідеал. Комунізм являє собою вид соціоморфної релігії, орієнтованої на комунарність та соціум. Редукований етичний ідеал девальвує соціоморфну релігію комунізму і натуралістичне мистецтво, яке пов'язане з реалізмом. Реальність як маркер комуністичної доби базувалася на завданому згори реалізмі, що був взірцем, ідеалом та залишався непохитним. Антиномія завданості згори і натуралізму призвели до розпаду комуністичної квазі-релігії. Етичні, естетичні та мистецькі презентації комуністичного ідеалу в тоталітарному та посттоталітарному просторі є реальністю модерного суспільства. Посткомуністичний ідеал як феномен культури повсякдення доби Постмодерну потрапляє у чужорідне середовище, де він зникає як фактор регуляції поведінки, діяльності людини. Досліджено функціонування комуністичного ідеалу як парадум атракціонів та видовища;

– прогностичні можливості ідеалу як соціокультурного феномену. Ідеал як бажана гармонія має культурно-історичну генезу. Суспільний ідеал трансформується у напрямку не посткомуністичного, а комунарного, не соціалістичного, а ідеалу екуменістичного типу. В останньому можуть поєднуватися обидва типи соціальних орієнтацій: соціалістичний, капіталістичний, які вже перестали бути антитетичними, адже соціалістичний тип виробництва, фактично, виступив як капіталістичний етатизм. Обґрунтовано розуміння того, що комуністичний ідеал задав парадигму, але не вирішив її. Цінності доби Постмодерну мімікрують, ідеали змінюються, шукають свою форму адекватності системі. Відбувається не тільки тотальне заперечення досвіду комуністичної релігії та возвеличення індивідуалізму, а й трансформація основ лібералізму.

Теоретичне і практичне значення дослідження полягає у тому, що його результати можуть бути використані при розробці освітньо-навчальних програм з курсів соціальної філософії, історії правових та політичних вчень, державного управління; формуванні світоглядних основ для розробки концепції гуманітарної безпеки держави. На підставі здійсненої роботи з

пошуків оптимального шляху розвитку гуманітарних основ освітньо-виховної сфери сформовано узгоджену концепцію новітніх методів дослідження, які можуть бути впроваджені в освітній процес нашої держави. Результати дисертаційної роботи можуть бути використані при формуванні та реалізації стратегій гуманітарного розвитку держави, а також під час викладання філософських, культурологічних, правових та історичних дисциплін.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є самостійним авторським дослідженням. Результати і висновки, пропозиції та рекомендації, у тому числі й ті, що характеризують наукову новизну дисертації, одержані автором особисто.

Кандидатська дисертація «Судова влада у взаємодії громадянського суспільства та держави» (спеціальність 23.00.02 – політичні інститути та процеси) була захищена у 2009 році, її матеріали в тексті докторської дисертації не використовувалися.

Апробація результатів дослідження. Основні положення та висновки дисертаційного дослідження доповідались та обговорювались на засіданнях кафедри соціальної філософії, філософії освіти та освітньої політики Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Основні тези дослідження доповідались на міжнародних та всеукраїнських науково-практичних конференціях та семінарах, а саме: Міжнародна науково-практична конференція «Розвиток взаємозв'язку держави і громадянського суспільства в контексті впровадження європейських принципів належного врядування» (2012 р., м. Київ); VI Міжнародна науково-практична конференція «Інформаційна освіта та професійно-комунікативні технології» (2013 р., м. Одеса); Щорічна всеукраїнська науково-практична конференція «Місцеве самоврядування – основа сталого розвитку України» (2014 р., м. Київ); Міжнародна науково-практична конференція «Роль суспільних наук у процесі розвитку суспільства в умовах сьогодення» (2014 р., м. Дніпропетровськ); Щорічна науково-практична конференція за

міжнародною участю «Розвиток інформаційного суспільства в Україні: стан, проблеми, перспективи: «Дні інформаційного суспільства – 2015» (2015 р., м. Київ); Щорічна всеукраїнська науково-практична конференція за міжнародною участю «Інституційне забезпечення кадрової політики у державному управлінні: становлення та розвиток» (2015 р., м. Київ); Другий південноукраїнський конвент «Стихія політики: революція та еволюція» (2016 р., м. Одеса); II Міжнародна науково-практична конференція: «Весняні наукові читання» (2016 р., м. Київ); Всеукраїнська науково-практична конференція за міжнародною участю «Державна служба та публічна політика: проблеми і перспективи розвитку (2016 р., м. Київ); IX Міжнародна науково-практична конференція «Інформаційна освіта та професійно-комунікативні технології XXI століття» (2016 р., м. Одеса).

Публікації. Основний зміст дисертаційного дослідження відображений у 34 наукових публікаціях, з них – 1 одноосібна монографія, 21 одноосібна стаття у наукових фахових виданнях, з яких 4 – у виданнях, включених до міжнародних наукометричних баз даних (EBSCO Publishing, Inc.; SIS (Scientific Indexing Services); EBSCO InfoBase Index; PИHЦ), 12 публікацій в інших наукових виданнях, матеріалах конференцій.

Обсяг і структура дисертації. Структура дисертації зумовлена метою та завданнями дослідження. Дисертаційна робота складається із вступу, шістьох розділів, що включають 22 підрозділи, загальних висновків та списку використаних джерел. Обсяг основного тексту дисертації складає 408 сторінок. Список використаних джерел містить 498 найменувань, з них 417 кирилицею та 81 латиною.

РОЗДІЛ I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ТА ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Етимологія поняття «ідея» та особливості осмислення феномену ідеї у домодерну добу

Коректне розуміння поняття «ідея» є запорукою проведення філософського аналізу за будь-якою проблематикою на належному рівні. Адже вказана категорія є своєрідним базовим елементом, необхідним для побудови світоглядної конструкції в будь-якій сфері як філософської думки, так і наукового знання. Вивчення та тлумачення поняття «ідея» викликало інтерес у значній кількості філософів, починаючи від найдавніших часів і до наших днів. Серед них хотілося б відзначити таких видатних мислителів, як Демокрит, Платон, Арістотель, Плотін, Аврелій Августин, Рене Декарт, Джон Локк, Джордж Берклі, Девід Юм, Імануїл Кант, Георг Вільгельм Фрідріх Гегель, Йоган Готліб Фіхте, Карл Маркс. Можна без перебільшення констатувати, що до цієї проблематики зверталися всі видатні філософи.

Отже, надамо теоретичне визначення поняттю «ідея», заснованому на етимологічному походженні, а також окреслимо еволюцію його осягнення. На перший погляд «ідея» здається вельми простим поняттям, що етимологічно сягає корінням давньогрецької мови: «*ιδέα*» – це «вид, поняття, образ», в подальшому від «*εἶδω*» – «бачити», а також праіндоєвропейської «*weide*» – «бачити». Слово «ідея» тлумачилось лінгвістами як основна причина та джерело історичного розвитку в ідеалістичній філософії; поняття, уявлення, що відбиває дійсність у свідомості людини, виражає ставлення до неї і є найважливішим принципом світогляду; основна, головна думка, задум, що визначає зміст; план, думка, намір; уявний образ [116, с. 235].

Радянський лінгвіст С.І. Ожегов розумів ідею як поняття, уявлення, яке відображує дійсність у свідомості людини, є основним принципом свідомості, як уявний образ чого-небудь, поняття про щось; складне поняття, уявлення, що відбиває узагальнення досвіду та виражає відношення до дійсності; думку, намір, план; основну, головну думку, задум, що визначає

зміст чого-небудь [241, с. 232]. В тлумачному словнику російської мови Д.М. Ушакова вказано, що ідея – це думка, поняття про який-небудь предмет, образ, що досягається розумом (ідея спільного блага, ідея добра, ідея лицарства); умоосяжна, вічна сутність предмета, явища (філос.); основний, істотний принцип світогляду (панівні ідеї, політичні ідеї, боротьба за ідею); основна, головна думка (ідея роману, п'єси, картини); думка, намір, план [320, с. 187]. Словник В.І. Даля містить таке визначення слова «ідея»: поняття про речі; розумове поняття, уява, уявлення предмета; розумове зображення; думка, вигадка, винахід; намір, задум [104, с. 8].

Досить цікавим є той факт, що за етимологічним походженням слово ідея також мало значення «вид», «образ»; «бачити». Можна припустити, що за допомогою ідей людина здобуває можливість побачити щось в глибинах своєї свідомості, створити певне уявлення для себе. А отже, й побачити шлях майбутнього розвитку, і не лише свого власного, а й суспільного або державного. Проте перш, ніж продовжувати цю думку, слід звернутись до традиційних розумінь поняття «ідея» та його аналізу, викладеного у філософських словниках.

Поняття «ідея» широко використовувалось в різних філософських системах для позначення найбільш розвинутих форм духа (пізніше – знання) [134].

Роль ідеї у філософській думці є надзвичайно важливою. Так, застосовуючись у сучасній філософії як абстрактне уявлення про реальний чи можливий об'єкт пізнання, що охоплює знання про його сутність, ідея може тлумачитися в двох сенсах: 1) як структура індивідуальної свідомості, за допомогою якої людина формує знання про об'єкт пізнання (матеріалістичні тлумачення); 2) як принципова риса буття, що в кінцевому рахунку розглядається як складна ієрархія ідей чи як головний задум, проект буття (ідеалістичні тлумачення) [347, с. 325]. Крім того, ідея виконує регулятивну і синтезуючу функцію в практичній діяльності та пізнанні [63, с. 196].

З найдавніших часів ідеї виконували декілька задач: вони узагальнювали

практичний досвід, сприяли відтворенню різноманітних форм реальності, відображали реальне в ідеальному, а також ідеальне в його недосяжності. Ідеї виступають одночасно як форма відтворення реального світу та як засіб перетворення реальності, освоєння майбутнього.

Ідеї синтезували знання конкретної людини про світ у цілісну картину та систему, слугували людству теоретичною моделлю в поясненні й осмисленні різноманітних процесів у суспільстві; виконували функцію активних евристичних принципів у пізнанні людиною світу; орієнтували науково-практичні пошуки гіпотетичного майбутнього. Більш того, ідеї вплетені в практичну діяльність людей, ставали їх метою, а тому, в сукупності, й впливали так чи інакше на хід загальнолюдського соціального прогресу» [153, с. 48].

В ідеї об'єктивно піднімається до рівня цілей і прагнень суб'єкта, створений об'єктивно-істинний образ стає його внутрішньою потребою, тим, що він повинен внести у світ за допомогою своєї практичної діяльності [150, с.248].

До Бога ведуть три засоби: мистецтво, яке шукає ідею в чуттєвому спогляданні; любов шукає її в людській душі; філософія – в умоглядному світі й Богові. Це – три ступені повернення до нього. Остання – екстаз, піднесення в свою небесну вітчизну [63].

Отже, ідея є тією одиницею в свідомості людини, що дозволяє доторкнутися до Духа, відкриваючи його конкретні грані, нібито наділяючи їх певною формою, так необхідною для процесу осягнення людського «духовно-матеріального» світу. Будучи одночасно думкою, видом, задумом, поняттям, уявленням, наміром, уявним образом, ідея слугує єдиною найважливішою деталлю для складання багат шарової мозаїки світосприйняття обмеженими можливостями людського розуму. Ідея – це інструмент забезпечення бачення для нашого розуму.

Для київської філософської школи характерним є виокремлення трьох основних етапів у розумінні феномену ідеї: онтологічний, гносеологічний,

соціально-практичний [63, с. 196]. Проаналізуємо як формувалося поняття «ідея» на першому етапі свого розвитку.

Оскільки людство з самого початку несвідомо сприймало світ у формах своєї діяльності, ідеї мали спочатку об'єктивний характер. Народившись як окреме поняття ще за часів Античності, ідея в той час розумілася як форма осягнення світу в думці. Поява «ідеї» як спеціального поняття належить приблизно до V ст. до н.е. Вперше в філософських текстах «ідея» зустрічається у Демокріта, який використовує це слово для позначення атомів, виділяючи зовнішню форму як відмінну рису неподільних матеріальних першопочатків. Демокріт, розвиваючи теорію Левкіппа про «атом» як неподільну частку речовини, яка має істинне буття, визнавав, що атоми мають різну форму. Отже, він вживав для цих первісних часток назву не лише «атом», але й «неподільна форма». Разом з тим, в грецькій мові поняття форми іноді зазначалось як «вид», а отже, як «ейдос», «ідея». Слід підкреслити, що в даному випадку «ідея» передбачала саме форму, вид, обрис. Можна дійти висновку, що саме це значення слова «ідея» використовував Демокріт в своєму вченні про неподільні форми, називаючи ідеями атоми, тілесні форми, частки речовини [25, с. 143]. З цих неподільних форм і складалися, на його думку, чуттєві речі і світ у цілому.

Крім того, існують погляди, що заслуга введення понять «ідея» та «ейдос» у філософський дискурс належить Сократу, який переніс їх в сферу етики. Прагнення останнього до точних дефініцій явищ морального життя вимагало як діалектичного мистецтва розділяти за родами, так і вміння за багатозначністю слів розкрити постійний, самототожний сенс, вбачати загальне в одиничному. Цей контекст і позбавив ідею-ейдос суворої визначеності, задавши широке поле значень від «логічного виду» до «сутності» [15].

Водночас статусу одного з найбільш значущих понять філософської думки «ідея» набула завдяки Платону. При цьому, на відміну від варіантів застосування цього поняття Демокрітом, Платон розумів «ідеї» як безтілесні

форми, що не можуть досягатися почуттями. Спільним у підходах обох античних мислителів було використання поняття «ідея» як форми, складової істинного буття. Отже, за Платоном, ідеї – це умоосяжні прообрази речей чуттєвого світу, істинне буття, за зразком якого існують речі чуттєвої реальності. Мислитель намагався вдосконалити пояснення природи буття, надаючи своє розуміння істинного буття як такого, що знаходиться за межами матеріального світу [255].

Як зазначалося вище, терміни «ейдос» та «ідея» походять від грецького «ιδέα», що до Платона означало видиму форму речей, іншими словами – зовнішню конфігурацію. Проте в подальшому за цими поняттями закріпилося значення специфічної природи, внутрішньої сутності речей. Говорячи про ідею, Платон наголошує саме на метафізичній структурі речей, використовуючи як синоніми поняття «ousia» (сутність речей) та «physis» (природа речей). На думку Платона, істинне буття – це і є ідея.

Античний філософ звів нанівець давній спір з приводу змінюваної чи незмінної природи буття, оскільки саме він припустив можливість дуалістичного вирішення цього питання. Платон визнав, що існують два види буття: таке, що сприймається чуттєво, та інше, що пізнається через поняття, розумом; реальне та ідеальне; речі та ідеї. Перебуваючи у постійному філософському пошуку, Платон виводить такий метод пізнання як «Друга навігація», що надає можливість відсторонитися від виключно чуттєвого світосприйняття та дійти до раціоналістичного умоосягнення за допомогою інтелекту. Філософ наполягає на тому, що кожна річ має вищу та останню причину свого утворення, що, в свою чергу, має не лише фізичну, а й метафізичну природу. Такий підхід він і називає «другою навігацією» на відміну від натуралістичного світосприйняття. «Друга навігація» дозволила розмежувати два аспекти буття: феноменальний, той, що можна побачити, та, відповідно, метафеноменальний, невидимий, той, що уловлюється виключно інтелектом. Саме це досягнення започаткувало найважливіший етап в історії філософської думки, яка і надалі буде визначена цим розмежуванням. Адже

після утворення «другої навігації» з'явилась можливість відокремлено говорити про «матеріальне» й «нематеріальне», «чуттєве» й «надчуттєве», «емпіричне» й «метаемпіричне», «фізичне» й «надфізичне». Відтоді «істинне буття» почало утворювати умоосязну реальність [273, с. 104].

Отже, наведені причини неприродного характеру, іншими словами, умоосязна реальність, були визначені Платоном такими поняттями, як «ейдос», «ідея». Під ідеєю розумілося ментальне уявлення, думка, тобто те, що призводить до психологічного і ноологічного плану. Платонівська ідея – це абсолютно істинне буття, сутність речей, а не витвір розуму.

Проте, слід наголосити, що ідеї, за Платоном, – це не просто думки, а те, з приводу чого думка мислить, коли вона є свobodною від чуттєвого. Крім того, використовуючи поняття «парадигма», Платон вказує, що ідеї утворюють перманентну модель кожної речі, оскільки розкривають розуміння, якою та чи інша річ повинна бути. Одночасно у вченні Платона наголошувалось, що істинні причини речей природного світу, що змінюється, мають бути абсолютними, щоб не піддаватися маніпуляціям суб'єктивного сприйняття. «Ідеї в собі» мають бути незмінюваними, інакше вони не набудуть вищого сенсу та не стануть останніми причинами. Саме такий комплекс ідей, наділених вищезазначеними рисами, увійшов в історію під назвою «Гіперуранії», описаної Платоном в «Федрі» [256, с. 135-192]. «Гіперуранія» розуміється Платоном як місцевість, розташована понад космосом, що не має предметного втілення. І самі ідеї також, на його думку, в предметному сенсі є неосязними. Гіперуранія пропонується як образ непросторового, умоосязного надприродного світу. Платон наголошує на тому, що ідеї доступні лише найвищій частині душі, тобто відкритому розуму. У діалозі «Держава» він пише, що найвища «ідея» – це ідея блага [257, с. 291]. Благо надає предметам, що пізнаються, «не лише здатність бути пізнаваними, але й здібність існувати та отримувати сутність»... Благо – не є сутність, однак за силою воно перебуває вище за межі сутності. Воно є «непередбачуваним початком усіх благ» [257, с. 292].

Незважаючи на велику кількість смислових відтінків поняття «ідея», можна виділити три основних його значення (як це пропонується у енциклопедичному словнику з античної філософії): наочно-конкретне, логіко-семантичне та онтологічне. Наочно-конкретне значення, початкове значення ідеї як зовнішнього вигляду, тієї чи іншої даності, що безпосередньо споглядається (в цьому значенні ідея і ейдос є синонімами), можна віднайти в текстах Платона: «Хармід» [255, с. 341-371], «Протагор» [255, с. 418-476], «Тімей» [257, с. 421-500], «Держава» [257, с. 383-384], «Політик» [258, с. 3-70] та ін. Логіко-семантичне значення поняття «ідея» і «ейдос» отримують в ході розробки Платоном мистецтва діалектики слідом за софістами та Сократом. У цьому значенні ідея і ейдос виступають в якості інструментальних понять та отримують статус понять з різним змістом. Згідно з Платоном, мистецтво діалектики передбачає вміння, «охоплюючи всезагальним поглядом, зводити до єдиної ідеї (εἰς μίαν ιδέα) розрізнені явища», і «зворотню дію – вміння поділяти на види (κατ'εἶδη) почленно, згідно з їх природою, намагаючись не роздробити жодної частини...» [256, с. 135-192]. У цьому випадку ейдос стає технічним виразом, що позначає роз'єднання цілого (єдиного) на окремі групи, класи, види. Множинності ейдосів Платон протиставляє одиничність ідеї (μία ιδέα), в ній знаходить вираження результат об'єднання. Усвідомлення принципової відмінності логіко-семантичного та онтологічного значень ідеї-ейдосу, прагнення уникнути їх змішування призводить Платона до термінологічних змін: «справжнє буття», «буття у собі» – стають найбільш часто вживаними синонімами ідеї як трансцендентної форми» [15].

Проблематика осягнення наведених понять викликала інтерес також й у Арістотеля [24]. Хоча останній був учнем Платона і зазнав значного впливу під час навчання в Платонівській академії, згодом він виступив проти основної доктрини ідеї Платона. Слід зазначити, що із вчення Платона щодо ідеальності істинного буття Арістотель сприйняв лише частину. Погоджуючись з Платоном в тому, що саме поняття є засобом пізнання

істотних властивостей буття та предметів, Арістотель заперечував безумовну самотність понять. Він виступав проти існування ідеї поза межами одиничних речей, проте одночасно визнавав, що знання міститься в загальних поняттях, оскільки він стверджував, що буття одиничне, а знання загальне. Арістотель категорично не сприймав протиставлення Платоном понять як єдино дійсних сутностей чуттєвому буттю. У своїх творах Арістотель розвиває критику вчення Платона про ідеї як самотні сутності, відокремлені від світу чуттєвих речей, а також протиставляє цьому своє власне вчення про відношення чуттєвих речей до понять.

Видатний радянський філософ В.Ф. Асмус зводить критику Арістотелем платонівської теорії «ідей» до чотирьох основних заперечень. Основним з них виступає довід про те, що, розуміючи «ідеї» як самостійне буття, відділене від існування чуттєвих речей, Платон подає теорію, в якій «ідеї» становляться марними для пояснення пізнання речей та їх буття. Арістотель зазначає, що платонівські «ідеї» – це прості копії чуттєвих речей, а в їх змісті немає нічого, що відрізнялось би від відповідних їм чуттєвих речей. Зокрема, «ідея» людини, таким чином, не відрізняється від сукупності загальних ознак, властивих кожній окремій чуттєвій людині.

Друге заперечення Арістотеля полягає в тому, що платонівська сфера «ідей» не є корисною також й для чуттєвого існування, оскільки царство «ідей» мало б існувати всередині чуттєвих речей, щоб мати для них значення. Водночас у Платона область «ідей» є відокремленою від світу чуттєвих речей, у зв'язку з чим відсутнє обґрунтування для будь-якого відношення між ними. Єдиний зв'язок між двома світами Платон пояснює тим, що речі чуттєвого світу «беруть участь» в «ідеях». Проте, на погляд Арістотеля, таке пояснення не надає чіткого розуміння відношення двох світів, а також є неможливим в силу того, що платонівські «ідеї» – не є безпосередніми сутностями чуттєвих речей. Наведеними доводами Арістотель відхиляє вчення Платона про відношення чуттєвих речей до «ідей» за буттям.

Третє заперечення Арістотеля впливає з розгляду платонівської теорії

про логічні відносини «ідей» між собою та з чуттєвими речами. За Платоном, є логічне відношення загальних та часткових «ідей» між собою, в якому загальне виступає сутністю часткового. Арістотель, в свою чергу, вбачає в цьому суперечність, оскільки одна й та сама ідея може бути субстанцією, оскільки, будучи більш загальною по відношенню до підпорядкованої їй часткової ідеї, вона відображується в ній як її сутність, та одночасно не буде субстанцією по відношенню до більш загальної у порівнянні з нею ідеєю, яка і буде сама субстанцією для неї. Крім того, Арістотель знаходить суперечність у Платона також у позиціонуванні відношення між світами чуттєвих речей та «ідей». Так, Платон вважав, що окремі речі чуттєвого світу містять в собі загальне по відношенню для них самих, виводячи звідси твердження про існування світу, окремого від світу речей. Отже, Арістотель вказував, що у разі існування світу речей та самобутнього світу «ідей», за аналогією має існувати по відношенню до того загального, що мається між зазначеними двома світами, новий світ «ідей», що буде вже другим світом «ідей», рівнопіднесеним над першими обома світами. Послідовно розвиваючи це припущення, мислитель доходить висновку про існування понад областю чуттєвих речей не одного, а нескінченної множини світів «ідей». Вищезгадане заперечення Арістотеля отримало назву «третьої людини», оскільки, окрім почуттєвої людини та «ідеї» людини (другої людини), можна припустити існування ще однієї піднесеної над ними «ідеї» людини, отже, «третьої людини».

Останнє, четверте заперечення Арістотеля проти вчення «ідей» Платона полягало в тому, що дана теорія не надавала пояснення такій властивості речей чуттєвого світу, як їх виникнення та загибель. Враховуючи те, що ідеї, на погляд Платона, створювали окремий, замкнений світ, це не дозволяло мислителю вказати на причину безперервного руху та змін в чуттєвому світі [25, с. 267-271].

Не погоджуючись з платонівським розумінням світу ідей, Арістотель, запропонував теорію синтезу матерії і форми як альтернативу поглядам

Платона. При цьому він не заперечував надчуттєвого характеру ідей та реальності надчуттєвого, проте вважав, що ідеї – це умоосяжне обрамлення чуттєвого. На його думку, надчуттєве складається не з того, що досягається розумом, а з розумових сил, тоді як ідеї є проекцією розумового в чуттєвому. Разом з тим, філософ надмірно розмежовував умоосяжні форми та чистий розум, або чистий інтелект. І лише через декілька століть стане можливим синтезувати аристотелівську позицію з платонівською, щоб здобути «ноетичний» космос – світ ідей, присутній у думці Бога. За Арістотеля дуалізм Платона, що розподіляв буття на світ ідей та речей, відійшов на другорядний план. Замість цього створюється новий дуалізм – буття і знання [273, с. 336].

В подальшому представники медіоплатонізму (умовного періоду між Евдором та Плотіним) зробили певний внесок для відновлення ключових моментів платонівського розуміння ідей. Так, була відроджена «друга навігація» Платона, поновлені поняття надчуттєвого, нематеріального, трансцендентного, відокремившись певною мірою від матеріалізму. Це, в свою чергу, призвело до нового досягнення теорії ідей. Дехто з тогочасних мислителів намагався синтезувати позиції Платона та Арістотеля. Альбін, зокрема, тлумачив ідеї в трансцендентному аспекті: як думки Бога та імманентні форми речей. Оскільки таке розуміння вело до трансформації усієї структури безтілесного світу, це стало підґрунтям неоплатонізму.

Отже, погляди Платона знаходять своє продовження в неоплатонізмі, в якому ідеї трактуються як певні ідеальні форми, на зразок яких божественний розум створює речі. Так, згідно з поглядами Плотіна, існують два способи пізнання: почуття і розум [285, с. 30]. При цьому почуття, на його думку, не може бути засобом пізнання першооснови. Але категорії і загальні поняття розуму не мають відношення до Єдиного, бо Єдине вище будь-якого визначення. Однак і категорія буття не може бути застосована до Єдиного, оскільки вона розділяє суще та єдине. Єдине стає предикатом сущого. В свою чергу, за Плотіним, суще – це те, що має вигляд, форму.

Однак до першооснови не можуть застосовуватися ані вид, ані форма: першооснова не може мати жодного образу. Що стосується інших категорій, то вони всі пов'язані з категорією буття і так само, як і воно, не можуть бути застосовані до єдиного. Перше, що виникає з єдиного, на думку Плотіна, це розум. В розумі давньогрецький філософ пропонує розрізняти поняття речовини, мислиме буття та саме мислення. І нарешті, в якості світу ідей розум складається з видів і форм. Посилаючись на те, що вид не можна уявити інакше, як приналежно до чогось, Плотін зазначає, що в світі ідей має існувати і «речовина». На його думку, «речовина» ідеального світу (розуму) відрізняється від матерії чуттєвого світу за походженням, будучи народженою від вічності. Матерія чуттєвого світу є такою, що вічно народжується та відбувається. Отже, Плотін підкреслює, що від світу ідей чуттєвий світ відрізняється як світ протяжний в просторі, такий, що триває в часі і достеменний, тоді як чуттєвому світу доступна лише тінь істини [25].

Народження духу Плотін розуміє як активність, що походить з єдиного та має оформитися шляхом споглядання і наповнення своєю першоосновою, та в подальшому повернення до самої себе. Так, спочатку народжується субстанція-буття, або зміст мислення, а потім – власна думка. Таким чином, за Плотінієм, народжується множинність мислення: дух, вдивляючись в себе, наповнюється єдиним та бачить тотальність речей, а отже й ідей. Плотін розумів платонівський світ ідей як дух, підкреслюючи, що ідеї – це не лише мислення духу, але й сам дух та мислення. Плотіновський дух можна розглядати як буття, мислення та життя, а космос вміщує в собі як віддзеркалення кожної ідеї, так і осягнення його усього ідеями [273, с. 246].

Неоплатоніки переосмислили верховну ідею Блага Платона, трансформували її в категорію Єдиного. Єдине – це абсолютна повнота буття, що «переповнює» себе і ніби «переливається» через край. Внаслідок такого «переповнення» і «переливання», яке позначається поняттям «еманація», виникає менш повне буття «Нус» (ум, розум), яке, в свою чергу, через еманацию породжує Логос (душу). Логос-душа є буттям найменшого

ступеню повноти, що проявляється у самочинному її роздрібненні на окремі індивідуальні душі, які охоплюються небуттям, матерією. Уламки Логосу, зустрічаючись з матерією, стають духом. Згодом три рівні буття неоплатонізму переосмислюються і трансформуються у три «іпостасі», у три «лики» божественної трійці» [285, с. 30].

Отже, вчення Платона про ідеї як умосяжні прообрази речей почуттєвого світу, істинне буття, знайшло підтримку в неоплатонізмі, а в подальшому і в середньовічній філософії, коли ідеї трактувались як ідеальні форми, за зразком яких Бог створює речі. Отже, від Античності до Відродження ідеї тлумачилися суто онтологічно. Античні мислителі зробили надзвичайно істотний внесок до розуміння проблеми ідеї у філософії. Так, теоретичні надбання цього періоду стали об'єктом вивчення, тлумачення, аналізу для всіх наступних поколінь філософів.

Таким чином, осягнення феномену «ідеї» можна визначити як фундаментальну проблему античної філософії. У античній науці, синкретичною формою якої була філософія, поступово формується категоріальна структура людського мислення, ті основні логічні поняття, які є знаряддями теоретичного освоєння світу. На основі цього і виникає філософія як наука, як сфера духовно-теоретичного освоєння дійсності. Саме філософія вивчала і осмислювала світоглядні проблеми теоретичними засобами. Будучи раціональним, теоретичним освоєнням світоглядних проблем, філософія від початку свого формування трансформує міфологічне питання «Хто породив світ?» у питання «З чого світ походить?» [285, с. 12]. Тому першою проблемою, яку поставили античні філософи, була проблема першооснови, першоначала всього існуючого. Цей принцип визначення одиничного загальним у античній філософії класичного періоду розвив Платон, поширюючи його на світ в цілому, на Космос. Він стверджував, що за видимим чуттєвим світом приховується дійсний, істинний світ – світ ідей. А чуттєвий світ являє собою тінь світу ідей. У світі ідей перебуває загальне, закономірне, вічне. Чуттєві ж речі безперервно виникають і зникають,

рухаються і змінюються, в них немає нічого сталого і істинного. Дійсною сутністю чуттєвих речей є безтілесні форми, що досягаються мисленням. Ідеї щодо чуттєвих речей є одночасно і їхніми причинами, і зразками, до яких вони прагнуть і на які спрямовані. Проте існування одного тільки світу ідей недостатньо для пояснення речей чуттєвого світу. Оскільки речі чуттєвого світу мінливі і плинні, то вони обумовлені не тільки буттям, а й небуттям. Таким небуттям, необхідним для існування речей, Платон оголошує матерію.

Проте, якщо для Платона моделлю, на основі якої він будує картину світу, було відношення «загальне - одиничне», то його учень, Арістотель конкретизує її, беручи за аналог людську діяльність. Антична філософія класичного періоду характеризується космоцентризмом, згідно з яким Макрокосм (всесвіт) і Мікрокосм (людина) мають спільну природу та підпорядковані одним і тим самим універсальним закономірностям. Взаємовідносини Макрокосму та Мікрокосму характеризують міра і гармонія. В залежності від підходу до цих взаємовідносин в античній філософії склалися дві протилежні лінії: від Макрокосму до Мікрокосму (досократики і Демокріт), від Мікрокосмосу до Макрокосму (Сократ, Платон, Арістотель). Трактування універсальної закономірності як необхідності, фатуму, долі, якій підпорядковані всі речі і людина, стало можливим завдяки досягненню феномену «ідеї».

У розвитку античної філософії після Арістотеля, в філософії еллінізму з'являються нові риси. Глибокі зміни відбуваються в розумінні специфіки людського буття, пізнання, а також завдань і цілей філософії та засобів їх реалізації. В період еллінізму закладаються засади нової філософської парадигми: істинне буття – це духовність, що розгортається до космічних масштабів. Ця нова модель досягнення буття була базовою для нового світогляду середньовіччя.

Так, видатний представник середньовічної патристики Аврелій Августин, аналізуючи процес пізнання, особливе місце відводив ідеям, вказуючи, що саме з них і складається істина. Середньовічний мислитель

називав теорію ідей фундаментальною, оскільки заперечення ідей, на його думку, дорівнювало твердженню про створення речей ірраціональним способом. У творах Августина сформульовані по суті всі філософсько-теологічні принципи, які визначили розвиток філософії аж до XIII століття. Перша і основна проблема філософії Августина – це проблема Бога. Бог творить світ словом. Кожний день творіння починається словами: «І сказав Бог...». Основною характеристикою є його надприродна сутність і всемогутність. Все у світі залежить від волі всемогутнього Бога, тому світ постає перед людиною сповненим див, які вона не здатна осягнути своїм розумом. Він позиціонував ідеї як фундаментальні форми, за якими створюється все, що народжується та вмирає. При цьому Августин розумів ідеї як думки Бога. Ідея, за Августином, належить Богу, нею він творить світ. Кожна річ була створена за власною підставою, або ідеєю, яка існує саме в розумі Творця. Отже, на його погляд, саме ці ідеї і є справжньою реальністю, завдяки якій існує все суще [273, с. 60-67]. Віддаючи належне Платону з його введень самого поняття «ідея», Августин наголошував, що цінність ідей настільки висока, що жоден не має права вважати себе філософом, якщо не розуміє поняття «ідея». Основна ідея, на якій базується філософія Августина Блаженного – це ідея креаціонізму.

Протиставлення Бога як Абсолюту і природи Святий Августин конкретизує у проблемі вічності і часу, хронотопу. (Цій проблемі у сучасній філософії буде приділено увагу у наступних розділах роботи.) Середньовічний мислитель висуває ідею хронотопу, яка зіграє згодом у філософії Модерну істотну роль, готуючи ідеї майбутнього як ідеального соціального устрою. Природа і людина, за Августином, існують у двох планах: в плані довічних ідей Бога і в плані матеріального буття їхніх недосконалих копій. В цьому сенсі його ідеї були багато у чому продовженням ідей Платона, з його подвоєнням Світу на два світи. Платон стверджував, що за видимим чуттєвим світом приховується дійсно істинний світ – світ ідей. Але цей дуалізм надприродного буття Бога та природного буття світу

виступає у Августина як протилежність вічності і часу, тобто через ідею хронотопу. Констатація цієї протилежності приводить Августина до постановки і осягнення проблеми часу. Вічність є атрибутом Бога, а час – його творінням. Утворивши мінливий світ речей, Бог утворює і міру цієї зміни – час. Аналізуючи час, Августин намагається осягнути його сутність через співвідношення таких його характеристик, як минуле, теперішнє і майбутнє. Минуле зобов'язане своїм існуванням пам'яті, теперішнє – увазі, а майбутнє – надії та уяві. Будучи джерелом часу, Бог не переживає ні «до», ні «після», бо в його бутті все є раз і назавжди, тому невід'ємною характеристикою божественного буття є вічність. Людина, перебуваючи у плінному, постійно змінюваному світі, має постійно пам'ятати про вічний божественний світ та прагнути досягти його. Так поступово у європейській філософії розвивалася ідея майбутнього, яка стала конче важливою для осмислення суспільного ідеалу.

«Важливим досягненням Августина було відкриття історичності людського буття, створення філософії історії, осмислення з християнської точки зору єдності людської історії. Цьому присвячена його праця «Про град Божий», де він робить предметом філософських роздумів долю всього людства. Проте, під людством розуміє виключно християнський світ. В центрі дослідження – єдність людського роду й людської історії. Історія у Августина набуває однолінійно спрямованого часового вектору: від утворення світу до Страшного суду. Історія людства – це короткий відрізок часу між двома вічностями: між утворенням світу Богом і «тисячолітнім» царством Божим на Землі. На місце античної ідеї Космосу Августин ставить ідею «священної історії», найважливішою подією якої є втілення Бога-сина в людину, Ісуса Христа. Есхатологічна настанова, тобто очікування кінця історії, коли завершаться часи і настане «тисячолітнє царство» праведників, є характерною рисою філософії історії Августина. Сама історія тлумачиться ним як боротьба «двох градусів»: «граду божого», тобто церкви та божих обранців, і «граду земного» – світової держави, яку він називає «організацією

розбійників», у якій люди борються за матеріальні блага. Проте божественне провидіння, спрямовуючи хід історії, неухильно веде до перемоги «граду Божого». На цій підставі Августин доходить висновку, що світська влада має підпорядковуватися церковній» [285, с. 42].

Отже, Августин осмислює людину крізь призму хронотопу, оскільки сутність внутрішнього життя її душі він вбачає в часовості. Ця часовість виявляється у внутрішніх настановах душі та механізмах їхньої реалізації. Настава на майбутнє реалізується через очікування, надію, уяву; на теперішнє – через увагу; на минуле - через пам'ять. Завдяки розумінню часової спрямованості душі людина є, на думку Августина, перш за все історичною істотою. Проте Августин осмислює історичність людини у межах геоцентричної парадигми, бо сама історія трактується ним крізь призму священних подій, тобто через відбиття деяких надчасових реальностей. Час підпорядковується вічності і не має самостійного, самодостатнього статусу. Людська душа, на думку середньовічного мислителя, теж має підпорядковувати свою часовість вічності духу. Тому увага Августина зосереджується на дослідженні самосвідомості людини. І це, безумовно, було ще одним важливим досягненням його філософії. Геніальність прозрінь Августина відкриває можливість у наступні епохи досягнути темпоральність часу та феномен прогресу.

Отже, вчення Платона про ідеї як умоосяжні прообрази речей чуттєвого світу, істинне буття, знайшло підтримку також і в середньовічній філософії, коли ідеї трактувались як ідеальні форми, за зразком яких Бог створює речі. У середньовіччі ідеї трактувались як прообрази речей, що належали божественному духу, оскільки теоцентричний підхід до досягнення світу, актуальний в ті часи, передбачав, що лише Бог може створювати речі згідно зі своїми ідеями, ідеальними формами.

Таким чином, від Античності до Відродження поняття «ідея» тлумачилося суто онтологічно.

1.2. Гносеологічне осягнення поняття «ідея» у філософії доби Модерну

Починаючи з епохи Нового часу, акцент у трактовці поняття «ідея» дещо зміщується. Більш пильна увага приділяється вже не проблемі буттєвості «ейдосу». Саме поняття «ідея» розглядається під кутом зору тих гносеологічних філософських тенденцій, які починають домінувати у європейському світогляді. На перший план висувається теоретико-пізнавальний аспект ідеї – вчення про ідеї як спосіб людського пізнання, проблема походження ідей, їх пізнавальної цінності. Виникають спори з приводу походження ідей та їх відповідності реальності, що знаходить своє відображення у протистоянні емпіризму та раціоналізму. Емпіризм пов'язує ідеї з почуттями та сприйняттям людей, відшукуючи в ідеях узагальнення чуттєвих даних. В свою чергу, раціоналізм пов'язує ідеї зі спонтанною діяльністю мислення. Тоді як сенсуалізм намагається ототожнити ідеї навіть з відчуттями.

Так, вважаючи основною метою філософії пізнання світу, Рене Декарт наділяв процес мислення пріоритетним значенням в людській діяльності. При цьому філософ оголосив, що мислення наповнено вродженими ідеями, тобто тим знанням, що наявне в розумі людини з моменту її народження не залежить ані від зовнішнього світу, ані від набутого досвіду. Повторюючи в деякій мірі теорію ідей Платона, Декарт вивів іншу систему ідей, згідно з якою вроджені ідеї закладені до людського мислення Богом та при цьому є настільки простими та чіткими, що людина не може в них сумніватися. Розцінюючи ідеї як невід'ємні апріорні сутності свідомості, Декарт пропонує вивести з них загальне знання про весь навколишній світ. Таким чином, Декарт доходить до висновку, що істина може бути народжена не з навколишнього світу, а з самого процесу мислення, за результатами аналізу вроджених ідей. Такий філософський підхід до пізнання цілком виправдано отримав назву раціоналізму.

На противагу зазначеним умовиводам Джон Локк вважав, що усе людське знання базується на досвіді. Згідно з його поглядами, існують лише

два джерела знання, звідки і походять усі ідеї – зовнішні матеріальні речі, як об'єкт відчуттів, та внутрішня діяльність людського розуму як об'єкт рефлексії. На його думку, єдиний шлях, яким ідеї речей потрапляють до розуму – це звернення до досвіду. Локк у своїх вченнях доводив, що розум є пасивним по відношенню до своїх простих ідей та отримує їх від існування та впливу речей через відчуття або рефлексію, а також є неспроможним генерувати жодну ідею [183, с. 154-155, 211, 338].

«Досвід про людський розум» Локка – це аналіз меж, умов та реальних можливостей людського пізнання. Подібний аналіз, проведений давньою емпіричною традицією англійської філософії, що йде від Роджера Бекона, Вільяма Оккама до Френсіса Бекона і Томаса Гоббса. Продовжуючи цей напрям досліджень, Локк приєднав до нього декілька картезіанських положень. Концепція Локка стверджує, що ідеї походять з досвіду, і тому досвід – нездоланий кінець усього можливого пізнання. Отже, англійська емпірична традиція і декартова «ідея» є компонентами, з синтезу яких бере свій початок новий емпіризм Локка» [275, с. 326].

Повертаючись до викладених вище положень історії поняття «ідея», слід наголосити на певних пріоритетних філософських трактуваннях. Адже значення, що його надали ідеї Декарт і Локк, не є єдиним та визначальним в історії філософської думки. Насправді поняття «ідея» послужило відправною точкою для гносеологічної дискусії, розпочатої Платоном, підтриманої Аристотелем та пізніше платоніками та неоплатоніками, батьками Церкви, схоластами, а також деякими мислителями епохи Відродження. Так, «ідея», представляючи собою, в першу чергу, транслітерацію грецького слова «eidos» в значенні «форма», є, зокрема, онтологічною формою та субстанціальною сутністю й буттям, але не думкою. При цьому на завершальному етапі історії античного платонізму ідеї стають думками Вищого Розуму, кращими зразками, в яких буття та думка збігаються, іншими словами, переходять до рангу метафізичних парадигм. Поступово різномірні висновки, яких доходили учасники цих дискусій з проблеми

універсальній, порушили усталені платонівські підходи та розкрили нові філософські горизонти.

Таким чином, вибір Декартом слова «ідея» для позначення суто змісту мислення могло вказувати на відмову від античної метафізичної проблематики в межах нової ментальності, чому в значній мірі сприяли й міркування Локка. З цього приводу Локк пише: «Я повинен <...> попросити у читача вибачення за часте вживання слова ідея в подальшому викладі. Оскільки цей термін, на мій погляд, краще за інших позначає все, що є об'єктом мислення людини, то я вживаю його для вираження того, що мають на увазі під словами «фантом», поняття «вид», або всього, чим може бути зайнята душа, коли вона мислить» [183, с. 154-155].

Отже, за концепцією Локка ідеї народжуються з досвіду, який є в цьому розумінні нездоланою межею людського пізнання. І новий емпіризм Локка починається з синтезу англійської традиції емпіризму та розумінням ідеї Декартом. Більш того, в філософській думці існують погляди про те, що класифікація ідей Локка є подібною до декартової з тієї підстави, що вроджені ідеї Декарта частково охоплюються ідеями рефлексії Локка (наприклад, ідеї свідомості, мислення тощо). З приводу осягнення ідеї Бога слід зазначити, що підходи Локка та Декарта мають спільні риси у зв'язку з розумінням її виникнення всередині пізнавальних здібностей людини, а не отримання у готовому вигляді. Саме цей нюанс у тлумаченні вродженого знання викликає заперечення у Локка. До речі, наведене сприйняття вроджених ідей підтримувалось значною кількістю філософів XVIII століття із одночасним збереженням критичного підходу до самого поняття «вроджене», започаткованим Локком. Зокрема, Кант не зараховував до вроджених категорій апріорні форми почуттів та чисті розсудкові поняття, зазначаючи про їх створення людьми, хоча і відповідно до вроджених законів мислення. В свою чергу, Юм схилився до визначення питання щодо вродженого знання як псевдопроблеми.

Отже, в той самий момент, коли була реалізована спроба визначити,

яким чином можна виявити ідеї у Дусі, згода Локка з Декартом в цій проблематиці скінчилася. Так, Декарт відстоював свою концепцію вроджених ідей, тоді як Локк заперечував форму вродженості знання та бажав довести, що ідеї приходять лише з досвіду. Внаслідок цього концепція Локка отримала наступні положення: «не існує ані вроджених ідей, ані принципів; жоден людський розум, яким би сильним й потужним він не був би, не здатний сформулювати або винайти ідеї, так само як не може знищити вже існуючі ідеї; з цієї причини джерелом і одночасно межею розуму є досвід» [275, с. 327]. Тому критика вроджених ідей розглядається Локком як визначальний момент: він присвятив їй повністю першу книгу «Досвіду».

Локк вказував, що відправною точкою для прихильників концепції про вроджені ідеї та вроджені принципи (теоретичні або практичні) слугує так звана «загальна згода». Спростовуючи даний аргумент, Локк говорив: «Я називаю ідеєю все те, що душа сприймає в самій собі, або те, що є безпосереднім об'єктом сприйняття, мислення або інтелекту; здатність виробляти ідеї в нашій душі я, навпаки, називаю якістю суб'єкта, у якого є ця здатність. Так, наприклад, сніжний ком має здатність виробити у нас ідеї білого кольору, холоду й округлості; і я називаю їх якостями, тоді як відчуття або сприйняття я називаю ідеями» [183, с. 211].

Разом з тим, теорію вроджених ідей, що піддавалася критиці Локком, поділяли не лише картезіанці, але й Герберт Чербері, представники Кембриджської школи: Бенджамен Уїккот; Джон Сміт; Генрі Мур; Ральф Кедворт, а також усі мислителі, хто дотримувався поглядів про наявність у розумі попереднього досвіду з моменту його існування.

У свою чергу, представник філософської течії сенсуалізму, Джордж Берклі наполягав на тому, що усі речі, які пізнаються, є по-перше думками, по-друге здатностями сприймати думки, по-третє, здатностями викликати думки, причому жодні з наведених не можуть існувати в інертній, позбавленій почуттів речі. Він зазначав, що пов'язані одна з одною ідеї розглядаються, зазвичай, з точки зору причини та дії, тоді як відповідно до

філософської істини вони співвідносяться лише як знак до визначаємої речі. Берклі дійшов висновку, що, оскільки одна ідея не може стати причиною виникнення іншої, ідеї повинні мати іншу діючу причину, що відрізняється від них самих [42, с. 140].

Девід Юм наголошував на різниці між думкою та відчуттям, зазначаючи, що навіть найживіша думка поступається найслабкішому відчуттю. В своїй праці «Трактат про людську природу» він розподіляв усі розумові сприйняття на два види, що відрізняються між собою за ступенем сили та жвавості. Менш сильні мислитель називав думками чи ідеями, а інші, які не мали, на його погляд, жодної назви в існуючих мовах, він оголошував враженнями. При цьому під даним поняттям Девід Юм передбачає усі людські живі почуття – коли людина бачить, чує, бажає, ненавидить, любить тощо. На думку філософа, враження відрізняються від ідей тим, що останні усвідомлюються лише коли людина мислить про певне відчуття чи враження. Таким чином, Юм підкреслював первинність вражень (досвіду) і вторинність ідей (спогадів та образів уяви). «Кожній простій ідеї відповідає подібне до неї просте враження, а кожному простому враженню - відповідна ідея. ... Всі наші прості ідеї при першій своїй появі походять від простих вражень, які їм відповідають та в точності ними відтворюються» [412, с. 87]. При цьому Юм в певній мірі погоджується з теорією Берклі про те, що «всі загальні ідеї є поодинокими, поєднаними з деяким ім'ям, що надає їм більш широкого значення і змушує їх викликати при нагоді в пам'яті інші індивідуальні ідеї, схожі з ними». Він стверджує, що абстрактні ідеї самі по собі поодинокі, хоча вони можуть стати і загальними при їхньому уявленні. Крім того, шотландський дослідник наводить ще одну класифікацію, що розповсюджується як на враження, так і на ідеї, - розподіл їх на прості та складні [411].

В Оксфордському філософському словнику висловлений своєрідний, багато у чому відмінний від вітчизняної історико-філософської традиції погляд на тлумачення ідей в історії філософської думки: «починаючи з

сімнадцятого століття усі об'єкти свідомості були оголошені ідеями. Так, люди продукують ідеї, коли щось собі уявлять, згадують, мріють, або думають про якусь концепцію чи пропозицію. Ідеї є суб'єктивними, саме тому індивіди можуть бути обізнаними лише в своїх власних ідеях. Якщо дві людини, уявляють Пегаса або думають про теорему Піфагора, кожна з них будує безпосередньо в курсі своєї окремої відмінної ідеї, не дивлячись на те, що ці ідеї можуть мати спільні риси. Це аналогічно тому, що дві репродукції Мони Лізи є різними об'єктами, хоча більшість їх властивостей є ідентичними. Отже, це є не можливим для однієї людини – досягнути чужі ідеї.

Роздуми про природу сприйняття нашого досвіду привели Декарта і Локка, серед іншого, до ствердження, що навіть коли сприймаємо, ми безпосередньо усвідомлюємо ідеї, що є не фізичними об'єктами. Наприклад, торкання гарячого предмету або зіткнення зі стіною може призвести когось до відчуття болю. Біль спричинений фізичною взаємодією між об'єктом і тілом того, хто відчуває; але біль існує лише остільки, оскільки індивід усвідомлює її. Крім того, біль є суб'єктивним: якщо дві людини зіткнуться з однією й тією ж самою стіною, кожен відчує свій власний біль, що існує лише в досвіді даного індивідуума. Таким чином, щоб випробувати біль, необхідно випробувати ідею. Але весь перцептивний досвід зростає таким чином, як це робить біль. Ми відчуваємо тепло або міцність, бачимо колір або форму, і так далі, тому що предмет діє причинно на наші органи чуття. Суть, яку ми усвідомлюємо як результат цієї взаємодії, є ідея. Ця теза отримує подальшу підтримку, коли ми розглядаємо спосіб, за допомогою якого видимий розмір, форма і колір фізичного об'єкта, такий як далека вежа, змінюється так само, як відповідно змінюється відстань від вежі і наш кут спостереження. Оскільки вежа ймовірно залишається незмінною, можна дійти висновку, що ми безпосередньо не сприймаємо вежу, а скоріше ідеї, які викликані для існування в нашій свідомості в результаті взаємодії між вежею і органами чуття. Після того, як доктрина про відчуття людьми лише ідей

була прийнята, одразу ж виникли три головні філософські проблеми. По-перше, чи є ідеї, що ми відчуваємо адекватними копіями предметів, що існують окремо від нашого досвіду? У разі такого сприйняття загально визнавалося, що біль не існує окремо від досвіду, і філософи стверджували, що інші ідеї, які фізичні об'єкти змусили нас відчути, не можуть насправді характеризувати ті об'єкти. Таким чином, філософи шукали критерії для розуміння того, які з наших перцептивних ідей характеризують об'єкти фізичного світу. По-друге, ідеї є ментальними сутностями, які, за Декартом, не мають нічого спільного з фізичними об'єктами. Таким чином, не зрозуміло, як взаємодія між фізичним об'єктом і людським тілом (також фізичним об'єктом) може генерувати ідеї. Це питання є одним з аспектів розумово-фізичної проблеми. По-третє, якщо нам безпосередньо відомі тільки наші власні ідеї, стає незрозумілим, яким чином ми усвідомлюємо те, що існує поза цими ідеями. Після Декарта доктрина, що ми усвідомлюємо тільки наші власні ідеї, стала загальновизнаною, а три вищезгадані проблеми стали центральними проблемами епістемології і метафізики» [493, с. 390].

Значний внесок у розкриття проблеми зробив основоположник німецької класичної філософії – Імануїл Кант. Видатний філософ називав ідеями поняття чистого розуму, які не мають предмету в нашій чуттєвості та відповідності в досвіді. На думку мислителя, ідеї виникають в результаті спроб розуму вийти за межі чуттєвого досвіду та діють як принципи, що задають мету пізнанню. Крім того, ідеї виражають функцію самого розуму – завершувати вищою єдністю будь-яке розумове пізнання.

За аналогією з трьома видами умовиводів І. Кант виводить три ідеї: душа (психологічна ідея), світова душа як метафізична єдність (космологічна ідея) та Бог (теологічна ідея). Вказані ідеї не стільки впливають з умовиводів, скільки з трьох традиційних частин метафізики. У порівнянні з платонівськими ідеями, що були поза межами розуму, Кант оголошує їх «еманаціями вищого розуму», які насамперед проявляють метафізичну трансценденцію. Він розуміє ідеї як найвищі поняття та структурні форми

розуму. Таким чином, філософ дійшов висновку, що розум має три апріорні структури – це згадані вище ідеї. На його думку, коли йдеться про ідеї, мається на увазі в більшій мірі об'єкт чистого розуму, а не суб'єкт як емпірична умова. Приховані ідеї виступають в якості канону, оскільки можуть з'єднувати поняття про природу та моральні категорії, слугуючи при цьому опорою спекулятивного розуму [136].

У своїй праці «Критика чистого розуму» в розділі, що має назву «Про ідеї взагалі», І. Кант закликає тих, для кого філософія є дійсно цінною, взяти під свій захист поняття «ідея» в його первісному значенні. Підкреслюючи наявність різноманіття при визначенні різного роду уявлень, Кант називає недоцільним проявляти в цьому некоректність. На підтвердження цього мислитель наводить свою градацію визначень: «Уявлення взагалі (*repraesentatio*) є рід. Йому підпорядковано свідоме уявлення (*perceptio*). Відчуття (*sensatio*) є перцепція, що має відношення виключно до суб'єкта як модифікація його стану; об'єктивна перцепція є пізнання (*cognitio*). Пізнання є або споглядання, або поняття (*initius vel conceptus*). Споглядання має безпосереднє відношення до предмета і завжди буває одиничним, а поняття має відношення до предмета опосередковано, за посередництвом ознаки, яка має бути загальною для декількох речей. Поняття буває або емпіричним або чистим; чисте поняття, оскільки воно має свій початок виключно в розсудку (а не в чистому образі чуттєвості), називається *notio*. Поняття, що складається з *notiones* і виходить за межі можливого досвіду, є ідея, або поняття розуму». Саме тому І. Кант вважає нестерпним, коли «уявлення про червоне називають ідеєю» [136].

Отже, І. Кант був першим, хто звернув увагу на специфічні риси ідеї. Саме він почав розподіляти ідеї на трансцендентні та іманентні. Трансцендентні ідеї визначалися як поняття розуму, що виходять за межі будь-якого досвіду, тому у почуттях відсутній жодний адекватний ним об'єкт. Так, спроби осмислити ідеї душі, Бога, світу в цілому ведуть до породження антиномій. Стосовно подібних ідей Кант зазначав, що вони є

уявленнями розуму про досконалість, до якої ми можемо лише наближатися, ніколи не досягаючи її в повній мірі. Іманентні ж ідеї залишаються в межах досвіду та виконують регулятивні функції: синтезують та подають у вигляді системи ті поняття, що вироблені розумом, оскільки основним його призначенням і є упорядкування, систематизація пізнання. За розумінням Канта іманентною є ідея про форму знання як цілого, що передує певному знанню частин, містить у собі умови для визначення ролі кожної частини та її відношення до інших частин.

Інший геніальний представник німецької класичної філософії Георг Вільгельм Фрідріх Гегель, у філософії якого німецький класичний ідеалізм досяг апогею свого розвитку, визначив ідею як єдність суб'єктивного та об'єктивного, мислення і буття, розмежовуючи при цьому ідеї пізнання та практичні ідеї. Пізнавальна ідея за Гегелем розкриває свої внутрішні можливості, конкретизується, перетворюється на певну систему знання. Цей процес є теоретичною реалізацією ідеї. Другий етап – практична реалізація сформованого знання, або його об'єктивація. Практична реалізація мала у Гегеля ще досить вузькі межі.

Вихідним принцип філософської системи Гегеля – принцип тотожності мислення і буття. У ХІХ столітті загально визнаним було уявлення, що мислення знаходить свій вираз у науковому знанні, яке існує об'єктивно, поза свідомістю окремих людей і визначає останню. Кожна окрема людина щодо науки є лише її органом, а наука як система понять і категорій лежить в основі світу та визначає його існування й розвиток. Об'єктивно існуючу науку Гегель позначає поняттям «Дух», «Світовий Дух». Цей Світовий Дух невидимий, але він діє як субстанція в кожній людині, проходячи різні формоутворення, і постійно перебуває в стані становлення. Спочатку він існує як принцип, що має реалізуватися через свою власну діяльність. Діяльність духу є процесом упредметнення і розпредметнення ним своєї сутності. Моделлю для виявлення характеристик діяльності Духу Гегель бере людську цілеспрямовану діяльність, де дійсно реалізується єдність мислення

і буття. У цій реальній діяльності людина, за Гегелем, упредметнює та водночас розпредметнює свою людську сутність.

Під упредметненням мається на увазі перетворення духовного в матеріальне, перетворення цілей, ідей, бажань, здатностей у предметну форму. Разом з тим, цей процес здійснення дій-діянь є процесом пізнання, перетворенням предметного світу в духовне багатство, тобто розпредметненням. Процес упредметнення для Гегеля є одночасно і процесом відчуження, вірніше, самовідчуження Духу. Отже, світ за Гегелем – це результат упредметнення та самовідчуження Світового Духу. А Світовий Дух по суті своїй уособлює об'єктивовану та персоніфіковану науку. Оскільки метою наукового пізнання є досягнення об'єктивної істини, тобто змістовної єдності мислення та буття, то Світовий Дух і представляє собою цю єдність мислення та буття. На буденному рівні, зазначає Гегель, це сприймається як Бог. На його думку, те, що релігія іменує Богом, філософія називає Світовим Духом, або мисленням, тотожним буттю, і буттям, тотожним мисленню. У своєму досвітовому бутті Дух є системою понять, що виражає абсолютну (і об'єктивну) істину. Але Світовий Дух – це не тільки мислення, він має втілення у світі, тому Гегель позначає його також поняттям «Абсолютна Ідея», оскільки ідея – це знання, яке має бути втіленим у дійсність. Отже, Світовий Дух у своєму досвітовому бутті є системою понять, яка має бути втіленою в дійсність, тобто він є Абсолютною Ідеєю.

Світ Гегель розглядає як результат історичного розвитку Абсолютної Ідеї, що проходить три етапи. Перший етап – це досвітове буття, буття Абсолютної Ідеї (Бога) до створення світу. Тут Абсолютна Ідея розгортається у систему понять, яку має вивчати особлива наука – логіка. Висвітленню цих питань присвячена праця Гегеля «Наука логіки» [395]. Другий етап – це природа як інобуття Абсолютної Ідеї (Бога). Природа в своєму розвитку проходить такі щаблі: механіка, фізика, органіка, доки не породжує людину. На цьому припиняється розвиток природи у часі, надалі вона тільки урізноманітнюється у просторі. Дослідженню саморозвитку Абсолютної Ідеї

у сфері природи присвячена праця Гегеля «Філософія природи». Третім етапом саморозвитку Абсолютної Ідеї є її розвиток у сфері самоусвідомлюючого духу, тобто в суспільстві. Основним принципом саморозвитку Абсолютної Ідеї у сфері самоусвідомлюючого духу є свобода. Вся історія суспільного розвитку є історією розвитку і реалізації принципу свободи. Дослідженню цих проблем присвячені праці Гегеля: «Філософія духу», «Феноменологія духу», «Філософія історії», «Філософія права», «Філософія релігії» та ін. На цьому етапі Абсолютна Ідея, за Гегелем, розвивається у трьох формах, а саме: як суб'єктивний дух, об'єктивний дух та абсолютний дух.

Суб'єктивний дух у Гегеля – це дух як душа людини, індивідуальна свідомість, що розвивається за принципом свободи. Проте свобода як принцип суб'єктивного духу є обмеженою свободою. Тут свобода реалізується як сваволя, як свобода задоволення своїх егоїстичних бажань. Така свобода, наголошує Гегель, гірша за неволю, гірша за рабство. Тому суб'єктивний дух не є самодостатнім. Істиною суб'єктивного духу є дух об'єктивний, що спрямовує його діяльність у напрямі до самореалізації. Під об'єктивним духом Гегель розуміє форми суспільної свідомості та суспільних відносин, які щодо індивідуальної свідомості виступають як об'єктивна воля, об'єктивна духовна сила, що визначає й спрямовує діяльність суб'єктивної свідомості, регулює та корегує її. Це мораль, право, моральнісний світ сім'ї, громадянського суспільства, держави.

Проте істинним виразом сутності духу є не об'єктивний дух, а абсолютний дух, що саморозвивається в таких формах як мистецтво, релігія і філософія. Він є результатом самопізнання Абсолютною Ідеєю себе у своїх творіннях, у продуктах своєї творчості. У мистецтві Абсолютний Дух виступає як споглядання. Тут Абсолютна Ідея осягає свої творіння через красу й велич. Релігія, за Гегелем, – це Абсолютний Дух, що благоговійно виявляє свою сутність через уявлення про Бога. Філософія – це Абсолютний Дух, що найбільш адекватно реалізує свою сутність через поняття, яке є

виразом тотожності мислення і буття.

У цьому місці доречним є положення, висловлене задовго до гегелівських роздумів про те, що релігія, позбавлена філософської основи, перетворюється на сентименти або навіть на фанатизм, а філософія без релігії залишається на рівні умоглядних міркувань [65]. В даному випадку слід наголосити на нерозривності релігії від філософії як в сфері «преломлення» Абсолютного Духу (за Гегелем), так і на всіх етапах суспільного розвитку.

Філософська система Гегеля містить три етапи розвитку Абсолютної Ідеї: логіка (досвітове буття); природа; історичний розвиток суспільства й пізнання. Вчення про поняття складає тріаду: поняття – об'єкт – ідея. В такий спосіб досягається діалектика категорій загального, особливого й одиничного, а також надає концентровану характеристику діалектичного методу як всебічного і максимально конкретного досягнення дійсності.

Розглядаючи дану філософську систему в контексті розвитку Абсолютної Ідеї, слід зазначити, що діалектика Гегеля як загальна теорія розвитку є цілісною теоретичною системою принципів, понять та категорій, закономірні взаємозв'язки яких показують і обґрунтовують, яким чином відбувається процес розвитку як саморозвитку.

Отже, «Абсолютна Ідея» наділяє поняття різними сенсами: 1) завершальна ланка логічного процесу – єдність «ідеї пізнання» (теоретичної ідеї) та «ідеї блага» (практичної ідеї); саме в цьому розумінні вона має раціональний зміст, оскільки поєднання теорії і практики дає найбільш досконале і повне (абсолютне знання); 2) синтез гранично загальних, а тому абсолютних протилежностей – мислення і буття, суб'єктивного і об'єктивного; 3) основа всієї існуючої дійсності, всього світу, природи і людини, що відбиває ідеалістичний аспект вчення Гегеля; 4) зміст абсолютного знання, або розуму, які становлять сутність абсолютного духу. У всіх смислах наявна головна риса ідеї – поняття, яке повинно реалізовуватись і яке складає основу того, що реалізується. Система логіки є реалізація абсолютної ідеї як основи, що відкривається в її завершенні, бо,

згідно з Гегелем, наступне – основа попереднього, а остання ланка логічного – основа всієї системи категорій. Природа постає як втілення і відчуження абсолютної ідеї. Розвиток духу є усвідомлення і пізнання абсолютної ідеї як підстави всього існуючого та своєї власної сутності» [63].

Підсумовуючи, слід підкреслити, що у Гегеля своєрідно поєднуються обидва головні сенси поняття «ідея» з позбавленням їх обмеженості: його ідея є платонівська сутність, але не поза процесом, а в ньому самому, та разом з тим, це кантівське поняття чистого розуму, але не позбавлене буття, а утворююче всяке буття в собі та з себе. Отже, для Гегеля ідея вже постає об'єктивною істиною, що вінчає процес розвитку та є найвищою точкою еволюції знання, в якій співпадають мислення та реальність. За Фіхте, ідеї – це іманентні цілі, згідно з якими «Я» створює світ. У англійських та французьких філософів, що не підкорилися впливу кантіанства і гегельянства, ідея зберегла суто психологічне значення: ідеями вони називають не лише абстрактні поняття, але й прості уявлення.

Третій етап розвитку феномену ідеї можна охарактеризувати як соціально-практичний. Він охоплює XIX-XX століття і пов'язаний з революційними, реформаційними, національними та антиколоніальними рухами, а також з відповідними їм ідеями. Беручи за основу вчення Канта, мислителі розподіляють ідеї в даний період на два класи: такі, що реалізуються, та ідеї трансцендентні або утопічні (наприклад, ідея радянського соціалізму). Сюди ж належать всезагальні ідеї людства, що виробляються та спрямовуються задля розв'язання глобальних проблем, труднощів людства, з якими воно стикається у наш час [63, с.196-197].

У марксизмі ідея розумілася як форма осягнення в думці явищ об'єктивної реальності, об'єктивне, конкретне і всебічне знання дійсності, що включає в себе усвідомлення мети та проєкції подальшого пізнання й практичного перетворення світу [151].

Поступово у філософії XX століття слово «ідея» майже повністю втратило свої багатогранні значення та почало використовуватися лише як

синонім терміна «поняття». При цьому в науці ідеї виконують різні ролі, оскільки вони не лише підсумовують досвід попереднього розвитку знання в тій чи іншій області, але й слугують основою, синтезуючою знання в цілісну систему, виконують роль евристичних принципів пояснення світу.

Так, американський філософ Артур Лавджой навіть запропонував створити науку про історичний процес появи, збереження і зміни ідей на всьому культурному просторі – історію ідей. На його думку, історія ідей тісно пов'язана з історією філософії, історією науки, історією літератури та історією культури, у зв'язку з чим може розглядатися як їх частина або прикладна дисципліна в їх складі. В предметі такої дисципліни окремі ідеї є думками або уявленнями, що вступають у зв'язок одна з одною та змінюють форми вираження, залишаючись при цьому відносно незмінними. У книзі «Великий ланцюг буття: дослідження історії ідей» (1936) [169]. А. Лавджой розвивав думку про те, що ідея, народившись, породжує нові смисли, а розгортання ідей утворює «великий ланцюг буття», що пов'язує рух культури. Тому історію філософії, на його думку, слід зображати не як історію систем, а як історію трансформації сенсу ідей [232].

Під історією ідей американський філософ розуміє щось специфічне і менш вузьке, як він вважає, ніж історія філософії. Звертаючись до історії філософських доктрин, історія ідей проникає в застигли й непорушні системи, ділить їх на вихідні елементи, на те, що може бути названо елементарними ідеями, ідеями-одинацями (unit-ideas). А. Лавджой вважає, що загальна побудова доктрини будь-якого філософа чи філософської школи майже завжди є чимось комплексним, таким собі гетерогенним агрегатом, хоча сам філософ часто про це і не підозрює. Ця побудова складається не просто з різних елементів, але при цьому й самі елементи нестабільні. Одним із результатів пошуку ідей-одинаць в таких сумішах буде, як вважає дослідник, та істина, що більшість філософських систем оригінальні і відмінні від інших не тільки своїми елементами, скільки їх поєднаннями.

Одним із можливих завдань історії ідей, вважає А. Лавджой, є спроба

застосувати її особливий аналітичний метод для розуміння того, як народжуються й поширюються нові вірування та інтелектуальні віяння, допомогти пояснити психологічні аспекти трансформації та впливовості популярних ідей. Завданням історії ідей А. Лавджой вважає й необхідність пролити світло на те, чому вчення, що панували в одному поколінні, в іншому втрачають владу над умами і сходять зі сцени. Лавджой пропонує проаналізувати історичні джерела ідей в працях деяких філософів, розглянути їх перетин, відзначити найбільш важливі наслідки їх впливу в різні періоди та в різних областях – в метафізиці, релігії, на деяких етапах історії сучасної науки, в теорії мистецтва; впливу на моральні цінності й на політичні процеси; побачити як наступні покоління зробили з них висновки, зафіксувати їх вплив на емоції людини; і, врешті-решт отримати «мораль цієї байки» [169].

Такий підхід Артура Лавджоя підтримується й російськими вченими, які вважають, що традиція вивчення гуманітарних дисциплін, в якій центральні місця завжди займали ідеологічні або ідеологізовані доктрини, витіснила інтелектуальну історію за свої межі, роблячи її нібито несуттєвою. Такий підхід призвів до тлумачення минулого як низки послідовних змін соціально-економічних формацій або, зокрема, політичних систем, війн та класової боротьби [131, с.7]. В свою чергу, Лавджой запропонував виділити наступні принципи, характерні для його підходу:

- виявлення несвідомих ментальних звичок, способу мислення або інтелектуальних переваг;
- міждисциплінарний підхід, використання матеріалу всіх сфер знання;
- міжнаціональний рівень аналізу, вихід за рамки загальноприйнятого поділу за національною або мовною ознакою;
- загальнокультурний рівень аналізу, який передбачає важливість досліджень явищ не тільки першого, а й другого ряду, що становлять інтелектуальний контекст епохи [131].

Американський мислитель виділяє схильність мислити в певних

категоріях або «типах образів», наприклад, «зведення до простих рішень», властиву мислителям епохи Просвітництва; зазначає, що «інтелектуальні звички» часто виступають в неявній формі і впливають на будь-які об'єкти рефлексії, а не тільки на професійне філософування; звертає увагу на те, що «читання філософських праць є формою естетичного досвіду», вказуючи на «чутливість до різних видів метафізичного пафосу»; до його різновидів він відносить «пафос граничної туманності», «пафос езотеричності», «пафос вічності», «пафос монізму» (пантеїзму), або, навпаки, «пафос волюнтаризму» тощо; закликає до логічного аналізу понять, філософської семантики, і вивчення того, як непомітна трансформація смислів призводить до важливих історичних рішень. Таким чином, історія ідей належить до числа тих «м'яких» (soft) методологій, що спрямована не на поділ, а на об'єднання гуманітаріїв, які вивчають традиції і тенденції інтелектуальних процесів [131].

Разом з тим, більшість концепцій, що описують походження ідей, можна звести до двох основних платонівських моделей: вродженість ідей та ідеї як результат досвіду. Проте в обох підходах прослідковується взаємозв'язок духовного з емпіричним, що вказує на спорідненість ідей зі сферою трансцендентного.

«Ідеї не виникають «з нічого». Шлях пізнання це завжди перехід від одного знання до іншого: від знання неповного і неточного до знання все більш повного й точного. Інакше кажучи, нові форми осмисленого знання виникають зі старих, проростають крізь них. І проблема виникнення і розвитку ідей постає, в цьому плані, як питання про вилучення з досвіду знання, якого в цьому досвіді ще не було. А пошуки виходу з цієї ситуації є пошуки виходу за рамки аналізованих смислових структур» [327, с. 41].

Отже, роль ідеї у філософській думці є надзвичайно важливою. Так, ідея трактується в сучасній українській філософії як абстрактне уявлення про реальний чи можливий об'єкт пізнання, що охоплює знання про його сутність, вона тлумачиться в двох сенсах: 1) як структура індивідуальної

свідомості, за допомогою якої людина формує знання про об'єкт пізнання (матеріалістичні тлумачення); 2) як принципова риса буття, що в кінцевому рахунку розглядається як складна ієрархія ідей чи як головний задум, проект буття (ідеалістичні тлумачення) [347]. Крім того, ідея виконує регулятивну і синтезуючу функцію в практичній діяльності та пізнанні [63, с. 196].

Розглядаючи викладені вище енциклопедичні тлумачення поняття, можна виділити такі спільні формулювання поняття ідеї, як форма абстрактного осягнення об'єкту пізнання (світу загалом чи конкретного предмету), яка втілюється у думці, та в подальшому слугує основою та структурним елементом для складання цілісних систем уявлень або залишається одиничною. Поняттю «ідея» властиві такі ознаки, як абстрактність, умоосязність, імпульсна поява у свідомості, формування (надходження, оформлення) в якості думки, направленість на пізнання (когнітивна спрямованість), направленість на втілення, походження від розумового процесу.

Як вказано вище, в філософському словнику за редакцією українського видатного вченого В.І. Шинкарука наводиться цілісне трактування поняття ідеї. Слід зазначити, що саме такий підхід дозволить забезпечити цілісне уявлення та сприйняття цього поняття: ідея одночасно є структурою індивідуальної свідомості, а також і головним задумом, проектом буття. Адже, не з'явившись у людській свідомості в формі думки, ідея не в змозі стати ані задумом, ані певним проектом.

Отже, в історії європейської філософії можна виділити три основні етапи в розумінні ідеї: онтологічний, гносеологічний, соціально-практичний. Саме по цих щаблях йшло формування категоріального апарату, на основі якого можна дослідити в подальшому проблему суспільного ідеалу. Онтологічний етап пов'язаний з домодерною філософією, коли, починаючи з епохи античності, у філософській думці вкорінюється поняття «ідея», а теоцентрична філософія середньовіччя готує становлення таких важливих

для модерної філософії понять як «абсолютна ідея», «майбутнє», «прогрес», «ідеал» та багато інших.

Наступний етап осягнення поняття «ідея» – гносеологічний – домінує у добу Модерну, коли поряд з функціонуванням поняття «ідея» у новоєвропейській філософії йде становлення поняття «ідеал». Саме гносеологічне осягнення поняття «ідея» надало можливість народитися поняттю «ідеал», розробити категоріальний апарат німецької класичної філософії, що базувався на логоцентризмі. Проблематиці ідеалу присвячений другий розділ дисертації. Соціально-практичний етап розвитку поняття «ідея» проходить під гаслом осмислення феномену суспільного ідеалу та розробкою цього поняття у філософії XIX-XX століття.

Слід наголосити, що при дослідженні поняття «ідея» в усіх її інтерпретаціях та осягненні модифікацій філософського ідеалізму можна досить скоро «не побачити за деревами лісу», тобто потрапити в такі абстрактні глибини, де відсутні відповіді на питання щодо сенсу. У зв'язку з наведеним пропонується перейти до теоретичного осягнення поняття «ідеал» у філософській думці.

1.3. Етимологія поняття «ідеал» та класифікація ідеалів

Шукаючи відповіді на споконвічні філософські запитання: «Чим є життя? В чому його сенс?», на перше питання людина часто знаходила для себе прийнятну відповідь, порівнюючи життя з рухом, шляхом. А от друге запитання залишалося або зовсім без відповіді, або із значною варіативністю спроб його розв'язання. Відштовхуючись від розуміння життя як шляху, можна при подальшому аналізі дійти цілком закономірного висновку, що це має бути шлях до чогось більш кращого, ніж те, що вже є на даний момент. При цьому можна з впевненістю заявити, що жодна людина, звісно, за умови її нормального психічного стану, не обере для себе життя в сенсі руху до погіршення свого становища. Як вірно зазначав Карл Поппер, «все живе прагне отримати кращий світ» [269, с. 189]. Таким чином, до кінця не

розуміючи, в чому конкретно полягає сенс її життя, людина, разом з тим, добре усвідомлює, що воно має бути спрямовано вбік удосконалення. Саме тому питання осягнення ідеалу як феномену завжди було актуальним в філософській думці від найдавніших часів до сьогодення.

У наш час слово «ідеал» викликає, в першу чергу, асоціації з чимось найкращим, недосяжним та одночасно тим, що так приваблює. Проте дане поняття пройшло багатогранний еволюційний шлях з моменту його народження в людському розумі.

«Тінь ідеалу падає на всю сферу історії культури. Під різними термінами то тут, то там з'являється ідея про наявність в надрах культури деякого стійкого чинника, що визначає як її специфічні риси, так і її еволюцію в тому чи іншому напрямку. Починаючи з «блага» Платона, Плотіна та Августина, він фігурує то під виглядом «духовного клімату епохи» або «моральної температури» (Тен); або «загальної форми споглядання відомої епохи» (Вельфлін); або просто «духу епохи» (М. Дворжак), «правди життя» (В. Соловйов), «подвижницької істини» (П. Флоренський); або більш глобально в формі «культурного зразка або стандарту цінності» (Манро), «прасимвол культури» (О. Шпенглер) тощо» [57, с. 207].

Тому для більш коректного та багаторівневого розуміння змісту поняття «ідеал» доцільно звернутися до тлумачень, наданих з цього приводу науковцями та розглянути етапи еволюції філософської думки в цьому контексті.

Так, в етимологічному словнику російської мови А.В. Семенова вказано, що слово «ідеал» потрапило до російської мови з німецької на початку XVIII століття. В Росії спочатку з'явився прикметник «ідеальний», а саме слово «ідеал» зі значенням «досконале втілення чогось» набуло поширення лише в двадцяті роки XIX століття [296].

Згідно із тлумаченням В.І. Даля ідеал – це уявний зразок досконалості чого-небудь, в якому-небудь роді; прототип, прообраз, початковий образ;

представник; зразок-мрія [104, с. 8].

Словник термінів та понять з суспільствознавства за редакцією А.М. Лопухова розкриває ідеал як вищу, важко досяжну або зовсім не досяжну, але соціально, естетично, морально привабливу ступінь досконалості, зразок, якому слідує людина у своїй діяльності, уявну межу прагнень і бажань. Зазначається, що за умови органічного існування ідеалів у людському бутті, вони є одним з головних факторів індивідуального і суспільного прогресу [301, с. 115].

У філософському словнику за редакцією видатного українського філософа академіка В.І. Шинкарука пропонується розуміти ідеал як абстракцію, що утворюється на базі знань про певний об'єкт пізнання та яка по відношенню до нього тлумачиться як взірець, норма, мета, втілення досконалості тощо. Крім того, ідеал – це зразок, згідно з яким людина (людність) визначає свою поведінку та способи життя за конкретних умов [347, с.237].

Незважаючи на пересичення науки за радянських часів певними теоретичними догмами, слід також звернути увагу і на тлумачення поняття «ідеал», що надається у «Великій радянській енциклопедії». Так, ідеал трактується як ідеальний образ, що визначає спосіб мислення та діяльності людини або суспільного класу. Формування природи згідно з ідеалом представляє собою специфічно-людську форму життєдіяльності, оскільки передбачає спеціальне створення образу мети діяльності до її фактичного здійснення [52].

У науці державного управління також є своє бачення розуміння поняття «ідеал», що надано в Енциклопедичному словнику з державного управління, яке дослівно співпадає з викладеним вище формулюванням, наданим у «Великій радянській енциклопедії» [114, с. 254].

Ідеал – взірець, прообраз, поняття досконалості, вища мета прагнень. Ідеали, живі та дієві високі уявлення цілі, можуть набувати великої практичної сили; за Кантом, вони дають необхідну взірцеву правильну міру

розуму, що потребує поняття того, що в своєму роді є повністю довершеним для того, щоб згідно з цим оцінювати та вимірювати ступінь та брак досконалості. «Ми знаємо, що ідеали не можуть існувати в дійсному світі; ми лише впевнені, що за ними можна судити про дійсність і остання змінюється тими, хто відчуває в собі сили для цього» (Фіхте) [342].

У французькому філософському словнику надано визначення ідеалу як того, до чого ми прагнемо; досконалого зразку. Образ ідеалу передбачає стан довершеності, що уявляється духом, який не може цілком його досягнути: такий стан міг би надати повне задоволення людському розуму й почуттю [111].

Отже, розуміючи ідеал як ідею абсолютної довершеності, абсолютного блага, можна стверджувати, що за своєю природою він належить до духовного світу. Проте при цьому змістовне наповнення людських ідеалів є різнорідним – як духовним, так і матеріальним, за аналогією з умовно духовно-матеріальним устроєм нашого світу. Адже відомою особливістю людської свідомості є розподіл усього на дуальні та часто взаємовиключні прояви. Якість змісту ідеалу перебуває в прямій залежності від характеру людських бажань, оскільки саме вони його наповнюють, будучи рушіями людського життя. Так, існують бажання духовної спрямованості, направлені на здобуття певних рис характеру, відслідковування свого емоційного стану, набуття усвідомленості, внутрішнього комфорту тощо, та матеріального або фізичного характеру. Таким чином, бажання можна розділити на такі, що зорієнтовані щось отримати, та такі, що орієнтують людину кимось стати. В цьому контексті не можна не згадати відоме дослідження духовної природи людини, проведене Еріхом Фроммом у роботі «Мати чи бути», в якій підкреслюється надання людиною та суспільством ХХ століття значної переваги саме матеріальним цінностям перед духовними [357]. Слід зазначити, що істотне переважання у людини матеріальних або фізичних потреб над духовними може свідчити про її однобічність в певному сенсі. Однак саме про це чомусь забувають теоретики та практики при осягненні та

розробці пріоритетів суспільного та державного розвитку, зосереджуючись в основному на питаннях матеріального характеру.

Розглядаючи етимологічне значення слова «ідеал», слід також звернути увагу на походження лінгвістично близького до нього слова «ідол», яке останнім часом вживається виключно в негативному значенні на противагу істинним цінностям та ідеалам. Так, поняття «ідол» походить від грецького «eidolon», що означає «картина, зображення, взірць». Разом з тим, вельми цікавим є той факт, що стоїки, зокрема, вживали це слово в значенні «картина душі, образ душі, внутрішнє уявлення, тобто те, що ми бачимо очами душі». Проте вже в ранньохристиянській літературі це поняття набуло негативного забарвлення, насамперед, внаслідок гострої критики язичницької культури. Пізніше негативний сенс цього слова став єдиним існуючим сенсом. Так, наприклад, Френсіс Бекон часто вживав поняття «ідол», підкреслюючи його негативний зміст, а Іммануїл Кант називав ідолопоклонництвом доведене до культу «поповство» [159, с. 145].

Отже, хоча від початкового змістовного наповнення поняття «ідол» майже нічого не залишилося, викликає інтерес сам процес викривлення значення деяких термінів та понять від істинного до хибного (прямо протилежного, як в даному випадку), що в подальшому набуває широкого розповсюдження та стає єдиним «правильним». Якщо провести певний аналіз та застосувати при цьому метод аналогії, можна припустити наступне. Поняття «ідол» було деформовано від його глибинного значення – «внутрішнє уявлення; те, що ми бачимо очами душі» – до кам'яного істукана, що нині асоціюється з об'єктом поклоніння так званих язичників (якщо розглядати буквальный, а не метафоричний сенс). Аналогічно цьому викривленню та підміні істинного на хибне, уся культура дохристиянського язичництва могла бути деформована задля швидкого насадження нових «правовірних» (адже саме цей термін спочатку вживався в контексті з християнством) ідеалів. Проте це може стати темою окремого наукового дослідження. Для дотримання меж, окреслених обраною проблематикою,

повернемося до розгляду поняття ідеалу.

Володимир Соловйов тлумачив поняття ідеалу як уявлення вищої досконалості в будь-якому відношенні. В цьому широкому сенсі ідеал застосовується однаково і до абстрактних, і до конкретних предметів: ідеал добра, ідеал жіночої краси, ідеал держави, ідеал громадянина та ін. В цьому загальному сенсі ідеал, зазвичай, протиставляється дійсності, як чомусь недосконалому. Таке протиставлення може сприйматися в троякому сенсі: 1) ідеал, що суперечить дійсності, може тим самим визнаватися пустою фантазією; 2) дійсність, що не відповідає ідеалу, може, безумовно, відкидатися як буття помилкове та примарне; 3) суперечність між цими двома термінами може розумітися як задача їх примирення, тобто перетворення дійсності за ідеалом, або втілення його в дійсності. Перші два погляди мають часткову, відносну істинність, оскільки бувають ідеали за своєю сутністю фантастичні, а з іншого боку буває дійсність також по суті негідна, не здатна до покращення або перетворення. Однак загальна принципова істина належить, на думку Володимира Соловйова, третьому погляду: сукупність космічного та історичного досвіду вказує на ідеали досяжні та такі, що здійснюються, та на дійсність, що може бути перетворена й удосконалена; вся історія світу і людства є лише поступове втілення ідеалу і перетворення гіршої дійсності на кращу, та коли покладаються довільні межі цьому процесу – це звичайно означає лише таємну перевагу поганого над добрим в силу нижчих інтересів та пристрастей. Особливе значення має поняття ідеалу в області чистого мистецтва, що має своїм завданням втілення ідей в чуттєвих формах, тобто створення конкретних ідеалів. В загальне використання слово «ідеал» почало входити в кінці XIX - на початку XX століття, головним чином, завдяки Шиллеру [307].

Проблема ідеалу широко вивчалася в німецькій класичній філософії. Так, Імануїл Кант висловлювався про філософське розуміння Бога як абсолютного ідеалу. Як відомо, за Імануїлом Кантом, предмет вивчення для філософії складає пошук відповідей на найважливіші людські запитання: що

я можу знати? Що я можу робити? На що я смію надіятися? Що таке людина? Процес віднайдення ґрунтовних відповідей на них вилився у видатного мислителя в написання фундаментальних досліджень – «Критика чистого розуму», «Критика практичного розуму», «Критика здатності судження», «Антропологія з прагматичної точки зору», які стали цінною спадщиною для усіх майбутніх поколінь філософів.

Більш того, якщо спробувати змінити логічний порядок цих запитань, то можна буде відтворити шлях думки людини в пошуках кращого життя, тобто осягнення нею ідеалу. Маючи на меті покращення свого життя, людина спочатку задасться питанням: на що я смію надіятися? (наприклад, в цьому житті). Після часткового окреслення своєрідних перспектив свого майбутнього наступним логічним питанням має бути: що я можу зробити? (зادля досягнення своєї мрії). Наступним кроком до здійснення бажання буде цілком закономірний пошук інформації, певних знань, що сприятимуть реалізації задумів. Тому і чергове питання буде: що я можу знати? І лише в підсумку усіх наведених вище питань та відповідних їм дій та пошуків, можна звернутися до осягнення найважливішої проблеми, ставлячи запитання: що собою представляє людина? Визначальним моментом є також те, що дане останнє запитання одночасно містить в собі спонукання до пошуку відповідей на три попередніх.

Отже, враховуючи наведене, можна дійти висновку, що природні спроби покращити своє життя, побічним ефектом від чого є намагання зрозуміти та сформувані певні ідеали, можуть стати для людини початком самоусвідомлення та еволюції її філософського світогляду.

Так, Імануїл Кант, розмірковуючи про «ідеал взагалі», зазначав, що неможливо уявляти собі жодний предмет за допомогою чистих розсудкових понять без будь-яких умов чуттєвості, оскільки чисті поняття не володіють об'єктивною реальністю, а лише містять в собі форму мислення. При цьому у разі застосування чистих понять до явищ, їх можна показати «in concreto» (в перекладі з латинської – «в дійсності», «в конкретному (певному) випадку»),

адже, саме в явищах вони можуть знайти матеріал для емпіричних понять. Ідеї, на думку Канта, є ще більш віддаленими від об'єктивної реальності, аніж категорії, оскільки немає жодного явища, в якому їх можна було б уявити *in concreto*; вони містять в собі повноту, якої не здатно досягти можливе емпіричне знання. Проте ще більш віддаленим у порівнянні з ідеєю від об'єктивної дійсності, за Кантом, є ідеал. «Людство, взяте в своїй довершеності, містить в собі не лише поширення усіх сутнісних властивостей, що присутні такій природі і входять до нашого поняття про нього, аж до повного збігу їх з цілями, що було б нашою ідеєю досконалої людини, однак також містить в собі все, що крім цього поняття необхідно для повного визначення ідеї; насправді, з усіх протилежних предикатів тільки один підходить до ідеї найбільш досконалої людини. Те, що ми називаємо ідеалом, у Платона є ідеєю божественного розуму, одиничний предмет в його чистому спогляданні, найдосконаліший з усіх видів можливих сутностей і першооснова всіх копій в явищі» [136, с. 501-502]. Згідно з поглядами німецького мислителя, ідеали, що містять в собі людський розум поряд з ідеями, на відміну від платонівських не мають творчої сили, проте володіють практичною силою як регулятивні принципи і лежать в основі можливості досконалості певних вчинків. Кант також вказував, що моральні поняття не можна вважати цілком чистими поняттями розуму, тому що в основі їх лежить емпіричне (задоволення чи незадоволення). Доброчесність і людська мудрість у всій їх чистоті є ідеями, а мудрець (стоїк) є ідеалом, тобто людина, яка існує лише в думках, але образ якої повністю збігається з ідеєю мудрості. На підставі наведеного Імануїл Кант доходить важливого висновку: «Як ідея дає правила, так ідеал слугує в такому випадку прообразом для повного визначення своїх копій; і у нас немає іншого мірила для наших вчинків, крім поведінки цієї божественної людини в нас, з якою ми порівнюємо себе, оцінюємо себе і завдяки цьому виправляємося, ніколи, однак, не будучи в змозі зрівнятися з нею. Хоча і не можна допустити об'єктивної реальності (існування) цих ідеалів, проте не можна на цій підставі вважати їх химерами:

вони дають необхідне мірило розуму, який потребує поняття того, що у своєму роді є досконалим, щоб по ньому оцінювати і вимірювати ступінь і недоліки недосконалого. Але спроби здійснити ідеал на прикладі, тобто в явищі, скажімо зобразити мудреця у романі, марні, більш того, вони певною мірою безглузді і малоповчальні, оскільки природні межі, що постійно порушують довершеність в ідеї, виключають можливість будь-якої ілюзії в такого роду спробах і тим самим роблять навіть підозрілим і подібним простій вигадці те добро, що міститься в ідеї» [136, с. 502-503].

Таким чином, видатний німецький філософ підкреслює значущість ідеалів в людському житті, їх важливу роль на шляху розвитку людства та необхідність слідування вбік споконвічних цінностей та чеснот. Завжди слід пам'ятати, що будь-який ідеал, хоча і є недосяжним і нездійсненим, проте він постійно буде залишатися тим взірцем, якого необхідно додержуватися, на який слід орієнтуватися. Адже, існує відомий вислів: «Намагайся стати схожим на Бога, тоді хоча б людиною станеш».

Водночас, Кант розмежовує ідеал розуму та творіння уяви, стосовно яких жоден не може надати чітких понять. Філософ порівнює їх з монограмами, наділеними певними рисами, що представляють собою скоріш «туманне зображення різнорідних даних досвіду, аніж певну картину». Кант пропонує називати їх, хоча і не точно, але ідеалами чуттєвості, які мають бути недосяжним зразком можливих емпіричних споглядань, не даючи при цьому жодних правил. Розум зі своїми ідеалами, навпаки, має за мету повне визначення за апріорними правилами, тому він і мислить предмет, що є повністю визначеним за принципами, хоча для цього відсутні в повній мірі умови в досвіді, внаслідок чого, наголошує І. Кант, це поняття є трансцендентним.

Німецький мислитель підкреслює, що в основі повного визначення, що має бути притаманним усьому, знаходиться трансцендентальний ідеал, що визначає вищу та повну матеріальну умову можливості всього існуючого, до якої повинна зводитися всіляка думка про предмети взагалі щодо їх змісту.

Більш того, це єдино справжній ідеал, доступний людському розуму, оскільки тільки в цьому єдиному випадку само по собі загальне поняття про речі повністю визначається самим собою і пізнається як уявлення про індивіда [136, с. 506-507]. При цьому для того, щоб уявити лише необхідне повне визначення речей, розум припускає як передумову не існування сутності, що відповідає ідеалу, а лише її ідею, щоб вивести з безумовної цілокупності повного визначення обумовлену, тобто цілокупність обмеженого. Отже, Кант називає ідеалом для розуму прообраз усіх речей, які як недосконалі копії запозичують з нього матеріал для своєї можливості і, більш-менш наближаючись до нього, все-таки нескінчено далекі від того, щоб порівнятися з ним. Мислитель розглядає усі заперечення як лише обмеження більшої та вищої реальності. «Все розмаїття речей є лише настільки ж різноманітний спосіб обмеження поняття вищої реальності, що становить загальний субстрат речей, подібно до того, як всі фігури можливі лише як різні способи обмеження нескінченного простору. Тому предмет ідеалу розуму, що знаходиться тільки в розумі, називається також першосутністю (*ens originarium*) або, оскільки він стоїть вище за все, вищою сутністю (*ens summum*), а оскільки все підпорядковано йому як обумовлене – також сутністю всіх сутностей (*ens entium*). Але все це означає не об'єктивне відношення дійсного предмета до інших речей, а відношення ідеї до понять, і ми залишаємося в повному невіданні щодо існування сутності, володіючої настільки винятковою перевагою» [136, с. 507-508]. Враховуючи наведене, Кант підкреслює, що вища реальність – це підстава можливості усіх речей, а не їх сукупність; це сутність єдина, проста, вічна тощо, яка визначається в своїй безумовній повноті. Німецький філософ розглядає таку сутність як поняття Бога в трансцендентальному сенсі, наголошуючи на тому, що ідеал чистого розуму є предметом трансцендентальної теології.

Трансцендентальний ідеал є одночасно і виток, джерелом, передумовою, і результатом, кінцевим підсумком всього існуючого.

Отже, Імануїл Кант осягнув проблему ідеалу крізь призму питання

«внутрішньої мети». На його погляд, ті явища, які не мали образно уявної цілі, не в змозі були мати й ідеалу. На цій підставі видатний німецький філософ відокремлював людину від тварин, адже внутрішня доцільність останніх проявлялася несвідомо, відповідно не набуваючи форми ідеалу. Таким чином, якщо розглядати ідеал, як уявну досконалість людського роду, що характеризується повним і абсолютним подоланням усіх суперечностей між індивідом і суспільством (між індивідами як складовими поняття «рід»), то, на думку Канта, здійснення цього ідеалу збігалось б з кінцем історії. Саме тому, наголошував філософ, ідеал є недосяжним і може бути лише ідеєю в якості регулятивного принципу. Як зазначено у Великій радянській енциклопедії та у Енциклопедичному словнику з державного управління, на погляд Канта, у мистецтві ідеал може і має бути представлений у вигляді образу – у формі прекрасного. Ідеал науки («чистого розуму») задається у вигляді принципу «заборони суперечності», моральний ідеал («практичного розуму») – у формі категоричного імперативу. Проте в обох випадках наочно уявити собі стан, відповідний ідеалу, не можна, оскільки він нездійснений протягом скільки завгодно тривалого, але скінченного часу. Тому ідеал і «прекрасне» стають синонімами, і життя ідеалу допускається тільки у мистецтві. Наведені роздуми Імануїла Канта набули свого розвитку у працях Й.Г. Фіхте, Ф.В. Шеллінга та німецьких романтиків.

У словнику з державного управління, який багато у чому повторює статтю видатного радянського філософа Евальда Ільєнкова, що присвячена проблемі ідеалу, написано: «Гегель, вказуючи на обмеженість кантівського уявлення про ідеал, розв'инчав його як абстракцію, яка виражає, насправді, один з моментів дійсності «духу» (тобто історії духовної культури людства), що розвивається і що протиставила його іншій такій самій абстракції, – «емпіричній дійсності». Ідеал стає у Гегеля моментом дійсності, образом людського духу, що вічно розвивається через свої іманентні суперечності, долає свої особисті породження, свої «відчужені» стани. Тому ідеал науки може і повинен бути заданий у вигляді системи логіки, а ідеал практичного

розуму – у вигляді образу раціонально влаштованої держави, а не у вигляді формальних й принципово нездійснених абстрактних імперативних вимог, звернених до індивіда. Тому ідеал як такий завжди конкретний, він поступово реалізується в історії. Будь-який досягнутий ступінь розвитку ідеалу є за цим поглядом частково реалізованим. У вигляді ідеалу завжди оформлюється образ конкретної мети діяльності «роду», тобто людства на певному ступені його інтелектуального та морального розвитку» [114, с.264-265].

У складі ідеалу дійсно представляються як вирішені головні, найбільш гострі та остаточно назрілі всезагальні протиріччя. «Дух» завжди здійснює наявні проблеми, а не абстрактно-формальну ціль «абсолютної досконалості», яка представлена як непорушний та позбавлений життя (а значить, і протиріч) стан. Оскільки ідеал визначається Гегелем у душі традицій німецької класичної філософії як наглядно споглядальний образ цілі, подальша розробка проблеми ідеалу переходить у нього в естетику, у систему визначень «прекрасного» [125, с. 34]. Проте здійснення ідеалу як «прекрасного» Гегель відносить не до майбутнього, а до минулого – до епохи античного «царства прекрасної індивідуальності».

Отже, у німецькій класичній філософії, зокрема, у першій критиці І. Канта, «Критиці чистого розуму», яка пов'язана з критикою всього наукового потенціалу, мислитель категорично заперечує метафізику. У другій критиці, у «Критиці практичного розуму», можливість здійсненого ідеалу вже є наявною, але частково. У «Критиці здатності судження», присвяченій естетичному світу, також можна побачити досить складний амбівалентний простір здійснення ідеалів [284, с. 661].

«Піддавши критиці ідеалізм Гегеля, марксизм-ленінізм матеріалістично переробив діалектичні ідеї Гегеля щодо ідеалу, його складу, його ролі в житті суспільства та можливостей його конкретної реалізації. Розуміючи під ідеалом образ мети діяльності об'єднаних навколо спільної задачі людей, К. Маркс і Ф. Енгельс головну увагу звернули на дослідження реальних умов

життя основних класів сучасного їм (буржуазного) суспільства, на аналіз тих реальних всезагальних потреб, які спонукають ці класи до діяльності та переломлюються в їхній свідомості в формі ідеалу. Ідеал був вперше зрозумілий з точки зору відображення протиріч соціальної дійсності, що розвивається в головах людей, які знаходяться в лещатах цих протиріч. У вигляді ідеалу у свідомості завжди своєрідно відображується суперечлива соціально-історична ситуація, яка загрожує назрілими, але не задоволеними потребами більш-менш широких мас людей, суспільних класів, груп. У виді ідеалу ці групи людей і створюють для себе образ такої дійсності, в рамках якого наявні, гнітючі їх протиріччя представляються подоланими, «знятими», та дійсність зображена «очищеною» від цих протиріч, вільною від них. Це не означає, що у виді ідеалу слід уявляти собі майбутній стан позбавленим будь-яких протиріч розвитку. В ідеалі ідеально вирішуються наявні, конкретно-історичні по суті та за походженням протиріччя, і тому ідеал виступає як активна, організуюча свідомість людей сила, що об'єднує їх навколо вирішення цілком певних, конкретних, історично назрілих задач» [125, с. 34].

Слід зазначити, що ідеали як образи досконалого пронизують усі сфери людського життя і відповідно знаходять своє втілення в різних контекстах. Які зустрічаються ідеали?

Моральнісний ідеал містить у собі сукупність усіх моральнісних рис, що можуть бути притаманні людині та складати довершений образ моральнісної особистості. В одному з тлумачних словників зазначено, що моральнісний ідеал – це уявлення людей про досконалу особистість, яка втілює в собі кращі моральні якості і є зразком для наслідування, еталоном поведінки, метою, на досягнення якої повинні бути направлені зусилля людини. В основі моральнісного ідеалу лежить незадоволеність людей їх життям, бажання зробити його кращим, щасливішим шляхом морального самовдосконалення і перетворення існуючої дійсності. Зміст морального ідеалу мінливий і відбиває потреби, устремління людей, що живуть в різні історичні епохи [112, с. 236].

Під поняттям **політичного ідеалу** розуміється досконалий зразок політичного і державного устрою суспільства; найкращий для даного конкретно-історичного етапу образ свідомості і діяльності політичного суб'єкта; політична цінність, що спонукає до ефективної діяльності; образ політичного діяча, визнаного в якості ідеального, що відповідає сучасним, зразковим вимогам мас; механізм нормативної, легітимної влади, відповідної ідеальним уявленням населення тощо. Виходячи з реалій політичного життя, політичний ідеал служить фактором випереджаючого відображення дійсності, що спонукає маси, особистість діяти в напрямку створення кращих форм людського буття і свідомості. Звідси функції політичного ідеалу: прогностична, регулююча, оціночна, предметно-діяльнісна, інтегративна, соціалізуюча та інші. Політичний ідеал, його сутність і зміст залежать від реального політичного життя суспільства і держави, їх суб'єктів, політичного режиму, політичної системи, свідомості та культури політичної еліти і населення даної країни. Розробкою політичного ідеалу як досконалої моделі державного та суспільного устрою займається досить вузьке коло людей – політичних аналітиків, які перебувають при владі та її обслуговують. Наукова еліта також займається цією проблемою. Але, як показує досвід, її концептуальні розробки залишаються незатребуваними. Наука рухається власним шляхом, і її праці мало цікавлять політиків. Тому нині важко окреслити політичний ідеал, крім таких загальних установок, як права держава, громадянське суспільство, політична демократія, демократичний політичний режим та ін. Відсутність конкретного, в рамках можливості, політичного ідеалу негативно позначається на процесі реформування суспільно-політичного життя, соціалізації людей, позбавляючи їх образу ідеальної перспективи розвитку суспільства і держави, вселяючи невпевненість в сьогоденні перетвореннях. Політичний ідеал є найважливішим, необхідним компонентом політичної свідомості та культури, поза яким останні втрачають цілеспрямованість думки і дії політичних суб'єктів [300].

Релігійний ідеал є специфічною для кожної релігії досконалою моделлю дійсності, вищою метою життя і діяльності, зразком для наслідування. Для віруючих релігійним ідеалом є Бог, а також його пророки, святі з їх уявленнями про сенс людського буття, способом життя, який відповідає велінням Бога. Релігійний ідеал прихильників іудаїзму, християнства та ісламу – райське блаженство в Царстві Божому, в індуїзмі та буддизмі – нірвана [112].

Святоотцівський ідеал філософії (любомудріє) є різновидом релігійного ідеалу. Це єдність догматичного мислення з античною християнською думкою в патристиці. Основні риси: 1) задача філософії – здійснення євангельського ідеалу в боротьбі за Вищу правду; 2) визнання понадземного походження людського розуму і необхідності його благодатного втілення вірою; 3) цілісне осягнення розумом проблематики єдності Бога, світу та людини [67].

Говорячи про **естетичний** ідеал, слід звернутись до тлумачення, запропонованого, відповідно, словником з естетики. Так, ідеал естетичний – це вид естетичного ставлення, що є образом належної і бажаної естетичної цінності; вищий критерій естетичної оцінки, яка припускає свідоме чи несвідоме зіставлення тих чи інших явищ з естетичним ідеалом. Це такий вид естетичного ставлення, що перебуває нібито між естетичним смаком, з одного боку, і естетичними поглядами – з іншого. Вже естетичний смак являє собою відоме узагальнення естетичного досвіду, але це узагальнення багато в чому є суб'єктивним [410].

Базуючись на класичному осягненні ідеалу, можна виокремити такі категорії ідеалів: ідеал вищого блага, ідеал чистого розуму та трансцендентальний ідеал. Так, ідеал вищого блага – (Ideal des hoechsten Guts - нім.) є найважливішим поняттям практичної філософії Канта. Вищим благом Кант вважає єдність добра і щастя, де добро займає чільну позицію і розглядається в якості необхідної умови блаженства. Кант протиставляє своє розуміння вищого блага стоїчній (чеснота – еквівалент щастя) і епікурейській

(чеснота – достатня умова щастя) концепціям. Така позиція зберігає автономію моралі, однак уникає аскетичних крайнощів. При цьому вимога сприяти вищому благу, що становить суть морального законодавства, зберігає свою дієвість лише при усуненні розриву між заслугою бути щасливим, яка залежить від нас самих, і реальним блаженством, яке не в нашій владі, тобто ця вимога передбачає допущення ідеалу вищого блага (тобто Бога), де «морально цілковита воля ... становить причину всякого блаженства у світі, оскільки воно знаходиться в точному співвідношенні з моральністю» [136; 302, с. 176].

Позиціонуючи «теологічну ідею» як поняття реальної сутності, Кант вводить термін «ідеал чистого розуму» (*Ideal der reinen Vernunft* - нім.), що використовується в його праці «Критика чистого розуму». Термінологічне відмежування Кантом ідеалу від ідей (психологічної та космологічної) пов'язане з унікальною властивістю уявлення про всереальну сутність визначати себе як індивіда, так як поняття про подібну сутність виключає будь-яку множинність. Ідеал трактується Кантом в якості необхідного продукту людського розуму, що гарантує несуперечність поняття вищої істоти. Генезис цього поняття пов'язаний з логічною функцією розуму в діз'юнктивних умовиводах, структура більшості посилянь яких містить схему реальних відносин між Богом і речами. Речі мисляться через обмеження нескінченної сукупності можливих позитивних предикатів, і припускають цю сукупність реального, так само як геометричні фігури припускають охоплюючий їх простір. При цьому Кант заперечує, що ідеал чистого розуму повинен мислитися як конгломерат реальностей (тоді йому, за браком єдності, бракувало б і цілісності – невід'ємної якості ідей). Будь-яка диференціація всереального стосується лише наслідків його єдиної сутності. Ідеал чистого розуму відіграє найважливішу регулятивну роль в пізнанні, направляючи розум на пошуки систематичної єдності всіх природних законів. Правильне застосування ідеалу полягає в тому, щоб розглядати світ так, «як якби» (*als ob*) він був творінням вищої істоти. Однак у силу

неминучої ілюзії людський розум схильний приписувати об'єктивність ідеї верховної сутності. Ідеал спочатку «реалізується», потім гіпостазує і, нарешті, персоніфікується. Природним приводом для такого неправомірного висновку (яке Кант іноді теж називає ідеалом чистого розуму) є структура досвіду, в якому присутня як сукупність відчуттів, що є необхідною умовою предметів почуттів, так і єдність їх в апперцепції. Змішання цієї реальної сукупності відчуттів із мислимою сукупністю предикатів суцього взагалі і створює видимість реальних підстав об'єктивації ідеалу чистого розуму. Ця видимість підкріплюється раціональними доказами буття Бога, критиці яких присвячена більша частина глави «Ідеал чистого розуму» в рамках діалектичної частини «Критики». Кант виявляє три типи доказів буття Бога, зводить їх до онтологічного і відкидає його на підставі тези про те, що «буття не є реальний предикат» [232].

Ідеал трактується Кантом в якості необхідного продукту людського розуму, що гарантує несуперечливість поняття вищої сутності (а це, в свою чергу, об'єктивно ускладнює для Канта критику онтологічного доведення буття Бога). Ідеал чистого розуму відіграє важливу регулятивну роль у пізнанні, направляючи розсудок на пошуки систематичної єдності усіх природних законів [68; 136]. Трансцендентальним ідеалом, згідно з вченням Канта, є уявлення, ідея, необхідне поняття розуму про Бога не як поняття його доведеної реальності, а як «регулятивний принцип розуму, який полягає в тому, що розум розглядає всі поєднання в світі як такі, що виникають із вседостатньої необхідної причини», і внаслідок того «ідея не тільки *in concreto*, але й *in individuo*» [342].

У психологічному вимірі ідеал розуміється як складний психічний комплекс, що містить у собі одночасно уявлення про неймовірну глибину та інтенсивність прагнень та чітке втілення у життя того, що саме і складає сутність цього ідеалу. «Ідеальне завжди є або грандіозним за своїми розмірами (влада, могутність, велич духа в боротьбі з нещастями), або ж є неперевершеним в якісному відношенні (краса художніх прикладних творів,

тонкість абстрактної думки)» [356, с.12-17].

Психолог О.Ф. Лазурський співвідносить ідеал з абсолютними цінностями. На його думку, ці абсолютні цінності мисляться в ідеалі не як абстрактні поняття, а як конкретні, живі образи, взяті безпосередньо з життя, які наочно показують, яким чином в житті та в людях може втілитися те, що вважається найбільш цінним та бажаним. І саме завдяки своїй наочності та образності ідеали здатні викликати у людини величезну насагу та потужну емоційну реакцію [170].

В.Є. Давидович пропонує класифікувати ідеали за двома критеріями – за сферами їх функціонування, «посферно» та за приналежністю, «посуб'єктно». Співвідносячи ідеал з формами суспільної свідомості, вчений виокремлює такі його іпостасі, як ідеал знання (розуму, науки), соціально-економічний ідеал, політичний ідеал, правовий ідеал, естетичний ідеал, ідеали релігійної свідомості, філософський ідеал, моральнісний ідеал. В залежності від суб'єктної приналежності ідеалів, В.Є. Давидович наводить ідеали міського і сільського способу життя, ідеал жіночості і мужності, вікові ідеали («щасливого дитинства», «розквітаючого юнацтва», «спокійної старості») [103].

В.П. Бранський розподіляє ідеали на два види: **духовні та утилітарні**. До духовних, на його погляд, належать естетичний, етичний та світоглядний ідеали, а до утилітарних – економічний та політичний. Найбільш цікавим в цій класифікації є те, що усі вказані ідеали створюють, на думку В.П. Бранського, чітку самоузгоджену систему, а саме – **соціальний ідеал**. А в основі такої класифікації полягають усі типи людської діяльності [57].

У педагогіці першу спробу класифікувати ідеали зробив Л.Є. Раскін. Він встановив, що за ступенем узагальненості ідеали можуть бути конкретні, синтетичні, узагальнені. Дану класифікацію широко використовували радянські педагоги та психологи в 50-90 роки ХХ століття стосовно моральнісних ідеалів молоді, у зв'язку з чим в ній вже передбачався позитивний зміст ідеалів [271].

Більш ґрунтовно до класифікації ідеалів в педагогіці підійшла С.Л. Фролова, зазначивши, що при цьому не можна обмежуватися одним чи двома критеріями. З урахуванням складності будови людських ідеалів вчена вважає за доцільне класифікувати ідеали за наступними критеріями та ознаками. В залежності від носія ідеалу – посуб'єктно ідеали можна розподіляти на особистісні (індивідуальні), групові (корпоративні), масові (суспільні, національні, загальнолюдські). За відношенням до моральнісних цінностей ідеали можуть бути моральнісні, (що містять загальнозначущі моральнісні якості особистості і переважно духовні цінності), та ідеали, індиферентні до моральнісних цінностей. За обсягом змісту ідеали бувають поліціннісні (включають в себе декілька цінностей та їхніх інтерпретацій) та моноціннісні ідеали (мають лише одну цінність та її інтерпретацію). Відповідно до направленості ідеали розподіляються на гуманістичні, які містять мотиви, пов'язані з інтересами інших людей, та еґоїстичні ідеали, в яких є якості особистості, що несуть зло оточуючим, та містять у собі лише матеріальні цінності та мотиви власного добробуту. За формою вираження: 1) ідеал-мета, ідеал-мрія, ідеал-девіз, ідеал-кредо, ідеал-правило, ідеал-принцип, ідеал-програма, ідеал-позиція; 2) ідеал-образ (взірець) може бути конкретним (реально існуючим), збірним – як образ, створений уявою носія ідеалу з привабливих моральнісних якостей різних особистостей, або узагальненим ідеалом, тобто абстрактним образом, сукупністю моральнісних якостей, духовних цінностей. Згідно з основними напрямками діяльності ідеали можуть бути пізнавальні, комунікативні, естетичні, трудові (професійні) та ідеали фізичної досконалості. Дану класифікацію С.Л. Фролова пропонує застосовувати в діагностиці виховання особистості та розробці концепцій розвитку та тактики виховання особистості [356, с. 12-13].

Австрійський дослідник ідеалу В. Краус наводить приклад своєї класифікації ідеалів, розрізняючи з-поміж них ідеали особистості, ідеали понад-особистого змісту та культурні ідеали. До особистих ідеалів він

відносить, зокрема, такі: любов, мудрість, знання, розсудливість, почуття міри, розум, скромність, простоту; до ідеалів понад-особистих – допомогу ближньому, усунення голоду в світі, реалізацію прав людини у максимально більшій кількості народів, працю, що приносила би задоволення найбільшій кількості працюючих, світову спільноту гуманності та інтернаціоналізму; до культурних ідеалів Вольфганг Краус відносить Бога, релігійне життя, гуманізм [159].

Разом з тим, хотілося б зауважити, що спроби розмежування ідеалів за критерієм їх внутрішнього змісту здаються не зовсім вдалими. Більш коректним, за нашою думкою, було б наступне осягнення ідеалів. Повністю погоджуючись з Альфредом Адлером, який говорив, що прагнення людини до ідеалів – це її прагнення до Бога, слід наголосити на тому, що усі чесноти в їх чистій абсолютній формі і належать до ідеальних характеристик Бога-Абсолюта. Це, зокрема, любов (безумовна, безкорислива, вічна), мудрість, добро, справедливість та інші. А вже напрямки їх застосування відрізняються. Так, наприклад, любов може сприйматися як ставлення до Бога, що передбачає безкорисливе служіння; любов може виступати у межах розумного прийняття самого себе з одночасним усвідомленням своїх недоліків, але без самобіччування; любов може проявлятися як відношення до ближніх, що передбачає бажання допомоги, сприяння захисту прав людини, гуманізму, усунення голоду, поліпшення умов співіснування (в сім'ї, колективі, суспільстві, державі, світі). Проте, цей ідеал як цінність любові в будь-яком випадку залишається самим собою, а змінюється лише його прикладна сфера. І більш того, якщо особистість вмотивована на розвиток в собі певної якості, (наприклад, тієї ж любові), що наближує її до обраного ідеалу, то її намір розповсюджується на всі можливі сфери людського буття, починаючи від внутрішнього відношення до себе, та, як наслідок, і до оточуючих істот. Отже, ідеали, так само, як і вічні духовні цінності, є цілісними та всеохоплюючими, але ступінь та рівні їх застосування можуть відрізнятися в залежності від суб'єкта та об'єкта застосування, мотивів та

зовнішніх умов.

Видатний представник філософії київського кола, персоналіст Микола Олександрович Бердяєв зазначав, що у свідомості XIX-XX століть майже зник ідеал людини. Внаслідок того, що людину визнали продуктом суспільства, ідеал людини і був замінений на ідеал суспільства. При цьому проголошувалося, що само досконале суспільство може бути досягнуто поза межами моральнісних зусиль людини. Аналізуючи історичні типи ідеалів людини, М.О. Бердяєв вказував, що в минулі епохи взірцем був ідеал цілісної людини. Так, в античний період було оспівано ідеал мудреця, що містив в собі цілісне відношення до життя та духовну перемогу на стражданням та злом життя, досягнення внутрішнього спокою. В цьому ідеалі центральне місце надавалось інтелекту, знанням, просвітленості. Крім того, ідеал мудреця був притаманний не лише народам Стародавньої Греції та Риму, а також і Сходу – Китаю, Індії. Християнський світ сформулював ідеал святого, тобто просвітленої людини, що одержала перемогу над своєю тваринною вітхою природою. Водночас християнське середньовіччя створило до того ж образ лицаря, що жертвенно служить своїй вірі та ідеї. Що стосується ідеального образу людини Нового часу, то М.О. Бердяєв доходить висновку, що такого взагалі немає. Нова історія не створила ідеалу людини. Наприклад, ідеальний образ громадянина не може бути розцінений як образ мудреця, святого або лицаря, оскільки він занадто пов'язаний з політичним життям суспільства. Разом з тим, в той час з'явився ряд професійних образів людини, що потребували певних досконалостей: образ вченого, артиста, політичного діяча, хазяїна-підприємця, робітника. І саме останній образ – робітника – й намагались свого часу перетворити в цілісний ідеальний образ «товариша», що має замінити мудреця, святого і лицаря для тієї епохи. При цьому, як зауважує Бердяєв, в образі «товариша» зовсім гасне образ людини, викривлюється образ та подоба Божа. Отже, для Нового і Новітнього часу характерно подрібнення образу людини на ряд професійних образів та ідеалів, зникає цілісність. Тоді як ідеал людини, на думку Бердяєва, – це

насамперед ідеал особистості. «Ідеал суспільства є ідеал, похідний від ідеалу особистості. Духовне суспільство є реальність, але реальність, зрощена з особистостями. Ідеальний образ людської особистості є розкриття образу і подоби Божої в людині. Ідеальний образ людини є образ Божий в ній. І цей образ є образ цілісний, а не роздріблений» [40, с. 211]. Бердяєв наголошує, що елементи святості та лицарства мають бути доповнені в людині новим елементом, в якому людина має розкритися у всіх своїх потенціях, – елементом творчості. Ідеальним він називає образ людини-творця, що здійснює своє покликання в світі і реалізує надані йому Богом дари на ім'я служіння Богу. Людина, на думку філософа, не лише не має права заривати свої таланти у землю, але й зобов'язана героїчно боротися за здійснення свого творчого покликання проти соціальної буденності, що тягне до низу [40, с. 210-212].

Отже, можна прийняти класифікацію духовно-практичного втілення ідеалу за формами суспільної свідомості, яка домінує у київській філософській школі: моральнісний, політичний, релігійний, науковий, естетичний. Як свідчить історія, людство іноді орієнтувалось на окремі, крайні й іноді зовсім протилежні ідеали свого розвитку, надаючи переваги то фізичному, то духовному, то свободі, то аскетизму тощо. Саме тому, враховуючи «розірваність» ідеалів великі мислителі і характеризують історію як драматичний процес зміни окремих абстрактних ідеалів, з яких кожний у своєму здійсненні віднаходить свою односторонність і тим самим свою неспроможність та тому поступається місцем іншому. Натомість, як ідеали людини, так і суспільні ідеали мають розумітися та окреслюватися в гармонії та всебічності: духовні у поєднанні з матеріальними, внутрішні – із зовнішніми.

Висновки до першого розділу:

Роль ідеї у філософській думці є надзвичайно важливою. Так, ідея трактується в сучасній українській філософії як абстрактне уявлення про реальний чи можливий об'єкт пізнання, що охоплює знання про його

сутність та тлумачиться в двох сенсах: як притаманна структурі індивідуальної свідомості, за допомогою якої людина формує знання про об'єкт пізнання, а також як принципова риса буття, що в кінцевому рахунку розглядається як складна ієрархія ідей чи як головний задум, проект буття.

В історії європейської філософії можна виділити три основні етапи в розумінні ідеї: онтологічний, гносеологічний, соціально-практичний. Саме по цих щаблях йшло формування категоріального апарату, на основі якого можна дослідити в подальшому проблему суспільного ідеалу. Онтологічний етап пов'язаний з домодерною філософією, коли, починаючи з епохи античності, у філософській думці вкорінюється поняття «ідея», а теоцентрична філософія середньовіччя готує становлення таких важливих для модерної філософії понять як «абсолютна ідея», «майбутнє», «прогрес», «ідеал» та багато інших. Наступний етап досягнення поняття «ідея» – гносеологічний – домінує у добу Модерну, коли поряд з функціонуванням поняття «ідея» у новоєвропейській філософії йде становлення поняття «ідеал». Саме гносеологічне досягнення поняття «ідея» надало можливість народитися поняттю «ідеал», розробити категоріальний апарат німецької класичної філософії, що базувався на логоцентризмі. Соціально-практичний етап розвитку поняття «ідея» проходить під гаслом осмислення феномену суспільного ідеалу та розробкою цього поняття у філософії XIX-XX століття.

На підставі проведеного аналізу можна розуміти ідеал як образ найвищої досконалості в усіх її проявах, згідно з яким людина може визначати свою поведінку та способи життя за конкретних умов. Ідеали формуються у межах культурно-історичного процесу і залежать від певного типу рефлексії, який розгортається у вимірі здійснення мисленевої реальності. Рефлексія може бути здійсненою тоді, коли відносини «Я» і світу потребують будь-який раз «Мета-Я», того оцінювання «Я», або Абсолюту, що визначає саме цей тип рефлексії. Отже, від типу рефлексії залежав сформований у тій чи іншій культурній практиці домінуючий у межах культурної парадигми ідеал.

РОЗДІЛ 2. ДОКЛАСИЧНЕ, КЛАСИЧНЕ ТА НЕКЛАСИЧНЕ ТРАКТУВАННЯ ІДЕАЛУ

2.1. Історичні етапи осягнення проблеми ідеалу та передумови його виникнення в античності

Для даного дослідження важливо описати основні передумови формування ідеалів, їх сутність, наслідки їх втілення в різні історичні періоди. Тому метою даного розділу є вивчення особливостей осягнення феномену ідеалу в минулі історичні епохи, проаналізувати зміни, що відбувалися у філософському світогляді від докласичного до некласичного трактування ідеалу та розглянути основоположні тенденції наповнення змістом феномен ідеалу.

Найдавнішими формами регуляції людської поведінки можна назвати мононорми. Даний термін ввів у обіг етнограф А.І. Першиць. І хоча його теорія про мононорми не отримала широкої підтримки, вона викликає певний дослідницький інтерес в контексті розгляду питання формування суспільного ідеалу. Так, мононорма, будучи певною соціальною нормою у найдавніших суспільствах, містила у собі сполучення правил поведінки загальносоціального, релігійного і правового характеру, а також побутові звички, міфологічні уявлення про навколишній світ, ритуали, обряди, табу. Мононорми мали звичаєвий характер, реалізуючись у певних традиціях того чи іншого суспільства, закріплювали найраціональніші та найвигідніші для роду й племені моделі поведінки. Правила поведінки первісного суспільства відбивали інтереси всіх членів суспільства та ґрунтувалися на колективістських принципах, поєднуючи звичаї, традиції, обряди, норми первісної релігії, міфологію й первісну мораль [249].

Враховуючи викладене, можна припустити, що спочатку встановлювалися ті соціальні норми, що були корисні для певного суспільства на конкретному етапі його розвитку та дозволяли йому вижити. Поряд з цим поступово вимальовувалися й моральні оцінки, що надавалися різним типам поведінки на підставі її відповідності чи невідповідності

встановленим нормам. Таким шляхом починав формуватися феномен ідеалу, народжуючись з моральних оцінок життєдіяльності та становлячись основним чинником визначення того, що є добрим, а що – поганим для людини та суспільства, тобто фактором, що завдавав напрямок майбутнього розвитку. Крім того, людина від народження має бажання кращого життя. Тому в процесі життєдіяльності з'являється загальна потреба – подолати прірву між реальним та бажаним. Людська фантазія задля цього окреслює можливі шляхи, що наближують до омріяної мети. Отже, ідеал поступово набуває певних рис, стає більш чітким та деталізованим. Розуміння ідеалу передбачає наявність тлумачення уявлення, образу досконалого буття.

Само поняття «ідеал» набуло поширення в філософії кінця XVIII - початку XIX століття під впливом Просвітництва (в першу чергу Ф. Шиллера) і тлумачилося в широкому сенсі як уявлення про найвищу довершеність будь-якого явища чи світу в цілому. [287].

Соціальний ідеал часто розуміється як образ досконалого суспільства, що є взірцем та ціннісним орієнтиром для діяльності людей. За допомогою формування ідеалу відбувається моделювання певного типу суспільства з притаманною йому системою цінностей і традицій. Ідеал містить в собі і соціальні ідеї, і соціальні цілі [221, с. 5].

Базуючись на визначеннях соціального ідеалу можемо визначити, що соціальний ідеал представляє собою певну систему уявлень про найдовершеніший суспільний лад, який відповідає духовним, моральнісним, науковим, економічним, політичним потребам й інтересам суспільства та є ціннісним орієнтиром життєдіяльності.

Отже, виникає цілком виправдане запитання, коли і як людство почало замислюватися над питанням створення більш досконалого суспільного устрою? Ймовірно, що при повному задоволенні людиною рівнем свого життя, своїх потреб, в неї не повинні виникати роздуми про кращий суспільний устрій. Однак така умова всезагального задоволення є майже нереальною для людства. Людина починає замислюватися про можливість

певних змін у житті, намічає собі далекосяжні цілі та починає бажати чогось більш досконалого, коли існуючий уклад життя вже перестає відповідати її основним інтересам. Крім того, «думка про можливість існування суспільного устрою, що відрізняється від даного, може скластися лише на тому етапі історичного розвитку, коли сама суспільна практика сформувала вже декілька форм суспільної організації, які можуть бути протиставлені одна одній» [242]. Важко не погодитися з тим, що під час родового ладу людина піклувалася в значній мірі про необхідність виживання, а рівень її свідомості був порівняно невисоким; інтереси всього роду і складали інтереси кожного окремого його члена. У зв'язку з цим можна припустити, що в той період питання про вдосконалення суспільного устрою взагалі не виникало.

Приблизно в VII столітті н.е. відбувається перша спроба досягнути суспільний устрій – виникає античний ідеал «золотого століття». Таким чином, саме за часів античності формуються передумови виникнення суспільного ідеалу в нинішньому розумінні даного поняття. Ідеал «золотого століття» сприймався як міфологічний взірць, як майбутнє повернуте у минуле. Витоки різних ідеальних конструкцій можна віднайти в міфологічних джерелах різних народів. Так, в Китаї «золоте століття» пов'язується з правлінням Яо та Шуня, в Єгипті – Осириса та Ісиди. Ідеал давньогрецького «золотого століття» пов'язується з ім'ям Гесіода, який створив ідеал суспільного устрою в своїй праці «Труди та дні», де описується п'ять віх людської історії. При цьому кожний наступний період характеризується як гірший у порівнянні з попереднім: золотий, срібний, бронзовий, героїчний та залізний. Для того, щоб образ минулого наблизився до ідеалу, Гесіод розмістив його поза межами історії у глибині століть в часах Кроносу та окреслив його найкращі риси: безпечність, благополуччя, щастя, свобода, рівність та ін. Такий опис відображає майже повний перелік реальних потреб будь-якого суспільства, але з акцентом на інтересах тогочасних грецьких землевласників. Крім того, ідеал «золотого століття»

проявляє зачатки моральної свідомості та становить образ цілісного та гармонічного буття.

Аналогічний розподіл історичних періодів людства міститься і в давньоіндуському епосі, складеному на основі ведичних знань (Бхавіш'я Пурана). При цьому згідно з ведичними джерелами історичний цикл складається не з п'яти, а з чотирьох епох: Золоте століття (Сатья-Юга), Срібне століття (Трета-Юга), Бронзове століття (Двапара-Юга) та Залізне століття (Калі-Юга).

Саме в Стародавній Греції ідея «золотого століття» сприймалася як максимально наближена до формування ідеалу. Адже давньогрецьке суспільство було структурованим, духовні заняття в ньому позиціонувались як справи вільних людей, а фізична праця – уділ рабів. Крім того, суспільно-політична думка набувала свого розвитку саме як ідеологія вільних. І нарешті цьому сприяла й давньогрецька міфологія, що надала можливість сформуватися філософії як науці та започаткувати першооснови осягнення суспільства та суспільного ідеалу як стрижневого для подальшого розвитку уявлень про ідеал як соціокультурний феномен. З утворенням поліса, міста-держави, люди відчували зменшення обмежень у реалізації власної свободи. В той період переважав ідеал досконалої автаркії – самодостатньої і незалежної общини – як ідеал гармонійного спокійного життя, участь в якому мала бути головним задоволенням громадян. Тоді державні цілі сприймалися як власні цілі, благо держави – як власне благо, свобода держави – як власна свобода. «Якщо основним методом і основною ідеологією общинно-родової формації була міфологія, то рабовласницька формація, що виникла на ґрунті розподілу розумової й фізичної праці та ідеологічної сфери, вже не могла задовольнитися міфами і повинна була замінити їх раціональними побудовами. Всі ці категорії в прихованому вигляді, звісно, були й у самій міфології, але функціонували вони там у злитому та нерозчленованому вигляді. Рабовласницька свідомість, що була вже мисленням, а не міфологічною фантазією, повинна була розмежовувати всі ці категорії і тому

бути в конфлікті з міфологією.Якщо на черзі стояло вироблення розумових категорій, то для чистого мислення авторитетом вже була, звичайно, не міфологія, але лише власна, суто розумова послідовність. Тому перехід від общинно-родової формації до рабовласницької ознаменувався, по-перше, критикою антропоморфізму, а по-друге, прагненням замість міфології створити розумову систему абстрактних категорій. ...У сучасній науці це часто позначається як перехід від міфу до логосу» [187, с. 17-19].

Таким чином, давньогрецька міфологія забезпечила своєрідне підґрунтя для прояву перших передумов осягнення ідеалу суспільного порядку, потреба в якому виникала у міру поглиблення майнової нерівності, що, в свою чергу, свідчило про закінчення родового ладу.

Можна виокремити три основні проблеми тих часів, вирішення яких пов'язується зі становленням та наповненням змістом суспільного ідеалу. Перша – це проблема справедливості, з якої в подальшому з'явилося вчення про право; друга – проблема влади, з якої зросло вчення про державу і третя – проблема особистості, яка спочатку була філософською, а потім поступово зрослася з проблемами влади та права, становлячись вже юридичною проблемою [152, с. 30]. З приводу пріоритетів цінностей суспільного розвитку давньогрецького періоду цікавою є думка відомого дослідника античності С.Л. Утченко про те, що незліченна множина чеснот об'єднувалася нібито загальним і єдиним стрижнем – інтересами і благом держави, а всі пороки зводилися до однієї основи – задоволення виключно особистих інтересів, що переважають над інтересами громадськими, суспільними» [335, с. 10]. Так, наприклад, у піфагорійців до основних чеснот належали: суворе дотримання дисципліни, принесення в жертву особистих інтересів задля суспільних.

Один з «семи мудреців» Античності – Солон (638-559 рр. до н.е.) – пропонував керуватися в державних та суспільних справах принципом помірності: «буде лише тоді народ краще за все йти за правителями, коли не занадто легко та не занадто обтяжливо жити» [23, с.20]. Демокрит (460-350

рр. до н.е.) вважав, що «державні справи є більш важливими порівняно з іншими, і кожен повинен намагатися, щоб держава була упоряджена, не домагаючись при цьому більших почесностей, ніж ті, на які він заслуговує, а також не захоплюючи більшої влади, ніж тієї, що може бути корисною для загальної справи. Адже держава, що йде по вірному шляху, – це найбільша опора. Коли вона в добробуті – усе в добробуті, коли вона гине – усе гине» [62].

У зв'язку з тим, що у софістів мірою і критерієм істини виступала людина, вони були переконані, що шлях до втілення бажаного суспільного порядку проходить через виховання. Тому найкращою формою суспільного устрою вважали таку, за якої є можливим керувати народними масами.

Ідеал досконалої автаркії знайшов своє перше відображення у Сократа (469-399 рр. до н.е.) [152, с. 44]. Античний мислитель підкреслював важливість єдності особистості і держави, що має бути заснована на підпорядкуванні людини розумним законам держави лабільної в постійному удосконаленні своїх законів. Сократ вважав, що управляти державою повинні «знаючі». При цьому, як вказує видатний дослідник античного періоду О.Ф. Лосєв, Сократ не співчував жодній державній системі, що існувала в його часи в Греції, і жодне суспільство тих часів йому не подобалось. Він відчував порочність як демократів, так і аристократів, що порушували закони справедливості [255, с. 21-22]. Сократ визнавав пріоритетність вищої моральної норми як для влади, так і для громадян. Він бачив шлях удосконалення суспільства через удосконалення особистості, а удосконалення особистості – через перебудову суспільства. Отже, це був, на його думку, взаємозалежний процес [152, с.49]. Сократ вірив, що коли людина розрізняє добро та зло, вона обов'язково творитиме тільки добро. Отже, джерелом моральної досконалості він вважав знання. На цій підставі Сократ виділяв три основні людські чесноти людини: поміркованість (знання того, як вгамовувати пристрасті); хоробрість (знання про те, як долати небезпеку); справедливість (знання того, як дотримуватися

божественних та людських законів). Таким чином, Сократ намагався знайти в душі людини, в її мисленні таке надійне опертя, на якому могли б будуватися моральність, суспільне життя, держава.

Питання осягнення суспільних проблем та створення найкращих умов для життєдіяльності суспільства в тій чи іншій мірі пронизувала творчість майже усіх відомих філософів Античності. Однак базовою методологічною настановою для осягнення понять «ідея», «ідеал», «суспільний ідеал» є безперечно філософська спадщина Платона. Доцільно дослідити платонівське розуміння ідеї всезагального Блага як найвищого ідеалу, що саме і започаткувало розуміння ідеалу у філософії.

Значну частину своїх досліджень Платон присвятив осягненню світу ідей. Античний мислитель вважав, що оскільки світ ідей створений з деякої множини, то в ньому передбачається наявність ніким та нічим не породжених, незмінюваних ідей усіх речей: ідей естетичних та моральних цінностей, геометричних фігур, математичних формул, різноманітних тілесних утворень тощо. При цьому Платон розумів свій світ ідей як чітко організовану ієрархічну систему, в якій ідеї нижнього шару підпорядковані більш високим, і надалі аж до найвищої Ідеї, яка і є умовою усіх останніх але в той же час не обумовлена жодною іншою ідеєю, а отже, є абсолютною. Слід зазначити, що такою безумовною вершиною Платон позиціонував ідею Блага, яку описував в «Державі». З приводу цієї безумовної ідеї античний мислитель зазначав, що благо не лише фундамент, що робить ідеї такими, що можна пізнати, а ум – здатним до пізнання. Платон підкреслював, що благо надає початок і буттю, і сутності. Не будучи, ні сутністю, ані субстанцією, благо є найвищою гідністю ієрархії та її потенцією [26].

Поряд з цим найвища першооснова, названа в «Державі» Благом, в неписаній теорії отримала назву «Єдине». Дану розбіжність можна пояснити таким чином: Єдине є «Благо в собі», оскільки те, що вироблено Єдиним, не може не бути Благом. Отже, Благо може розумітися як функціональний аспект єдиного. При цьому Єдиному протистоїть інше необмежене та

безумовне начало – принцип множини, який отримав назву Діади, дуальності великого-малого, нескінченно великого і нескінченно малого, невизначеної дуальності. Саме з поєднання цих двох основ і народжується тотальність усіх ідей, цілісність ідеального світу. Адже єдине діє на безмежність множини в душі обмеження, як формальний принцип, що може наділити межами та формою. З огляду на наведене, Платон вказує, що ідеї виступають в якості змішаної актуалізації цих двох принципів – обмеження та безмежності. Визначаючи певні межі, Єдине виступає як Благо, оскільки через нього множина елементів без форми набуває її, а також поряд з цим і сутності, порядку, досконалості і найвищої цінності. Таким чином, Платон експлікує своє розуміння Єдиного, як принципу буття (оскільки це ідея, сутність і субстанція); принципу істинності і пізнаваності (оскільки лише визначене можна успішно пізнавати) і, нарешті, як принципу цінності, оскільки визначене є порядком та досконалістю, тобто завжди позитивним.

Для повнішого осягнення структури ідеального світу Платона слід також підкреслити, що не варто розуміти народження ідей на засадах Єдиного та Діади як часовий процес, оскільки це є метафорою, що зображує аналіз онтологічної структури і має на меті розкрити порядок буття, який є не процесуальним та атемпоральним. В світі ідей не слід додержуватися не хронологічної послідовності, а ієрархічної градації, розстановки пріоритетності, старшинства онтологічної властивості. В даному контексті після першооснов народжуються генеральні ідеї, о п'яти з яких згадується в діалозі Платона «Софіст». Це Буття, Спокій, Рух, Тотожність, Відмінність. В свою чергу, за ними слідує – Рівність, Нерівність, Схожість, Несхожість та інші. Можна припустити, що таким чином Платон розташовував і так звані ідеальні числа або ідеї-числа, архетипи ідеального характеру. Ієрархія цих ідей побудована на тому принципі, що останні не беруть участь у перших, тобто зосереджуються в них, але не навпаки. За аналогією показується і співвідношення ідей-чисел та інших чисел. Припускається також, що Платон подавав деякі ідеї як монади, діади, тріади в залежності від їх співвідношення

з одиницею, двійкою, трійкою за внутрішньою конфігурацією та типом співвідношення з іншими ідеями. Інші математичні об'єкти, числа та геометричні фігури розташовувались на сходинку нижче в ієрархії умоосязного світу ідей, оскільки на відміну від ідеальних чисел були множинними. Насправді ж Платон намагався вибудувати цілісність буття в усіх його зв'язках і відносинах. Крім того, на його думку, розуміючи структуру вищого світу, легше осягнути природу світу чуттєвого. Фізичний світ так само, як і ідеальний, сформований за допомогою формального та матеріального принципів, з тією лише відмінністю, що в даному випадку ці першооснови є такими, що чуттєво сприймаються. В сфері, що досягається розумом, а не почуттями, Єдине діяло на Діаду без посередників, оскільки обидві ці першооснови умоосязні. Чуттєвий світ Платон розглядає дещо по-іншому. Він виводить поняття Деміурга, який є божественним майстром, творцем, який, взявши за взірць ідеальний світ, створив фізичний космос з так званої «хори», матерії. Платон зображує своєрідну схему, згідно з якою ідеальний світ – це модель, а фізичний світ – його копія, автор якої творець. Причиною створення такого світу Платон називає бажання Бога, щоб усі речі були благими, у зв'язку з чим все було приведено до порядку з мотивом, щоб все стало прекрасним. Бажаючи блага, Деміург, на думку Платона, зробив найкраще з можливого. Адже зло та весь негатив, що залишався у світі, зобов'язаний своїм буттям хаотичній просторовості і чуттєвій матерії. Крім того, згідно з поглядами Платона, живе й розумне є більш досконалим, ніж протилежне. Античний філософ вважав, що Деміург подарував світу не лише бездоганне тіло, а й досконалі душу та розум, в чому і побачив світову душу та світове тіло. Платон вважав, що оскільки творіння Бога досконале, то народжений світ ніколи не зникне.

Платон намагався вибудувати цілісність буття в усіх його зв'язках та відносинах. Крім того, на його думку, розуміючи структуру вищого світу, легше осягнути природу світу чуттєвого. Фізичний світ так само, як і ідеальний, сформований за допомогою формального та матеріального

принципів, з тією лише відмінністю, що в даному випадку ці першооснови є такими, що чуттєво сприймаються.

Викликає дослідницький інтерес питання передумов та витоків поглядів Платона в даному контексті, яке вивчав, зокрема, В. Соловйов. Так, творчість Платона та створення ним теоретичної конструкції поділу буття на два світи, склалася під впливом не тільки поглядів його вчителя – Сократа, а також обставин його уходу з життя. Смерть Сократа, вірніше тогочасний стан суспільства, в якому останнього було засуджено за відверті добродесні погляди, що народжували страх викриття у можновладців, викликали до життя «платонівський ідеалізм». Саме на це звернув увагу В. Соловйов, аналізуючи передумови та витoki вчення античного мислителя: «Той світ, в якому праведник повинен померти за правду, не є справжнім, істинним світом. Існує інший світ, де правда живе. Ось дійсна життєва підстава для переконання Платона в істинно-сущому ідеальному космосі, відмінному й протилежному примарному світу чуттєвих явищ. Свій ідеалізм, – і це взагалі мало помічалось, – Платон мав винести не з тих абстрактних міркувань, якими він його потім пояснював та обґрунтовував, а з глибокого душевного досвіду, яким почалося його життя. ...В цьому світі не виявилось місця для праведника» [306]. Страта Сократа стала свідченням того, що існуючий порядок суперечить засадам добра, у зв'язку з чим він не заслуговує на активну участь в ньому добродесної людини. Таким чином, для Платона категорія добра, яку Сократ намагався використати як моральнісну норму практичного суспільного життя, стала суто теоретичним поняттям, високою ідеєю в ідеальному, умоосязному світі. Події смерті Сократа заклали у свідомості його учня дуалістичний ідеалізм, що народився шляхом заперечення реального життя як такого, що не містить в собі нічого гідного. На противагу йому створювалось істинне буття, що перебувало за межами людського світу у трансцендентності.

Платон, можливо, був одним з небагатьох, хто усвідомив свій конфлікт із часом. Тоді зусиллями думки та уяви він розпочав послідовну розробку

альтернативної дійсності – дійсності ідеалу [246, с.130]. В подальшому предметом інтересу для Платона стає світ взагалі та людське суспільство. При цьому він обирає не шлях відходу від зла та споглядання, а намагається йому протидіяти, виправляти «неправди», долати мирське лихо. І оскільки єдине справжнє виправлення й повноцінна допомога людству – через переродження людської природи – було йому, звісно, не під силу, Платон обмежується більш поверхневою, але й більш доступною задачею – перетворенням суспільних відносин [306]. Будучи надзвичайно зацікавленим у розробці досконалого співіснування людей, Платон будує концепцію ідеальної держави та описує її в десяти книгах своєї праці «Держава». Центральною ідеєю, закладеною до фундаменту ідеальної держави, є ідеал справедливості, що передбачає відповідність реальної речі своїй ідеї. Отже, за Платоном держава стає ідеальною лише тоді, коли кожен громадянин діє згідно зі своєю внутрішньою сутністю, відповідно до переважаючих аспектів власної душі. Віддаючи філософам керівну роль у державі, Платон вважав їх причетними до вічного блага та здатними втілити небесний світ ідей в земному житті: «Поки в державі не будуть царювати філософи або так звані нинішні царі та владики не стануть шляхетно й ґрунтовно філософствувати, доти держава не позбудеться зол» [259, с. 275]. При цьому за критерій істинності для філософів Платон брав здатність не просто споглядати красу чесноти, але й всіма силами слідувати за нею та втілювати її в собі своїми справами [309, с. 17]. Покладаючи великі надії на філософів як на високодуховних осіб, можливо, Платон вірив, що саме вони будуть здатні втілити в земному житті небесний світ ідей. До другого класу належали стражники, у яких переважає вольова частина душі. Обов'язком цих воїнів-наглядачів була пильність щодо внутрішніми та зовнішніми загрозами. Зокрема, їм необхідно було уникати і надмірної розкоші, оскільки це могло призвести до неробства, а також убогості, що породжує пороки протилежного характеру. Третій клас створювався з людей, в яких превалює жадаюча частина душі, тобто найбільш елементарна. При цьому, за

Платоном, в них має переважати добродетель, любов до порядку, дисципліна бажань та насолода, а також здатність підкорюватися вищим класам.

Таким чином, ідеальною Платон вважав таку державу, де в правлячому класі переважає мудрість, в другому – сила та мужність, а в третьому – поміркованість. За такою логікою справедливості мала б бути гармонія з цих трьох чеснот, коли жоден з представників наведених класів не претендує на чуже місце та зайнятий лише власною справою, яку виконує найкращим чином. Крім того, задля досягнення щастя в державі мають розрізнятися цінності, пріоритетне місце серед яких повинне надаватися благу, що набувається завдяки розсудливості в душі. Лише потім оцінюються прекрасні якості тіла і в останню чергу – так звані блага, що стосуються майна й достатку. Філософ був впевнений, що держава, в якій на першому місці стоїть не душа, а матеріальний добробут, є безбожною. Він наполягав, що ані людина, ані держава не стануть щасливими, якщо головною цінністю для них буде багатство. Може тому Платон і вважав головним джерелом соціального зла приватну власність, що налаштовувала, на його думку, людей один проти одного. «Знищення всього приватного життя, всіх особистих інтересів, звичайно, позбавляє людину багатьох задоволень, але добре виховані воїни знаходять своє щастя не в матеріальних насолодах, а у виконанні свого призначення» [26]. Після знищення приватної власності Платон пропонує ліквідувати й сім'ю задля повної заміни особистих інтересів загальнодержавними. З цього слідує, що суб'єктом свободи і вищої досконалості у Платона є не окрема особистість або певний клас, а вся держава в цілому. Він жертвував щастям та свободою людини задля добробуту держави, що може, в свою чергу, свідчити про наявність у даному вченні Платона ідейних витоків тоталітаризму, де особистість відіграє роль гвинтика у механізмі держави [219, с. 80]. Головною причиною зміни всіх форм державного правління Платон вважав недосконалу природу людських натур. Найкращою, на його погляд, є «темперована» свобода влади та

«точність міри». Спасінням може бути лише «золота середина», яка при цьому не полягає в абстрактному егалітаризмі. Міра всіх речей, за Платоном, – це Бог, божественне Благо та процвітання полісу.

Аналізуючи витoki становлення поглядів Платона та основні етапи його життя, Л. Мамфорд дійшов висновку, що ідеальна держава була створена за певними існуючими прототипами. Як писав Л. Мамфорд, подорожуючи Єгиптом та Месопотамією, Платон відкрив для себе руїни стародавніх міст та папіруси, що зображували налагоджену колективну працю однакових у своїй правильності людей. Його уява, вражена хаосом та безпутністю навколишнього життя, із бажанням гармонії і порядку, намалювала собі давню живу машину, в якій кожен гвинтик почував себе частиною Вищого Порядку. Філософ побачив світ, відокремлений стіною від хаосу, співрозмірний та підконтрольний вищим силам. Так, на думку Л. Мамфорда, Платон і створив свою ідеальну державу – архетип утопії на всі часи – відверто віруючи у майбутній тріумф порядку та контролю [334].

Проте такий підхід до створення ідеальної держави викликав певні сумніви у життєздатності та піддавався іноді жорсткій критиці. Так, В. Соловйов досить різко охарактеризував спроби Платона розробити концепцію ідеальної держави та покращення суспільних відносин: «Жодного перетворювача суспільного і політичного з нього не вийшло, незважаючи на всі його старання, та не тому, щоб він був занадто утопістом, а за відсутністю дійсно прогресивного начала в його утопіях, за їхньою непотрібністю й нецікавістю для людства. ...Можна вважати вірною та у всякому разі слід визнати дотепною й витонченою Платонову схему трьох суспільних класів відповідно до трьох основних частин душі і трьох основних чеснот. Але ця схема настільки загальна й формальна, що під неї легко підходить середньовічний європейський лад, незважаючи на істотну відмінність історичного і морального змісту античної та середньовічної громадськості. ...При глибині й сміливості деяких окремих думок загальний ідеал соціального ладу вражає своїм поверхневим характером та відсутністю

істинно-етичних начал. Платон нібито хотів узаконити та увічнити головні моральні негаразди давнього життя – рабство, поділ між греками і варварами та війну між ними, як нормальний стан. ...Більш важливо, що у взаємовідносинах статей ідеальна громада Платона звертається до дикунського способу життя за звірячим звичаєм. ...І на таких реальних основах рабства, воєн та безладного змішування статей і поколінь, колегія філософів повинна за допомогою гарного виховання створити ідеальну державу!» [306].

Зневірившись у вірогідності втілення суспільного ідеалу, описаного в «Державі», в «Законах», Платон вже дозволив собі відступити від ряду істотних вимог, висунутих у першому творі. Таким чином, можливо, філософ намагався за допомогою певних поступок наблизити свій ідеал до дійсності [132]. Зміст «Законів» настільки відрізняється від попередніх поглядів філософа, викладених, зокрема, у «Державі», що деякі дослідники навіть припускали, що авторство цього твору не належить Платону. В свою чергу, В. Соловйов розцінив трактат «Законои» як зречення Платона від Сократа та від філософії [306].

З огляду на наведене, не викликає здивувань, що у сучасній філософській думці певні особливості досконалого соціального порядку в державі Платона іноді асоціюються з тоталітарними режимами ХХ століття. Насамперед, можна назвати такі риси, як «кастова» соціальна структура з абсолютною владою правлячого класу, ідеологічна цензура та моральний контроль, пріоритет суспільного інтересу над особистим, жорстка регламентація соціально-побутових відносин, обмеження прав представників певних верств населення, самоізоляція соціальної системи від зовнішнього світу [70]. На цих підставах К. Поппер вважає, що політична програма Платона та створений ним тип соціального правління мають тоталітарний характер [269, с. 213], а Б. Рассел відверто називає Платона «адвокатом тоталітаризму» [272, с. 124].

Яким же чином найсвітліші мотиви мислителя щодо створення

суспільного ідеалу призвели до пропагування державного ладу із тоталітарним забарвленням? За яких обставин взагалі суспільний ідеал набув рис утопії, і коли утопія, в свою чергу, стала основою для народження тоталітаризму?

Як зазначено вище, Платон мав високу мету – побудувати таку ідеальну державу, що буде здатна не просто відстоювати принцип всезагального блага та справедливості, а за допомогою якої можна буде наблизитися до відтворення істинного світу буття у земних умовах. Коли Платон описував свій істинний світ ідей, Гіперуранію, це беззаперечно, був його шлях формування суспільного ідеалу. Адже цей ідеальний світ представлявся ним як безумовно кращий з існуючих та такий, що можна було б брати за взірць бездоганності. Проте з того моменту, як Платон вирішив «спустити» цей ідеальний світ на землю, замінивши ним реально існуючий як неспроможний, можна вже говорити про утопічний характер праць Платона. І нарешті, під час спроб мислителя розробити державний механізм, чітко функціонуючий на засадах верховенства суворих законів, з метою виправлення усіх недоліків існуючого суспільства, що заважають скорішому втіленню ідеалів, думка Платона сягнула в напрямку тоталітарних звершень.

Для того, щоб прослідкувати зазначений процес трансформації думки Платона, слід звернутися до лаконічного висловлення В. Соловйова, який неймовірно чітко це окреслив: «Смерть Сократа з усім її драматизмом; рокове питання – чи варто жити, коли законно вбита правда в своєму найкращому втіленні; рішення – сенс життя в іншому ідеальному світі, оскільки цей є царством зла й обману; поява священного Ерота, що кидає моста поміж двома світами та ставить задачу повного їх з'єднання, спасіння вищого світу, його переродження; безсила відмова його від цієї задачі; підміна її іншою – перетворення, виправлення суспільства мудрими політичними настановами через дію слухняного тирана, і нарешті, під приводом виправлення мирської неправди, урочисте ствердження цієї неправди в тій самій формі, якою засуджено та вбито праведника, - я не знаю

більш значної та глибокої трагедії в людській історії» [306].

Хоча не всі дослідники утопії відносять опис ідеальної держави Платоном до чистої утопії в сучасному її розумінні, проте не можна ігнорувати той факт, що європейська культура утопії, пронизана ідеями перетворення суспільства за законами розуму, зростала з осмислення, зокрема, платонівської держави. Адже починаючи від Платона, певні мислителі намагалися протиставити реальний світ позачасовому суспільному ідеалу, що містив у собі вищу правду, відповідав природі речей та неминуче мав втілитися.

Характерною рисою утопічних проєктів (в теорії та на практиці) є те, що люди настільки захоплювалися відстоюванням та охороною правил нововведеного суспільства, що геть забували про високу мету створення такої держави – всезагального Блага чи Щастя. Вони зливалися з системою, базовим покликанням якої було перенесення Раю на Землю. Їх увага переходила з найвищих цілей до процесу збереження функціонуючого механізму, тобто з мети на засоби. І в подальшому висока мета зовсім розчинялася в неспинному процесі підтримання життєдіяльності системи будь-якими засобами. Так, утопії вироджувалися в тоталітарні організми, трансформуючись в антиутопії.

Хтось може заперечити щодо наявності у Платона мотивів до реалізації його утопії. Проте можна припустити, що спроб втілення не відбулося за його життя, оскільки для цього не було на той час прийнятної можливості. Отже, цілком логічним здається припущення, що саме утопія Платона була спрямована на реалізацію його ідей в більшій мірі ніж будь-яка літературна (художня) форма утопії. Інакше здавалося б дивним проведення античним мислителем настільки копіткої праці та пошуків односторонніх серед правителів того часу за відсутності в нього бажання втілити свої теоретичні розробки на практиці. Він не був схожим на письменника-фантаста, що заробляв собі на життя тиражуванням плодів своїх фантазій.

Багато у чому Платон заклав основу нового способу досягнення

майбутнього – утопії, яка розквітла в епоху Модерну з притаманним їй проєктивним, раціональним типом мислення.

Отже, природне людське бажання, яке не оминуло зокрема й Платона, – віднайти ідею для побудови досконалої держави, керуючись високим суспільним ідеалом, використовуючи людський інтелектуальний й духовний потенціал, проте шляхом вживання системи жорстких регулятивних заходів задля миттєвого «ощасливлення» усіх живучих, – є ілюзією наближення до ідеального світу. Свідомість людини направлена на зміну зовнішніх умов задля досягнення найвищого внутрішнього комфорту. Проте, слід тверезо розуміти, що до тих пір, поки людина не зможе виховати в собі найвищі ціннісні пріоритети, найдобріші почуття та безумовну любов до світу, жодний суспільний лад або форма державного правління не врятує її від незадоволення своїм життям. І тому Платон у фіналі своїх досліджень зауважував, що немає значення, чи буде створена ідеальна держава, достатнім буде хоча б те, що хтось один буде в змозі жити на засадах Блага, Добра і Справедливості. Людина має сформувати себе за зразком Блага.

Інший видатний представник античного періоду – Арістотель – знаходив зміст досконалого життя у досягненні блаженства, що доступне лише богам, але людина повинна також цього прагнути. Базуючись на сократівському осягненні етичного ідеалу, Арістотель почав розглядати ідеал як недсяжну мету, що не може бути засобом. Він не сприймав державу Платона як ідеал, оскільки вважав владу найкращих законів більш прийнятною у порівнянні з владою найкращих людей. Адже на відміну від людської душі закон позбавлений елементу афекту [152, с.58]. Визначивши людину як суспільну істоту, політичну тварину, Арістотель вважав, що її невід’ємною природною характеристикою є життя в державі. Шлях до найкращої держави, за Арістотелем, має прямувати через пізнання існуючих форм, яким присвячена його праця «Політика». Арістотелівське розуміння держави тісно пов’язане з його поглядами на мораль, яку він обґрунтовує становищем людини в суспільстві та її ставленням до держави. В свою чергу,

держава має вимагати від громадян певних чеснот, без яких неможливо досягнути добробуту суспільства. Ідеалом добродійного та щасливого життя для Арістотеля є поміркованість, дотримання міри, уникнення крайнощів: надмірного багатства, надмірної бідності, надмірної влади. Скрізь свою етику мислитель проводить принцип активної діяльності та єдності слова і дії: недостатньо знати, що таке добродієність, і висловлювати свої судження щодо неї, слід діяти у відповідності до неї [285, с.23].

На підставі наведених поглядів Арістотеля, можна дійти висновку, що не дивлячись на те, що він вважав правління найкращих законів більш ефективним за правління найкращих людей, людський фактор також завжди враховувався. Адже які б не були досконалі закони, в будь-якому випадку застосовувати їх прийдеться недосконалим людям.

Цікавим є те, що можливість створення ідеальної держави Арістотель пов'язував із якістю населення. Як вірно відзначив Трубецький, за Арістотелем, лише еллінська раса мала спроможність до культурного розвитку. «Північні народи, наприклад, скіфи, мають мужність, але не володіють у достатній мірі розумовими здібностями. Азіатські народи являють собою протилежне: вони не позбавлені розуму і спроможні до мистецтв, але вони позбавлені мужності, самостійності, мають рабський характер. Раса еллінів займає саме середину між цими двома протилежностями. Елліни поєднують у собі природну глибокодумність із найбільшою мужністю. Це гармонійне сполучення природних дарунків і робить їх єдиною придатною расою для ідеальної держави» [325, с. 326-328].

Присвятивши свою творчість вивченню реальних державних устроїв, Арістотель сприяє народженню нової наукової концепції, що полягає у поєднанні емпіричних досліджень з умоглядними, теоретичними дослідженнями політичних ідеалів. Дж. Сейбан зазначає з цього приводу, що для Арістотеля такі моральні ідеали, як верховенство закону, свобода й рівність громадян, конституційний уряд, завжди були метою, задля якої повинна існувати держава. Арістотель наголошував, що досягнення цих

ідеалів є надзвичайно складним і вимагає постійного пристосування до умов реального правління. Однак ідеали мають існувати не на небесах, як у Платона, а як сили, що проявляються в діях, а отже – не уявно [294, с.120].

У контексті формування ідеалів античності слід обов'язково згадати Демосфена як автора концепції про єдину Елладу як соціальний організм із власними традиціями, культурою та політичними інтересами. За його поглядами грецькі держави мали об'єднатися з метою протистояння зовнішнім загрозам. Демосфен, в такий спосіб, переніс «пан-еллінський» принцип з області теорії на ґрунт практичного життя, поклавши його в основу усієї військової та морської організації Еллади [152, с. 64].

Внаслідок державної кризи у Греції, неспроможність аристократичної та демократичної форм правління, завойницьким діянням Македонії, в давньогрецькій суспільній свідомості відбувалися істотні зміни. Це, в свою чергу, сприяло формуванню нових ідеалів, в досягненні яких брали участь представники двох філософських напрямів епохи еллінізму: стоїки та епікурейці. Характерною рисою того періоду був космополітизм як філософія та ціннісний орієнтир, що прийшов на зміну ідеалу досконалої автаркії та пан-еллінської ідеї. Ідеал космополітизму був особливо близький Олександрові Македонському, завойовницькі досягнення якого дійсно дозволили йому вважати світ своїм рідним містом. У новій історичній обстановці людина, відокремлена від поліса і та, що вийшла за межі Сходу, розумілася, як громадянин світу [376, с. 59].

Оскільки найактивніші пошуки ідеалу починаються саме в кризові періоди існування людства, в історії Риму такий процес розпочався в II столітті до н.е. Разом з тим, зниження політичної активності людей призвело до поступового відокремлення особистості від суспільних справ, що відобразилося в осмисленні такої риси свідомості, як індивідуалізм.

Так, Епікур (342-271 рр. до н.е.) вважав ідеальною таку державну владу, що може забезпечити взаємну безпеку людей, у зв'язку з чим державу і закон він тлумачив як результат договору людей між собою про свою

безпеку [152, с. 74]. Епікура вважають прихильником етичного рабовласницького ідеалу та засновником естатичної теорії. При цьому ідею космополітизму Епікур своєрідно сприймає як ідею організації та існування спілки істинно мудрих і вільних людей [152, с. 75].

Стоїки вважали, що у своєму внутрішньому світі людина є вільною, незалежною від зовнішніх обставин. Навіть раб, тіло якого належить не йому, а рабовласнику, може бути внутрішньо вільним і щасливим. Метою життя людини є удосконалення душі, загартування волі, навчання стійкості, незворушності духу. Людина не може змінити ходу подій світу, щоб бути щасливою, але може змінити задля цього своє ставлення до них, стати духовно незалежною від них. До ідеалів стоїцизму можна віднести наступні: свобода людини полягає в силі її духу, в її здатності володіти собою, духовно панувати над собою і над обставинами, коли ці обставини рабські; людина за своєю природою є вільною, повноважним представником свободи незалежно від того, раб вона чи вільний громадянин; справжнім життям людини є її духовне життя; ідея рівності – всі люди від народження є рівними незалежно від того, яке місце вони займають в суспільстві [285, с. 26].

На першому місці для Луція Аннея Сенеки (3-65 рр. до н.е.) була чеснота, що передбачає відмову від зовнішнього світу, певний аскетизм, і одночасно покірність та змирення особистості перед зовнішнім світом. Вважаючи людину причетною до Божественного начала, Сенека розмірковує про природну рівність усіх людей. Проте до соціальної рівності Сенека не піднімається, що залишає його «у двох кроках» до християнського ідеалу, суттю якого є рівність усіх людей перед Богом [152, с. 76]. Марк Туллій Цицерон (106-43 рр. до н.е.) висуває у якості однієї з умов справедливості вимогу «щоб ніхто нікому не шкодив, крім випадків кривди». На прикладі історії Риму Цицерон окреслює найкращий процес формування держави, де влада належить царю, що має обиратися народом за критеріями особистих чеснот. Цицерон говорить: «Якщо закон є зв'язок, що об'єднує разом суспільство, і справедливість закону є рівність перед ним, то яким чином

суспільство може існувати без рівності в положеннях? Якщо неможлива рівність у майні й талантах, то нехай хоча б існує рівність у правах тих, хто складає громадянське населення держави, – бо що є така держава, як не асоціація прав?» [244, с. 111]. Певною мірою, розділяючи погляди таких античних філософів, як Сократ, Платон, Арістотель, Цицерон вважав, що вибір найкращої форми правління з-поміж основних існуючих, є необачним. Так, абсолютна влада монарха, на його думку, стає небезпечною внаслідок сваволі єдиного правителя і може перетворитися на тиранію, аристократія з влади наймудріших може стати олігархією, тобто владою найбагатших кланів, а демократія як повновладдя народу загрожує перетворенням на сваволю юрби, безвладдя або анархію. У зв'язку з наведеним Цицерон пропонував рівномірно поєднати усі кращі риси з цих трьох форм правління.

Отже, характерною ознакою римського ідеалу суспільного порядку, так само як і давньогрецького, була його спрямованість у минуле. Аналізуючи інші філософські надбання того періоду, слід звернути увагу, що вже того часу в процесі осмислення більш досконалого суспільного порядку мислителі описували певні досконалі місця, які переносились на далекі або неіснуючі острови (твори Діодора Сицилійського, який робив перекази Евгемера (опис острова Панхайя), Ямбула (Сонячний острів), Плінія Старшого (описи острова Тапробана) [152, с. 80]. Це являло собою основні передумови створення утопічних конструкцій в нинішньому розумінні цього поняття.

Крім того, під час трансформації полісів з'являються нові ідеали суспільного порядку, центральне місце в яких займає вже фігура ідеального правителя на відміну від попередніх образів ідеального громадянина [402, с. 60]. «Розпад громадянської общини, перетворення громадян у підданих відсунули на задній план старі групові ідеали та призвели до ствердження індивідуалізму, індивідуальних норм моральності. Стосовно політичного ідеалу це означає, що уявлення про нього, з одного боку, поширюються на велику в порівнянні з полісом спільноту і тим самим втрачають властивий їм конкретний характер, а з іншого – замикаються на

інтересах окремої особистості. В епоху пізньої античності, у зв'язку з ускладненням суспільних зв'язків, розширюється діапазон відношень, що для свого пояснення потребують посилянь на надприродне, ускладнюється структура свідомості, у яку включаються нові елементи, у тому числі уявлення про політичний ідеал» [152, с. 81].

Філософські школи епікуреїзму та стоїцизму взяли на себе завдання пошуку нових ціннісних орієнтирів. Соціально-філософські пріоритети в даному контексті характеризувалися космополітизмом та індивідуалізмом. При цьому в античному світогляді завжди існував зв'язок між інтересами особистості й поліса. Розпад громадської общини, перетворення громадян у підданих відсунули старі групові ідеали на задній план і призвели до ствердження індивідуалізму [152, с.81-82]. Іншим напрямом епохи еллінізму, що справив значний вплив на формування в подальшому середньовічних ідеалів християнства, був неоплатонізм. Неоплатоніки переосмислили верховну ідею Блага Платона, трансформували її в категорію Єдиного – абсолютну повноту буття.

Отже, в період еллінізму закладаються основні засади нової філософської парадигми: істинне буття розуміється як духовність. Поступово трансформуються уявлення про ідеал, який стає стрижнем нового, середньовічного світогляду.

2.2. Теоцентризм ідеалів середньовіччя

Епоха Середньовіччя внесла зміни та наділила особливими рисами майже усі явища людського життя. Ідеал теж наповнювався тоді новим змістом на фоні всезагального теоцентризму. Аналізуючи історичний період Середньовіччя в філософії, в першу чергу, виникають асоціації із тогочасними світоглядними орієнтаціями Західної Європи, що характеризувалися, насамперед, християнським монотеїзмом. Адже західна та східна частини Римської Імперії відрізнялися у своєму культурному, політичному та економічному розвитку. Саме на Сході поступово виникає та

набуває розквіту нова культура Візантії, що була певною мірою і спадкоємицею еллінізму, і «колискою» майбутньої східно-європейської культури, яка зростала та формувалася на аксіологічній основі платонізму, увібравши у себе подвоєння буття на два світи. Платонівське трактування трансцендентного світу ідей як світу істинного буття багато у чому підготувало зміну світоглядної парадигми, що відбулася у середньовічній свідомості. Саме завдяки платонізму, з одного боку, і мессіанському очікуванню, притаманному іудаїзму, з іншого, стало можливим поступове утвердження християнського ідеалу. Античний світогляд являвся базовим для формування таких цінностей ранньохристиянського ідеалу як справедливість, рівність, індивідуалізм, космополітизм. Разом з тим, набувши більшої сили, ставши основною релігією Європи, християнство, виборюючи монотеїстичний статус, почало нищити усі здобутки попередньої культури та релігії. Інституалізуючись спочатку у діяльність різних іудейських сект, християнство в перших століттях нашої ери не народжувало конкретно-визначених ідеалів. Як вірно підкреслює український дослідник В.А. Корнієнко, в цей період значну частину іудейських сект складали раби. Їх історія боротьби за права і свободу у ідейному плані не перевершувала уявлень про «золоте століття». При цьому, свої наміри вони втілювали досить примітивно: беручи участь у повстаннях та намагаючись перетворити своїх хазяїв на рабів, а себе поставити на їхнє місце. Тобто, їхня ідеологія не відтворювала нового суспільно-політичного ідеалу, а лише змінювала спрямованість рабовласницьких відносин [152, с.84]. Основні погляди представників того періоду зводилися до несприйняття існуючого суспільства, надії на можливість суспільних змін лише шляхом втручання надприродної сили, а також очікування земного Раю. Отже, уявлення ранньохристиянських общин про ідеальний суспільний лад запозичене з минулого та базується на ідеалах «золотого століття» та очікуванні месії.

«Спочатку християнство було ідеологією нижчих, пригноблених прошарків, що відігравала відому прогресивну роль у боротьбі проти релігії»

рабовласницького суспільства. ...Релігія перекрутила реальний ідеал суспільного устрою на землі, перенісши його в область буття неземного. Характерно також і те, що царство боже було ідеалом не тих, хто боровся за справедливий суспільний устрій на землі самотужки, а тих, хто втратив надію домогтися кращого життя і мріяв про особистий порятунок на небі. ...Однією з характерних ознак цього ідеалу є те, що добробут людині був гарантований на небі, якщо він буде сумлінно виконувати свої обов'язки перед Богом на землі» [152, с.87]. «Спроможність ранньохристиянського ідеалу до еволюції визначалася двоїстістю соціального стану прошарків, що породили цей ідеал: з одного боку – це дрібні власники, а з іншого – трудящі, що відчували на собі постійний тиск правлячого класу. Більшою мірою ознаки світогляду неможливіх тому і збереглися в писаннях Нового завіту, що вони були близькі ідеологічно масі віруючих. Ця двоїстість природи ідеалу раннього християнства була великою цінністю як для пригноблених, так і для гнобителів, тому що ідеал звертався в першу чергу до трудящих, а в другу чергу намагався примирити їх із реаліями життя, забезпечуючи собі життєздатність у будь-якому суспільстві» [152, с.88]. Отже, саме в цей період формується той світоглядний і богословсько-догматичний ідеал, на який буде зорієнтований християнський світогляд Середньовіччя.

При цьому слід пам'ятати, що християнський світогляд розвивався на підґрунті іудейського єдинобожжя та месіанства, а християнський ідеал складався з симбіозу містичних та есхатологічних уявлень іудейських сект та поглядів прогресивних прошарків римського суспільства, що містили у собі, зокрема й ідеї античної філософії. Так, своє відображення у християнських вченнях знайшла філософія Платона, його ідея добра, а також філософські погляди стоїцизму щодо поняття «логосу», концепція чеснот, що була покладена в основу християнської моралі. Отже, християнство мало також синкретичний характер та в певній мірі поєднувало в собі світоглядні традиції як східної (іудейської), так і західної (греко-римської) культури.

Формування християнського світогляду супроводжувалося

переоцінкою цінностей, де любов та смиренність стають основоположними чеснотами людства. Елліністичний мудрець осягав суєтність світу, що був для нього ідеалом. Проте водночас впевненість у самому собі прокламувалася в ідеалі «автаркії» самодостатності, спроможності досягти мети індивідуальним зусиллям. В античному світогляді моральний закон сприймався як закон фізиса, розуміння ж Бога як того, хто дає моральний закон, не було притаманним античним мислителям. Вищою чеснотою для людини Середньовіччя стає дотримання заповідей Божих. Адже за Новим Завітом вища мета життя, якою є любов до Бога, передбачає виконання його волі. Основним моральним законом тепер є бажання того, чого воліє Бог. Саме в цьому й розумівся у той час сенс людського буття. Якщо давні греки жили в просторі поліса, а знищення поліса зробило їх індивідуалістами, то людина Середньовіччя знайшла новий тип співтовариства. Християнин не належав в значній мірі суспільству, він «жив» разом з церквою. Таким чином, перебуваючи в цьому світі, людина живе не для нього. Наведені вище світоглядні особливості характеризують поступові зміни, які відбувалися в бутті людини та впливали на основні тенденції формування ідеалу того часу. Так, у новому світогляді Середньовіччя була зроблена грандіозна спроба підвищити спрямування людини, створити нові виміри та обрії її життя. У середньовічній філософії духовне протиставляється тілесному. Лише дух розуміється як джерело прекрасного, доброго, істинного. В середньовічному світосприйнятті ідеалом виступає горіння людського духу в спотвореному людському тілі. Таке протиставлення духовного і тілесного, духу та природи проходить за всіма лініями: естетичною, моральнісною, загальнофілософською [285, с. 32-37].

В контексті дослідження питання формування основних передумов осягнення ідеалу є доцільним зупинитися на філософських поглядах Аврелія Августина Блаженного. Основною проблемою філософії Августина є питання осягнення Бога, що по суті і складало головний зміст ідеалів того часу. Протиставлення Бога і природи Августин конкретизує у проблемі

вічності та часу, осмислюючи новий середньовічний хронотоп ідеалу. Він розглядає природу та людину в умовах їх існування на двох рівнях: в плані довічних ідей Бога та в плані матеріального буття (прояву) їхніх недосконалих копій. Такий дуалізм надприродного буття Бога і природного буття світу виступає як протилежність вічності і часу. Адже, вічність є атрибутом Бога, а час – його творінням. Августин схиляється до погляду, що Бог, утворивши мінливий світ речей, створив і міру цієї мінливості – час. На підставі наведеного вимальовується й ідеал життя того періоду: людина, перебуваючи у плінному, постійно змінюваному світі, має постійно пам'ятати про вічний божественний світ і прагнути досягти його. Осмислюючи питання співвідношення добра і зла, Августин пояснює це тим, що зло укорінене в тілесному, а добро – в духовному началі людини. Більш того, Августин підкреслює, що хоча божественна ідея зазнає неминучих викривлень взаємодією з матерією або тілесністю, її сутність завжди зберігається, а, отже, зберігається і добро. Слід приділити окрему увагу твору Августина «Про град Божий». Історія у Августина набуває однолінійно спрямованого часового вектору: від утворення світу до Страшного суду. Історія тлумачиться ним як боротьба «двох градусів»: «граду божого», тобто церкви та божих обранців, і «граду земного» – світової держави, яку він називає «організацією розбійників», у якій люди борються за матеріальні блага. Проте Августин свято вірує, що божественне провидіння, спрямовуючи хід історії, неухильно приведе до перемоги «граду Божого» [285, с.42].

Концепція Августина цікава тим, що за нею людський рід поділяється на два розряди: перший живе у світі свого роду за плоттю, згідно з людьми, а другий – згідно з Богом, бажає жити за духом. Саме ці розряди філософ і називає двома градами, двома суспільствами людей, одному з яких передбачено піддатися вічному покаранню від диявола, а іншому – вічно царювати з Богом. Він вважає, що два гради створені двома різновидами любові: земною – любов'ю до себе, доведеною до презирства до Бога, та

небесною – любов'ю до Бога, доведеною до презирства до себе. Перший вбачає славу в собі, а другий – в Бозі. (О граде божем XIV, XIV, 1). [17, с. 603]. В першому превалує жага до панування, що керує і його правителями, і підкореними народами; а в другому по любові служать взаємно один одному і правителі, керуючи, і підлеглі, покорюючись. (Пс. XVII, 2) (О граде божем XIV, 28) [17, с. 602].

Отже, з впевненістю можна стверджувати, що ідеалом суспільного ладу та державного устрою для Аврелія Августина був саме «Град Божий», адже, життя за правилами, встановленими в ньому, передбачало досягнення вищих щаблів людського розвитку. «Град Земний» – стан суспільного життя з усіма спокусами та недоліками, що вже існував на той час, а «Град Божий» – орієнтир для самовдосконалення. Ідеал найкращого суспільного порядку для Августина складався з основних положень устрою суспільства, описаних філософом у творі «Про град Божий». Саме така ціннісна система мала слугувати орієнтиром для людства на шляху свого розвитку. І хоча людська природа не відповідала усім принципам, закладеним в основу життєдіяльності Божого граду, проте, на думку Августина, це зовсім не зменшувало необхідності задля вдосконалення суспільства слідувати в цьому напрямку.

Досліджуючи основні етапи трансформації процесу формування ідеалу як соціокультурного феномену в домодерній філософії, слід обов'язково стисло проаналізувати погляди визначного представника середньовічної схоластики – Томи Аквінського. Погляди Томи Аквінського відрізняються від філософських роздумів Августина тим, що він наголошував на пріоритеті розуму перед волею. Божественна воля, на його думку, є перш за все, розумною волею. У людини воля також слідує за розумом. Тома визнає в діях людини певну свободу і тим самим обмежує властивий Августину фаталізм. На думку, Аквіната, Бог, створюючи світ, надав йому руху, спрямованого до себе. Проте світ, що творився засобами слова, відділяється від нього, оскільки Бог не владний над словом, що вже вимовлене. В цьому Тома

Аквінський і вбачає народження свободи. Причому світу притаманна свобода, а людям – свобода волі. Саме тому, як пояснює філософ, люди пізнали спокусу та стали смертними [285, с.47].

З приводу прагнення кращого світу у житті Тома говорив: «Навіть речі, позбавлені розуму, природні тіла поводять себе так, щоб досягти кращих результатів, прагнуть певного фіналу. Зрозуміло, що досягають його не за волею сліпого випадку, але за наміром. ...Отже, сила всюдиуща, що скеровує природні істоти до цілі, називається Богом» [4, с.144].

Беручи за основу своїх філософських поглядів твори Арістотеля, Тома Аквінський також позиціонує людину як політичну істоту, а державу визнає важливішою за індивідів, що її складають. З огляду на це філософ закликає віддавати перевагу благу цілого перед особистим благом індивідів. Тому більшість індивідів, що складають суспільне ціле, зобов'язані займатися різними видами фізичної праці, а меншість покликана до розумової праці та управління цією більшістю. Найбільш цінною вважається праця служителів церкви – духовних пастирів народу, спрямована на безумовне й старанне виконання кожною людиною своїх обов'язків, що встановлюються в остаточному підсумку Богом, на служіння благу суспільства як цілого та кожної людини зокрема [285, с.47-48].

Аналізуючи філософську думку середньовіччя в Західній Європі, можна виділити в християнській традиції два основних підходи до досягнення соціального ідеалу – погляди Августина та Томи Аквінського. При цьому августиніанський підхід перекликається з платонівським досягненням природи людини (теорія осяяння), а томістський – з арістотелівським розумінням орієнтованості людини на пізнання реально існуючих форм дійсності [76].

Отже, втілення релігійних ідеалів у життя може свідчити про істотний вплив, що його справляла церква на людську свідомість того періоду. Суспільний ідеал того часу цілковито залежав від християнських вчень, перетворених служителями і «батьками» церкви на християнські догми.

Характерним було й те, що сама церква проголошувалася ідеалом суспільного та політичного устрою, вважаючись єдиним джерелом порядку й добробуту. «Три роди «спеціалістів» працювали над внесенням порядку та чіткості в новий світ: папи, що зміцнювали церковний центр; єпископи, що керували поширенням християнства серед нових народів і тим самим сприяли створенню нових державних організмів і, нарешті, християнські державці, що разом із папами та єпископами сприяли становленню й розвитку християнського релігійного ідеалу. У релігійному ідеалі для селянства був створений такий зразок особистої поведінки, що був би спроможний довести до їхньої свідомості основні цінності «граду божого». Селяни середніх століть бачили свої ідеали в минулому, у відносинах первіснообщинного ладу. Ідеали феодального селянства також являли собою повернення до вже відомого ідеалу «золотого віку», тобто були по суті ідеалами консервативними. Таким чином, феодальні ідеали лицарства та селянства зіграли свою роль у забезпеченні еволюції християнського ідеалу...» [152, с.109-110].

Проте не лише західноєвропейські філософські надбання того часу викликають дослідницький інтерес в контексті осягнення основних передумов становлення феномену ідеалу в докласичній філософії. Не менш цінними є творчі здобутки східних мислителів періоду Середньовіччя.

Слід зазначити, що у середньовічній філософії Сходу, зокрема у VIII-XII століттях переважав аристотелівський підхід, що був втілений у філософському напрямку арабського перипатетизму. Проте поряд з цим здійснювалися спроби щодо поєднання ідей Платона та Арістотеля. На особливу увагу в цьому контексті безумовно заслуговує торчість видатного арабського мислителя, якого називали «Другим вчителем» (після Арістотеля), уродженця міста Фараб на Сирдар'ї (нині територія Казахстану) – Абу Наср Мухаммед ібн Мухаммад Узлаг ібн Тархан Аль-Фарабі. В середньовічній Європі був відомий як Alfarabius або Avennasar. Будучи вченим-енциклопедистом та одним із засновників арабомовного

перипатетизму, він зробив вагомий внесок у філософію. У своїй творчості, особливо в контексті розгляду соціальної проблематики, керувався принципом етичного раціоналізму. Істотну цінність для дослідження представляє відома праця Аль-Фарабі «Трактат про погляди жителів Добродесного міста», завдяки висловленим роздумам щодо досягнення суспільного ідеалу того часу. Аналізуючи питання, яким належить бути суспільству, Аль-Фарабі наголошував на споконвічній потребі людей в об'єднанні та взаємодопомозі. Він вважав, що людина може вдосконалюватися лише завдяки різним допомагаючим одне одному людським об'єднанням. Мислитель вбачав у діяльності членів таких співтовариств можливість надати кожній особі те, чого вона потребує для існування. «За своєю природою кожна людина так влаштована, що для власного існування й досягнення найвищої досконалості потребує багатьох речей, які не може зробити собі сама та для досягнення яких вона потребує певної спільноти людей, що доставлятимуть їй кожний якусь річ з сукупності того, в чому людина відчуває необхідність» [5, с.303]. Саме тому, на його думку, люди, розмножуючись та заселяючи землю, сформували певні суспільства.

При цьому цікавим є класифікація суспільств Аль-Фарабі за кількісною ознакою та критерієм значущості. Так, спочатку мислитель розподіляв суспільства на повні та неповні. Повні суспільства були трьох видів: великі, середні та малі. До великого суспільства філософ відносив сукупність суспільств усіх людей, що заселяють землю; середнє – це суспільство, представлене одним народом; мале – суспільство, яке складається з жителів якогось міста, що займає частину території, заселеної певним народом. Неповні суспільства складаються зі своїх «щабелів»: жителі селищ та сукупність мешканців квартала, сукупність проживаючих на одній вулиці, сукупність мешканців буднику. Останні, на думку філософа, складають суспільство нижчого ступеню (в розумінні не класовому, а виключно класифікаційному). Аль-Фарабі пояснює, що квартал і селище належать до

міста, проте селище його обслуговує, а квартал є його частиною. Він також показує взаємозв'язок повних та неповних суспільств: «вулиця є частиною квартала, будинок – частиною вулиці; місто – частиною місцевості, народ – частиною усієї сукупності мешканців землі» [5, с.304].

Соціально-політичні уподобання та ідеали суспільного устрою Аль-Фарабі можна відслідкувати у його класифікації міст вже за якісними критеріями: доброчесності, моральності та розуміння істинного щастя. У своїй концепції філософ розмежовує такі міста: доброчесне, неосвічене, аморальне, мінливе та заблудле. Так, доброчесним Аль-Фарабі називає лише те місто, в якому об'єднання людей має за мету взаємодопомогу у тих справах, якими досягається істинне щастя, а доброчесним народом – той, всі міста якого допомагають одне одному в цілях набуття щастя. Таким самим чином філософ вважає критерієм доброчесності усієї землі взаємну допомогу усіх народів один одному для досягнення щастя. Він порівнює доброчесне місто із здоровим організмом, в якому усі органи, хоча і відрізняються за своєю формою, розміром, призначенням, функціями, підпорядкованістю, але узгоджено діють між собою заради збереження життя живої істоти [5, с.305].

Оскільки втіленням суспільного ідеалу для Аль-Фарабі був соціальний устрій доброчесного міста, його главою могла бути лише гідна людина. До цієї посади у філософа були надзвичайно високі вимоги. Так, згідно з баченням філософа, головою доброчесного міста, доброчесного народу або усієї населеної частини світу має бути людина, що не підвладна будь-кому. Така людина має поєднувати в собі дванадцять вроджених природних якостей: абсолютно досконалі органи для забезпечення найлегшого виконання усіх дій в різних аспектах життєдіяльності; вміння відмінно розуміти та уявляти собі усе, що говорить, обмірковуючи одночасно те, що позиціонує той, хто говорить, та те, що є у дійсності в цьому контексті; мати блискучу пам'ять; мати проникливий і прозорливий розум, щоб, помітивши певну ознаку, швидко схоплювати те, на що ця ознака вказує; вміння виразно говорити та ясно викладати свої думки; мати любов до пізнання та навчання,

не відчуваючи втоми в цьому процесі; бути витриманим в їжі, вживанні напоїв, від природи уникати гри та відчувати відразу до задоволень від неї; любити правду та її поборників, ненавидіти брехню та тих, хто до неї вдається; мати горду душу та дорожити честю; зневажати гроші (дірхеми, дінари) та інші атрибути мирського життя; любити від природи справедливість та її поборників, ненавидіти тиранію; бути справедливим по відношенню як до своїх людей, так і до чужих, спонукати до справедливості і відшкодовувати збитки жертвам несправедливості; бути справедливим, але не впертим, не проявляти норовливості та не упиратися перед обличчям справедливості, проте бути абсолютно непохитним перед всілякою несправедливістю та ницістю; проявляти рішучість при здійсненні необхідного, бути при цьому сміливим, відважним, не знаючи страху і малодушності [5, с.318-319]. Розуміючи рідкісність вказаного поєднання високих чеснот у людини, мислитель зазначає, що достатньо віднайти в людині втілення перших шістьох (або навіть п'ятьох наведених якостей) для зайняття посади голови міста. При цьому другим главою, правонаступником першого може стати той, в кому від народження та в юнацькі роки здійснились перші шість вищезгаданих умов, а по мірі його зростання, також буде відповідати і шістьом наступним умовам: бути мудрим; бути знаючим, пам'ятати закони, правила, звичаї, встановлені для міста першими імамами, дотримуватися їх; проявляти винахідливість у законодавчих прогалинах, слідуючи прикладу перших імамів; володіти проникливістю та кмітливістю, пізнаючи дійсний стан речей та передбачати майбутні події, що не могли бути вгадані першими імамами, при цьому мати за головну мету благоустрій міста; вміти словом своїм направляти людей на виконання законів перших імамів і новостворених законів; володіти тілесною силою, необхідною для ведення військових дій, знаючи військове мистецтво – як службове мистецтво, а також таке, що управляє [5, с.320-321]. У разі відсутності подібних якостей та вмінь у однієї людини Аль-Фарабі пропонував віднайти двох або декількох осіб, що розподіляли би між собою ці риси, маючи

кожний якісь окремі чесноти, для спільного управління містом. Разом з тим, мислитель наголошував, що у випадку зникнення мудрості у правителів, місту буде загрозувати неминуча загибель.

В якості протилежності добродієчному місту східний мислитель наводить місто неосвічене. Жителі цього міста не знають, що є істинним щастям, тому вважають найвищими благами та, відповідно, цілями свого життя тілесне здоров'я, багатство, насолоду, свободу віддання пристрастям, почесі й велич [5, с.322]. Надзвичайно цікавою є типологія неосвічених міст, приведена Аль-Фарабі. Акцентуючи увагу на окремих людських пороках, мислитель показує місто необхідності, місто обміну, місто нищесті й нещастя, місто честолюбства, місто владолубства та місто сластолюбства. Так, жителі міста необхідності прагнуть обмежитися лише необхідними для існування тіла речами – їжею, напоями, одежею, житлом, статевими зносинами та допомогою один одному в досягненні цього. В місті обміну його мешканці намагаються допомагати один одному задля отримання багатства як цілі усього життя. Городяни у місті нищесті та нещастя постійно жадають такої насолоди у їжі, питті, статевих зносинах, що діяло б на почуття та уяву, вони намагаються збудити веселощі та тішитися різноманітними забавами. У місті честолюбства люди бажають допомагати один одному з тією лише метою, щоб їх вихваляли та вшановували, щоб про них розповідали інші народи, прославляючи та звеличуючи словом та ділом. Мешканці міста владолубства бажають, щоб інші підкорювалися їм, а вони – нікому, їх зусилля направлені лише на досягнення радощів від перемоги. В місті сластолюбства проживають такі люди, що намагаються досягти можливості робити все, що їм заманеться, нічим не стримуючи свою пристрасть [5, с.324]. Вказані міста своїми правителями мають аналогічних своїм характерним рисам осіб.

Окремо Аль-Фарабі виділяє аморальне, мінливе та заблудле міста. Жителі аморального міста, хоча і мають добродієсні погляди, розуміння істинного щастя, знання Аллаха, розуму, проте їх вчинки такі самі, як у мешканців неосвічених міст. Погляди та дії городян мінливого міста раніше

були добродесними, але потім до нього проникли інші ідеї, під впливом яких змінилися й дії. В заблудлому місті вважають, що щастя буде лише після цього життя; проте в силу певних змін у поглядах щодо Аллаха, розуму, уявлення стали настільки порочними, що не в змозі бути основою для добродесності. При цьому глава заблудлого міста належить до тих, що видає себе за просвітленого, не будучи таким, а також використовує задля цього підроблення, обман та зарозумілість. На відміну від жителів недобродесних міст, правителі та мешканці добродесних міст складають у своїх благих справах у своїй сукупності нібито єдину душу. При цьому, чим довше кожен буде діяти відповідно до правил добродесності з метою досягнення істинного щастя, чим частіше та завзятіше люди будуть реалізовувати благі наміри, тим сильнішою і добродеснішою стане душа [5].

Отже, розмежування міст на добродесні та «недоброчесні» Аль-Фарабі проводить за ціннісними критеріями, зокрема за змістом бажань та стремлень їх мешканців. Усіх жителів міста філософ розподіляє на п'ять категорій: найбільш гідні (феодална верхівка), оратори (митці, вчені, люди, що займаються духовною діяльністю), вимірювачі (чиновники, технічні працівники), воїни та багатії [138, с.175]. Крім того, заслуговує на увагу проведена Аль-Фарабі диференціація форм або рівнів усвідомлення світу людиною. На його думку, існує буденний рівень сприйняття «простолюдинів», які особливо не розмірковуючи, підтримують традиційні загальноприйняті релігійні погляди на світ. Іншою є філософська позиція, що пов'язана з пошуками суті речей. Також існує теологічна точка зору, яка іноді спекулює на неосвіченості більшості людей та підносить філософські істини у викривленому вигляді [138, с.123].

Теоретичні конструкції Аль-Фарабі щодо побудови добродесного міста з належним суспільним порядком привертають до себе увагу, насамперед, обґрунтованим філософським підходом, що поєднує у собі духовні та матеріальні цінності з наданням однозначної переваги першим. Розглядаючи добродесне місто як єдиний організм, частини якого працюють на досягнення

всезагального блага, розподіляючи між собою обов'язки, Аль-Фарабі підкреслює першочерговість та значущість такого людського мотиву діяльності як служіння в широкому сенсі. Останнє протиставляється такій розповсюдженій людській рисі як корисливість, що завжди веде як соціальний організм, так і людину в нікуди. Безумовним внеском Аль-Фарабі є його філософська концепція своєрідного синтетизму, що проявився в прагненні зблизити деякі позиції вчення Арістотеля та неоплатоників. Такий підхід до подання матеріалу в єдності та у взаємозв'язку його частин виразився в створенні однієї з перших в середньовіччі історико-філософських концепцій «вічної філософії». Нова грань синтетизму Аль-Фарабі проявлялася як прагнення представити «вічну філософію» і «справжню релігію», що народилася пізніше, не протилежностями, а варіантами однієї істини, котра викладається філософією аподиктично і за своєю суттю, тоді як релігією – символічно й риторично. Слід підкреслити, що напрацювання Аль-Фарабі справили істотний вплив на його сучасників та послідовників, а особливо на Ібн Баджу.

Абу Бакра Ібн-Баджа жив і творив в XI-XII століттях в Арабській Іспанії. Його називали «першим філософом» Андалусії. Ібн Баджа був відомий як автор коментарів до праць Арістотеля. Як і більшість арабо-мусульманських філософів він мав знання й у області медицини, і хвороба душі, за його словами, вразила майже всі існуючі міста арабів. А «хворі душею не в змозі побачити, що благо є благо» [123, с.177]. Отже, ключове місце в системі філософських та соціально-політичних поглядів Ібн Баджи займало його вчення про людську душу. На його думку, основними причинами хвороби суспільства були людські цілі. «Перша – це те, чим можна, на думку послідовників кожної релігійної течії, умилювати Всевишнього. Друга – це те, що виражається поняттям «благополуччя», ... яке досягається одягом, екіпажами і прикрасами. Сюди ж відноситься і насолода». Такі дві крайнощі – повний відхід у Бога (аскетизм) і занурення в чуттєві насолоди (тілесність) і заважали суспільству в досягненні гармонії та здоров'я. Досконалий Град

Ібн-Баджи – земний град, в якому панує любов до істини, що, в свою чергу, зумовлює всі вчинки людей, «всі людські дії», мета яких зробити всіх жителів граду щасливими. Ібн Баджа вважав, що у Всесвіті існують «абсолютні духовні форми», універсалії, зрозумівши які, людина пізнає істину і стає мудрецем. Людина, писав Ібн-Баджа, є «нібито посередньою ланкою між Вічністю і виникаючими та зникаючими речами». Мудра людина, пізнавши істину і зумівши донести її до розуму інших людей, приносить радість людям і ощаслиблює їх [123].

Ібн-Баджа описав своє бачення суспільного ідеалу, спроектувавши свій Ідеальний Град. Як згадувалося вище, це мало бути місто, в якому усі люди в своїй життєдіяльності керуються любов'ю до істини та бажають зробити щасливими один одного. Ібн Баджа вважав місією людини здатність відігравати роль посередника між споконвічними істинами та мінливими явищами світу. Згідно з поглядами східного філософа людям може принести радість лише мудра особа, що не просто пізнала істину, але й є в змозі донести її до розуму інших людей. В цьому контексті у творчості Ібн Баджи найбільший інтерес представляє книга, в якій він описує образ відлюдника. В цій праці показується шлях суфія, що прагне шляхом інтелектуального вдосконалення за допомогою наукових знань досягти вищих щаблів «просвітлення душі». Така мудра людина у Ібн Баджи отримала назву одиночка-мутаваххід (Трактат «Улаштування життя усамітненого»). Крім наведених чеснот, мутаваххід має приймати усі складнощі та недосконалості суспільного життя, своїми діями намагатися вдосконалити життя міста та мати непорушну надію змінити людство на краще шляхом пробудження їх діяльнісного розуму [141, с.291-324].

Ібн Баджа також досліджував питання створення найкращого суспільного порядку та державного устрою. Під впливом вчень античних філософів, а також Аль-Фарабі про досконалий та недосконалий типи держави, мислитель наводить дві її альтернативні функції: здійснення керівництва громадянами досконалої держави у справі досягнення головної

мети – щастя; сприяння досягненню приватних цілей для наближення до головної мети у недосконалій державі. При цьому останню він порівнював з наїзником, що привчає коня до вузди. Разом з тим він вважав, що справжнє щастя можна досягти тільки в самоті, добровільному отшельничестве, оскільки недосконала держава цьому перешкоджає, а досконала – лише створює сприятливі умови [340]. Ібн Баджа вказував, що еволюція суспільства здійснюється через духовне самовдосконалення людини. На його думку, у суспільстві, що складається з досконалих людей, не буде ані чвар, ані необхідності в правосудді, оскільки його громадяни будуть мудрими та керуватимуться розумною любов'ю один до одного [341].

В свою чергу, персидський мислитель Нізам ал-Мульк (Абу Алі аль-Хасан ібн Алі ібн Ісхак ат-Тусі, 1017-1092) в основу свого розуміння ідеального суспільного порядку поклав принцип ізоляції та знищення усіх інших цінностей, окрім панівної державної ідеології, що було викладено в його праці «Книга про правління». Філософ вважав можливим досконалий устрій лише за умови контролю та виключення будь-яких нововведень. Нізам ал-Мульк працював під час, коли «таклід» (дотримання традиції) практично стає базовим соціальним й релігійним нормативом в суспільстві, що, в свою чергу, стало причиною початку кризи мусульманської цивілізації [52]. Адже, заборона на нововведення, творчість і плюралізм може стати перепорою для повноцінного всебічного розвитку суспільства.

Його сучасник, видатний ісламський філософ Аль-Газалі (Абу Хамід Мухаммад ібн Мухаммад аль-Газалі ат-Тусі) визнавав, що погляди філософської школи східного перипатетизма, зокрема в особі таких мислителів, як Фарабі й Ібн Сіно, згубно впливає на суспільство правовірних мусульман, тому воно має бути ізольовано від усіх подібних філософів та їх ідей, щоб не впасти в «гріх». Цікавим фактом є те, що саме Аль-Газалі запровадив нову інтерпретацію поняття «джихад» в Корані. На думку Аль-Газалі, в 95 аяті сури Ан-Ніса («Жінки») мова не йде про боротьбу на полі бою, а про подолання свого нижчого «я» – невірною в собі [121]. За рівнем

пізнавальних здібностей людей Аль-Газалі ділив їх на дві категорії: «широку публіку», «масу» і «обраних». До першої категорії він відносив рядових віруючих, які сліпо слідує релігійної традиції. Перед такими людьми, на думку філософа, не можна давати символіко-алегоричного тлумачення священних текстів. До першої категорії він також відносив і мутакалімов, функція яких повинна обмежуватися захистом догм ісламу від нововведень. До другої категорії він зараховував, перш за все філософів (фаласіфа) і суфіїв, які приходять до моністичного погляду на буття за допомогою інтуїції (Ільхам) [122, с.51-52]. Основними суб'єктами його критики стали Арістотель, Аль-Фарабі і Ібн Сіна. Доводячи неспроможність філософського шляху пізнання, аль-Газалі постійно використовував філософські методи спростування, широко вдаючись до прийомів арістотелівської логіки. Рушійними силами його пошуку істини були сумнів, скепсис. Аль-Газалі наголошував на тому, що раціонально сконструйована віра позбавлена життєвості. Він вважав, що моральні цінності повинні базуватися на безпосередньому спілкуванні з Аллахом, а також на особистому досвіді переживань. При цьому запорукою досягнення просвітління або божественної благодаті, філософ бачив звільнення від усього штучного. Осмислюючи суспільний порядок, Аль-Газалі виділяв три рівні буття: вищий рівень займає Аллах, що є самодостатнім; нижчий рівень становить матеріальний світ, визначений Аллахом; між ними знаходиться світ людей, душі яких мають свободу волі. Від Аллаха людям надаються ідеї і схильності, проте їх справи визначаються тільки людською волею. Практичну користь суфізму Аль-Газалі бачив в спрямованості цього вчення до морального вдосконалення людини. Він відкидав домагання суфіїв на онтологічне єднання з Богом і визнавав «єднання» лише як символ осягнення божества вищою пізнавальною силою [122, с.51-52].

Таким чином, як доречно підкреслює З.С. Іскандарова, раціональна думка, яка не входила до релігійних уявлень про «істинного мусульманина» та не могла існувати поза межами інновацій, експериментів й творчості,

спричинила в подальшому істотну кризу. Спроба створити суспільство, закрите від інших цінностей, практично призводить не лише релігійну громаду (за Аль-Газалі), але й навіть і прагматичне суспільство (в інтерпретації Нізам ал-Мулька) до утопії, яка завжди могла конструюватися лише в ізоляції від реального світу і його цінностей» [129, с.8-9].

Аналізуючи погляди арабських мислителів щодо формування суспільного ідеалу, слід обов'язково враховувати усі політичні, релігійні, культурні, соціальні особливості державного та суспільного життя східних народів. Як вказує А.Х. Касимжанов, державна влада на Сході мала свої характерні риси. В цьому геополітичному просторі, особливо в середні століття, мала місце система залежності, що пронизувала усю структуру феодальних відносин та зумовлювала східний деспотизм, збільшувала особисті риси глави держави, помножуючи їх на весь державний апарат. Так, в добродесній державі законодавець-правитель або імам, духовний наставник, поєднує світську владу з духовною, філософ-правитель поєднує в собі якості першого: володіє теорією та здатен втілити її у життя [138, с.178].

Підсумовуючи викладене, слід зазначити, що роздуми мислителів Близького Сходу епохи Середньовіччя щодо найкращого суспільного порядку різнилися між собою та, відповідно, по-різному проходило й наповнення змістом суспільного ідеалу тих часів. Для коректного розуміння усіх особливостей даного процесу має бути проведений більш фундаментальний філософсько-методологічний аналіз, оскільки, як відомо Схід славиться своєю специфікою та притаманними тільки йому «тонкощами». Вивчення наведених положень сприятиме заповненню своєрідної прогалини в українській філософській думці та дозволить набути більш повноцінних теоретичних знань в контексті досягнення суспільного ідеалу в міжнародному досвіді. В силу обмеженості обсягу даного наукового дослідження можна зупинитися на загальних рисах, характеризуючих вчення даного періоду у творчості наведених філософів.

Так, можна виділити зосередженість теоретичних концепцій

мислителів на самовдосконаленні людини як запоруки вдалого й плідного суспільного розвитку. Серед людських цінностей перевага надавалася духовним перед матеріальними, як першочерговим та таким, що визначають хід еволюції суспільства. В контексті розгляду мотивів життєдіяльності у суспільстві на перший план виводилось бажання втілення блага для усіх. Такий мотив характеризувався як єдиний можливий для здобуття найкращих державних та суспільних результатів на противагу егоїстичній корисливості, що могла призвести до занепаду. Можна дійти висновку, що в якості основного принципу людської життєдіяльності обґрунтовувався принцип служіння у його глибокому духовному сенсі, що передбачало, зокрема, і самовдосконалення, і виконання кожним членом суспільства своїх обов'язків задля досягнення всезагального благополуччя.

Якщо говорити про досягнення суспільного ідеалу цього періоду в Стародавній Русі, то насамперед слід наголосити, що пошуки відбувалися не в соціальній сфері, а в особистісній. Тоді пріоритетним було розуміння та стремління не до ідеалу суспільного устрою, а до ідеалу святої людини. Саме образ святої людини сприймався тоді на Русі як такий, що поєднаний з Богом. Адже, свята людина розумілася як гармонійна, оскільки мала узгоджені між собою дух, душу й тіло. Даний ідеал святої людини і відповідав усьому райському стану, якого кожен намагався досягнути [194].

Під святістю малося на увазі «преображення» людини Божественною благодаттю. Головною категорією, яка цінувалася в людині в ту епоху, була благодать Бога. Вважалося гідним для людини розвивати в собі цілісність, керуватися в житті духовним началом, будучи сполученим з Духом Божим. Згідно з такими поглядами тіло підпорядковувалося душі, душа – духу, понад яким перебував Бог. Святість людини, що досягається в Новозавітній Церкві є духовно-моральне відновлення занепалої людини, аналогічне райському стану Адама до гріхопадіння, навіть перевищує його. Отже, духовну культуру цього періоду можна охарактеризувати як християнський ідеалізм,

що водночас міцно стоїть на землі, не заперечує земне, а освячує все буття людини на землі[194].

Підсумовуючи викладене, слід зазначити, що протягом періоду Середньовіччя осягнення ідеалу більш довершеного суспільного порядку проходить певні етапи. Так, представники іудаїзму намагалися показати можливість здійснення ідеалу на землі, раннє християнство піднесло тисячолітнє царство на небо, середньовічна патристика, зокрема, Августин, відстрочив кінець світу до невизначеного майбутнього, зробивши акцент на земній основі християнського ідеалу. Спираючись на подібні міркування, середньовічна церква стала найбільшою й найсильнішою організацією в Європі та впливала на світогляд.

Таким чином, осмислення людини і світу в контексті християнських постулатів в епоху Середньовіччя народило нові фундаментальні ідеї філософського складу, поширення яких вплинуло на духовну культуру усїєї Європи. Висунуті античною філософією основні положення та проблеми зазнали істотних змін під впливом християнського віровчення. Внаслідок спроб осягнення Бога на підставі унікального біблійного опису, народилося нове розуміння трансцендентного, що виключило будь-яку можливість припускати під божественним щось інше. Біблія заперечувала будь-яку форму політеїзму та ідолопоклонництва, оголошуючи трансцендентність Бога абсолютною, тотально відмінною від усього іншого. В межах грецької філософії такий Бог був немислимим. Тому філософування, позбавлене віри, стало для середньовічного світогляду неприпустимим. Філософська думка епохи Середньовіччя надала також відмінну від античної відповідь на питання щодо «джерел суцього». Так, середньовічна онтологія базується на ідеї творіння (креаціонізму): Бог творить вільно, дає початок усьому чистим актом волі. Отже, поставлена ще в античності проблема способу народження розмаїття форм буття з єдиного, а кінцевого з безкінечного вирішується у Середньовіччі. Стверджуючи, що лише Бог є за своєю сутттю буттям, а творіння – це участь у бутті, за допомогою ідеї креаціонізму Бог визнається

нествореним буттям, а все, утворене ним позиціонується як не саме буття, а лише те, що володіє буттям через участь у бутті. І домінуюча роль серед плодів божого творіння відводиться людині, створеної за образом та подобою Божою. Слід підкреслити, що основне змістовне наповнення ідеалу епохи Середньовіччя складали такі орієнтації: теоцентризм; розуміння духу як єдності всесильного розуму, всемогутньої волі, всеблагого почуття; розвиток як рух від минулого, через теперішнє у майбутнє, від творіння світу Богом до Страшного суду; творіння світу Богом (креаціонізм); ідея одкровення та розрізнення істин одкровення та істин філософії; рівність всіх людей перед Богом; пріоритет віри над розумом [285, с. 52].

Аналізуючи основні етапи докласичного осягнення ідеалу, слід зазначити, що на зміну теоцентричним ідеалам Середньовіччя приходять ідеали епохи Відродження.

2.3. Дихотомія етичного та політичного у соціальному ідеалі доби Відродження.

Період Відродження «повертає» світоглядні орієнтири людства від ідеалу Бога до ідеалу людини, ставлячи її у центр світобудови. Після тривалої епохи церковного догматизму та нібито темної ночі для людського розуму цілком закономірно наступив світанок, що ніс у собі проблиски іншого світосприйняття – не зовсім нового, але повністю відмінного від середньовічного. Так, поступово відроджувалося і бажання людини щодо самопізнання, отримання свободи вільно мислити та розвиватися, отже, своєрідно воскресала цінність особистості. Таким чином, людство окреслювало для себе й нові ідеали. Замість теократичних ідеалів беззаперечного служіння Богу (на практиці – церкві), вимальовуються ідеали гуманізму. Світогляд людини набуває таких характерних рис, як індивідуалізм, схильність до світського життя, чуттєвість, сприйняття світського духу релігії з тенденцією до язичництва, звільнення від влади авторитетів, що панували над духовним життям, приділення уваги історії,

філософський натуралізм, й, звісно, смак до мистецтв.

Таким чином, Відродження відновлює своєрідність людини. Антична цивілізація, яку певною мірою «повертали» до життя гуманісти Відродження, повинна була стати інструментом відновлення суспільства. Саме поняття «відродження» почало вживатися у ХІХ столітті завдяки праці Якоба Буркхардта «Культура Ренесансу в Італії» (1860 р.). Автор розумів Ренесанс як епоху народження нової, протилежної середньовічній, культури. При цьому він підкреслював, що це не просто явище відродження античної культури самої по собі, а поєднання її із новим італійським духом. Ренесанс являв собою грандіозне явище духовного «відновлення», для якого повернення до античності означало поживлення джерел. Гуманізм і Ренесанс є двома сторонами єдиного явища. Якщо Гуманізм розуміти як важливий етап приділення уваги людині за допомогою гуманістичної літератури, то він співпадає з Ренесансом як відновленням людського духу.

Отже, Ренесанс є відродження нового духу, що скористався гуманітарними знаннями як інструментом оновлення світогляду. Хронологічно Відродження займає два століття: ХV і ХVІ. Але прелюдія до цієї епохи починається вже з ХІV століття. Фінал епохи – це початок ХVІІ століття, він асоціюється в нашій уяві з постаттю Томазо Кампанелі, якого вважають останнім представником періоду італійського Відродження. При цьому Ренесанс стає плідним підґрунтям для зростання перших паростків наступної епохи Модерну, періоду, під час якого було закладено основи сучасного світогляду. Можна навіть говорити про те, що завершення епохи Відродження було ознаменовано науковою революцією, але остання знаменує вінець, а не сенс Ренесансу, вказуючи на його верхню межу.

Аналізуючи світоглядне підґрунтя епохи, необхідно пам'ятати, що європейський Ренесанс складався з двох течій: південного (романського) та північного (германського) Відродження. На відміну від романського германське Відродження було перш за все відродження першооснов християнства.

Повертаючись до розуміння особливостей Відродження, перш за все слід вказати, що в той час людина почала усвідомлювати, що її гарна доля не залежить лише від рівня її походження, соціального статусу та звання, а насамперед пов'язана з особистими якостями і здібностями, активною життєвою позицією та гідними намірами. Ідеалом цього періоду було служіння загальному благу, під яким малась на увазі, в першу чергу, держава з республіканською формою правління, заснована на засадах рівності та справедливості. Вказані засади забезпечувались відповідними законами, розробленими згідно із вимогами людської природи. По-новому в цей період тлумачилась і концепція суспільного договору – з наголошенням на свободному волевиявленні усіх, хто домовляється про створення держави. Представники гуманізму бачили ідеальним той суспільний устрій, за якого створюються усі можливості для розвитку та реалізації людини.

Задля розуміння напрямку філософської думки епохи Відродження в контексті сприйняття та формування ідеалу, необхідно розкрити певні погляди італійських гуманістів з приводу відношення до загального блага, а також таких людських якостей, як доброчесність та благородство.

Так, розвиваючи погляди Арістотеля, італійський гуманіст Леонардо Бруні визнавав основною якістю людини доброчесність, що і складало запоруку кращого майбутнього для суспільства. Він вбачав у чесності та добрих справах вірний шлях до щастя. Поджо Браччоліні єдиним джерелом чеснот називав істинне благородство, що в змозі надати багато користі людині. Так, італійський філософ вважав, що благородство має завойовуватися лише власними силами, а не чужою працею, тому на шляху чесноти немає переможених. В його працях відслідковуються такі погляди, як надання переваги активному життю перед споглядальним й усамітненим, призначення літератури для формування людини і громадянина, слава і благородство як результат індивідуальної чесноти, розуміння багатства як основи держави [60; 275 с. 33]. Отже, активна позиція в напрямку до благородства стала однією з основоположних ідей гуманізму. Леон-Баттіста

Альберті у своїх вченнях також приділив увагу розумінню питання доброчесності, яку він характеризував як особливу людську діяльність, що сприяє вдосконаленню. Альберті наполягав на тому, що саме реальне втілення чеснот у життя може перемогти людську долю [310].

Разом з тим, вказане прагнення до саморозвитку та самореалізації іноді призводили мислителів епохи Відродження до егоїстичних філософських уподобань. Так, у деяких поглядах Поджо Браччоліні, Лоренцо Валла, Бернардіно Телезіо й інших можна було відслідкувати зосередження на таких засадах людської діяльності як прагнення до вигоди, себелюбство та стремління до самозбереження. Гедоністичні мотиви в філософській думці того часу можна було вбачити із заклику французького філософа Мішеля де Монтеня: «Зосередимо на собі і своєму власному благу всі наші помисли та наміри» [212, с. 303]. З одного боку такий вислів свідчить про надання переваги розвитку індивідуальності, проте, звісно він не позбавлений і гедоністичного сенсу, притаманного Відродженню у цілому. Отже, ідеал як соціокультурний феномен того часу поряд із стремлінням до всезагального блага, в певній мірі був наповнений людськими бажаннями до самозадоволення.

При цьому необхідною умовою для забезпечення саморозвитку людини мало стати знищення феодальної сваволі та забезпечення рівності усіх перед законом, що відстоювалася такими вченими, як Колюччо Салютаті, Леонардо Бруні, Тит Лівій Фруловізі та ін. [276, с.216-233].

Разом з тим, під рівністю в даному контексті передбачалось лише формальне її заперечення, адже, наприклад, Маттео Пальмієрі зауважував, що не є розумним дозволити швецю давати раду щодо написання законів, керування державою або ведення війни [16, с.21]. За Леонардо Бруні, ідеальна держава зобов'язана забезпечити цілісність власності, оскільки найдосконалішими є суспільство власників [406]. Гуманісти, таким чином, не підтримують як середньовічну, так і ранньохристиянську традицію в контексті відношення до власності. Ідеальною формою правління мислителі

того часу вважають республіку під управлінням ремісників і торговців. На їхню думку, така форма правління забезпечуватиме поєднання політичних і господарських інтересів, а також буде досить дешевою та ефективною. Більш того, під власністю як цінністю мається на увазі істотне багатство. Так, Поджо Браччоліні говорить устами одного з дійових осіб своїх творів, що «спрага наживи, прагнення до багатства створюють базу для прогресивного розвитку суспільства, і саме багаті люди – є «сіль землі» [276, с.216].

Гуманісти бачили можливість втілення уявлень про ідеальне суспільство у містах-комунах, аналогічно античним мислителю, які надавали перевагу умовам суспільного розвитку в полісах. В свою чергу, Данте Аліг'єрі покладав надії на монархічну форму правління, проте наголошував на необхідності для кожної людини орієнтуватися в своєму житті на досягнення всезагального блага. Він та його послідовники вважали, що саме таким має бути ідеальне суспільство, а вказана ідея пріоритету загального блага зробить людей рівними перед законом, а також позбавить їх мотивів для ведення війн [28].

В цьому контексті також заслуговують на увагу погляди італійського мислителя, представника «громадянського» гуманізму Маттео Пальмієрі. У своєму діалозі «Про громадянське життя» він намагається створити ідеал суспільно-політичного устрою на засадах праці, народовладдя, справедливості і підпорядкування приватних інтересів колективним, державним» [56, с.45]. Однак такий ідеал знову ж пов'язаний із реальними суспільними відносинами, які відбивають капіталістичний уклад у громадському житті, що починає формуватися. Філософ не засуджує стремління до багатства, якщо воно реалізується чесним шляхом. Суспільним ідеалом Пальмієрі можна назвати посполанську республіку, де влада належить як верхнім верствам населення, так і середнім. У своїй поемі «Град життя», замислюючись над причинами соціальної несправедливості, філософ пов'язує її з пануванням приватної власності. Крім того, він бачить ідеальний суспільно-політичний устрій в його природності, за аналогією з природою

людини [311]. Представником ренесансної думки, погляди якого цікаві в контексті тематики дослідження, перш за все, завдяки його осягненню суспільного ідеалу, є Макіавеллі. Його міркування є досить неоднозначними. Проте, інтерес викликає саме те, що мислитель намагається відтворити реальну природу держави та державця, а не показати їх ідеальний образ. Хоча, говорячи про вузьке розуміння суспільного ідеалу, можна припустити, що Макіавеллі втілює його в створеному ним ідеальному державці та ідеальній (найефективнішій, на його думку), моделі державного управління.

Добре розуміючи менталітет європейських країн того часу, мислитель наголошував на тому, що для розвитку політичної системи, насамперед, слід спиратися на традиції народу та його ідеали, а також стереотипи і уявлення людей. Під час аналізу державних механізмів головних європейських держав він порівнює Германію та Францію, воліючи пояснити причини більшої могутності французької монархії. В результаті цього Макіавеллі розкриває, зокрема, психологічні аспекти політики, пов'язуючи психологічний стан суспільства з методами державного управління. На його погляд, вибір кращої форми правління в державі залежить від співвідношення політичних сил та стратегічних цілей. Крім того, на його думку, завжди слід правильно оцінювати доцільність та своєчасність певних державних впроваджень. Так, в здебільшого аморальному суспільстві не є доцільним встановлювати демократію, тоді як у суспільстві з переважаючими настроями індивідуалізму, волелюбства та марнославства було б необачним запроваджувати монархію.

Нівелюючи значення релігії для державного розвитку, філософ надає перевагу історичному досвіду, аналіз якого й створює, на його думку, підґрунтя для побудови сильної держави. Макіавеллі наполягає на тому, що будь-які зміни в державному та політичному житті суспільства відбуваються не за Божою волею, як вважалось раніше, а об'єктивно, під впливом реального розвитку подій. При цьому мислитель відмежовує політичні знання не лише від теології, але й від етики. На його думку, політична влада

та засоби її досягнення перебувають за межами моралі, у зв'язку з чим не є доцільним намагатися досягнути політичні проблеми, керуючись моральними нормами. Головним питанням роздумів Макіавеллі є з'ясування найкращих способів управління державою для правителів, а також утримання ними влади. Основною запорукою влади він вважає наявність могутнього війська. «Гарних законів не існує там, де немає гарного війська, і, навпаки, де є гарне військо, там й закони гарні» [195]. Макіавеллі не розмірковує з приводу справедливості, добра і любові. Навпроти, якщо державець прагне зберегти свою владу, він має вміти відступати від добра та допускати ті пороки, що можуть призвести до його благополуччя. Так, правитель у разі необхідності може, навіть, відмовитися від своєї волі, оскільки головною метою є результат – «переможців не судять» [196]. Макіавеллі вважав за можливе використати найкращий історичний досвід задля досягнення державних цілей, головною з яких має бути збереження влади будь-якою ціною.

Закономірним є те, що Макіавеллі схилився до одноосібної форми правління, коли уся влада зосереджена у глави держави, що керує нею за допомогою своїх «слуг», серед яких він розподіляє певні політичні посади. Уся «турбота» про народ в розумінні італійського мислителя зводиться до так званої «опіки», за умови обов'язкового пам'ятування, що народ є неприборканим, а знать – честолюбною та марнославною. При цьому правитель все ж таки має захищати підданих від свавілля та обкрадання чиновників, надаючи можливість скаржитися йому на такі дії. Правитель має шукати шляхи умиротворення народу, забезпечуючи тим самим як спокій у країні, так і високий авторитет своєї влади. Отже, до заходів, спрямованих на підтримку життєвого рівня суспільства, належить забезпечення зовнішньої та внутрішньої безпеки, сприяння ремісництву, землеробству і торгівлі. З приводу недоцільності забезпечення прав і свобод людей, Макіавеллі пояснює, що головною проблемою, що турбує підданих та потребує державної підтримки є охорона їх власності, а не наявність свободи, престижу, влади тощо. Крім того, при здійсненні певних «турботливих» дій

державець має позиціонувати їх для народу саме як благодіяння. Адже, навіть не очікуючи від держави чогось доброго та корисного, люди, які одержують це, всупереч своїм уявленням, особливо прив'язуються до своїх благодійників. Макіавеллі також застережує правителів від антипатії з боку підданих, оскільки запорукою успішної влади є підтримка її народом. У випадку ж відчуження людей від влади та правителя, такий народ, на думку філософа, стає приреченим на безлад. Італійський мислитель розглядає два шляхи досягнення народної покори: любов та страх. Найкращим варіантом для утримання народу в покорі він вважає одночасне поєднання любові та страху. Проте, враховуючи, що таке співіснування трапляється рідко, він пропонує надавати перевагу страху, що підтримується загрозою покарання, як основного джерела та способу забезпечення покори підданих. Рішення державця мають бути остаточними, а покарання – суворими та жорстокими, і не лише у військовий, але й в мирний час, що забезпечить знищення небезпечних для державної волі осіб. В творі «Державець» відсутній вплив гуманістичної філософської думки того часу: немає ані оспівування високих людських якостей, ані досягнення свободної волі до всезагального блага. В центрі уваги італійського філософа перебуває ідеальний правитель та технологія досягнення й забезпечення його влади.

Слід зазначити, що творчість Макіавеллі умовно заклала початок межі, що відділяє абстрактний соціальний ідеал Античності й Середньовіччя від конкретного соціального ідеалу Відродження. При цьому для Макіавеллі запорукою досягнення кращого суспільного порядку є не пасивний опір злу, що може проявлятися, зокрема, у внутрішньому самовдосконаленні, а активні соціальні дії. Таким чином, мислитель визнає доцільність формування суспільного ідеалу не в результаті знання про ідеал, а в результаті людських вчинків, спрямованих на його досягнення. Адже, на його думку, не само уявлення про добродієність, а лише дії можуть наблизити людство до більш досконалого суспільного порядку.

Як вірно підкреслив В.С. Нерсисянц, несприйняття філософом епохи

Відродження гуманізму полягає в трагічному неспівпадінні, а іноді й в конфлікті, двох якісно відмінних вимірів соціального буття: етичного та політичного. Кожен з цих вимірів має свої власні критерії успіху: «добро» і «зло» – у першого; «користь» і «шкода» («виграш» та «програш») – у другого. І заслуга Макіавеллі саме в загостренні та чіткому виявленні цього об'єктивно існуючого співвідношення моралі та політики [133, с. 45].

В другій половині XVI століття у Франції відбувалися жорстокі протистояння на підґрунті релігійних поглядів. Сторонами конфлікту виступали католики та протестанти, які жодним чином не уявляли собі можливості взаємних поступок та примирення. Набуваючи рис реальної громадянської війни, вказане протиборство викликало велике занепокоєння у громадян та свідчило про загрозу державі. Цілком очевидно, що головною цінністю в людській свідомості того часу становився мир, а серйозні надії щодо встановлення миру в державі покладалися на особу монарха. Задля уникнення хаосу й руйнування країни суспільство було готове змиритися навіть з тиранією правителя, щоб лише зберегти мирне життя. Саме тому роздуми французького мислителя Жана Бодена щодо централізованої державної влади, викладені в його працях «Шість книг про державу», виявилися доцільними та актуальними. В першій книзі автор розкриває основи соціальної організації та спільноти, в другій – форми держави, в третій – основні інститути держави, в четвертій – зміни, що відбуваються в державному устрої та контроль за цим процесом, в п'ятій – задачі держави, в шостій – засоби влади та питання вибору найкращої форми держави. Дослідник надає своє визначення державі, під якою він розуміє «здійснення суверенною владою справедливого управління багатьма родинами і тим, що перебуває в їх загальному володінні» [18, с.144].

Крім того, на його думку, першою турботою будь-якої держави має бути володіння достатньою територією та місцевістю, придатною для життя, родючою землею, великою кількістю худоби для харчування та одягу підданих, а також м'якістю клімату, якісною водою для збереження здоров'я,

матеріалами для будування житла і фортець для захисту народу та його життєдіяльності. Адже, Боден був впевнений в тому, що до тих пір, поки держава не забезпечена цими «речами першої необхідності», вона не здатна турбуватися ані про моральні чесноти, ані про мистецтва і, тим більше, про споглядання божественних речей. Призначенням держави філософ вважає гарантування миру всередині суспільства та захист від нападів зовні, а також турботу про істинне щастя людей, яке має полягати в пізнанні Бога, людини і природи. Держава та її правителі не повинні давати жодних приводів для невдоволення громадян та виступів проти держави. Вершиною благополуччя в суспільстві Боден називав відсутність відмінності у розумінні вищого блага для окремої людини та для держави, тобто ототожнення добродісної людини та добродісного громадянина держави. В цьому він бачив основну мету, на досягнення якої має бути спрямовано державне управління. Визначним у світогляді Жана Бодена було надання пріоритетності законам божественним та природним. Мислитель вказував, що законам мають бути підпорядковані усі правителі землі, якщо вони не бажають преступити божественну волю та порядок, оголосивши тим самим війну Богу. Таким чином, абсолютна влада державців та правителів не могла розповсюджуватися на закони Бога і природи. При цьому, вчений зауважував, що необхідними умовами належного врядування має бути відсутність підкорення суверенів волі інших людей, можливість видавати та скасовувати закони, позбавляючи сили даремні та замінюючи їх корисними. Більш того, видання загальнообов'язкових законів складає першочергову ознаку суверенітета. Разом з тим, Боден розмежовує розуміння закону і права, маючи на увазі, що право містить у собі справедливість, а закон наказ. Отже, суверен може видавати закони, але не створювати право. З приводу особистих якостей державців, філософ підкреслює, що добродісні правителі зустрічаються дуже рідко в реальному житті, так само як і добродісні люди. Тому він розуміє чесноти правителя як диво, а не закономірність.

Заслуговує на увагу негативне відношення Жана Бодена до узагальнення

майна, яке він розглядає як шлях до втрати ознак державності взагалі. «Якщо немає нічого, що належало б кожному, то немає й нічого, що належить усім; якщо немає нічого приватного, то немає нічого загального» [18, с.145].

Філософ наголошує, що у разі злиття власного і суспільного, приватного й загального, сім'ї та міста, зникає й держава. «Достатньо відомо, що загальне надбання усіх не може викликати відчуття прихильності і спільність тягне за собою ненависть та розбрати... Ще більш обманюється той, хто вважає, що завдяки загальним справам і спільності майна, їм буде приділятися більше турбот. Адже зазвичай спостерігається, що кожен нехтує загальними справами, якщо з них не можна отримати вигоду особисто для себе» [18, с.147].

Жан Боден розділяє держави на три види за способом здійснення влади: законні, вотчинні та тиранічні. Законними він називає ті держави, в яких правитель підкорюється законам Бога і природи, зберігаючи за законослухняними підданими їх природну свободу та власність. У вотчинних державах суверен завойовував владу насильницьким шляхом, ставши власником майна і людей, керує державою як батько родиною. У тиранічних державах суверен взагалі зневажає природні закони, розпоряджаючись людьми як рабами, а їх власністю як своєю.

Кращою державою Боден називає королівську монархію, в якій суверенітет належить монарху, а управління носить аристократичний чи демократичний характер. При цьому ідеальним правителем такої держави мислитель вважає людину, що була б милостивою до винних, розсудливою, сміливою у здійсненні намірів, помірною в успіхах, непохитною у своєму слові, мудрою у порадах, турботливою щодо підданих, уважною до друзів, страшною для ворогів і справедливою до усіх.

Такий перелік гарних якостей для монарха, зроблений Боденом, певним чином, нагадує міркування Аль-Фарабі з приводу образу ідеального правителя, що може свідчити лише про стремління мислителів у різні часи до зведення на престол найкращої особи, добродісної та справедливої, яка була

б здатна своїм вмілим правлінням забезпечити процвітання держави і суспільства.

Отже, й Боден прагне справедливості при розподілі в суспільстві як нагород, так і покарань, а також усього, що за правом належить кожному на засадах рівності. На відміну від Макіавеллі, який розглядав право переважно як засіб досягнення тих чи інших державних цілей, Боден розуміє само право як мету державного буття.

Такі роздуми Жана Бодена певним чином є наближеними до філософських роздумів того часу, що також підносили споконвічні цінності справедливості й рівності як запоруку повноцінного розвитку суспільства. В межах такого благодатного підґрунтя й почали народжуватися утопічні ідеї, що передували суспільному ідеалу Модерну.

Так, в XV-XVI ст. поступово творилися соціальні утопії, що віддзеркалювали стремління мислителів щодо втілення у думці суспільного ідеалу (Томас Мор, Томазо Кампанелла, Жан Мельє, Габріель Бонно де Маблі, Етьєн-Габріель Мореллі та інші) та в подальшому набували форми соціальної теорії в роботах Клода Анрі де Сен-Сімона, Франсуа Марі Шарля Фур'є і Роберта Оуена.

Так, істотний внесок в теорію осягнення та формування суспільного ідеалу зробили англійський філософ Томас Мор та італійський мислитель Томмазо Кампанелла. Характерні для XVI-XVIII століть критика суспільного ладу, що ґрунтувалася на приватній власності, стремління до соціальної рівності, знайшли своє втілення у працях цих видатних вчених-гуманістів.

Томас Мор створив першу літературну утопію, детально описавши соціальний лад, заснований на колективній власності. Аналізуючи теоретичні надбання Томаса Мора, багато дослідників головну увагу приділяють саме цьому питанню – типу власності у суспільстві як запоруці суспільного розвитку. Разом з тим, слід також підкреслити багато інших визначних аспектів, на які спирався дослідник у побудові свого ідеального суспільства. Так, він дійсно вважав однією з причин, що викликали істотні проблеми у

суспільстві, приватну власність, у зв'язку з чим пропонував ліквідувати її та «розподілити все порівну і за справедливістю» для того, щоб «щасливо управляти справами людськими» [214, с. 164]. У можливості існування приватної власності мислитель вбачав обов'язкову наявність страху у людей та тягара злиденності і турбот. Крім цього, філософ досить глибоко занурювався в аналіз духовних, психологічних, моральних витоків суспільних проблем. Розглядаючи різні аспекти управління державою, Мор зосереджував увагу на основних цінностях державців, що впливають, відповідно, й на формування державних стратегічних цілей. Так, він зазначав, що королі у більшості випадків витрачають свій час на військові науки, аніж на благі діяння миру, оскільки турбуються як законними й незаконними шляхами отримати нові володіння, а не про належне управління вже набутих: «...у державців немає місця для філософії». Важливим для психології правителя, на думку Мора, було усвідомлення того, що в жодному разі не слід залишати державних справ, навіть якщо не виявляється можливим викоринити погані погляди та вилікувати життєві пороки, подібно до того, як не можна залишати корабель під час бурі, якщо не здатен втримати вітрів. Проте, застерезував мислитель, не слід нав'язувати насильно нові й незвичні роздуми людям, що мають протилежні переконання, а необхідно слідувати обхідним шляхом до того, щоб щонайменше все вдало виконати та зробити хоча б менш поганим те, що взагалі не можна перетворити на добре. Томас Мор наголошував, що неможливо, щоб усе було гарно, адже не є гарними усі люди. Вельми актуальним і досі залишається розуміння Томасом Мором дійсних мотивів та цілей багатьох державців: «При неодноразовому та уважному спогляданні усіх держав, що нині процвітають, я можу клятвено стверджувати, що вони уявляються не чимось іншим, як певною змовою багатіїв, які турбуються під іменем та вивіскою держави про свої особисті вигоди. Вони вигадують та винаходять всілякі способи та хитрощі, по-перше, для того, щоб утримати без страху втрати те, що здобули різними шахрайськими шляхами, а також для

того, щоб відкупити собі за можливо дешеву плату роботу й працю усіх бідняків та експлуатувати їх, як в'ючну худобу. Якщо багатії постановили від імені держави і також й від імені бідних, дотримуватися цих хитрощів, це вже стає законами. Однак і тут, коли ці огидливі люди, в силу своєї ненажерливої пожадливості, поділили в своєму середовищі все, чого б вистачило б на усіх, як вони далекі від благополуччя держави утопійців!» [214].

Отже, на противагу недосконалому суспільству свого часу Томас Мор пропонує уявну державу – Утопію, де життя є щасливим та благополучним. В Утопії відсутня приватна власність з усіма витікаючими з неї наслідками, а земля, засоби та продукти виробництва належать суспільству. Виробничу структуру утопійського суспільства складає сімейно-реміснича організація праці. Кожна сім'я займається окремим ремеслом. Сільськогосподарські роботи ведуться на началах трудової повинності, яку зобов'язані відбувати усі громадяни в порядку черговості. Робочий день триває 6 годин. Особливі посадовці стежать за тим, як працюють утопійці.

Томас Мор підкреслює соціальну захищеність індивіда в Утопії, де держава піклується про кожного, надаючи доступ до усіх загальних благ: «Адже в інших місцях кожній людині відомо, що якщо вона сама про себе не подбає, то як би не процвітала держава, вона (людина) все одно загине від голоду; тому необхідність спонукає її, перш за все, брати у розрахунок себе, а не народ, тобто інших людей» [214]. Філософ вважає, що лише там, де все належить усім, жодна людина не буде мати будь-якої потреби, якщо лише подбає про наповненість суспільної житниці. І хоча ніхто нічого не має у власності, разом з тим усі є багатими.

Основною причиною неможливості запозичення вдалого досвіду державного управління в Утопії іншими (реальними) країнами Томас Мор називає гординю, яка вимірює щастя не своїми успіхами, а чужими невдачами [214].

Дещо по-іншому бачить модель найкращого суспільства Томмазо

Кампанелла, описуючи основні риси суспільного ідеалу у подібному до «Утопії» за формою та структурою літературному творі «Місто Сонця». Систему державного управління в місті Кампанелли очолює верховний правитель – священик за ім'ям Сонце або Метафізик, що є главою в усіх сферах і кінцевою інстанцією усіх спорів. При ньому діють три «співправителі»: Могутність, Мудрість та Любов. Відповідно до їх юрисдикції система державної влади розподіляється на три гілки: військову, наукову та «соціальну». Так, до відання Могутності належить військо мистецтво, верховне командування на війні, управління військовими посадами, постачанням, укріпленнями, військовими машинами тощо. Мудрість розпоряджається вільними мистецтвами, ремеслами і науками, учбовими закладами, посадовими особами та вченими. За певні галузі науки відповідають підзвітні Мудрості посадові особи: астролог, космограф, геометр, історіограф, поет, логік, ритор, граматик, медик, фізик, політик, мораліст. Усі вони в своїй діяльності керуються однією книгою під назвою «Мудрість», де лаконічно та стисло викладений основний зміст усіх наук. До відання Любові належить дітонародження і відтворення населення, забезпечення його їжею і одягом, виховання громадян, медицина, аптечна справа, сільське господарство. Крім того, трьом «співправителям» безпосередньо підпорядковані три начальники, кожен з яких, у свою чергу, розпоряджається трьома посадовими особами. Така структура є по суті управлінською пірамідою.

Визначені посадові особи також планомірно навчають і виховують членів громади, дбаючи про стан їх духу. Посилаючись на пріоритетність та інтереси всезагального блага, держава втручається навіть у творчість поетів, наказуючи їм ті рамки та форми, які митці мають наповнювати змістом. Головним джерелом належного рівня життя у суспільстві Кампанелла називав розвиток науки і техніки, освіти і виховання.

У «Місті Сонця» так само, як і в «Утопії» відсутня приватна власність, а землеробство, ремесла, науки та ін. є загальною справою усіх мешканців.

Спільно вироблене розподіляється справедливо, по мірі необхідності. Жителі міста отримують все, чого потребують від громади, а спеціальні посадові особи контролюють, щоб ніхто не одержував більше, ніж належить. Адже «крайня убогість робить людей негідниками, хитрими, лукавими, злодіями, підступними, знедоленими, брехунами, лжесвідками тощо, а багатство – пихатими, гордими, невігласами, зрадниками, які розмірковують про те, чого вони не знають, ошуканцями, хвальками, черствими, кривдниками та ін. Тоді як громада робить всіх одночасно і багатими, і разом з тим бідними: багатими – тому що у них є все, бідними – тому що у них немає жодної власності; і тому не вони служать речам, а речі служать їм» [135].

Отже, основними засадами державного управління в Місті Сонця є державна організація виробництва і розподілу, державне управління вихованням громадян, а також поряд з цим залучення вчених та народу до здійснення управління державою.

Таким чином, Томас Мор і Томмазо Кампанелла надали нове бачення суспільного ідеалу, виклавши основні його риси у своїх літературних утопіях. Вказаний спосіб осягнення суспільного ідеалу – через опис моделі ідеального суспільства в літературному творі – був оригінальним для того періоду та надавав можливість не просто теоретично проаналізувати певні засади окремого суспільного ладу, а й практично уявити собі суспільство з деталізованими рисами усіх рівнів державного устрою. Такий науковий підхід складає безумовну цінність у питанні дослідження еволюції суспільного ідеалу. Приділяючи значну увагу розкриттю талантів індивіда, оцінці його інтелектуальних та моральних здібностей, наведені вище утопічні соціальні проекти відштовхуються від пріоритетності всезагального блага, добробуту суспільства перед особистим щастям людини. Шлях до ідеалу у вказаному випадку прокладається від суспільства до особистості.

Загалом епоха Відродження створила унікальні передумови для майбутнього науково-теоретичного аналізу проблеми взаємовідносин суспільства та особистості, адже більшість мислителів тих часів відшукували

шляхи її найкращого вирішення, роблячи кожен свого внеску до скарбниці досягнення суспільного ідеалу.

Підсумовуючи основні етапи еволюції ідеалу як соціокультурного феномену в епоху Ренесансу, слід підкреслити, що дана епоха сприяла широкому розповсюдженню гуманістичних ідей, оскільки саме людське життя набуло великої цінності. В процесі свого формування суспільний ідеал Ренесансу нібито віддзеркалював ранньобуржуазні відносини з пріоритетністю особистого успіху людини як її головного призначення. І першочерговими завданнями на досягнення цієї мети гуманісти обирали ліквідацію феодальної сваволі та встановлення рівності всіх людей перед законом. Більш того, на їх думку, істотне значення мало для суспільства й забезпечення державою збереження власності. Тоді як ідеальною формою державного правління філософи того часу називали республіку, що керується ремісниками і торговцями, оскільки це, з-поміж іншого, могло об'єднати політичні інтереси з господарськими. Крім того, саме в цей період виникла нагальна потреба у гармонізації взаємовідносин суспільства і особистості. Гуманісти наголошували на необхідності забезпечення усіх важливих умов для сприяння реалізації особистості як основної засади на шляху до суспільних перетворень, що приводить їх до етичного досягнення ідеалу. Доба Відродження заклала основи для майбутнього процесу відстоювання прав людини в наступні епохи.

Отже, філософська думка цього періоду ще базувалася на докласичній парадигмі раціональності, але поступово відбувалася зміна світоглядної парадигми в напрямку формування класичної раціональності Модерну, що породжувало новий вимір ідеалу: дихотомію етичного та політичного у соціальному ідеалі. Ренесансний світогляд запропонував якісно нове розуміння ідеалу: етичний вимір ідеалу, ідеал гуманізму. Він багато у чому закладав підґрунтя нового модусу ідеалу, суспільного ідеалу, що стане домінувати у європейській свідомості доби Модерну.

2.4. Трансформація суспільного ідеалу доби Модерну: від класичного до некласичного трактування.

Продовжуючи дослідження основних етапів формування уявлень про ідеал, слід приділити увагу такому періоду в історії філософської думки, що іменується Новий час, або Модерн. У філософських, культурологічних, історичних працях епохою Нового часу було прийнято називати тривалий період у розвитку європейської цивілізації, який сягав корінням з пізнього Відродження. Саме в той період починає формуватися нова система владних відносин, поступово виникає так звана нова громадськість, що намагається не просто контролювати державу, а й позиціонувати нові цілі щодо перетворення суспільного порядку. Посилюється вплив громадськості на державну владу, відкриваючи для суспільства нові сфери (часто-густо науково обумовлені) функціонування суспільної думки. Припиняючи запозичувати стандарти з інших епох, Модерн висуває завданням здобуття нової нормативності. Наука стає першоосною успішного людського існування та запорукою ефективного суспільного розвитку. Практична діяльність людини трансформується, надаючи пріоритет застосуванню природничо-наукового й математичного знання, внаслідок неймовірно потужного розвитку машинної техніки.

Звільнившись від влади авторитетів над духовним життям в період Відродження, людина повертається до своєї природи, насолоджуючись своїм життям, «могутністю своєї думки».

Перефразовуючи М. Гайдеггера, слід підкреслити, що в епоху Модерну мистецтво сприймається як сфера відображення або втілення людського життя, віддаючи художньому твору роль предмету переживань людини. Сама людська діяльність вже здійснюється як культурна практика, яка, будучи орієнтованою, насамперед, на реалізацію найвищих духовних цінностей, поступово перетворюється на культурну політику. Разом з тим, найбільш непокоючим є таке явище Нового часу, як знебожіння, що постає не лише в сенсі зречення богів, а характеризується, з одного боку, розхристиянізацією

світу з піднесенням до престолу абсолютного та безумовного, а з іншого – процесом перетлумачення християнами своєї релігії у світогляд, узгоджуючи його з потребами Нового часу. Гайдеггер розцінює таке знебожіння як принципову невизначеність щодо Бога, що не виключає, водночас, і релігійності, яка стає основним чинником появи такого ставлення до Богів, як релігійне переживання. І по мірі розмиття особистості Бога, зрушення Його місця, актуалізується людський потяг до дослідження міфу [362, с.41-63]. Займаючи пріоритетне становище, наука спричиняє певні зрушення у людській свідомості, що породжує зокрема й істотний інтерес до питань співвідношення релігії та науки. Наукова революція XVI-XVII століть охоплює майже всі сфери людського життя, надаючи суспільству своєрідну їжу для роздумів в контексті уявлень про Всесвіт, місце Землі у ньому, про взаємозв'язок добре дослідженої західної культури із малопізнаною східною, про духовні здобутки попередньої епохи Відродження, доцільність розвитку природознавчих наук, про джерела духовного оновлення людства та розуміння таких важливих категорій, як гідність, свобода, щастя.

Отже, ідеалом для суспільства того часу було наукове пізнання, гносеологія, пошук істини. Людина за допомогою наукових методів набувала безмежної віри у саму себе, у здатність перетворити суспільне життя у бажаному напрямку, що обирався та базувався на наукових засадах. Саме на цій основі у філософській думці Нового часу формуються філософські напрямки емпіризму й раціоналізму.

Англійський філософ Френсіс Бекон, будучи засновником емпіризму, приділяв значну увагу аналізу суспільного устрою, у зв'язку з чим в його працях віддзеркалюються деякі особливості формування суспільного ідеалу Нового часу. Так, одним з головних завдань для створення кращого суспільного порядку Бекон вважав пізнання природи, оволодіння її силами та підпорядкування їх владі людини. При цьому він звертав увагу на необхідність зменшення надмірного індивідуалізму, притаманного людині Відродження. У своїй творчості він надає науці значення абсолютної цінності

для суспільного розвитку, розглядаючи її як запоруку щасливого людського життя в ідеальній державі. Не схвалюючи будь-яких соціально-політичних перетворень, в своєму утопічному проєкті «Нова Атлантида» він описує суспільство, що не змінюється. Зміни на краще Френсіс Бекон очікує лише від наукового прогресу, що матиме своїм наслідком всезагальне благополуччя. Таким чином, закладаються основи створення технократичного суспільного ідеалу. Однак, як свідчить історія, науково-технічний прогрес не завжди є запорукою сталого суспільного розвитку, особливо при нехтуванні державою правами громадян.

Світогляд Нового часу ґрунтувався на методології наукового сприйняття світу, надаючи перевагу людській здатності мислення, здобутим знанням та науковому прогресу перед традиціями, міфами або містичними засобами. При цьому процес пізнання мав проходити із застосуванням суто наукових засобів та методів. «Сукупність нашої розумової еволюції відтепер не допускає іншого можливого результату, як створити < ... > істинно нормальний лад людського розуму, наділяючи позитивне мислення ще відсутніми в ньому повнотою і реальністю, щоб встановити між філософським генієм та загальним здоровим глуздом гармонію, яка досі не спроможна була існувати в достатній мірі» [149, с. 45].

Задля розуміння особливостей формування суспільного ідеалу тих часів слід звернути увагу на питання щодо приналежності влади у суспільстві в умовах дії суспільного договору, що регламентує діяльність як суспільства, так і держави. Процес пошуків відповідей на дане питання сприяв появі трьох основних напрямків філософської думки, представниками яких були Томас Гоббс, Жан-Жак Руссо і Джон Локк. Прийнято вважати, що перший відстоював консервативний напрямок вирішення зазначеного питання, другий, відповідно, демократичний, а третій – ліберальний [152].

Так, певні аспекти осягнення суспільних ідеалів знайшли своє відображення у наукових розробках видатного англійського філософа Томаса Гоббса (праці: «Левіафан» (1651), «Про людину» (1658)). Гоббс намагається

створити політичну теорію, вільну від теології, посиляючись на святі писання лише задля обґрунтування та акцентування своїх раціоналістичних тверджень. Філософ підносить цінність людського розуму. Оголосивши завданням філософії пізнання об'єктивної дійсності, а пізнавальними здібностями людини чуттєвий досвід і розум, Гоббс взагалі не вважає дійсним знанням інформацію, що походить з «божественного навіювання або одкровення» [94, с. 59]. Соціально-політична концепція Гоббса розробляється в рамках типових для того часу природно-правових вчень, в яких раціоналізм поєднувався з ігноруванням історичної дійсності. З незмінної природи окремого індивіда спочатку створюється «природний стан» людей, а потім за допомогою суспільного договору – ідеальний суспільно-політичний лад.

Приблизно в той час у європейській філософській думці народжується ідея громадянського суспільства, яка в подальшому займе центральне місце серед філософських і політичних категорій Модерну. Громадянське суспільство – це ідеальний стан взаємин у суспільстві та державі, який розробляється й досі на теоретичному рівні. Адже усі його концепції містять в собі окремі проблеми та невирішені завдання, що потребують постійного удосконалення. Так, у своєму творі «Про громадянина» Гоббс зазначав, що людина може стати людиною лише в державі, а стан людей поза межами громадянського суспільства є війною всіх проти всіх, в якій усі мають право на все [94, с.307]. При цьому, філософ наголошував, що люди об'єднуються у співтовариства не внаслідок любові до інших, а заради любові до себе. На думку Гоббса, врятувати таку сумну ситуацію здатен лише людський інстинкт самозбереження, що змушує кожного обмежити свою пристрасть заради своєї ж власної користі й дійти до укладення суспільного договору. Тоді як розум, в свою чергу, може допомогти людям зрозуміти певні правила та умови, за дотримання яких можна здійснити даний задум. Томас Гоббс вважав, що природний закон (*lex naturalis*) – є припис, або знайдене розумом загальне правило, відповідно до якого людині забороняється робити те, що

згубно для її життя і позбавляє її засобів до існування, а також нехтувати тим, що він вважає найкращим засобом для збереження життя. Саме такі приписи природного розуму Гоббс виводить у вигляді 19 природних законів, що зазначені у його праці «Левіафан». При цьому виконання даних законів, на думку Гоббса, може забезпечити лише примусова сила, якою і є держава. Таким чином, абсолютна влада держави має стати гарантом миру й реалізації природних законів. Задля цього люди повинні обрати єдину особу для представництва їх інтересів.

Отже, за Гоббсом, держава створюється людьми для уникнення «війни всіх проти всіх». При цьому людська свобода розумілася лише як відсутність зовнішніх перешкод і часто ототожнювалася з силою. Держава мала виступати як «універсальний механізм, машина, що утворилася в результаті руху людських пристрастей, тоді як людина в ній — окремий елемент, гвинтик» [291]. Слід звернути увагу, що сторонами суспільного договору є не правитель і піддані, а лише піддані між собою. Говорячи про гарантування державою свободи підданним, малося на увазі право укладати договори один з одним, обирати своє місце проживання, їжу, спосіб життя, виховувати дітей на свій розсуд. Проте навіть таке тлумачення поняття «свобода» було досить прогресивним для того часу. Але необхідно констатувати і той факт, що саме з його ідей поступово виростає «школа» тоталітарних вчень, суть яких у тому, що саме громадяни є засобом для держави, а не держава — для громадян.

Суспільний ідеал Гоббса наповнений в значній мірі інтересами англійської буржуазії того часу, яка бачила загрози для себе як з боку феодалів, так і з боку народу, що закономірно викликало в неї бажання створення сильної держави. Отже, у концепції держави Гоббса знайшло відображення значення держави як стримувача політичної активності народу. Описуючи елементи свого суспільного ідеалу, Гоббс спробував піднести абсолютистську форму суверенної державної влади, успадковану від феодальної епохи, у буржуазно спрямованому суспільстві. Однак такий

суспільний ідеал не міг бути життєвим орієнтиром, оскільки розмір принесених людьми в жертву природних прав набагато перебільшував цінність самої держави. Отже, Гоббс виключно на раціоналістичних засадах формував свій найкращий суспільний порядок у державі, головною метою якої був мир, стабільність та порядок у суспільстві.

Певні філософські ідеї Гоббса отримали своє продовження у Джона Локка. Крім того, Гоббсові концепції природного права, верховної влади та державного суверенітету справили значний вплив на філософську думку Спінози, відштовхуючись від яких, голландський мислитель створював свій суспільний ідеал, що містив в собі суспільний лад, за якого люди були б вільними та добродійними [208].

За Локком, до формування нових суспільних ідеалів людину підштовхують не мотиви покращити і без того добрий стан суспільства або держави, а постійне незадоволення існуючим положенням. Мислитель працював над розробкою теорії ліберального конституціоналізму, оскільки був впевнений, що монархія не базується на Божественному праві. Розвиваючи в певній мірі ідеї Гоббса щодо формування суспільного ідеалу, Локк спробував вирішити питання його суперечливості. На відміну від поглядів Гоббса, Локк не розцінює природний стан людей як «війну всіх проти всіх». На думку Локка, народження як суспільства, так і держави відбувається на основі природного права. До «природних прав» Локк відносить право на життя, право на свободу, право на власність і право на захист цих прав. Локк наголошує, що свобода людей, що знаходяться під владою уряду, полягає в тому, щоб мати постійне правило для життя, загальне для кожного в цьому суспільстві і встановлене законодавчою владою, створеною в ньому; це – свобода прямувати за своїм власним бажанням в усіх випадках, коли цього не забороняє закон, і не бути залежним від постійної, невизначеної невідомої самовільної волі іншої людини [182, с.17]. Категорію свободи Локк розглядає не в контексті свободи вибору, а в можливості й здатності діяти або утримуватися від дій. Обґрунтований

правовий принцип індивідуальної свободи є, за Локком, другим після закону елементом життєздатності суспільного ідеалу.

Таким чином, у своєму розумінні ідеального суспільного ладу Локк ставить особистість на один рівень із державою, що зобов'язана поважати природні права особистості. У суспільному ідеалі Локка закладені основні риси концепції лібералізму.

Отже, можна стверджувати, що вже на початку епохи Модерну, у філософському дискурсі ідеал предстає у вимірі суспільного ідеалу. Саме проблематика суспільного ідеалу хвилювала і представників Просвітництва.

Так, Шарль Луї де Монтеск'є досліджував питання виникнення і розвитку суспільства з позиції природної зумовленості даного процесу. Шлях до найкращого суспільного порядку філософ прокладає через пізнання природи як людини, так і всього світу. Таким чином, Монтеск'є надає просвітництву пріоритетну роль у формуванні суспільного ідеалу та наближенні до нього. Адже, на думку мислителя, саме стремління до знань може стати основним рушієм ефективного розвитку суспільства: «Різниця між великими націями і дикими народами в тому, що перші старанно займаються мистецтвами і науками, а другі їх повністю ігнорують». За Монтеск'є знання «неймовірно корисні, оскільки позбавляють народи від згубних забобонів», а закони є втіленням людського розуму [213].

У «Роздумах про причини величі і падіння римлян» (1734) Монтеск'є пояснює «велич» римлян наявністю у них політичної свободи та республіканської форми правління, що сприяло зміцненню громадянських чеснот. Отже, Монтеск'є вірив у можливість удосконалення як людини, так і суспільства, спираючись при цьому не на утопічні конструкції ідеального майбутнього, а на детальне розроблення конкретних умов та заходів для забезпечення громадянської свободи за різних політичних режимів. Його вчення істотно вплинуло на розвиток подальшої філософської думки, особливо в контексті розуміння такого конструктивного елементу суспільного ідеалу як правова держава [285, с. 103].

Для іншого представника французького Просвітництва, Франсуа Марі Аруе (Вольтера), процес формування суспільного ідеалу був ознаменований осягненням історії, що відкривало йому шлях до обґрунтування своїх поглядів щодо найкращого суспільного порядку. Адже, саме адекватне відображення минулого, Вольтер вважав одним з найважливіших й найдієвіших засобів для реалізації просвітницької діяльності у суспільстві. В якості суспільного ідеалу Вольтер позиціонував аристократичну монархію на чолі з освіченим монархом, що має глибокі філософські знання.

Для представника деїзму – Жан-Жака Руссо – основною задачею, що підлягала невідкладному вирішенню, була соціальна нерівність, насамперед, майнова. Основним елементом суспільного ідеалу для Руссо стала рівність майна та патріархальний аскетизм побуту, що було несумісним із непомірною жагою до багатства. Незважаючи на приналежність до загальної течії просвітителів, Руссо не лише не визнавав науку панацеєю від усіх негараздів, а вважав, що наука взагалі не сприяє розвитку моральності в житті суспільства. Більш того, за Руссо, матеріальні й фізичні потреби людей були першочерговими перед духовними, що, на думку мислителя, представляли собою їхній наслідок. Водночас мислитель вважав, що за свого природного стану людина не перебувала у такій значній залежності від матеріальних благ та інших людей, адже все це є здобутками цивілізаційного розвитку та прогресу, що спричинив, крім усього іншого, втрату гармонії з природою. Отже, філософ підносив природний стан людини з відсутністю приватної власності, характеризуючи його як моральнісний та справедливий. Суспільним ідеалом для Руссо слугував такий суспільний порядок, за якого істинна природна сутність людини мала б змогу проявлятися та не викривлялася б помилковими роздумами, забобонами та умовностями. Слід окремо відзначити, що Руссо був одним з небагатьох філософів, хто звернув детальну увагу на розроблення засад виховання людей взагалі та дітей зокрема. Так, майже усі філософи до нього замислювалися про найкращий суспільний лад, форму державного правління, політичний режим тощо. Вони

намагалися змінити «форму» суспільного життя, але не «зміст». Адже «зміст» будь-якого суспільства – це духовний світ людей, їх внутрішній світ. І задля досягнення якісно добрих суспільних перетворень, насамперед, слід приділяти увагу духовному розвитку кожної людини. Духовне, звісно, має перебувати в гармонії з матеріальним, але перше є пріоритетним по відношенню до останнього.

Отже, зосереджуючись на природних потребах й бажаннях людини, тогочасні мислителі намагалися досягти ідеали людини, а разом з ним і відповідний йому суспільний лад. А задля цього вважалося необхідним добре вивчити як природу, так людину. Такого підходу додержувалися в тій чи іншій мірі такі мислителі XVIII століття, як Ламетрі, Гельвецій, Гольбах, Дідро. Більш того, під впливом невдоволення несправедливим розподілом матеріальних та моральних благ в той період церквою та державою, сформувався новий ідеал вже у формі гасла «Свобода, Рівність, Братерство» за яким людині дозволяється робити те, що вона може і хоче, до чого її визначила природа, аби вона не завдавала нещастя іншим людям, не порушувала права іншого робити те ж саме. Внаслідок цього, зокрема, у Франції і розпочалися революційні дії. Отже, ідеал, як сфера належного, нібито отримав перемогу над сферою реально існуючого. Проте на шляху втілення ідеалу виникали нові проблеми – його здійснення завжди відбувалось не в бажаному вигляді, він залишався не реалізованим в повній очікуваній мірі; задля хоча б часткового запровадження положень обраного ідеалу приходилося жертвувати людськими життями; часто-густо ідеал використовувався зовсім не в благих цілях. Це підтверджувало той факт, що отримана, на перший погляд, перемога над існуючим виявилася ілюзорною, що, в свою чергу, непокоїло тогочасних мислителів і спонукало до нових філософських пошуків розуміння ідеалу.

Саме тоді вперше пролунало поняття «соціалізм». Як вказує Е.В. Ільєнков, соціалізм був висунутий в якості спасіння людства від загрози духовної, моральної та фізичної деградації Анрі де Сен-Сімоном, Шарлем

Фур'є та Робертом Оуеном [19]. Людству пропонувалося відмовитись від приватної власності, зосередивши свої зусилля на розумно організованій праці та промисловості. В роздумах Сен-Сімона природа людини вже розуміється не як щось незмінне, а, навпаки, як те, що постійно розвивається до досконалості. Проаналізувавши підходи мислителів Просвітництва до суспільного розвитку, філософ формулює тогочасне розуміння бажаного суспільства як системи зовнішніх умов, всередині яких відбувається вдосконалення усіх інтелектуальних, моральнісних та фізичних сил людини. «Соціальна система є настільки довершеною, наскільки вона більш повно забезпечує розквіт усіх індивідуально-людських сил, розгортання усіх закладених в людині можливостей, і більш широкій масі людей вона відкриває простір для такого, справжньо-людського, розвитку» [126, с.70]. Як наголошує Е.В. Ільєнков, підтримуючи античного філософа Протагора в тому, що мірою усіх речей є людина: не можна застосовувати до людини будь-яку зовнішню міру, адже вона завжди буде запозичена з минулого. Отже, зазначеними вище мислителями підкреслювалася важливість умов розвитку людини, її майбутнього. Саме тому вважалося, що ідеал не може бути представлений людині як «зовнішня міра» та еталон; пропонувалося навпаки зіставляти усі взірці та еталони з мірою досконалості живої людини, що постійно розгортає свої можливості.

Отже, суспільний ідеал доби Модерну розумівся як такий суспільний порядок, що забезпечує людині плідний розвиток. Людина знову вважалася мірою усіх речей та ідеалом, в узгодженні з яким слід будувати найефективніше для людини суспільство.

Філософська вершина класичної раціональності доби Модерну – це, безперечно, німецька класична філософія. Слід підкреслити, що блискучий аналіз світоглядних основ цієї доби надав Евальд Ільєнков. Він відмічає, що Імануїл Кант усвідомлював, що ідеал в реальному житті стикається з «об'єднаними силами егоїзму, своєкорисливості, марнославства, забобонів, безглуздості та жадібності, вузькоособистих та вузько корпоративних

інтересів, потягів та пристрастей, традицій та звичок, тобто зі всією відсталою силою «емпіричної реальності», «існуючого» [126]. Кант наголошував, що є однаково необачним створювати для людини зовнішні авторитети: будь то Бог, чи природа. Адже в обох випадках, наполягав мислитель, людина може стати залежною від зовнішніх сил, зокрема, навіть рабом іншої людини, що позиціонує себе як правомочного посередника між людиною та зовнішнім авторитетом. На підставі наведеного німецький мислитель доходить висновку, що ніхто, крім самої людини, не може найбільш коректно визначити її призначення, звідки й випливає основний ідеал кантівської етики – моральнісне та інтелектуальне самовдосконалення людини, перетворення її в безкорисливого, доброзичливого співробітника для усіх інших таких самих людей, які сприймаються ним не як засоби досягнення своїх егоїстичних цілей, а як мета своїх індивідуальних дій.

В такому моральнісному переосмисленні ідей Просвітництва у Канта народився широко відомий нині «категоричний імператив» – «вчиняй так, щоб максима твоєї волі могла в той же час мати силу принципу всезагального законодавства». Крім того, Е. Ільєнков дуже коректно звернув увагу, що «категоричний імператив» Канта є в певній мірі аналогічним принципу, сформульованому в «Декларації прав людини і громадянина» 1789 року щодо розуміння свободи як права робити те, що не шкодить іншому, а такж здійснення людиною своїх прав лише з тими обмеженнями, що забезпечують іншим членам суспільства користування своїми правами. Таке розуміння цього принципу дозволяло з одного боку пропагувати цей ідеал в умовах панування церкви та цензури, а з іншого – навчало людей сприймати законодавство як таке, що походить від моралі та совісті, а не є причиною усіх бід. Водночас Кант завдяки своєму підходу «примири» ідеал Просвітництва з ідеалом християнства. «В результаті у принципа «Свободи, Рівності та Братерства» було зламано відверто політичне вістря, а бойове гасло, що підняло парижан на штурм Бастилії, було відредаговано так, що перетворилося на заклик до морального самовдосконалення, на благе

бажання, на принцип «доброї волі»... Всі передові уми тогочасної Німеччини побачили в «Критиці практичного розуму» євангеліє нової віри – віри в розумну, добру та горду людину, як єдиного Бога землі» [126].

Отже, ідеалом для людини завжди був Бог. Проте, оскільки досягнення Бога є занадто багатогранним, а людський розум є обмеженим та суб'єктивним, Кант визнав, що не можна висувати чиєсь відносне розуміння Бога як еталон, ідеал, що стане зовнішнім взірцем для людини. Адже в такому випадку виникає загроза зловживань з боку так званих посередників між людиною та Богом, що будуть не просто тлумачити Його образ, але й спонукати до системи поведінки згідно із власним баченням. Вочевидь в якості закономірного виходу з такої ситуації Кант і запропонував свій «категоричний імператив» – як слово Совісті, Духу людини, – що повністю має узгоджуватися із моральнісними нормами суспільства та ґрунтуватися на принципі незаподіяння шкоди іншому.

При цьому шляхи втілення ідеалу послідовники Канта бачили досить своєрідно. Так, інший представник німецької класичної філософії Й.Г. Фіхте припускав навіть насильство як необхідну міру на шляху реалізації ідеалу, вважаючи достатнім сприйняття його більшістю народу, тоді як інших, на його погляд, можна підкорити силою. Як зазначав Е.В. Ільєнков, один з небагатьох, хто зберіг повагу до точних кантівських світоглядних побудов, був Георг Вільгельм Фрідріх Гегель. Намагаючись впорядкувати образи всесвітньо-історичних подій, щоб досягнути шляхи реалізації людством свого призначення, він зрозумів, що на противагу «прекрасній душі» завжди будуть поставати пристрасті та сила обставин, виховання, дії урядів. Адже для розвитку та часткового здійснення ідеалу замало одних переконань та красномовних закликів.

З вбачанням в душі кожної людини так званого паростка «кращого я», «трансцендентального я», голосу совісті, завжди з'являлась надія на те, що кожен, хоча б смутно, але відчуває спрямованість до істини. Це «краще я», знаходячись в кожній людині, будучи повністю ідентичним по відношенню

до інших, є нібито зменшеною, розмноженою копією еталону. При цьому, оскільки самого еталону не існує в матеріальному світі на землі, він живе лише в своїх копіях, а люди можуть відобразити його лише в своїй уяві. Отже, ідеалом і називають такий реконструйований еталонний портрет «кращого я», який існує лише в уяві. При цьому ідеал має «практичну силу», слугує взірцем, що регулює поведінку людини. Як підкреслював Е.Ільєнков, за відсутністю ідеалу-еталону людина назавжди може залишитися рабом «існуючого», «зовнішніх умов», для недопущення чого необхідно завжди слідувати голосу обов'язку, плисти проти течії «емпіричного», реального життя. У зв'язку з цим можна припустити, що весь емпіричний світ і «всередині», і «ззовні» протидіє ідеалу і ніколи не надасть можливості здійснитися повністю. Отже, не дивлячись на те, що ідеал є в певній мірі ілюзією уяви, він відіграє важливу роль у процесі самовдосконалення людини як критерій правильного напрямку шляхів розвитку. Е.В. Ільєнков наголошував, що ідеал може бути завданий не у вигляді почуттєво-споглядальної моделі досконалості, а лише у вигляді напрямку до довершеності, у вигляді «регулятивного принципу дій» [126, с.85-90].

Проте, враховуючи схильність людини поспішати, її намагання побачити вищу досконалість або хоча б певні обриси під час свого життя, а також отримати результати своїх благих стремлень та нагороди за свої страждання й аскези, Е.В. Ільєнков доходить висновку, що людина «завжди обере віру в «зовнішнього Бога», якщо «внутрішній Бог» – «краще Я» – виявляється в дійсності таким безпорадним, що його щоденно зневажає будь-який князьок, будь-який хам і будь-який унтер, знущаючись над «кращим Я» і в інших людях, і в самому собі» [126, с.85-90]. Як зазначає філософ, ортодоксально-католицький Бог обіцяє винагородити добро та покарати зло хоча б після смерті, а Бог Канта і Фіхте цього не обіцяє, а закликає страждати, терпіти, долати в собі бажання щастя та радості, прислухатися лише до голосу совісті – внаслідок чого всі інші мотиви втратять владу і тоді можна набути вище «трансцендентальне» щастя, насолоджуючись власною

доброчесністю, віднайти мир в самому собі.

Разом з тим, з такими висновками Е.В. Ільєнкова щодо розмежування «шляхів до щастя» та усвідомлення зовнішнього та внутрішнього Бога, не можна погодитися повністю. Так, було б необачним ставити людину взагалі перед вибором між внутрішнім «кращим Я», «ідеалом», «Богом» і аналогічними зовнішніми категоріями. Адже «що зверху, то й знизу», «що всередині, то й ззовні», і постійне людське намагання розділити світ на бінарні прояви, а в даному випадку – створити подвійність Божественного начала, не лише не сприяють досягненню вищих цінностей, а й навпаки, заважають цьому процесу, роз'єднуючи початкову цілісність та розкладаючи її на елементи. Внаслідок цього, у людини з'являється внутрішня необхідність, обумовлена цілком зрозумілою рисою її свідомості – дуалістичного світосприйняття (через антитези, дихотомії) – обрати серед двох вказаних начал більш сприйнятне та зручне для неї. Це призводить до дефрагментації в сприйнятті Бога, ідеалу, «кращого Я» та до розумових спекуляцій.

Крім того, з приводу двох «шляхів до щастя», що розглядаються Е.В. Ільєнковим як взаємовиключні, слід зазначити, що їх протиставлення не є повністю коректним. Адже обидва шляхи є взаємодоповнювальними та збагачують один одного. Так, будучи самосвідомою, відслідковуючи свої внутрішні реакції, емоції, аналізуючи мотиви до дій, обираючи серед них лише ті, що узгоджуються з нормами моралі, прислуховуючись завжди до голосу совісті, іншими словами, культивуючи в собі так зване «краще Я», людина дійсно може відчувати себе щасливою, але при цьому ніхто не заважає їй вірувати або не вірувати у життя після смерті, в схвалення її земних вчинків вищими силами, вірувати в Бога (наприклад, в «ортодоксально-католицького» за визначенням Е.В. Ільєнкова), який є втіленням усіх найкращих людських якостей в їх довершеності. Не можна також повністю погодитися з таким сприйняттям земного життя, як постійне страждання та «подолання в собі бажання радості». Більш вірним здається

усвідомлення того, що у людини істинна радість з'являється саме в результаті слідування нормам моралі, від гарних вчинків. Лише тоді людина здатна почувати себе істинно щасливою, повноцінною і вільною.

Надія, що коли людина навчиться жити згідно зі своїм «кращим Я», настане вічний мир на землі, відносить нас знов-таки у сферу ідеального. При цьому слід процитувати Фіхте щодо настання в такому випадку єдності чистого духу, який, в свою чергу, є недосяжним ідеалом, останньою метою, що не в змозі здійснитися у реальності [19]. Аналізуючи дане твердження Фіхте, зокрема, Е.В. Ільєнков вказує, що в такому абстрактному середовищі поєднання усіх «кращих Я» наступає повна їх тотожність, розчиняються відмінності поміж людьми, націями, народами, а залишається лише Людина та Людність як така. Порівнюючи дане світосприйняття з давньоіндійською філософією, філософ зазначає, що згідно з наведеними вище принципами досягнення ідеалу всі окремі «Я» мають зануритися в споглядання свого «кращого Я», кинувши усі земні справи, насолоджуватися цим процесом в повній єдності. При цьому, на думку мислителя, втративши всі відмінності та розбіжності, єдине «краще Я», отримане шляхом абстрагування, стає пустотою, як межа, ідеал та остання мета самовдосконалення.

Проте даний висновок може бути підданий критичній оцінці з огляду на те, що навіть орієнтуючись у житті, лише на «краще Я», кожна особа буде робити це своїм власним чином, виходячи з особливостей своєї психіки, світогляду, досвіду, генетичної спадщини та багатьох інших індивідуальних рис, притаманних лише їй. Безумовно, фундаментальні людські цінності, такі як добро, любов, справедливість є одними для всіх, однак шляхи для їх втілення у життя індивідуальні у кожній особі. Крім того, для повної кристалізації кожного «кращого Я» в людині та кінцевого позбавлення усіх негативних проявів, а тим більш, для досягнення всезагальної єдності усіх цих «кращих Я» в єдиному «Я», не вистачить одного людського життя. А з новим життям (якщо припустити його існування) усе має розпочинатися з початку – новий шлях до свого внутрішнього та зовнішнього ідеалу. Таким

чином, прогнози про те, що цілковите ототожнення усіх з власними «кращими Я» призведе до їх злиття у єдине позбавлене відмінностей пусте абстрактне «Я», можуть розцінюватися як передчасні та відносні. Хоча звісно, кожна наукова або філософська гіпотеза має свою цінність та повне право на існування.

Підтримуючи в певній мірі позицію Гегеля, Е.В. Ільєнков вважав, що історія свідчить про те, що «категоричний імператив» не був тим ідеалом, на шляху до якого відбувався розвиток цивілізації і культури, а навпаки, культура еволюціонувала завдяки внутрішнім протиріччям. Він підкреслює, що саме діалектичне протиріччя, а не «ідеал», що перебував вічно попереду, було рушійною силою для людського прогресу. Адже, за Гегелем, діалектичне протиріччя є головним законом розвитку мислення, а дотримання цього закону засвідчує правильність мислення. Так, на відміну від Канта, Гегель розумів ідеал не як образ майбутнього, до якого можна наблизитися за допомогою постійного прогресу. За Гегелем, «ідеал – сам рух уперед, що розглядається з точки зору його всезагальних контурів та законів, що поступово, від століття до століття, вимальовуються скрізь хаотичне переплетіння подій та поглядів, вічне поновлення духовного світу, «що знімає» кожний досягнений ним стан» [90].

Не погоджуючись з Кантом, Гегель застерезував, що той ідеал, який полягає в абсолютній тотожності та єдності свідомості індивідів, позбавленій суперечностей та відмінностей, стане смертю для духа. Адже в процесі наближення до ідеалу, на його думку, має відбуватися усвідомлення суперечності, доведення її до крайньої антиномічної форми і через її вирішення досягнення більш високого стану духу. Таким чином, говорячи про реальність ідеалу в земному житті людей, Гегель пропонував втілювати його в мисленні. В площині діалектичної логіки німецький мислитель порівнює людину з «абсолютним духом».

«Гегель, вказуючи на обмеженість кантівського уявлення про ідеал, розвінчав його як абстракцію, яка виражає, насправді, один з моментів

дійсності «духу» (тобто історії духовної культури людства), що розвивається і що протиставила його іншій такій самій абстракції, – «емпіричній дійсності». Ідеал стає у Гегеля моментом дійсності, образом людського духу, що вічно розвивається через свої іманентні суперечності, долає свої особисті породження, свої «відчужені» стани. Тому ідеал науки може і повинен бути заданий у вигляді системи логіки, а ідеал практичного розуму – у вигляді образу раціонально влаштованої держави, а не у вигляді формальних й принципово нездійснених абстрактних імперативних вимог, звернених до індивіда. Тому ідеал як такий завжди конкретний, він поступово реалізується в історії. Будь-який досягнутий рівень розвитку ідеалу є за цим поглядом частково реалізованим. У вигляді ідеалу завжди оформлюється образ конкретної мети діяльності «роду», тобто людства на певному етапі його інтелектуального та морального розвитку [127].

Серцевиною ідеалу є ідея, точний образ якої створюється в логіці, в мисленні про мислення; ідеал є ідеєю в її зовнішньому втіленні в чуттєво-предметному бутті. В свою чергу, Гегель намагався вирішити проблему ідеалу через діалектичні колізії процесу втілення ідеї. За допомогою аналізу цього питання, проведеного Е.В. Ільєнковим, можна зрозуміти, що «абсолютний дух» Гегеля під час творення історії стикається з відсталою та неподатливою матерією, і як би дух не зростав та не розвивався, «матерія залишається матерією». У зв'язку з цим «автопортрет духа-скульптора, виконаний в тілесно-природному матеріалі, у вигляді держави, мистецтва, системи приватних наук, промисловості тощо, ніколи не може стати абсолютною подобою свого творця. Ідеал (тобто чисто діалектичне мислення) при його вираженні в природному матеріалі завжди деформується відповідно до вимог матеріалу, і продукт творчої діяльності духа завжди виявляється певним компромісом ідеалу з мертвою матерією» [126, с.140].

Однак в даному контексті хотілося б зауважити з приводу факторів, що не дають «духу-скульптору» творити з матерії. Слід наголосити, що Дух, про який згадується вище, перестає бути Абсолютним з того моменту, коли ідея

народжується у свідомості людини. Цей момент є поворотним ще задовго до спроб втілення ідеї у матерію. Адже людський розум є обмеженим для повноцінного сприйняття Абсолютної Ідеї. Тому першою причиною деформації чи викривлення ідеї є суб'єктивне або відносне її сприйняття, інтерпретація засобами свідомості, доступними звичайній людині. До речі, саме такою людиною був зокрема і Гегель, що в жодному разі не зменшує його геніальність як філософа. Посилаючись на те, що ідеал завжди коригується непереборними властивостями засобів та матеріалів для його втілення, Гегель запропонував конституційну монархію та наполеонівську імперію як єдине можливе в земних умовах морально-правове вираження ідеалу.

В подальшому філософські пошуки розуміння ідеалу продовжуються, і філософська думка XIX – початку XX століття вносить свої корективи. Наводячи слова видатного німецького філософа Людвіга Фойєрбаха: «Наш ідеал – не кастрована, позбавлена тілесності, абстрактна істота, наш ідеал – це цільна, дійсна, всебічна, досконала, освічена людина», [338, с.173]. Тогочасна філософська думка мала схильність розглядати людину як ідеал, замість Бога, Абсолюта. В той час з'явилося багато послідовників Фойєрбаха. Так, Карл Маркс запропонував широке бачення моральності, відносячи до цієї категорії не лише явища особистої психіки індивіда, але й також усю сукупність умов, що визначали людські відносини, включаючи політично-правову та господарську організацію суспільства. Враховуючи, що все багатство духовної і матеріальної культури було невідчужуваним для людства загалом, а володіння окремої людини обмежувалося мізерною часткою, Маркс віднайшов витoki даної суперечності у проблемах розподілу людської діяльності та розподілу власності. «Комунізм висував проблему власності, проблему розподілу благ цивілізації між індивідами на перший план, а програму політичних і правових перетворень розглядав лише як засіб перевороту у відносинах власності, як питання побічне та похідне» [126, с.190].

Ільєнков доцільно підкреслює той цікавий факт, що Маркс спочатку виступав на захист приватної власності, яка свідчила, на погляд останнього, про дію принципу свободи особистої ініціативи в будь-якій сфері життя, як матеріальній, так і духовній. Він заперечував дієздатність комуністичного ідеалу, оскільки за ним держава набувала права наказувати імперативно спрямовувати дії кожного індивіда, втручатися в його життя. Водночас Маркс почав проводити теоретичний аналіз самої колізії всередині соціального організму, що породжувала комуністичні ідеї. Як зазначає Е. Ільєнков, критика комуністичних ідей перетворювалась на критичний аналіз тих умов, в яких вони народилися. Отже, критика комунізму при доведенні її до логічного завершення перетворилась на критику приватної власності. Більш того, Маркс вирішив, що саме у вигляді комуністичних ідей втілилася реальна дозріла у громадянському суспільстві потреба, викликана умовами розвитку індустріалізму [202, с.37]. Більш того, Маркс вирішив, що саме у вигляді комуністичних ідей втілилася реальна дозріла у громадянському суспільстві потреба, викликана умовами розвитку індустріалізму. «Комунізм для нас не стан, який має бути встановлений, не ідеал, з яким має узгоджуватися дійсність. Ми називаємо комунізмом дійсний рух, що знищує теперішній стан» [202, с.37].

Значну увагу аналізу марксизму приділив П.І. Новгородцев, оскільки в період його життєдіяльності дане вчення було неймовірно популярним та стрімко завойовувало прихильників у Західній Європі та в подальшому і в Росії. Як відомо саме марксистські ідеї були покладені в основу руйнівної революційної ідеології 1917 року та займали істотне місце у масовій свідомості того часу. Як зазначав послідовник П.І. Новгородцева І.А. Ільїн, під час подій 1917 року Новгородцев одним з перших зрозумів «приреченість цього безволля, цієї сентиментальності, цього сполучення інтернаціонального авантюризму з історичною мрійністю» [128, с. 273].

Крім того, П.І. Новгородцев наголошував на науковій неспроможності марксизму та вбачав суттєві протиріччя між елементами науковості,

присутніми у марксовій теорії суспільства, та його революційною програмою. Новгородцев підкреслював, що як тільки перспектива захвату влади віддалялась, марксизм починав розвалюватися на частини, що лише прикривалися цитатами з різних праць Маркса. На думку дослідника, було закономірним те, що у подальшому найбільш суперечливі теорії марксизму посилались на свого родоначальника, оскільки в його системі існували суперечливі підстави, які в його ж роботах і відособлювалися, і стикалися між собою. Замінивши спосіб логічного обґрунтування психологічним, Маркс, на думку Новгородцева, з різнорідних елементів створив ту гримучу суміш, яку останній вважав єдиним справжнім соціалізмом, характеризуючи його як абсолютний колективізм, раціоналістичний утопізм та економічний матеріалізм [237, с.27-30].

Новгородцев показував несумісність ідеї марксистського соціалізму з реальним функціонуванням суспільства. Він наголошував, що жодні інтелектуальні аргументи на марксистів подіяти не можуть, і дуже точно передбачав, що лише здійснившись на практиці, марксистський соціалізм загине остаточно, відкинутий одужуючим суспільством.

Слід зазначити, що «пророцтва» П.І. Новгородцева здійснилися в другій половині ХХ століття, але питання, чи було на той час суспільство «одужуючим» й досі залишається відкритим.

Аналізуючи наукові пошуки в контексті осягнення суспільного ідеалу, що мали місце наприкінці ХVIII – початку ХІХ століття, Новгородцев підсумовує, що усі вони спиралися, з одного боку, на Руссо, Канта, Гегеля, а з іншого – на Конта, Спенсера та Маркса [237, с.23-30]. Як він зазначав, хоча вищезгадані мислителі і були представниками різних напрямків філософської думки, разом з тим усі вони очікували майбутнього земного раю. Так, зокрема кожний з них вважав, що людство наближується до завершальної й найкращої епохи свого існування та саме він знає ту рятівну істину, що має до цього призвести. При цьому, звісно, таку істину кожен з них бачив по-своєму. Новгородцев вказував, що Руссо виводив основною запорукою

приходу кращих часів теорію народовладдя. Кант вважав, що в людині є моральні задатки, які і передбачають моральний прогрес, тоді як право має отримати верховну владу; він проголошував ідеал абсолютно-правового стану, в якому за кожним остаточно будуть закріплені його права. Гегель, усвідомлюючи, що в історичному контексті дух має пройти тяжку внутрішню боротьбу та роботу над собою і вважаючи, що в державі як у найвищій організації людських сил, має відбуватися боротьба з приватними інтересами та пристрастями, навів філософську формулу зрілості духу – примирення божественного та людського, об'єктивного та суб'єктивного. Крім того, Гегель підкреслював, що саме конституційна держава є практичним носієм цієї гармонії. В свою чергу, О.Конт як засновник позитивізму наголошував, що політична і моральна криза тогочасних суспільств залежить від розумової анархії, і вважав, що має бути досягнуто об'єднання умів за допомогою спільності принципів, внаслідок чого і буде усунуто найголовніший прояв безладу. Конт бачив оновлення не в затвердженні досконалих форм права, а в підпорядкуванні усіх безперечним істинам науки. Що стосується міркувань Спенсера про майбутню долю людства, його погляди базувались на підґрунті соціального оптимізму. Він вбачав спасіння в рівновазі егоїзму та альтруїзму, коли громадська дисципліна перетворить людську природу і предметом прагнень кожної людини будуть слугувати задоволення, пов'язані з доброзичливими почуттями. Новгородцев зауважував, що дана теорія базується на тому, що все має відбутися природним шляхом, без необхідності прикладання людських зусиль. За його думкою, ідея майбутньої гармонії у Маркса мала аналогічний характер неминучого результату природного розвитку. Разом з тим, Маркса, який був еволюціоністом, подібно Спенсеру, очікувала та сама доля – вступити в протиріччя з власними висновками і увінчати теорію діалектичного розвитку утопією земного раю. Розвиваючи і продовжуючи думки Маркса про велику катастрофу, яка відкриє людям світле майбутнє, Енгельс називав її «стрибком людства з царства необхідності у царство

свободи». Енгельс наголошував, що знищити рабську залежність людей від їх власних засобів виробництва можна у випадку отриманням суспільством влади над цими засобами виробництва, в цілях планомірного суспільного користування ними. Таким чином, старий спосіб виробництва повинен бути повалений вщент разом із поділом праці. На його місце має стати така організація виробництва, при якій жодна людина не може звалити на інших своєї участі у продуктивній діяльності, яка і надасть кожному можливість розвивати свої тілесні та духовні здібності.

Підсумовуючи аналіз поглядів дослідників доби Модерну, Новгородцев зазначав, що їхній вплив на свою епоху не може ставитися під жодний сумнів. При цьому він визнавав, що всі вони сходилися в очікуванні завершальної стадії людської історії, яка і буде повним торжеством і блаженством людини. Він дійшов висновку про те, що, враховуючи однаковість таких очікувань Руссо й Конта, Гегеля й Спенсера, Канта й Маркса за наявності всієї відмінності та в певній мірі протилежності їхніх світоглядів, вони повторювали загальнопоширене вірування своєї епохи. Новгородцев проводить цікаву історичну аналогію: «Як до Коперника всі люди, матеріалісти і ідеалісти, скептики і догматики, однаково вірили, що земля є центр, біля якого обертається всесвіт, і що земним горизонтом обмежується весь світ, так в нещодавню пору всі поділяли подібну з цим віру в обмеженість історичного горизонту людства. І як у старій астрономії весь світ кінчався легко доступним для огляду обрисами небесного склепіння, так у старій соціальній філософії історія завершувалася ясним образом земного раю. В залежності від темпераменту та певних поглядів мислителя, цей образ очікуваного блаженства то ставився в далечінь майбутнього, то уявлявся зовсім близьким і доступним. Але у всіх він був на виду, як ясна і доступна межа людських мандрів» [237, с.30-31].

Вірування людей в можливість земного раю з'являлося і поширювалося також і в епохи, що передували Модерну, оскільки воно складало одне й з найстаріших людських переконань і одночасно найголовніших втіх людства.

Проте саме в цей період вказана ідея набула свого розквіту та дуже органічно поєднувалася з усіма прагненнями і надіями людини доби Модерну. Адже вона підкріплювалася геніальними успіхами людства в наукових сферах, у зв'язку з чим людство отримало віру у могутність свого розуму. І саме тоді, як підкреслює Новгородцев, зі смутного сподівання, з легендарної оповіді, з апокаліптичного прорікання вона (ідея земного раю) зростає до ступеня філософської теорії, що спирається на доводи розуму та засновується на складних висновках і доказах [237, с.31].

В генезисі європейської думки XIX століття було особливим те, що на зміну політичним ідеалам, приходили соціальні; невдача політичних реформ змінювалася очікуваннями громадських переворотів. Як вказував Новгородцев, дехто вважав вірним шляхом для увінчання людських пошуків перехід до соціалізму, інші – до анархізму; і якщо політичні ідеали не врятували людства, його мали врятувати нові, ще незвідані суспільні форми та більш справедливі життєві устрої [237, с.39-40].

Разом з тим, суспільні настрої кінця XIX століття можна характеризувати як позбавлені натхнення у зв'язку з відсутністю чинників, що порушували б політичний ентузіазм. Основною причиною наведених настроїв Новгородцев називав саме крах ідеї земного раю. В нього не викликало сумнівів, що саме ця ідея була надихаючою основою пережитих раніше течій. Адже цілі покоління людей пов'язували з політичними змінами безмежні надії, вірили в настання царства правди, рівності і свободи; вони вже бачили, як вступають в обітовану землю суспільного ідеалу. Для того, щоб побачити різницю у наукових поглядах кінця XIX - початку XX століть з роздумами доби Модерну, П.І. Новгородцев наводить слова тогочасного юриста Дайсі про те, що досвід XIX століття виявив неможливість «для сумлінного мислителя думати, що в уявному світі або дійсному можна відкрити будь-яку досконалу конституцію, здатну служити зразком для виправлення недоліків існуючих державних форм» [237, с.32].

Проте в політиці не виявляється можливим досягти досконалості або позбутися труднощів, оскільки на місці старих недосконалостей зростають нові, а в майбутньому, як і в минулому, знову людство спіткають ті самі пошуки й зусилля. Досвід ХІХ століття надав можливість виявити ряд недоліків і в парламентаризмі, і в загальному виборчому праві, і в референдумі, що поступово знищувало віру в безумовну силу різноманітних політичних засобів. Проте, як підкреслив Новгородцев, одночасно зазнали краху не стільки окремі політичні засоби, скільки ті кінцеві цілі, які пов'язувалися з ними. Адже досвід застосування і парламентаризму, і референдуму, і соціальних реформ, і соціального виховання показав, що кожний з цих засобів має значення лише відносно, і насправді поєднується з неминучими труднощами і недоліками. Таким чином, «зазнали катастрофи не тимчасові політичні засоби, а утопічні надії знайти безумовну форму суспільного устрою. Немає такого засобу в політиці, який раз і назавжди забезпечив би людям незмінну досконалість життя» [237, с. 33]. Що стосується оспіваної в той час ідеї народовладдя, Новгородцев застерігав, що вона була лише тимчасовою формою для вираження безумовного принципу свободи і рівності осіб. Реалізація засад народовладдя допомагала в боротьбі проти абсолютизму і олігархії привілейованих, була покликана знищити несправедливе панування привілеїв і нерівностей. Але теорія народовладдя пішла набагато далі цього: проголошений нею принцип вона звела на міру безумовної цінності та ототожнила вимоги осіб з основами народного суверенітету. В епоху Модерну переміщення влади від небагатьох до усіх було визнано вирішенням соціального питання і повним задоволенням особи. Таке зведення відносного історичного принципу до значення абсолютного громадського ідеалу мало надзвичайно важливі наслідки. Коли в принципі народовладдя уgliedили дозвільне слово, що мусить врятувати світ, його поставили основною метою і з нього стали виводити усе інше. В той час було визнано першочерговим завданням здійснити в суспільстві справжню і справедливую народну волю, внаслідок чого мали бути досягнутими усі цілі

громадського життя. В цьому напрямку і були направлені усі зусилля науковців.

Разом з тим, П.І. Новгородцев розкрив причини невинуватості наведених вище сподівань. Як він зазначав, усі спроби знайти чисту і безпомилкову волю народу виявилися марними: ані представництво, ані парламентаризм, ані референдум та жодні системи виборів і голосувань не могли вирішити вказане завдання. Крім того, на його погляд, виявилася нездійсненою мрія про загальну гармонію суспільних сил, що досягається на шляху здійснення соціального ідеалу. Він пояснює це тим, що певні домагання особистості можуть вступати в суперечність не тільки з вимогами суспільства, а й між собою: народний суверенітет не збігається з принципом особистості, рівність може приходити в зіткнення зі свободою. У зв'язку з тим, на його думку, віра в народовладдя як в абсолютну першооснову, якій має бути підпорядковане все інше, зазнала краху. Новгородцев підкреслював, що в епоху Руссо переміщення влади від олігархії привілейованих в руки народу могло здаватися не тільки першою, але й єдиною умовою свободи. Однак влада завжди залишалася владою, і жодне переміщення або перебудова її не вирішувала проблеми суспільного ідеалу. Водночас після того, як демократичні принципи входили в життя, одразу ж висувалися нові вимоги. Принцип народного суверенітету цілком може бути виправданим, якщо його не вважати вихідним і основним, а виводити з волі осіб: в ім'я загальної свободи він вимагає переміщення влади від небагатьох до всіх. Народний суверенітет, як вираз влади колективної особи народу в її цілому, не доводить повноважності окремих осіб на участь в управлінні. Більш того, він може здаватися марним там, де він вже здійснений, де він став природною умовою життя; але згідно з поглядами П.І. Новгородцева він не був даремний в XVIII столітті, коли в ім'я його відбувалися великі реформи. Проте слід пам'ятати, що безумовного абсолютного значення цей принцип мати не може. П.І. Новгородцев дійшов важливого висновку про те, що слід раз і назавжди відмовитися від думки знайти спосіб відкриття абсолютної

форми життя та засоби здійснення земного раю, рівно як і від надії досягнення в майбутньому такої пори, яка могла б стати щасливим епілогом пережитої раніше драми, останньою стадією і заключним періодом історії [237, с.50-54].

На підставі викладеного можна дійти висновку про те, що розуміння ідеалу трансформувалося від теоретичного його осягнення вбік практичного втілення. Ідеал не тлумачився більше як внутрішній чи зовнішній, спрямований в минуле чи майбутнє, ідеал Бога внутрішнього чи зовнішнього. Усі ці аспекти його сприйняття відійшли на другорядний план. Необхідність втілення кращого суспільного порядку в стислі терміни стала першочерговим завданням спочатку ідеологів, а потім і суспільства загалом. Осягнення неосяжного ідеалу звузилося до його проекції на людину: людину часткову чи загальну – в цьому полягав вибір для подальшого суспільного розвитку. І мірою усіх речей стала багатопрофільна людина («тотально-розвитнутий індивід»), що мала розумітися не лише на особливостях своєї професії, але й брати повноцінну участь у політичному житті суспільства. Сподівання Маркса та його однодумців і послідовників покладалися на те, що за умови справедливого розподілу духовно-матеріальних благ в суспільстві, можна позитивно вплинути на внутрішній світ людини, збагачуючи його таким чином, та на зовнішні результати її діяльності, наділяючи людину усіма необхідними для цього інструментами. Проте знов-таки чомусь ігнорувалась важлива особливість людської природи – бінарність, яка сформувала діалектичність мислення, що спричиняла мінливість мотивів та «благих» намірів, а також не враховувалась і та «неподатлива матерія», з якою завжди приходилось мати справу.

2.5. Ідеали людини та суспільства: взаємозв'язок та особливості теоретичного осягнення на межі Модерну та Постмодерну

Розуміючи ідеал як ідею абсолютної довершеності, абсолютного блага, можна стверджувати, що за своєю природою він належить до духовного

світу. Проте при цьому змістовне наповнення людських ідеалів є різномірним – як духовним, так і матеріальним, за аналогією з умовно духовно-матеріальним устроєм нашого світу. Адже відомою особливістю людської свідомості є розподіл усього на бінарні та часто взаємовиключні прояви. Якість змісту ідеалу перебуває в прямій залежності від характеру людських бажань, оскільки саме вони його наповнюють, будучи рушіями людського життя. Так, існують бажання духовної спрямованості, направлені на здобуття певних рис характеру, відслідковування свого емоційного стану, набуття усвідомленості, внутрішнього комфорту тощо, та матеріального або фізичного характеру. Таким чином, бажання можна розділити на такі, що зорієнтовані щось отримати, та такі, що орієнтують людину кимось стати. В цьому контексті не можна не згадати відоме дослідження духовної природи людини, проведене Еріхом Фроммом у роботі «Мати чи бути», в якій підкреслюється надання людиною та суспільством ХХ століття значної переваги саме матеріальним цінностям перед духовними [357]. Слід зазначити, що істотне переважання у людини матеріальних або фізичних потреб над духовними може свідчити про її односторонність, навіть ущербність в певному сенсі. Проте, саме про це чомусь забувають теоретики та практики при досягненні та розробці пріоритетів суспільного та державного розвитку, зосереджуючись в основному на питаннях матеріального характеру.

Проводячи паралель між розумінням ідеалу людини та досягненням ідеалу на рівні суспільства, необхідно наголосити на тому, що суспільство, у такій самій мірі, як і окремо взята людина, вкрай потребує гармонійного духовно-матеріального розвитку, орієнтації на свій власний ідеал, окреслений згідно з його історичними, геополітичними, національними, культурними особливостями та схильностями. Тут діють ті ж самі принципи та пріоритети, як і в житті окремої особистості, і про це слід завжди пам'ятати при окресленні перспектив розвитку певного суспільства.

Так, людина, наповнюючи зміст свого ідеалу за допомогою індивідуальних потреб і бажань, формулює для себе цілі, на досягнення яких

вона починає спрямовувати свої дії. Загальновідомо, що окреслення власних ідеалів та формулювання своїх цілей більш успішно виходить у свідомих особистостей, які хоча б замислюються над цим питанням, навіть не маючи в уяві стратегії реалізації задуманого та, тим більше, системи тактичних дій. Таке самопізнання одночасно надає змогу наблизитися й до розуміння свого призначення в житті, усвідомлення своїх талантів і здібностей, – того, що можна розкрити в процесі шляху до своїх ідеалів. Як кожна людина постійно прагне кращого життя, маючи на увазі при цьому індивідуально визначені блага, так і будь-яке суспільство на кожному етапі свого розвитку повинно намагатися побудувати більш досконале майбутнє, створити найсприятливіший для людини суспільний лад та державний устрій. Адже лише духовне єднання людей, орієнтація на споконвічні людські цінності, можуть стати тією опорою, на якій буде базуватися оновлене суспільство та держава. В даному контексті особливо привертає увагу вислів австрійського мислителя Вольфганга Крауса: «Ідеали містять в собі надію на майбутнє, засіб, що може виключити нігілізм, руйнування, саморуйнування та цинізм» [159, с.250].

За аналогією з людиною суспільству необхідно усвідомлювати та формулювати не лише і без того зрозумілі потреби матеріального забезпечення, а, в першу чергу, «вловити» хоча б натяк на своє призначення, місію, виходячи з характерних для нього рис і закономірностей минулого розвитку. Іншими словами, задля дійсного прогресу суспільство повинно наповнювати власний ідеал як квінтесенцію своїх духовних і матеріальних планованих векторів розвитку та одночасно орієнтир подальшого розвитку. Отже, не має значення хто є суб'єктом на шляху до ідеалу – людина, суспільство чи держава – правила діють для всіх аналогічно.

У своєму творі «Про суспільний ідеал» П.І. Новгородцев підкреслював, що людина не повинна в усьому покладатись на інших та приховувати свою відповідальність за недосконалістю громадських форм, оскільки якщо людина не може знайти повного задоволення в громадських установах, то не

змогла би отримати його і без них. Він пропонував у суспільному житті висувати конкретні і доступні цілі; але при цьому зауважував, що кожна практична дія лише тоді набуває і справжньої життєвої енергії, і моральної ціни, коли вона натхнена моральним прагненням, спрямованим далеко уперед, до вічного ідеалу добра. Лише в цьому випадку численні перешкоди і утруднення, які супроводжують кожен практичний крок, не послабляють енергії духу. Лише в цьому випадку можливо набути таких засад морального буття, які стали б безумовно обов'язковими для людини і освятили б для неї моральний шлях за будь-яких умов, незалежно від того, чи живе вона в епоху блискучого розквіту громадських форм або під час їх сумного занепаду. «Завжди дивитися вперед, не бентежитися хаосом і сум'яттям часу і не бентежитися тим, що кожен досягнутий крок готує нові й складніші завдання, - ось істинне завдання морального настрою» [237, с.45].

Слід акцентувати увагу на важливому висновку П.І. Новгородцева про те, що першочерговою і необхідною є віра в людський вчинок і моральність, а не в земний рай, який виявляється по суті недосяжним. Він вказує в якості основної цілі людства не «обітовану землю», а особистість, непохитну в своєму моральному прагненні, що черпає силу з віри в абсолютний ідеал добра і незмінно зберігає цю віру при всіх поворотах історії. Наголошується також на тому, що «...жодними засобами не можна знайти гармонійної загальної волі, як і взагалі не можна здійснити повну гармонію суспільних сил; проте можна та необхідно прагнути до вільного впливу все більшого й більшого числа осіб на хід суспільного життя. Думка про непогрішну єдність загальної волі має бути відкинута як зовсім нездійснена. Вона повинна поступитися місцем ідеалу вільного висловлення окремих волей, взаємодія яких служить кращою запорукою їхнього прагнення до істини. Центр ваги переноситься, таким чином, з суспільної гармонії на особисту свободу. У цьому світлі знаходять своє пояснення й ті політичні гасла і реформи, які поступово висувалися життям в новітній час. Представництво, парламентаризм, загальне виборче право, референдум, соціальні реформи,

суспільне виховання – всі ці основні принципи політики ХІХ століття мають своєю метою або залучити до суспільного життя нові й нові групи осіб, або створити для цих груп умови, що сприяють розвитку особистості. Не інше значення мають і ті ідеї позапарламентської ініціативи, децентралізації управління, професійного федералізму, в яких ... бачать запоруку подальшого політичного розвитку. Насамкінець, в цьому ж світлі можуть бути зрозумілі і цінні елементи таких структур, як соціалізм і анархізм. ... І в цих напрямках за їх утопічними схемами можна виявити ту ж керівну ідею розвитку особистості. Взагалі, ідеальну мету суспільного прогресу можна було б визначити так, що вона полягає в прагненні до вільного об'єднання осіб на ґрунті визнання за ними їх природних прав. Таким чином не тільки досягається більша повнота спілкування, але разом з тим забезпечується і той можливий ступінь гармонії, яка й дійсно здійсненна, й безумовно необхідна для правильного суспільного розвитку. Перетворювати ж відношення між особистою свободою і громадською гармонією, підпорядковуючи першу другій, домагаючись негайної і безумовної єдності загальної волі, – це, на думку П.І. Новгородцева, означає не лише ставити перед суспільством недосяжну мету, а й завдавати шкоди суспільному прогресу в самому його першоджерелі» [237, с.51-52]. Вихідною основою при побудові суспільного ідеалу має бути визнана свобода нескінченного розвитку, а не гармонія закінченої досконалості [237, с.52].

Безумовно, заслуговують на увагу доводи Новгородцева про те, що не слід планувати «кінець прогресу» та «завершення людських прагнень в умовах відносних явищ», оскільки життєдіяльність людства завжди пов'язана з прагненнями та занепокоєннями, пошуками та незадоволеннями. Тоді як істинні шляхи суспільного прогресу пізнаються лише в світі безмежності, а прогрес відносних форм є нескінченим в контексті того, що йому не можна логічно поставити певні кордони. Адже для моральної свідомості має бути важливим не очікування в майбутньому земного чи неземного раю, а те, яке значення в житті має така цінність, як добро. Новгородцев підкреслює, що

коли творчість людини, її думки, справи мають внутрішній зміст, значення та виправдання перед обличчям Абсолютного, тоді історія представляється вже не одним прагненням до перспективи, що постійно віддаляється, а здійсненням вічного закону життя. І як би не здавалися розірваними і випадковими окремі ланки історичного розвитку, всі вони пов'язані певним загальним і вищим сенсом.

Отже, згідно з поглядами мислителя необхідним є вільне поєднання абсолютного з відносним в сенсі історичного прогресу. Проте, на його думку, це стане можливим за умови, якщо відносно не буде обтяжувати душу, що прагне до ідеалу, а викличе в ній потребу в творчості і боротьбі. Новгородцев вважав, що суспільний ідеал має відправлятися від ідеї існування абсолютного у відносному, у зв'язку з чим необхідно постійно пам'ятати про його здійснення – часткове та неповне і тому поступове і минаюче. Адже ідеал, в якому теоретично розривається зв'язок з абсолютним і вічним, неминує шукати для себе опору в умовному та тимчасовому, прагне набути значення в якості норми даної дійсності і поточного моменту [237, с.72].

Розмірковуючи про суспільний ідеал, не слід мати за мету втілення певного проекту з перебудови суспільства. Єдиним надійним шляхом до людського суспільства, на його думку, має бути не соціальний «стрибок повз духовність», а поступова «реформа буття», що може дійти до глибин народної душі» [350, с.6]. Так, в свою чергу, С.Л. Франк першочерговим завданням вважав коректне формулювання основних принципів суспільного устрою, що є визначальними для розуміння духовних основ як орієнтирів в життєдіяльності людини. Згідно з поглядами мислителя рушійною силою історичного життя не можуть бути ані ідеї, ані матеріальні потреби як такі, а лише сама людина у всій цілісності своєї духовно-душевної сутності. З огляду на те, що основні закони суспільного розвитку впливають з самої природи людини, нехтування цим спричиняє пагубні наслідки для суспільства.

Характеризуючи свою епоху, Франк називав її періодом «найглибшого

безвір'я, скепсису, духовного розчарування та охолодженості». Філософ вказував на трагічну своєрідність того часу, зумовлену тим, що з одного боку після першої світової війни людство потрапило в бурхливий стихійний історичний рух з потрясіннями та переворотами, а з іншого – виявилось позбавленим будь-якої суспільної віри [350, с.16-17]. Наведені вище твердження є наймовірно актуальними й для сучасного стану розвитку українського суспільства. Єдиним дієвим способом для подолання масового скептицизму та духовної кризи, як окремо взятої людини, так і людства загалом, Франк визнавав так звані «роздуми», направлені в глибини, в вічну, неминущу сутність предмету. Коли людина вже не знає, з чого їй розпочати та куди йти, вона повинна, забувши на час про сьогоднішній день і його вимоги, замислитися над тим, до чого вона, власне, прагне і, значить, у чому її справжня сутність і призначення [350, с.16-17]. «Справа вдосконалення людського життя є справою вільного виховання та самовиховання людського духу, його внутрішнього просвітлення благодатними силами» [351, с.134]. Розглядаючи феномен ідеалу слід обов'язково згадати теоретичні надбання В. Крауса. Адже він так доречно акцентує увагу на особистій та суспільній орієнтації на ідеали, розглядаючи ідеалізм як особисту позицію на відміну від загальноприйнятого розуміння поняття «ідеалізм» як антоніму поняття «матеріалізм». При цьому зазначає, що основними бажаннями кожної людини є ідеал любові та ідеал особистого щастя, в якому співвідношення особистого та суспільного розвитку має наближатися до досконалості. Мислитель надає своє визначення поняттю ідеалу: «Ідеали – це проєкції бажань, що виводять за межі дійсності та вміщують в собі загальноприйняті цінності» [159, с.118].

При формуванні ідеалів найістотніший вплив на людину справляє релігія. Так, вивчаючи ідеали християнської картини світу, Краус вважав, що вони більше ніж в інших релігіях співвіднесені з реальністю, адже християнство з його заповіддю любові до ближнього надає переконання, що світ рухається в напрямку досконалості, яка може бути досягнута завдяки

Божої благодаті, але в значній мірі залежить від добрих намагань та зусиль людства. Саме тут постійно оновлюються ідеали рівності перед Богом, змирення, чистої совісті, утворення такого людського порядку, що відповідатиме структурі природи та вищому устрою. Крім того, ідеал зв'язку окремої людини з Богом поєднується з ідеалом допомоги бідним, хворим та тим, хто страждає. Краус підкреслює, що саме в християнстві людині відведена важлива роль у божому задумі, яка і спонукає до активних дій та формування відмінних від створених іншими релігіями ідеалів. Разом з тим, цілком вірно зауважується, що ідеї та ідеали пронизують як релігійну, так і світську сферу, «навіть там, де світські ідеології з пристрасною завзятістю заперечують цю спорідненість» [159, с.121].

Значення ідеалів завжди підкреслювалось і видатними психологами, творчість яких осмислює Краус. Так, аналізуючи праці Зигмунда Фрейда, Краус акцентує увагу, що на противагу своїм раннім працям, в яких Фрейд закликав збалансувати надмірне проявлення «понад-Я» («Я-ідеалу») протиставленням йому «несвідомого» для їх врівноваження та забезпечення нормального розвитку самого «Я», в пізніших творах під впливом подій першої половини ХХ століття, Фрейд почав бачити небезпеку вже не в «понад-Я», а в його поглинанні «несвідомим», в агресивних та анархічних проявах, а також в розчиненні сфери ідеалів, що спричинило пригніченість індивіда. Учні Зигмунда Фрейда – Альфред Адлер та Отто Ранк також висловлювались в даному контексті. Перший наголошував на тому, що людина свідомо чи несвідомо слідує ідеальній керуючій лінії та не може рухатися, якщо не має в ідеї образу цілі. Концепція індивідуальної психології Адлера полягає в тому, що вкрай важливо розпізнати таку потребу індивіда та обрати кінцеву мету, яка зможе надати сенс життю. Більш того, Краус звертає увагу на основоположний момент роздумів Адлера, в яких останній підкреслює, що саме поняття Бога містить в собі та найкращим чином відповідає непереборному людському прагненню досконалості як найвищої цілі [159, с.126]. Резюмуючи роздуми Отто Ранка, можна відзначити важливу

роль, відведену ним християнству, яке, на думку останнього, проклавши шлях всезагальному олюдненню Бога, збільшило роль творчої людини, героя, а також його розвиток в тогочасних індивідуальностях.

Не меншу увагу слід приділити концепції американського вченого Абрахама Маслоу щодо існування в людині в теперішній момент не лише минулого, але й майбутнього, в формі ідеалів, надій, обов'язків, завдань, планів, цілей тощо. Маслоу вважав, що людина наділена природженою здібністю прагнути ідеалів, наближатися до них; «людська істота – одночасно є тим, ким вона є, та тим, ким бажає стати». Також дослідник розглядає людський розвиток як нескінчений ряд ситуацій вільного вибору, зокрема вбік вищої або нижчої природи.

Підкреслюючи важливість залучення видатним вченим Віктором Франклом поняття «логос» до психології та винайдення «логотерапії» в контексті надання сенсу життю, Краус наголошує на висновках Франкла про те, що психологія стоїть перед основоположними питаннями філософії, і «саме на щоденному фронті психології і психіатрії йде боротьба навколо питань про сенс, цінності, ідеали, якими з давніх давен – навіть більш інтенсивно, ніж зараз, – займалася філософія» [159, с.131].

На підставі проведеного аналізу поглядів наведених вище психологів Вольфганг Краус зазначає, що психологія підходить до питання формування ідеалів, маючи досвід медицини і природничих наук. З урахуванням цього він доходить важливого висновку. Так, за аналогією з природним бажанням будь-якої живої істоти до життя та розмноження, що змушує її зростати, розвиватися та захищатися, у людини, обдарованої розумом і духом, в свою чергу, є біологічна схильність до життєутвердження, розвитку та прагнення до досконалості, ідеалів. «З народженням кожної людини заново народжуються на світ ідеали щастя і любові» [159, с.119]. Отже, як вказує австрійський дослідник, психологія робить ставку на властиві людині сили біологічного здоров'я, що завдяки прикладеним з боку цієї науки зусиллям дає надію пробудити енергетичні ресурси людства, витрачені запереченням

та нігілізмом. Адже «не мати жодних ідеалів – це шлях, що певно веде до заперечення. Мати ідеали – це спроба, яка може стати невдалою, проте може і призвести до успіху, якщо фантазія та усвідомлення реальності йдуть пліч-о-пліч та відтворюються в відповідальних діях» [159, с.131].

Таким чином, прагнення людини до ідеалів належить, зокрема, й до біологічної вітальності, що втілюється в її духовній діяльності. Разом з тим, що при спробах освоєння та розуміння ідеалів різними філософськими школами ідеалізму було досягнуто надто високого ступеню абстракції та складності, що віддалило їх від знаходження відповіді на практичні питання життєвих ідеалів людини, а також занурило до захоплюючого та цікавого лабіринту, з якого найпевніше важко знайти вихід. Дуже влучно В. Краус зазначає, що при дослідженні поняття «ідея» в усіх її інтерпретаціях та осягненні модифікацій філософського ідеалізму можна досить скоро «не побачити за деревами лісу», тобто потрапити в такі абстрактні глибини, де відсутні відповіді на питання щодо сенсу. Показуючи шлях до ясності в практичному розумінні ідеалів, Краус по-своєму розмежовує поняття ідеї та ідеалу: «Ідеї – це первинні образи, чисті думки. Ідеалами можуть стати ті з первинних образів та чистих думок, які направлені на всезагальний розвиток вбік добра» [159, с.133].

Слід звернути уваги, що негативні ідеї за жодних умов не можуть слугувати ідеалами. Крім того, дуже важливо, щоб при осягненні ідеалу було дотримано «гарантовану розумну міру можливого людського наближення», інакше можна переступити межі розуму – Логосу та переплутати трансцендентні очікування з реальністю. Адже ідеал з метою, яка виводить за межу дійсності, може вже тлумачитися як щось незрівнено більше, ніж можливість наближення до цілі. Таким чином, є ризик потрапити до влади самовпевненості та манії величі. «Той, хто бажає стати янголом на землі, легко може перетворитись на чудовисько, той, хто збирається побудувати на землі рай, найімовірніше створить ад» [159, с.134].

Отже, Краус наголошує на тому, що найбільш плідними є ідеали, що

не можуть бути практично досягнуті, але до яких слід лише поступово наближуватися.

У свою чергу хотілося б зазначити, що зосередженість як концентрація уваги у соціальній діяльності людини має бути направлена не на результат як самоціль, а на процес руху в сторону такого результату. Достатньо мати можливий результат на увазі як намір досягнення високої мети, проте не жадаючи його безумовного здійснення. Лише така діяльність на шляху побудови правової держави та становлення громадянського суспільства може стати найефективнішою. Більш того, кожному члену суспільства, маючи на меті наближення до певних ідеалів, слід зконцентрувати свої зусилля на виконанні власних обов'язків, а не на відстоюванні своїх прав та пасивному очікуванні здійснення суспільної мрії в найкоротші терміни певними представниками державної влади чи інших організацій.

Відповідаючи на запитання, «що робить ідею ідеалом», слід підкреслити значущість такої категорії як цінність та зазначити, що уявлення про довершеність, з яких і складаються ідеали, базуються, в першу чергу, на аксіологічному підґрунті. Отже, ідеали – це цінності, побачені в їх досконалості, тобто сублімовані в образ довершеності, до якого можна лише наближатися [159, с.138].

При цьому, якщо одне й те саме поняття вживається в значенні і цінності, і ідеалу, в будь-якому випадку воно викликає різні асоціації. В якості цінності воно визначає екзистенційну картину та може бути здійснено в певній мірі, а в сенсі ідеалу вже розуміється як досконалість та є віддаленим для втілення. Так, любов як цінність може реалізовуватися, проте як ідеал вона є лише початком прагнень.

Викликає виправдане занепокоєння той факт, що в сучасних школах перестали навчати та навчатися здобувати ідеали, правильно їх оцінювати та відноситися до них. Так, гедоністична направленість прагнень сучасної людини є найбільш характерною рисою її уявлень про щастя. При цьому виникає логічне запитання, чи можна максимальну потребу в насолоді

вважати ідеалом особистого щастя, адже рівень матеріального та фізичного не подоланий? «Саме орієнтація лише на задоволення створює всезагальне незадоволення; чим матеріалістичнішим є задоволення, тим скоріше воно стає своєю протилежністю. Перебуваючи в сфері матеріального, неможливо вийти на рівень осмислення. З великою інтенсивністю створюються способи не тільки задоволення існуючих бажань, але й винайдення нових. Таким чином, запускається механізм, який наймовірно ускладнює вихід з низинної гедоністичної сфери на більш високі рівні» [159, с.157].

На відміну від ідеологічної домінанти, в країнах так званого «західного матеріалізму» плідно поширювалась гедоністична спрямованість, за допомогою якої людська увага була направлена на речі, в яких досить важко віднайти власне щастя. Для того, щоб говорити про ідеал особистого щастя, зазначає В. Краус, занадто мало таких категорій як комфорт та матеріальні задоволення при всіх плюсах, що вони дають в житті. На відміну від цього, «перемога «діалектичного матеріалізму» призвела до виникнення держав, недоліки яких конкретно та щоденно відчуваються будь-яким їхнім громадянином – це недостатність особистої свободи та економічної ефективності. Перемога демократій та «гедоністичного матеріалізму», навпаки, ховає недоліки під яскравими вогнями завалених товарами міст, потоками туристів на сонячних пляжах» [159, с.158].

Адже небезпеки гедонізму приємніші, а зв'язок між проблемами, які загострюються, та їхніми причинами вміло завуальовані. Виявляється досить складним розпізнати одразу, що політичний ірраціоналізм, насилля, зловживання ліками, алкоголем, наркотиками є наслідком того самого здійснення бажань через технічне перетворення світу. Повністю погоджуючись з вказаними поглядами В. Крауса, слід додати, що наведене, крім того, призводить до втрати людиною стимулів до духовного розвитку та нівелювання значення споконвічних цінностей. Отже, відбувається поступова прихована підміна цінностей духовних на матеріальні.

Для сучасності характерною є втрата рівня первинного уявлення про мету життя завдяки нескінченій матеріалізації, яка призвела до значної плутанини. Велика небезпека також полягає саме у злитті двох крайнощів – крайнього матеріалізму та крайнього утопізму. При цьому тоталітарні режими завжди широко використовують ідеали, розуміючи, що їх приваблива сила полягає не в надії на конкретну вигоду, а в тих втратах та жертвах, що роблять їх ціннішими та переконливішими. Аналізуючи досвід тоталітарних режимів, Краус робить однозначний найважливіший висновок, що перспектива особистої матеріальної вигоди ніколи не викликала глибинного прагнення до самопожертви. Саме ризик втратити чи ніколи не досягти особистого благополуччя сприймався як доказ правильності та благородності вчинка та образу дій. Крім того, він застережує, що «самовідданість ще не є доказом правильності ідеалу» [159, с. 159]. Демократію, при цьому, можна порівняти лише із воротами до формування та наближення до ідеалів, за умови прикладення величезних зусиль та зрілості. У демократичних країнах відсутні багато з зовнішніх обмежень та перешкод, у зв'язку з чим людина вже особисто має відповідати за вибір подальших ідеалів. Разом з тим, демократія, відкриваючи великі свободи, несе у собі й небезпеку: ризик все викривити. Історичний досвід доводить, що гріхопадінням нашої епохи була помилка прийняття релігійних уявлень про рай за реальність, що може бути досягнута. Проте нігілізм, що став наслідком розчарування в цьому, був другою частиною зазначеного гріхопадіння. У зв'язку з постійними негативними впливами засобів масової інформації людина починає вважати, що так погано як зараз, не було ніколи в історії. Водночас раніше не було і таких розвинутих активних засобів інформації. Нині нігілізм настільки розповсюджений, що не помічається і став звичкою. Кризовість, що охоплює західні демократії, на погляд Крауса, пояснюється саме втратою ціннісних орієнтирів та ідеалів. Ідеали були підвергнуті хибному тлумаченню, і невірне наближення до них часто становило причину катастроф [159, с. 215, 253].

Зараз гостро стоїть питання про існування ідеалів разом з великою спокусою списати ці ідеали з усіма, хто їх викривив, зрадив і продав. Проте слід пам'ятати, що ідеали містять в собі надію на майбутнє, засіб, що може виключити нігілізм, руйнування, саморуйнування та цинізм. В певні історичні періоди зростання в сфері політичної моралі, економічній, соціальній та інших сферах люди були зобов'язані саме їх намаганням наблизитися до ідеалів в межах розумного. Тому В. Краус пропонує завжди пам'ятати про два принципи: по-перше, жодний ідеал не може бути досягнутий у житті, до нього можна лише наближуватися; по-друге, особисте щастя має бути «побічним продуктом», не слід «інвестувати» безпосередньо в особисте щастя [159, с.169].

Існують погляди, що наукове розуміння ідеалу зводиться до «ідеалізованого об'єкту», тобто до певного граничного уявлення, що виникає в результаті ідеалізації реального чи уявного об'єкта. При цьому специфіка ідеалу не вичерпується тим, що він є граничним уявленням. Крім гносеологічного аспекту, в ідеалі є своєрідний онтологічний аспект, який зазвичай залишається поза увагою. Оскільки сутність реальних об'єктів не збігається з явищем, хоча від нього практично і невіддільна, а способів ідеалізації одного й того ж явища може існувати дуже багато, то виникає наступне питання, чи не можна вибрати такий спосіб ідеалізації, при якому явище в результаті описаного вище граничного переходу співпало б зі своєю сутністю. Отже, як вказує В. Бранський, оскільки в жодного реального об'єкта явище не збігається з сутністю, то досягти такого збігу можна тільки шляхом штучної ідеалізації об'єкта, тобто в певній межі – «ідеалі». Таким чином, поняття ідеалу набуває нової ознаки, будучи не просто граничним уявленням, а таким, змістом якого виявляється явище, що збігається з власною сутністю. Іншими словами, «ідеал – це явище, очищене від усього того, що затемнює його сутність». У такому «очищенні» і полягає сенс ідеалізації [57, с. 207-208].

Аналізуючи природу ідеалу, слід враховувати, що прихована сутність

явищ пізнається шляхом побудови складних теоретичних конструкцій та умоглядних роздумів. Такий спосіб пізнання призводить до появи різних суджень щодо сутності одного й того самого об'єкта, що до речі було метафорично відображено в ієнталяції Саду каменів Рьоан-дзі в Японії. Там на невеликому прямокутному майданчику розміщені 15 чорних необроблених. Основним моментом є те, що з якого б боку відвідувач саду ні дивився на композицію, він бачить лише 14 каменів, оскільки п'ятнадцятий завжди залишається поза межами його погляду, будучи прихований за іншими каменями. Спостерігати усі 15 каменів вважається можливим, лише піднявшись у повітрі над садом, іншими словами – у випадку досягнення просвітлення. В такий спосіб висловлюється думка, що «хоча світ в усіх один, проте в ньому завжди залишається прихована (така, що не вловлюється поглядом) сторона, яку кожен розуміє по-своєму». Протиставлення істинної сутності об'єкту тому, чим його бажають бачити, на думку Бранського, пов'язано з протиставленням «сутності і явища». З цього випливає одно із визначень ідеала як граничного уявлення, змістом якого стає явище, що співпадає із сутністю в авторській інтерпретації [57, с. 206].

Таким чином, ідеал не може бути істинним відображенням об'єктивної реальності, він лише показує, якою ця реальність має бути згідно з людськими бажаннями, він є «точним уявленням про бажану зміну реальності» [58, с. 45].

«Ідеал не збігається з дійсністю за всіма параметрами. Разом з тим, він діалектично співпадає з її найглибшою основою, висвітленою фарбами сутності. Втілення ідеала в дійсність означає нібито вихід сутності на поверхню, виступ її до світу явищ, перехід від потенційного буття до реального. Сутність розливається в існуванні, віднаходиться в феноменах дійсного життя, однак оскільки сутність є невичерпною, то за її конструкціями, спливаючими до світу явищ та тим самим перетворюючимися на свою протилежність, просвічується інший, більш глибокий шар сутності. Він знаходить своє духовне вираження в нових

ідеальних формоутвореннях» [45; 103, с. 161].

Отже, повторюючи слова В. Соловйова та С. Франка, слід пам'ятати про неможливість будь-якого окремого ідеалу (будь то ідеал свободи, солідарності чи порядку) слугувати кінцевим ідеалом суспільного життя, якщо він не містить у собі усю повноту «всеєдиного» духовного життя, а виражає лише його одну сторону. Лише гармонійна єдність, зв'язок, взаємодоповнення та рівновага таких абстрактних ідеалів може втілити істинне призначення та мету суспільної діяльності. Адже історія є драматичним процесом зміни окремих суспільних ідеалів, кожен з яких при спробах втілення проявляв свою однобічність й неспроможність, у зв'язку з чим і поступався місцем іншому. В кожному акті цієї драми людство захоплювалося певним ідеалом, що висувався згідно з емпіричними потребами життя. Задля здійснення цього ідеалу людство докладало величезних зусиль, вважаючи його адекватним відображенням кінцевої мети свого життя. Проте, під час втілення ідеалу, неминуче розчаровувалося в ньому та починало шукати щось нове, іноді прямо протилежне попередньому віруванню.

Висновки до другого розділу:

Проведений аналіз осягнення ідеалу та особливостей наповнення його змістом у докласичному, класичному та некласичному вимірі базується на методологічному розумінні зміни типів раціональності: від докласичної (епоха Античності, Середньовіччя та Відродження), класичної (епоха Модерну, вершиною якої стала німецька класична філософія) до некласичного типу раціональності (кінець XIX – початок XX століття). Підґрунтя некласичного осягнення феномену ідеалу закладається у античності. Починаючи від Платона, у докласичній філософії, закладається антитетичність проблеми ідеалу, мислителі намагалися протиставити два світи. Трансцендентний світ ейдосів містив у собі вищу правду, відповідав природі речей. В останніх діалогах Платон зауважував, що немає значення, чи буде створена ідеальна держава, достатнім буде хоча б те, що хтось один

буде в змозі жити на засадах Блага, Добра і Справедливості. Людина має сформувати себе за зразком Блага.

Інший видатний представник античного періоду – Арістотель, базуючись на сократівському досягненні етичного ідеалу, почав розглядати ідеал як недосяжну мету. Для Арістотеля такі моральні ідеали, як верховенство закону, свобода й рівність громадян, завжди були метою, задля якої повинна існувати держава. Характерною рисою епохи еллінізму був космополітизм як філософія та ціннісний орієнтир, що прийшов на зміну ідеалу досконалої автаркії та пан-еллінської ідеї. Ознакою римського ідеалу, так само як і давньогрецького, була його спрямованість у минуле. Крім того, під час трансформації полісів виникали нові ідеали суспільного порядку, центральне місце в яких займає вже фігура ідеального правителя на відміну від попередніх образів ідеального громадянина. В період еллінізму закладаються основні засади нової філософської парадигми: істинне буття розуміється як духовність. Античний світогляд являвся базовим для формування таких цінностей ранньохристиянського ідеалу як справедливість, рівність, індивідуалізм, космополітизм. Отже, докласичне філософування носило синкретичний характер та поєднувало у собі світоглядні традиції як східної (іудейської), так і західної (греко-римської) культури.

У докласичній філософії епохи Середньовіччя в рамках зміни світоглядної парадигми утворюється новий хронотоп розвитку як руху від минулого через теперішнє до майбутнього. Аналізуючи філософську думку середньовіччя в Західній Європі, можна виділити в християнській традиції два основних підходи до досягнення соціального ідеалу: погляди Августина та Томи Аквінського. При цьому августиніанський підхід пов'язувався із платонівським досягненням природи людини, а томістський – з арістотелівським розумінням орієнтованості людини на пізнання реально існуючих форм дійсності. Церква відстоювала ідею щодо спасіння християн від інакомислячих. Характерним було й те, що сама церква проголошувалася

ідеалом суспільного устрою, єдиним джерелом порядку й добробуту.

Серед особливостей осягнення ідеалу мислителями Близького Сходу епохи Середньовіччя була зосередженість теоретичних концепцій на самовдосконаленні людини як запоруки вдалого й плідного суспільного розвитку. Серед людських цінностей перевага надавалася духовним перед матеріальними, як таким, що визначають хід еволюції суспільства. В якості основного принципу людської життєдіяльності обґрунтовувався принцип служіння у його глибокому духовному сенсі, що передбачало, зокрема, і самовдосконалення, і виконання кожним членом суспільства своїх обов'язків задля досягнення всезагального благополуччя.

Отже, протягом періоду Середньовіччя докласичне осягнення суспільного ідеалу проходить певні етапи. Так, представники іудаїзму намагалися показати можливість здійснення ідеалу на землі, раннє християнство піднесло тисячолітнє царство на небо, середньовічна патристика відстрочила кінець світу до невизначеного майбутнього, зробивши акцент на земній основі християнського ідеалу. Народилося нове розуміння трансцендентного як трансцендентність Бога. Філософування, позбавлене віри, стало для докласичного середньовічного світогляду неприпустимим. Домінуюча роль серед плодів божого творіння відводиться людині, створеній за образом та подобою Божою.

Період Відродження поступово «повертає» світоглядні орієнтири людства від ідеалу Бога до ідеалу людини, ставлячи її у центр світобудови. Ідеалом цього періоду було служіння загальному благу, під яким мала на увазі, в першу чергу, держава, заснована на засадах справедливості. Вказані засади забезпечувались відповідними законами, розробленими згідно із вимогами людської природи. Гуманісти бачили можливість втілення уявлень про ідеальне суспільство у містах-комунах. Утопісти намагалися створити ідеал суспільно-політичного устрою на засадах праці, справедливості, підпорядкування приватних інтересів колективним, державним. Поступово проростали ідеї, що стали підґрунтям класичного модерного розуміння

ідеалу. Утопічні соціальні проекти відштовхувались від пріоритетності всезагального блага, добробуту суспільства перед особистим щастям людини. Шлях до ідеалу у перших утопістів прокладається від суспільства до особистості. Згодом, у філософії Модерну, цей шлях досягне свого апогею.

Таким чином, докласичний тип філософування заклав основи для майбутнього процесу відстоювання прав людини. Ренесансний світогляд запропонував якісно нове розуміння ідеалу: ідеал гуманізму. Він багато у чому закладав підґрунтя нового модусу ідеалу, суспільного ідеалу, що стане домінувати у класичній європейській свідомості доби Модерну.

В Новий Час змінюється картина світу і трансформується тип раціональності, який стає класичним. Ідеалом для суспільства Модерну, де домінує класичне осягнення світу, було наукове пізнання, гносеологія, пошук істини. Гносеологізм був базовою рисою класичного ідеалу Модерну. Класичний світогляд надавав перевагу людській здастності мислення, здобутим знанням та науково-технічному прогресу перед традиціями, міфами, містикою. В епоху Просвітництва філософська думка спрямовується до осмислення проблем людського життя, природних потреб людини, історії суспільства та майбутнього його розвитку. Формується новий ідеал у формі гасла «Свобода, Рівність, Братерство», за яким людині дозволяється робити те, до чого її визначила природа. Внаслідок цього розпочалися революційні дії, що були направлені на перевлаштування суспільства. Отже, ідеал, як сфера належного, нібито отримав перемогу над сферою реально існуючого. Проте здійснення ідеалу не завжди відбувалося в бажаному вигляді; задля хоча б часткового запровадження положень обраного ідеалу приходилося жертвувати людськими життями; часто ідеал використовувався зовсім не в благих цілях. Отримана, на перший погляд, перемога над існуючим виявилася ілюзорною. Аналізуючи наукові пошуки в контексті класичного осягнення суспільного ідеалу, слід зазначити, що усі вони спиралися на очікування майбутнього земного раю. Майже кожний із мислителів вважав, що саме він знає рятівну істину наближення людства до завершальної і

найкращої епохи свого існування. Дослідження ідеалу у XVII – XIX столітті було у мейнстрімі класичного філософування, що базувалося на прихильності до традиційної метафізичної проблематики пошуків сутності істини, бачення світу як усталеного та цілісного, пошуках субстанційної основи як необхідної умови усіх речей, осягнення граничних засад фундаментальних структур буття і свідомості. У генезі класичної європейської думки XIX століття було особливим те, що на зміну політичним ідеалам, приходили соціальні; невдача політичних реформ змінювалася очікуваннями революцій. Розуміння класичного виміру ідеалу доби Модерну трансформувалося від теоретичного його осягнення вбік практичного втілення. Необхідність втілення кращого суспільного порядку в стислі терміни стала першочерговим завданням. Осягнення неосяжного ідеалу звузилося до його проекції на конкретне суспільство, в тому полягав вибір для подальшого суспільного розвитку. Проте ігнорувалась важлива особливість людської природи – бінарність, яка сформувала діалектичність класичного модерного мислення. Отже, ігнорувалася розбіжність між теорією і практикою, не враховувалась і та «неподатлива матерія», з якою завжди приходилось мати справу.

Починаючи з кінця XIX століття, головним об'єктом критики некласичної трактовки ідеалу стає його передзаданість, суб'єктивне конструювання. Освоєння проблематики суспільного ідеалу під кутом зору його некласичного розуміння – це, перш за все, занепад класичних ілюзорних уявлень про суспільство. У XX столітті спостерігається розширення меж некласичного філософування, що охоплює новий вимір проблеми ідеалу через розуміння життєвого світу, структур повсякденного буття. Новий вимір розуміння ідеалу виходить у XX столітті за межі абстрактних спекулятивних категорій у поле осягнення культури, чому будуть присвячені наступні розділи роботи.

РОЗДІЛ 3. ПРАКСЕОЛОГІЯ СОЦІАЛЬНОГО ІДЕАЛУ ДОБИ МОДЕРНУ

3.1. Розмежування ідеалу та утопії: класифікація утопій

Аналізуючи проблему суспільного ідеалу, який пов'язаний з сучасними соціокультурними трансформаціями, необхідно констатувати, що він зазнав значних змін. Перехід від усталеної модерної парадигми мислення до постмодерної, яка відбулася на межі ХХ-ХХІ століть, потребує аналізу нового досягнення суспільного ідеалу, нових форм його втілення у культурні практики повсякдення. Якщо у культурі модерну втілення суспільного ідеалу в практику повсякденної реальності сформувало такий феномен досягнення майбутнього як утопію, то новітні соціокультурні константи, які набули легітимації у постмодернізмі, створили новий образ людини, вплинули на формування нових суспільних ідеалів та нових форм освоєння майбутнього. Отже, вивчаючи форми раціонально обґрунтованого процесу втілення ідеального, бажаного соціального порядку, ми неминуче виходимо на *актуальність* співвідношення суспільного ідеалу та утопії. Цінність феномену утопії для людського розвитку підкреслювалась багатьма мислителями. Зокрема, Оскар Уайльд зазначав: «Не варто і дивитися на карту, якщо на ній не позначена Утопія, бо це та країна, на береги якої завжди висаджується людство. А висадившись, воно починає оглядатися по сторонах і, побачивши кращу країну, знову піднімає вітрила» [329].

Літератури, присвяченої вивченню феномена утопії, безліч. Слід відзначити, що дослідження утопії викликало інтерес у М.О. Бердяєва, С.М. Булгакова, П.І. Новгородцева, П.Б. Струве, Є.М. Трубецького, Г. Флоровського, С.Л. Франка, Л. Шестова. Даний феномен аналізували Е.Блох, Ю.Габермас, Р. Дарендорф, К. Мангейм, Г. Маркузе, Ф. Полак, К. Поппер, П. Рікер, Ж. Сорель та ін. У радянську епоху утопію аналізували більшою мірою крізь призму марксизму, що вбачав в ній начальну стадію розвитку соціалізму. Знакова робота Ф.Енгельса «Розвиток соціалізму від утопії до науки» [407, с. 318-319] на десятиліття була методологічним

підґрунтям теорії наукового комунізму та багато у чому не давала можливості досліджувати феномен утопії під іншим кутом зору. Наприкінці ХХ століття реанімується науковий інтерес до утопії. Серед робіт українських філософів окремо слід відзначити монографію Т. Розової «Утопія та сучасність», де була переглянута концепція утопічного соціалізму; утопія була досліджена як феномен культури. Отже, метою цього підрозділу є аналіз феномену утопії з викладенням різних підходів до її класифікації, виявлення взаємозв'язку між такими феноменами як суспільний ідеал та утопія.

Утопії відіграють істотну роль в історії. Проте, спроби втілити утопічні проекти у життя майже завжди закінчувалися невдачею: викривленням обраних ідеалів, руйнуванням історико-культурної спадщини суспільства, значними людськими жертвами як у фізичному, так і в духовному плані, надмірною раціоналізацією та догматизмом і, як цілком закономірний наслідок, повним крахом «новозбудованого» соціального порядку. Тому не дивно, що нині утопія не сприймається людською свідомістю як засіб світоглядної еволюції, а, навпаки, здебільшого заперечується й відторгається як така, що спростована в результаті суспільного розвитку. У суспільній свідомості сформувався своєрідний стереотип, який корінням сягає ще у ХІХ століття із властивим йому пріоритетом наукових знань. Вважається, що невдале утопічне проектування слід залишити позаду та звернутися суто до наукової методології при освоєнні майбутнього.

Однак саме раціональний підхід характеризувався поглядами, що реальність може бути перекроєна в бажаному напрямку, відповідно до соціального проекту, й відкрив шлях втіленню утопії на практиці. Ця психологічна настанова продовжує «працювати» й сьогодні, з тією лише різницею, що пропонується створити нові наукові теорії, інші ідеальні моделі суспільного устрою та «запустити» їх у практику. Таким чином, вивчення утопії як одного із способів освоєння майбутнього соціального порядку є досить актуальним завданням [282, с.7].

Поняття «утопія» часто вживається у філософській літературі, однак його тлумачення завжди викликало наукові дискусії та спричиняло появу прямо протилежних й взаємовиключних точок зору. Іноді утопію помилково ототожнюють із суспільним ідеалом. Деякі дослідники навіть вважають утопію донауковою, перехідною між релігією та науковою формою мислення. В будь-якому випадку доцільно звернутися до етимології цього поняття. Слово «утопія» походить від грецького «τοπος» (місце) та заперечної частки «ου» (немає). Іншими словами, буквальний сенс поняття «утопія» – місце, якого немає. Саме так Томас Мор назвав вигадану країну в своєму однойменному творі. Інший підхід до тлумачення бере за основу грецьке «ευ» або «ευ» – досконалий, кращий, і «τοπος» – місце, тобто досконале місце. Обидва тлумачення широко представлені в утопічній літературі. Крім того, існують й інші модифікації поняття «утопія», похідні від його початкового кореня, однак протилежні за змістом, такі як «антиутопія», «дистопія», «какотопія». На противагу утопії, антиутопія схильна заперечувати можливість досягнення соціальних ідеалів та встановлення справедливого суспільного порядку та показує, що будь-які спроби втілити в життя заздалегідь запрограмований, справедливий суспільний лад перетворюються на насильство над суспільством та особистістю і призводять до гіршого стану суспільства, прокладаючи шлях до тоталітаризму. Одним з модусів утопічного мислення та відповідного йому літературного жанру є «дистопія» (від давньогрецького «δυσ» – префікс), що означає погане, складне, противне, і «τοπος» – місце, тобто погане місце, що протистоїть утопії як довершеному, кращому світові. В аналогічному сенсі в західній науковій думці вживається також поняття «какотопія», тобто «країна зла» (від грец. Κακός – поганий, злий і τόπος – місце) [232].

Ми розглянемо різні підходи до класифікації утопії як теоретичної конструкції. Хотілося б наголосити на важливості вивчення даного питання для можливості коректного осягнення як самої утопії, так і суспільного

ідеалу. По-перше, звернемо увагу на чіткий підбір критеріїв для створення логічної побудови типології утопії. По-друге, уточнемо певні класифікаційні системи, надані відомими дослідниками, та надамо варіант класифікації, яка є найбільш вдалою за авторським підходом. В пошуках кращого життя людство намагалося наповнити бажаним змістом певні суспільні ідеали, що виступали як оформлені мрії про гідне майбутнє. Проте спокуса якнайшвидшого втілення таких ідеалів завжди заважала стабільному еволюційному розвитку суспільства, що знайшло своє відображення в утопічних проектах. З огляду на свою нездійсненність, ідеал не може перетворюватися на реальну мету або на очікуваний результат. Тоді як для утопічного мислення ідеал стає проектом та практичною ціллю, що по суті є несумісним із його природою. Коли утопію розглядають через призму практично-технічного підходу до життя, вона перетворюється на ідола, що завжди спричиняє необхідність певних жертвопринесень. Отже, сам ідеал деформується утопічною свідомістю, яка плутає та змішує духовне із матеріальним та бажає створити Рай на Землі. Суспільний ідеал як орієнтир перетворюється на кінцевий пункт розвитку та наочний образ бажаного довершеного суспільства. Змішування таких категорій, як ідеал та утопія є істотною небезпекою для життєздатності самого суспільного ідеалу. Адже утопія так само, як і ідеал, є «проекцією бажання, але вона чітко обмежена сферою уможливної гри та фантазії» [200]. Утопія, початково народжена як мрія про казкову країну чи, дослівно, місце, якого немає на Землі, зазнала неймовірної кількості тлумачень, інтерпретацій, піддавалася деформації та викривленню своєї суті, слугувала опорою для розвитку людського духу та проектом для соціальних експериментів. Утопія пройшла складний шлях від літературного твору до стратегічного плану реалізації, від теорії до практики. Певні мислителі сприймали феномен утопії як засіб освоєння майбутнього, характерний для епохи Модерну. Інші – намагалися реалізувати утопічні проекти, виступаючи в ролі ідеологів, ідейних натхненників таких експериментів. Однак для коректного розуміння усіх відмінностей утопії та

ідеалу доцільним є вивчення питання класифікації утопій. Задля цього є доцільним розмежування різних видів утопій за певними критеріями з метою системного осягнення даного феномену.

Утопії є різноманітними за соціальним змістом та літературною формою. До утопій відносять течії утопічного соціалізму, уявлення про ідеальні держави (твори Платона і Ксенофонта), феодально-теократичні утопії (Йоахима Флорського, утопія В.Андреа «Християнополіс»), буржуазні (Е.Беллами «Погляд назад»), а також велику кількість технократичних та анархічних утопій. Певні утопічні твори пропонували вирішення окремих проблем: педагогічних (Я.А. Коменський, Ж.-Ж. Руссо), науково-технічних (Ф. Бекон). тощо. Утопічні тенденції знаходять і в історії суспільної думки стародавнього та середньовічного Китаю (утопічні твори Мо-цзи, Лао-цзи, Шан Яна та ін.), мислителів Близького й Середнього Сходу (Аль-Фарабі, Ібн Баджа, Ібн Туфейль, Нізамі та ін.), в літературі Росії XVIII-XIX століть («Подорож до землі Офірської» М.М. Щербатова, «Міркування про мир і війну» В.Ф.Малиновського, твори декабристів та революційних демократів, романи О.О. Богданова та ін.).

Враховуючи багатогранність феномену утопії, її класифікація представляє собою важливе наукове питання. Складність його вирішення зазначав Є. Шацький: «Будь-яка спроба систематизувати відомі з історії утопічні ідеї або, точніше, ідеї, які грали роль утопій, пов'язана з величезними труднощами. Їх число здається майже нескінченним, так що не можна перерахувати навіть найголовніші. Так само неможливо було б скласти повний реєстр громадських ідеологій і доводиться задовольнятися знайомством з певними їх типами, найбільш важливими різновидами. Але й число різновидів представляється іноді неохватним, тим більше що виділяти їх можна за допомогою самих різних критеріїв, причому кожен з них зазвичай дозволяє вловити суттєві сторони історичної дійсності» [389, с. 46].

У зв'язку з наведеним, вченими зроблені спроби типологізації феномену утопії, на актуальність й необхідність дослідження якої вказує Е.Я. Баталов:

«Мабуть, одним із завдань, яке стоїть сьогодні перед дослідником соціальної утопії, є вивчення її типоморфології, тобто тих її різновидів (форм, типів, видів), які, склавшись історично, можуть бути прийняті в якості підстави членування утопічного масиву, з яким має справу дослідник. Тільки в результаті такої – величезної за обсягом – роботи ми можемо отримати більш-менш повне уявлення про історію утопічної думки і про структуру цього масиву, а в більш широкому плані – про шляхи еволюції соціального ідеалу» [36, с. 41].

Проте, як зазначає Ю. Сокотун, розроблення типології утопій все одно не забезпечить створення єдиної універсальної моделі розмежування утопій, адже будь-яка типологія є умовною, і принципи, на підставі яких виділяються ті чи інші типи, залежать від конкретних цілей дослідження. Так, Б. Гудвін і К. Тейлор виділили чотири основні категорії, за допомогою яких визначається та аналізується предмет утопії: «форма, явний зміст, неявний та символічний зміст, ефект» [451, с. 53]. Під «формою» розуміється характер спрямованості утопічної рефлексії – прості мрії або керівництво до дії. Категорія «явний зміст» включає опис та класифікацію різних інститутів і станів ідеального суспільства. У свою чергу, «неявним змістом» є сенсоутворюючі ідеї, надії, що їх виражають ціннісні пріоритети утопії. Під ефектом розуміється виявлення та аналіз закономірностей, причин, що обумовлюють соціально-політичний резонанс як відповідь на утопію, або навпаки, його відсутність. Таким чином, при дослідженні феномену утопії з метою розподілення її на певні різновиди можна керуватися історичним, функціональним та аксіологічним підходами [304].

Історичний підхід в даному контексті уявляється найбільш логічним і однозначним. Так, застосовуючи хронологічний принцип, легше прослідкувати саму історію ідей виникнення утопій, їх розвитку, еволюціонування, узгодження з основними аспектами філософської думки тієї чи іншої епохи, зрозуміти закономірність їх виникнення та історично-обумовлені причини відмови від утопій в певні історичні періоди. Даний

підхід використовувався одним з найвідоміших дослідників утопії Луїсом Мамфордом, що дозволило йому детально проаналізувати специфічні риси утопій за різних історичних епох у роботі «Історія утопій». Отже, утопії можна аналізувати, систематизуючи їх за хронологією – від минулих століть до сучасності. Разом з тим, хоча даний критерій для систематизації утопій є цілком очікуваним і достатньо очевидним, його застосування приводить лише до історичного викладу змінюючих одна одну ідей різних епох.

Однак на цьому шляху дослідження утопій як історії ідей виникають певні труднощі: утопічна свідомість та її прояви значно відрізнялися в залежності від національних особливостей її носіїв. Отже, в один і той самий проміжок часу, в одну епоху, але в різних країнах або на різних континентах утопії творилися по-різному. І задля того, щоб відслідкувати особливості їх еволюції, слід вже приділяти увагу саме національним відмінностям. Так, кембріджське видання «Британські утопії епохи Просвітництва» містить теоретичні надбання Г. Клейса в цьому контексті [436]. У дослідженні французьких філологів-славістів Леоніда Геллера і Мішеля Ніке «Утопія в Росії» осмислений матеріал з теорії російського утопізму з кінця Х століття до сьогодення [92].

Отже, поряд з хронологічним принципом дослідження історії утопії завжди перебуває принцип національний чи етнічний. Причому ці два принципи дослідження феномену утопії пов'язані нерозривно. Адже при історичному підході до певної проблематики утопії завжди виникає питання, в якій саме країні чи в якій етнічній групі відбувався розвиток певних ідей. Так само при дослідженні утопії, що виникла у представників певного етносу, завжди слід звернутися до аналізу передумов її виникнення, наслідків її розповсюдження, що вимагає від дослідника застосування знов-таки історичного підходу.

Керуючись класовим критерієм виокремлення різновидів утопії, що зазвичай застосовувався у радянський період, можна виділити буржуазну та пролетарську утопії. Так, у роздумах К. Мангейма з цього приводу при

розмежуванні утопій можна побачити застосування як класового критерію, так і історичного підходу, оскільки він виокремлює утопію висхідного класу, використовуючи історичний принцип. Щодо утопічної свідомості, К. Мангейм розмежовує такі його форми: оргіастичний хіліазм анабаптистів (екстатичну модель), ліберально-гуманістичну ідею (раціоналізовану модель), консервативну ідею, соціалістично-комуністичну утопію [200, с. 128-160]; у марксистській літературі утопії розподілялися за соціальним змістом на рабовласницькі, феодально-теократичні, буржуазні, дрібнобуржуазні та ін.

Вельми вдала класифікація утопій наведена українським філософом Т.В. Розовою в її праці «Утопія як соціокультурний феномен» [281]. Так, вчена пропонує упорядкування утопічних творів за окресленою в них проблематикою: в соціалістичних і комуністичних утопіях головною темою проходить питання приватної власності та її ліквідації, в анархістських – проблема звільнення від насильства, відмови від держави, в технократичних – науково-технічний прогрес як запорука розв’язання усіх соціальних проблем, в релігійних утопіях наголос робиться на вирішенні моральних питань задля відкриття можливості спасіння людства, в екологічних – розкриваються теми належного природокористування. Така класифікація заслуговує на окрему увагу завдяки розкриттю, поміж іншого, специфічних проблем різних історичних епох.

В залежності від напрямку пошуків суспільного ідеалу – в минулому чи в майбутньому – утопії можна підрозділяти на ретроспективні та перспективні або проєктивні. Проєктивні утопії створюють свій новий ідеал як раціональний проєкт майбутнього. Тоді як ретроспективні утопії зорієнтовані на ідеали минулого, націлені на піднесення взірців «золотого століття». При цьому ретроспективні утопії жодним чином не позбавлені своєї проєктивності – вони прагнуть втілити не новостворений, а старий ідеал минулого. Так, радянський вчений В.П. Волгін і систематизував утопії відповідно до обраного в них соціального ідеалу. Існує також розподіл утопій

на прогресивні та реакційні. Зокрема, В.І. Ленін виокремлював дві групи утопій, керуючись таким важливим для нього критерієм як зосередженість людини на революційних мотивах: утопії, що відволікають маси від революційних дій, та утопії, що надихають на них.

У філософській думці різних часів з'являлися найрізноманітніші класифікації утопій: соціалістичні, капіталістичні і «синтетичні» (як назвав свою «Сучасну Утопію» Герберт Уеллс); буржуазні, дрібнобуржуазні, пролетарські, селянські; світські та релігійні; егалітарні й меритократичні; феміністські та антифеміністські; демократичні й тоталітарні; «чорні» (афро-американські) й «білі»; індивідуалістичні та колективістські; прогресивні, регресивні та консервативні тощо.

Крім того, Ф. Менюелем виокремлюються «утопії спокійного щастя», «утопії кращого майбутнього» та «утопії-евпсихії» [473]. В першому випадку в утопіях міститься модель щасливого суспільства, що не потребує жодних змін. «Утопії кращого майбутнього» вказують лише вірний напрям, орієнтування вбік якого може значно покращити людське життя, проте без надання точної формули такого щастя. В свою чергу, «утопії-евпсихії» описують вже не шляхи переорієнтації суспільства, а доцільність перебудови психіки.

Окремий науковий інтерес викликає класифікація утопій, якої додержуються Л. Мамфорд, Ф. Аінса, що ділять їх на «утопії втечі» (також їх називають ескапістські від англійського «escape» – бігти, рятуватися) та «утопії реконструкції». Критерієм такого розподілу можна назвати відношення до існуючого світу та реального життя. З цього приводу Ф. Аінса говорить: «Класифікація творів у жанрі утопії повинна враховувати подвійність, властиву «терапії відходу». Розрізняють утопії втечі і утопії реконструкції. Перші стверджують необхідність втечі від реальності та створення в іншому місці країни мрії, другі піддають існуючу модель світу політичній та соціальній критиці, пропонуючи якусь альтернативу» [3, с. 55-56]. Отже, «утопії втечі» ґрунтуються на мріях про кращий світ, що вже десь

існує, вони не спрямовані на запровадження будь-яких змін в існуючому суспільстві. В даному випадку не пропонуються жодні реформаторські заходи, а лише детально описується соціальний порядок, що забезпечить всезагальний добробут. Можна сказати, що авторами цих утопій робиться спроба втілювати у свої мрії з реального світу. Саме тому такі утопії часто-густо піддавалися критиці за свою практичну неспроможність та безрезультатні інтелектуальні роздуми, що не підлягали втіленню. До класичних утопій втечі слід віднести «Утопію» Томаса Мора, «Місто сонця» Томазо Кампанелли.

На відміну від них, «утопії реконструкції» прагнуть змінити світ та передбачають активну життєву позицію. Слід наголосити, що її творці прагнуть протистояти оточуючому злу та критикують недосконале існуюче суспільство. Виходить, що прихильники нового суспільного ідеалу в даному випадку мають протистояти усьому суспільству, що не здатне його втілити. Тому цей вид утопій також називають «героїчні утопії». Головною метою таких утопій є перетворення суспільства відповідно до обраного ідеалу, що іноді не передбачає навіть згоди усіх членів суспільства на такі зміни. Тут має місце утопічний експеримент, тобто намагання втілити ідеал хоча б в обмеженому масштабі, і задля успішності соціального задуму іноді припускається застосування революційних заходів. Як підкреслює в зазначеному контексті польський дослідник утопії Єжі Шацький, «фаланстер Фур'є – явище не менш фантастичне та відірване від дійсності, ніж «Місто Сонця» Кампанелли, але, за задумом автора, воно повинно бути втілене в дійсність, а не тільки залишатися продуктом духовної культури та інтелектуальною розвагою для автора» [389, с. 52].

Крім того, Є. Шацький більш глибоко підходить до дослідження «утопій втечі» та «утопій реконструкції», пропонуючи більш деталізовану їх класифікацію. На його думку, це дозволяє краще вникнути в характерний для утопічного мислення механізм розбіжності між ідеалом й дійсністю. Так, «утопії втечі», за його систематизацією, поділяються на «утопії місця»,

«утопії часу» та «утопії позачасового порядку». «Утопії місця» описують вигадані або реальні, але разом з тим ідеалізовані країни, де люди, на думку творця утопії, живуть в добробуті та благополуччі. «Утопії часу» згідно зі своєю назвою вказують на певний час, період існування утопій. При цьому ці утопії не завжди використовують задля цього реальні виміри часу. Такими часами можуть бути описані в Біблії часи Раю на Землі, «старі добрі часи» консерваторів різних епох, «кінець історії» як вигадана межа часу, що може бути зазначена різними датами з майбутнього, коли, за розрахунками авторів, наступає існування ідеального суспільства. Крім того, визначною характеристикою утопічного часу є усвідомлення того, що «це такий час, в якому минуле і майбутнє ніяк не пов'язані з сьогоденням, а лише протиставляються йому» [389, с. 54].

Позачасовим порядком Є. Шацький наділяє ті утопії, ідеал яких перебуває «поза сферою земного існування людини, хоча б передбачуваного. На землі, можливо, немає і не буде такого місця, де людина була б справді щаслива. Але якщо такого місця й часу вказати не можна, це зовсім не означає, що слід відмовитися від зображення щасливого світу. Зразок просто переноситься кудись поза часом і простором, зв'язується з вічними цінностями на кшталт Бога, Природи, Розуму тощо» [389, с. 56].

Разом з тим, виокремлення в цій класифікації «позачасових утопій» може розцінюватися як не зовсім коректне, оскільки надане дослідником визначення «утопій часу» та «утопічного часу» якраз вказує на «позачасовість» певних «утопій часу». Адже вони описуються досить часто поза межами реального часу і не завжди із вказівкою на певну дату. Таким чином, даний різновид утопій охоплюється поняттям «утопії часу» і не потребує виокремлення.

Водночас, саму ж «утопію місця», особливо враховуючи, що таке «місце» є вигаданим, тобто його не існує в просторовому та часовому континуумі, також можна віднести до «утопії позачасового порядку», якщо намагатися слідувати цій класифікації. Зазначене свідчить про вірогідність

логічної помилки в розмежуванні «утопій втечі» на три види. Адже як «утопії часу», так і «утопії місця» можуть містити в собі ті ж самі ознаки «позачасовості» та «нереальності», на підставі існування яких Є. Шацький виділяє вид «утопій позачасового порядку».

Крім того, як вірно зазначає Т.В. Розова, перераховані Є. Шацьким феномени в якості прикладів «утопій позачасового порядку» взагалі складно назвати утопіями по суті, що пояснюється наступним. Як і утопії, вони дійсно є явищами, що породжені трансцендентністю світогляду як аспекту свідомості. Слід підкреслити, що саме людська свідомість продукує та осягає цінності, потреби, інтереси, тобто аксіологічний аспект, який є основою світогляду та дозволяє виявити взаємозв'язок свідомості та світогляду. Так, згідно з концепцією Т.В. Розової «процес становлення свідомості пов'язаний з формуванням світогляду, і, навпаки, процес формування світогляду – зі становленням свідомості». Дана концепція є цілком правомірною, оскільки при взаємодії двох явищ (категорій, субстанцій) вплив одного на інше завжди буде взаємним, а зв'язок – як прямим, так і зворотнім. Крім того, свідомість в жодному разі не може бути зведена до світогляду, проте світогляд завжди буде її стрижнем. Таким чином, «формуючись разом з людською свідомістю, на основі практики світогляд реалізує потреби і цілі перетворення світу духовно, виступаючи як його духовно-практичне освоєння, в якому переборювання сторонності світу реалізується шляхом створення образів його іншого, належного і бажаного стану у відповідності з ідеалами істини, добра і краси [398, с.28]. Отже, свідомість через світогляд породжує різні форми трансцендентного буття, проте далеко не всі з них будуть утопіями.

Поділ Є. Шацьким «утопій реконструкції» на «утопії ордену» та «утопії політики» є класифікацією, яку також підтримують не усі філософи.

Так, вчений вказує, що «утопії ордену» створюють свій ідеальний порядок за допомогою відходу від навколишнього світу та відокремлення у формі комуни, громади, таємного товариства. Відмінністю від «утопій втечі» є те, що найчастіше в «утопіях ордену» проявлений революційний настрій. В

«утопіях політики» людина або група людей має за мету тотальну перебудову суспільства від самих його основ та прагне наблизити дійсність до ідеалу. Польський дослідник наголошує також на моральних проблемах, пов'язаних з утопією політики: «Якщо інші типи утопій дозволяють зберегти «чисті руки», то тут їх не можна не забруднити. Утопіст-політик на відміну від інших утопістів бере участь у грі, правила якої встановлені без нього. Щоб знищити існуючий світ, він повинен так чи інакше брати участь у ньому. Звідси відомі парадокси утопічної політики: терор, застосований з любові до людей і ненависті до насильства, війни, які проводяться в ім'я світу без війни, брехня, яка має розчистити шлях в царство Істини. Утопія політики, таким чином, знаходиться в одному кроці від самознищення і, безумовно, в будь-якому зі своїх втілень виявляється самою недовговічною. Але саме через неї утопія зближується з реальною історією» [36, с. 59].

В даному випадку, більш доцільним було б говорити не про виокремлення з «утопій реконструкції» такого типу, як «утопія політики», а про проблему співвідношення теорії з практикою при спробах реалізації утопій, при утопічних експериментах, на що абсолютно вірно вказує Т.В. Розова при аналізі даної класифікації. Крім того, доцільність виділення «утопії ордену» є також достатньо суперечливим питанням в класифікації «утопій реконструкції» або «героїчних утопій». Як зазначив сам Є. Шацький: «орден не змінює світу, він створює в ньому острів». Це може свідчити лише про належність цього типу утопії до «утопій втечі». Дійсно, революційні настрої в даному випадку мають місце, але вони направлені не на перебудову світу, а на рятування односторонців в певному місці на певний час.

Враховуючи викладене, пропонується додержуватися наступної класифікації утопій в межах функціонального підходу:

за критерієм ставлення до реальності та способу дій утопії можуть бути поділені на «утопії втечі» та «утопії реконструкції»;

за критерієм створення і розміщення в просторово-часовому континуумі утопії поділяються на «утопії місця» та «утопії часу».

Основою виведеної класифікації є класифікація, надана Т.В. Розовою, з незначним переробленням критеріальної складової.

До «утопій місця» можна віднести наступні: «Утопія» Томаса Мора, «Місто сонця» Томмазо Кампанелли (1602), «Опис Християнополітанської Республіки» Андреа (1619), «Нова Атлантида» Френсіса Бекона (1627), «Інший світ» Сірано до Бержерака (1657), «Історія севарамбів» Дені Вераса (1678), «Мікромегас» Вольтера (1752), «Додаток до подорожі Бугенвіля» Дені Дідро (1772), «Подорож до Ікарії» Етьєна Кабе (1842), «Країна волі» Теодора Герцкі (1889). В епоху великих географічних відкриттів любов до подорожей була також зумовлена відкриттям чогось не просто невідомого, але й наближеного до земного раю, про який було стільки мрій. Просвітництво прикрасило утопічну літературу пошуками традиційних суспільств «добрих дикунів», що існували у гармонії з природою на відміну від тогочасної європейської цивілізації. Як цілком правомірно зазначає Т.В. Розова, якщо утопії Нового часу були фантазіями, то утопії Просвітництва являли собою ідеалізації. Це вже не вигадане місце, а ідеалізація конкретної країни або її частини. Особливим видом «утопій місця» стає «утопія протилежної системи». Так, наприклад, для католицизму протилежністю буде ідеалізований протестантизм, для тоталітарного режиму – демократичний, для капіталізму – соціалізм. В ідеалізованих суспільствах вже не шукали достовірності, а прикрашали їх опис відібраними фактами, що свідчили про надзвичайний добробут та щастя людей. Крім того, раціоналістична філософія Просвітництва дозволила людству сподіватися, що у майбутньому воно обов'язково вирішить усі існуючі проблеми за допомогою наукового прогресу, що також знайшло своє відображення у змісті тогочасних утопій.

В свою чергу, «утопії часу» зображували довершені суспільства в різних вимірах часу, і не завжди історичного. Основною відмінністю утопічного часу від історичного можна назвати те, що минуле чи майбутнє абсолютно не пов'язане із сучасністю, а протистоїть їй. Так, для утопій часу могла бути

обрана будь-яка дата, як, наприклад, Мерсьє назвав свій твір «Рік 2440», Оруелл – «1984» тощо. Однією з причин поступової заміни «утопій місця» на «утопії часу» можна назвати завершення епохи великих географічних відкриттів. Замість назви «утопія» в сенсі місця, якого немає, автори почали вживати поняття «ухронія» - час, який не наступив. «Утопія часу схожа на історію, оскільки також зростає з переконання, що наше власне суспільство – не єдино можливе, з інтересу до того, що було, і до того, що нас очікує. Того ж часу вона глибоко чужа до історії, бо вносить до історії дух роздвоєння, бачить протилежність там, де історик буде шукати причинно-наслідковий зв'язок» [389, с. 85]. В ухроніях час завжди поділений на дві протилежні частини – сучасне та утопічне (при цьому не є суттєвим чи належить утопічне до минулого чи майбутнього).

Як вже зазначалося вище, за критерієм спрямованості у минуле чи майбутнє, «утопії часу» підрозділяються на ретроспективні та перспективні. При цьому альтернативою теперішньому часу у ретроспективних утопіях обирається минуле, а у перспективних, відповідно, майбутнє. Піддаючись певній ностальгії за минулим та ідеалізації, людина відбирає ті часи та притаманні ним особливості суспільного розвитку, що сприймаються як кращі за сьогодення. Таким шляхом створюються різноманітні ретроспективні утопії, які підносять до небес якість суспільного укладу минулого, прикрашаючи у свідомості людські уявлення про «золотий вік», природний стан людства, античність. Як зазначив з цього приводу Є. Шацький, до минулого часу звертаються тоді, коли відсутній певний образ майбутнього [389, с. 90]. Проте одночасно таке звернення може стати в нагоді для формування й майбутнього, надаючи новому суспільному ідеалу хоча і запозичених, але чітко визначених рис. Адже, таким чином, шлях до суспільного ідеалу здається вже більш реальним, кимось второваним. Саме цей аспект у сприйнятті ретроспективної утопії надає можливість побачити її тісний зв'язок із утопією перспективною. Можна ризикнути відзначити, що саме з ретроспективних утопічних елементів часто й формується обрис

перспективи. Однак слід звернути увагу, що при спрямованості утопічної свідомості у майбутнє настільки ж часто спостерігається повне заперечення як минулого, так і теперішнього. Не шляхом еволюційного суспільного розвитку, а за допомогою одномоментної заміни сьогодення новим порядком життя, на думку авторів перспективних утопій, мають втілитися їх утопічні очікування. Отже, як і в інших видах утопій, тут присутня антитеза реальності та ідеалу. Саме така антитеза і є основною відмінністю перспективної утопії від звичайних людських міркувань про майбутнє, мрій, бажань та планів. «В перспективній утопії завжди вказується кінцева статична мета досконалого суспільства» [282, с. 28]. Так, наприклад, Кондорсе в своєму творі «Ескіз історичної картини прогресу людського розуму» не просто розмірковує про людське майбутнє, а малює кінцевий образ людства, яке досягло повноцінного щастя: «Наскільки ця картина людського роду, звільненого від усіх його ланцюгів, позбавленого від влади випадку, як і від панування ворогів його прогресу та простуючого кроком твердим і вірним шляхом істини добродішності й щастя, зображує утішне видовище філософу, пригніченому хибними поглядами, злочинами і несправедливостями, якими земля ще опоганена і жертвою яких він часто буває? Саме в спогляданні цієї картини він бачить нагороду за свої зусилля, спрямовані до торжества розуму, на захист свободи... Це споглядання є для нього притулком, де пам'ять про своїх гонителів не може його переслідувати; де, існуючи думкою з людиною, поновленою у своїх правах як в гідності його природи, він забуває сучасну йому людину, яку жадоба страх або заздрість мучать і дратують; саме там він існує дійсно з подібними до себе, в деякому раю, який його чистий розум зумів створити і який його любов до людства прикрасила чистими насолодами» [148, с. 258].

Отже, різноманітні теорії прогресу набувають рис перспективних утопій лише тоді, коли вони описують майбутній суспільний порядок як остаточний завершений стан, який прийде на заміну існуючому. І хоча в «утопіях часу» на відміну від «утопій місця» ідеальне суспільство перестає бути закритим,

утопія часу не отримує динамічності. Адже, будь-який різновид утопії творився як статичний, оскільки суспільні відносини в ньому відображалися як найкращі, найдовершеніші та абсолютні, а тому такі, що не мають підлягати зміні або розвитку. Тому й не виправдалися заклики Герберта Уеллса, який вважав, що «утопії часу» мають набути не стійкої непохитності, а повної надії на подальший розвиток [336, с. 5].

Період розквіту «утопій часу» припадає на ХІХ століття. В той час створюється така світоглядна атмосфера, що сприяє народженню ідей радикальних світових змін, які втілюються у формі утопій.

З позицій аксіологічного підходу систематизації утопії, слід приділяти увагу ціннісним орієнтаціям утопічної свідомості. Таким чином, за допомогою даного підходу аналізується внутрішня специфіка утопії, її ціннісні підстави, що виражають спробу утопіста розмежувати справжнє і хибне. У рамках аксіологічного підходу проводив дослідження утопії А. Фогт, беручи за критерій відношення до свободи. Так, вчений виділяв два типи утопій: анархічні і архічні (від грецького «archein» - «панувати»). В межах анархічної утопії обирався ціннісний пріоритет особистої свободи, тоді як державний авторитет як уособлення влади заперечувався. В свою чергу, архічна утопія стверджувала ідею необхідності владної ієрархії як гаранта і заоруки громадського порядку і процвітання. «Одні утопії створені для натхнених свободою, владних людей, а інші – для людей-рабів, які охоче й добровільно підкоряються владі інших» [349, с. 20].

Разом з тим, не дивлячись на різноманітні спроби вчених чітко систематизувати утопії, слід визнати, що будь-яка типологія розкриває лише певну їх специфіку, не охоплюючи повністю усі ключові особливості. Враховуючи наведене, Е.Я. Баталов запропонував створити систему типологій утопій, кожна з яких була б побудована на базі певної підстави, що дозволила б фундаментально дослідити певний вимір утопії, а усі разом вони доповнювали б одна одну, надаючи цілісну характеристику руху утопічної думки [36, с. 49].

В якості однієї з можливих підстав упорядкування утопічного масиву, Е.Я. Баталов розглядає тип втіленого утопічного ідеалу, моделюючи наступні типології:

1) За критерієм соціально-класового змісту ідеалу утопії поділяються на буржуазні, пролетарські, дрібнобуржуазні, патріархально-селянські тощо, ідеали яких відображають інтереси відповідних верств населення.

2) За критерієм соціально-політичного змісту ідеалу, тобто певної системи соціально-політичних цінностей і орієнтацій, виокремлюються соціалістичні, буржуазно-ліберальні, анархістські, фашистські та ін. типи утопій.

3) Розглядаючи місце часового розміщення утопічного ідеалу, утопії поділяються на регресивні (орієнтовані на відродження історично віджилих і зниклих соціальних форм); консервативні (націлені на збереження соціальних форм, що історично вичерпали себе, але все ще зберігаються), та прогресивні (можуть втілити, за розумінням утопіста, новий ідеал і здатні забезпечити суспільний прогрес)

4) За критерієм соціокультурного наповнення ідеалу, що визначав характер життєвих, культурних цінностей, проголошених утопістом, та тип владно-суспільних відносин, утопії поділяються на романтичні (єднання або навіть злиття людини й природи, пріоритет чуттєвого над раціональним, відсутність жорстких владних структур), технократичні (пріоритетний розвиток науки і техніки, раціонального типу мислення, влада інженерів, менеджерів, учених), теократичні (панування релігійних цінностей у суспільстві, провідна роль релігійних інститутів і духовенства) тощо [36, с. 50-51].

Підсумовуючи наведене, слід підкреслити, що адекватне розуміння типології утопії може допомогти в осягненні багатогранності утопічної думки. Проте не слід забувати, що наведені вище ідеальні теоретичні конструкції – типи або види утопій – є інструментом для наукової систематизації, і в жодному разі не самою реальністю, яка не піддається

замкненню у раціональні схеми.

Створення певної класифікації утопій, як і будь-якої іншої класифікації, допомагає впорядкувати значний масив знання з обраної тематики, побачити основні закономірності, особливості, передумови виникнення різноманітних утопічних конструкцій та проаналізувати результати здійсненого. В проблематиці розмежування суспільного ідеалу та утопії дане питання є також надзвичайно важливим, з огляду на можливість більш глибокого вивчення утопій за допомогою використання вірних критеріїв їх розмежування. Адже, трансформація суспільного ідеалу в утопії є основною передумовою відмови від суспільного ідеалу, оскільки містить в собі загрозу злиття таких понять як орієнтир розвитку і кінцева мета. Отже, спроби змішування ідеалу та утопії являє собою небезпеку для життєспроможності суспільного ідеалу взагалі. Цілком закономірно, що критичне ставлення до утопії, притаманне сучасному світосприйняттю людини, досить часто переноситься на відмову від ідеалів як конструктивних її елементів. В людській свідомості ці два поняття ототожнюються. І саме тому дослідження чітко класифікованих різновидів утопій як запорука широкого осягнення цього феномену завжди буде одночасно і необхідністю для належного аналізу суспільного ідеалу.

3.2. Утопічна форма суспільного ідеалу

З моменту першого вживання слова «утопія» Т. Мором воно набуло різноманітних сенсів, починаючи від властивого усім людям прагнення кращого життя і закінчуючи, за висловом М. Фінлі, уявленням «фантазій параноїка та шизофреніка» [443, с. 4]. І на відміну від осягнення цього феномену в попередні часи, ХХ століття надало йому радикально негативного забарвлення як з огляду на практичні спроби втілення утопій, так і внаслідок теоретичного проектування в науково-літературній площині. Вважається, що раніше, у ХІХ столітті, Джоном Стюартом Міллем було введене поняття «антиутопія» для характеристики творів, що зображують

вигадане суспільство, пороки якого мають слугувати застереженням моральності та політиці. В антиутопії переконливо проявилось засудження тоталітарного ладу з його маніпуляціями свідомістю і поведінкою людей, показано розгубленість значної частини інтелігенції перед негативними наслідками науково-технічної революції та тривогу за долю особистості в регульованому й бюрократизованому суспільстві. Отже, антиутопія, в свою чергу, зображує негативний світ в його досконалості, тоді як основна функція утопії зводиться до того, щоб позначати бажане майбутнє, служити описом вигаданої країни, покликаної бути взірцем суспільного устрою. З метою кращого орієнтування у розумінні досліджуваної категорії слід окреслити сутність утопії. Адже більшість сучасних утопій не являють собою моделі досконалості, а є альтернативами сучасності або спробами уявлення наслідків реалізації певних теорій, моделей, проектів. Саме поняття досконалості сьогодні істотно змінилося. Як зазначає Л. Сарджент, у класичній утопії (твори Т. Мора, Т. Кампанелли) моральний ідеал трансцендентний, первинний, а соціальна організація вторинна, вона слугує меті реалізації цього трансцендентного ідеалу. Водночас, в утопії Модерну головним є питання організації. Це і є по суті нетрансцендентний утопічний ідеал. Згідно з таким розумінням проблеми вчений пропонує розуміти утопію як докладний та послідовний опис уявного, але локалізованого в часі й просторі суспільства, побудованого на основі альтернативної соціально-історичної гіпотези та організованого як на рівні інститутів, так і людських відносин. Суспільство обов'язково має бути досконалішим за те, в якому живе сам автор утопії [487]. Таке визначення дозволяє виключити з утопії короткі розповіді про майбутнє, в яких немає опису його як системи; романи, в яких описуються події, що відбуваються у майбутньому суспільстві, але не окреслюється його устрій; численні описи підземних та підводних світів, схожих на земний; романи про уявні війни; науково-фантастичні романи, що зосереджені на технології майбутнього, а не на його соціальному устрої, а також феміністські, психоделічні романи.

Утопічна думка народжувалася та бурхливо розвивалася на Заході, втілюючись у творах найвідоміших мислителів та письменників. «Утопічна фантазія, створювала то сяючий щастям, то набухаючий кров'ю світ майбутнього, нібито перебувала на варті нормального життя, не дозволяючи, з одного боку, ототожнювати фантазію з реальністю, з іншого – стримуючи реалізм, не допускаючи, щоб він перейшов у понад-реалізм, у світ холодного розрахунку, караючий однаково як ностальгію, так і мрію як «розумовий злочин». Утопія виявилася союзницею цивілізації» [334, с.3-4].

Для того, щоб скласти більш чітке уявлення про утопію, слід, в першу чергу, виокремити дві такі риси утопічного мислення, як критика існуючого суспільства та ствердження зразка бажаного досконалого суспільства. Опорою в цьому завжди буде певний ідеал, за яким будуть оцінювати теперішнє та формувати майбутнє. Отже, основними характерними рисами утопічної свідомості є проєктивність, нормативність, апріоризм та антиісторизм. При порівнянні в даному контексті філософської спадщини Заходу та Сходу, дослідник китайської утопії А. Кобзев вказував, що, зокрема, конфуціанський мислитель не мав тієї критичної позиції по відношенню до дійсного порядку речей, яку в європейській культурі створило визнання трансцендентного буття, вищого і незалежного начала. Не було в нього й конкретного образу альтернативної соціальної структури – Церкви, Граду Божого. Тому в Китаї не були створені такі закінчені соціальні утопії, як «Держава» Платона та «Утопія» Т. Мора. Можливо, гранична соціально-політична ангажованість конфуціанства набула вже в II столітті до н.е. статусу офіційної ідеології, загальмувавши розвиток самостійної утопії, в подальшому полегшила розвиток авторитарних тенденцій в мисленні й соціальній практиці [143].

На Заході релігійний тип мислення поступався секулярному, починаючи з XVI століття, коли історичні процеси вже осягалися в категоріях раціоналізму. Відтоді шлях до майбутнього обмальовувався саме за допомогою утопічних проєктів. «В той час як в апокаліптиці Бог фігурує

як суб'єкт історії, утопічне мислення відрізняється «перемиканням» уваги з Бога на людину. Не від вищої сили очікується позбавлення від контингентності життя, а від самої людини. Слідом за Томасом Мором утопісти накидають картини ідеального суспільства як контробрази існуючому, причому утопічний хронотоп відрізняється описом обмеженого простору (наприклад, острову або міста)» [452, с. 383]. Починаючи з XVIII століття, можна спостерігати «осучаснення» утопії, тобто включення картини майбутнього у рамки певної періодизації історії (наприклад, Золотий вік – стан відчуження – возстановлення Золотого віку). Завдяки цьому досягнення ідеалу предстає у виді необхідного результату історичного процесу. З XIX століття ця «закономірність» обґрунтовується за допомогою магічного терміну «прогрес». Разом із тим, проекти майбутнього приймають «науковий» характер, відмежовуючись від фантастики утопічних соціалістів. З цього стислого огляду видно, що еволюція утопічної думки була обмежена Західною Європою, котра мала економічні та цивілізаційні передумови для такого розвитку.

Сумний досвід двох революцій на початку XX століття в Росії спричинив необхідність більш глибокого осмислення утопічної свідомості та зокрема її відмежування від свідомості релігійної, від християнських цінностей. Російськими філософами «срібного століття» наголошено на несумісності утопізму й християнства, незважаючи на запозичення основних утопічних ідей саме з релігії. Так, есхатологічні пошуки утопізму по суті викривлюють християнські ідеї про настання Царства Божого. Кінець історії підміняється кінцем неправедного соціального устрою, та все майбутнє преображення зводиться до зовнішньої перебудови життя людей. Утопія представляє секуляризований есхатологізм, що нерідко приймає форму політичного месіанства. В утопізмі відбулося несумісне з християнством змішування кесарева та Божого, іманентного та трансцендентного, горизонтального й вертикального планів буття. Вони є несумісними й за своїми практичними установками: якщо християнство прагне у

недосконалому суспільстві створити довершену людину, то утопісти закликають з недовершених людей збудувати досконале суспільство. Християнство не приймає й тих «силових методів», за допомогою яких впроваджуються у життя грандіозні утопічні проекти. Отже, спостерігається та ж сама особливість утопізму, що була виявлена під час аналізу його критичності та раціоналістичності. Релігійні за своїм джерелом та характером ідеї перетворюються в структурі утопічної свідомості в щось цілком «від сього світу», розкриваючи тим самим його псевдорелігійний характер. На Заході антиутопічні тенденції в суспільній свідомості з одного боку, були пов'язані з консервативними й неоконсервативними ідейно-політичними течіями, а з іншого – в них проявилася ворожість до комунізму, прагнення захистити традиційні гуманістичні та демократичні цінності від раціоналізованої технократичної цивілізації, побоювання за долю особистості в «масовому суспільстві». Така гуманістична тенденція визначила багато в чому привабливість антиутопій Зам'ятіна, Оруелла, Хакслі, що передбачили реальні процеси в сучасному світі.

Протягом тривалого часу в філософській думці утопіям надавалося ілюзорне забарвлення як «хімерних» проектів перетворення природного стану суспільства, до яких був віднесений й комунізм. Однак початок ХХ століття, ознаменований бурхливим підйомом визвольних рухів у світі, показав реальні загрози, супутні процесам втілення утопій в дійсність. Внаслідок цього цілком закономірною тенденцією середини ХХ століття на Заході стала дискредитація утопій, поява антиутопій як гіпертрофованих застережень для людства про можливі результати насильницького «ощасливлення» людини. На території ж Радянського Союзу, який сам по собі являв приклад утопічного експерименту, в першу половину ХХ століття була заборонена не лише утопічна література, а й навіть наукова фантастика, адже суспільний ідеал не мав асоціюватися з якимись казковими островами чи далекими часами, він позиціювався як «майже втілений» в той час і в тій соціалістично-орієнтованій реальності.

У другій половині ХХ століття утопія знову стає актуальною для досліджень, однак викликає неоднозначне сприйняття. З одного боку, її намагаються дискредитувати, підкреслюючи недосяжність ідеалів (особливо комуністичних), ототожнити марксизм з утопічною свідомістю. З іншого боку, народжуються думки щодо необхідності запровадження істотних змін до соціального порядку «зверху» задля запобігання соціальної революції. Певні західні футурологи використовували утопії для висунення своїх концепцій про майбутнє (твори Б.П. Беквіта «Наступні 500 років» і Е. Калленбаха «Екотопія»). Частина ідеологів підтримують позиції войовничого утопізму, не знайшовши інших дієвих засобів на шляху досягнення соціальної справедливості (Ч.Р. Мілс, Г. Маркузе, П. Гудмен). Деякі утопії Заходу містять в собі також антиутопічні риси, оскільки їх обраний соціальний ідеал зумовлює відмову від традиційних гуманістичних і демократичних цінностей («Уолден-2» Б.Ф. Скіннера). Перефразовуючи Гегеля, певні західні соціологи зазначають, що «все дійсне утопічно, а все утопічне дійсно», і людство має обрати між «утопією або загибеллю» (Р.Дюмон, П.С.Хеншоу, В.Феркіс та ін.). Виконуючи важливі пізнавальні, ідеологічні й виховні функції, утопія є вираженням інтересів певних соціальних верств, що де факто не наділені владою. Маючи спільні риси за ідейним змістом із соціальним міфом, за літературною формою із соціальною сатирою, за пізнавальним спрямуванням з науковою фантастикою, утопія наділена власними особливостями. Насамперед, в утопії існує переконання в можливості вирішення всіх суспільних проблем однократним застосуванням універсальної схеми як панацеї від будь-якого соціального зла. Тому характерними рисами утопії є антиісторизм, нігілістичне ставлення та відрив від реальності, схильність до формалізму, перебільшення ролі виховання і повсюдного законодавчого врегулювання суспільних відносин.

Крім того, визначну роль у зміні ставлення до утопії відіграла загроза знищення людства у випадку застосування ядерної зброї або спричинення екологічної катастрофи. Викликані усвідомленням глобальної загрози

людству ідеали соціальної співпраці та «гуманного колективізму» стали сприйматися вже як реальна мета та єдина альтернатива всезагальної гибелі. Так, з'являються поняття «екотопія» (екологічна утопія, глобальне наукове проектування, що пропонує створення екообщин, зникнення ієрархії в суспільстві, об'єднання міст та сіл в екополіси), «практотопія» (за Тофлером, модель кращого суспільства, яке, на відміну від утопії, не є ідеальним), «еупсихея» (за Маслоу, гуманістична утопія типу комуністичної, в якій всі люди представлені психологічно зрілими та здоровими, тобто творчими й відповідальними особистостями). В Америці та Європі набувають поширення комунітарні експерименти. Водночас відбувається переоцінка історії утопічної думки, переосмислюються старі твори про ідеальне суспільство. Наразі в них вбачаються не просто релікти божевільних надій, а насамперед передбачення нового мислення, що є вкрай затребуваним для сучасності. Поряд з цим продовжується осягнення утопічних ідеалів, особливо пов'язаних з концепціями прогресу, та антиутопічних розробок [334].

В історії філософської думки утопія нерідко слугувала формою вираження соціально-критичної ідеології. Позитивне значення утопії в сучасну епоху проявляється у двох напрямках: вона дозволяє передбачити ймовірне віддалене майбутнє, яке на даному рівні пізнання не може бути науково передбачене в конкретних деталях і може також застерігати від деяких негативних соціальних наслідків людської діяльності. Ці форми утопії стимулювали розвиток в соціології методів нормативного прогнозування та побудови сценаріїв з метою аналізу та оцінки бажаності і ймовірності передбачуваного розвитку подій [232]. Таким чином, як вірно підкреслив А. Фогт: «...область, яку охоплює вчення про утопії, величезна. По справедливості можна сказати, що воно має справу з усіма сторонами людського духу и відображає в собі, як в дзеркалі, усі прагнення, ідеали, все життя людини: ніщо людське йому не чуже» [349, с.23].

Критичне відношення до утопії, викликане зокрема крахом утопічних експериментів, водночас спричиняло й відмову від ідеалу. В людській

свідомості ці два поняття ототожнюються та зливаються. Проте, маючи в своїй основі ідеал, утопія не є відповідною йому. Ідеал «виступає в якості регулятивного принципу, що забезпечує можливість вдосконалення людських вчинків та одночасно є критерієм їх оцінки» [124, с. 6]. З огляду на свою нездійсненність, ідеал не може перетворюватися на реальну мету або на очікуваний результат. Тоді як для утопічного мислення ідеал стає проектом та практичною ціллю, що по суті є несумісним із його природою. Коли утопію розглядають через призму практично-технічного підходу до життя, вона перетворюється на ідола, що завжди спричиняє необхідність певних жертвопринесень. Отже, сам ідеал деформується утопічною свідомістю, що плутає та змішує духовне із матеріальним та бажає зпустити Рай на Землю. Суспільний ідеал як орієнтир перетворюється на кінцевий пункт розвитку та наочний образ бажаного довершеного суспільства. Змішування таких категорій, як ідеал та утопія є істотною небезпекою для життєздатності самого суспільного ідеалу. Адже утопія так само, як і ідеал, є «проекцією бажання, але вона чітко обмежена сферою умоглядної гри та фантазії» [159]. Ідеали також виходять за межі реальності, проте вони є метою пов'язаних з дійсністю прагнень, навіть при усвідомленні їх недосяжності. У разі належності ідеалів до області фантастики та утопічних конструкцій зображення земного раю, вони перестають бути ідеалами. Доцільно в цьому контексті згадати вислів К. Поппера: «Керуючись найліпшими намірами спорудити небеса на землі, романтичність здатна перетворити цей світ тільки на пекло – одне з тих, що люди створюють для собі подібних» [269, с.172]. Крім того, утопічне мислення, критикуючи теперішнє з позиції майбутнього, є неспроможним тверезо оцінити свій ідеал-мету на предмет його вкоріненості в існуючому світі, суперечливості та несумісності певних позиціонованих ним цінностей, шляхів реалізації та виникаючих в цьому процесі небезпек для людини і суспільства. «Найкращою протиотрутою від утопічної свідомості, яка пориває з усією історично-культурною спадщиною людства, є критицизм» [124, с.9]. За Поппером, раціональний критицизм є

однією з найголовніших цінностей лібералізму та визначає той соціальний ідеал, який він називає «відкрите суспільство». Разом з тим, в жодному разі не слід сприймати утопію як абсолютне зло, оскільки образ бажаного майбутнього неможливо виключити зі свідомості, не зруйнувавши саму людську природу. Під час кризових періодів історії, яким по суті був увесь час, починаючи з кінця XIX століття й до наших днів, людські погляди зазвичай звертаються до утопії як одного із способів пошуків вдосконалення життя.

Однак уявлення образів майбутнього у свідомості людини ще не свідчить про її утопічну спрямованість. Прагнення людини до кращого, творення певних індивідуальних та суспільних ідеалів не є само по собі утопізмом. Це є способом освоєння та формування нею свого майбутнього. Адже людина налаштована на досягнення щастя, а як це майбутнє буде формуватися, які заходи будуть заплановані на втілення її мрій – це й буде характеризувати наявність або відсутність утопічних елементів у свідомості. «Уся мудрість життя, як особистого, так і історичного, в тому, щоб не руйнувати минулого майбутнім, а будувати свій завтрашній день у вчорашньому» [313, с.187].

Утопія, початково народжена як мрія про казкову країну чи, дослівно, місце, якого немає на Землі, зазнала неймовірної кількості тлумачень, інтерпретацій, піддавалася деформації та викривленню своєї суті, слугувала опорою для розвитку людського духу та проектом для соціальних експериментів. Утопія пройшла складний шлях від літературного твору до стратегічного плану реалізації, від теорії до практики. Певні мислителі сприймали феномен утопії як засіб освоєння майбутнього, характерний для епох, передуючих сучасності (Постмодерну). Інші – намагалися реалізувати утопічні проекти, виступаючи в ролі ідеологів, ідейних натхненників таких експериментів. Річ у тому, що перші були теоретиками, а другі – практиками.

Так, побачивши світ у формі літературного твору Т. Мора, утопія сприймалася спершу як деталізована мрія про гарне неіснуюче місце.

Водночас суспільство постійно оцінювало описану країну та її суспільний порядок на предмет спроможності для втілення, нібито «примірюючи» її до себе. Протягом багатьох століть багатьма мислителями відбувався ретельний аналіз цього та подібних літературних творів. Поступово на підставі попередніх утопій створювалися нові, так само знаходячи своє відображення й в антиутопіях, дистопіях, відповідно до законів бінарності нашого світу. При цьому позитивні утопії в своєму ядрі містили суспільний ідеал, що виступав квінтесенцією кожної з них. То був ідеал кращого, більш довершеного життя, своєрідного можливого та допустимого Раю на Землі. В залежності від індивідуального (авторського) сприйняття цього ідеалу й народжувалась утопія, зростаючи від нього та розширюючись в усіх деталях вигаданого досконалого суспільного порядку. Тобто, на ідеал в центрі (як на стрижень) нарощувалися усі деталі та декорації, необхідні, на думку кожного окремого автора, для функціонування такого суспільства.

Утопія була необхідна як форма вираження ідеалу, як детально розроблене «вбрання» для нього. Тобто, утопія виступала у якості матеріалізованого вбрання для ідеалу, що дозволяло приміряти цей ідеал на суспільство. Тільки одні діячі це робили в теорії, а інші – на практиці. Різниця між ними є загальновідомою. У перших ідеал залишався орієнтиром, а в інших перетворювався на викривлену для реалій мету та здобував дурну славу, навіть будучи «нарядженим» у яскраве вбрання утопії.

Таким чином, утопія мала лише дві долі, два варіанти її подальшого життя: вона або так і залишалася твором-фантазією, що надихав читачів надією на світле майбутнє, або використовувалася (чи навіть від самого початку створювалася) як план-проект певних практичних дій, направлених на її реалізацію. І незалежно від того, в яку епоху утопія аналізувалася (до Модерну чи після), в своїй оригінальній формі вона буде залишатися одночасно і грою фантазії, і засобом освоєння майбутнього, і соціальним проектом. Адже нажаль відсутні жодні гарантії утримання людської спокуси спробувати перетворити ідеал з орієнтиру на мету та застосувати утопію як

керівництво до дій. Тим більше, що світоглядні зміни Постмодерну не наблизили людство до осягнення суті ідеалу. Сучасна фрагментарна свідомість, будь-то колективна чи індивідуальна, настільки навантажена багатьма уривками різнорідної інформації, що не в змозі наблизитися не лише до осягнення глибин ідеалу, а й не здатна навіть відстежити усі причинно-наслідкові зв'язки минулого з сучасним та сучасного з майбутнім. Відверто кажучи, раніше це було також занадто складним завданням для людини, проте зараз, в епоху інформаційного цунамі, важко почути навіть самого себе серед гучної поліфонії думок. Разом з тим, якщо ми не бачимо причинно-наслідкових зв'язків, це ще зовсім не означає, що їх немає. А хаотичний підхід до фрагментарного мислення ще більше нас віддаляє від істини, та одночасно й від ідеалу. Адже ідеал та істина є високодуховними категоріями. Стремління до Ідеалу, Істини, Абсолюту є стремлінням людини до Бога. «Немає жодного сумніву, що поняття Бога, власне кажучи, включає цей рух до досконалості як мету і що воно краще за все відповідає смутному жаданню людини досягнути довершеності» [2, с. 48].

Істина та ідеал – це створені людьми форми, в які вони намагаються «вписати» Божественну суть. Тоді як розуміння Бога є одночасно простим і багатоскладовим, може бути окреслено одним словом та водночас не піддається жодному доступному людському розуму визначенню. Спроби осмислити ідею Бога взагалі ведуть до породження антиномій. Навіть дотик до осягнення наведених категорій вимагає цілісності. Проте це лише з одного боку. Адже з іншого – саме доступність та відкритість інформаційних потоків надає можливість відшукати саме ті потаємні знання, що є найдорожчими для кожного. Головне навчитись мистецтву розрізнення «зерен від плевелів», щоб не потонути в океані інформації. Людство часто відмовлялось від ідеалів у зв'язку з їх недосяжністю, від утопій – у зв'язку з їх нездійсненністю, і навіть від Бога – у зв'язку з його неосяжністю для людського розуму. Проте в будь-якому разі людина більш за все у житті прагне любові та добра, цих вічних істин та духовних цінностей.

3.3. Алгоритм зловживання суспільними ідеалами

В даному підрозділі пропонується осмислити проблему відмови від суспільного ідеалу як одну з основних причин критичного стану людської свідомості, що завжди буде перепорою на шляху позитивних соціальних змін. З цією метою на основі теоретичного аналізу буде показано алгоритм зловживання суспільними ідеалами як передумову нігілістичного мислення.

На перший погляд може здаватися, що причинно-наслідковий зв'язок між відмовою від суспільного ідеалу як орієнтиру суспільного розвитку та масовим розповсюдженням політичного та правового нігілізму досить розмитий. Проте можна дійти простого умовиводу: якщо людина не знає своєї найвищої мети у житті та не має віри у найвищі цінності, вона не буде й мати тієї основи свого розвитку, що надасть їй можливість бути впевненою у вірності обраного шляху. Аналогічна доля спіткає і суспільство, що не обрало для себе найважливіший орієнтир розвитку, який дозволяв би фокусуватись не лише на негайних матеріальних та фізичних потребах, а й на відповідному своїм особливостям духовному ідеалі.

Хоча віра людини в ідеал є настільки ж непохитною, наскільки є сильним бажання бачити його здійсненим, велика сила цього бажання породжує значні розчарування в людства. «Усвідомлення факту нездійсненності якого-небудь ідеалу в результаті тривалого і цілеспрямованого руху до нього призводить до виникнення однієї з трьох можливих ситуацій: відмови від самого ідеалу; свідомого пониження якісної «планки» ідеалу, що водночас не супроводжується відмовою від визнання його цінності та істинності в якості тенденції; підміні змісту ідеалу при збереженні видимості вірності початковій ідеї» [124, с.146].

Так, критики ідеалу гуманізму наполягають на тому, що головним мотивом людської діяльності завжди буде особистий інтерес, егоїзм, стремління використати іншого, схильність до домінування, що в свою чергу буде призводити до соціальної й культурної нерівності та конфліктів. На їх думку, слід обмежитись створенням таких соціальних, економічних і

політичних механізмів, що не дозволятимуть конфліктам руйнувати самі соціальні відносини. Представники таких поглядів підкреслюють недоцільність культивування будь-яких високих суспільних ідеалів, оскільки спроби розвитку сутнісних сил людини, зменшення відчуження та експлуатації свідчать лише про намагання втілення утопій, сумний досвід чого вже отриманий. З огляду на наведене в якості запоруки успішного суспільного розвитку пропонується деідеологізація та відсутність будь-яких соціальних ідеалів за наявності суто технологічних правил, норм і процедур діяльності.

На противагу вказаній точці зору в кращих традиціях критичної рефлексії висловлюється В.О. Лекторський, який не погоджується із запропонованою відмовою: «Саме тверезий і реалістичний аналіз людини, її культурного і соціального світу свідчить про незнищенну роль ідеалів, ціннісних систем і морально-світоглядних орієнтирів, поза якими і без яких уся людська діяльність втрачає сенс та критерії оцінки, у зв'язку з чим стає неможливою» [124, с.107].

При цьому, з іншого боку, цілком зрозумілими є причини відмови суспільства від єдиного суспільного ідеалу. Нещодавній історичний досвід побудови «світлого майбутнього» насильницькими методами назавжди відбився у нашій свідомості. Як точно підкреслює російська вчена, відома дослідниця утопії В.Чалікова: «Обпікшись на молоці утопії, ми стали дути на воду ідеалу, мрії і взагалі уявлення про майбутнє. Небезпеки, закладені в утопії, змусили нас знехтувати небезпекою абсолютного негативізму, і антиутопічне заперечення непомітно перетворилося в норму ставлення до дійсності» [334].

Тому перед тим, як оцінювати ті, чи інші суспільні ідеали, необхідно брати до уваги причини й передумови їх можливого викривлення та зловживання ними. При цьому слід зазначити, що аналіз різних ознак деформації суспільних ідеалів дозволив окреслити своєрідний алгоритм

цього процесу. Отже, до уваги пропонується послідовний опис основних критеріїв зловживання ідеалами із зазначенням можливих наслідків.

Першочерговою небезпекою для життєспроможності суспільного ідеалу є спроби змішування таких категорій, як ідеал та утопія. Згідно з поглядами австрійського дослідника В. Крауса, утопія, так само, як і ідеал, є проекцією бажання, але вона чітко обмежена сферою умоглядної гри та фантазії. Ідеали також виходять за межі реальності, проте вони є метою пов'язаних з дійсністю прагнень, навіть при усвідомленні їх недосяжності. У разі належності ідеалів до області фантастики та утопічних конструкцій, зображення земного раю, вони перестають бути ідеалами. Доцільно в цьому контексті згадати вислів К.Поппера: «Керуючись найблагішими намірами спорудити небеса на землі, романтичність здатна перетворити цей світ тільки на пекло – одне з тих, що люди створюють для собі подібних» [269, с.172]. При цьому протягом XVIII-XIX століть спроби видати утопії за ідеали призводили до істотних соціальних катастроф. Змішування утопій з ідеалами, що урочисто вживалось Марксом, Леніним, Сталіним, Мао, Гітлером спричинило рокове введення в оману багатьох народів.

Цілком закономірно, що критичне ставлення до утопії, притаманне сучасному світосприйняттю людини, досить часто переноситься на відмову від ідеалів як конструктивних її елементів. В людській свідомості ці два поняття ототожнюються та зливаються. Проте, маючи в своїй основі ідеал, утопія не є тотожною йому. Водночас, поняття ідеалу в якості елемента утопічної свідомості відрізняється від поняття ідеалу як такого. Адже причиною його деформації в рамках утопічної свідомості є сприйняття його як досяжної мети. На відміну від абсолютної мети, яка завжди залишається попереду та виступає в якості орієнтиру, ідеал як здійснена мета утопічної свідомості розуміється як кінцевий результат діяльності. В межах утопічної свідомості відбувається викривлення природи ідеалу шляхом трактування його як мети. В утопії ідеал являє собою кінцевий пункт розвитку суспільства та наочний образ бажаного довершеного суспільства. Отже, ідеал

в утопічній свідомості стає проектом. «Підміна ідеалу метою перетворює утопію з зайнятого та небезкорисного літературного жанру на якийсь вид політичної декларації або навіть політичної програми. З явища чисто духовного пошуку, що виробляє «прекрасні вимисли», звернені до уяви та почуття людини, покликано розвивати та збагачувати їх, утопія стає явищем свідомості соціально-політичної, а часто й політичної, виступаючи як заклик та план дій, що вимагає свого реального втілення» [124, с.176].

На відміну від пошуку ідеалу як способу духовного освоєння світу та виявлення в ньому прекрасного, утопізм як форма мислення намагається здійснити радикальне перетворення в світі відповідно до свого ідеалу, застосовуючи «технічний» підхід до реальності. Більш того, для здійснення проекту утопізму засобом та матеріалом буде виступати людина, природа, культура тощо. Утопічна свідомість має дуже специфічні практичні очікування від ідеалу. «Ствердження можливості ідеалу як факта емпіричної дійсності складає суть утопізму» [124, с.177].

Таким чином, як підкреслював Г. Флоровський, перетворення категоричного імперативу на історичне пророцтво, принципове зрівняння цінності й факту створює утопічну установку на перетворення ідеалу в реальність [348].

У зв'язку з цим ідеал, що розумівся спочатку як кінцева мета суспільних змін стає ідолом, який потребує вже не осмислення та досягнення, а служіння та жертвопринесення. Перефразовуючи В. Соловйова, що попереджав про небезпеку такої метаморфози ідеалу, слід завжди пам'ятати про два важливих питання під час захоплення «зовнішнім суспільним ідеалом»: перший – це «що робити?», а другий і більш важливий – це «чи готові самі «робителі»?» [307, с. 309]. Наслідком перетворення утопії на зовнішній суспільний ідеал завжди є знецінення особистості та її деградація, насилля над людьми й суспільством, що виправдовується високими цілями. Така ситуація має місце, оскільки незалежно від готовності людини проводити внутрішню роботу ідеал вже приймається. Відкидаючи можливість

поступового творчого впливу ідеалу на реальне людське життя, утопізм виправдує будь-які засоби його досягнення. Ідея довершеного суспільства, що панує у свідомості, стає ідолом, за нею визнається право «всесвітнього божества», у зв'язку з чим усі жертви виглядають прийнятно. Це не тільки викривляє саму суть ідеалу, а руйнівню діє на життя людей, про що свідчить нещодавнє минуле. Проте такий сумний довід має навчити не відмові від ідеалу як такого, а розбірливості та правильному розумінню його природи задля запобігання викривлень, притаманних утопічній свідомості.

Досить часто в погоні за певним ідеалом, мислителі піддавалися спокусі прискорити його здійснення, не беручи до уваги необхідність «історичного визрівання ідеї». Так, на місці історії іноді ставилася людська воля, що яскраво продемонстрували, зокрема, диктатори ХХ століття. Таке зловживання суспільним ідеалом є характерним саме для утопічного мислення, адже останнє завжди сповідує «антиісторизм», прагнучи якнайшвидше замінити існуючий соціальний порядок новим, довершеним. Крім того, іронія полягає в тому, що відкидаючи історичний процес як необхідний для поступового звершення усіх еволюційних змін, «антиісторизм» одночасно полягає в тому, що з історичного минулого «вирізаються» неадаптовані до сучасності моделі суспільного порядку та копіюються як засіб вирішення усіх бід майбутнього. Отже, наступною помилкою у сприйнятті природи ідеалу, що спричиняє істотні суспільні проблеми, є використання певних аспектів суспільного порядку минулого історичного періоду без урахування конкретних особливостей етапу суспільного розвитку та усього спектру притаманних тому чи іншому суспільству рис. Так, Г. Водолазов називає дану проблему такою, що потребує конкретно-історичного й ситуативного вирішення, наводячи сумні приклади в історії, зокрема, коли людство намагалось застосувати досвід античності щодо спроб ліквідації приватної власності задля розв'язання певних соціальних завдань після революції 1917 року в Росії [78]. Неможливо створити єдиний стандарт суспільного ідеалу, що задовольняв би усі потреби

людства в усі часи. Завжди слід пам'ятати про ризик перетворення такого стабільного «ідеалу-панацеї» на ідола.

«По-справжньому обґрунтований суспільний ідеал не може ані суперечити сутності суспільного буття, ані бути незалежним від нього. Він повинен витікати із пізнання цієї сутності. Тому для нього не може бути індиферентним історичний досвід людства, адже саме в ньому і через нього пізнається онтологічна сутність людини і суспільства. Плани майбутнього ідеального устрою суспільства заслуговують на увагу лише в тому разі, якщо вони враховують увесь попередній досвід людства і вибудовуються на розумінні іманентної сутності суспільного життя, а не протиставляють йому самочинні побудови власної думки» [350, с. 24-25].

Вельми важливою та небезпечною ознакою зловживання суспільним ідеалом є вжиття насильницьких заходів, що йде «пліч-о-пліч» із бажанням одномоментної заміни минулого сучасним. Проте насилля та ідеал взаємовиключають одне одного. Як приклад, можна навести події Французької революції, під час якої Національні Збори 3 вересня 1791 року проголосили ідеали свободи, рівності, дотримання прав людини, належність влади народові, недопущення спричинення шкоди іншим внаслідок реалізації своєї свободи, розуміння закону як висловлення загальної волі та ін. Отже, була сформульована ідеальна програма. Але в подальшому розпочався терор, арешти, диктаторський режим, масові покарання, політичний хаос та економічна розруха. Аналогічна ситуація повторювалася і в нашій історії: революція 1917 року та її криваві і жорстокі наслідки протягом подальших десятиліть радянського періоду. Як влучно підкреслював Вольфганг Краус, Карл Маркс відкрито закликав до насилля, що було великим гріхопадінням по відношенню до ідеалу. При цьому він наводить цитати з двох статей: «Ми ніколи цього не приховували. Наше підґрунтя – не правове підґрунтя, це революційне підґрунтя» (Стаття «Буржуазія та контрреволюція», 10 грудня 1848 року); «...народи переконаються, що є лише один засіб скоротити, спростити, сконцентрувати смертельні муки нового суспільства, тільки один

засіб – революційний тероризм»; «...будь-яка соціальна реформа залишиться утопією, поки пролетарська революція і феодальна контрреволюція не поміряються силою зброї в світовій війні» («Контрреволюція в Відні», 7 листопада 1848 року) [159, с.178].

При цьому доречним є твердження Манеса Шпербера в його праці «Сім питань про насилля» про те, що насилля є засобом для втілення лише чогось тимчасового, а глибинні еволюційні зміни відбуваються не швидко, а поступово та повільно, з покоління в покоління, змінюють людський образ життя [159, с.178]. Що стосується «ідеалів», проголошених Гітлером, то це яскравий приклад застосування насилля у значному масштабі в невеликому періоді часу при впровадженні націонал-соціалізму. Крім того, в даному випадку мова йшла не про суспільний ідеал, а про неадекватні ідеї, що вступали в істотну суперечність з правами людини, проголошували розділ рас, існування людей другого сорту, що підлягали винищенню. Наведені деструктивні за своєю суттю ідеї завдяки потужній пропаганді позиціонувались як ідеали, метою яких було збудження як найкращих, так і найгірших сил в людині. Провина за це мала бути покладена як на ідеали, так і на тих, хто хибним шляхом намагався їх втілити.

Таким чином, характерним для людського шляху до ідеалу постає парадоксальне протиріччя: намагання створити високоморальнісний та ненасильницький світ з використанням засобів насилля в умовах несвободи, нерівності та ненависті. Саме ці заходи сприймаються як ефективні в досягненні заповітної мрії, після чого вже можна бути їх не використовувати. Разом з тим, навіть сама найшляхетніша мета ніколи не має права виправдовувати низькі та негідні заходи. Адже ці заходи та характер їх використання завжди зумовлюють сам результат усієї діяльності. В жодному разі, порочні методи досягнення бажаного не призведуть до настання благоді. Так, з найдавніших часів людство хоча і було свідоме того, що зі злом можна боротися лише добром та перемагати тільки за допомогою любові, проте відверто ігнорувало цю істину.

Стремління людства до суспільного ідеалу є уособленням шляху людини до Бога. І цей шлях не може бути покращений або прискорений насильницькими негуманними методами, як в фізичному, так і в духовному сенсі. Людське, не поєднане з Божественним стає приземлено-дрібним, егоїстично-нікчемним. Божественне, не втілене в практичних справах людини, залишається безплідною й туманною премудрістю [78, с. 832]. Таким чином, виключно духовний статус ідеалу є не зовсім вірним, оскільки в даному випадку не враховується природний практицизм людини. Саме в подвійній природі ідеалу полягають і його життєвість, і його суперечливість.

На складному шляху втілення суспільного ідеалу особливо уважно слід відшукувати ту міру втручання в суспільне життя та державний режим, що дозволить одночасно і подолати безчинство правлячої сили, і запобігти перетворенню реформаторської влади на нову тиранію [78, с. 514].

Однією з передумов неспроможності втілити у практику ідеальні конструкції виступає також недосконалий механізм «перекладу» найвищих цінностей та абстрактних істин на мову конкретики задля втілення. Уся історія людства є уособленням процесу виникнення ідеалів, діяльності, направленої на їх здійснення, виявлення неминучого неспівпадіння задуманого та реалізованого, внесення відповідно до цього змін до початкового ідеалу або до методів його втілення, і в кінцевому підсумку – формування нового ідеалу. Це свідчить про те, що деформаційні особливості на шляху здійснення ідеалів є нормою, яка водночас може призвести й до трагедії на певному етапі суспільного розвитку [78, с. 515-516].

Отже, іншою помилкою, що неминуче призводить до деформації ідеалів, є занадто узагальнене уявлення про такі найважливіші цінності, покладені до основи суспільного ідеалу, як ідеї свободи, рівності та справедливості. «Так, погано усвідомлене, невиразно прописане, невміло конкретизоване поняття «свобода» перетворюється в реальності на анархію, якусь «вольницю» («роби, що забажаєш», «ковтай свободи, скільки зможеш проковтнути»), свободу «без берегів», гоббсівську «війну всіх проти всіх», що в кінцевому

рахунку обертається «несвободою» – пануванням сильних над слабкими. А занадто загальне, абстрактне уявлення про рівність здатно при здійсненні його на практиці, обернутися «зрівнялівкою», знищенням людського багатоголосся, багатобарвності, тим самим перетворюючи веселий, вируючий різноманітними проявами світ на сумовите животіння подібних один одному роботів» [78, с. 517].

Отже, слід коректно та уважно наповнювати абстрактні принципи ідеалу конкретним змістом відповідно до існуючої епохи та її особливостей, задля уникнення свавільного тлумачення та застосування найвищих людських цінностей у повсякденному житті.

В цьому контексті необхідно розмежовувати ідеали на істинні та хибні. Хибним є той ідеал, що «об'єктивно веде до руйнування і особистості, і соціуму. Хибний ідеал виростає на ґрунті духовної та душевної неповноцінності, аморальності, калічить свідомість та самосвідомість людини, тягне його до антигуманних, нелюдських справ та вчинків» [124, с.118]. Істинним є такий ідеал, що сприяє процесу удосконалення людини та суспільства, основою якого є висока моральність, відповідальність, хвилювання за свою долю та майбутнє суспільства. Відмінність істинного ідеалу від хибного полягає, зокрема, в наслідках його втілення. Лише хибний ідеал може завести в глухий кут, пригнічувати та руйнувати моральну, духовну та фізичну природу людини. Водночас, покликанням істинного ідеалу є просвітлення і піднесення життя [124, с.118].

При цьому слід наголосити на важливості врахування психічної конституції людини. Адже «спроби філософії розглянути людину з позицій духовно-абстрактних, трансцендентно захмарних висот призвели до того, що і сама людина була перетворена на абстракцію, позбавлену свого життєвого коріння та перешкоджаючи нам в спробах розуміння конкретно конкретну людину. Людина – це розум та уява, свідомість та несвідомість, фантазії та емоції, пороки та збочення. І все це слід враховувати, говорячи про людину, що стоїть перед вибором ідеалу» [124, с.119-120,].

Безумовною проблемою в даному сенсі є питання нав'язування людині певних ідеалів. Так, психічною основою будь-якого тоталітаризму є так званий синдром «як усі» [124, с.124]. Вказаний стадний інстинкт в усі часи вдало застосовувався правителями-диктаторами задля досягнення цілей шляхом насадження людям певного ідеалу та спрямування мас у чітко завданому напрямі. Навіть найкращий за своїм змістом ідеал стане перепорою на шляху людського розвитку, якщо він не був обраний людиною самостійно. Та людина, у якої понад розумом превалює стадний інстинкт, не в змозі виробити власний світогляд та обрати свій власний ідеал, адже завжди буде приймати запропоновану зверху картину світу. Це є закономірним для людської психіки, оскільки, розділивши із владою її картину світу, людина ототожнює себе із владою, відчуючи себе так само могутньою. І на доповнення до цього слід підкреслити, що саме та людина, яка не наповнює своє життя самостійно, не робить свій життєвий вибір на підставі розуміння власних талантів, в більшій мірі і схильна до прийняття будь-яких ідеалів зверху, щоб хоч якось заповнити пустоту свого існування. «Безпросвітність тьмяного і смутного існування, з одного боку, та гостра потреба заповнити внутрішню пустоту та надати сенсу своєму існуванню з іншого, - ось основа готовності людини прийняти будь-яку ідеологію та будь-якого вождя за обіцянку гарного, хвилюючого життя, наповненого пристрастю боротьби за або проти якого-небудь ідеалу, навіть якщо ця боротьба призведе до власної загибелі» [124, с.129].

Задля уникнення таких необачних людських кроків Карл Ясперс пропонує виробляти в людях волю до добра, навчати їх мислити, виносити самостійні рішення. Не набувши цього, людство може вступити в фазу свого розвитку, де «в житті не буде свободи та звершень, в царство чорної злоби, що не знає гуманності» [417, с.160].

Разом з тим, надзвичайно істотною перешкодою для можливості людини розмежовувати істинні та хибні ідеали, вільно обираючи еволюційний розвиток, є маніпулювання колективним несвідомим при використанні участі

мас для втілення реформаторських мрій. Так, одним із засобів втілення ідей Французької буржуазної революції, комунізму та націонал-соціалізму, була участь мас. Детально розібрав це питання В. Краус, розуміючи, що той, хто розчиняється в ірраціоналізмі, первісних емоціях, не в змозі прагнути ідеалу. Спираючись в своїх роздумах на дослідження таких видатних мислителів, як Гюстав Лебон, Зигмунд Фройд, Карл Гюстав Юнг, Герман Брох, австрійський вчений наголошував, що масова поведінка руйнує усі передумови правильного підходу до ідеалу. Перетворюючись на масу, незалежно від своїх особливих психічних рис, окремі індивіди долучаються до колективної душі, завдяки чому їх відчуття, думки та дії вже набувають зовсім іншого характеру, ніж були до того у кожного окремо. Будучи імпульсивною, мінливою та збудливою, маса майже завжди керується несвідомим та не може витримувати жодної відстрочки між своїм бажанням та його здійсненням. Вона володіє почуттям всездозволеності, для індивіда в масі зникає поняття неможливого [159, с.181-184]. За таких обставин у людини втрачається здатність свідомо обирати вищі цінності та цілі, відрізняючи істинне та хибне, що знов-таки свідчить про можливість викривлення суспільного ідеалу. Отже, не вдаючись до глибокого аналізу усіх методів політичної пропаганди та маніпулювання свідомістю, слід підкреслити, що спроби керування людьми шляхом впливу на них під час масових заходів можуть містити ознаки зловживання суспільними ідеалами.

Підсумовуючи наведене, можна окреслити алгоритм викривлення та зловживання суспільними ідеалами:

- підміна суспільного ідеалу як недосяжного та динамічного орієнтиру суспільного розвитку на сталий взірець бажаної моделі суспільства; перетворення ідеалу на утопію.

- антиісторизм, що проявляється в двох іпостасях: 1) в заміщенні поступового історичного визрівання еволюційних змін людською волею до якнайшвидшої заміни сучасного майбутнім; 2) у вириванні з контексту фрагментів історичного досвіду та сліпому копіюванні певного аспекту

історичної моделі минулого у сучасне без урахування усіх необхідних обставин як минулого, так і сучасного;

- вжиття насильницьких заходів: намагання створити високоморальнісний та ненасильницький світ з використанням засобів насилля в умовах несвободи, нерівності та ненависті;

- недосконалий механізм «перекладу» найвищих цінностей та абстрактних істин на мову конкретики задля втілення: занадто узагальнене уявлення про ідеї свободи, рівності та справедливості, покладені до основи суспільного ідеалу;

- підміна істинних ідеалів хибними та нав'язування останніх людині шляхом маніпулювання колективним несвідомим при використанні участі мас для втілення реформаторських мрій.

Таким чином, за наявності хоча б однієї з наведених ознак починається викривлення ідеалів, що може стати знаменням жахливих часів та перетворити обітований рай на пекло.

Задля того, щоб уникнути небезпеки як зловживання суспільними ідеалами, так і повної відмови від них, що в обох випадках веде до масового нігілізму, слід дотримуватись певних правил «техніки безпеки» з формування та слідування ним. Так, необхідно пам'ятати про наведені вище ознаки можливого зловживання ідеалами, а також враховувати наступні положення.

Суспільний ідеал має сприйматися не як результат або досягнута мета, а як безкінечний шлях вільного розвитку, а також має відправлятися від ідеї існування абсолютного у відносному, у зв'язку з чим необхідно постійно пам'ятати про його неповне здійснення та мінливу природу. При цьому жодний суспільний ідеал не може бути виправданий, якщо в жертву ідеї «світлого майбутнього» приноситься теперішнє людини. При цьому слід раз і назавжди відмовитися від думки знайти спосіб відкриття абсолютної форми життя та засобів здійснення земного раю, рівно як і від надії досягнення в майбутньому «такої блаженної пори, яка могла б стати останньою стадією і заключним періодом історії». Суспільний ідеал має сприйматися як лінія

горизонту, з якою порівнював його Кант, яку людина ніколи не зможе досягнути її, але втративши її, не буде усвідомлювати її перспективи свого розвитку.

Основним викликом для суспільства може стати не жахливий соціально-економічний, а психологічний стан народу, коли він характеризується відсутністю віри як в окремі політичні персоналії, так і в можливість найближчого виходу з замкненого кола державної неспроможності. І нажаль, ця проблема не може бути вирішена на матеріально-побутовому рівні. Її розв'язання пов'язується з можливістю віднайдення суспільного ідеалу в якості тих світоглядних ціннісних орієнтирів, що єднатимуть людей на духовному рівні та сприятимуть зародженню в них віри не лише в краще майбутнє, а в гідне сьогодення.

Разом з тим, слід пам'ятати, що процес вибору та слідування суспільному ідеалу як ціннісному орієнтирові суспільного розвитку є неймовірно відповідальним та складним. Адже задля духовного підйому та благополучного еволюційного розвитку суспільства важливим є не лише свідомий вибір самого суспільного ідеалу, а дотримання усіх перелічених вище заходів з «техніки безпеки» на шляху до нього з метою запобігання його викривлень та перетворення на чергового ідола.

3.4. Революція як спроба втілення суспільного ідеалу доби Модерну

Політичні події в світі, що відбуваються протягом останнього століття, мають характерне революційне забарвлення. Численні «оксамитові» революції в країнах Європи та Азії, в арабському світі, що задекларовані як єдиний дієвий засіб захисту демократичних цінностей, призводять до стану війни та ментальної розрізненості багатьох народів. Ситуація, що склалася, потребує вивчення для отримання чіткого розуміння з приводу виправданості застосування революційних заходів задля перетворення існуючого суспільного порядку на більш довершений, який відповідає певним суспільним ідеалам.

Дослідженню проблеми розуміння феномену революції в тій чи іншій мірі присвятили свої дослідження С. Аскольдов, М. Бердяєв, С. Булгаков, А. Вебер, Е. Ільєнков, І. Кант, В. Краус, М. Ласкі, Г. Лебон, В. Ленін, К. Мангейм, П. Новгородцев, І. Покровський, К. Поппер, В. Розанов, П. Струве, Є. Трубецький, С. Франк, сучасні вітчизняні філософи та політологи: В. Барков, В. Заблоцький, В. Корнієнко, Т. Розова, З. Самчук, М. Степико, В. Шинкарук; сучасні зарубіжні дослідники: В. Василькова, В. Лекторський, В. Томсінов, В. Чалікова та багато інших. Разом з тим, хотілося б більшу увагу приділити філософському аналізу феномену революції на предмет його моральнісної спроможності виступати в якості політичного інструменту для досягнення цілей на шляху до кращого майбутнього, окресленого у суспільних ідеалах.

Метою підрозділу є надання відповіді на запитання, чи є революція доцільним засобом запровадження соціальних перетворень в напрямку втілення істинних духовних цінностей, покладених в основу суспільного ідеалу. Тому важливим є дослідження етимології поняття «революція», основних світоглядних вимірів його застосування; аналіз історичного досвіду революційних перетворень в контексті розгляду їх природи; виявлення закономірних результатів революції.

Ні для кого не є таємницею, що все живе від самого свого народження прагне отримати краще буття. Разом з тим, хоча віра людини в ідеал є настільки ж непохитною, наскільки є сильним бажання бачити його здійсненим, велика сила цього бажання породжує значні розчарування в людства. Звісно ж не можна звинувачувати людину в тому, що вона бажає отримати свої мрії втіленими в найкоротші строки, повністю нехтуючи питанням часу, таким необхідним для глибоких змін. Проте за нівелювання таких факторів як поступовість та еволюційність можна поплатитися викривленою реалізацією бажаного. Попри те, що ідеальне в будь-якому разі змінюється під час взаємодії з матеріальним, насильницьке прискорення

втілення мрії завжди загрожує несподіваними та часто-густо зовсім протилежними очікуваним результатами.

Досить часто в погоні за певним ідеалом, людство піддавалися спокусі прискорити його здійснення, не беручи до уваги необхідність «історичного визрівання ідеї». Так, на місце історії іноді ставилася людська воля, що яскраво продемонстрували, зокрема, диктатори ХХ століття. Це свідчило про зловживання суспільним ідеалом, характерне для утопічного мислення, яке завжди сповідувало «антиісторизм» та прагнуло якнайшвидше замінити існуючий соціальний порядок новим, досконалим. Сумні наслідки такого підходу полягали в тому, що, відкидаючи історичний процес як необхідний фактор для поступового звершення усіх еволюційних змін, з історичного минулого «вирізувалися» неадаптовані до сучасності моделі суспільного порядку. Доцільно в цьому контексті згадати вислів К. Поппера: «Керуючись благими намірами спорудити небеса на землі, романтичність здатна перетворити цей світ тільки на пекло – одне з тих, що люди створюють для собі подібних» [269, с.172].

Саму ідею знищення старого порядку заради створення нового ідеального суспільного устрою можна спостерігати ще в Античності. Зокрема в творі Платона «Політика» описано процес очищення суспільства від негідних громадян, що супроводжується ліквідацією існуючих інститутів та традицій. К. Поппер вбачає в таких поглядах ідейну передумову усіх наступних насильницьких революцій. Але спочатку поняття «революція» мало значення, відмінне від теперішнього, та семантичний відтінок, який означає зовсім не оновлення. Так, слово «революція» виникло у латинській мові приблизно в IV–V столітті та походило ймовірно від дієслова «*revolvere*», що означало «перетворюватися», «повертатися», «відкочуватися», «відходити назад». В Середньовіччі поняття «*revolutio*» стало використовуватися європейськими астрономами для позначення циклічного обертання планет та зірок. Саме в такому сенсі й застосувалось дане поняття в праці М. Коперника «*De revolutionibus orbium coelestium*»

(«Про обертання небесних сфер»), виданий в Нюрнберзі в 1543 році. З XV століття його стали використовувати для позначення колообігу політичних форм. Так, у Флоренції словом «rivoluzioni» називали заколоти 1494, 1512 і 1527 років, що не просто зруйнували існуючий політичний лад, а поновили попередній. У Франції слово «révolution» було вжито при поверненні короля Генріха IV у католицизм в 1593 році. В «Словнику французької та англійської мови» 1611 року слово «revolution» тлумачилось як «повний колообіг, рух по колу, поворот назад до початкового місця або точки». У «Тлумачному словнику складних англійських слів 1647 року, поняття «revolution» трактувалося як «поворот, або обертання по колу, особливо протягом часу». Навіть у Шекспіра в п'єсі «Гамлет» слово «revolution» використовується в сенсі «перетворення» (коли Гамлет, розглядаючи череп, говорить: «ось чудове перетворення, якщо ми тільки були б здатними бачити його»). Таким чином, революцією можна скоріше назвати не знищення королівської влади в Англії на початку 1649 року, а її поновлення у 1660 році [321].

Отже, від самого початку слово «революція» сприймалося як метафора, що сягає корінням астрономії та натякає на циклічний, круговий рух до витоків. При цьому перші спроби поєднання поняття «революція» з поняттям «утопія» відбувалися в західноєвропейській філософській думці в XVII столітті. Це зокрема виразив англійський історик Джеймс Хауелл, який пов'язуючи політичні потрясіння з розташуванням небесних світил, вперше надав слову «революція» соціального значення «зміни панів» [70, с. 380-400]. Поряд з цим, в XVII столітті в Англії революція скоріш означало регрес, аніж прогрес, реставрацію, повернення у первісний стан. На думку М. Ласкі, в цьому і виявлялася геніальність англійської мови та характеру, що навіть у часи насильства та бунтів, революція все одно називалася б реформа [334, с.193].

Так, поступово дане поняття набувало іншого сенсу. Після французької революції 1789 року цим словом почали називати швидкий переворот в

державному та суспільному ладі країни, що супроводжувався, зазвичай, збройною боротьбою. Революція у власному розумінні слова відбувається завжди внаслідок руху, що охопив широкі кола народу, і полягає в тому, що політична влада переходить з рук одного суспільного класу до іншого. Революцією можна вважати й захоплення влади декількома особами або однією особою (державний переворот), якщо він тягне за собою рішучу зміну в урядовій системі і в суспільних відносинах (державний переворот, здійснений Наполеоном III). Так звані палацові революції (захоплення влади будь-якою високопоставленою особою, які здобувають її за допомогою інтриги або змови осіб, що належать до правлячого класу) не є революціями в точному сенсі цього слова. Революції протилежна еволюція, тобто процес поступового суспільного розвитку, в якому права розвиваються паралельно з відносинами. За аналогією революцією називають іноді будь-який великий суспільний переворот, хоча і проведений без раптового вибуху, без кривавої боротьби, без швидкої зміни уряду. Так, А.Тойнбі називає розвиток Англії в XVIII–XIX столітті «промисловою революцією», хоча усі суспільні зміни відбувалися повільно і поступово. Поряд з цим часто говорять про революцію в ідеях, в умах, в літературі, в науці (Дарвін зробив революцію в біології, Кант – в філософії та ін.) [60].

Таким чином, в змісті поняття «революція» можна побачити соціальні перетворення, що тягнуть за собою повернення до витоків та одночасно несуть новизну, викликану руйнацією. Це нагадує якийсь міфологічний сценарій «з ритуальними протиборствами, станами священної люті, надіями на спокутування, визначеністю ходу планет та очікуваннями великого золотого століття, де революція є парадигматичною дією архаїчного людства, архетипом первісного світу» [334, с. 193]. Адже саме у міфологічній формі краще за все можна пояснити як витoki й походження суспільства, так і сформувані уявлення про кінцеву форму суспільного устрою, на створення якого мають бути направлені усі сили суспільного життя.

«Метафоричне походження поняття «революція» дозволило поєднати різні семантичні поля в розумінні універсальної закономірності світової трансформації: сферу природного (небесний колообіг), сферу соціального (соціальне оновлення та зміни), сферу трансцендентного (міфологічний алгоритм «перетворення»). Тим самим локальні політичні події з'єдналися з універсальними знаками буття, а ідея досягнення ідеального соціального порядку за допомогою революції постала не як плід індивідуальної фантазії утопіста, але як один з необхідних етапів загального космічного процесу світоорганізації» [70].

Заслуговує на велику увагу філософський аналіз, проведений В. Васильковою, щодо співставлення архетипічної символіки революції як «перетворення» світу із аналогічною символікою календарних святкувань у народній культурі для позначення сакральних просторово-часових точок соціального буття. Так, зазначається, що революція інтерпретувалася як народне свято та в перші роки існування радянської влади замінила собою святкування Нового Року. Адже новий цикл – свято початку створення нового світу – повинен був асоціюватися в суспільній свідомості саме з революційними подіями 7 листопада 1917 року. В кращих традиціях народних гулянь революція порівнюється з карнавалом, коли хаотично змішуються соціальні ролі, проте вже не заради жартів. Так, офіцери, що вимушені тікати з країни, перевдягаються у солдатські шинелі, а селяни, які захопили дворянські садиби, хизуються у панському одязі. Характерну для новорічних святкувань очисну функцію спалювання опудал, що втілювали сили зла, відіграє під час революційних подій знищення ворогів революції, а функцію магічних заклинань відтворюють численні гасла у вигляді побажань на мітингах, написані найчастіше із використанням червоного та білого кольорів (в семантиці багатьох народів – це кольори оберегів). Водночас можна відслідкувати ознаки, характерні для культу пращурів, що проявляється в поклонінні героям попередніх революцій – встановлюються пам'ятники лідерам Великої Французької революції, монументи ідейним

натхненникам соціал-демократичного руху, К. Марксу, Ф. Енгельсу. В якості стрижневої революційної символіки використовується полум'я та червоний колір, що проголошує динамічний, активний початок, ривок у розвитку та одночасно втілює жертвне спокутування смерті старого світу й енергетичну міць сил нового порядку. До таких символів належать червоні прапори, зірки, піонерські галстуки; образ полум'я наявний у різноманітних назвах офіційних видань, заводів, підприємств («Іскра», «Факел», «полум'яний революціонер» та ін.) [70].

М. Ласкі оголошує таку прихильність революцій до символіки вогню «політичною піроманією», присвячуючи дослідженню цього феномену у своїй праці «Утопія та революція» підрозділ з назвою «Вогонь в усі часи». Він наводить приклади з міфології та вірувань різних народів світу, що пояснюють витоки революційної символіки: вогнева річка, що веде до раю (давньогрецька міфологія «Сівілліни книжки»), вогневі слова (Старий Завіт), вогонь воїна («Енеїда»), факел для оновлення світу через підпалювання, вогонь богів, вогонь, наданий Христом, який необхідно підтримувати (у християнстві), вогонь Прометея, що несе знання про нове життя [334, с.196].

Отже, в такий спосіб в атеїстичній революційній ідеології під стихійним впливом колективного несвідомого відбувалося відтворення міфологічної архетипічної символіки «перетворення» світу. Разом з тим, глибинне занурення у міфологічні витоки колективного несвідомого мало сприяти не просто наповненню революційних процесів архетипічною символікою, а розкриттю внутрішнього змісту історичних та соціокультурних особливостей суспільства. Проте далі, ніж прикрашання себе яскравими символами та вигукування гасел-афірмацій, рух не продовжувався. Це була гра над формою (реформа) і аж ніяк не розвиток змісту. Недаремно значна кількість мислителів висловлювалася проти революційних змін як способу наближення до суспільних ідеалів. В свій час І. Кант попереджував щодо особливостей взаємодії суспільних ідеалів та реальності, підкреслюючи, що ідея найвищого блага не має втілюватися

революційним шляхом, стрибками, із застосуванням насилля при «перетворенні» старого порядку. Лише впровадження поступових та виправданих змін може призвести до найкращих результатів [136].

Не були прихильниками революційних поривів, що нібито мали б встановити Царство Боже на Землі, й філософи «срібного віку», які аналізували революційні події початку ХХ століття. Так, С. Франк вважав, що єдиним надійним шляхом до людського суспільства був не соціальний «стрибок повз духовність», а поступова «реформа буття», що може дійти до глибин народної душі [350].

В даному контексті доцільно повторити слова Ласкі: «Мислити як прометеївці – значить руйнувати, та як би не прагнули прометеївці до добра, після вогню завжди залишається зола. І серед цього шлаку людина завжди вигадує собі корисну вуглинку, що може і зігріти, або іскру, з якої все відновиться, або дух, який відродиться до життя, – так що космічна драма почнеться спочатку. Чи є вихід з цього вогненного лабіринту, в якому, здається, вічно примушений блукати людський дух?» [334, с.202].

Так, слід визнати, що певні імпульси до соціальних перетворень зумовлюються ірраціональними мотивами людства, містифікованими уявленнями про справедливість в більшій мірі, ніж засобами раціонального характеру. Майбутнє завжди виявляється зовсім не ідентичним попереднім очікуванням. Саме тому, як наголошує Ж. Сорель, всі доктрини несуть в собі рабство: «змусити майбутнє бути саме таким, а не інакшим неможливо, і коли доктринери почнуть відтворювати суспільство згідно з їх теоріями, така спроба обернеться лише диктатом, «поневоленням життя і людства» [145]. Адже людина не в змозі ані знати досконально майбутнє, ані збудувати його в суворій ідентичності зі своїми уявленнями про нього. При цьому за Ж. Сорелем радикальний творчий прорив складається з волі народу, насилля (як єдиної форми взаємодії зі старим порядком) та з духовного ідеалу, тобто ідеї нового порядку. Він розглядає революцію як вибух ірраціонального, а інструментом збудження бунтарського ентузіазму та посередником між

ідеєю та дією вважає міф, що не слугує спекулятивній доктрині. Ж. Сорель вказує на міф про насилля, як на основу революційної конструкції, що завжди сприятиме істинній революційній мобілізації. Однак, якщо насилля є звичним та прийнятним засобом для революціонерів, слід звернути увагу, що воно є несумісним із суспільним ідеалом, на втілення якого і спрямовані ті ж самі революційні події.

Насилля та ідеал взаємовиключають одне одного. Як приклад, можна навести події Французької революції, під час якої Національні Збори 3 вересня 1791 року проголосили ідеали свободи, рівності, дотримання прав людини, належність влади народів, недопущення спричинення шкоди іншим внаслідок реалізації своєї свободи, розуміння закону як висловлення загальної волі та ін. Отже, була сформульована ідеальна програма. Але в подальшому розпочався терор, арешти, диктаторський режим, масові покарання, політичний хаос та економічна розруха. Аналогічна ситуація повторювалася і в нашій історії: революція 1917 року та її криваві і жорстокі наслідки протягом подальших десятиліть радянського періоду. Як влучно підкреслював Вольфганг Краус, великим гріхопадінням по відношенню до ідеалу були відверті заклики Карла Маркса до насилля. [159, с.178]. При цьому доречним є твердження Манеса Шпербера в його праці «Сім питань про насилля» про те, що насилля є засобом для втілення лише чогось тимчасового, а глибинні еволюційні зміни відбуваються не швидко, а поступово та повільно, з покоління в покоління, змінюють людський образ життя [159, с.179].

Революція є масовим явищем та здійснюється з використанням волі натовпу під впливом колективного несвідомого. «Ким би не були індивіди, що зібралися разом, якими схожими чи несхожими не був би образ їхнього життя, заняття, характери чи розум, самий факт їх перетворення на масу означає, що вони володіють певною колективною душею, завдяки якій вони відчують, думають та діють інакше, чим відчував би, думав би, діяв би кожен з них окремо». [70, с.161]. На перший погляд може навіть здаватися,

що наступає момент, коли вже не люди ведуть революцію, а революція направляє людей у своїх власних цілях – настільки непередбачуваними є прояви колективного несвідомого. Особливо враховуючи таку рису масової поведінки, що з одного боку натовп схильний до свавілля та руйнування, а з іншого відчуває страх перед реальними суспільними змінами. «Залишаючись із собою наодинці, натовп незабаром стомлюється своїми власними заворушеннями і інстинктивно прагне до рабства» [70]. Проте завжди знайдуться ті, хто досить вдало може використати таку зручну особливість поведінки мас задля досягнення певних політичних цілей.

Як тут не згадати цитату з відомої антиутопії Дж. Оруела, що найбільш детально характеризує істинне підґрунтя усіх революційних процесів: «Протягом усієї зафіксованої історії та, скоріш за все, з кінця неоліту в світі були люди трьох сортів: вищі, середні й нижчі. Групи поділялися різними способами, носили всілякі найменування, їх чисельні пропорції, а також взаємні відносини від століття до століття змінювалися; але незмінною залишалася фундаментальна структура суспільства. Навіть після колосальних потрясінь і незворотних, здавалося б, змін структура ця відновлювалася, подібно до того як відновлює своє становище гіроскоп, куди б його не штовхнули. Цілі цих трьох груп абсолютно несумісні ... Мета вищих – залишитися там, де вони є. Мета середніх – помінятися місцями з вищими; мета нижчих – коли у них є мета, бо для нижчих те й характерне, що вони задавлені тяжкою працею та лише час від часу надсилають погляд за межі повсякденного життя, – скасувати всі відмінності й створити суспільство, де все люди повинні бути рівними. Таким чином, протягом всієї історії знову і знову спалахує боротьба в загальних рисах завжди однакова. Довгий час вищі нібито міцно утримують владу, але рано чи пізно настає момент, коли вони втрачають або віру в себе, або здатність керувати ефективно, або і те й інше. Тоді їх скидають середні, які залучили нижчих на свою сторону тим, що розігрували роль борців за свободу та справедливість. Досягнувши своєї мети, вони зіштовхують нижчих до минулого рабського становища та самі

стають вищими. Тим часом, нові середні відшаровуються від однієї з двох інших груп або від обох, і боротьба починається знову. З трьох груп тільки нижчим ніколи не вдається досягти своїх цілей, навіть на час. Було б перебільшенням сказати, що історія не супроводжувалася матеріальним прогресом. Навіть сьогодні, в період занепаду, звичайна людина матеріально живе краще, ніж кілька століть тому. Але жодне зростання добробуту, жодне пом'якшення звичаїв, жодні революції й реформи не наблизили людську рівність ні на міліметр» [479].

Крім того, як зазначалось вище, революції зазвичай взагалі позбавлені цілей, направлених на духовний розвиток суспільства. «Революція має два виміри – довжину і ширину; але не має третього – глибини. І ось за цією якістю вона ніколи не матиме стиглого, смачного плоду; ніколи не «завершиться» ... В революції немає радості. І не буде. Радість – занадто царське почуття, і ніколи не потрапить в обійми цього лакея» [278].

Тому не є дивним, що значна кількість філософів «срібного століття», які від початку захоплювалися вченням Маркса, після усвідомлення обсягу та характеру усіх його наслідків (частина з яких вже перестала бути гіпотетичними, а наймовірно швидко втілювалася у постреволюційному житті), повернула на шлях застереження суспільства від слідування вказаній концепції революційних перетворень. Їх твори майже усе ХХ століття не друкували у СРСР, їх імена були викреслені з історії вітчизняної філософії. Але саме вони чітко побачили і підміну цінностей, що мала місце у революційних процесах, і невідворотний вплив колективного несвідомого, вміло спрямованого певними «революційно-налаштованими» та вмотивованими на власну вигоду особами, й ілюзорність, притаманну міражам такого розряду, і насамперед духовну пустоту, що заповнювала усю цю форму революційної мильної бульбашки.

Проте історія йшла своїм, раніше запущеним ходом, що в той період можна було порівняти хіба що з ефектом падаючого доміно, – настільки невідворотними були зміни. Аналізуючи передумови та наслідки будь-яких

революційних подій, слід обов'язково згадати слова М. Бердяєва про те, що кожний народ проводить революції, спираючись на той духовний багаж, що накопичив у своєму минулому, наповнюючи революцію своїми гріхами та пороками. У зв'язку з цим революції проходять на поверхні життя та нічого суттєво не змінюють й не відкривають, а лише виявляють приховані хвороби народного організму, по-новому переставляють усі ті ж самі елементи та являють старі образи у новому вбранні. Революція являє собою різновид маскараду, під час якого варто лише зірвати маски і одразу ж можна побачити старі, знайомі обличчя. Тоді як нові душі народжуються набагато пізніше, після глибокого переосмислення досвіду революції [38]. В людському розумі завжди відслідковувалася утопічна спрага. І цілком очевидно, що нескінчена свобода могла існувати лише на теренах довершеного суспільного порядку. Проте коли проявлялася «зневірена душа релігійного нетерпіння або палке серце політичних вимог», місця для очікувань та будь-яких сумнівів не залишалось. «Фундаменталізм не визнає тонкощів. Абстрактний ідеалізм зроблений з більш жорсткого матеріалу. І саме тут, де вичерпується терпіння, виникає ідея революції. Це та точка, де почуття досконалості поєднується із втратою помірності» [334, с.178]. Найсильніший слід у вітчизняній історії залишила революція 1917 року. На цю революцію певні верстви населення та суспільні групи наївно покладали великі надії, відверто віруючи в її очищувальну від будь-яких проявів зла силу. Проте, будучи затьмареною своїми ілюзорними уявленнями, революційна свідомість не була здатна до більш глибокого аналізу. Така верства населення, як інтелігенція намагалася відшукати добро та абсолютну правду і, поєднуючись у різні соціальні групи, доходила до проявлення надмірного релігійного пафосу. Однак залишалася цілковито безпорадною у питанні практичного упорядкування суспільного життя. «Шукаючи абсолютної правди, вона зовсім не звертає уваги на той світ відносного, в якому ми живемо; прагнучи абсолютного добра, вона погано стежить за тим практичним шляхом, по якому нам по необхідності доводиться йти.

Внаслідок цього часто трапляється, що ми, як би засліплені нашим внутрішнім баченням, йдемо напролом, безжально ламаючи безліч таких цінностей, які ми самі хотіли б затвердити. Заради «далекого» ми душімо «ближнього», заради свободи ми здійснюємо безодню насильств. І так виходить, що занурені в мрії про насадження царства Божого на землі, ми абсолютно не вміємо влаштувати нашого звичайного нинішнього царства. Мріючи про абсолютну правду, ми живемо в страхітливій неправді; мріючи про піднесену чистоту, ми перебуваємо в моральному бруді» [262].

Водночас марними виявилися й ті сподівання, що революція розкриє людську особистість, після того, як впаде самовладдя. «Занадто багато звикли у нас відносити на рахунок самодержавства, все зло та темряву нашого життя хотіли їм пояснити. Але цим тільки скидали з себе російські люди тягар відповідальності і привчили себе до безвідповідальності. Немає вже самодержавства, а російська тьма і російське зло залишилися. Темрява й зло закладені глибше, не в соціальних оболонках народу, а в духовному його ядрі. ... Личина підміняє особистість. Всюди маски та двійники, гримаси й шматки людини. Брехня щодо буття править революцією. Усе примарно. Примарні усі партії, примарні усі влади, примарні усі герої революції. Ніде не можна відчутти твердого буття, ніде не можна побачити ясного людського лику. Ця примарність, ця неонтологічність народилася від брехливості» [38].

Нажаль, революція зовсім не передбачає духовного переродження та досягнення зрілості. Після революційних подій 1917 року поступово створювався культ революційної святості, що мав своїх святих, свої догмати. Протягом тривалого часу не дозволялося навіть сумніватися в цьому священному дійстві. Проте, як наголошував М.Бердяєв, революційна святість не є справжньою, оскільки це оманлива видимість святості. «Зовнішні гоніння, споруджені старою владою проти революціонерів, зовнішні страждання, яких їм довелося зазнати, дуже сприяли цій хибній видимості святості. Однак ніколи в революційній святості не відбувалося істинного преображення людської природи, другого духовного народження, перемоги

над внутрішнім злом та гріхом; ніколи в ній не ставилося й завдання перетворення людської природи. Людська природа залишалася старою, перебувала в рабстві у гріха та поганих пристрастей, і хотіла досягти нового, вищого життя чисто зовнішніми, матеріальними засобами. Але людина, фанатизована помилковою ідеєю, здатна витерпіти зовнішні позбавлення, злиденність і страждання, вона може бути аскетом не тому, що силою свого духу долає свою грішну й рабську природу, а тому, що одержимість однією ідеєю та однією метою витісняє для неї все багатство та різноманіття буття й робить його природно бідним. Це – безблагодатний аскетизм і безблагодатна бідність, нігілістичний аскетизм й нігілістична бідність. Традиційна революційна святість є безбожною святістю. Це є безбожна претензія досягти святості одним людським і в ім'я одного людського. На шляху цьому калічиться і падає образ людини, бо образ людини є образом і подобою Божою» [38].

Таким чином, М. Бердяєв підкреслював, що будучи феноменом релігійного порядку, революція 1917 року намагалася водночас вирішити питання щодо Бога. В даному випадку вона носила не просто антирелігійний характер, як революція у Франції або, навпаки, релігійний, – як в Англії. Адже російська утопічна свідомість посягала не на тимчасові зміни та перехідний стан, а на вирішення питання щодо кінцевого встановлення царства Божого на землі. Проте індивідуальна доля кожної людини, звісно, не перебуває у прямому взаємозв'язку із фактом зануреності у революційну свідомість, що претендувало на той час стати заміною релігії. Аналізуючи революцію як соціальний феномен, Бердяєв дійшов висновку, що істотною проблемою моральнісної свідомості того часу була відсутність особистої моральнісної відповідальності, що полягала в слабкому розвитку почуття обов'язку та честі, та не усвідомленні моральнісної цінності підбору особистих якостей.

У зв'язку з тим, що людина, таким чином, відчуває свою зануреність у колектив, такий стан свідомості породжує різноманітні хворобливі претензії

до своєї долі, історії, влади, до культурних цінностей, що є недосяжними для неї. Не відчуваючи зв'язку між своїми правами та обов'язками, така людина перебуває в безвідповідальному претензійному колективізмі. На думку М. Бердяєва, саме в таке нігілістичне майбутнє мала намір занурити суспільство революція 1917 року, зберігаючи в якості орієнтиру ідеал безблагодатної досконалості.

Більш жорстко висловлювався П. Струве, називаючи російську революцію національним банкрутством та світовим позором. Основними передумовами революції мислитель вважав з одного боку недопущення монархією культурних та освічених осіб до участі в державному управлінні, а з іншого боку – «короткозору боротьбу» інтелігенції проти держави. «Таким є реальне втілення в життя проповіді революційного соціалізму, що спирається на ідею класової боротьби. Ватажки мислять собі організацію суспільства згідно з ідеалами комунізму як мету, а розрив існуючих духовних зв'язків та руйнування успадкованих суспільних відносин й установ – як засіб. Маса ж не сприймають, не розуміють та не можуть зрозуміти конструктивної мети соціалізму, проте жадібно сприймають і з захопленням застосовують руйнівний засіб» [314].

Підсумовуючи викладене, можна стверджувати, що революція як засіб втілення суспільних ідеалів є неспроможною. Адже революційні дії проводяться за допомогою насилля, що суперечить змісту самого ідеалу, революційна свідомість нівелює значення «історичного визрівання» певних суспільних змін, революційні ідеологи залучають до участі маси, що потрапляють під вплив колективного несвідомого, перетворюючись на натовп та руйнуючи усе на своєму шляху. Такі особливості революційних перетворень жодним чином не сприяють ані духовному розвитку суспільства, ані наближенню до втілення споконвічних цінностей, що наповнюють суспільний ідеал. Разом з тим, незважаючи на такий гіркий досвід революційних перетворень, суспільство чомусь мало уваги приділяє аналізу історії, вивченню уроків минулого, внаслідок чого людство продовжує наївно

вірити, що зміни на краще можуть статися раптово, чарівним чином ліквідувавши усі існуючі недоліки та створивши більш прийнятний суспільний порядок. І сучасні так звані оксамитові революції, що нібито спрямовані на захист демократичних цінностей, відбуваються, як і будь-які інші революції, зовсім недемократичними методами. Проте на жаль на ці сумні прояви поки що відсутня належна дієва реакція суспільства. Враховуючи ірраціональні та раціональні людські мотиви жаги до перемін, можна дійти висновку, що суспільство завжди тяжіє до певних покращень, динаміки, руху, розвитку. Проте, усвідомлюючи, таку тенденцію, слід якнайшвидше визначитися, яким шляхом йти до світлого майбутнього: революційним – різким, насильницьким, змітаючи усе на своєму шляху, та з постійним «відкатом» назад, або ж еволюційним – шляхом поступових, повільних але стабільних та глибинних змін.

Висновки до третього розділу:

Отже, суспільний ідеал має сприйматися не як результат або досягнута мета, а як безкінечний шлях вільного розвитку, що має відправлятися від ідеї існування абсолютного у відносному. У зв'язку з цим слід пам'ятати про його неповне здійснення та мінливу природу. При цьому жодний суспільний ідеал не може бути виправданий, якщо в жертву ідеї «світлого майбутнього» приноситься теперішнє людини. Слід раз і назавжди відмовитися від пошуків абсолютної форми життя на Землі та засобів здійснення земного раю, рівно як і від надії досягнення в майбутньому «такої блаженної пори, яка могла б стати останньою стадією і заключним періодом історії». Суспільний ідеал має сприйматися як лінія горизонту, з якою порівнював його Кант, яку людина ніколи не зможе досягнути, але втративши її, не буде усвідомлювати перспективи свого розвитку. Основним викликом для суспільства може стати не соціально-економічна криза, а психологічний стан народу, що характеризується відсутністю віри як в окремі політичні персоналії, так і в можливість найближчого виходу з замкненого кола державної

неспроможності. І нажаль, ця проблема не може бути вирішена на матеріально-побутовому рівні. Її розв'язання пов'язується з можливістю віднайдення суспільного ідеалу в якості тих світоглядних ціннісних орієнтирів, що єднатимуть людей на духовному рівні та сприятимуть зародженню в них віри не лише в краще майбутнє, а в гідне сьогодення.

Основною передумовою відмови від суспільного ідеалу є трансформація суспільного ідеалу в утопію, оскільки це актуалізує загрозу злиття таких понять як орієнтир розвитку і кінцева мета. Отже, спроби змішування ідеалу та утопії являє собою небезпеку для життєспроможності суспільного ідеалу взагалі. Цілком закономірно, що критичне ставлення до утопії, притаманне сучасному світосприйняттю людини, досить часто переноситься на відмову від ідеалів як конструктивних її елементів. В людській свідомості ці два поняття ототожнюються.

Разом з тим, слід пам'ятати, що процес вибору та слідування суспільному ідеалу як ціннісному орієнтирові суспільного розвитку є неймовірно відповідальним та складним. Адже задля духовного підйому та благополучного еволюційного розвитку суспільства важливим є не лише свідомий вибір самого суспільного ідеалу, а дотримання усіх перелічених вище заходів з «техніки безпеки» на шляху до нього з метою запобігання його викривлень та перетворення на чергового ідола.

РОЗДІЛ 4. СУЧАСНЕ МУЛЬТИВЕРСИВНЕ ОСЯГНЕННЯ ІДЕАЛУ.

4.1. Ідеал як функціональна система та креативний проект

Категорія «ідеал» є надзвичайно семантично напруженою. В ній відбивається як розуміння потрібного майбутнього, зразку, устрою, всього того, що вважається кращим, потрібним і регулятивно дієвим, але поряд з цим розкривається й феномен одиничного, того, що, власне, несе в собі всезагальне. У попередніх розділах роботи містяться висновки про те, що питання ідеалу турбувало мислителів усіх часів й народів, залишаючись і в теперішній час актуальним питанням для дослідження. Співвідношення ідеалу та його практичного втілення є гострою темою для дискусій в сучасній філософській думці. Проблема суспільного ідеалу в тій чи іншій мірі пронизувала творчість майже усіх відомих філософів від Античності до сьогодення. Питання розуміння суспільних ідеалів є базовим задля філософського осягнення людського буття. Які ідеали та цілі має людина або суспільство, таке майбутнє їх очікує. Тому необхідно осмислити проблему ідеалу під кутом зору осягнення майбутнього. Так, в даному розділі увагу буде приділено аналізу амбівалентності ідеалу, розглянуто ідеал як функціональну систему.

Отже, метою розділу є дослідження розуміння ідеалу у контексті форм освоєння майбутнього, розгляд ідеалу як функціональної системи, як креативного проекту. Амбівалентність ідеалу призводить до того, що він тлумачиться досить по-різному. З одного боку, ідеал розуміється як ідеальне, тобто завершене, сконструйоване в образах, нормах, зразках, моделях потрібного майбутнього. З іншого ж боку – як сталий, усталений образ буття і та ідеальна конструкція, що є одночасно запорукою здійснення та здійсненою гармонією у різних сферах культури, починаючи від етичної, естетичної, художньої, закінчуючи юридичними, правовими нормативами, що мають однозначний інструктивний характер. Однак сам підхід до ідеалу як до функціональної системи свідчить про те, що ідеал визначається в

рамках соціопрагматики, тобто соціальної системи, орієнтованої на певного споживача, на певну соціальну спільноту, яка так чи інакше легітимізує цей ідеал, вбачає в ньому мету, завдання і ціль свого існування, так чи інакше орієнтована на регулятивні функції, що здійснює цей ідеал.

Поняття «функціональної системи», як відомо, почали першими розглядати нейрофізіологи. Так, зокрема, у Анохіна визначаються такі механізми, як акцептор дії [14]. Проте важливо розширити поняття функціональної системи, де об'єктами, горизонтами її самоздійснення визначається просторово-часовий континуум, до поняття «функціональної системи культури». Таким чином, культуру також можна інтерпретувати як певну соціальну систему, в якій функціонують механізми певного передбачення майбутнього, а це майбутнє є полісистемною цілісністю. Воно описується у контексті різних систем – сфери мистецтва, сфери етичного, естетичного. Іншими словами, в такий спосіб системний аналіз стає полісистемним, а функціональність інтерпретується широко – як проект, як система цілепокладання. Сюди ж можна віднести і механізми ототожнення цілепокладання та цілездійснення, що заздалегідь формуються як ідеал, як та модель потрібного майбутнього, що стає системотворчим витоком та засадою функціонування різних систем соціуму. П. Анохін пише: «У теперішній час розвиток ряду конкретно-наукових дисциплін висуває завдання дослідження специфічних форм просторово-часової структури світу на різних рівнях організації матерії, зокрема, на рівні живої матерії. Просторово-часова структура світу є тим фундаментом, на якому первинне життя набуває своїх основних якостей, а живі істоти тих якостей, які є адаптивними в процесі своєї еволюції, аж до вищого етапу – людини» [14, с. 7]. Отже, філософські аспекти функціональної системи розглядаються переважно як типи системи адаптації людини до просторово-часового континууму, як єдність соціального часу і простору, що фіксується у тих чи інших формах діяльності. Це актуалізує необхідність визначити ті особливі риси часової структури світу, котрі з'явилися свого роду категоричним імперативом для розвитку життя на Землі [14, с. 8]. Слід зазначити, що Анохін вживає кантівську категорію «категоричний

імператив» не тому, що вона виглядає гарною метафорою, а тому, що ідеал завжди існує у вигляді певної нормативної бази, системи цілей, або ядра цілепокладання, яке утворює певну можливість здійснення, яку і можна визначити як імперативну, тобто завдану, що описується в системі соціального прогнозування та цілездійснення як проект.

Проект можна тлумачити у досить широкому сенсі як діяльність цілепокладання, що визначає певну надмету людського існування у житті. При цьому надмета так чи інакше пов'язується з ядром або системою цілей, що визначає полісистемне ціле, яке і утворює всезагальну єдність систем людського існування або культурних практик як дієвих механізмів функціональної системи культури. Так, Анохін визначає, що система цілепокладання в контексті випередження майбутнього та певного бачення майбутнього як здійсненого є ритмом, тобто циклізмом, завдяки чому організм адаптується до певних екстремальних фаз розвитку. Даний циклізм дозволяє вписатися в просторово-часові рамки існування системи, які, в свою чергу, надають можливість для існування хронотопу. Так, простір-час можна розуміти як життєвий цикл і, таким чином, розбудовувати стратегію адаптації, виживання. Проте, якщо йдеться про функціональну систему в рамках культури, то в даному випадку однієї адаптації буде замало. Вона, звичайно, має важливу роль як орієнтовна діяльність, але, окрім адаптації існує й інша реальність перетворення просторово-часових відносин, їх трансформацій, і більш того, утворення нового продукту, нового континууму і нового хронотопу, який стає фактично хронотопом культури, або тих культурних практик, у яких здійснюються нові темпоральності людської діяльності. П. Анохін пише: «Важко знайти в історії цивілізації такі моменти, про які можна було б сказати, що саме тоді виникла ідея про цілісність та єдність світу. Вірогідно вже з першої спроби зрозуміти світ людина, яка мислила, зіткнулася з вразливою гармонією між цілим, універсумом і окремими деталями та частинами. Однак по суті людського розуму, він завжди має справу з безпосереднім, з його навколишнім оточенням, що є конкурентноздатним, є

певною нішею розподілу, що створює ті конкретні образи, які впливають на хід діяльності з пізнання світу» [14, с.49].

Отже, йдеться про те, що зветься універсумом. Сам ідеал також можна розуміти як універсум, проекцію на світ ідеального «всіх можливих і неможливих світів», якщо визначити універсум за С. Кримським [165]. Тобто універсум як проекція на світ ідеального всіх можливих і неможливих світів складає ту складну дихотомію ідеалу й реальності, ідеального як визначення свідомості, як того, що позначає ціль, мету, засоби цілепокладання та передбачає майбутній результат, а також всіх тих артефактів культури, що стають носіями цього ідеального. До цього належить не лише свідомість людини, а також одиничні образи, зразки, норми, вербалізовані і здійсненні у зображувальних конструкціях, в певних актах цілепокладання, які можуть мати будь-яку форму, навіть можуть бути втілені у тонку форму: форму жесту, форму визначення вольового імперативу. Однак все це свідчить про те, що перед нами виникає той образ, який можна назвати універсумом.

Адже вся складність сьогоденної інтерпретації ідеалу та ідеального полягає в тому, що наразі існує вже не універсум, але мультиверсум – багато універсалістських систем та інтерпретацій, значна кількість можливостей знаходити цілісність на рівні метаконструкцій. В свою чергу, метаконструкції як феномен ідеального вже не витримують тієї перенапруги, що виникає. Тому виникає спокуса або знову звернутися до протосубстанції – природи, духу чи абсолюту у вигляді божественного виток, або навпаки – визначити ідеал суто номіналістично, як вже здійснену конструкцію, що оформлена в одиничній речі, в тому імперативному жесті людського волевиявлення, цілепокладання, яке фіксується як норма, зразок, кліше, канон і правило. При цьому таке правило можна розуміти в контексті системи відхилення від його здійснення або в системі однозначного імперативного відгуку на нього. Можна сказати, що наведений вище набір в цілому висуває проблему поліфункціональності ідеалу, де не здійснюється тільки одна функція, але виникає вектор функціонального самоздійснення ідеального як певної проблеми адекватності або адекватій ідеалу

в контексті мультиверсуму та тих універсальних інтенцій, універсальних спонук, що виступають у культурі у складному полі просторово-часових темпоральностей ідеального. П. Анохін вказує: «Прихильники системного підходу все більш і більш настирливо підкреслюють, що саме система є тим ізоморфним принципом, котрий просякає, проходить крізь усі кордони, що історично склалися між різними науками, не дивлячись на те, що ці науки вивчають нібито якісно різні класи явищ – організми, суспільство, машини». [14, с. 50].

В даному контексті автор не дарма надає досить ємну характеристику класу явищ – організми, суспільство і машини. Можна інтерпретувати суспільство як машину, організм як машину, і навпаки, машину як організм. Усі ці метафори та конструкції є достатньо ємними, починаючи від Ламетрі – і до того механіцизму та індустріалізму, до інтерпретації машини бажань у постмодерністському дискурсі, який свідчить про те, що цілепокладання, ідеал як функціональна система несе у собі образ механіцизму, тобто однотипних схем, картосхем або адаптивних принципів та регулятивів людини у соціумі. Ідеал несе у собі ознаки організму як системності.

Якщо розглядати соціум як єдність організмичного та механічного, а таких спроб було багато у вигляді інтерпретативних схем, то це дає можливість визначити ідеал як певну матрицю, яка, породжуючи модель з дієвістю і функціональністю машини, тобто функціонального механізму, здійснює ті чи інші нормативні акції, а також як організм несе у собі певну еволюційну гілку, згорнутий код, що визначається досить по-різному, а найчастіше у рамках преформізму – як своєрідний згорнутий історичний процес існування організмів в історії, в культурі, в соціумі. Все це сповнюється визначенням гармонії, яка на широкому соціокультурному матеріалі набуває своїх або організмичних, або механістичних рис, які пов'язують з механікою детермінізму. Незалежно від людського бажання цивілізація все більше індустріалізується, доходить до діалогових відносин людини та природи, людини і машини, людини та всіх функціонально діючих пристроїв, де людина також у певній мірі виконує роль

або організму, або машини, або кванту соціуму, що стає носієм самої соціальності і тієї ідеальності, яку ми пов'язуємо з різними диференційно структурованими ідеалами: етичним, естетичним, правовим, політичним та ін. Отже, функціональна система пов'язується перед усім з системою діяльності. При цьому у контексті діяльності мають бути вирішені наступні питання: який результат очікується? Як само повинен бути отриманий цей результат? Завдяки яким механізмам має бути отриманий цей результат? Завдяки чому система має впевненість у досягненні результату? [14, с. 70]

Отже, функціональна система – це система дієвих актів і тієї верифікації, яка необхідна для її адекватного функціонування. Проте, якщо ми намагаємося розширити категорію функціональної систем до соціопрагматики, до функціонування культурних структур, субструктур, які саме здійснюють функцію ідеалу, то тут, звичайно, таких констатацій замало.

Щоб розширити поняття функціональної системи як загального наукового принципу до соціокультурної матриці полісистемної реальності цілепокладання, цілездійснення в рамках культури необхідно надати в рамках системи або полісистеми модель самої культури, а вже потім, виходячи з цієї моделі, визначити її системотворчі компоненти та саме на підставі цих системотворчих компонентів або моделей і розбудувати функціональні механізми. Ті механізми, які вже позбавляють нас сумнозвісної функціональності доби Модерну, що була характерна для авангарду, структуралізму, функціональності соціальних систем, яка також визначається у рамках механо-детермінізму як певна матриця адаптивності і визначає саму функціональність більш широко в рамках інтегративних процесів. Такі процеси в сучасному контексті, зокрема, у контексті культури пострадянського простору, складно трансформуються і адаптуються до інших системних чинників, які визначають як модернізацію, трансформацію, транзит та інші механізми переносу системної якості з інших систем у системи тих культур, що зайшли в кут в контексті функціонування так званого комуністичного ідеалу. Весь цей контекст і стане нашим проблемним

полем опису, дескрипції та інтерпретації феномену ідеального як функціонального, тобто поліфункціонального цілого в рамках полісистемного аналізу соціокультурних практик.

Проте, якщо говорити про системно-діяльнісне тлумачення культури, то слід звернутися до розробок київської філософської школи, де відбулася складна трансформація категорії «діяльність». Системотворчим залишався сам комплекс цілепокладання, де прості складові праці, за К. Марксом, сама праця, засоби праці та результат інтерпретувались як мета, засоби і досягнення мети, тобто той же самий результат, що визначався перед дією як предмет діяльності. Згодом стали виокремлювати суб'єкт праці, суб'єкт діяльності, що визначався передусім як носій всього соціокультурного потенціалу, як певний універсум, за С. Кримським; засоби праці, які виглядали як повноцінна палітра всіх засобів культуротворчості і вже мотивований результат, у якому зафіксована сама передумова його досягнення як полісистемна цілісність. Все це і є справжнім надбанням, воно розгортає діяльність цілепокладання у просторі культурних артефактів і системно збагачує модель майбутнього.

Разом з тим, важливо зазначити, що культура не є лише діяльністю. До неї належить і сфера стану, яку пов'язують з чуттєвістю, з естетичним аспектом як чуттєвою діяльністю і дієвою сферою мотивації, сфера поведінки, яку пов'язують з мораллю, етикою, і взагалі, тим категоричним імперативом, який описує І. Кант як необхідну умову поведінкового, вчинкового простору самоздійснення будь-якої діяльності. Якщо це так, то виникає питання: яка з цих складових – поведінка, діяльність, стан – є системотворчою. Багато дослідників намагалися зазначити, що первинним етапом формування культури була зовсім не діяльність, а поведінка. Про це пише Л. Гумільов, підкреслюючи, що всі архаїчні культури починались зі створення системи табу, тобто поведінкового комплексу, системи ініціації, тобто переведення з одного соціального цілого в інше, що надавало

можливість здійснення табуьованої поведінки; а система діяльності вже визначалася цим поведінковим комплексом [100].

Стан став оформлюватися як надреальність культури достатньо пізно, і найбільша зацікавленість трансформації станів, їх вироблення і визначення відбулася у середньовіччі.

Діяльність як головний формотворчий принцип виникає у першій інтерактивній цивілізації як системотворчий код. Даною цивілізацією є античність. Так, Т. Петров визначає соціокоди культури як іменний, що стосується архаїчних культур, професійний, що виникає у середньовіччі, та понятійний, який він пов'язує із європейською культурою, що вже визначає розгорнуту систему діяльності як маркер культури як такої [250].

Отже, наведений аналіз свідчить про те, що культура у її еволюційному просторі, тобто у хронотопі культуротворчості не була однорідною, не була однозначно детермінованою тим чи іншим чинником культуротворчості. Так само й ідеал, який можна визначити як ідеал діяльності, ідеал стану, ідеал поведінки, також є тим суб'єктним принципом, носієм, спонукою, який досягався у цих сферах і був домінантним. Можна виокремити періоди, де культура визначалася суто субстанціонально. Ці періоди відображуються у різних концепціях. Наприклад, у системах ідеалізму, які беруть початок ще в античності, де дух, ейдос, ідеал є ідеальне як таке. У цих концепціях ідеальне є структуруючим принципом матерії. У матеріалістичних концепціях таким структуруючим принципом стає діяльність (наприклад, у марксизмі). Згодом виникає постінтерпретація, коли субстанціалізм знову «повертається». Так, у В. Бичкова виникає теорія посткультури, де він говорить, що культура – це передусім можливість продукування та несення «великого іншого», ідеалу, абсолюту. Якщо культура втрачає ці якості, то вона втрачає фактично те, що зветься культурою, тобто стає посткультурою. Проте такий субстанціалізм говорить більшою мірою про певну архаїзацію культури.

У київській філософській школі формується інше бачення культури, яке відходить від субстанціалізму. Дану модель можна назвати феноменологічною. Її представниками є В. Шинкарук, С. Кримський, В. Іванов, Є. Бистрицький, які визначали культуру як те, у чому дається людині світ. Це вже не просторово-часовий континуум, за П. Анохіним, це не просто увесь набір розгорнутої діяльності, яка є базовою для марксистського підходу щодо інтерпретації культури, але це є місце європейської парадигми, у якому можлива людина. М. Гайдеггер [362] тлумачить етос, за Гераклітом, як місце, у якому можливе божество, і визначає, що саме предикація етичного в культурі, починаючи з античності, формується як місце. Це можна побачити ще раніше – у культурі Месопотамії. Ми бачимо цікаву ситуацію: обмін місць, парадигма зміни місць, виробництва місць, обмін місцями – це ті засади європейської культури, що свідчать про інтеракт. А якщо так, то на перший план виноситься вольова, дієва людина. Недарма Гайдеггер пише, що перша атомна бомба розірвалася у поемі Парменіда «Про природу», тобто людина стала тією, що перетворює світ – активною, вольовою.

І звідси виникають усі ті проблеми, що окреслює Едгар Морен, один із дослідників великих систем, директор Інституту стратегічних досліджень у Франції. Він констатує, що порядок природи набагато кращий, ніж порядок людини [215]. Уся постмодерністська парадигма – це нова хвиля повернення до природи, але повернення вже медіальне, збагачене новітнім детермінізмом, комп'ютерною електронною революцією, коли людина починає зондувати не лише своє свідоме і підсвідоме, але і «свята святих» – креативний лабораторний простір природних засад буття, простір клітини. Людина намагається розглянути ці інноваційні процеси, що відбуваються на мікрорівні, й інтерпретувати їх у контексті сучасного трактування. Таким чином, проект як цілепокладаюча діяльність намагається бути адаптованим до тих біфуркацій, тих креативних рушійних процесів, які здійснюються автоматично, якщо розповсюдити механістичний принцип детермінізму на природу. Це той останній проектний, модельний принцип, який пов'язаний з

так званими системами фрактального типу, тобто орієнтованими на мікроінтервали буття, а також з генетичним алгоритмом: коли у проектній діяльності моделюється генетичний алгоритм, що і створює образ. Ми знаходимося на цікавій стадії новітнього постпозитивізму, яка спонукає орієнтуватися не на трансцендентальні проекти німецької класики, на соціопрагматику марксизму з його економічним детермінізмом, орієнтуватися вже не на етичні, естетичні конструкції ідеального, які відомі й достатньо гарно описані у системах трансцендентального ідеалізму Шеллінга або у системі тієї критики, яку здійснював І. Кант, потім Гегель [283; 284; 286]. Ми можемо лише стверджувати, що соціопрагматика ідеального як функціональна система стає тим виміром, що формується зараз у контексті новітнього алгоритмічного пошуку ідеального або ідеалу як мультіверсуму, як тієї полімодальної системи, що формується як полісистемне ціле у контексті різних підсистем культури.

Отже, на початку XXI століття сучасне полісистемне бачення проблеми ідеалу базується на теорії динамічних систем. Сьогодні необхідно досліджувати ідеал як ідентичність на межі деструкцій, втрати ідентичності – всіх тих процесів, що пов'язані з глобалізацією, екологією та з тим метаекологічним контекстом, що свідчить про досить складні соціокультурні трансформації. Останні базуються на діалозі культур, глобалізаційних процесах, що призводять до адаптації однієї культури іншою, до щеплення ідеалів, принципів, нормативів, до перетворення культури, яка колонізує, у культуру, що здатна до адаптації та утворення нових субкультурних реалій, які вимагають не просто висування нових програм, проектів, а створення ідеалів як акторів метакультурних відносин, акторів цивілізаційного загального процесу. В цьому цивілізаційному процесі ідеал виступає як амбівалентна цілісність, що поєднує у собі дихотомію та зберігає всезагальну полівалентність, тобто тяжіння до всезагального, що у будь-яких одиничних вимірах зберігає можливість цілого. Це створює ту антитетику ідеалу, його функціонування, ту ідеальність, яка і стає запорукою

сьогоднішнього методологічного аналізу ідеалу як функціональної системи, ідеалу як передбачення майбутнього, ідеалу як певного проекту.

Проект, який отримує назву креативного, можна визначити як перехід із небуття у буття. Це свідчить про те, що культура має знайти ту першу точку біфуркації, яку вона визначає як небуття. Тут виникає досить багато проблем. Звичайно, перший креативний проект згадується досить пізно, у культурі середньовіччя, оскільки саме у філософії середньовіччя вже є розуміння того, що Бог творив світ з нічого. Ніщо було запереченням попередньої культури, культури античності. Якщо ми поглянемо на античність, то там Бог є деміург, він створює світ з мулу, з глини. Перехід із небуття у буття є творчість, а не креація. Згодом настає ще одна стадія – посткреативний вимір, коли креація із небуття у буття перетворюється на перехід із буття у небуття. Так, сьогодні екологічна загроза спонукає людину звернутися до системи пошуку альтернатив не лише у рамках знаходження бінарних опозицій. Вона ставить людину перед новою полівекторною полімодальною матрицею, яку пов'язують із поліфункціональністю, з тим множинним варіативним знаходженням нормативних системотворчих і тяжіючих до гармонії структур культури, які визначаються через такі поняття як «атрактори», «патерни», система медіації, трансформації та передачі інформації.

Визначимо їх як складові функціонального розуміння, як презентації і визначення ідеалу в контексті культуротворчості. Так, поняття «патерн» від англійського pattern – зразок, шаблон, модель, схема – це схема-образ, що діє як уявлення, або чуттєве поняття, завдяки якому у процесі одночасності сприйняття та мислення виявляються закономірності, що існують у природі, мисленні, суспільстві. У цьому сенсі патерн розуміється як шаблон або образ, що повторюється. Полісистемний підхід так чи інакше набуває ознак екологічного підходу як збереження природного соціокультурного потенціалу суспільства, а також збереження людини. Ця парадигма стає імперативом, оскільки на її основі увесь простір здійснення ідеального як

ідеалу, звичайно, структурується у контексті екомайбутнього. Важко не погодитися з Едгаром Мореном, одним із дослідників великих систем, який пише про те, що вихід за межі кібернетики, потребує виконання наступних попередніх умов:

- 1) розуміння основи фізичної складності принципів безпорядку та повне використання ідеї безпорядку не лише як феномену дезорганізації, але також як організуючого феномену;
- 2) розвиток ідеї петлі зворотного зв'язку в ідею рекурсивної організації;
- 3) звернення до родового поняття «машини», яке стає поліцентричним;
- 4) принципове ускладнення відносин управління – комунікація та досягнення складності взаємозв'язку між ними; ускладнення відносин: управління – комунікація, привласнення – звільнення, апарат – організація – навколишнє середовище [215].

Отже, відбувається певна інструменталізація системотворчої діяльності, яка осмислюється як в рамках кібернетики, тобто ідеї зворотного зв'язку, так і сибєрнетики (це поняття вводить Едгар Морен) як екологічного, метафізичного звернення до першовитоків. Е. Морен констатує, що лише тоді системі притаманна ентропія, коли вона увесь час омолоджує себе, звертається до своїх витоків і, таким чином, здійснює свою діяльність на підставі того, що будь-який порядок корелює з безпорядком. Безпорядок, негентропія, деструктивна лінія вписується в адаптивну стратегію петлі рекурсії, тобто виникає зворотний зв'язок, який є оновлюючим, ювенально визначеним. Ці надзвичайно важливі категорії у О. Лосєва, зокрема, визначаються як «айон» – вічність, у сенсі: юний, вічний, ювенальний. Омолодження системи, її оновлення є необхідною функціональною характеристикою, яка визначається саме в рамках великих систем як принцип акцептора дії. Разом з тим, у Едгара Морена акцептором дії виступає петля рекурсії у якості не стільки передбачення майбутнього, скільки проєкції на це майбутнє, у якості витоків того системогенезу та тієї системності, що має місце у рамках дії функціональної системи. Говорячи про ентропію та

негентропію як єдність порядку та безпорядку, що фактично і характеризує функціональну систему, Е. Морен констатує: «З точки зору змін ентропія та негентропія – це два прочитання однієї величини: одна (величина) з позначкою плюс, інша (величина) з позначкою мінус. Подібно прискоренню або уповільненню для швидкості, важкості та облегшенню для ваги. Таким чином, будь-яка система може бути прочитана згідно з її ентропією як S або негентропією – як $-S$ » [215, с. 337].

Отже, застосовуючи дану метафоричну формулу, Морен показує певне узагальнення функціонування великих систем та їх інтерпретацію. Будь-який циклічний процес, що інтерпретується як екологічна система, несе в собі принцип оновлення цілісності та існує як перманентно скануючий холізм. Де холізм – це принцип системності, який домінує над усіма складовими системи. Водночас Е. Морен пише про те, що принцип холізму мусить корелюватись антихолізмом, визначенням окремого, одиничного як носія системності. Будучи надзвичайно важливою, така бінарна опозиція холізму (тотальної системності) – антихолізму (як системотворчості на підставі одиничного, окремого, особливого) і надає можливість звернення до поліфункціональних реалій існування екологічних систем, які утворюються на основі петлі рекурсії. Таким чином, можна стверджувати, що введення у науковий обіг викладених вище системних конструкцій допоможуть інтерпретувати, прочитати, визначити феномен ідеального та ідеалу як полісистемної цілісності.

У природничих і точних науках широко використовується поняття «ентропія» (від давньогрецького *ἐντροπία* – поворот, перетворення), яке вперше введено у науковий обіг у термодинаміці та трактується як незворотне розсіювання енергії. Сьогодні воно застосовується у математиці та теорії інформації. Ентропія інтерпретується як міра невпорядкованості системи. «Негентропія» – поняття, яке створено завдяки додаванню негативного значення до поняття «ентропія» і визначає протилежність до

нього. Таким чином, негентропія означає міру впорядкованості та організованості системи [430].

«Ентропія та негентропія, хоча і складають характеристику однієї й тієї самої величини, однак відповідають антагоністичним процесам з точки зору організації, дезорганізації та дегенерації. З одного боку, реорганізації та регенерації, навіть розвитку і ускладнення, з іншого – процеси, що відбуваються всередині замкнених систем або неактивних організацій відповідають простому розумінню поняття «ентропії», котра не враховує будь-якої протилежно направленої негентропійної реальності. Однак негентропійні процеси не можуть обійтися без процесів збільшення ентропії. Це означає, що ідея негентропії є складною, несе у собі пряму протилежність, відразу ж робить складним загальне розуміння ентропії, яке включає в себе обидва процеси. Отже, ми знаємо, що будь-яка організація обов'язково оплачується збільшенням ентропії. Негентропія у тій самій мірі, в якій вона відповідає постійно активній грі організації, тобто роботі, може лише співпрацювати з ентропією у якості свого побічного продукту» [215, с.342-343].

Таким чином, негентропія як адаптивний фактор, як принцип, що завжди є адаптивно модифікуючим, свідчить про те, що розвиток будь-якої системи, у даному випадку – соціальної системи, так чи інакше несе в собі певні епіцентри зростання ентропії та потім шляхом петлі рекурсії породжує потребу долати ці епіцентри та шляхом омолодження системи домогтися нового приросту якості та системності. Усе це дає методологічні засади для розуміння тих соціальних процесів глобалізації, інтеграції мегапростору культурних інтеракцій, де можна визначити як ентропійні, так і негентропійні тенденції. Необхідно зазначити, що єдність ентропії та негентропії – це складний процес, де ентропія – скануюча вісь наслідування тоталітаризму, а негентропія – перманентне заперечення, ціла низка зворотних рекурсивних зрушень, яка долала б цей тоталітаризм. (Наприклад, у пострадянському соціумі, який зараз формується.) Цей процес свідчить про

потребу винайдення новітньої гармонії та нових інструментальних систем, за яких можна стверджувати, що будь-який актор соціокультурних взаємодій (це може бути і ідеал, і норма, і функціональна схема, гештальт, патерн, атрактор) повинен розглядатися з позицій тотальної системності. Отже, актори як дієві процесуальні чинники, детермінанти цих процесів, повинні визначатися з позицій тотальної системності (холізму та антихолізму). Але необхідно враховувати і ролі у цьому цілому особливого, одиничного, того, що несе можливість варіацій, можливість уникнення ентропії. Полісистемна цілісність, коли один і той самий соціокультурний суб'єкт може бути актором різних систем та актуалізовувати себе у різних вимірах культурних інтеракцій як всередині культури, так і у міжкультурному просторі, свідчить про те, що функціонування ідеалів вписується у складний соціокультурний простір тих сучасних системних реалій бачення розвитку, деструкції, оновлення, модернізації і, знов-таки, нового занепаду систем. Вони потребують не просто модернізації, переносу, транзиту, а повної деконструкції (якщо вживати постмодерністську мову) та критичного ставлення до всіх конкурентноздатних механізмів культуротворення. З іншого боку, необхідно знайти той генетичний алгоритм, що є природно обумовленим, організмичним, що ніколи не буде заперечений жодною деконструкцією, культурними кодами, які пов'язані з різними релігійними, політичними системами та конгломератом ідеалів або ідолів. При цьому ідоли надзвичайно часто ототожнюються з ідеалами. Однак, по-перше, найголовнішими характерними ознаками ідеалу є природовимірність, організмизм; по-друге, основою для ідеалу повинна бути та соціальна матерія, яка має свою полісистемну цілісність, вимірність; по-третє, існування тих образів та констатацій тотальності, що дають можливість вписати ідеал не просто у матрицю культурних інтенцій, спонук, напрямів, а осмислити його як акцептор дії культурних систем у контексті різних відносин, різних акторів культуротворчості. Завдяки цим ознакам сам ідеал стає актором, носієм актів, здійснює акти цілепокладання, цілездійснення.

Задля системного осягнення ідеалу слід зупинитися на аналізі розуміння просторово-часового континууму, хронотопу [384]. В історії розвитку філософської культури осягнення просторово-часового континууму існувало, на нашу думку, у трьох моделях. Перша пов'язана з тим, що існує циклічна система заперечення часу і простору. Оскільки дана система є найбільш ранньою, в ній помітні лише ті точки, що є максимумом або мінімумом циклізму, а також наявна циклічна модель, коли сприймається лише те, що минуло або те, що приходить. Потім виникає модель часу-вічності. Її пов'язують вже з античністю, коли час розуміється не як коливання, а як певна темпоральність, що символізує гармонію, вічність, «айон» – вічну молодість. Згодом виникає темпоральність строку – це християнський образ часу-стріли, що є вже новітньою темпоральністю та починає визначати мікро-інтервали буття, внаслідок чого змінюється сам хронотоп. Архаїчний хронотоп розуміється як єднання коливання точки в архаїчних культурах, яка символізувала вівтар і той простір нескінченного, що відображує замкнену систему, замкнений світ, вічність, де існує сакральне. Це простір, де відцентрована вісь структурує центр як системотворчий. Потім виникає парадигма обміну давньогрецького зразку, в якій одна вічність обмінюється на іншу. Виникає та складна система, що згодом поступається місцем креативній парадигмі середньовіччя, коли є початок та кінець, є есхатологія, є не просто мірами згораючий і мірами спалахуючий космос, що знов і знов омолоджується (за Гераклітом), але є також катастрофічний есхатологічний світ. Ці три темпоральності достатньо конструктивно визначаються у культурі та мають свій хронотоп, системи майбутнього, його передбачення, свій проект. Надзвичайно ефективною є модель Ф. Шміта, який у 1919 році написав книгу «Мистецтво – його психологія, його стилістика, його еволюція», де він намагається описати континуум або весь формотворчий потенціал всесвітньої культури у рамках певних циклів [399]. Перший цикл дослідник пов'язує з палеолітом, оскільки вважає, що тут головною системотворчою категорією є ритм.

Отже, коливальний час-простір та ритм формують саме цей хронотоп. У неоліті формотворчою домінантою стає категорія форми замість розгорнутої зображувальності палеолітичних малюнків на стінах, що показували ідеал як натуральну конструкцію сакрального, до якої зверталися в акті імагінації або в акті попередньої дії, що передувала полюванню. Такий акт був ідеально визначений як імагинативний абсолют (за Я. Голосовкером), де імагинативний абсолют і є актом переведення в образ, тобто в «імаго», майбутнього ідеалу, який розумівся як вдала система, конструкція, акт полювання [95].

Отже, неоліт відходить від імагінації, і перед нами постає розгорнута система схем та символів. Ідеальна конструкція майбутнього створюється не шляхом імагінації, а шляхом знакової конструкції. Семіотика тут виступає головним принципом презентації реальності. Надреальність, в свою чергу, сприймається як семантично напружена конструкція. Згодом архаїчні культури, які передують античності (культури Єгипту, Месопотамії, Ірану, Індії, Китаю) головним епіцентром формотворення роблять категорію групування. 3, 5, 7, 9 – це і є ті ідеальні патерни, які створюють ідеальне ціле на підставі завданої нумерології. Вертикальний космос Китаю розбивають на три частини: передній план, середній план та небо. Саме так зображують універсум рушійний, безкінечний, який утворюється у процесі ідеації, тобто ідеального ритуального самоздійснення ейдосу або ідеї, або ідеального як такого, що фіксується як зображувальне. У центрі обов'язково малюється джерело, струмочок, що позначається як безкінечний рух. При цьому сам принцип групування композиції вже несе в собі те, що у Давній Греції визначається як диспозитіо (від *dispositio* – розташування) та транспозитіо (від *trānspositiō* – перекладання, перехід з одного в інше). «Диспозитив» – це категорія, опрацьована в контексті доробку Мішеля Фуко, певна диспозиція, що досягла гармонійного або культурно-антропологічного визначення в певній структурі. Категорія «транспозитив» також є неологізмом, який варто ввести й логічно визначити як інший бік диспозиції, що свідчить про

непросторові протиставлення як диспозиції, а часові, – як транспозицію, перехід з однієї позиції на іншу [383]. Так здійснюється парадигма обміну. Тут визначальною категорією стає рух. Необхідно підкреслити, що в античності ідеал як конструктивний принцип соціопрагматики, тобто орієнтації на функціонування всіх підсистем культури, має свою домінуючу категорію – «рух». Він передбачає ту парадигму зміни місць, виробництва місць, обміну місцями, що виражається категорією «дистенація» (місцезнаходження), яка є привабливою для культурного будівництва. Наступна низка культур, яку Ф.І. Шміт пов'язує з Візантією, з Середньовіччям, з Відродженням, з Новим часом, засвоює категорію «простір». Простір розглядається як те місце, що стає амбівалентним. В ньому вже визначається верх – низ, інтенсивна метрика (зростання у гору) та екстенсивна метрика (захоплення по горизонталі) [399]. Все це має свої аналогії в архітектурі, у політиці, у геополітиці, в тих системах, де можна здійснювати соціальний дизайн, розподіл територій, місць, простору. Виникає наука, яка має ознаку проксеміки, наприклад, у американській лінгвістиці. Проксеміка – це вчення про просторові зони, які є ціннісноозначеними, що засвоюються культурою як носії того чи іншого ідеалу, того чи іншого абсолютного виміру, тих максимумів, тих верхівок культуротворення, які мають свою просторову зону. Згодом вже у Модерні визначається доміючий час.

Таким чином, ідеал, ідеальне розглянуто як систему диспозицій та транспозицій, система категоріальних матриць формотворення, що несе у собі амбівалентну та полівалентну природу свого існування (подвоєння і множинність, поліцентризм), які розуміються у культурі як ритм, як рух (обмін місцями, перехід з місця на місце), як простір, як час. Ця схема є функціональним механізмом опису ідеалу або імагинативного абсолюту, або семантично означеної структури, або процесу обміну місць. Це і створює ту культуротворчу матрицю, в якій майбутнє визначається у рамках циклічного простору-часу, в рамках «айон» – вічності як ейдосу, в рамках часу-простору,

де домінує час-вектор, де ідеал набуває надзвичайно важливих вимірів креативності як переходу із небуття у буття. Сама його небуттєвість визначається через буття, де епіцентром є ті екстремальні фази розвитку, що пов'язані з ентропією та негентропією та символізують розвиток, еволюцію, деградацію всіх систем.

Отже, інваріантом для всіх систем культуротворчості, які ми описували саме у рамках презентації, актуалізації та ідентифікації ідеального та ідеалу, є та петля рекурсії, те метафізичне оновлення або самооновлення всіх соціокультурних систем як звернення до минулого, яке визначає майбутнє, кинуте вперед минулим. Вказана метафора є наймовірно важливою, особливо в посткомуністичному суспільстві. Вона примушує не рвати з минулим, а навпаки, актуалізувати його, визначити у системно-екологічному поліфункціональному вимірі існуючі там цінності. І лише тоді можна назвати гармонійним таке вирішення проблеми модифікації, що позбавиться зайвого транзиту західних цінностей і самоактуалізації всього цінного, що існувало в тому суспільстві, яке звалося радянським.

Аналізуючи проблему розуміння ідеалу як передбачення майбутнього у сьогоdnішній ситуації глобалізації, важливо зазначити, що гармонія існує на умові інтеграції, де кожен з акторів взаємодії є представником різних систем. Така поліфункціональна, полімодальна, полісистемна реальність соціокультурної взаємодії на відміну від тих акторів, що формують ідеали ЄС або закладають їх в основу протиставлення США та іншого світу, свідчить про те, що система бінарності, яка опрацьовується як антитетична, створює не екологічну, негармонійну реальність у сучасному світі. Система бінарних опозицій доби Модерну, трактовка ідеалів крізь цю призму вже не спрацьовує у сучасному глобалізованому світі. Гармонійна реальність має створюватися на підставі того метаекологічного підходу, де найголовнішим є завдання зберегти екологічний потенціал природи та насамперед зберегти людину як суб'єкта і носія всіх соціокультурних та сакральних цінностей, а також як головного продуцента цінностей буття в цілому. Неоднозначність

сучасної соціокультурної ситуації диктує широкий контекст осмислення глобалізаційних проблем сучасності, де велику роль грає вектор ідеального, гармонійного майбутнього, яке, слід пов'язати з метаекологічним ідеалом, розуміючи його у широкому контексті як екологію людини. Метаекологічний підхід корелює з метаантропологією, з метасистемами різних інтерпретативних підходів, які надають можливість не розмивати ідеал по горизонту усіх можливих зразків, засобів ідеації та імагинації, а, навпаки, робити його епіцентром як холістичного, так і антихолістичного підходу щодо визначення соціопрагматики ідеального у контексті глобалізаційних інтеграційних процесів.

Французькі дослідники Д. Мартен, Ж.-Л. Мецжер, Ф. П'єр у роботі «Метаморфози світу: Соціологія глобалізації» актуалізують ситуацію щодо глобалізаційних процесів у світі. Так, вони підкреслюють: «XX століття породило надзвичайно прискорене товарне виробництво, яке за останні 50 років зросло майже у п'ятеро, збільшилось тільки на третину у 1980-1990 роках. Протягом століття спостерігалось також постійне розширення торгівлі між державами: міжнародна торгівля, яка у 1995 році становила 15% обсягу світового виробництва, після Другої світової війни зростає у 20 разів. Планета, на якій ми живемо, здається, ніколи не була такою багатою. Насправді, на ній ніколи не було такої нерівності. Так, нині на Землі налічується понад 1-2 млрд. бідних з доходом менш, як \$1 на день і 2,8 млрд., понад 45% населення світу, з доходом менше, як \$2. У той час, як 1,3 млрд. людей не мають питної води, статки 200 найбагатших людей Земної кулі перевищують сукупний дохід 41% населення Землі. Яка різниця між Танзанією та компанією «Голдменсакс»? Перша – африканська країна, що заробляє \$2,5 млрд. на рік, ділить їх між 25 млн. жителів, інша – інвестиційний банк, який заробляє \$2,6 млрд. та розподіляє основну їх масу між 161 особою» [205, с. 6].

Виникають цікаві питання: які можуть бути паралелі між ідеалами цих людей? Чи можна знайти один ідеал, що еквівалентний цінностям всіх цих

мільйонів? Звичайно, що ні. Тоді виникає інше питання: як можуть ті ідеали, що формуються у контексті катастрофічно різних соціальних агломерацій, якось існувати в одному ідеальному просторі, який ми умовно називаємо екологічно домінантним? Таким чином, утворюється вектор проблем, які не мають однозначних рішень. Вони лише дають можливість інтерпретації тих поліваріантних констатацій, що не можуть знайти одну гармонію, яка досить довго існувала у вигляді комуністичного ідеалу, але виявилася настільки абстрактною, що не змогла функціонувати як імагинативний та навіть гносеологічний ідеал. Імагинація його була неможливою, образ не був адекватний тому гносеологічному ідеалу, що вибудовувався шляхом ідеологічної інквізиції або ідеологічної системи щеплень. Водночас він був дієвим, він працював і певний час функціонував як феномен, що створив цілу систему комуністичних спільнот в усьому світі. Даний контекст зараз розпадається, формується інше майбутнє для позбавлених комуністичного ідеалу людей. Все це формується на підставі апроксимації (спрощення) минулого, на підставі редукції, тобто усунення, транзиту або заміщення минулого, яке просто переноситься з західних країн. Однак виникає дуже багато соціокультурних деструктивних систем, які й потребують поняття власного системогенезу, власної культурної реальності, яку не можна водночас замінити іншою. У контексті глобалізаційних процесів сучасності ідеали діють імпліцитно на відміну від норм та всіх інших функціонуючих парадигм, що існують у рамках чітко зазначеного коридору, будь-то правового, будь-то ідеологічного, естетичного і т.п. Це є надзвичайно важливою проблемою, яка свідчить про те, що сама система легітимації ідеалу наштовхується на нерівність, на катастрофічний розрив по осі «схід – захід», «північ – південь», розрив між бідними і багатими. Вказані осі у своєму перехресті потребують узгоджених концептуальних, заснованих на консенсусі, якщо не соціальних ідеалів, то схем, систем адекватності, які базуються на матриці ідеального, але не є ідеалом. Сьогодні виникає велика спокуса редукувати ідеал. Редукцію важко назвати системою ідолів як

повернення у архаїку, але її можна визначити як систему симулякрів (за Жаном Бодріаром), що базуються на тих цінностях, що є насправді псевдоцінностями та намагаються зрівняти елітаризм та егалітаризм, бідних і багатих, верх і низ, небо і землю, зрівняти усі ті реалії природи і культури, які раптом стали технологічно озброєними (насиченими технологіями). Сьогодні прослідковується намагання створити ще одну надгармонію нового механо-детермінізму: коли висмоктуються надра, виникає система псевдоцінностей на підставі тоталізації війни, військової зброї, усунення всіх моральних імперативів. Ми стикаємося з цим у системі прогностичних комунікативних реалій, які виникають як системи змагань та інформаційних війн, де знов проблема ідеалу є надзвичайно важливою як система випередження майбутнього, визначення справжніх цінностей на підставі начебто достатньо апробованих структурних кліше демократії, рівності, свободи. Проте усі вони, потрапляючи на конкретний ґрунт функціонування цих матриць або ідеалів, не функціонують.

Нерівність, тотальність та розбіжності в розподілі цінностей як матеріальних, так і духовних, нищення духовних цінностей спонукає до того, щоб розглядати ідеал як один із епіцентрів соціокультурної інтеракції, соціокультурної взаємодії і водночас становлення кожної окремої особистої культури на підставі адаптації та полісистемного аналізу. Саме ідеал і надає можливість побачити багатовимірність, багатовекторність людського планетарного фактору, людського «я» у контексті планетарних проблем, які не вписуються у шкільні прописи ентропії та негентропії. Це є функціональна характеристика дієвості систем, яка надає присмак позитивізму всім вимірам системних та полісистемних адекватій ідеалу, однак іншого шляху немає. Отже, ідеал або буде знову субстантивним, потребуючим актуалізації таких субстанцій, як «дух», «абсолют», або буде визначатися суто феноменологічно як простір, у якому дається світ. Звичайно, що людина не може вийти за межі культури, якщо вона людина, як не може «вийти» за межі свідомості. Однак запорукою цього «невиходу» є

норми, зразки, імагинативний абсолют, ідеал, що існує навколо людини не як будь-яка одиничність її споглядання та бачення усіх артефактів культури, проте як епіцентр буття, як сакральний центр, як ідеальний центр усіх намагань та зрушень формотворення. Важливо визначити, хто стає носієм цінностей; хто визначає їх; як вони презентують інший простір позиціонування акторів світових спільнот міжкультурних відносин. Сьогодні більше питань, ніж відповідей. Французькі соціологи наголошують: «Доцільно було б нагадати про деякі очевидні речі, як той факт, що не існує світового уряду, водночас кількість країн збільшується. Не існує світової армії, як це показала насправді неспроможність ООН забезпечити мир у кількох нещодавніх конфліктах. Не існує світового права. Це вбачається з того, як важко віддавати під суд колишніх чи інших диктаторів хоча б в ім'я поваги до прав людини. Не існує світового збирача податків і світової поліції. Навіть якщо спостерігаються спроби створити народну агору, їхні регулярні провали дозволили, головним чином, закріпити гегемонію однієї супердержави. Щоправда, нам систематично нагадують про бажання виробити початкове положення права то для притягнення до суду військових злочинців, то для обмеження шкідливих викидів у довкілля чи для контролю за дотриманням конкретних соціальних норм. Але впертість, з якою найбагатші США або найнаселеніші Індія, Китай не ратифікують договори, які могли б утворити таке право, показує довжину шляху, що і треба нам подолати» [205, с.15].

Отже, ані будь-яка вестернізація, ані романтизація ідеалів (атлантизм, слов'янізм, націоналізм) не допоможуть у цьому надзвичайно проблемному просторі глобальних відносин. Ідеали існують, але їх існування є горизонтальним. Сама функціональність та реальність соціопрагматики ідеального як орієнтація на задоволення культурних потреб акторів взаємодії і становить найголовнішу проблему сьогодення. Всі глобальні межі росту, які були відмічені представниками Римського клубу, констатують лише той факт, що виникає багато сурогатних проектів: екологічний, комунікативний, всезагальної етики. Однак усі вони є еkleктичними, по суті. Тому вимір

культурної самодостатності ідентичності, цілісності кожного окремого актора і всезагальні ідеали, які пов'язують з екологічним ідеалом і дають можливість передбачення майбутнього. Воно може здійснитися на підставі гармонії, що апелює до людяності, а не до окремого образу вестерну, який так чи інакше залучається у глобалізаційних процесах сучасності.

4.2. Розгортання ідеалу у просторово-часовому континуумі. Ідеал як соціокультурний хронотоп сучасності

Вище було визначено, що темпоральності, модальності часу і простору як соціокультурні реалії є рефлексивною даністю, яка є даністю належності до того чи іншого типу рефлексії. З чим тоді пов'язана сутність сучасного ідеалу як соціокультурного хронотопу? Час і простір є соціокультурним явищем, що отримало назву хронотоп. Будучи надзвичайно еkleктичним, сучасний ідеал поєднує у собі рефлексію усередині практики. Весь професійний топос опрацьований, зокрема, у правовій, художній та етичній сфері. Оскільки кожна з цих сфер намагається універсалізувати себе таким чином, етичний ідеал позначається як суспільний. Аналогічною є ситуація з естетичним та правовим ідеалом. Отже, в наш час рефлексія знов стає полівалентною, поєднуючи різні валентності: рефлексії зсередини практики, над практикою, знизу вверх і зверху вниз. Далі практика вертикалізується, відшукується ідейна субстанційна основа у всіх тоталітарних системах-рефлексіях гегелівського типу. І навпаки, практика екзистенційно звертається до глибин свідомого і підсвідомого, Я, Мета-Я. Даний процес є зондуванням самого суб'єкту, продукуванням оцінок та цінностей як таких.

Відомий філософ В. Лекторський, аналізуючи модальність і рефлексії, говорить про те, що у пізнанні усе можна рефлексувати, починаючи із засад, апріорних схем, які не піддаються рефлексії. Йдеться про те, що є певні засадничі принципи, що сприймаються як достовірні, і які рефлексувати вже непотрібно. Які вони? Це може бути дух, новітній платонізм, логічні конструкти, що також приймаються на віру. Однак сам процес рефлексії

представляє собою процес проблематизації, плюралізації, коли кожне окреме Я потрапляє у так звану «республіку суб'єктів», за чудовим висловом С. Рубінштейна. Подібна доля спіткає й ідеал, коли він потрапляє у середовище колективного розуму, колективного суб'єкту. Там ідеали виникають всередині того рефлексивного поля, яке базується на відношенні Я та Мета-Я. Мета-Я в даному випадку виступає як колективний розум, як вже не один суб'єкт оцінювання, а множина, колективний суб'єкт, що піддає реальність або критиці, або апологетичному піднесенню. В. Лекторський вказує: «Пізнання здійснюється реальними людьми, конкретними індивідуальними суб'єктами. Знання у суб'єктивній або ж у об'єктивованій формі існує лише остільки, оскільки прямо або опосередковано співвідноситься з цією діяльністю. Разом з тим, саму пізнавальну діяльність слід розглядати у соціально-історичному вимірі: як діяльність пов'язаних один з одним суб'єктів – минулих, теперішніх й майбутніх. Тому, якщо будь-які фрагменти об'єктивованого знання у даний момент часу не усвідомлюються жодним з існуючих суб'єктів, то це не означає, що ці фрагменти взагалі цілком знаходяться поза свідомістю суб'єктів, тому що останні можуть відноситися як до суб'єктів минулого, так і майбутнього (у будь-якому випадку ставлення до минулого обов'язкове, оскільки лише людина може утворювати знання» [177, с. 279].

У просторово-часовому континуумі суб'єкт є продуцентом ідеалів, думки та рефлексії взагалі. Функціонуючи як конститутивний механізм, ідеал існує у континуумі втраченого, теперішнього і бажаного. Це модус можливого, модус наявного і модус пост-наявного, яке можна інтерпретувати по-різному: як втрачене і як те, що потребує оновлення (наприклад, петля рекурсії). Трансцендентальний метод показує, наскільки «щось» є можливим (за І. Кантом), діалектичний метод – як реальність з'являється у світі, характеризуючи феномен наявного, а феноменологічний демонструє пост-наявне, визначає приход у інше, рефлексію у інше, трансцендування цього світу, і взагалі межовість як ідеалів, так і взагалі всього буття людини.

Діалектичний, феноменологічний, трансцендентальний методи і визначають ті апорії ідеального, що не рефлектуються, а завдаються як аксіоми. Вони стають тими структуроутворюючими осями, на які спираються продуцент, реципієнт, і той, хто оцінює рецепцію та діяльність.

В. Лекторський підкреслює, що кожен індивідуальний суб'єкт є включеним одночасно у різні колективні суб'єкти. Різні системи пізнавальної діяльності, зі своїми стандартами і нормами, інтегруються у індивіди в деяку цілісність. Існування останньої є необхідною умовою єдності Я. Розрив зв'язків між різними колективними суб'єктами або ж неможливість інтеграції в рамках даного індивіду тих систем пізнавальної діяльності, що належать до різних колективних суб'єктів, призвели б до розпаду індивідуального суб'єкта [177, с. 281].

Отже, аберації свідомості, (всезагальної або суспільної), що інтерпретувалася у філософії як аналог трансцендентального суб'єкту, знову актуалізують проблему трансцендентального суб'єкту, але на гносеологічному рівні. На такому рівні гносеологічний суб'єкт є колективним продуцентом, є анонімним та використовує досвід людства як свій, при цьому не помічаючи власного Я. Естетичний суб'єкт, навпаки, позиціонує свою особливість, унікальність. Він акумулює досвід всього людства, досвід чуттєвості та всіх інших категоріальних ознак естетичного. Він локалізується в окремому Я і презентує власний досвід. Отже, таким чином, виникає певна кількість суб'єктів проміжного типу, які акумулюють одночасно і всезагальний досвід, і досвід окремого Я. Наприклад, постулатами морального суб'єкта є: «вчиняти так, щоб не нашкодити іншому», або «відноситися до іншого, як до самого себе». Водночас, суб'єкт правовий надає перевагу відношенню до себе. Дана складна структурність, темпоральність Я і Не-Я, апелює до того соціокультурного хронотопу, континууму, у якому існують ідеали, рефлексія, продукування, цінності та осмислення цих цінностей. А з іншого боку, ідеали моделюють просторово-часовий континуум, і більш того, зображують його як ідеальний, кращий та

єдино можливий для цієї культури і утворюють нову темпоральність, новий час і простір як культурні феномени.

Про це зазначав Дмитро Лихачов у своїй «Поетиці давньоруської літератури», наголошуючи на тому, що соціальний і культурний час відрізняється від природного часу [180]. Він або прискорюється, наприклад, у кінофільмі ми можемо за півтори години пережити декілька тисячоліть, або навпаки, людина потрапляє у мікроінтервали буття, як у романі «У пошуках втраченого часу» М. Пруста, коли кожна мить самозанурення у минуле стає самодостатньою, перетворюється на ідеал над ціннісним буттям або над буттям втраченого часу.

Гармонія буває можливою, здійсненою та втраченою. Втрачена гармонія свідчить про плинність часу, про те, що все минає, має свій кінець, хоча сама втрата не обов'язково переживається як трагедія. Вона може сприйматися як елемент діалектичного становлення, як перехід у інше. При цьому може мати предикації як етичні, естетичні, так і пов'язані з правовою сферою. Наприклад, кодекс Хаммурапі, за якого діяв принцип таліону, потім модифікується і з'являються інші закони, з іншою мотивацією та підходом до цінностей людського існування. Але сама втрата не є радикальною, оскільки вона компенсується новітнім вибухом кодексу Хаммурапі. Адже ми здатні побачити нині, у агресивних війнах, життєздатність цього принципу, який, здається, ніколи не покидав історію та нормативну базу людського існування.

Таким чином, ідеали функціонують не як ті тимчасові цінності, що одномоментно виникли, а потім загинули, не залишаючи й згадки про себе. Ідеали поступово актуалізуються. Втрачений одного разу ідеал може бути актуальним через декілька нових циклів розвитку соціуму. Як наприклад, принцип таліону ніколи не перестане бути дієвим у культурі, а калакагатія – ідеал давніх греків – знов актуалізується у сфері екологічної загрози.

В. Лекторський дійшов висновку, що «рефлексія має своєю передумовою вихід за межі індивідуальної свідомості: визнання себе в інших

індивідах, що складають суспільство, і разом з тим об'єктивацію людини у предметах світу культури, який вона створює. Однак рефлексія – це не просто відношення до індивідуального Я. Сутність рефлексії, за Гегелем, складається у пізнанні самого об'єктивного духу. Останнє ж здійснюється у процесі діалектичного розвитку знання. Такий розвиток і є обґрунтуванням знання, його рефлектуванням і заглибленням у себе. Справжня засада існує не з початку, а в кінці, у результаті розвитку. Рух уперед, розвиток змісту об'єктивного знання – це одночасно рух назад, знаходження справжньої, прихованої засади свого процесу» [177, с. 286].

Ідеал як феномен рефлексії є не тільки продукуванням мисленевої діяльності, це – опосередкуюча реальність, що виникає між феноменологічним та ноологічним модусом, наявним й сконструйованим думкою у реальності. Однак така реальність без опори на ідеали не існує. Адже вона лише тоді стає реальною, коли існує зразок, взірець, вимірювання, метрика, осмислення реальності як наявного буття. Тільки в тому випадку реальність стає артфеноменом, феноменом культури, коли є канон, норма, пропорційна схема, взірець, імагинативний абсолют, тобто образ, надаючий можливість ідентифікувати наявність реального як того, що відповідає бажаному. За відсутності вказаної відповідності реальність не фіксується як реальне. Так зокрема, за Гегелем, субстанція індивіду – це його неорганічна природа, форма об'єктивного духу, по суті, колективні способи діяльності, що опредметнені у витворах людської культури. Дана парадигма застосовується й у марксизмі. Справа лише у тому, що передує: дух або опредметнені форми культуротворчості.

Звернемося до діалогу «Тімей» Платона: «Уявіть собі, що спочатку необхідно розрізнити дві речі: що є вічне, але не має буття, яке виникає; що є вічне, яке виникає, але ніколи не є сутністю? Те, що досягається за допомогою розмислу та розсудження, вочевидь, і є вічною тотожністю буття, а те, що підвладне тимчасовості й не розумному почуттю, виникає й гине, але ніколи не існує насправді. Однак все, що виникає, повинно мати

певну причину для свого виникнення, а виникати без причини, власне, неможливо. Далі, якщо деміург будь-якої речі споглядає на те, що є сутнім і бере його у якості першого образу при створенні ідеї та властивостей даної речі – це має бути чудовим, прекрасним. ... А як же те небо, що усе охоплює? Чи назвемо ми його космосом або іншим іменем, яке буде для нас найбільш зручним? У всякому разі повинні поставити відносно нього питання: Чи було воно завжди, не маючи початку свого виникнення? Чи воно виникло, виходячи з певного витoku?» [257, с. 432].

У подальшому надається тілесна, ідеальна космологічна структура, структурна концепція образу. «Однак ми бачимо дещо, що не може стати без участі вогню і дотичним без чогось твердого. Твердим же ніщо не може стати без землі. За тих самих обставин Бог, щоб приступити до зіставлення тіла Всесвіту, створив його з вогню і землі. Однак два члени самі по собі не можуть бути добре сполучені без третього, бо необхідно, щоб між першим та іншим народився певний поєднуючий зв'язок. Найпрекрасніший з цих зв'язків є такий, що у найбільшій мірі поєднує себе й те, що зв'язує. Завдання це найкращим чином виконує пропорція... Бог помістив між вогнем та землею воду і повітря, після чого встановив між ними, можливо, більш точні відношення, щоб повітря відносилось до води як вогонь до повітря, і вода відносилась до землі як повітря до води. Так він поєднав їх, розбудовуючи з них небо, те, що можна побачити, і до якого можна доторкнутися» [257, с. 435]. Спробуємо надати інтерпретацію цікавих рефлексивних джерел, які у тій чи іншій мірі експлікують гносеологічний, а також етичний та естетичний ідеал. Так, роздуми Платона свідчать про те, що сутнє й першосутнє, як і виникнення чогось, мають властивості ідеалу. Однак ці властивості визначаються імпліцитно, як прекрасне або щось інше гармонійне. За Платоном, космос як небо, як взірець, як пластична структура самої небесності, небесної батьківщини, що він визначає у різних діалогах, і є фактично продуцентом усіх ейдосів, ідеалів у суцюзому.

«Розглянемо, з якої причини побудував виникнення цього Всесвіту той, хто його облаштував. Він був благим, а той, хто є благим, ніколи в жодній справі не відчуває заздрості. Будучи байдужим заздрості, він побажав, щоб усі речі стали якомога подібніші йому самому. Вбачати у цьому слідом за розумними мужами справжній та найголовніший початок народження і космосу було б, мабуть, вірніше за все. Таким чином, побажавши, щоб усе було добре, і щоб ніщо не було б, по можливості, поганим, Бог попідкувався про усі видимі речі, які перебували не у спокої, але у нестройному й неупорядкованому русі; він вивів їх із безпорядку в порядок, вважаючи, що друге, безумовно, краще ніж перше» [257, с. 433-434].

Аналізуючи Платона, можна дійти висновку, що деміург у трактовці античного філософа несе у собі виток всього творіння та створює на основі блага все те, що є бездоганим. Потім надається тілесна, ідеальна космологічна структура, іншими словами, структурна концепція образу. Платон робить надзвичайно цікаву констатацію: «На таких підставах та з таких головних частин числом чотири народилося тіло космосу, упорядковане завдяки пропорції, та внаслідок цього в ньому виникла дружба, так що зруйнувати його самостійність не може ніхто, окрім лише того, хто сам його згуртував. При цьому кожна із чотирьох частин увійшла в склад космосу цілком, улаштовувач склав його з усього вогню, із усієї води, із повітря, із землі...» [257, с. 435].

Таким чином, перед нами зразок субстанціалізму. Субстанції є природними, стихійними. Дані стихії утворюють тіло космосу, що є антропоморфним, є ідеалом людяності, а людина є ідеалом космосу. Космологічна єдність, яка пов'язується з деміургом-творцем, імпліцитна і створює той ідеал, який є самодостатнім, самозамкненим та апелює до того креативного витоку, що усе утворює [285, с. 26-27].

Отже, космос, змодельований у діалозі «Тімей» на підставі пропорції, стихій, гармонії, є одночасно й ідеалом, що несе у собі античний хронотоп. Він вміщує одвічність існування сутнього й те «архе», тобто ту вищу фазу

розвинутого, самодостатнього Я-космосу, що визначається як завершена та самодостатня пропорція.

Якщо Платон ще знаходиться у космологічному світобудівному просторі, що пов'язаний із стихіями (водою, вогнем, землею, повітрям), то Плотін вже говорить про ноуменальний і феноменальний аспект ідеалу або краси: «Ми вже говорили про те, що той, хто здатний мисленево піднятися до надчуттєвого світу і споглядати усю красу Розуму, тому може після цього відкритися початок ще вищий – сам Батько Розуму. Зараз спробуємо, наскільки це можливо, дослідити і показати, яким чином досягається споглядання краси Розуму, що може відкритися в цьому спогляданні. Почнемо з того, що уявімо собі дві скелі мармуру – одну не оброблену, а іншу художньо оброблену скульптором та перетворену на статую чи будь-якої богині, чи навіть людини, тільки не конкретної людини, а такої, в образі якої зібрані та поєднані найкращі риси найкращих облич. Зрозуміло, тільки цей останній мрамур, що отримує від мистецтва красиву форму, здається нам красивим. Але чим саме? Ясно, що не своєю субстанцією, тобто матерією, тому що тоді і інший шматок мармуру здавався би нам не менш красивим, але тільки красою тієї форми, яку надало йому мистецтво. Ясно також, що ця форма зовсім не була притаманна самій матерії, що стала статуєю, але до переходу на мрамур мала місце у задумі художника, та і в голові художника вона опинилася зовсім не тому, що в нього є очі та руки, а тому, що йому притаманне мистецтво. Тому, власне, у мистецтві здійснила себе попередня краса – та вищого роду краса, яка не здібна не сходити ні у мрамур, ні у щось інше, а залишається у самій собі; від неї отримує початок та нижча форма, яка, переходячи в речовину, зазвичай не зберігає своєї первинної чистоти, не зовсім добре виражає задум художника і являється довершеною лише настільки, наскільки це дозволяє сформована нею речовина» [260, с. 120-121].

Творчість інтерпретується як праця скульптора, а здійснений ідеал визначається як здійснений частково. Ідеальна субстанція передує матерії та

не здатна повністю втілитися. Іntenція ідеального приходить в усі концепти, в усі надструктури ідеації пізніх культур. Перевага задуму, перевага ноологічної конструкції над феноменологічною вважається непохитною аж до постмодерну. Здається, що такий субстанціалізм – це одна з надзвичайно важливих і потрібних речей, без якої віра в ідеальне і в сам ідеал буде знищена. Якщо ця субстанція анігілюється, певним чином девальвується, вимивається з культури, певною мірою заміщується іншою псевдосубстанцією або симулякрами, тоді втрачається й той модус ідеального, що функціонував, «працював» на попередню культуру до приходу її до руйнації, деструкції та стагнації. Вочевидь, нині саме це можна помітити у культурі посткомуністичного простору.

Слід визначити декілька модальностей ідеального у рамках різних філософських концепцій, щоб побачити, що хронотоп ідеального як такого не є завданням. Він моделює саме ті культурні реалії, в яких він виник. Хронотоп Плотіна підлягає або піддається еманации, стіканню з єдиною субстанцією. Одвічність або вічність тут є імагинативною та вже опосередкованою працею, у даному випадку, скульптора.

Таким чином, хронотоп у Платона ще не потребує зусиль скульптора, оскільки перед нами сам деміург створює (на сторінках діалогу «Тімей») космос як власний взірць ідеального. Одвічність існує як у Платона, так і у Плотіна як вимір, але опосередковується досить по-різному. Так, поступово можна наблизитися до того, що розуміється як одиничність ідеальних конструкцій: ідеал як одиничне, як те, що існує на правах самодостатньої, відокремленої від універсуму цілісності.

Над цією проблемою у німецькій класичній філософії працювали Кант, Шеллінг, Гегель. Трансцендентальний поворот, що здійснився у творчості І. Канта як перехід від предмету об'єктивованого у вигляді космосу до його апріорі, тобто до всякого досвіду, що надається умовами споглядання або дії у просторі суб'єктності чи дії суб'єкта. У філософії І. Канта форми існування, споглядання виглядають апріорно незмінними як категорії чистого розуму.

Однак пізнання тут повинно здійснювати синтез чуттєвого та раціонального. Можна побачити, що ідеї чистого розуму – душа, Бог, світ – даються апріорі завдяки наявності мислення, а те, що можна помислити, є передумовою розуму. Таким чином, гармонія чуттєвого та раціонального є проблематичною, і гносеологічний ідеал також проблематизується. Водночас морального та естетичного ідеалу можна досягнути завдяки їх зануреності у матерію.

Мета як цілепокладання, як процес передує об'єкту, а об'єкт конструюється свідомістю. Каузальність існує лише для того, щоб зберегти стан. Головні конститутивні системні ознаки культури: стан, поведінка та дія – знаходять у Канта три диференційні ознаки. Це критика здібності судження, критика практичного розуму, критика теоретичного розуму. Але ідеали – гносеологічний ідеал, етичний ідеал, естетичний ідеал тлумачаться по-різному, як можливість самоздійснення. Гносеологічний ідеал – проблематизується, етичний ідеал – частково реалізується, естетичний реалізується як самодостатня чуттєвість, яка навіть не потребує розмислу. Таким чином, це є структурна онтологічна система, яка проблематизує категорію «ідеальне» і пов'язує її з реальністю. На підставі наведеного можна визначити хронотоп ідеалу І. Канта як рецепцію одвічності, рецепцію тих імперативних сутностей, що є непохитними (як передусталена гармонія Лейбніца) та завданими апріорі. Саме вони несуть у собі ту одвічність, що сприймається як гарантоване благо, гармонія та гносеологічний ідеал. Приблизно в такий спосіб розглядає хронотоп універсуму, зокрема, художнього, і Шеллінг. У німецькій класичній філософії ми бачимо блискучу діалектику, де універсум як єдність всезагального і одиничного не можливий без одиничного і не можливий без всезагального. Така діалектика відносності ідеалу часто зустрічається у роздумах Гегеля [286, с. 226-233]. Гегель підкреслює, що ідеал є відібраною із маси одиничностей і випадковостей дійсністю, оскільки внутрішньо її виток проявляється у цьому зовнішньому існуванні як жива індивідуальність. Адже індивідуальна суб'єктивність, що

носить всередині себе субстанційний зміст та примушує його зовнішньо проявлятися у ній самій, займає серединне положення. На думку мислителя, субстанційний зміст ще не може виступити тут абстрактно у його всезагальності, сам по собі, а залишається замкненим в індивідуальності та постає сплетеним з певним існуванням, яке, зі свого боку, звільнене від кінцевої обумовленості, та зливається у вільній гармонії з внутрішнім життям душі [91, с. 165-166]. У даному випадку чітко структурується субстанційність як змістовність, а змістовність одночасно діалектизується й визначається як рух від ейдосу до форми, і навпаки, від форми до ейдосу. «Ідеал має потребу у субстанційному змісті у собі, котрий, втілюючись у формі та образі зовнішнього матеріалу, хоча і набуває обмеженого характеру, але заключає усередині себе цю обмеженість таким чином, що усе лише зовнішнє в ньому відкидається й знищується. Лише завдяки цьому запереченню безпосередньо зовнішнього матеріалу певна форма і певний образ ідеалу доставляють субстанційному змісту відповідне йому втілення, завдяки якому воно стає предметом художнього споглядання й уявлення» [91, с. 169].

Більш категорично Гегель формулює право у його співвідношенні з духом, як субстанцію нормативної свідомості або правової свідомості. Отже, за Гегелем, субстанція індивіду – це його природа, це форма об'єктивного духу, по суті колективні способи діяльності, що опредметненні у витворах людської культури. Ця парадигма приймається і у марксизмі, й справа лише у тому, що передує або дух, або опредметнені форми культуротворчості

Згідно з вказаним підходом, ідеал можна вважати проміжною категорією між ідеєю та матерією. Фактично, це ідеально оформлена одиничність, ідея, що набула ознак споглядання та феноменологічного визначення.

Отже, субстанціалізм неможливий без одвічності, без похідних темпоральностей. Вони роблять субстанцію протозасадою, першовитоком і тим, що не підлягає ніякому сумніву ніколи: ні вчора, ні сьогодні, ні завтра. Ця одвічність, ця темпоральність ідеалів ставала нормою. Почали думати,

що інших ідеалів не може бути, якщо вони були такими у Єгипті, у Давній Греції, у добу Модерну, то вони мають бути такими і у сучасності.

На межі ХХ-ХХІ століття ідеали починають швидко мімікрувати, обростаючи елементами тої соціальної прагматики й тих інструментальних регулятивів, що руйнують субстанціональність, уходять від вічності, формують зовсім інші темпоральності. Субстанціональність вимивається, а замість неї приходить феноменологічна даність імагинативного абсолюту, існуючого у зовсім інших вимірах, що позбавлені вічності. Починається новий вимір, який цікаво визначити саме у рамках соціокультурних композицій, транспозицій, диспозицій, що й характеризують ідеали як диспозитив (за М. Фуко) або транспозитив як трансгресію, перехід в інше та нескінченну руйнацію світобудівних інтенцій ідеального як такого. Так з'являються постмодерністські способи ідеації, рефлексії, оцінювання темпоральності. В даному контексті слід підкреслити, що рефлексія над суб'єктом як розірваним цілим, де деконструкція цього цілого утворює критичний, який походить ще від І.Канта, засіб продукування цінностей і потребує нового Я та Мета-Я. В такому ключі Роберт Вентурі, теоретик постмодернізму, у своїй праці «Складність та протиріччя в архітектурі» доводить, що диктат плюралізму стає нестерпним [74]. За будь-яким плюралізмом існує моністичний принцип, що, в свою чергу, починає обтяжувати постмодерністських філософів, та рефлектуючий розум взагалі. Ідеали постмодерну існують як регулятиви тотальної еkleктики на первинному витoku хронотопу як комбінування єдності усіх часів та просторів культури. Постмодерн досягає своєї складності у деконструкції, коли критична нота визначає принцип не просто комбінування та еkleктичного змішування будь-якого просторового і часового виміру культури, а висхідний, головний конструктивний принцип, що набуває модальностей. Світобудова, наприклад, у Ж. Дельоза, визначається як різомат. У Дельоза та Гваттарі виникає метафора тіла без органів, просякнення чуттєвістю, тотальна чуттєвість, що заперечує будь-який розум, будь-яку

рефлексію [108]. Це начебто корелює з сюрреалізмом, але з сюрреалізмом безсвідомого. Як зазначив один з дослідників постмодернізму Джеймісон: «Це цікава реальність, де ідеал є надреальністю, але безсвідомою». Джеймісон підкреслив, що постмодерн як сюрреалізм без свідомого має свій хронотоп. [109].

Висновки до розділу

Отже, ідеал у сучасну добу є надреальністю, за якої усувається час та простір, і залишається потік без часу й простору, навіть без свідомого, але домінує надреальність бачення, яку цілком ототожнюють з так званим візуальним поворотом, окуляцентризмом (довірою до реальності). Все наведене дає можливість досягнути, що людина перебуває у стані неупередженої складної реальності, де ідеали все одно функціонують, однак вже у зовсім іншому реєстрі – антисубстанційному, феноменологічному. Антисубстанціалізм пов'язаний з самою реальністю бачення, з довірою до тієї оптики, що втрачає трансцендентальні інтенції та навіть ідеацію, віртуалізацію як кліше, як канонізацію; і залишається лише картинка, тотальна ідентичність з реальністю. «Вимивається» феномен ідеального, ейдосу як ноологічний контекст, і домінує феноменологічний вимір. Отже, все це призводить до того, що ідеали змінюються, хоча і не настільки, щоб стати не-ідеалами. Вони залишаються у рамках постмодерністської рефлексії, і попри все стають реаліями, які так чи інакше синтезують та диференціюють цю реальність. Отже, ідеал як феномен рефлексії не є суто продукуванням мисленевої діяльності, а скоріш розуміється як опосередкуюча реальність, що виникає між феноменологічним та ноологічним модусом, наявним та сконструйованим думкою у реальності. Проте дана реальність без опори на ідеали не здатна існувати. Реальність сприймається як феномен культури, коли є канон, норма, пропорційна схема, взірець, імагинативний абсолют, – тобто образ, що надає можливість ідентифікувати наявність реального, як того, що відповідає бажаному. За відсутності такої відповідності реальність не фіксується як реальне у просторі і часі.

Розділ 5. ІДЕАЛ У ВИМІРІ АНТРОПОЛОГІЧНОГО, СЕМІОЛОГІЧНОГО, ВІЗУАЛЬНОГО «ПОВОРОТУ» ПОСТМОДЕРНУ

5.1. Сучасний антропологічний «поворот». Ідеал як соціокультурний диспозитив і транспозитив

Людство неодноразово переживало антропологічний поворот. В історії філософії відомо принаймні два антропологічних повороти: той, що відбувся у античності та пов'язаний з постаттю Сократа, і не менш значущий антропологічний поворот, що мав місце у добу Відродження. Обидва були точками перетину світоглядних епох, коли змінювалася парадигма мислення. Відразу ж потрібно розшифрувати й ті неологізми, які увійшли в простір сучасної філософської рефлексії як поняття. Так, «диспозитив» – це категорія, яка опрацьована в контексті доробку Мішеля Фуко [358, с. 79]. Зокрема, «диспозитив сексуальності» визначається як складна реальність, яка пов'язана з дисциплінарними практиками культури, тілесними практиками, а також як певна диспозиція, що досягла гармонійного або культурно-антропологічного визначення у певній структурі. М. Фуко виокремлює диспозитив шлюбу, диспозитив сексуальності, диспозитив тілесності і т.п. Категорія «транспозитив» також є неологізмом, який підлягає введенню та логічному визначенню як іншого боку диспозиції. Транспозитив свідчить вже не про просторові протиставлення як у диспозиції, а про часові протиставлення, які можна назвати транспозицією, переходом з однієї позиції на іншу.

Названі категорії ми аналізуємо крізь призму розуміння проблеми хронотопу, але хронотопу вже у вимірі соціокультурних практик. В сенсі хронотопу ідеал розглядається у плані тих практик, які презентують феномен ідеального як просторову даність вирішення диспозиції або транспозиції, що у певній мірі характеризує хронотоп культури. Наведена новітня термінологія презентує контекст так званого антропологічного, семіологічного й візуального поворотів. «Повороти» – це знов-таки метафора, яка відтворює філософію XX-XXI століття, і зокрема ті глибинні,

парадигмальні трансформації, що відбувалися в процесі осмислення місця людини у космосі, в планетарному просторі, у просторі як метаекологічній реальності культур.

Проблема людини у філософії ХХ-ХХІ століття постає у досить складних абераціях. Передусім слід легітимізувати тіло як ту реальність, що була усунута у контексті німецької класичної філософії [284]. Тілесність і все, що пов'язано з тілом, по-новому відкривається у контексті рефлексії ХХ століття, образ людини визначається як самотичний, маючий риси сакрального, такий, що вступає у відношення з абсолютом. Водночас людина постає у просторі віртуальної реальності, у контексті так званих кіборгів, або істот, не маючих тілесної форми спілкування, сконструйованих на екрані. Виникає новий образ вічності, безсмертя стає віртуальним. Поступово виникає людина, що втрачає свої супернатуральні риси у віртуальній реальності, однак має ментальне віртуальне тіло. Ці ознаки і конституують парадигму сучасного антропологічного повороту. Його пов'язують з виникненням конфлікту інтерпретацій, конфлікту онтологій. І хоча сама метафізика стає неможливою в просторі постмодерністського дискурсу, але вона все одно існує, і метафізичні засади, як ті, що спонукають до звернення до витоків, все одно здійснюються.

Важливо, що категорія «диспозитив» загострює не лише просторові ознаки, але й антитетику тих ознак, які характеризують ідеал як єдність сутнього та бажаного. А транспозитив характеризує риси, які долають антиномію, і відбувається певна трансмутація, трансгресія, перехід реального в бажане і бажаного в реальне, здійснення. Потрапляємо у ситуацію новітніх випробувань ідеалу у контексті тих антропологічних факторів, які визначаються у рамках так званої метаантропології.

Метаантропологія – одна із гілок антропології, яка характеризує місце людини у світі та спілкування на межі дій своїх антропологічних констант. Так, С. Хоружий визначає метаантропологію як спілкування з абсолютом, як синергійний диспозитив або транспозитив. Тут вони синкретично

поєднуються, утворюється один хронотоп відношення людини і абсолюту і та структура, і той простір синергійний (від грецького συνεργία Synergos – (syn) разом; (ergos) діючий, дія), тобто простір енергетичного обміну натурами, який і характеризує ту настанову, коли людина займає місце Бога, а Бог радикально занурюється у людське. Ця тема вічна, і вона визначається у різних культурних практиках, зокрема, в молитві, в літургії, в прощі, тобто паломництві. Проте завданням зараз є не стільки характеризувати ці практики, скільки визначити соціокультурний зміст диспозитиву та транспозитиву як просторових та часових реалій функціонування ідеального в культурі.

Вище було вказано на антропологічний контекст, який має граничні визначення, що, в свою чергу, характеризують вихід людини в інший простір. Він може бути віртуальним, сакральним, будь-яким іншим простором, але в будь-якому разі потребує системи обміну місць, обміну візуальних патернів (англ. pattern – зразок, шаблон, форма, модель, схема, діаграма), обміну почуттів – того енергетичного простору, який О. Лосєв визначив як енергему. Все це спричинює виникнення новітньої антропологічної ситуації, яку потрібно осмислити саме у контексті функціонування ідеального або ідеалу як певного ретранслятора всіх просторових і часових диспозицій та транспозицій ідеального.

С. Хоружий у роботі «Нариси синергійної антропології» пише: «Людина розглядається як певний рід або горизонт буття. Класичний сучасний приклад – філософія Гайдеггера, де Людина презентується як «буття-присутність», «dasein»; класичний давній приклад – християнська думка, для якої Людина як «мікрокосм» є «тварина», буття, що утворено з Нічого. Зрозуміло, що у такому випадку Інше Людини, – інший образ або горизонт буття, Інобуття, («sein» у Гайдеггера, Бог як Пресвята Трійця – у християнстві). Межа ж Людини, яка визначається як енергійне Третє, проміжне для цієї діади є сукупність таких проявів Людини, в котрих здійснюється її перетворення в Інобуття – онтологічне трансцендування, що

визначає актуальні зміни, подолання, трансформацію саме онтологічних характеристик Людини, тобто, передусім фундаментальних предикатів кінцевості і смертності» [373, с. 22].

Дана констатація є неймовірно важливою, оскільки ідеал безсмертя, починаючи ще з давнього Єгипту, трансформується та набуває релігійних конотацій, а зараз у паннатуралістичному дискурсі віртуальної реальності утворює свою екранну, візуальну версію безсмертя. «Як ми побачимо далі, – пише С. Хоружий, – канонічна діада «онтологічне – онтичне» повинна бути доповнена: існує, і при тому, є дуже важливою для сучасного досвіду, така реальність, яку не можна ототожнювати ні з буттям, ні з сутнім; це – віртуальна реальність, що представляє собою недоздійсненне, не повністю актуалізовану сутність. Існує й широкий клас людських проявів, в межах яких здійснюються виходи у віртуальну реальність; по відношенню до горизонту людського існування, вони представляють собою граничні прояви – і тому віртуальна реальність також породжує певний ареал Межі, або ж топіку віртуальності» [373, с. 23].

Отже, людина, її образ, її сутнє, її буття надзвичайно проблематизується у просторі сучасної практики. Зокрема, важливо зазначити, що самі духовні практики, в яких і утворюється синергійне спілкування з абсолютном, мають надзвичайно важливу роль у сучасній культурі.

Видатний французький філософ Жан-Люк Нансі, автор теорії спільноти, починає свою роботу «Корпус» цитатою з «Євангелія від Матфея»: «*Nos est enim corpus meum*» (Сіє є тіло моє). «Ми належимо до тієї культури, у якій цю ритуальну формулу визначення повторювали мільйони священнослужителів у мільйонах культів. У рамках цієї культури її визнають усі, незалежно від того чи вони сповідують християнство, чи будь-яку іншу віру. Якщо мова йде про християн, то для одних ця формула виражає реальне освячення: ось воно, тут, тіло Бога, а для інших – це символ, котрому причащаються ті, хто ототожнює себе з Богом, з тілом Бога. Ця формула

також найбільш зримо відтворює наше наполегливо збережене або сублімоване язичництво: хліб і вино, інші тіла інших богів, таємниці – містерії – чуттєвої достовірності. Можливо, ця формула є у просторі наших фраз повторенням взагалі, *par excellence*, майже до одержимості, – так, що сам вислів «сіє є тіло моє» вмиль стає привідом для всіляких каламбурів» [223, с. 25].

Той дискурс, що сповнює простір тіла синтетичними імплікаціями, є певна проекція на тілесність усіх психологічних, навіть фізіологічних явищ, де визначається ментальне, психічне, художнє тіло, тобто тіло як те, що концентрує в собі тілесний досвід, презентацію стану, здібності людини, і таким чином, характеризує сам простір культури як тілесний, опосередкований тілесним досвідом. Цей антропологічний поворот гостро зазначився як «повернення» значення тіла. Так, для німецької класичної філософії проблема духу є однією з центральних філософських проблем. Власне, ідеал як субстантивована реальність духу, яку визначали і Кант, і Шеллінг, і Гегель, перетворюється на щось інше. Перетворюється на те, що М. Фуко називає «дисциплінарними практиками», практиками сексуальності. Сексуальність він розуміє не буквально, а як прояв енергетики по її відношенню до держави, до влади, і взагалі до функціонування тіла як статевно означеного організму.

Ідеалом визначення тілесності Жан-Люк Нансі ввжає ареальність. «Ареальність – це є давнє слово, що означає природу або якість ареала (*area*). Це слово випадковим чином натякає також на нестачу реальності, або на реальність розріджену, легку, призупинену: реальність розриву, який локалізує тіло, або у рамках тіла. А це означає – не занадто багато реальності «глибини», тобто субстанції, матерії або суб'єкта. Однак ця вада реальності і утворює весь реальний ареал, де поєднується і розігрується те, що було названо архітектонікою тіл. У цьому сенсі ареальність є *ens realissimum*, максимальна міць існування на усій протяжності свого горизонту. Просто реальне у якості ареального об'єднує безкінечність максимального існування

(«quo magis cogitari non potest») з кінцевим абсолютим горизонтом ареальності [223, с. 69].

На відміну від Ж.-Л. Нансі, Ролан Барт вживає поняття «дереальність» [34, с. 19]. Вона у системі його тексту – це так званий нульовий ступінь письма, це «банальна реальність», яка впевнює нас у тому, що вона автоматично має граматику, що вона характеризує просто емпіричні данні сприйняття людиною світу. Але ареальність – то вже віртуальність, що досягла свого максимуму у контексті тілесних конотацій. Вона стає однією з цікавих ключових максим, взагалі, осмислення людиною чуттєво набутого тілесного досвіду. У постмодерністському просторі рефлексії це вже пов'язується з іншим поворотом, який і переводить нас у регістр знакових конотацій, семіотичних конотацій, або семіології.

Семіологічний поворот здійснюється синхронно з антропологічним поворотом як осмислення мови практик культури, мови людини, яка розмовляє у культурі або продукує дискурси (за М. Фуко). Семіологічний поворот свідчить про те, що будь-яка практика культури має свої дискурсивні виміри, має своє дискурсивне поле і свою систему конотацій, тобто міжзнакових відносин.

Ж.-Л. Нансі зазначає: «Якщо тільки наш світ зрозуміє, що пройшли часи претензій бути Космосом, так само як і Духом, що додають до Природи додатковий вимір, схоже, йому не залишиться нічого іншого, окрім як дотикатися в собі до мерзотності нечистот. Це не лише амбівалентний наслідок будь-якого нарцисизму. Фактично, з того самого моменту, як світ є світом, він відтворюється (виводиться назовні) ще й в якості скверни. Світ повинен відкинути себе як нечистий, тому що його створеність без творця не може утримувати сама себе. Творець тримає, утримує в собі своє творіння і співвідноситься з ним. Але створеність світу тіл ні до чого і ні до кого не зводиться. Світ означає ніщо без первопричини і кінцевої мети: цим і виражається опросторовування тіл, що, у свою чергу, не позначає нічого іншого, окрім безкінечної неможливості зробити світ гомогенним самому

собі, а сенс – гомогенним крові. Пустити кров – це є тим самим, що й розімкнути сенс, – hoc est enim..., – і ця тотожність перебуває лише у абсолютному самовідкидуванні, яке і є світ тіл» [223, с. 142].

Таким чином, людство потрапляє у пастку новітньої метафізики, яка вже інакше осмислює не лише ідеал як функціональну систему, а й людину та всі системи артикуляції сенсів, що здійснюються людиною. Антропологічний бум ХХ століття зі зміною соматичної свідомості пов'язаний зі зростанням цінності індивідуального у соціальному житті. Це надає значущості процесам самоконтролю та самодетермінації, сприяє наступу індивідуалізації на вже сформовані інституальні структури. Тому головною потребою людини сучасного суспільства стає розкриття особистості [154, с. 263].

Отже, індивідуальність та водночас безликий соматизм, а також тілесний контакт як генералізуюча інтенція, що поєднує всіх індивідів, атомарно розкиданих у просторі постмодерної культури, використовується у різних культурних практиках. Наприклад, у рекламі, яка апелює завжди до соматичного, органічного, родового суб'єкту. Зокрема, в природному праві, де також визначаються природовимірні ознаки людини як планетарної істоти, що потрапляє у метаекологічний простір, який має бути уніфікованим і означеним як юридична соматика, ретельно розписана у своїх студіях М. Фуко.

Проблема специфікації культурних практик починається з того, що ті звичайні технології й практики: побутові, поведінкові, естетичні, навіть, сексуальні – вбудовані у простір культури повсякдення та створюють певний ансамбль рефлексивних констант, які М. Фуко визначає як дисциплінарні практики, як техніки себе. Він, у певній мірі, намагається визначити мистецтво існування людини як вписаність у культурні практики, або адаптацію до тих дисциплінарних практик. Ми бачимо роль диспозитиву і транспозитиву у їх єдності як хронотопу системи. Дана система шляхом новітніх тілесних констант культури, набуваючих легітимації у

постмодернізмі і взагалі у сучасній культурі, утворює новий феномен, новий образ людини, а також й нові ідеали людини як єства. Вони або тяжіють до віртуальних істот, не маючих смертної форми існування, або до сакральних абсолютних форм, або до емпіричного тілесного суб'єкту, який просто радіє, що його тіло подібне до тіла космосу, до тіла Бога, або до тіла того соматичного ідеалу, що визначається як флеш-імідж.

Так, у контексті сексуальності М. Фуко визначає два диспозитива: шлюбний і сексуальний, які є антагонізмами за своїми витоками та проявами у культурно-історичному континуумі. Якщо шлюбність має систему правил, визначає законне і незаконне співіснування статей, допустиме і приписане, а також недопустиме у відношеннях та поведінці, то сексуальність визначає лише тілесну соматичну реакцію. Остання, за визначенням М. Фуко, функціонує і відповідає технікам влади, тобто тим динамічним системам реагування влади на обставини, у яких людина як організм здійснює свої тілесні практики і в певній мірі починає контролювати їх. Право на існування диспозитиву сексуальності полягає у тому, щоб оновлюватися, захоплювати новий простір, знаходити все більш й більш спокусливі тіла, які приваблюють і надають можливість контролювати усі неврози й стани, що формуються на підставі співвідношення брендів, флеш-іміджів, і взагалі тілесних нормативів як ідеалів сучасного комунікативного відношення не лише статей один до одного, але й взагалі людини і світу. Під флеш-іміджем ми розуміємо репрезентацію тілесністю культурних й екзистенціальних значень, які транслиують певний образ людини. Флеш-імідж є тілесно-чуттєвий аналог особистості. Такий широкий комплекс, що універсалізує сексуальність до системи володарювання тілом і у контексті знакових конотацій, і у контексті відношення влади до індивіду, а також вміння корегувати своє тіло, поведінку, тобто практики себе і є сучасний антропологічний комплекс. Останній фіксується флеш-іміджем як ідеалом у контексті того антропологічного повороту, який і означає трансгресію тілесності як певної ідеальної замкненої сфери у контексті бажань (звідси

виникає новітня конотація «тіло бажань» за Ж.Дельозом і Ф.Гваттарі) і у контексті того нормативного кодексу, що пов'язується зі шлюбом.

Отже, людина стає творцем самої себе, творцем свого тіла, своєї поведінки, своєї діяльності. М. Фуко розглядає комплекс рефлексивних, а-refлексивних, дисциплінарних практик, які і надають можливість людині перетворювати саму себе, здійснювати власне унікальне буття та робити зі свого життя певний витвір мистецтва, що пов'язується з певним ідеалом і не обов'язково з флеш-іміджем. Це може бути віртуальний ідеал, ідеал любові, ідеал соціальної гармонії людини й світу, чоловіка й жінки. Все це є проблеми сучасних травматичних баталій феміністичного дискурсу та інших крайнощів, що формуються у межі одностатевих відносин і тієї гомогенності, яка є бажаною; а замість неї ми отримуємо невпорядковану, хаотичну гетерогенність. Важливо, що М. Фуко пов'язує владу з дискурсом і визначає, що влада є специфічною функціональністю дискурсивних практик, які примушують говорити, власне, те, що потрібно соціуму, індивіду. Здійснюється комплекс цілепокладання та цілездійснення як певна дисциплінарна матриця, де схеми і системи наративів, тобто дискурсивних практик, структуруються і завдаються владою. Вони є специфічним проявом тілесних імплікацій людського існування та у будь-яку добу виступають у якості тих культурних матриць, які свідомо чи підсвідомо опредмечуються у системі знакових конотацій. І саме тут ми потрапляємо у той контекст, що виводить нас за межі антропологічного повороту і фіксує семіотичний або семіологічний поворот.

5.2. Феномен ідеалу в контексті сучасного семіологічного «повороту»

Важливо нагадати, що семіотика або семіологія виникає на межі XIX – XX століть одночасно майже з усією новітньою антропологічною проблематикою та феноменологією. Доцільність звернення до знаку полягає у тому, що такі дослідники, як Фердинанд де Соссюр та Чарльз Пірс намагалися розкрити синкретизм єдності чуттєвого і раціонального в

духовному бутті людини. І задля того, щоб уникнути зайвого психологізму, вони намагалися віднайти системи, які потім були визначені як знак. Знак, за Ф. де Соссюром, розглядається як єдність позначеного (сигніфікат) та позначення (сигніфікант).

Як відомо, дискурс представляє собою систему конотацій, промову, певну артикуляцію сенсів, що визначається у знакових реаліях, тобто у реаліях чуттєвих і раціональних синкретизмів. Це й виводить проблему на рівень інструментальної поетики, донесення інформації, яка набуває ознак знакових систем. Останні неоднозначно описуються у різних концепціях – це вторинні моделюючі системи (за Ю. Лотманом), система новітньої міфології (за Р. Бартом), система конотацій і знакової атрибуції вербалізованого та зображувального матеріалу, яка приводить до відношення системи сигніфікатів, тобто знакових визначальних, і денотату. Досліджуючи поняття даного контексту, доцільно вказати, що денотат (від латинського «denotatus» – позначений, визначений) розуміється як предмет або явище дійсності, що слугує об'єктом позначення для знака; сигніфікат (від латинського «significo» – подаю знак, сигналізую, «signum» – знак, сигнал і «facio» – роблю) – це область смислового вмісту мовної одиниці, яка містить в собі характеризуючу інформацію про предмет, що позначається; інтерпретант (від латинського «interpretatio» – роз'яснення) – це тлумачення, концептуалізація відношення знак/об'єкт, пояснення значення певного слова за допомогою інших слів [147; 379; 475]. Отже, денотат розуміється як предметний зміст, наявний у контексті того, що означається. Сама система або суб'єктивується – це знак (за Ф. Де Соссюром) як єдність позначеного та позначення, поняттєвого і чуттєвого, – або об'єктивується, де є денотат, сигніфікат й інтерпретант – система перекладання мови предметів на мову сигніфікатів, позначень. Можна стверджувати, що у даному контексті феномен ідеалу, ідеального визначається своєю атомарною субструктурою знаку.

Умберто Еко у роботі «Відсутня структура» пише, що все можна переструктурувати, переформатувати, але за тією реальністю, яка піддається

переструктуруванню і визначенню у рамках однакових конотацій. Існує та реальність, що не піддається такому переструктуруванню. Дослідник називає її відсутньою структурою. Важливо, що вказана відсутня структура є тією протосубстанцією або духом, або тим самим платонівським ейдосом, на підставі якої (протосубстанції) є можливими усі переформатування та єдність знакових конотацій як єдність позначеного та позначення [404].

Мішель Фуко зовсім інакше підходить до категорії «дискурс». Він пише, що вся влада, або весь контекст дисциплінарних практик зосереджений у дискурсі. Його не можна уявити, начебто за ним існує метадискурс як та реальність, що є цим плато, засадою, на підставі якої формується система артикуляції. Нічого подібного – дискурс є система проріджування або селекції інформації, на підставі якої ми потрапляємо в абсолютно дискретну реальність. Знов-таки це є проблема субстанціалізму та асубстанціалізму, яка вже у новітньому форматі сингулярностей, складових знакових комплексів, атомарних знакових одиниць набуває різних визначень. Наприклад, якщо у середньовіччі вважалося, що зірки на небі – це дірки у певному куполі, за яким існує вічне світло абсолюту, це є розщеплення єдиної субстанції світла на множинність точок, М.Фуко підкреслює, що у новітньому форматі нічого подібного не може у принципі існувати. Він так характеризує метод дискурсивних практик: «Передусім – принцип перевертання, там, де традиційно бачать джерело дискурсів, принцип їх розмноження і їх неперервності у всіх тих фігурах, що грали, як здається, позитивну роль, таких, як фігури автора, дисципліни, волі до істини і тому подібне, – у всьому цьому потрібно розгледіти, швидше, негативну гру розсічення та проріджування дискурсу. Але, розпізнавши одного разу ці принципи проріджування, переставши з якогось моменту дивитися на них як на основополагаючу і творчу силу, – що ж ми виявляємо під ними? Чи потрібно допустити віртуальну повноту певного особливого світу – світу безперервного дискурсу? Тут-то як раз і потрібно привести у дію інші принципи й методи. Принцип неперервності: якщо і існують системи

проріджування, то це не означає, що десь під ними, або по ту сторону їх, царює певний великий безмежний дискурс, непереривний і мовчазний, котрий нібито здається ними подавлений або витіснений, так що нашим завданням є допомога йому піднятися, повертаючи зрештою йому слово. Не слід уявляти собі тут щось не-сказане і не-помислене, що, обігаючи світ, спілітається з усіма своїми формами та всіма своїми подіями, як нібито мова йшла про те, щоб його, насамкінець, артикулювати або помислити. Дискурси необхідно розглядати як перервні практики, котрі перехрещуються, інколи сусідять один з одним, але також й ігнорують або виключають один одного» [358, с. 79].

Культура як низка співскладених дискурсів, як дискретна цілісність – це засада як структуралізму в цілому, так і постструктуралізму, так і всього семіологічного руху у різних системних модифікаціях: у семіології французької школи, семіології й семіотиці італійської, американської школи, а також московсько-тартуської школи, яка вже переходить від категорії «дискурсу» до категорії «мови». Йдеться про мови культури, які відповідають певним епістемологічним ідеалам, де сам діалог культур, говоріння або артикуляція культурних сенсів визначається як певні мовні практики.

Отже, ідеал перетворюється. З образу субстанції, з образу ідентичного ідеал стає вербалізованою конструкцією, яка, в свою чергу, маскується образом тіла, образом диспозитиву або транспозитиву, якщо говорити про повноту імплікації хронотопу в ідеалі. Таким чином, існує доповнювальність вербального й зображувального, візуального. Виникає потреба трансформувати дану семіотичну парадигму, відійти від тотальної вербалізації або граматиологічної інтерпретації культури. Якщо вказані достатньо абстрактні розмисли перевести на мову культурних практик або диспозитиву, то слід зазначити, що М. Фуко звертає увагу на комбінаторику дисциплінарних практик. Перед нами розкривається наявна парадигма обміну, доповнювальності й тієї релятивної схеми транспозиції та диспозиції,

що перетворюється на певну комбінаторику дисциплінарних практик, які походять від інституту шлюбу та мають своїм джерелом тактику і систематику задоволення. Він доводить, що родина забезпечує виробництво такої сексуальності, яка не співпадає виключно з правами шлюбу, але все ж дозволяє, щоб система шлюбу була просякнута новою тактикою влади, до того ж раніше нею невідомою. Сім'я – це пункт обміну між сексуальністю та шлюбом. Вона переносить закон і виміри юридичного «диспозитиву сексуальності», і вона ж переносить економіку задоволення та інтенсивність почуттів у чи розпорядження шлюбу.

М. Фуко, виходячи з даних дисциплінарних нормативів та ідеалу обміну й доповнювальності, показує, що існує певна влада й система влади над життям і над смертю, над задоволенням і над обов'язками людей, які вступають у шлюб або у відносини в соціумі в контексті різних практик культури, який визначає дискурс влади. «Конкретно говорячи, ця влада над життям вже з XVII століття розвивалась у двох основних формах; форми ці, зрештою, не є антитетичними, вони представляють собою скоріше два полюси розвитку, пов'язаних один з одним цілим пучком опосередкованих відносин. Один із цих полюсів, – той, здається, що сформувався першим, – був центрований навколо тіла, що розумівся як машина: його дресура, збільшення його здібностей, викачування його сил, паралельний ріст його корисності та покірності, його включення у ефективні та економічні системи контролю – все це забезпечувалося процедурами влади, які складають характерну особливість дисциплін тіла, – ціла анатомо-політика людського тіла. Другий, сформований дещо пізніше, до середини XVIII століття, центрований навколо тіла-роду, навколо тіла, яке пронизане механікою живого та слугує опорою для біологічних процесів: розмноження, народжуваності та смертності, рівня здоров'я, тривалості життя, довголіття – разом зі всіма умовами, від яких може залежати варіювання цих процесів, піклування про них здійснюється завдяки цілій серії втручань та регулюючих здібностей контролю, – справжня біополітика народонаселення. Дисципліни

тіла та способи регулювання населення створюють ті два полюси, навколо яких й розгортається організація влади над життям» [358, с. 243-244].

І сексуальність, і тіло, і влада інструменталізуються і у контексті визначення як дискурсивних практик, тобто артикульованих та знаково презентованих конотацій, та єдності співскладених дискурсів і створює зовсім іншу систему презентації ідеалу, де засадою стає лінгвістичний ідеал або граматиологія (за визначенням Ж. Дерріда). Ю. Лотман блискуче показав, що існує автоматизована граматики, яка функціонує автоматично як банальне донесення сенсу всім зрозумілих і ясних максим, та поетика, що виникає на підставі інвертованої граматики, де існує механізм втрати синтаксису, інверсії, гіперболи, і навіть оксюмору – все це і дає той риторичний інструментарій або ту риторичну образу (за Р. Бартом), яка визначає ідеал як трансформативний образ. Отже, прослідковується досить проста впевненість в тому, що на основі банальної інформації можна досягнути ідеальної, образної інформації шляхом перекомбінування, риторичних перестановок, деформацій, змін, тобто шляхом трансформації первинного дискурсу або первинної системи.

У роботі «Міфології» Ролан Барт вказує на те, що сучасна культура сповнена міфами. А міф як знак, як певна система, що піддається обробці у міфологічному полі, стає позначеним у контексті іншого міфотворчого або міфогенного простору, де позначенням стає концепт або імператив, або монологічний розумний принцип, який переструктурує, риторично успадковує і, таким чином, трансформує первинну моделюючу систему або первинний міф [34].

Слід підкреслити, що ідеал як ейдос, як образ, як імагинативний абсолют міфологізується. Більш того, даний міф перетворюється у міфодизайн, у систему соціальних трансформативних риторичних метабол або норм, правил, трансформацій тексту, де все це можна позначити як дизайн, тобто систему нормативних правил, трансформацій тексту в контексті риторичної або автоматизованої системи, що призводить до

очікуваних й бажаних результатів. Передбачення майбутнього як ідеал, як антиципація цього майбутнього, стає риторичною механікою, якщо не механо-детермінізмом праці у лінгвістичному контексті або у лінгво-семіологічному контексті, або у контексті дискурсивних практик. Це визначається по-різному у різних семіотичних школах.

Розглядаючи соціокультурний простір як певний просторово-часовий континуум, Едгар Морен підкреслює: «Реальність теперішнього помічена наближенням незримої катастрофи; незримої тому, що їй ще потрібен час, щоб реалізувати себе як величезному метеориту. Так було у випадку з великим метеоритом, який впав на Землю у доісторичні часи, коли повмирали динозаври. Той вибух надовго оточив щільною хмарою всю Землю. Цей новий, сучасний метеорит вб'є вже не динозаврів. У цьому випадку мова йде про майбутнє людства, тобто те, що гарантував йому прогрес. Це безперервне далі і далі, краще і краще, що нас вело вперед і давало нам надію, ця ідея детермінованого, механічного, фатального, необхідного, чудодійного, променистого прогресу більш не актуальна і не життєздатна. За таких умов можна пояснити втечу до минулого і до минулих часів. Зрозуміло, що менш жорстоке минуле було також в теперішньому, у будь-якій його амбівалентності все ж можна жити. І більш жорстоке минуле у тих, хто у теперішньому живе у страху, і у нещасті, де, навіть, сама ідентичність, право бути самим собою, розум, а іноді і нерозум, безум – все знаходиться під загрозою» [215, с. 86].

У цих патетичних тонах говориться про те, що ідея вибуху, великого стрибку або стохастичних змін, які стають знову актуальними в межах сучасного хаосогенного та хаосоподібного, мутагенного процесу трансформації культури і людини, а петля рекурсії, звернення до витоків, до минулого – є той новітній міф, що шукає ідеальну батьківщину у минулому.

Актуалізується міф про інше начало, про інший виток, якщо можна було б змінити історію. Проте, якщо зараз людина знаходиться на перетині альтернатив, на перетині виборювання майбутнього як певного проекту,

певної програми, це звернення до потрібного минулого також є цікавою проблемою. «Виток іншого шляху», як пише Е. Морен, має передумову, щоб творчі можливості оновлення, які або пригальмували, або затихли у нашому універсумі, могли пробудитися і проявити себе.

«Таким чином, наш виток попереду. Приведені вище висказування М. Гайдеггера виказують подив для того, щоб було актуальним нове начало, новий розвиток, необхідно, щоб пробудилися і розвернулися сили росту і регенерації, що заключається у природі людини як індивідууму так і єства соціального. Саме у цьому сенсі слід звернутися до ідеї генералізуючої творчої людини, про котру говорив молодий К. Маркс у своїх рукописах з політекономії. Маркс у ту добу не знав генетики, він мав на увазі генеративні сили та ніби-то креативну міць людини. Ми можемо розглянути сенс генеративних можливостей людини, згідно грецькому поняттю «архе». Це слово означає не тільки давній, архаїчний, але воно має... значення – засновник, джерело. Інакше говорячи, для того, щоб у людства був новий виток, йому потрібно знов повернутися до джерела або швидше потрібно, щоб це джерело пробудилося у ньому» [215, с.100-101].

Це цікавий зразок постмодерної метафізики, пошук витоку, але не заперечення генези, культурогенезу, системогенезу, не відкидання тих ідеалів, які існували, гарно діяли у минулому, а трансформація їх як витоку у вигляді вже модифікованих стратегій, що вписується у сучасні знаки і конотації та долають кризу, яку Ж.Бодрійяр зазначив як кризу референції.

Ж. Бодрійяр звертає увагу: «У ході нескінченного самовиробництва система ліквідує свій міф про першовитоки та всі ті референційні цінності, що вона сама опрацювала по мірі свого розвитку. Ліквідуючи свій міф про першовитоки, вона ліквідує й свої внутрішні протиріччя. Немає більше ніякої реальності та референції, з якою її можна було б співставити, а також і свій міф про кінець, міф про революцію. У революції проявляється перемога родової людської референції, первинного людського потенціалу. Однак, що ж робити, якщо капітал стирає з карти саму людину як родове єство,

замінюючи її людиною генетичною» [47, с. 130-131]. Самовиробництво та самопродукування систем як анігіляція і втрата референції, як втрата першовитоків, втрата протоміфу призводить до міфів знакових, міфів трансформативних, що залишаються у полі тієї власної риторики, яку надає кожна з окремих практик культури. Це і свідчить про те, що трансформується само єство ідеалу. Він вже не вкорінений у субстанції, у культурі, оскільки культура позбавила його своїх витоків. Він стає мірою конотативних значень: «знак знака знака знака...». Нескінченне відсилання до протознака створює ту нескінченність, у якій втрачається актуальність первинного знака. Це і свідчить про індивідуальне сингулярне (одиничне) зазначення, ідеальне, яке формується як втрата першозasad або втрата конотативного значення. Так, вже у контексті новітньої міфології, новітньої системи вербальних, граматологічних, лінгвістичних, семіологічних предикацій функціонування ідеального та ідеалу можна побачити, як трансформується сам ідеал.

Саме такий ідеал Жан Бодріяр чітко визначає як симулякр. «Іде велика культура тактильної комунікації, на прапорах котрої техно-люміно-кінетичний простір та всеузагальнюючий стаціодинамічний простір видовищ. У цьому світі операціональної симуляції, мультисимуляції й мультивідповіді прищеплюється щира уява уявного контакту, сенсорного міметизму, тактильного містицизму, по суті це вся екологія, щоб натуралізувати невпинне тестування на успішну адаптацію, її сподобляють животному міметизму і навіть індійцям з їх уродженим екологічним почуттям. Тропізми, мімікрія, емпатія – у цю прірву потрапляє все екологічне Євангеліє відкритих систем з негативним або позитивним зворотним зв'язком. Вся ідеологія регулювання через інформацію, тобто новий образ павловських рефлексій в рамках гнучких систем мислення» [47, с. 148].

Таким чином, можна досить чітко побачити, як змальовано симбіоз тактильної, зорової та вербальної синестезії, де слово «образ», «гештальт», «патерн», «зображення» і одночасно темне, м'язове почуття (за І.М. Сеченовим) – все воно стає певним екраном, видовищем як симбіозом,

синкретизмом продуцента та реципієнта у віртуальному просторі комунікацій, просторі сучасних інтеракцій, якими сповнюється світ.

5.3. Віртуальний простір комунікацій та візуальний «поворот»

У сучасному комунікативному просторі усе свідчить про те, що виникає синестезійний, полімодальний образ інформації, де ідеал існує нібито на межі комунікативних систем, існує як синкретизм, як єдність продукування і рецепції, як дещо універсальне, що спонукає до прийому інформації. Виникає питання, що ж відіграє роль константи у цьому складному візуальному повороті, де все перетворюється на екранну віртуальну реальність. Фактично, зображення усуває не лише денотат, але й предмет як матеріальну структуру тієї всезагальної тілесності як компоненти рецепції, яка вже зазначалась у Ж.-Л.Нансі, М.Мерло-Понті та інших теоретиків постмодернізму, котрі розглядали тілесність як гарант присутності людини в світі.

Так, Ж. Бодріяр пише: «Було б цікаво проаналізувати ближче довгий процес історичного розпаду такої фундаментальної цінності як душа, у зв'язку з котрою була вибудована вся схема індивідуального спасіння та, безумовно, також весь процес суспільної інтеграції. Довга десакралізація душі, секуляризація на користь тіла проходить крізь усю західну еру: цінності, тіла були руйнівними, являючись осередком самого гострого ідеологічного протистояння. Як з ними стоїть справа сьогодні, коли ці цінності мають права громадянства та нав'язуються як нова етика?» [47, с. 176].

Відповідаючи на поставлене запитання, можна констатувати, що феномен синестезії, феномен тілесних імплікацій, тілесного опосередкування свідчить про те, що образ ідеального тіла, флеш-іміджу, тіла як ідеалу стає тим насиченим ментальним і завершеним у собі образом, який надає можливість апелювати до абсолюту. Однак до абсолюту, сформованого вже у вигляді візуальної реальності. Таким чином, візуальний поворот зазначив всі

візуальні констатації, визначив ціле коло так званих візуальних мистецтв. Це мистецтва, сформовані вже у сучасних артпрактиках: дизайн, мода, комп'ютерні ігри, весь світ кіберпростору та комунікативної інтеракції. Данна система візуальності має синестезійні форми переведення вербального у візуальне і навпаки. Саме візуальність і живить цю комунікацію, коли анонімний суб'єкт гри, сформований у вигляді вербального конструкту, раптом набуває занадто агресивних й візуально означених форм інтеракції, які створюють нове кібертіло, що пов'язується з панк-кіборгом, з панк-дизайном у комп'ютерному просторі. Панк-простір часто-густо є агресивним і динамічним, надзвичайно афективним, зорієнтованим на межовість інформації, на подолання будь-яких меж: моральних, естетичних, політичних. «Принцип реальності збігся зі стадією, визначеною законом цінності. Сьогодні вся система тяжіє до невизначеності, вся реальність поглинається гіперреальністю коду і симуляції. Віднині замість колишнього принципу реальності нами заправляє принцип симуляції. Цілі вже щезли, нас породжують моделі. Ідеології вже немає, існують лише симулякри. А тому, для того, щоб досягнути гегемонію і феєрію новітньої системи, - себто структурну революцію цінності, - потрібно відтворити всю генеалогію закону цінності і симулякрів» [48].

Формується мімікрія ідеалів як регулятивів, які вже є не диференційованими. Виникає ідеал без ідеалу, ідеал як абсорбована знаково означена тілесність, що стає єдиним містком в тих константах тілесних практик, що визначаються як досвід обробки себе (за М. Фуко), досвід дисциплінарних практик культури, які мають джерелом досвід тілесності. Характеризуючи поняття «тіло» та сучасний культ тілесності Ж. Бодріяр пише: «У наборі споживання є об'єкт більш прекрасний, більш дорогоцінний, більш яскравий, ніж усі інші, більш навантажений конотаціями, ніж автомобіль, об'єкт, котрий, однак, всіх їх підсумовує: це – Тіло. Його «нове відкриття» після тисячолітньої ери пуританства, що пройшло під знаком фізичного та сексуального звільнення, його

всюдисущність у рекламі, моді, масовій культурі (і особливо жіночого тіла...), гігієнічний, дієтичний, терапевтичний культ, котрим його оточують, нав'язливість молодості, елегантності, мужності або жіночості, догляду, режимів, жертвних занять, котрі з ним пов'язані, міф Задоволення, який його окутує, - усе сьогодні свідчить, що тіло стало об'єктом спасіння. Воно буквально замінило собою душу в тій моральній та ідеологічній функції. Пропаганда безперервно нам нагадує згідно зі словами духовного гімну, що ми маємо тільки тіло і його потрібно спасати. Протягом віків прагнули впевнити людей, що вони його не мали (однак, вони в цьому ніколи не були дійсно впевнені), сьогодні систематично намагаються їх упевнити, що вони мають тіло. Тут існує дещо дивне. Чи не представляє собою тіло очевидність? Здається, що ні: статус тіла є факт культури. Однак, яка б культура ні була, спосіб організації ставлення до тіла відображує спосіб організації ставлення до речей і соціальні відносини. У капіталістичному суспільстві загальний статус приватної власності застосовується однаково до тіла, до соціальної практики, пов'язаної з ним, та до розумового уявлення, котре про це мають» [47, с. 167-168].

Описаний контекст є новітнім, адже він компенсує втрачене тіло у трансцендентальному суб'єкті класики, який є суцільною ноологічною конструкцією. Водночас він не просто матеріалізує ідеал, а робить його синестезійним, полімодальним, полівалентним. Його полівалентність вже позбавляється будь-якої метафізики, пересуваючи ідеал за межі нормативної лексики, нормативних текстів культуротворення і одночасно адаптує маргінальний досвід як ідеальний. Така ситуація породжує цілий вектор проблем, які опановують диспозитив як віртуальний, просторовий екранний простір, а транспозитив – як комунікативний вимір темпоральності (часовості). Названий процес (зміна диспозитиву та транспозитиву) можливий завдяки світовій мережі Інтернет, комп'ютерним іграм. Сьогодні створюється кіберреальність, кібертіло, ігровий простір, де виникає, так звана, кібернетична, кінетична косметика, де можна набути у своєму

віртуальному просторі ідеальних констант, переступити через всі флеш-іміджі та утворити свій віртуальний образ як кібер-панк, кібер-зразок, кібер-реальність.

Ж. Бодріяр підсумовує роздуми та весь рефлексивний топос М. Фуко відносно диспозитиву, зокрема, диспозитиву сексуальності, у своїй роботі «Символічний обмін і смерть» у розділі «Демагогія тіла»: «Під знаком сексуальної революції перетворюється і потяг як революційна субстанція, і бессвідоме як суб'єкт історії. Розкріпачити первинні процеси як «поетичний» принцип суспільної реальності, звільнити бессвідоме як споживацьку вартість – ось яке уявлення кристалізується під лозунгом тіла. Зрозуміло, чому опорою для всіх тих надій слугує тіло і стать: просто будучи витісненими за будь-якого устрою, у якому історично оформлювалися наші суспільства, вони стали метафорами радикальної негативності. Тепер деякі хочуть, щоб вони із метафори стали революційним фактом. Помилка: прийнявши сторону тіла, ми потрапляємо у пастку. Перейти на бік первинного процесу неможливо, це просто чергова вторинна ілюзія. (Ж. - Ф.Ліотар) У кращому випадку, знов-таки теоретично, тіло залишиться навіки амбівалентним. Це і об'єкт, і антиоб'єкт, що пересікає та скасовує усі дисципліни, що намагаються вловити його єдність; це і місце, і не-місце – місце безсвідомого як не-місце суб'єкту і т.п. Так само і сучасний психоаналіз (Леклер), проводячи розрізнення між тілом анатомічним та тілом ерогенним постулює процес бажання в режимі літери – від імені тіла. Усюди тіло. Просто у нас відсутнє поняття, що позначало б не-місце; зрозуміло, що краще всього підходить тут те, чим протягом всієї історії позначалося те, що – не – має – місця, витіснене» [48, с. 221].

Даний підсумок достатньо прозоро свідчить про те, що категорії «місця» і «тіла» корелюють; будь-яке місце тілесно зазначене як можливість місцезнаходження тілесного – тілесного досвіду, тілесного образу, трансгредієнта (за висловом М. Бахтіна). Трансгредієнтне – те, що виходить за межі психологічно означених тілесних констант і набуває образ ідеалу. Це

той великий інший, тілесно прив'язаний до ситуації, яку Ж. Бодріяр визначає як демагогію тіла, як намагання універсалізувати тілесні практики за повної нездатності зрозуміти, що тіло обмежується місцем, що тіло так чи інакше вписується у місце. А місце людини у космосі, у соціумі, місце як таке створює виробництво місць, ідеалів, ідеальних місць, що вже потім має відголос в ідеальному тілі.

Таким чином, візуальний поворот із місця як пуского простору, як можливості бути чимось або кимось, бути ідеалом чи бути образом, вже дає фантом або феномен тотальної ідентичності, ідентифікації з імаго, імагинативним простором, у данному випадку, віртуальним простором, який стає абсолютним, ідеальним, стає ідеалом, не рефлектуючим єдності Я і Ти. Виникає «Я» на екрані, «Я» як позбавлене тілесності, справжньої соматичності сконструйований кіборг. Народжується «Я», що позбавлене найголовнішого – форми кінцевості свого існування. Формується те новітнє ідеальне тіло як ідеал, яке, за Ж. Бодріяром, можна визначити як симулякр, а за М.Фуко, як диспозитив або єдність диспозиції та транспозиції як транспозитив, тобто обмін місцями переходу з місця на місце.

Але все це актуалізує проблема композиції як єдності усіх місць, всіх тілесних імплікацій. Де ж відбувається ця єдність? У різних контекстах. У психологічному вимірі – це синестезійний контекст, полімодальність сприйняття, єдність екстероцепції, інтрацепції (зондування підсвідомого) та пропріоцепції, тобто гравітаційна складова, що визначає місце і орієнтацію людини у світі.

Отже, ідеали не є єдністю стихій або субстанційних ознак, як у класичних концепціях. Ідеали стають нормативним маркером лексики, артикуляції, дисциплінарних дискурсивних практик, як би ми їх не розуміли: субстанційно – у структуралізмі, у семіотиці У.Еко; або онтологічно як сингулярності дискурсу, що є певною селекцією до бажаного ідеального протодискурсу, який, за М. Фуко, не може існувати. Наведене свідчить про те, що ідеал є трансформативно-маніпулятивним, пов'язаним з комунікацією,

з медіа, з системою трансформативних констант, з тим, що можна назвати медіакультурою. Даний контекст і породжує поняття візуального повороту як імперативне, як таке, що робить імагинацію як візуальний образ епіцентром формотворення культури.

Отже, композиційний метод інтерпретації тих рефлексивних систем, які формуються у контексті антропологічного, семіологічного та візуального повороту, висуває на перший план поняття «деконструкції» як розчленування, що визначає диспозитив, диспозицію складових частин і синтезування новітнього перекомбінування шляхом чи то риторики, чи то других систем артикуляції новітніх сенсів, що свідчить про транспозицію – перехід з одного місця на інше, перехід від одного типу тілесних адекватій до іншого, від одного типу рефлексії в інший. Така трансформація і створює ту композитну реальність структурування ідеального або у новітній термінології маркерів ідеальності, маркерів міфологічності, маркерів сингулярності як унікальної особистості знакових конотацій, знакових констант у структурі текстуального та метатекстуального цілого, яке і формується як метатекст.

Характеризуючи поняття «деконструкції» у контексті критичного аналізу метапростору, який здійснив Жак Дерріда, С. Неретіна пише: «Ідея культури виникає за екстраполовання ідеї знака при натуралізації знакової реальності, що ототожнюється із зовнішнім буттям значень внутрішніх ідеальних за своїм статусом. Культура, що мислиться як світ об'єктивно-ідеальних сенсів і цінностей і світ платоністичних ідей, що репрезентуються в об'єктах, котрі Дерріда пропонує піддати деконструкції. Культура згідно посмодерністам – це є уявна предметна конструкція, що претендує на універсальність і втілює у собі такі бінарні опозиції структуралізму як зовнішнє – внутрішнє, знак – значення, священне – профанне і інші. Дерріда для характеристики ведення опозиції вводить спеціальну процедуру «діферансе» – рознесення... З цим актом рознесення він пов'язує продукування того, що у метафізиці називається знаком, означуванним

означуваного, продукування тих розрізень, у котрих лінгвістика, починаючи з Соссюра, і усі структуральні науки, які взяли її за модель, нагадують нам, що у цих умовах будь-якого значення і будь-якої структури, а також загальний корінь усіх концептуальних опозицій, що розмічають нашу мову, таких як чуттєве, розумове, інтуїція, значення, природа, культура і інше. Знак відсилає до предмету, репрезентанту і у кінцевому рахунку, оскільки вводиться універсальна за своєю структурою трансцендентна свідомість до трансцендентального означення. У цьому Дерріда і знаходить логоцентризм, матрицю ідеалізму» [228, с. 311].

Таким чином, метод деконструкції є не просто відмовою від диспозиції, а відмовою від ієрархії, вертикалі, центризму, субстанціалізму, який завжди пов'язувався з ідеалом. Контекст деструкції, звернення до одиничного компенсує ці сингулярності, тобто примати одиничного в ідеалі, тим, що ідеал все більше і більше візуалізується й універсалізується як імагинативний абсолют. Особливо це відзначається у віртуальній реальності, де людина потрапляє у нову вічність, у новий айон, вічну молодість, яка існує як запорука позбавлення від смерті. Саме тяжіння смерті у віртуальній реальності, про яке говорив Ж. Бодріяр, не помічається.

Отже, ідеал як соціокультурний диспозитив та транспозитив, як хронотоп, єдність диспозиції та транспозиції, просторового і часового у вимірі трьох рефлексивних поворотів: антропологічного, семіологічного, візуального – вже концентрує у собі всю попередню історію, генезу, саме як опрацювання новітніх оптики, бачення, інструментарію, системи ідеалу як функціональної системи, що презентує вербальний та візуальний коди як взаємодоповнювальні. Можна стверджувати, що візуальний поворот має підстави та певну метамову, смислові епіцентри, що несуть сенс і призводять до впевненості у тому, що ідеал функціонує у новому контексті сучасного візуального, антропологічного повороту.

5.4. Вплив релігійних, етичних, естетичних та мистецьких форм ідеації на формування соціального ідеалу Постмодерну

На межі тисячоліть питання трактування соціального ідеалу залишається не менш актуальним для дослідження, ніж у попередні століття. Інтерпретація ідеалу і сьогодні є гострою й затребуваною темою для дискусій. Мета цього підрозділу перейти від всезагального бачення суспільного ідеалу до осмислення або інтерпретації ідеалу в межах форм ідеації як культурних практик. Спробуємо характеризувати ідеацію взагалі, типи ідеацій, імпліцитне та експліцитне визначення ідеалу у полі культурних практик; розглянути типи ідеацій у просторі культури та реконструювати, як моделюється ідеал у культурно-антропологічній матриці; проаналізувати ідеал у колі розуміння релігійного, етичного та естетичного типу ідеації, що формується у тому чи іншому соціокультурному просторі.

Відразу засвідчимо, що категорія «ідеація» вживається у широкому і вузькому сенсі. Так, Карл Юнг вживає її у вузькому сенсі як здійснення ритуалу в контексті своєрідного заперечення ідеї або ідеального [413]. Таке сприйняття більше стосується східних релігій, і реконструкція К.Юнгом ідеації як ритуалу, як медитації заслуговує на увагу. Проте існують також інші тлумачення ідеації. Зокрема, ідеація як функціонування ідеології, тобто всього ідейного доробку соціуму, а не просто як політичної акції виголошення ідейного комплексу; ідеація як функціонування знань, що тією чи іншою мірою пов'язуються з ідеалом. Отже, ідеація у широкому сенсі – це і є самоздійснення ідеалу, його функціонування у різних практиках культури, зокрема, у релігії, естетиці, етиці та мистецтві. Разом з тим, слід зазначити, що перераховування останніх «через кому», тобто в межах одного смислового ряду, є не зовсім коректним.

Якщо релігія дійсно є культурною практикою, то етика і естетика – це вже сфера рефлексії або ті феномени культури, які не є власне практиками. Можна розглядати мораль як культурну практику, однак етика містить повний рефлексивний комплекс, що існує у контексті моральних відносин

людини. Аналогічна ситуація із естетикою. Чуттєві відносини – це наскрізне ставлення людини до світу, але сама по собі естетика – це є рефлексія, що формулює засади або ідеали краси, ідеали піднесеного. З приводу тлумачення мистецтва слід зазначити, що воно розуміється як окрема сфера діяльності, художня сфера, а також широкий вектор, пов'язаний із вміннями, майстерністю й творчістю. Ціле життя може бути мистецтвом, творення людини в собі (у Фуко), практики себе. Мистецтво як вміння являє собою найширший спектр навичок та усього, що пов'язує людину зі світом на підставі адаптації, вживання засобів адаптації та пристосування до реальності. Так, у Давній Греції змагання вперше визначається як агон, коли митці починають змагатися з богами, від яких за давньою релігійною традицією фактично і походить мистецтво. Наведений контекст є давнім, і творчість як креація вкорінюється в універсумі релігії.

Отже, можна стверджувати, що релігія і мистецтво в певній мірі є найширшими культурними практиками, якщо їх не розуміти вузько, а етичний та естетичний комплекси є своєрідними проміжними зонами тієї модифікації, яку визначають рефлексії. Так, наприклад, І. Кант вважав, що естетичне є проміжним між практичним й теоретичним розумом. Ми визначили й інші детермінанти, інші пріоритети: релігію і мистецтво у широкому значенні.

Для того, щоб осягнути релігію у її широкому значенні, доцільно звернутися до енциклопедичної статті Д. Пивоварова, в якій вказано: «Релігія» походить від латинського «religio» – встановлення, але від створення, «лігі», зв'язку, намагання людини і суспільства до безпосереднього зв'язку з Абсолютом, Богом, богами, безумовним осередком всього сутнього, субстанцією, головною святиною. В залежності від направлення пошуку Абсолюту, релігії можна умовно підрозділяти на егоцентричні, соціоцентричні і космоцентричні. Егоцентрична релігія налагоджує або встановлює духовні зв'язки індивіда з своїм підпільним Я як самодостатнім мікрокосмом на основі принципу «пізнай самого себе».

...Егоцентрична релігійність, можливо, є засадою суб'єктивного ідеалізму та іманентної філософії [252, с. 406].

Вищезгадана перша ремарка, ця перша теза вже свідчить про те, що перед нами «*religare*» як зв'язування або «*ligatura*» – зв'язок, як наведення зв'язків (побудова комунікацій, створення взаємин) між людиною й всесвітом, людиною і космосом, людиною та іншою людиною, людиною і соціумом, що підтримує інституалізацію.

«Соціоцентрична релігія – це намагання родової людини або будь-якої частини суспільства, – пише Д. Пивоваров, – до вседності своїх сутнісних сил та до втілення бажаної духовної цілісності в обраному духовному об'єкті. Розподіл праці і вузька спеціалізація в тенденції низводить людину до особливих функцій. Архетип соборності поступово втрачається; відновлення втраченої соціальної єдності – основна мета соціоцентричної релігії. Основні різновиди соціоцентричної релігії: культу особистості, держави, партії, обраної народом або соціальним класом, техніки, науки. В залежності від канонів вона або сприяє, або заперечує досконалість індивідуальності людини. Космоцентрична релігія – це встановлення або відтворення зв'язку людини з Богом (богами), енергетичним центром всесвіту, зосередженням усіх космічних сил. Характерним прикладом такого роду є християнство, іслам, буддизм. Так, християнство засноване на ідеї, згідно з якою Адам своїм гріхопадінням порвав безпосередній зв'язок з Богом, і в обличчі народженого від нього людства, через спокутувальну жертву Ісуса Христа, встановлює цей давній зв'язок.

Багато шкіл буддизму не визнають існування Бога, і власне, розривають зв'язки людини з Богом, а також вчать, що людина завжди є пов'язаною із космічним першовитоком та може отримати спасіння через наближення до осі «колеса життя», тобто, досягнення стану повного спокою (нірвани). Таким чином, космоцентричні релігії існують в формах теїзму, пантеїзму і атеїзму» [252, с. 406-407].

Отже, релігаре-зв'язування як функціонуючий дієвий принцип має широкий локус та широкий вектор самоздійснення, починаючи від світської профанної системи релігаре до сакральної, яка виходить на поняття «абсолюту» та на богоодкровення й богоспількування. Звідси випливає і цілий вектор релігійних ідеалів, або ідеалів «релігаре» як зв'язування, що має свою орієнтацію на соціоморфні, антропоморфні та космоморфічні координати.

В антитетичній системі диспозитиву ця антиномія загострюється. Виникає той конфлікт онтологій, та гармонізація цього конфлікту, що здійснюється у світових релігіях, або, навпаки, утворюється у маніфестах партій, (у тому ж «маніфесті комуністичної партії»), у різних сурогатних псевдорелігіях або новітніх синкрезах на кшталт «білого братства» та екуменістичної течії у релігії.

Наведені ідеали у певній мірі функціонують, але саме у певній мірі. Якщо у традиційних космологічних релігійних сферах дані ідеали вже є канонізованими та піддаються інституалізації шляхом літургії, за допомогою цілого комплексу богопредстояння, богоспількування, богоодкровення, то боги на троні, боги тут, у цьому земному царстві, боги, які створюються у міжрелігійному просторі, ще не є легітимізованими богами. Або, якщо вони і набули легітимації, зокрема, у політичному та юридичному просторі, все одно, вони існують у певний час та швидко змінюються іншими. Тому релігійне у широкому метакультурному сенсі в якості ідеалу є якщо не еклектичним, якщо не пан-ідеацією, не понад-ідеацією, то, принаймні, є здійсненням різних ритуалів, у тому числі і медіа-ритуалів. Медіа-ритуали, в свою чергу, приходять у сучасний соціокультурний простір, де телебачення стає новітньою релігією: і якщо не новітнім простором сьогоденного ритуалу, то суто сучасним міфом.

Базуючись на тлумаченні О. Лосевим релігії як міфу, де він чітко стверджує, що жодна релігія без міфології не є можливою, а міф як тотальне ототожнення Я і Ти, як безпосереднє ототожнення шляхом магії, містики входить у релігію як протокомплекс. Більш того, міф є тією первинною

моделюючою системою, що функціонально самоздійснюється в будь-якій релігії: будь-то релігія соціометрична або космометрична, або теометрична [188]. Отже, слід проаналізувати дані процеси, задля чого ввести поняття «метрика». Метрика – це розмірність, це те, що визначає темпоральності релігаре-зв'язування, і те, що встановлює життєвий цикл релігії. Метрика орієнтована на вічність – це всесвітні релігії. Вона є певним рудиментом або ерессю, як її вважають всесвітні релігії. Або ця релігія взагалі не має жодного відношення до абсолюту, до божества, тоді вона є функціонально дієвим принципом зв'язування на підставі політичної, ідеологічної, концептуальної єдності. Проте, будь-яка релігійна реальність, у даному випадку як культурна практика, не може існувати без абсолюту: абсолюту трансцендентального, трансцендентного, абсолюту, що існує з нами поруч (так звана, релігія «живого бога»), абсолюту як ідеалу суспільства (у тому числі комуністичного ідеалу). Наведене бачення дає можливість констатувати, що релігійна свідомість, релігійні ідеали, релігійна метрика, топос людини у контексті «релігаре» є дихотомією Я і Абсолюту, людини і Абсолюту.

«Абсолют, – пише Д. Пивоваров, – походить від латинського *absolutus* – безумовний, необмежений – це філософське поняття, що позначає всезагальну основу світу, повноту буття і досконалість. Абсолют мислиться як творчий першовиток усього сутнього, як гармонійна злитність суб'єкту та об'єкту. Абсолют – єдиний, вічний та протистоїть усьому відносному й обумовленому існуванню. У філософський обіг термін «абсолют» був введений наприкінці XVIII століття М. Мендельсоном і Ф. Якобі як синонім пантеїстично визначеної філософії Б. Спінози (безособистісного Бога). В подальшому, завдяки філософським системам Шеллінга і Гегеля абсолют перетворюється на категорію, яка узагальнила такі граничні поняття, як «єдине», «апейрон», «нус», «логос», «дао», «все», «субстанція», «всезагальний субстрат», «незмінне», «непізнане», «безодня буття», «досконалість», «максимум» і «мінімум». Давні ідеї про «прахі», «ці»,

«брахме», «порядок», «морфе» та ін. є близькими за своїм сенсом до поняття «абсолют» [251, с. 5]. Отже, релігія, що розуміється як метакультурна цілісність, а також як цілий вектор ідеологічних, культурних, політичних, юридичних практик, які існують на підставі корпоративно модифікованого й мотивованого консенсусу, є зв'язування корпоративне, цехове. Такий підхід пов'язаний не лише з вірою та віруваннями, але й з інтересами, зокрема, економічними. Усе вищезгадане, з одного боку, розмиває поняття «релігії» у його традиційному розумінні, а, з іншого, доводить, що світові й традиційні релігії, як безпосередній зв'язок з абсолютотом, утворюються на підставі широкого культурологічного бачення та розуміння.

На окрему увагу при цьому заслуговує питання тлумачення релігійного ідеалу. Релігійний ідеал завжди є абсолютотом, однак абсолютотом вже відрефлектованим й таким, що пройшов крізь сферу позасакральної легітимації, де, з одного боку, існує намагання виправдання Бога, його визначення якимось іншими нерелігійними, тобто не сакральними цінностями й детермінантами (наприклад, філософськими, науковими і т.п.), а з іншого боку – наявна проблема релятивації, не зведення абсолютоту до рівня функціональної системи, що і здійснюється за допомогою ідеалу. Отже, існує багато релігій – у контексті їх соціокультурних, соціоморфних детермінант і практик. Але релігія, як ми її розуміємо, тобто у контексті сакрального, є головним чинником визначення усіх релігійних ідеалів. Так, комуністичний ідеал був однозначно релігійним ідеалом, але він мав статус світської релігії, що не мала відношення до сакрального, або створювала псевдосакральні цінності.

Д. Пивоваров підкреслює, що для «визначення проблеми пізнання Абсолютоту, у релігії та філософії склалося два протилежних підходи: перший – апофатичний, з позицій заперечення: про Абсолютот безмежний, нескінчений нічого певного сказати не можна, крім того, що він має властивості існування; другий – катофатичний, що стверджує: Абсолютот має множинність, досконалість, абсолютотну простоту, абсолютотну складність,

здатність пов'язувати цілий універсум воедино, перебувати у всьому і т.п. Різні атрибути Абсолюту можуть бути перерахованими частково, пізнаними людьми. Який саме метод пізнання Абсолюту слід вважати найбільш правильним та дієвим? На цей рахунок існує три основні положення. Філософи інтуїтивістської орієнтації вважають, що Абсолют не можна осягнути у формах образного знання, знака, поняття, адже його можна пережити безпосередньо, як дещо прямо надане нашій совісті, інтуїції, вірі. Філософи-дедуктивісти мають сумніви у реальності феномену безпосереднього знання і тому вважають, що можна говорити про логічні методи пізнання Абсолюту, атрибут Абсолюту можна вивести із загального поняття Абсолюту, подібно тому, як із поняття трикутника ми можемо вивести всю суму властивостей трикутника. Філософи-емпірики розглядають кращий спосіб пізнання Абсолюту в індуктивних узагальненнях фактів про дивну доцільність, зв'язність і гармонійність світу» [251, с. 6].

Отже, Абсолют, за Д. Пивоваровим, визначається в таких дефініціях:

- а) особистісний Бог (релігії Аврамічного циклу, теїзм); б) неперсоніфіковане буття як абсолютний виток всього сутнього (Брахман, Єдиний без атрибутів, Татхагата, матерія); в) Абсолют, що внутрішньо присутній у кожній людині (одвічний Атман, Просвітницький Розум, Святий Дух, діалектичне протиріччя); г) Абсолютна мета (Нірвана, Параматман, Царство Небесне, комунізм); д) Райський Сонм Богів, що досягають єдиної мети (Ками, Вакан); є) Абсолют, що утворюється на підставі одкровення родоначальника тієї чи іншої релігії, доктрини, філософії (Космічний Будда, Передвічний Христос, надлюдина, вічно живий Ленін); ж) Абсолют як вічний закон (ріта, дхарма, дао, логос, тора, закон єдності і боротьби протилежностей)» [251, с. 6].

Той широкий вектор, що відповідає ідеалу у контексті релігійного функціонування ідеального: від комунізму як царства Божого на землі до небесного царства, що існує лише у потойбічному світі, – створює широкі можливості осмислення ідеалу у рамках релігаре. Важливо зазначити, що такими є особливості функціонування ідеалу. Саме так можна визначити

релігію: Абсолют та феномен єдності людини і Абсолюту, Абсолют як ідеал, як завершений, самодостатній, сам у собі обмежений, повний принцип буття, життя, існування у цілому. Актуалізується глибинний субстанціалізм, що існує в рамках або космотропної, або антропної, або соціотропної моделі. Проблема у тому, що дослідники намагаються редукувати якийсь один з тих аспектів та визначити релігію, релігію в одному зі світів її самоздійснення: або у соціовимірному, або в антроповимірному, або у теовимірному просторі. Перед нами постає ситуація не поєднання цих світів. Їх неможливо об'єднати в певну метасистему, не можна навіть знайти парадигмальні еквівалентності. Вони завжди будуть редукцією того особливого й важливого локусу, що визначається спектром релігійної рефлексії. Проте продовжують вчинятися спроби дослідників знайти дієві механізми. Назвемо їх механізмами ідеації, які нададуть можливість не перевтілюватити соціальне у космічне або логічне, а знайти ті парадигмальні еквівалентності на шляху наближення до ідеалу, на шляху визначення того екстракту ідеального, що виступає як Абсолют. Абстракція, що представлена в рефлексії, за Д. Пивоваровим, дає можливість визначити ідеал як проблему абсолютного.

Так, Мірча Еліаде поряд із поняттям «теофанії», тобто обожнення, вводить більш широке поняття, яке він визначає як «ієрофанія». У коментарях до досліджень М. Еліаде «Нариси порівняльного релігієзнавства» написано: «Ієрофанія (від грецького «*hieros*» – священний, «*phaino*» – являти, показувати) – проявлення, маніфестація священного, сакрального в житті людської спільноти, людини. Одне з центральних понять концепції М. Еліаде. Термін ієрофанія у Еліаде має більш широкий зміст, ніж християнські поняття «епіфанія», «теофанія» – богоявлення: проявлення сакрального у профанному, «мирському» не є лише явленням божества людям – «різноманітність ієрофаній» виявляє себе у множинності сакральних об'єктів, явищ природи і т.п». Еліаде розрізняє ієрофанію і кратофанію (грецьке «*kratos*» – влада) – появу незнайомого об'єкту, що первинно наділяється надприродною силою, але по мірі адаптації до побутових умов

колективу втрачає свою надприродну владу над людьми [405, с. 428]. М. Еліаде знаходить базовий принцип, що надає можливість визначити ієрофанію крізь призму парадигмальних еквівалентів різних релігій. Ієрофанія визначається через модальності сакрального як історичної події. Він підкреслює: «Той факт, що ієрофанія завжди є історичною (тобто, завжди має місце за певних обставин), не виключає для неї можливість бути універсальною. Деякі ієрофанії мають локальне значення, але існують і такі, що мають або набувають універсальної значущості. Індійці, наприклад, поклоняються дереву, що має назву Ашваттха; маніфестація сакрального саме в цьому виді рослин дійсна для них одних, оскільки для них Ашваттха є ієрофанією, а не простим деревом. Отже, ця ієрофанія носить не лише історичний (що притаманне для всякої ієрофанії), але й локальний характер» [405, с. 19]. В ієрофанії визначається модус особливого або антихолізму. Він свідчить про те, що ієрофанія – це конкретний зв'язок, у конкретному історичному топосі, конкретного локального соціального топосу, який вступає у відносини з абсолютним. Це свідчить про те, що будь-який релігійний ідеал є ієрофанічним, тобто культурно та історично самовизначеним у контексті своєї генези. Даний ідеал має модуси, модальності, як вказав Д. Пивоваров: антропологічні, соціоморфні та теоморфні (космологічні). Він визначає космологічні, де космос абсолютизується до певної надособистості Бога. Говорячи про модальності ієрофанії, Мірча Еліаде, називає два її головних чинники: міф та ритуал. «Розрізнення між рівнем символу і рівнем ритуалу є таким, що ритуал ніколи не може розкрити те, що розкриває символ. Але ієрофанія, що є присутньою в одному аграрному ритуалі, припускає існування системи в цілому, тобто множинність модальностей рослинної форми сакрального, які розкриваються з більшою або меншою повнотою в інших аграрних ієрофаніях» [405, с. 25].

Отже, міф як тотальна тотожність суб'єкту та об'єкту, розкривається у ідеації, в ритуалізації суб'єкт-об'єктних відносин. Виникає безпосередній культурно-історичний тип зв'язку, що з'єднує профанне і сакральне. Даний

тип зв'язку Еліаде і називає ієрофаніями, оскільки кожна з них розкриває одну з модальностей сакрального. Він зауважує: «Будемо поки розглядати кожне явище – ритуал, міф, космогонію або божество – як ієрофанію; спробуємо, інакше кажучи, розглядати його як маніфестацію сакрального в ментальному світі тих, для кого воно є таким» [405, с. 26].

Таким чином, наводиться спроба знайти метарелігійну парадигму порівняльного типу, що допомагає універсалізувати категорії «міф», «релігія», «ритуал», «космос», «абсолют» у контексті конкретно-історичного зв'язку, комунікації. При цьому зв'язок дає нам контекст соціокультурного функціонування ідеалу, в даному випадку, релігійного ідеалу. Враховуючи викладене, є доцільним розглянути категорію «сакральне», що має бути розцінена як певний симбіоз усіх визначень або модальностей релігії, ідеалу, навіть – ієрофанії. «Сакральне (від латинського *sacrum*) – священне) є тим, що належить до культу поклоніння найціннішим ідеалам. Сакраментальне – священне, святе, завітне. Сакральне є протилежним світському, профанному, людському; адже, воно визнано святинею, належить безумовному й трепітному шануванню та зберігається з особливою відвертістю і всіма можливими наслідками. Сакральне здійснюється тотожністю віри, надії і любові, його органом слугує людське серце. Збереження священного відношення до предмету культу, в першу чергу, забезпечується совістю віруючого, що цінує святині більш за власне життя» [253, с. 407-408].

Таким чином, релігійний ідеал визначається, по-перше, у різних культурно-історичних модусах, у різних релігійних еонах, тобто сферах здійснення релігаре, а по-друге, як культурно-історична реальність, ієрофанія, множинність цих ієрофаній як сакральне, як ідеал ототожнення людини і абсолюту, як священне, заповітне, що дається традицією і тим, що ми називаємо священним.

Якщо здійснити проекцію на даний релігійний ідеал як симбіоз ієрофанії, теофанії, кратофанії – усіх тих сфер, у яких визначається контакт, прояв сакрального в почутті, вірі, рефлексії, то можна сказати, що наведений

комплекс є ритуалом, ідеацією, відміною ідеї-ейдосу, імагинативного абсолюту. Проте водночас релігійний ідеал пов'язаний з вмінням здійснювати ритуал, молитися, входити в контакт, якщо він ритуально визначений як норма та зразок, як певний ідеальний топос богоспілкування. Але людина вступає в одвічну дилему профанного й сакрального, і момент змагання імпліцитно завжди відбувається. Боги завжди потребують легітимації. Особливо це стосується кумирів, штучно піднесених на трон, що існують не у традиційних, а у ідеологічних, політичних й комунікативно-медіальних релігіях. Тут ритуал потребує безперервної легітимації і нескінченного самозанурення у флеш-імідж, в імаго, в абсолют презентативності та біополітики, тобто документації сакральності або псевдосакральності. Разом з тим, даний топос свідчить про те, що існує імагинативний абсолют, окуляроцентризм, тобто довіра до реальності, яка підживлюється засобами віртуалізації, медіалізації та інформаційної й комунікативної презентативності абсолюту, що потрапляє у контексті ідеації у міфологічні кліше. Останні проектуються на конкретну політичну, ідеологічну іпостась соціального провідника сакрального, яке вже визначається як ідеологія, політика, як кращий устрій соціуму. Так, ідеали, що зараз перебувають в процесі легітимізації у посткомуністичному просторі, потребують новітньої сакральності. Вони не можуть бути штучно перенесеними під егідою модернізації із Заходу на Схід або сформованими повністю на чистому листку паперу. Нові соціальні ідеали завжди є продуктом трансформації своїх попередників. Наприклад, традиційне християнство починають в екуменістичному просторі синтезувати з протестантизмом, навіть з іудаїзмом. Адам Кадмон в модернізованому християнстві М. Бердяєва майже переходить в його новітню Біблію заповіту святого духу і, знаходячись на небі, позбавлений усіх вад «ветхого» Адаму, створює свою модерністську синкретичну релігію або релігаре, тип зв'язування, як восьмий день творіння, що маніфестується як вирок, доля, христологія новітньої людини (за Бердяєвим) [39]. Що це, як не вироблення

новітніх релігійних ідеалів? Та й не стільки наївно-релігійних, скільки творчих. Навіть сам восьмий день творіння – це вже не креація з нічого, а продовження божественного проекту, той топос, у якому людина творить як субститут бога. Людина традиційно діє як іконописець, але іконописець, що позбавлений сакрального топосу, субституту. Сама формула субституції залишається. Вона і дає місце для новітнього ідеалу, що опрацьовує М.Бердяєв [41]. Таким є один з прикладів, коли ідеація перетворюється на певну артизацію. Ідеал релігійний стає арт-ідеалом або ідеалом, якщо не мистецьким, то, у всякому разі, артизованим (від арт-мистецтва) релігійним ідеалом.

Юрген Габермас у дослідженні «Між натуралізмом і релігією» наголошує: «Дві протилежні тенденції характеризують духовну ситуацію нашого часу – розповсюдження натуралістичних картин світу та зростаючий політичний вплив релігійних ортодоксій. З одного боку, успіхи у біоенергетиці, дослідженні мозку та робототехніці супроводжуються терапевтичними й євгеністичними надіями. Завдяки цим програмам природньо-наукове об'єктивоване самосприйняття людей повинно проникати також й у повсякденні комунікативні взаємозв'язки та у взаємозв'язки дій. Вживання у перспективу самооб'єктивації, котра зводить все зрозуміле та пережите до спостережуваного, може сприяти також налаштуванню на відповідну самоінструменталізацію... З цією тенденцією для філософії пов'язаний виклик з боку сцієнтистського натуралізму» [361, с. 7]. Отже, медіаритуалізація, телебачення як ритуал повсякденності, ідеація і артизація як релігійний та міфологічний простір самосвідомості, корелюють із сцієнтизмом та із самоінструменталізацією.

Мається на увазі, що, будучи озброєною набором комунікативних відносин, людина легко здійснює цей процес релігаре. Людина вже наводить зв'язки з іншими людьми, застосовуючи всі засоби комунікації, а не абсолют. Тому виникає тенденція або натуралізувати, звести до картинки, до імагінації як типу ідентифікації, абсолют, або навпаки – відсунути абсолют і

віддати все на відкуп людині, розбудовуючи інші парадигми, вже не релігійні, а етичні, естетичні. Так народжується спокуса здійснення комунікативної етики як метаетики, як етики планетарного зразка, чим займається К.-О. Апель і частково Ю. Габермас. Так з'являється проблема всезагального естетичного ідеалу як певної віртуалізації людини на підставі спілкування з істотами, що не мають смертної форми. Так виникає спокуса тотальної артизації, що проявляється у сучасних релігійних синкрезах.

Ю. Габермас зазначає: «Тенденція до розповсюдження натуралістичних картин світу, з одного боку, нашоухується на неочікувану ревіталізацію, а також на політизацію релігійних спільнот та вірувань, що відбувається у всьому світі. Для філософії з новим оживленням релігійних сил, котрим не охопена мабуть що Європа, пов'язаний виклик з боку принципової критики на адресу постметафізичного й нерелігійного саморозуміння західного модерну. Спірним є не той факт, що можливості політичного оформлення зараз існують лише у рамках універсуму, що став безальтернативним, універсуму виниклих на Заході науково-технічних і господарчих інфраструктур. Спірним є правильне тлумачення наслідків секуляризації культурної та суспільної раціоналізації, на які прихильники релігійних ортодоксій все більше обрушуються, як на автентичний особливий всесвітньо-історичний шлях Заходу» [361, с. 7-8].

Виникає досить складна ситуація. Регіоналізація метафізики або постметафізики стає окремим регіоном рефлексії інструментально зазначеного диференційного зразка. З іншого боку, виникає проблема натуралізації, окуляцентризму, де влада картинки, влада ейдосу, влада ідеалу, який є прямим результатом тотожності Я та Не-Я на екрані, стають складовою ситуації тієї рецепції, де ідеал одночасно і функціонує, і не функціонує. Він функціонує на підставах тотальної ритуалізації, артизації та ідеації, але не функціонує як усталена парадигма, що знов потребує новітньої легітимації у ситуації сучасного політичного консенсусу.

Ю. Габермас зауважує: «З точки зору політичної теорії, що займається нормативними основами та функціональними умовами існування демократичних правових держав, в цій опозиції проявляється і таємне співництво: обидві протилежні тенденції до певної міри наражають на небезпеку міцність політичної спільноти (Gemeinwesen) через поляризацію світоглядів, що в певній мірі знаходить опору в розподілі праці, якщо з обох боків не вистачає готовності до саморефлексії. Політична культура, котра, наприклад, у питаннях експериментування на людських ембріонах, абортах або лікуванні тих, хто впав у кому, непримиримо поляризується за лінією розламу світського (saakular) / релігійного, піддає випробуванню громадянський здоровий глузд навіть у найстаріших демократіях. Ліберальний громадянський етос потребує від обох сторін рефлексивного уточнення меж як віри, так і знання» [361, с. 8].

Отже, нескінченні випробування на самодостатність, регулятивність, концептуальність, функціональність проходять не лише ідеали. Юрген Габермас констатує: «Як показує приклад США, сучасна конституційна держава створена, крім всього, для того, щоб забезпечити мирний релігійний плюралізм. Лише світоглядно нейтральне здійснення панування світської влади, заснованої на конституції правової держави, може гарантувати рівноправне й толерантне сумісне існування різних релігійних спільнот, як і раніше, непримирених у сутності своїх світоглядів або доктрин. Секуляризація державної влади, а також як позитивна, так і негативна свобода відправлення релігійного культу, були двома сторонами однієї медалі. Вони зберігали релігійні спільноти не тільки від руйнівних наслідків кровавих міжусобних конфліктів, але й від ворожого релігійного налаштування з боку світського суспільства» [361, с. 8-9].

Зважаючи на наведене, слід зазначити, що нормативна база релігійного ідеалу: етична, естетична, навіть, мистецька – поєднується у просторі ієрофанії, якщо її визначати не лише у релігійному, але й у метакультурному сенсі як шлях культурно-історичної ідеації або ритуалізації дійсності на

підставі не лише релігійних культів і релігійного ставлення, а й комунікативного, морального, естетичного та ін.

Отже, самоздійснення ідеалу відбувається у різних практиках культури, зокрема, у релігії, етиці, естетиці, мистецтві. Можна стверджувати, що релігія і мистецтво в певній мірі є найширшими культурними практиками, якщо їх не розуміти вузько, а етичний й естетичний комплекси є своєрідними проміжними зонами тієї модифікації, яку визначають рефлексії. Етика – це вже весь той рефлексивний комплекс, що існує у контексті моральних відносин людини, де формується етичний ідеал. Проблематика етичного модусу ідеалу стає найбільш популярною наприкінці ХХ століття, коли відбуваються потужні трансформації суспільного ідеалу, ідеція перетворюється на певну артизацію, ідеал релігійний стає арт-ідеалом або ідеалом, якщо не мистецьким, то, у всякому разі, артизованим (від арт-мистецтва), релігійним ідеалом. Осягненню проблеми духовного стану суспільства, трансформацій ідеального, легітимації етичного ідеалу велику увагу приділяють представники франкфуртської школи.

Юрген Габермас, аналізуючи антитетику метафізики та ідеалу Канта, засвідчує, що порівняння з кантівськими поняттями напрошується, коли йдеться про комунікативні елементи, що виникають у просторі політичних та інших відносин людини. Габермас підкреслює, що логічний зв'язок можна запропонувати між космологічною ідеєю єдності світу або тотальних умов у чуттєвому світі та прагматичною постановкою проблеми всезагального та об'єктивного світу. Філософ акцентує увагу на концептуальній єдності можливостей єднання альтернативних парадигм, які існують у сучасному соціумі: між ідеєю свободи як постулату практичного розуму і прагматичною постановкою раціональності, яка є засобом легітимації дії акторів; між розумом як здібністю ставити принципи, що бере на себе роль верховного суду над всіма правами, і раціональними дискурсами як певним форумом можливого виправдання [361, с. 30].

Отже, антиномічність актуальна, ідеал як антитетика, як диспозитив набуває своїх диференційних ознак у рамках практик релігаре-зв'язування, артизації як тоталізації художнього імагинативу, візуального у комунікації, пошуків комунікативної, тобто тотальної етики й віртуального ейдосу, віртуальної естетики як новітньої комунікативної парадигми Я і Не-Я, Я і Над-Я, або ідеального Я як того, Я, що позбавило нас смертної форми існування.

К. - О. Апелъ, постулюючи комунікативну етику, вказує на парадокси проблемної ситуації та її експлікації: «Той, хто буде осмислювати взаємовідносини між наукою та етикою у сучасному індустріальному суспільстві, що охоплює весь світ, потрапить у парадоксальну ситуацію. А саме, з одного боку, потреба в універсальній, тобто зобов'язуючій усе людське суспільство, етиці, ще ніколи не була настільки наполегливою, як в наш час єдиної планетарної цивілізації, породженої технологічними наслідками науки. З іншого боку, філософське завдання раціонального обґрунтування всезагальної етики, ще ніколи не було настільки важким, як в століття науки, й при всьому тому, що ідеї інтерсуб'єктивної значущості у це століття наука ще й наносить шкоду, а саме – сцієнтитетською ідеєю нормативно нейтральної або вільної від цінностей об'єктивності» [20, с. 263-264].

Отже, Апелъ аналізує проблему легітимації етичного ідеалу. З одного боку, ідеал проходить випробування на есенціалізм, на сцієнтизм, тобто на змістовність та орієнтацію на розумне, раціональне самовизначення, а з іншого боку, він завжди є ірраціональним, сприймається на віру. Він дуже схожий з релігійним ідеалом. Моральний абсолют, або категоричний імператив, за І. Кантом, надається апріорі (до речі, як простір і час). Однак даний апріоризм має культурно-історичні ієрофанії, вживаючи термінологію М. Еліаде. Іншого шляху не існує. Так, К. - О. Апелъ пише: «Спочатку розглянемо один бік цієї парадоксальної ситуації: актуальну потребу в універсальній етиці (хотілося б сказати: в макроетиці людства на кінцевій

землі). Технологічні наслідки науки наділили сьогодні людські вчинки і упущення, разом взяті, такою значущістю й важливістю, що більше не можливо задовольнятися моральними нормами, які управляють людським сумісним життям у малих групах і котрі зводять відносини між групами до боротьби за існування у дарвіновському сенсі» [20, с. 264].

Далі Апелль намагається проводити лінію демаркації між малими та великими спільнотами, між етикою малих груп, починаючи від родини, яку, до речі, Мішель Фуко розглядав як посередній диспозитив між диспозитивами шлюбу і сексуальності та етикою, що притаманна великим спільнотам, цьому абстрактному роду людини, який існує зараз як комунікативна спільнота. Верифікація у сенсі раціоналізації етики не вдається К.-О. Апеллю, як би він ні намагався це зробити. Однак він проблематизував ситуацію, й у цьому полягає значущість його ідеалу комунікативної етики. Говорячи про консервативність моралі, про традиційність регіональних норм і навіть релігійних ідеалів як регулятивів моралі, він вказує на те, що загальноцивілізаційний науково-технічний контекст у певній мірі розмиває ці норми, потребує якогось узагальнення. «Етично релевантний бік цього феномену, – як зазначає Апелль, – проявиться більш виразно, якщо застосувати до розгляду пов'язаний з діями ризик, наприклад, загрозу людському життю. Так, якщо до недавнього часу, війну можна було інтерпретувати як інструмент біологічного відбору і, поміж іншого, просторової експансії людської раси шляхом усунення тих, хто виявився слабшим, в незаселені області, то після винаходу атомної бомби ця точка зору остаточно застаріла: з цих пір ризик знищення у результаті військових дій вже не обмежується мікро- або мезосферою можливих наслідків, але загрожує існуванню всього людства» [20, с. 265].

Це той екологічний імператив або одна із складових екологічного імперативу, що у екологічному ідеалі є наддїєвим, але не надфункціональним. Задля того, щоб він став надфункціональним, слід актуалізувати усі регіональні та всі диференційно означені сфери

конституальності ідеалів: релігійну, етичну, естетичну, навіть сферу артизації ідеалу як ідеації та ритуалізації повсякдення шляхом медіасинтезу. К.-О. Апелъ поставив проблему, яку неможна вирішити у рамках будь-якої регіональної онтології або дискурсивних практик. Потрібно знову звернутися до метафізики, до проблем всезагального блага, добра, моральних цінностей людини. Проте методом метафізичної філософії виступає трансцендування, видобування фундаментального знання з надр свідомості, намагання здобути істину із суб'єктивного бачення світу завдяки раціональному мисленню. Мабуть тому метафізика легко трансформується у філософію свідомості.

Отже, метафізика етики висуває проблеми ідеалу, тобто вічного блага, вічного щастя, якщо говорити про евдемоністичний ідеал й одвічний регулятивний сенс ідеалу як функціональної системи. Хоча, звичайно, у таких нормативних константах етика не визначає свою метафізичну парадигму. Так, В. Малахов, аналізуючи норму як елемент моральної свідомості, концептуально осмислює категорію моральних норм. Він не пов'язує цю проблему з етичним ідеалом, але імпліцитно проблема ідеалу все ж таки позиціонується та вирішується. Характеризуючи етимологію поняття «норма», він підкреслює, що мовне джерело даного поняття походить від дієслів «пізнаю», «впізнаю», «розпізнаю» та первісно означає не що інше, як «косинець», котрий докладають до ліній з метою виправлення. Норма моральна під цим кутом зору також постає своєрідним косинцем, якого ми докладаємо до примхливої реальності людських стосунків, що потребують додержання [197, с. 69-72].

Отже, норма виглядає як певні лекала, усталені ситуативні визначення, правила поведінки, поведінки як проведення лінії. У даному випадку і сама лекальність пов'язується із імперативністю, з каноном та взірцем. Це притаманне й ідеалу, але у певній мірі. Ми вже розглядали розбіжність ідеалів у контексті релігійного визначення, однак слід звернути увагу, що у контексті етичного визначення ідеал також має свою специфіку. Ідеальне, зазвичай, протиставляють реальному (від латинського «realis» – єство) та

визначають ідеальне як єство того предмету, що або твориться за міркою образу, або копіюється у формі образу. В змістовному плані ідеальне трактується як можливість творити річ за своєю подобою (Абсолют), слугувати зразком, еталоном, принципом. У цьому сенсі ідеал виступає як надцінність або проект. Ідеал тлумачиться також як здатність предметів відображати один одного, відтворювати один одного у формі копій або карт.

Наведені два визначення, що ми у певній мірі не намагалися розгорнути, дозволяють дійти висновку, що у субстратно-змістовному сенсі ідеальне як детермінанта етичного ідеалу є певним лекалом, еталоном. У даному випадку мається на увазі усе коло вчинків, що осмислюється у моральній свідомості. Мається на увазі той «косинець», за В. Малаховим, що накладається як певна редукція, як спрощення, як апроксимація. Без цього модусу апроксимації, спрощення і редукції визначити естетичний ідеал неможливо. Він завжди спрощує, продукує, завжди є лекало як норма, як те, що корегується у релігійному ідеалі й те, що доповнює етос, мораль до абсолюту. Саме у цьому є великий сенс діалектики (за О. Лосєвим) релігійного, міфологічного та етичного.

Втім, якщо починати «нормалізувати» етичний ідеал, низводити його до лекала, до косинця, можна потрапити до тієї пастки, в яку певним чином потрапив Ф. Ніцше. Адже, в такому разі вимірювання провадиться не тією лінійкою, не тим косинцем. Відбувається не накладання на ідеал лекала етичної свідомості, а естетизація етики. Саме це й здійснив Ф. Ніцше, намагаючись вийти за межі етики землі і хліба, потрапити у простір поза межами дихотомії добра і зла, він потрапив, якщо не у античний ідеал калакагатії, то у зазначений ним простір протиставлення діонісійського хмілю та гармонії Аполона, де рівноправно існують ті два актора як протагоністи одвічної трагедії музики, духу музики або трагічного світопочуття, не помічаючи естетичності того трагічного світопочуття. Так, етичне усувається, замінюючись естетичним. Яким би потужним не було б бажання накласти естетичні лекала на етичну топіку ідеалу, це не вдається.

Разом з тим це завжди відбувається. Даний процес мав місце й у Давній Греції, й у творчості Ф. Ніцше. Навіть нині – коли створюється планетарна комунікативна етика, де засоби гармонізації (естетичні, віртуальні) відсувають той реальний топос, де є можливим божество (за Гераклітом, а згодом вже й за М. Гайдеггером).

Ф. Ніцше вказує: «Творити – це означає виставляти із себе щось, робити себе пустішим, біднішим й більш люблячим. Коли Бог створив світ, Він і сам був тоді не більш, ніж пустим поняттям – та любов'ю до створеного. Ви називаєте це саморозкладанням Бога: однак це лише його лущення – він скидає свою моральну шкіру! І раптом вам доведеться побачити Його знову, по той бік добра та зла» [231, с. 734].

Ми потрапляємо по той бік добра і зла і отримуємо це позазнаходження іншого, того вічного цінителя добра, істини, краси, а таким є сам Бог у Ніцше, то всі його намагання, апеляції до того, що Бог помер виглядають лише естетичними ремарками, ресентиментом людини-раба, людини обездоленої, людини, що намагається винести Бога за межі добра і зла, а раптом виносить у якийсь інший простір, де немає гравітації, де немає людини, де немає гріхопадіння та немає раю, а існує одвічне пекло, у якому все ж таки існує естетика трагічного. У своїх афоризмах, які були зібрані під назвою «Зла мудрість. Афоризми та вислови» у розділі четвертому «Про мораль» Ф. Ніцше говорить: «Мораль – це зазнавання людини перед природою» (91); «Не існує людини, бо не існувало першолюдини!» - так вважають тварини» (92); «Коли моралізують добрі, вони викликають огиду; коли моралізують злі, вони викликають жах» (96); «Вас назвуть винищувачем моралі: але ви лише відкривачі самих себе» (103); «Створити ідеал – це значить: переробити свого диявола у свого Бога. А для цього необхідно перш за все сотворити свого диявола» (111) [231, с. 735-737].

Перед нами явна естетизація етики, явна підміна етичного ідеалу естетичним. Можна побачити експресивний динамічний дискурс майже поетичної промови, яка говорить про те, що ніяка етична норма не витримує

цієї експресії. Етос уходить, місце залишається вільним, адже краса не заповнює цього місця. Ситуація спустошеного місця і недосяжності краси характеризує ситуацію сьогодення, тотальної артизації реальності, симуляції, сповненості аберацій чуттєвого, які приходять не своєчасно, не у те місце. Ми обманюємося і не можемо почути й побачити того етосу, того глибинного внутрішнього ейдосу, ідеального мораліте, яке раптом усувається або античною калакагатією (у кращому випадку), або телевізійними версіями розп'ятого Діоніса та ще якогось невідомого бога, який привносить на сцену (панк-сцену, рок-сцену) будь-яку новітню релігію сучасних комунікативних практик.

Висновки до п'ятого розділу:

Підводячи підсумок щодо метафізичних витоків сучасного культурного стану (етичного, морального, естетичного, духовного), можна констатувати, що одним із найважливіших результатів ХХ століття є не стільки дискредитація духовності, скільки впевненість у самодостатності потенціалу буття як такого. Що стосується духу, то руйнується його онтологія. Місце Бога усувається буттям, і людина вже існує автономно. Людина наводить зв'язки з іншими людьми, застосовуючи всі засоби комунікації, а не абсолют. Тому виникає спокуса або натуралізувати, звести до картинки, до імагинації як типу ідентифікації абсолют, або навпаки – відсунути абсолют і віддати все на відкуп людині, розбудовуючи інші парадигми, вже не релігійні, а етичні, естетичні.

Таким чином, якщо місце Бога усувається і людина існує не біля Бога, не з Богом, а поблизу буття, присутність людини у світі фіксується саме онтологічно в рамках предикатів фундаментальної онтології, за М. Гайдеггером, то онтичне стає всезагальним, самодостатнім. Як естетизується етика і артизується комунікація, так і онтологічне в онтичному вимірі тотально суб'єктивується, тобто втрачає свої буттєві предикати, усувається дух як засада ідеального, як конкретно-подієвий вчинок, як етос

або естетизм, як релігаре у конкретному місці та у конкретному просторі. Дух онтологічно характеризує єдино можливий тип синтетичного буття, свідчить про ідеацію, свідчить про ритуалізацію. У ХХІ столітті функціонують ритуальні риторичні фігури заміни одного іншим, коли культура підмінюється діалогом, діалог універсалізується, перетворюється на єдиний спосіб комунікації, тут же недобачається чудо, яким Христос творив цей світ, недобачається любов – все це і є та загальна редукція, ті лекала, які накладаються із іншої метрики, із інших засобів вимірювання. Вони є неприродними для тієї ієрофанії, яка створюється тут і зараз, саме у цьому топосі, у цьому культурно-історичному просторі. Тому так важливо зазначити, що весь процес диференціації ідеального у просторі релігаре, етосу, естетизму, арт-простору потребує тих містків, які плуралізуються, утворюються як певна множина ієрофаній. Пошук таких містків є плідним. Він дуже важливий для того, щоб збагнути, що ідеальне як субстанція культури, як регулятивний принцип, як функціональна система не є простим симбіозом, простою системною даністю, а формується конкретно тут і зараз, у даному часі і просторі як домінанта релігійної, етичної, естетичної, художньої складової.

Отже, осягнення ідеалу є популярним і сьогодні. Ідеал, що бере свій початок від ієрофаній як форми ідеації, від свого співставлення з Абсолютом, існує як антитетика, як диспозитив. Він набуває своїх нових диференційних ознак у рамках нових культурних практик релігаре-зв'язування, артизації як тоталізації художнього імагинативу, візуального повороту в комунікації, пошуків комунікативної, тотальної етики і віртуального ейдосу, віртуальної естетики як новітньої комунікативної парадигми.

РОЗДІЛ 6. СОЦІАЛЬНИЙ ІДЕАЛ ПОСТМОДЕРНУ

6.1. Ідеал як соціокультурний атрактор, патерн, гештальт

Реальність, яка зазначена у цьому розділі як проектна регулятивна структура, що у комунікативному просторі виступає своєрідним соціальним дизайном, звичайно, потребує свого підходу щодо осмислення ролі ідеалу у просторі соціокультурної атракції, візуальних конструкцій, патернів та гештальтів як образних конфігурацій протоструктур. Всі ці реалії раптово набувають ознак соціального дизайну, тобто конструктивно-будівної діяльності, яка використовує ідеал як конструкцію, що пов'язана з *deziigne* індустріале. Останнє визначається орієнтацією на те, що ідеал стає все більш вписаний у простір індустрії: індустрії розваг, індустрії візуальних артефактів. Тобто важливу роль грає те, що є конститутивною засадою дизайну: його речовинна опосередкованість, та дихотомія ідеалу, яка визначалася як вектор співвідношення наявного і можливого, матеріального та ідеального, субстанції й того, що формується на підставі цієї субстанції як образ. Цей фундаментальний, глибинний маркер має назву річ, але річ не просто як предмет серед предметів, як складову навколишнього середовища, а річ – у філософському аспекті. Цією проблемою займається М. Гайдеггер, коли він у творі «Виток художнього творіння» говорить про річ як філософський патерн, філософський гештальт, що спонукає до осмислення того, чим відрізняється річ у філософському сенсі від речі взагалі, і чому ідеал раптом стає складовою дизайнерської діяльності. Як би остання ні визначалась, але соціальний дизайн тут корелює з дизайном віртуальним, візуальним, дизайном комунікативного простору, дизайном як режисурою, проектом. Відбувається своя специфічна реальність як передбачення майбутнього в рамках індустріалізації проектної діяльності, у рамках засобів, що працюють, як добре налагоджена машина. Необхідність прискіпливого аналізу стає надзвичайно потрібною для того, щоб перейти від загального розуміння ідеалу як функціональної системи, системи організму

до системи самоорганізованої, що створює передбачення майбутнього і моделює соціокультурний хронотоп. Сам хронотоп визначається у просторі та часі як диспозитив і транспозитив. Їх єдність знаходить своє відображення у релігійних, етичних, естетичних, мистецьких ідеаціях, що формують ідеал як проект, як своєрідну річ серед речей, як спонуку, як вплив, як образ.

Звернемося до досить оригінального та своєрідного дослідження С. Неретіної «Реабілітація речі», де надається дефініція категорії «річ» у контексті тих імплікацій, що відбуваються у філософії, дизайні, взагалі у проектній діяльності ХХ століття. Важливо, що річ як предмет споживання та ідеал як предмет споживання подібні в одному проекті постмодерну, який здійснюється у рамках навіть пострадянської культури. С. Неретіна пише: «У сучасній економічній, соціологічній думці, у теоріях суспільства споживання здійснюється поворот до речі як до предмету споживання. У тому числі й до речі як знаку та символу престижу, споживацьких відносин як знаково-символічних і до розуміння соціальної системи як символічної системи виробництва й обміну як обміну знаками, знаковими симулякрами (Ж. Бодріяр) та ін. Коли ми говоримо про речі, ми починаємо з того, що річ – те, що позначається іменем. Як зрозуміти цей акт позначення іменем речі? Для міфічної свідомості ім'я є тотожним речі, котра має містичні, сакральні властивості у якості фетиша й тотема общини. Таке ж ототожнення імені та речі не зникло у ХХ столітті. ...Енергія слова адекватно виражає енергію речі. На початку ХХ століття, у 1917 році, Роберт Отто пов'язував виникнення релігії з виникненням сакрального, саме з сакральним виділенням ноуменозних або ірраціональних речей, що викликають почуття демонічного жаху і потім стають предметом поклоніння. Не секрет, що для позначення речі людство придумало багато імен: «те, що», «щойність», «предмет», «реальність», «об'єкт», «тіло», «предметність», «об'єктивність», «одинична сутність», «феномен», «явище» та ін. Логіко-гносеологічних, метафізичних концепцій, в котрих обговорювалась проблема речі у різних її

аспектах: методологічних, гносеологічних, антропологічних, мистецтвознавчих, – величезна кількість» [229, с. 6-7].

Отже, річ стає універсалією, загальним образом, стає ідеалом. А споживання як речовинне відношення однієї людини до іншої, тобто опосередковане відношення до речі, стає одним із фундаментальних акторів тих спонук, інтенцій, що походять не лише від масової культури, а й від культури споживання в цілому, яка актуалізується у ХХ столітті як певний проект. Проект вже не модерний, а постмодерний, проект людини-споживача, людини-клієнта, проект людини, яка втягнута у обмін між життям і смертю (за Ж.Бодріаром), в обмін речами, предметами, дистинаціями, місцями буття у світі. Це спонукає до визначення ролі соціального дизайну і проектної діяльності як речовинно означеної. Категорія «річ» стає наріжним каменем, який свідчить про глибинний онтологізм предикації сучасної культури споживання та про глибинний онтологізм дизайну, будь-то соціальний дизайн, проектний дизайн, дизайн речей, дизайн машин, дизайн чого завгодно. Але у ньому залишається онтологічно вкоріненим феномен речі. Про ноологічний та лінгвістичний аспект номінації «річ» написано багато. Так, С. Неретіна відмічає: «Ряд лінгвістів, наприклад, А. Вержбицька, відносить такі концепти, як «дещо», «дехто», «місце» до висхідних семантичних примітивів мови, тобто до таких висхідних елементів або універсалій, котрі створюють мову і відповідно пізнання. Зрештою, А. Вержбицька не може заперечувати ті обставини, що в мові існують не просторові імена, такі як «краса», «бог», «любов» та інші. Це так звані абстрактні імена другого порядку. А скільки цих порядків створило людство? Це означає, що склад семантичних примітивів набагато ширший і включає до себе цілий ряд імен, що не мають просторових референтів, і, більш того, взагалі референтів. Адже ми не повинні забувати традицію, що вважала річ річчю, поіменованою «дещо». Дана традиція має християнське походження з його уявленням про слово, котрим був створений світ, а це слово було у Бога, і слово було Богом. Річ тому і називають річчю, що вона

віщала, а це відноситься не лише до російської мови («вещь»), але й до латини. Дієслово «rerire», від якого походить слово «res», означає не лише думати або вважати, але й давати пораду. У самому початку – це божественна порада, яку слід прийняти або усунути, тобто «відповісти» [229, с. 12-13].

Отже, так звані семантичні примітиви, тобто метафізичні засади, які онтологічно є передуючими речі або предмету, або усьому тому, що процитовано, за Неретіною, мають виток фундаментальний номіналізм, коли само слово було Богом, коли само слово, ім'я ототожнювалося з міфологічною єдністю абсолюту й всього того, що не є абсолютом, зокрема і людиною. Людина, потрапляючи у цей потік, якщо не семантичних примітивів, то речовинного опосередкування відношення до сутнього, до всього іншого, сам онтологічний статус речі завжди вважала найголовнішим. Варто згадати культуру Давнього Єгипту, де річ (наприклад, сам трон у фараона) вважалася ознакою влади. Те саме бунчук у гетьмана. У Давньому Єгипті одарювання фараоном своїх наближених визначалося тим, скільки він подарував речей або подарунків. Це було семантичною ознакою прихильності. Отже, прихильність, престижність, споживання, а також обмін речами, обмін цінностями набуває ознак того перманентно діючого ідеалу, який пов'язується вже з новітніми конфігураціями, що визначаються як проектні реалії, існуючі у соціальному дизайні.

Спробуємо проаналізувати дефініції «річ», «соціальний дизайн», щоб мати можливість розглянути проектну діяльність. С. Неретіна пише: «Річ – одне з понять буденного досвіду та категорій теологічного, філософського і наукового дискурсів, що задають спосіб пред'явлення людині буття. Світ предстає як сукупність чи система окремих відмежованих одна від одної або пов'язаних одна з одною речей. ...При теоретичному поясненні, що є річ, спочатку акцент робиться на притаманному їй бутті, на слові «є», і потім – на тому, що вона є, на окремому автономному існуванні, локалізованому у

просторі та часі речей. Світ розгортається як множина одиничних речей, сингулярій» [229, с. 17].

Подібне мислення розкривається у М. Гайдеггера у «Витоці художнього творіння», де він пише про те, що річ – надзвичайно амбівалентна й полівалентна реальність. А що є річ за своєю сутністю, якою вона є? – запитує М. Гайдеггер. Він вважає, що ми бажаємо дізнатися про буття речі, тобто про її речовинність. Видатний філософ констатує, що потрібно досягнути речовинне у речі, для чого нам необхідно окреслити коло, до якого належить все те сутнє, якому ми здавна надаємо ім'я речі. Камінь на дорозі є річ, шматок землі на підлозі, глечик – річ, і криниця на дорозі, молоко у глечуку, вода у криниці – це також речі, як і хвилі та хмари на небі – речі. Чортополох на полі – річ, лист, який зривається осіннім повітрям, коршун, що завис над лісом, – іменуються речами. Ім'я речі прикладається навіть до того, що саме по собі, на відміну від перерахованого, жодним чином не є річчю. Така річ, яка сама по собі, за І. Кантом, є річ у собі, – це світ у цілому і навіть сам Бог. Річ у собі та усі інші речі, які являються – все сутнє мовою філософії називається річчю [363, с. 55].

Отже, до простору сучасного філософування повертаються кантівські номінації, кантівська динамічність та дихотомічність. Річ раптово стає ідеалом. Ідеал мусить прийняти на себе і енергію, і універсальність, і сам фактор того опредмечування та уречевлення, яке так «забалакали» у марксистській філософії. «Літаки й радіоприймачі, справді, тепер належать до числа найближчих речей. Але, коли ми думаємо про останні речі, ми згадуємо інше. Останні речі – це Смерть і Суд. Якщо брати у цілому, то словом «річ» іменують все, що тільки не є взагалі ніщо. Тоді у відповідності з таким значенням і художнє творіння є річчю, тому що воно взагалі є дещо сутнє. Але таке розуміння речі спочатку не здатне допомогти нам у нашому намаганні, у спробах відрізнити сутнє за способом буття речі від сутнього за способом буття творіння. А з іншого боку, ми якось не наважаємося називати річчю Бога. Рівним чином ми не можемо приймати за річ селянина у полі,

кочегара у котла, вчителя у школі. Людина – це не є річ. Ми не поспішаємо назвати річчю й лань на лісній галявині, і жука у траві, й соломинку. Для нас річ – це скоріше молот та башмак, топор і годинник. Але і такі речі теж не просто-напросто речі. Просто речами ми вважаємо тільки камінь, шматок землі, шматок дерева. Все безжиттєве, що є у природі і у людському вжитку. Речі природи і людського вжитку і є те, що зазвичай називається річчю» [363, с. 55-56].

Роздуми М. Гайдеггера допомагають досягнути занепад ідеалу, який став річчю, предметом. Сьогодні за допомогою речовинного опосередкування визначається головний чинник речових відносин – споживання. Культура перетворюється у масову, її досить коректно пов'язують з повсякденним буттям, а ідеали начебто не функціонують. Вони заміщуються прагматикою речовинного оточення, яка кожного дня символізує добробут, здоров'я, удачу та ін. Річ має матерію, з якої вона утворена. Вона має форму, яка надає їй феноменологічні наявні ознаки речовинності, має символічне значення, тобто свою не лише предметну вартість, але й значущість суто культурну, символічну (як, наприклад, лейбл або логотип у рекламі чи у моді). Це змінює модус якості речі або товару у просторі його презентації у соціумі. Усі наведені властивості характеризують ідеал як річ у філософському сенсі, у сенсі тієї соціальної прагматики, коли річ є тим найближчим присутнім у світі оточенням, у якому не помічаються універсальні духу, універсальні сакрального. Але у ній завжди наявний онтологічний аргумент, завдяки чому вона впевнює нас, що ми існуємо; існуємо, якщо існує річ. Речі інколи переживають людину, інколи навпаки, людина переживає більшість речей у своєму житті. Якщо раніше уся цивілізація та культура будувалися на тому, що речі існували три-чотири покоління: меблі, створені якісно, і створені як певний фасад, архітектоніка, архітектура родини або презентатив родових цінностей людини, то зараз людина майже протягом року може змінювати два-три рази гарнітури. Це відзначає Жан Бодрійяр у роботі «Система речей» [49]. Йдеться про те, що

річ як універсалія культури, філософська універсалія та як елемент побутової культури, культури споживання існує на правах синкретизму, на правах символічного комплексу і одночасно ідеалів споживання, привласнення речі, її переходу з одних рук до інших за допомогою купівлі, аукціонів, крамниць та усіх інших пристосувань, що роблять цей світ мобільним, динамічним, орієнтованим на обмін. Втім, чим більше семантичне та символічне навантаження має річ, тим більше вона вписана у культуру, тим більше вона є маркером культури і несе у собі відбиток ідеалу як функціональної системи, де річ є упорядкованим механізмом соціальних відносин. Так, якщо у традиційній культурі річ живе довго: до неї відбувається пристосування, а саме родинне пристосування (починаючи з дитячого віку і закінчуючи старістю, пристосування до неї й інших поколінь), то потім річ стає підручним засобом існування та втрачає свої онтологічні предикати. Вона все більше відсувається від буття. Але й виникають контрпозиції: диспозитив антикварності, диспозитив колекціонування, коли річ має маркери, що роблять її особливою, і сама знаковість стає трендом: річ-бренд, річ-флеш-імідж, коли вона має явні ознаки тілесності та працює на моду – одяг і все інше. Речовинний комплекс невід’ємний від людини. Можна констатувати, що так створюються ідеали моди, реклами, поведінки (наприклад, у суді). Всі вони невід’ємні від того, які питання вирішує у просторі речовинний комплекс: відношення до власності, до праці, до цінностей. Останні набувають онтологічних аргументів як символічних складових, як предикації тотального, загального буття, коли і річ може бути словом у просторі однієї окремої сингулярності, що несе у собі знак, означуване та означальне.

С. Неретіна зазначає, що постмодернізм, який базується на семіотичному підході до речі як до знаку, розчинив світ речей у симулякрі, в їх функціях. Річ стала репрезентантом сфери споживання, успіху, престижу, моди. Річ як знак не мислиться у постмодернізмі референтом. Знак автореференціальний. Йому не потрібна річ. Його сенс розуміється лише у

системі знаків. Ідеологія, що поклала в основу функції речі та значущість у системі споживання, відповідає суспільству споживання, де основною цінністю є зміна речей як знаків престижного існування [229, с. 12-13].

Розчинення речі у її функціях аналізується у роботах Ж. Бодрійяра та Ж.-Л. Нансі. Таким чином, найголовнішим є поворот до речей. Як зазначив ще Е. Гуссерль, цей поворот не відбувся у філософії, вона знов стала «хворіти на трансценденталізм». Трансцендентальна феноменологія – нове видання ноології, як визначають деякі автори. Але сутність полягає у тому, що поворот до самих речей відбувся як поворот до онтичного, до онтології у свідомості, про яку так багато пише М. Гайдеггер, до онтології як присутності речі у світі людини і, навпаки, присутності людини у світі речі. Виникають складні аберації, де річ переживає людину, людина переживає річ, а їх загальне життя поєднується одним знаковим, семіотичним, візуальним, просторово-часовим континуумом, у якому функціонує ідеал як амбівалентна, полівалентна здатність до референції. Ідеалу делегується предикація знаковості, символічності, міфологічності, навіть сакральності. І водночас йому делегуються усі предикації речовинності, соціального дизайну та проектної складової самого прогнозу, самого передбачення майбутнього споживання як ідеал. Кожна річ у традиційній культурі несла у собі сакральну вісь та була складовою знакового універсуму культури. Вона була репрезентативом цінності: професійної, родової, сословної. Навіть одяг був символічним та інколи перетворювався в уніформу. Так, у XIX столітті майже усі носили свою уніформу: школярі, гімназисти, студенти, двірники, священнослужителі. Усіх можна було пізнати по формі одягу. Зараз лише священнослужителі виокремлюються з хору того квітастого універсуму моди. Відбувається компенсація, стратифікація й самовизначення як полегшена ідентифікація в умовах втрати референції. Створюється проекція як бажаний результат того, що ми пов'язуємо з віртуальною реальністю. А вона, у свою чергу, інтерпретується як проект здійсненого і нездійсненого, проект, у якому є породжуюча реальність та породжене. Так і річ у просторі

споживання є річчю, що продукує сам процес споживання, несе у собі код споживання, спілкування з нею або програму її (речі) колекціонування, її розміщення у музеях і т.п. І навпаки, існує програма, яка визначається лише власником та від речі не залежить. Це складний процес, він все більше пов'язаний з сингулярністю, тобто одиничністю речі, і все більшою сингуляризацією ідеалу, який стає одиничним.

Сингулярність – це та одиничність, що знаково визначена, і семантично самодостатня. Важливою стає вже не сама річ, а знаки речей, маркери речовинності. Стосовно ідеалу, не варто йому бути і присутнім, достатньо, що існує його форма, оболонка, цей косинець або лекала, які лише нагадують про ідеальне та ідеал. Однак лекала нагадують не стільки про ідеал й про образ, імагінацію, вони нагадують про редукцію, нагадують, що образ слід спростити для того, щоб його легше було спожити. Також необхідно спростити й саму річ. Вона має бути зручною та жити життям споживача тихо і затишно, як він того бажає.

Семантична презентативність речі класичної культури, а вже потім виробничий пафос речі-інструменту, інструментального речовинного піднесення до світу, що формується у рамках ідеології виробничого мистецтва, дає можливість констатувати, що поліфункціональність речі, сам функціоналізм, який формувався в індустріалізмі 20-х років, був рецидивом певної ностальгії за онтологічними здатностями речі бути універсумом, нести у собі світобудову, моделювати її. Поступово це зникає, утопія також руйнується. Річ потрапляє у хаосогенне предметне середовище, де окремо існує гештальт (від німецького *gestalt* – форма, структура) як зібрання речовинних комплексів: колекції, серії, музеї, артгалереї, виставки. Іншими словами, існує пресинг речовинного світу у вигляді різних спокус, таких як маркери ідентичності сувенірною типу, починаючи від матрьошок, балалайок і закінчуючи портретами політбюро, які можна отримати за певні кошти, Речі історії, речі культури як символічного спілкування, опосередковані цією історією, культурою, що вмерла учора, але живе зараз

у формі сувенірного пресингу політики, документації часу, який вже втрачений.

У хаосогенному середовищі, де річ потрапляє у простір мутації, популяція речі настільки прискорюється, що випереджає біопопуляції інших видів, які існували раніше. Розростаючись в універсум, речі потребують свого ідеального прогнозу та проекту розвитку. Це не може формуватися на підставах субстанціалізму, звернення до матеріалу, коли річ визначається тим, з якого матеріалу вона створена, що стає нікому не цікавим, і навіть форма вже нікого не захоплює. Річ стає лише маркером знаковості споживацьких інтересів й тим іміджем, який відпрацьовується у рекламі, що веде до прискорення споживання та до все більшого обміну речами. Коли предметне речовинне середовище орієнтується на хаос, на потік, його не може скерувати ніхто: ні реклама, ні бренди, ні навіть геополітика. Виникає досить цікава програма: необхідно знайти регулятора речовинного світу, режисера-аранжувальника. Усі уповання в такому випадку покладаються на дизайн. Його називають мегадизайном або метадизайном. Він стає рятувальником, що намагається внести гармонію до ідеалу (етичного, естетичного, сакрального, політичного та ін.). Річ сакралізується, стає епіфеноменом буття, як те, що належить часові, колекціонується, продається на аукціонах та створює надцінність людського існування. Наприклад, на роль такого аранжувальника претендує архітектура, або претендувала до певної міри, поки вона ще орієнтувалася на стилі, була репрезентативом культури й маркером стильових культурних дефініцій середовища. Наприкінці ХХ століття вона цього позбавляється у рамках тотального розриву з культурою та все далі відривається від традиції. Поступово архітектура також стає річчю серед речей. У предметному середовищі вона все більше знеособлюється, втрачає риси культурного означування. Тому так необхідно, щоб культурна пам'ять запрацювала та щоб архітектура стала маркером часу, соціальності, дизайну (соціального, проектного). Тоді вона стане тим презентативом часу, яким вона була у ХІХ столітті, у добу

авангарду, і навіть у постмодерні на його класичному етапі реконструкції як орієнтації авангардного проекту.

Коли виникає хаосогенне середовище, серед якого важко знайти маршрут і топіку культурних цінностей, останні досягаються завдяки допоміжній документації: картосхемам, буклетам, транзитивам духовності у контексті «знедушеного» середовища. Виникають і концепції оточуючого світу, навколишнього середовища та культури. Якщо цей концепт визначається як повсякденність, формується дефініція культури повсякденності, що потребує додаткового осмислення, яке пізніше буде охарактеризовано у рамках аналізу пострадянської культури. У М. Гайдеггера цей феномен пов'язаний з тим, що річ має підручність, наближується до людини саме у контексті машини буття і постачає людині додаткові здібності та здатності розвивати свої можливості, навіть тілесні. Вона продовжує можливості тілесності тим, що можна швидко пересуватися (авто), підніматися вгору (ліфт) і т.п. У Е. Гуссерля виникає дефініція «життєвий світ», що розкриває ту множину реальностей речовинного опосередкування, яка потребує свого ідеалу. Але у всіх концепціях існує одна ностальгічна нота: світобудова, яку необхідно повернути чи у модусі культури повсякдення (апеляція до етнокультури), чи у модусі підручності (апеляція до новітньої функціональності), чи у модусі життєвості (апеляція до життєвого циклу). Ті концепції походять або від феноменології, або несуть у собі екзистенційне навантаження єднання людини і речовинного світу. Множина реальності інтерсуб'єктивних значень знаходиться у життєвому світі повсякденності. Повсякденність розширюється, в ній типізується простір об'єктів, подій, проектів, програм, стратегій, картосхем. Такою є досить складна реальність, що вбирає у себе на правах синтезу реалії етнокультури, класичної культури, мистецтва і всього того, що пов'язує людину з багатовимірним світом культури.

Утім постмодерністський простір вже на правах дискурсивних практик усуває онтологічну значущість речі. Онтологічна зосередженість речі у світі

презентується тим, що називається зовнішність, візуальність, симулякр. Вихід з положення, намагання знайти есенціалістську центровану сенсом реальність знаходить Д. Уїллок, який вводить у обіг поняття «атрактор». Він пише: «Розглядаючи будь-який дискурс, ми того ж часу стикаємося з явищем, котре у теорії хаосу називають атракторами. Атрактори представляють собою пункти можливих станів і по суті справи точки спокою та комфорту. Як маятник, що розгойдується, намагається хитатися від одного положення до іншого, так і хід розвитку подій пересувається до атрактору. У межах дискурсу ті атрактори дозволяють нам знайти звичні відсилання, точки комфорту, надають можливість знайти свій голос» [330, с. 21].

Основними детермінантами стають комфорт, голос як здібність артикуляції, виголошення дискурсу, а також тяжіння до центру, що визначається як спокій в тому хаотичному броунівському русі, який ніяк не можна вписати у системність, навіть у полісистемність. Намагання хоч якось впливати на ріст сучасних місць (генеральні плани, програми) шкідливо позначається на тому екологічному образі та екологічному майбутньому, яке потребує ідеалу, але він не знаходиться. Лише атрактор як смисловий епіцентр – місце можливого задоволення на відміну від місця, де можливе божество, яке характеризує етос. Сучасний атрактор позбавлений етосу, але у ньому є гармонія спокою, яка усуває етос, тобто етичну детермінанту, а притягує до себе естетичну детермінанту як означуване, що й продукує знаходження смислових епіцентрів гармонізації реальності. Д. Уїллок пише: «Якщо вірити старому прислів'ю, тремтіння крилець метелика у Китаї відгукується землетрусами у США. У теорії хаосу «ефектом метелика» (butterfly effect) називається сильна залежність від початкових умов. Згідно з Джеймсом Глейком, це – «непомітні відмінності у вихідних умовах, котрі здатні обернутися величезними розходженнями у результатах» [330, с. 22].

Такий метафоричний стиль всезагальної поєднаності, насправді, характеризує сьогодишню ситуацію глобалізаційних відносин культури і взагалі буття країн-акторів соціокультурних взаємодій. Але визначається і

той факт, що усунування денотату речі та все більша залежність від конатативних відносин, які неможливо звести ані до діалогу культур, ані до будь-яких інших більш розумних предикацій, несе у собі феномен резонансу культур. У їхньому розвитку відбуваються ті зони гармонії, комфорту, які мають суто резонансний характер хаосогенних мутацій. «Стиль та новий метод творення дискурсу такого роду – засобами кінематографу з його візуальною присутністю – безпосередньо впливають на те, що нові версії історії викладаються та сприймаються у якості істини. Концепція атракторів та їхній вплив на нелінійну динаміку таких систем, як історія, – найголовніший компонент теорії хаосу. Він важливий для розуміння того, як кінематограф переглядає та перевизначає історію» [330, с. 23].

Так, Гі Дебор говорить про суспільство спектаклю і констатує, що метафора кінематографу вживається дарма. Вона свідчить про те, що хаос потребує режисури, а ця режисура знов-таки орієнтована на хаос. Атрактори зони комфорту – ті візуальні рекреації, у які щоденно потрапляє глядач у екранному просторі, що спокушають його до комфортного часопроведення, де він відчуває себе вільним, у затишку, у начебто екологічно обумовленому просторі існування [105].

Д. Уїллок зазначає: «Згідно з теорією хаосу атрактор – це область фазового простору, котра магнетично впливає на систему, нібито притягуючи цю систему до себе. Атрактори підсилюють вплив джерел кризи усередині системи. Кожна динамічна система прагне до атрактору для створення і підтримання стабільності. Для дослідження такої складної динамічної системи як культура, вищезазначені принципи є чимось більшим, ніж теорією. Самі по собі вони можуть здаватися комусь принципами спрощення. Однак атрактори, з котрими ми зустрічаємося у теорії хаосу, впливають на ті ж самі принципи та, у свою чергу, самі знаходяться під їх впливом. Комплексний характер цього впливу знаходиться в залежності від багатьох перемінних. Що відбувається усередині динамічної системи, в якій є два однаково «привабливих» атрактори, якщо ті атрактори мають, на

поверховому рівні, ознаки схожості, незважаючи на те, що займають дві різні конкуруючі між собою позиції? Яким чином ці атрактори змінюють свою поведінку та, кінець кінцем, концепцію реальності у такій динамічній системі, як культура?» [330, с. 23-24].

Отже, знову звучить той мотив, який був у Е. Морена, де атрактор є спонукою до рекурсивної події, до звернення до витоків, до знаходження більш простих, не таких складних засад для майбутнього росту, ніж ті, що є, які й призводять до феномену, що зветься хаосом або хаосогенним. Сьогодні формується простір, якщо не тотально віртуальний, то вибірково віртуальний, де усе залежить від усього, помах «крилець метелика» пов'язаний із землетрусом у іншій частині земної кулі. Але усвідомити це дуже важко. Для цього необхідно звертатися до першовитоків, до того зворотного зв'язку, що веде до екологічних пошуків, пошуків іншого початку, іншого шляху розвитку, тобто до перекомбінації, перекомпонування метафізичних засад. Створюється інструментарій сучасного модельного простору дизайну ідеалу як моделі програмного засвоєння майбутнього, або як проектної моделі антиципації екологічного майбутнього чи екомайбутнього згідно із сучасними визначеннями.

Д. Уіллок показує те, що у ситуації втрати референції людина знаходиться у стані нескінченного голоду за онтологічними сутностями. Вона постійно шукає достовірну інформацію, яка виглядає лише як наступний симулякр. Щоб запевнити себе, що вона існує та світ існує, людина все більше тяжіє до віртуального як тотального ідентифікатора, що вже не потребує рефлексії.

При цьому слід звернутися до наступної категорії, що визначається як «патерн», тобто зображувальна конструкція, що у проектному просторі характеризується трьома моделями, які теоретик проектування Джеймс Кристофер Джонс у видатній роботі «Інженерне і художнє конструювання. Сучасні методи проектного аналізу» означив як чорний ящик, прозорий ящик та рефлексивна модель.

1) «Чорний ящик» – імагинативний процес, коли передбачення майбутнього є лише антиципацією, орієнтованою на катарсис, зрив почуттів, на чуттєве уявлення майбутнього результату. Пояснити, чому результат став таким доцільним й таким доречним, красивим, проєктант не може. «Чорний ящик» – система інсайту, осяяння, усього того, що рухає процес на підставі чуттєвої антиципації.

2) «Прозорий ящик» – наступна модель, логічна ідеальна схема, коли опрацьовується стратегія трансформації об'єкту, яка підлаштовує його під бажаний зразок, модель, концепт, дизайн-програму, одну зі складових стратегічних логічно обумовлених схем.

3) Рефлексивна модель проявляється тоді, коли людина-проєктант дистанціюється, потрапляє у метапозицію і намагається осмислити ситуацію у різних площинах, у різних концептах, переформатувати її, побачити під іншим кутом зору.

Три проєктних константи призводять до трьох алгоритмів, патернів, тобто візуальних конструкцій проєктного процесу: 1) чуттєвого інсайту; 2) логічного випередження на основі програмування, цілепокладання, де ціль продукується різними засобами, (наприклад, мозковим штурмом); 3) рефлексивної моделі, яка застосовує і перший, і другий спосіб, але одночасно потребує іншого – метапозиції, виходу за межі середовища. Вона апелює до того чи іншого атрактору, що здійснює бажану комфортну ситуацію проєктного процесу.

Якщо розглянути процес у алгоритмах або патернах, то він конструюється як трьохчастинний, що також має свої рівні. Перший ступінь – дивергенція, де розширюється проєктна ситуація, коли проєктуються всі можливі моделі та засоби вирішення цієї ситуації. Тобто дивергентний пошук можна розглядати як певне випробування на цілісність, на сталість та на ту ієрархію соціальних цінностей, яку несе система, що є самодостатньою автокорегуючою системою проєктування.

Наступний крок, за Дж. К. Джонсом, – процес трансформації, стадія локалізації, створення принципів, концепцій, коли висока творчість озарінь, всього, що складає радість творчого шляху проектування, вже пройдена. Отже, на стадії локалізації опрацьовується робоча модель, звужується ступінь свободи, визначається мета – все, що буде рухати далі проектний процес.

Завершальна стадія – конвергенція, оптимізація рішення, яка дає можливість урахувати всі можливості проекту за умови альтернативних, конструктивних, функціональних рішень [110, с. 82].

Таким чином, ми дослідили основи технологій проектного процесу. Але, якщо проектується не просто річ, а зміни, що відбудуться у контексті внесення речі у середовище, всі стратегії виглядають блідими кальками каузальності. У сучасному проектному процесі, який моделюється у комп'ютерному просторі, актуалізується віртуалістика. Віртуальність не просто сконструйований світ на екрані. Вона не вміщується у банальні судження і орієнтації на сконструйованих істот, що мають ігровий або проектний характер як елементи проектування, моделі-атрактори. Така реальність визначається як бінарна модель: єдність породжуючого і породженого. Віртуальна реальність як єдність того, що породжує, і того, що породжене, є тим атрактором, можливістю організації середовища, де атрактор як зона комфорту, як джерело образності вноситься в екранний світ. На підставі його невід'ємності від інших експлікацій та імплікацій образності утворюється можливість гармонійного сприйняття і комфортного єднання з віртуальними артефактами, що виникають на екрані.

Отже, віртуальність як дихотомія, як поліонтичне, за М. Носовим, і дає можливість розширення кордонів, меж як проектного процесу, так і середовища існування людини. Реальність стає більш візуальною, видовищною, насиченою симулякрами (за Ж. Бодріаром). Але зони комфорту, зони атракторів формуються тим, що віртуальна реальність є невід'ємною від породжуючого її джерела. Це джерело має усталені форми –

продуценти. Продуцент сприймається або апріорі, або на віру, або як достатньо культурно означений дає ті чи інші віртуальні образи.

Пояснювальним принципом віртуальної реальності виступає вже не патерн, а гештальт, образ, що генерує у собі звернення до витoku. Поняття «гештальт» розроблене у гештальт-психології. Воно набуває у віртуалістиці онтологічних означень синергетики або сибєрнетики (за Едгаром Мореном), яка утворює зони, еони, рекреації комфорту або атракції. Так, В. Сєліванов, намагаючись визначити природу віртуальної реальності, констатує, що її можна представити як трьохмірну графіку, котра у співвіднесенні з технічними засобами реалістичного відображення, дозволяє користувачу у реальному масштабі часу зануритися у той світ, який моделюється на комп'ютері, і безпосередньо впливати на нього і утворювати його [295, с. 118-123].

Безумовно, що таке визначення є суто сумативним, тобто дескриптивним, походить від конструювання віртуальної реальності на екрані. Але воно свідчить про те, що характеризує сам контакт, ієрофанію людини з екраном, де екран сакралізується, міфологізується; людина входить в нього як у міф і вийти з нього не може, тому що віртуальна реальність ще не має своєї поетики, програми поведінки у цьому просторі. Вона цілком залежить від інтеракції споживача. Він стає активним актором утворення цієї реальності й у певній мірі впливає на кінцевий результат.

У сучасному просторі віртуальна реальність визначається по-різному: як віртус, тобто як алетейя, істина, як справжнє, як сконструйована реальність на екрані, як те, що допомагає пізнати, розрізнити й осмислити цілісність уявного та наявного, візуального і вербального, міфологічного й ритуального. Віртуальна реальність стає горизонтом сучасних новітніх проектних сєнєнцій, де ідеал-віртус все більше тяжіє до традиційних визначень.

Один із засновників школи віртуалістики М. Носов пише, що «принципи відношення між різними рівнями реальності розглянуто у великого

візантійця Ісаака Сирина, котрий стверджував, що співвідношення рівнів реальності визначаються не їх абсолютним статусом, а тими зусиллями, котрі людина намагається предприняти, щоб розкрити для себе, а, точніше, сказати, породити у собі реальність наступного онтологічного рівня. Ісаак Сирин запропонував модель, названу нами «матрьошки». Кількість і типи реальності, якими людина оперує, виправдовується активністю самої людини й по направленню руху до межових реальностей як вниз, так і ввєрх. Людина може проходити нескінчену кількість проміжних реальностей, але і ці межові реальності зрештою сходяться по суті в одне і те саме. При цьому кожна наступна розкриває реальність сходження, енергетично підпитує об'єкти нижче лежачої реальності й забезпечує цілісність та повноту їх буття» [239, с. 31].

За цією метафоричною констатацією можна побачити, що генетично віртуальна реальність походить від принципу преформізму, від того, що код породження зберігається і кожен раз розшифровується у наступній стадії. М. Носов визначає такі фактори віртуальної реальності: «породженість, коли віртуальна реальність продукується активністю будь-якої іншої реальності, зовнішньої по відношенню до неї; актуальність, коли віртуальна реальність існує реально, тільки тут і тепер, тільки поки є активною та реальність, яка її породжує; автономність – у віртуальній реальності існують свій час, простір і закони існування віртуальної реальності; для людини, яка у ній знаходиться немає поза знаходженням минулого і майбутнього; інтерактивність – віртуальна реальність може взаємодіяти з усіма іншими реальностями, у тому числі і спороджуючи як онтологічно незалежна від них» [239, с. 33].

Отже, ефект «помаху крилець метелика» та пов'язаний з ним землетрус є саме тією віртуальною реальністю, що за старовинним китайським прислів'ям переходить у сучасність.

Таким чином, породженість, актуальність, автономність та інтерактивність – характеристики чинного ідеалу, що існує у просторі атракції, візуальних конструкцій, гештальтів, що й створює речовинне

опосередкування. А ідеал як річ у його знаковій упаковці, у візуальній, етичній, імагинативній сфері як віртуальна реальність, зберігає цю речовинність на підставі нескінченної відсилки до породжуючої реальності, до першовитоків. Чи можна їх перекомбінувати, знайти іншу породжуючу реальність, перебуваючи у сфері віртусу, як це відбувається у постмодернізмі, що стає засадою деконструкції як поетики постмодерністської культури? Ні. Віртуальна реальність цього не дає, і у цьому її сила і впевненість у тому, що вона несе у собі цю метафізику першозасади, породжуючу модель як необхідну і достатню запоруку гармонії. У цьому полягає сутність ідеалу-віртусу як ідеалу новітньої інтеракції, новітнього візуального спілкування, кібернетичного по суті, орієнтованого на кіберпанк, який розуміється широко, як зрив усіх меж, як орієнтація на простір інтеракції екранного типу. Але уречевлення, відношення речі до ціннісних адекватій і зазначення проекту як детермінованого річчю – це й є той візуальний, віртуальний, соціальний дизайн як проект, що фактично і піднімає роль ідеалу до рівня проектної парадигми. Коло проблем, про які йшлося, характеризує ідеал як функціональну систему, як передбачення майбутнього, як соціальний хронотоп, як цілісність практик культури і як своєрідну атракцію, візуальні конструкції та гештальт.

Отже, ідеал як єдність існуючого та бажаного майбутнього, засобу його передбачення у контексті різних систем і технологій може виступати як проектна діяльність, як антиципація, ідеальна конструкція у вигляді ейдосу, імагинації, образу, атрактору. Все воно так чи інакше орієнтовано на майбутнє. Але майбутнє у контексті культури вписується у різну метрику (хронотоп): метрику циклічного розвитку, метрику-айон античного часу-простору, де домінує вічність, метрику часу-стріли, тобто християнського зразку, де домінує категорія «строку», терміну. Названі темпоральності як культурні світобудівні конструкції, звичайно, потребують свого відношення до ідеалу.

Однак головною константою ідеалу залишається те, що він є упевненістю у тому, що буде. Сама ця надія, віра пов'язані як із сакральною, так і з науковою, мистецькою, етичною, естетичною сферами, із самим процесом проектування. Проект є складовою будь-якої діяльності людини, але він не завжди називається проектом, частіше всього ми його пов'язуємо з дизайнерською, сценічною діяльністю, з кінематографом та ін. Ідеал як соціокультурний хронотоп саме визначає специфіку єднання часу-простору в тих ідеальних конструкціях, що є константами передбачення майбутнього. Ці константи, починаючи від античності, визначаються у рамках метафізики, етики, естетики та інших дисциплін, але усі разом вони свідчать про суспільний ідеал. Сутність полягає у тому, що ідеал диференціюється, структурується. Верхівку диференціації та поліфункціональності ми можемо побачити вже у німецькій класичній філософії, де І. Кант у своїх «Критиках» визначив ідеал як одну із складових метафізики, як можливий, здійснений та неможливий. Отже, І. Кант проблематизував питання метафізики як першозасади або породжуючої моделі, а також і ідеал. Ця проблематизація набула свого розвитку в ознаках універсуму Шеллінга, потім у Гегеля, але скрізь головна константа класичного образу ідеалу, або класичної парадигми ідеалу, є одвічність. Ідеали залишаються непохитними одвіку, що є міфологічною ознакою ідеалізації як такої. З певним часом ця вічність зникає, а ідеал стає регулятивним, більш партикулярним та визначається вже у рамках диспозитиву та транспозитиву. В постмодернізмі він корелює з такими знаками як атрактор, патерн, гештальт, але культурні практики, у яких ідеал досягає самодостатнього значення – це передусім релігія та мистецтво. Всі інші сфери: політика, ідеологія так чи інакше редукують ідеал. Ідея визначається як гносеологічний ідеал, а естетичний ідеал визначається як образ. Етичний ідеал визначається як те, що тяжіє до універсального образу блага, добра, хоча сама ідеальність тут може бути і відсутньою. Тобто ідеал є надзвичайно амбівалентною та полівалентною сутністю, що корелює з речовинністю, здатністю бути річчю (навіть, за

І. Кантом, річчю у собі) та бути абсолютom у різних вимірах людського існування – релігійним, етичним, естетичним, художнім.

6.2. Соціальний ідеал радянського та пострадянського соціуму

Ідеал радянського соціуму не був експлікований у достатній мірі, щоб його можна було описувати як розгорнуту імагінацію ідей комунізму чи як своєрідну нарративну систему. Адже сам ейдос, ейдетичність, реальність ідеального була редукованою і не могла формуватися лише як антиципація майбутнього. Для цього не було жодних підстав. Проте ідеал існував як ідейний комплекс, ідеологія, політичний ідеал з похідними регулятивними структурами, які важко назвати ідеальними. Однак вони були дієвими, активними та функціонували у соціальному просторі, який формувався на межі «катастрофічного» зникнення комуністичної ідеології та повернення на рейки капіталізму з місцевою національною та регіональною специфікою. Шлях переходу до автохтонного капіталізму посткомуністичних країн досить різний. Так, у КНР він визначився як адаптивна стратегія, коли залишається ідеологічний симулякрний простір комуністичних нарацій, дискурсивний потік кліше не змінюється, а усі технологічні іновачії капіталістичного світу ефективно адаптуються. У країнах колишнього СРСР відбувся радикальний перелом. Багато республік пережили його досить катастрофічно: відходячи від так званої комуністичної демократії, потрапляли у пастку відвертої охлократії, яка, звісно, потребувала легітимації. У зв'язку з цим ідеологічні константи та усі політичні реалії формувалися навколо олігархій, тобто тієї спільноти, що розділила економічний та соціокультурний потенціал країн.

Отже, цікавим для дослідження є з'ясування особливостей формування, розкриття сутності та відслідковування трансформації комуністичного ідеалу. Доцільно проаналізувати функціонування комуністичного ідеалу як певної квазі-ейдетики політичних, естетичних і навіть мистецьких адекватій, дослідити, як він втратив свою регулятивну роль, розкрити транзитологічні засоби модернізації соціокультурного потенціалу пострадянських країн. Не

менш хвилюючими є питання: Чи є сформованими ідеали посткомуністичного суспільства? І якщо вони існують, то яким чином можна їх визначити у контексті запропонованих вище матриць?

У вигляді функціональної системи ідеал має бути визначений у рамках посткомуністичного суспільства. Слід підкреслити, що комунізм в якості широкого соціального руху в історії культури почався не з XIX століття. Він лише сформувався тоді як ідеологічний та політичний контекст. Етимологічно поняття «комунізм» походить від французького «communisme». Так, «комуністичний» етимологічно означає «комунарний», тобто «комуна», «спільнота». Поняття «комуністичний» стає альфою і омегою, витокom царства божого на землі. Комунізм – є різновидом релігії, але релігії соціоморфної, орієнтованої на комунарність, на соціум. Звичайно, вона має регулятивні механізми, що належать саме комунарному типу релігії. Комунізм мав свій своєрідний релігійний ідеал, де майбутнє визначалося у вигляді безкласового суспільного устрою, де усі є рівними, відсутнє розрізнення між виробництвом ідей (науковим, інтелектуальним виробництвом) та виробництвом речей, предметів (матеріальним виробництвом). Загальна утопія, що підживлювалася утопією всезагального братства всіх людей, не могла виникнути та зникнути зненацька. Отже, вона не зникла, а існує й досі у перевтілених формах, що зветься неоконунізмом. Неомарксистські ідейні комплекси намагаються очистити марксизм від його «недоліків». Один із них – це ідеалізація робітничого класу, який героїзувався, став своєрідним ідеалом, абсолютом комуністичної утопії або комуністичної релігії. Він виконував роль взірця та двигуна усіх трансформацій та змін у суспільстві, на які покладалися надії.

Важливо зазначити певні культурно-історичні рамки, або ті констеляції, які формували сам ідеал комунарності, коли він ще не був пов'язаний виключно із робітничим класом. Так, комуністична ідея зазначила себе як ідея комунарності ще у Давній Греції. У ранньому християнстві вона стала першою спробою формування християнських

теологічних доктрин, зокрема, і формування канону християнської церкви. Виникла проблема спільності людей як церкви христової, а водночас і майбутнього цієї церкви, яке бачилося як гармонійний устрій, що очікує кожную людину після Божого суду. Тут повністю відсутні політичні та ідеологічні підстави, а існує суто релігійний ідеал, ресентимент тих людей, які не можуть отримати у цьому житті нічого. Вони йдуть шляхом Христа, приймають мученицькі виміри даного життя з надією на майбутнє.

Наступна структура визначення пов'язана вже з буржуазними революціями, коли виникає той феномен, що зветься егалітаризм, тобто спорідненість всіх людей на підставі їх загальної натуральної антропологічної природи. Громада реалізує свою свободу, а колективна свобода визначається як рівність через заперечення власності з підпорядкуванням і розповсюдженням усіх цих благ, що у егалітарному просторі мають чинити замість конфлікту гармонію. Отже, суб'єктом цього починання був клас буржуазії. Це вже не ресентимент, не ментальність класу знедолених рабів, а ментальність буржуазії, що формується. Виникає ще один шабель теоретичної рефлексії утопічного комунізму або утопічного соціалізму. Сутність його полягає у тому, що соціалізм конкретизував комунарність ідеї комунізму, утворюються маніфести, які формуються у вигляді утопій (Т. Мор, Ж.-Б. Фур'є). Лише К. Маркс і Ф. Енгельс довели утопічний соціалізм до ідеології, сформульованої у вигляді маніфесту комуністичної партії та політичного засобу боротьби. Виникає суб'єкт ідеології – робітничий клас. І вже праця сприймається як ідеал, рушійний механізм зміни суспільства, вона фактично обожнюється. Відбувається деперсоналізація суб'єкта культури. Замість робітничого класу, замість того, хто здійснює працю, виникає, за К. Марксом, цікавий образ всезагальної праці. Вона урівнює всіх, стає настановою тотальної абстракції, що переходить із політекономії у соціологію, праксеологію та ідеологію. Праця стає політичним регулятивом, культурологічним виміром активності людини, починаючи від активності, що пов'язана з дією, продукуванням, і закінчуючи

активністю морально-етичною. Ці трансформації свідчать про редукціонізм, який полягає у спрощенні проблематики відношення людини до світу. Спочатку постулюється (на підставі Нагорної проповіді) моральний ідеал, постулюється етика, нібито ми живемо у раю, який як рецепція майбутнього переноситься у теперішнє. Але уявити його собі у конкретних образах важко, тому комуністичний ідеал і не виписувався як ідеал, а існував як ідеологічний комплекс, як політика, як сфера боротьби за владу та здійснення цієї влади в кожній окремій країні. Його прояви досить різні.

Комуністичний ідеал ставав рецепцією майбутнього на підставі антиципації як утворення в просторах людської цивілізації, планетарної ойкумени царства Божого на землі. Релігійний підтекст розгортався у досить складних умовах виборювання та продукування. Найголовніше, що тут панує необмежений холізм. Саме комуністичне вчення є продукуванням комунарності, домінуванням спільних інтересів над особистісними. Людина ставала гвинтиком суспільства, її внутрішній світ підлягав редукції. Звідси беруть витoki ці уніфікаторські тенденції, які можна почути, побачити у будь-якому здійсненному комуністичному проекті. В якості прикладу можна навести КНР, де така ідеологія й досі інерційно працює, а також і минулий СРСР, що швидко розпався. Холізм, що був притаманний слов'янській спільноті, антиіндивідуалізм, що відмічали ще слов'янофіли, нищився у реальному соціалізмі. Чого тільки варта колективізація та всі інші форми, які винищували патріархальну комуну як устрій.

Комуністичний ідеал залишається не лише утопією, а і підживлюючим виміром проекції на соціум релігійних ідей. Більш того, комуністичний ідеал є соціоморфною релігією. Але самі форми втілення її були сектантськими, тому що вона не мала того, хто б спокутував гріхи людини, хто б своєю кров'ю був здатним змити гріх людства, як це є у християнстві. Саме тому в комунізмі не можливо відшукати «богів», адже там були лише «пророки» (Маркс, Енгельс, Ленін, Мао, Сталін).

Крім того, в якості ідеології комунізм не міг існувати без крайнощів. І перша з них полягала в тому, що К. Маркс знайшов дієвий абсолют трансформації суспільства – робітничий клас. Інші версії комунізму були не кращими. Ідеал пройшов спочатку шлях ідеологічного редуціонізму, коли ідеологія реального соціалізму, зокрема у СРСР, втратила свій онтологічний предикат. Адже онтологічним предикатом будь-якої ідеології є релігія і філософія: релігія – безпосередній містичний зв'язок з Абсолютом, з універсумом, а філософія – опосередкований шлях інтелектуальної, орієнтованої на суспільну еліту боротьби ідей, шлях виборювання свого місця у культурі та цивілізації. Тоді як марксистська ідеологія редукувалась до простих штампів, запозичень й еклектичних структур. Головні напрямки цього конгломерату визначалися як безкласовість суспільства та такий суспільний лад, де держава була б власником всього майна. Запорукою досягнення гармонії у суспільстві вважалося позбавлення людей майна та відсутність власників. Теоретичне передбачення майбутнього базувалося на описі безкласового суспільства. Воно несло у собі ідейність і гармонію, що формувалися на підставі спільності, заснованої на рівності. Але, коли ми поглянемо на «Моральний кодекс будівника комунізму», то побачимо кальку з Нагорної проповіді. Етичний (так само як і естетичний) ідеал соціалізму базувався на досить простих схемах розуміння боротьби протилежностей. Так, позитивний і негативний герой – це обов'язкова правда, а правда мусить бути визначеною реалістично. Ми потрапляємо у часи перших римських катакомб або у часи того паннатуралізму, що існував від віку, починаючи з палеоліту та закінчуючи соцреалізмом. Зрозуміло, що такі примітивні схеми не могли існувати досить довго. Редукований етичний ідеал дуже швидко девальвує соціоморфну релігію комунізму і натуралістичне мистецтво, яке пов'язане з реалізмом. Але реалізм, реальність, правдивість – усі ці маркери комуністичної та посткомуністичної доби – ґрунтувалися на завданому згори реалізмі, що був взірцем, ідеалом та залишався непохитним. Антиномія завданості згори (матеріали, що пройшли через ідеологічні регулятивні

органи) і натуралізму призвела до розпаду комуністичної квазі-релігії. Хоча вона існувала досить довго, її наслідки ще згодом будуть визначені як своєрідний експеримент, складний, кривавий, драматичний, але експеримент, який мало пройти людство, щоб позбавитися утопії, пожити у світі антиутопії, тобто у світі реального соціалізму, і вийти ще в один світ – антиутопії, що зветься автохтонний капіталізм.

Проблема переходу, модернізації, модифікації, транспозиції ідеалів з Заходу на Схід є непростою та амбівалентною. Необхідно дослідити, як саме функціонує ідеал у контексті усіх трансформацій, розвитку, злету, занепаду, стагнації, зокрема, усіх майбутніх ренесансів комуністичної ідеї та комуністичного ідеалу. Можна прогнозувати такий шлях: комуністичний ідеал прямуватиме через вестернізацію, тобто щеплення ейдетичних нормативів, ейдетики рекламно-брендингового раю капіталізму. Він вже формується як бажаний комплекс споживання, тому що цього не було у «комуністичній вітрині». Чому так швидко розпався комунізм? Тому що прийшла культура споживання. Всі захотіли стати багатими за кілька хвилин, але це вдалося далеко не усім. Відбувся швидкий процес розшарування суспільства. Ця проблематика буде знов і знов підживлювати проблему неоренесансу комуністичної ідеології, комуністичного ідеалу та комуністичного устрою. Комуністична ідеологія може знов заявляти про себе. Фактично, вона це робить у неокомуністичних формах її існування. Але вона поки що виглядає артхаузом, ремейком, хоча будь-який ремейк може стати віртуальною реальністю, новітнім міфом.

Необхідно описати шлях від соціалістичної до посткомуністичної формації, у межах якої формується автохтонний капіталізм з національною специфікою. Комунізм із виміру боротьби ідей стає міфологічним простором самодостатніх нарративних реалій. Великі нарації, промови (у вигляді маніфестів, багатотомних творів класиків марксизму, а згодом і творів генеральних секретарів) – ще не втрачені, але сьогодні вже не актуальні симулякри комуністичної ідеології. Коли світ змінився, коли промови вже не

звучать, а тексти існують, то є небезпека, що ці тексти будуть читати інші покоління. Однак зовсім непривабливим є сам політичний процес, який має свій досвід та свою криваву історію. Комунізм – розмаїття політичних рухів, де, з одного боку, можна побачити намагання боротьби за безкласовий і бездержавний устрій, а з іншого – боротьбу проти капіталістичної експлуатації, проти економічного відчуження. Боротьба досягає зараз у контексті глобалізації надзвичайно катастрофічних рис. Вона закінчується там, де закінчувалися усі маніфести, починаючи з гасел жовтневої революції, яка перейшла у стадію терору, самознищення націй, у стадію геноциду, що відбувся у СРСР та інших комуністичних країнах, зокрема, у Китаї, В'єтнамі, Камбоджі та ін. Посткомуністичний ідеал – це знов-таки комуністичний ідеал, але вже в іншій, модернізованій упаковці. Перед нами ідеологія, редукована спрощена схема, бажаний ідеал, який позбавлений справжнього абсолюту, морально-етичних норм. Для нього усі засоби є гарними, зокрема й терор. Мета побудувати Царство Боже на землі вимагає піднести на престол земних «богів». Комуністичний ідеал був абсолютом, маючи маркером, за К. Марксом, всезагальну працю як ту абстракцію, що і сьогодні розгортається у контексті інших продуцентів. Якщо говорити про майбутнє, яке програмувалось у комуністичній ідеології та у комуністичних програмах і проектах, то його можна побачити здійсненим у КНР. З одного боку, багато у чому ця утопія здійснилася, але з іншого – це перетворилося на жахливий утилітаризм потреб, образів, ідеалів та всього екзистенційного виміру буття людини. Релігії не існує – це царство атеїзму. Абсолюту не існує, абсолютом є праця, яка уніфікується, перерозподіляється і певним чином дає можливість жити безбідно. Уникнення бідності відбулося, егалітаризм здійснився, але духовного процвітання, щирості, єдності відносин, свободи, рівності, братерства не настало. Там, де функціонують капіталістичні форми розподілу праці, явних експлуататорів ми вже не побачимо, тому що всі забезпечені. Це та антиутопія, яка все ж була здійсненою. І якщо ми проаналізуємо універсум адаптивного зразку (КНР),

перед нами постане питання, які ж тут спрацьовують ідеали: ідеал комунарності (холізм, розподіл, заощадження, відповідальність системи за кожен підсистему на всіх рівнях), чи ідеал соціоморфної релігії.

При соціоморфній релігії функціональність релігії забезпечена без Абсолюту. Він усувається та заміщується своїм субститутом – працею заради блага як загального, так і власного. Рецепція майбутнього у комуністичному ідеалі, яка здійснювалася протягом ХХ століття, досягла свого апогею. Далі залишається лише вірно назвати систему, лише визначити, що це не комунізм, а етатизм, коли влада належить державі, комунам, спільнотам. Вони є моральними у тому сенсі, що не грабують так безжалісно одне одного, як це відбувається при капіталізмі. Де межа цієї моральності – у інтенсифікації праці, у екологічній вписаності цієї ойкумени робітників в Універсум, у всевіт всезагального капіталізму? Не дарма таких селищ у Китаї небагато, всього одне, – усі інші живуть у іншому режимі, режимі конформізму, тотальної ідеологічної апроксимації будь-якого духовного потенціалу і орієнтуються лише на економічний достаток. Наскільки це є дієвим? Певним чином ефективно, але може настати той період, коли нескінчена погоня за фінансовим достатком досягне ще більшої потреби споживання. Саме цей кодекс споживання, який веде за собою уречевлення, яке обов'язково призводить до того, що ідеалом стає річ, у будь-якому сенсі (економічному, предметному, філософському, навіть релігійному) призводить до того, що відбувається вибух. Останній може статися як модифікація, як перестановка фігур на шахівниці, але досвід площі Тяньаньмень свідчить про це. Можливо зараз, коли адаптація капіталістичних норм моралі, виробництва, ідеології, де ідея стає товаром, вже прийшла, може відбутися ця трансформація? Рецепція майбутнього як духовно-практичний комплекс, як те, що було богом комуністичної релігії (переробка виробництва, переробка людини, переробка усього світу на підставі майбутнього братства) поки що не вдалася. Важко намітити перспективу, коли вона буде здійсненою.

Зараз виникають утопії комуністичного зразка, так звані комунікативні спільноти, де люди не залежать від уряду, або функціонує уряд комунікативний, інформативний. Це ідеологія технократії, яка випливає у рамках обмеженого комунікативного поля інформативних технологій, що не охоплюють увесь спектр виробництва і надання послуг. Роберт Оуен стояв перед проблемою, як примусити людей працювати. А Томас Мор – перед проблемою, хто буде робити шкідливу роботу. Така проблема стояла вже у Платона, передбачаючи очевидний тоталітарний устрій. Те, що зараз відбувається у КНР, при усьому візуальному ейдетичному вимірі тієї картини, яку ми бачимо, і тих грандіозних масштабів здійснення унікального виробництва, свідчить про те, що ця антиутопія мусить бути здійсненою, дійти до свого кінцевого розвитку.

Виникає питання: чи є все ж таки можливим комунізм? Він можливий, як і будь-яка релігія. Христос казав, що його царство не від світу цього. Тому слід набратися мужності і оголосити, що соціоморфна релігія також не від світу цього. Вона є паліативом, перехідною, саме такою, що підштовхується різними обставинами. Зараз мають місце обставини метаекологічні, коли необхідно рятувати людей, знаходити ці регулятиви, де людина може розвинути у цьому житті, отримати освіту, мати увесь нередукований комплекс духовних потреб та комплекс задоволення цих потреб. Якщо вони редуковані і щось дає збій, то соціоморфна релігія не працює, ідеали вимиваються, зникають та потребують своєї зміни. Це доведено усім культурно-історичним процесом.

Есхатологічна доля будь-якої релігії, у даному випадку соціоморфної, у свій час кидає тінь на її проекти. К. Маркс і Ф. Енгельс бачили ідеал у комуністичному перетворенні суспільства, суспільних відносин, за яких тільки і можливий дійсно вільний й гармонійний розвиток особистості. Ідеальні цілі та намагання людей вперше у філософії марксизму були представлені у зв'язку з завданням практичного перетворення світу. Іронія полягає у тому, що особливій критиці Маркс і Енгельс піддавали будь-якого

роду ілюзії й утопічні ідеали. Вони показували, як у різні епохи здійснюється завдання свого часу, які ідеали виникають у процесі розвитку суспільства і як усе це пов'язано з економікою, класовою боротьбою. У філософії марксизму діяльність отримала своє наукове матеріалістичне тлумачення. Світ ідей, цілі ідеалу знайшли своє пояснення не як творча частина божественних сил, а як результат діяльності людей у оточуючій реальності. Чітко стояла проблема практичної зміни ладу, але без ейдетики, без того, що зветься повноцінною імагинацією. Необхідно було перевести все те, що існує як бажання, в образ, але зробити це було неможливо, тому що не було іконографії, а була лише ідеологія. Немає іконології, тобто типів, зразків образності, що легко побачити на прикладі християнства, яке від перших катакомб опрацьовувало цю іконографію. Зрештою Христос перетворився на образ, який є абсолютно канонічним, з його вчення був створений культ. У комунізмі існує розбіжність між ідеєю, тобто абстрактним гносеологічним ідеалом, і носієм цієї ідеї. Носієм випадково оголошується робітничий клас, а програма його руху зависає. Він може здійснювати терор, диктатуру робітничого класу. Отже, сутність функціонування ідеалу не може бути визначена лише як нормативна база. Суперетатизм соціалізму став найголовнішою парадигмою перетворення світу, що призвело до втілення комуністичної ідеї, більш того – до утилізації комуністичного ідеалу. Тому ідеал як комплекс очікувань, бажань і надій так легко змирився з терором, утилітаризмом та іншим.

«Таким чином, ми знаємо основні характеристики соціалістичного (комуністичного) суспільства: це безкласовий бездержавний нетоварний устрій прямої демократії (демократії участі), що долає експлуатацію і відчуження, оснований на суспільній власності, на засобах виробництва і породжений соціалістичним (комуністичним) способом виробництва. Очевидно, що «реальний соціалізм» цим основним характеристикам соціалізму не відповідав. При реальному соціалізмі ми мали а) державу (яка навіть розширила свої повноваження порівняно з капіталізмом – замість того, щоб «відмерти»); б) товарно-грошові відносини, котрі безперечно, за

Енгельсом, повинні були породжувати капіталізм; в) інститути буржуазної представницької демократії (до того ж звужені, по суті, до олігархії; г) експлуатацію та відчуження за інтенсивністю і тотальністю такі, що не уступали експлуатації та відчуженню у капіталістичних країнах; д) державну, (а не суспільну) власність на засоби виробництва; е) суспільні класи; і насамкінець є) той самий, що й при капіталізмі, спосіб виробництва – великотоварне машинне виробництво або, інакше кажучи, індустріальний спосіб виробництва.

Втім можна довести, що «реальний соціалізм» не був і капіталізмом: був відсутній ринковий механізм...; держава не виступала як приватний власник і сукупний капіталіст (як це повинно бути при держкапіталізмі), тобто у якості одного (нехай головного) з суб'єктів економіки, а поглинула економіку і намагалася поглинути суспільство, тобто держава, швидше, виступала як сукупний феодал по відношенню до своїх громадян, не маючи у той самий час можливості виступати у тій же якості по відношенню до інших засобів виробництва (за умови відсутності приватної власності та інших «феодалів»); повністю була відсутня конкуренція і т. п. ...У СРСР» (та інших країнах «реального соціалізму») ми мали справу з особливою суспільно-економічною формацією – СУПЕРСТАТИЗМОМ, устроєм, який був парним капіталізму в межах одного способу виробництва – індустріального способу виробництва» [318].

І зараз на пострадянському просторі продовжує існувати цей феномен, який ми називаємо етатизмом, але він втрачає супранатуральні риси. Він не стає метаетатизмом, коли держава СРСР здійснювала перерозподіл, здійснювала планове виробництво на п'ять років і проводила усі ці функції регулятивно зверху. Ми маємо зараз кожного окремого актора глобалізаційних процесів незалежних країн, і ці окремі актори здійснюють ту ж саму етатичну механіку творення вже не комуністичного ідеалу. Відбувається те, що так звані ідеали непомітно зникли, та їх і не було по суті, соціоморфна релігія повернулася «на круги своя»: відбудовуються храми,

збільшується кількість парафіян. Начебто відбувається релігійний ренесанс, повернення до традиційних релігій. Однак це не зовсім так. Люди просто втратили соціоморфну релігію та не були в змозі прийти відразу до справжньої віри, тому вони всі стають профанами. Відновлюються традиційні святині. Пожвавлюється відвідування Святої землі, але добра частина людства не відчуває там божества, тому що не звикла його бачити протягом багатьох років. «Радянські» покоління не навчені цьому, вони не виростили з дитинства у аурі справжньої віри, вони жили у просторі редукованої соціоморфної релігії, де сам комунізм уособлював собою релігаре побуту, релігаре виробництва людини, виробництва товарів, виробництво духовне, матеріальне. Етатизм як одержавлення стає зараз двигуном уособлення незалежності. Саме державотворення, яке було інерційним процесом збереження того етатизму, що існував у СРСР, стає нині одним з ідеалів для політично-свідомих. Усі конфлікти, що виникають зараз, виникають не тому, що люди не можуть домовитися, а тому, що зруйнована та справжня релігія і справжній ідеальний топос буття людини, що існував до сурогатної релігії під назвою комунізм. Легко розпалася комуністична міфологія, ідеологія. Як легко зникла комуністична релігія, так легко розпалася комуністична держава. Суперетатизм перетворився на етатизм окремих національних держав.

Виникає інша проблема. Чи можливо на основі будь-якого етатизму сформулювати справжній суспільний ідеал у всіх вимірах: релігійному, етичному, естетичному, що вийде за межі етатизму? Мабуть, що ні. Тут виникає парадокс. Держава ще нездійсненна як національний суб'єкт виробництва, і взагалі культурних відносин, досі йде перерозподіл, що відбивається у ціннісних орієнтаціях та перманентних війнах акторів глобалізаційного процесу колишніх «братніх» народів. Але суспільство відчуває, що потрібно формувати ідеал. І тут виникають все нові й нові паліативи національного, ліберального, екуменістського, етичного типу. Вони, звичайно, є частковими, але у певній мірі виходять рятівними,

допомагають якось уникнути драми, розладу між можливістю й дійсністю. Однак бажане знов-таки не сформульоване як ідеал. Воно потребує адекватної програми самоздійснення, що дає можливість того транзиту, модернізації, що здійснюється. У свій час ця проблема гостро стала перед Японією, яка досить швидко рухалася. Навіть Китаю важко зараз змагатися з тими темпами, за якими Японія модернізувалася. Але на певному етапі її західна модернізація була призупинена, оскільки актуалізувалася загроза знищення національного самоустрію. Так само й у КНР – комуністичний ідеал, завдяки рецепції майбутнього, має перетворитися у національний, на справжню релігію, яка давно втрачена, але має повернутися. Лише тоді те, що зветься ідеалом, буде життєспроможним, цілісним. Зв'язування людей, братерство, те, що описано у комуністичному маніфесті, має бути задіяне скоріш у традиційному релігійному просторі, чим у сурогатних соціоморфних паліативах.

Чи згасла сама комуністична ідея, або ідея так званого реального соціалізму? «Соціалістична ідея згасла лише після розпаду міжнародної інфраструктури держав соціалістичної орієнтації, що створюють поняття «реального соціалізму». При цьому потрібно підкреслити, що згасла лише конкретно соціалістична форма вічного стремління Людини до побудови «довершеного суспільства», залишивши вічності саме стремління до цієї мети. Отже, *«реальний соціалізм»* – що це було?» [97].

Одним з видатних економістів, що негативно ставився до ідеї соціалізму, був Фрідріх Август фон Хайек. У праці «Дорога до рабства» [366], опублікованій у 1944 році, на основі аналізу економічної основи «планової економіки» він показав штучний характер соціалістичної ідеї. «Він доводить, що соціалізм веде до глухого куту і немає внутрішнього потенціалу розвитку в умовах цивілізації монетаристського типу. При цьому Хайек вважав реальний соціалізм не лише тупиковою гілкою суспільного розвитку, але й шкідливою ідеєю, оскільки вона може бути реалізованою тільки за умов тоталітарного режиму. Будучи непримиренним критиком

«соціалістичного абсолютизму», Хайєк виступав і проти капіталістичних форм абсолютизму, керуючись при цьому біблійним постулатом «гордіня передує падінню», вважав його таким, що може бути придатним як для особистостей, так і для суспільств. Хайєк вийшов на розуміння того, що в основі розвитку економіки лежать і Розум, і Душа, визнавав недостатність голого раціоналізму, був проти «необмеженої свободи», справедливо підкреслюючи, що свобода не може існувати без відповідальності» [97].

Підкреслимо, що Хайєк аналізував ідею соціалізму перш за все крізь призму розуміння її економічної доцільності. Про необхідність точного трактування поняття він писав: «Труднощі, з якими ми стикаємося, полягають не тільки в тому, що існуючі політичні поняття відрізняються певною двозначністю, та не у тому, що для різних груп одне й те саме поняття часто має майже протилежний сенс. Більш значущим є той факт, що часто вживання одного й того ж слова створює уявлення спільності людей, які дійсно вірять у несумісні або ворожі один з одним ідеали. В наш час такі терміни, як «лібералізм» та «демократія», «капіталізм» та «соціалізм», не символізують більше ніяких зв'язних систем ідей. Вони стали визначати конгломерати абсолютно різнорідних принципів і фактів, які історичний випадок зв'язав з цими словами, але які мають між собою мало спільного, окрім того, що їх захищали в різний час одні й ті самі люди або, взагалі, що вони просто проповідувалися під однаковою назвою» [364].

У своїй останній роботі «Пагубна самовпевненість. Помилки соціалізму» Ф.А. Хайєк підсумовує багаторічні роздуми про природу згубної для людства, за його думкою, популярності соціалістичних ідей XIX-XX століття. Він аналізує ті причини, що призвели до провалу проекту побудови соціалістичного суспільства. У вступі до роботи, якому він дав назву «Чи був соціалізм помилкою», видатний економіст і філософ пише: «Вимоги соціалізму не виводяться як моральний висновок з традицій, що сформували розширений порядок, який у свою чергу зробив можливим існування цивілізації. Скоріш за все, вони є спробою покінчити з цими традиціями,

замінивши їх раціонально сконструйованою системою моралі, привабливість якої криється в тому, що обіцяні результати відповідають інстинктивним потягам людини. ...Дискусія про ринковий порядок та соціалізм є дискусією про виживання – ні більш, ні менш. Слідування соціалістичній моралі привело б до знищення більшої частини сучасного людства та зубожіння основної маси залишившихся» [365].

Отже, Ф.А. Хайєк заперечує окремий етап соціалістичної ідеї, реалізованої ідеї. Але ця реалізація тут і зараз анітрохи не говорить про те, що ця ідея не може бути реалізованою через декілька століть й у зовсім іншому контексті, коли зміниться планетарна ситуація. Пресинг екологічних проблем свідчить про те, що людина має відійти від екстенсивного типу розвитку, де сталий розвиток є єдино можливим. Вона має перевести цей розвиток із стану екстенсивного (захоплення територій, захоплення надр, все більшого прискорення їх використання) на тип інтенсифікації усіх соціокультурних процесів. Інтенсифікація означає те, що має бути здійснена інтеграція на підставі конструктивних ідей, а не просто глобалізація та інтеракція культур, цивілізаційних, економічних цінностей. Це є всього лише паліативи та сучасні регулятиви, що виправдовують стан колонізації, щеплення й тотальної редукції духовних і матеріальних цінностей.

Дуже важливо відмітити, що вмирають лише національні соціальні організми, а одвічна жага та ідея побудувати довершене гармонійне суспільство зникнути ніколи не може. Якщо вона зникла у певному ареалі та у певному регіональному просторі, це не свідчить про те, що вона не виникне десь в іншому контексті. Комуністичні ідеали можуть бути привабливими завжди. Вони актуалізуються кожен раз у іншому соціально-історичному контексті у неочікуваних формах. Проте вони мають бути актуально потрібними, легітимними як засіб, у який можна повірити задля того, щоб досягти гармонії, про яку мріяли не лише соціоморфні релігії, а й релігії всесвітні.

Отже, ідеал як бажана гармонія має культурно-історичну генезу. Він не уникнув античних, ранньохристиянських, а потім вже новочасних, марксистських ілюзій, так само, як не уникнув й досвіду реального соціалізму. Все це є у комплексі рецепцією майбутнього, рецепцією не в розумінні рефлексії чи відображення, а в якості зондування на підставі цього духовно-практичного комплексу. Практичне перетворення є одночасно завершеним й незавершеним, а духовне – ще й не починалося. Ми знаходимося у стадії антитетики комуністичного ідеалу, його проблематизації, його стагнації, редукції, його бажаної майбутньої універсалізації. Це може бути не комуністичний, а комунарний ідеал, не соціалістичний, а ідеал екуменістичного типу, де поєднуються всі типи соціальних орієнтацій. Комуністичний, соціалістичний, капіталістичний ідеали вже перестали бути антитетичними, тому що соціалістичний тип виробництва фактично виступив як капіталістичний етатизм. Комуністичний ідеал задав парадигму, але зовсім її не вирішив. Вважати, що ідея комунізму вмерла, не можна. Вона не є ідеєю марксизму, вона залишилася у римських катакомбах, у християнстві. І тільки згодом вона втілилася у ранніх буржуазних революціях, що здійснилися. Однак поступово комуністично-соціалістичні революційні ідеї перетворилися на свою протилежність, як, до речі, відбувається з ідейним надбанням усіх революцій. Ми знаходимося у перманентному стані переоцінки цінностей. Вони мімікують, ідеали змінюються, шукають свою форму адекватності системі та зовсім не визначаються тим соціокультурним контекстом, що існує зараз. Відбувається тотальне заперечення досвіду комуністичної релігії та звеличення індивідуалізму, лібералізму західного зразку. Ми знаходимося у ситуації якщо не переоцінки всіх цінностей, то у ситуації рабів стану, становища, місцезнаходження. Як завжди, не вистачає найголовнішого: людяності, духовності, яка зазнавала руйнування внаслідок реального досвіду побудови царства Божого на землі.

6.3. Комуністичний ідеал – парад атракціонів у культурі повсякдення

Комуністичний ідеал за умови нестачі імагинативних потенцій у обставинах неповноти образного потенціалу майбутнього вимушений був звернутися до досить простої процедури: бачити не майбутнє, а теперішнє, не ідеальний простір, а ідеалізований простір сучасності у вигляді парадів, свят, якщо не карнавалів. Форми, коли святкували чергову річницю жовтня або травня, виглядали певними карнавалами, розгляданням самого себе як ідеального соціального тіла. Такий цікавий простір можна визначити як простір-атракціон. Як відомо, поняття атракціон розкрито у теорії Сергія Ейзенштейна, в яку він вкладав сенс самодостатнього простору кадру, що є непохитним, незмінним, завершеним у плані екранної поетики. Вертикальний монтаж атракціонів створює вертикальну вісь пробивання у небо вежі, яка має досягти абсолюту. Вавілонська вежа кожного року розбудовувалася знову і знову на травневі, жовтневі свята: військові паради та паради фізкультурників. Машина самопрезентації виглядала як презентація майбутнього, перенос до нього теперішнього та структурування майбутнього за законом свята. Це дуже нагадує балаган, але не в його зниженій формі свята на ринковій площі, а балаган міфологізований, універсалізований, перетворений на свято над святом, на міф над міфом, на сакральний простір театру без рампи, коли театралізація стає універсальною, рампа відсувається, боги стоять на мавзолеї, справжній бог лежить як певне джерело святості внизу. А повз цієї мумії, перед «богами» на мавзолеї проходять чудові скульптурні тіла фізкультурників, які уособлюють вічне свято, вічний айон, вічність комунізму, що існує начебто від віку. Він таки як феномен існує від віку, йому вже майже два тисячоліття, але питання у тому, який це комунізм. Перед нами комунізм балаганного, фольклорного типу, сформований як видовище. Видовища як самобачення людини, або практики себе, за Мішелем Фуко, і були тією паліативною можливістю компенсувати нестачу імагинативності у комуністичному ідеалі як рецепції майбутнього. Цікаво, що цей балаган почався відразу після штурму Зимового палацу;

штурму не було, але його потрібно було легалізувати, створити. Кожен рік відбувався театралізований штурм. Збиралася певна кількість людей, вони йшли приступом на ворота, які відчинялись, а далі брали штурмом Зимовий палац. Таким чином, легально вкарбовувалось у думку кожного глядача, кожного співучасника балаганної по суті події те, що революція відбулася, хоча насправді це був переворот, що готувався і нічого спільного не мав з цими ідеями, які є комуністичними. Ці проблеми зараз обігруються, обговорюються, хоча у політичному локусі, у плані ідеалів їх мало хто визначає. Проте цікаво побачити видовищний ідеал, імагинативний абсолют сталінізму-комунізму, який існував вже після смерті головного месії (Леніна). Цей ідеал, звичайно, був таким же статуарним, скульптурним і досконало завершеним як космічний устрій у Давній Греції. Якщо поглянути на фото Олександра Родченка, який у гострих ракурсах показував гірлянди фізкультурників, людину 20-х років ХХ століття, ми будемо вражені тотальністю імагінації, всепроникаючим монументалізмом, що й характеризує сталінську добу не як еkleктику, не як необароко сталінського типу, а як справжній Колос, хоча й не на глиняних ногах, але Колос видовища, Колос монументальних подій-свят.

Дослідник видовища філософ М. Хренов пише про необхідність звернути увагу на те, що цікавість до балагану як форми консервації міфологічної та архетипової свідомості стримується активністю міфологічної свідомості й політизації мистецтва. Тому зв'язок балагану з міфологічною свідомістю не виключає наявності у ньому злободенності та сучасності. До його орбіти потрапляють найрізноманітніші прояви сучасної історії. Балагани нерідко відтворювали різні події. Наприклад, побиття турецького флоту у Синопській бухті у 1853 році. Балагани відтворювали масові батальні сцени, атаки фортець, вибухи й військові події. Одна з патріотичних пантомім описувала турецького пашу на берегах Босфору, руських солдат на березу Дунаю, захоплення руськими турецької фортеці, перемоги російської армії. Кожна подія відтворювалася за допомогою серії картин. Опис

військової пантоміми складався з декількох картин. Лубково-балаганний принцип реконструкції історичної події пізніше візьмуть на озброєння у кіно [374, с. 220].

Але підкреслимо, що естетику балагану засвоює не лише кіно, театр, але й режисери масових видовищ. Вони починають перетворювати історію на кращу, лаковану, більш цілеспрямовану. Історія стає доцільною як мета руху до головної цілі – до комунізму. Ідеалом стають активні, пружні, вольові конструкції, що складаються з тілесних гірлянд в образі фізкультурників, робітників, колгоспників, військових. Могутні та активні люди повинні були переконати глядача, що вони здатні перетворити увесь світ.

Отже, балаган та площа, поетика уявного як наявного, поетика майбутнього як теперішнього створює парад атракціонів, що перетворився на суцільний парад. Навіть тоді, коли життя перетворилося на кривавий, жорстокий театр чисток, у 1937 році, А. Пластов пише картину «Свято». Трактористи й колгоспниці сидять за столом, снідають, а позаду кумачевий плакат із надписом: «Жити стало краще, жити стало веселіше!». Як відомо, це слова Сталіна. «Краса» та «веселість» – естетичні категорії. Естетичний ідеал набуває ознак комуністичного майбутнього у цих скажених умовах сталінського тоталітаризму. Так, В. Щедровицький констатує той факт, що люди не бачили, що кожен день когось із них забирали чорні «воронки». Радянські громадяни вважали, що так і потрібно, раділи, танцювали, слухали музику, але не хотіли вірити у те, що забрані не є ворогами народу [403]. Віра у те, що ворогів необхідно переробляти, як і взагалі усю людську природу, надавала платформу святковості. Паралельно з тим святом на площах та парадах відбувався процес «перероблювання» людини у концтаборах. Такий балаган життя описують М. Булгаков у творі «Майстер і Маргарита» та Б. Пастернак у «Докторі Живаго». Атракціон, заведений як тоталітарний годинник, здійснював компенсаторну функцію імагінації комуністичного ідеалу, що визначався у формах свята та естетичного апофеозу піднесеного, святкового устрою радянської культури.

М. Хренов зазначає, що з XIX століття балаган готує форми культури, які виникають у XX столітті на підставі техніки, масової комунікації. Однак для того, щоб засоби масової комунікації ствердили себе у культурі XX століття, потрібно було пережити революцію, сенс якої полягав у тому, щоб документальну фіксацію реальних подій на екрані поєднати з естетикою, точніше, з рецепцією масової культури публіки. Тому найголовніші події історії людина XX століття сприймала у формі балаганного відтворення або музею віскових фігур. Натовп балагану не намагався сприймати події в їх справжньому, документальному вигляді [374, с. 230].

Втім, на парадах та атракціонах тоталітарного кінематографу і театру події виглядали, як справжня реальність. Вони ставали вже не фольклорним, героїзованим, гіперболізованим видом, а презентувалися як виправлена, реставрована реальність ідеального гатунку. Кожен день має бути таким, яким його запам'ятала людина під час проведення свята, під час апофеозу монументалізму, що відбувався на площах у рамках темпоральності свята-міфу. Балаган існував у практиці, яка є надмірністю святкування, розгулом святкування. М. Хренов підкреслює, що потlach як витрата емоцій, сил за короткий час призводив до катарсису, зриву почуттів. Площа була адекватною естетиці екстатичного волевиявлення народу, який вигукував, хоча і не «Хайль», але ж «Слава КПРС». Ці гасла є еквівалентними. Не можна вважати, що вони забулись. Їх згадують й у негативному, й у позитивному, й у нейтральному контексті. Але вони свідчать про те, що тоталітаризм є живучим. Основна найголовніша ознака тоталітаризму – святкування майбутнього як теперішнього. Саме воно давало радість буття, упевненість у майбутньому, почуття свята при тотальності зла та при тотальності таких резервацій, як концтабори [374, с. 233].

Амбівалентність карнавальної культури відмічає і М. Бахтін, який пише про єднання башти й підземелля, про гротескне тіло. Він описує середньовіччя, але воно легко стає новим середньовіччям тоталітарного монстру культури. Комуністичний ідеал як ідеал свята і був єднанням башт

та підземелля, де башти – святкове, радісне, вибухове весілля, як потlach, експресивний виток нескінченної енергії, а підземелля – нескінченна праця, будні, що начебто й не помічались. Карнавал існує не кожен день, він існує як антисистема для того, щоб закріпити діючі обставини, норми культури. Тому свято у тоталітарній культурі було не карнавалом, а інвертованим карнавалом. Свято було не анти-системою, а найкращою системою, системою в ідеалі, яка сама себе бачила у вигляді гротескного тіла, що, як один великий гібридний організм, пересувалось у вигляді фізкультурників та військових Червоною площею і всіма іншими площами країни. Парад девальвується, стає атракціоном, оскільки його балаганність є лише ознакою поетики, а не естетикою. Естетика була справжньою, а не видуманою, люди справді плакали, вірили й вигукували «Слава!».

Якщо мітинг з його чорно-білою динамікою «ТАК» – «НІ» у наш час свідчить про вибух, випущення зайвої енергії, яка накопичилась і потребує виходу, то свято виконувало ту ж форму викиду енергії, але не в контексті «ТАК» – «НІ». Будь-яке «НІ» заперечувалося, було лише «ТАК». І воно, багато разів помножене на вигукування, скандування, тиражування «ТАК», доводило до того, що є одне велике «ТАК», без якого людина жити не може.

Інша справа – свято, під час якого можна споглядати апогей сакральності. Святковий час є відновленням з певною періодичністю сакрального часу. Зрозуміло, сакральний час виникає внаслідок згортання мирського часу, розгортаючи у часові теперішнє. Однак це не є теперішній час. Сакральний час є оновленням, актуалізацією у теперішньому минулого, тобто такого часу, у котрому відбувалися значущі для колективу події. Але є час, у котрому ці події є не лише минулим, але одночасно й міфологічним часом. Свято – завжди міфологічний час, який усуває сенс теперішнього в його сучасних мирських емпіричних формах. Міфологічні ознаки притаманні й балагану, і святу, й видовищу взагалі [374, с. 247]. Видовище у даному випадку розуміється як видовище тоталітарного свята. Виникає питання, чи свято міфу зародилося відразу ж після потреби у легітимації

Жовтневого перевороту. Спочатку були просто ремісничі підробки у вигляді масових дій (до 200 тис. людей у Петрограді тих часів), які повторювали акт зміни «годинників», зміни космосів, зміни історичних подій. А згодом виникають справжні режисери, такі як Сергій Ейзенштейн, Всеволод Пудовкін, Олександр Довженко. Вони створюють ту величезну сцену кінематографу, на якій відбуваються свята, яка у певній мірі й презентує комуністичний ідеал як естетичний. А що робити з моральним, етичним ідеалом? Як він фігурує у цьому контексті? Можна сказати, що він усувається так само, як у карнавалі під час проведення цього міфологічного дійства. Як ілюстрацію згадаймо фільм талановитого режисера А. Тарковського «Андрій Рубльов», де можна побачити сцену, коли люди вели безладні статеві відносини на природі. Фактично код первісного архаїчного шлюбу, єднання статей відбувався і на площі. Той же самий ерос, неприкрита еротика, генералізована емоція, насолода, зрив почуттів, зняття усіх заборон – все це давало впевненість, що комунізм дасть можливість зняти усі межі, отримати катарсис та бути вільним у своєму еросі, етосі й естезисі. Етос же як місце, де можливе божество, був сурогатним; сюди приходили «боги» у френчах, у погонах, у папах. Але вони були не потойбічними, а «богами» на землі: членами політбюро і секретарями КПРС. Архаїзація, міфологізація, переробка усіх язичницьких, а згодом й християнських культів на «новояз» комуністичної, атеїстичної ідеології є адаптаційним механізмом застосування попередніх культурно-історичних кліше та норм святкування. Так, Пасха перетворюється на святкування травневих свят. Так само, як боги старослов'янські підмінювались християнськими святими, так і християнська Пасха замінюється «першотравневою пасхою» з таким самим оновленням світу. Кожного року світ оновлюється навесні, як і в стародавні часи. Оновлення проходить шляхом жертвності, принесення жертви того козла, якого берегли на одпущення. (У Давній Греції це був злочинець, якого убивали під час свят.) Через відпущення гріхів оновлювався світ, виникав новий світ. Час

комуністичного виникнення, утворення новітнього світу теж омолоджувався навесні. Святкування першотравня стало щорічним дієвим, креативним й еротично-продукующим. Таке оновлення повторює код оновлення Пасхи, де Христос воскресає щорічно у християнському культі. Те, що це оновлення повторює архаїчний код міфологічних культур, нікого не турбувало. Тим більше і само слово «Пасха» («песах») походить зовсім не з християнського віровчення.

Отже, імагинативний абсолют комуністичного ідеалу здійснювався у формах архаїзації, звернення до традиції, фольклору, балагану, площі, ритуалу, і, зрештою, до всього того, що давало катарсис як очищення почуттів. Щоправда, очищення відбувалося у нелюдських умовах, скаженій ситуації пригніченості, але, як не дивно, люди цього намагались не помічати, чому ефективно сприяла міфологізована дійсність. Поступово площа розсувала свої межі локального існування простору «ТУТ», у Москві, біля мавзолею, що відбувалося завдяки виникненню кінематографу, радіо, а згодом і телебачення. Кінематограф фіксується на кінострічках, тому інформацію можна оновити щодня, подивитися, коли виникне бажання. Телебачення так само «розширює» площу. Всі стають свідками бачення у прямому ефірі ідеалу як здійсненого майбутнього саме тут, у центрі, у місті Москві, на Червоній площі. Можна ідентифікувати себе з тими персонажами, що демонструють нам ідеал, проходячи головною площею країни. Виникає відчуття єдності країни, єдиного соціального тіла. Перед нами приклад архаїчних засобів ідентифікації, де посередником є візуальний простір свята, що дає впевненість у майбутньому. Рецепція майбутнього здійснюється як тотальне, перманентне свято. Тотальний святковий устрій переноситься й у сучасну культуру, коли нічна культура робить кожну ніч святом. Цей код перманентного зсуву свята надсистеми, ідеального світоустрою як бажаного простору буття переноситься на сучасну культуру, де ми теж у сучасних шоу (реаліті-шоу, шоу знатоків, політичних шоу) святкуємо. Якщо раніше ми святкували чітко означену дату, чітко визначені образи майбутнього, то зараз

ми святкуємо невідомо що. Це цікаво у плані комунікативних можливостей ретрансляції, продукування і висвітлення ідеалу.

М. Хренов помічає, що у 50-ті роки ХХ століття створюється ситуація, коли за допомогою кіно, преси, радіо і телебачення вирішується найбільш важливе завдання ХХ століття: перетворення у публіку всього населення. Не менш важливе завдання – підвищення якості ідентифікації пристосування до культури. Але в оволодінні цінностями культурної спадщини, в їх засвоєнні виникають труднощі. Коли розвиваються переважно засоби масової комунікації, то, як наслідок, це приводить до загостреного інтересу в розвитку культури як видовища [374, с. 519].

Таким чином, тотальна універсалізація як гармонізація в майбутньому єдності людей не може обійтися без легітимації, опори на теперішнє і минуле. Теперішнє не завжди дає підстави для такої ідентифікації. А минуле завжди романтизується у контексті дистанції і гармонізованого бачення всіх протиріч. Воно виступає як певний ритуал, як послідовність фаз гармонійного розвитку. Усі форми бачення людини себе: на площі, вдома, у соціумі – дають можливість їх екстраполяції у майбутнє, але через опробування і самовизначення дієвості функціонування майбутнього у теперішньому просторі у вигляді свят. Це безпрограшний варіант, але свято дуже швидко девальвує само себе. Якщо без кінця возити танки по Червоній площі, вони починають замість радості свідчити про загрозу всьому світу. Якщо безкінечно радіти, то ясно, що за тим прийдуть сльози. Так воно зрештою і сталося. Комуністичний ідеал не витримав такого нескінченного, експресивного потлачу, витрачання енергії. Свято почало звужуватися, площі – усуватися з простору ідеального існування, замінятися рампою, локалізованим видовищем: будь-то естрада, цирк, де людина також знаходить собі аналог у тваринах, будь-то театр, де у культивованому просторі за рампою формується модель життя-драми, життя-комедії, життя як певного образу-ідеалу, що бажає бачити людина.

Мистецтво легко змішується з реальним буттям. Сьогодні на ТБ створюють атракціон парадних скандальних портретів, часто-густо шоу стають атракціоном політизованого художнього буття, якщо не святом абсурду, де ми стикаємося з анти-ідеалом анти-героя, хоча він представляється як ідеал. Цікаві проблеми анти-системи що існують вже не у рамках амбівалентності карнавалу, а у рамках антитетики політичних пропагандистських технологій інформаційної війни, що ведеться дуже гостро на посткомуністичному просторі. Ми упереджуємо проблематику посткомунізму, яка буде розглянута нижче, але необхідно констатувати, що мало що змінилося: залишається той же самий тоталітаризм, та сама площа. Вона вже не така, як та, що була заведена на «жовтень» і «травень», а площа-свято щодня, свято володарів цього світу, свято безкарності, свято їх сакральності, де навіть ієрархи церкви підтримують свій непомірний апетит до самознищення свого народу. Ця ситуація може бути у будь-якій країні. Але випереджуюча модель як акцептор дії, функціональний простір ідеального або антитетика ідеалу, або анти-системи ідеалу не можуть бути у будь-якій країні. На ТБ ми бачимо той самий соцреалізм, ту саму систему клішованого ідеалу, той самий сакралізований простір, але не ідеалізованого добробуту, а простір зла. Уся поетика соцреалізму як завданий згори простір правди не є мистецтвом. Але свято абсурду не відбувається, свято стає анти-святом. Парад атракціонів визначається, як той ідеал, що не може стати ідеалом, він навіть не може стати анти-системою будь-якого ідеального у будь-якому просторі. Це просто ремейк, зразок сучасного блокбастеру, міксу, де явно прослідковуються сучасні алюзії.

Ми знаходимося у дивній ситуації: комуністичний ідеал допомагає нам осмислити, що саме ми втратили. Ми втратили справжність почуттів, експресію, віру у майбутнє, про що свідчить нинішня зневіра, несправжні почуття, симулякр й повсюдна підробка, політизований дискурс. Ідеал як свято не є амбівалентним, полівалентним. Він є однозначно моністичним, міфом, великим позитивним міфом, який переживає всі політичні, ідеологічні

алюзії. Як будь-яка релігія не може бути здійсненою без міфу, так і святковий ідеал переживає усі форми ідеальності, окрім міфологічної, тому що він сам є міфом.

Комуністичний ідеал був феноменом культури повсякдення. Вона стала тим середовищем, що привело реальний соціалізм до його фіналу. Фінальна стадія функціонування комуністичного ідеалу пов'язана з людиною homo normalis, яка не здатна впасти в екстатіку, яка не святкує щодня, життя якої не базується на великих наративах. Вона виживає, заробляє гроші, отримує задоволення від простих радощів. Тому комуністичний ідеал як міф міфу, або складна конотація здійсненого і нездійсненого, можливого і неможливого, потрапивши у цю культуру, перебуває у дуже складних умовах функціонування. Культура повсякдення не є абстракцією, вона існує поруч і завжди у будь-якій культурі. Культура повсякдення – це домінанта, яка у культурі набуває своїх значних ознак лише тоді, коли остання втрачає великі імперативи, великий сенс буття та починає жити простором, що визначається як дещо наближене до кожного дня, до потреб, до утилітаризму, до реалій побуту, без яких культура жити не може.

О. Золотухіна-Аболіна пише, що для повсякденності характерна діяльність з висування проектів та їх реалізації, праця як спосіб досягнення мети через комплекс зусиль, а також інтерсуб'єктивний структурований світ. Час переживається тут як час трудових ритмів, що виникають на перетині суб'єктивного й об'єктивного часу [120, с.5]

Після екстатіки тоталітарних парадів і піднесеності життя як святкового апофеозу, який мав своєю зворотною стороною тоталітаризм, репресії, концтабори, що жорстоко урівноважували святковий екстаз, виникає інший соціокультурний простір. Він реформується під час володарювання М. Хрущова, Л. Брежнева, М. Горбачова. Ця «трійця» поступово призводить до повної загибелі комуністичної парадигми, що формувалася у рамках суперетатизму і посттоталітарного суспільства. Посттоталітарне суспільство починає формуватися при М. Хрущові.

Зрозуміло, що він позиціонував себе як достатньо вольову людину, коли на ХХ з'їзді поставив питання про культ особистості, але потім чомусь дав «задній хід». Ті лідери, що прийшли йому на зміну, стали могильщиками соціалізму. Комуністичний ідеал як надбання світової культури раптом потрапляє у тоталітарний тігіль і стає імагинацією видава абсолютів, які перетворюються на вождів на троні з головним кормчим. Поступово починається деградація абсолютних персон в образі генеральних секретарів партії. Народ із простору надзвичайних обставин, простору парадів, занурюється у простір повсякденності. Зберігаючи усю екстатіку видовищних форм, він мало-помалу втрачає ескалацію внутрішніх напружених мотивів, які у тоталітаризмі визначалися як чистки, репресії, безкінечний щоденний струс, що тримав людину у рамках покори та слухняності. Людина, яка потрапила у простір тотального повсякдення, з якого вимиваються епіцентри, що були ідеологічними маркерами злету, раптом бачить, що усі ці маркери є лише вербальний дискурс, лише вербальні атрактори, що це атракціони, існуючі паралельно із звичайним життям. Останнє швидко проходить, і потрібно якось відволікатися від кампаній, які «розкручує» ідеологічний апарат, намагаючись зберігти той градус напруги, що існував при тоталітаризмі.

Слід зазначити, що брежнєвський період – найбільш цікавий з цих трьох періодів посттоталітарного функціонування ідеалу. Так, 1) цей період був досить стабільним, не визначався катастрофами та катаклізмами, порівняно з посткомуністичним періодом; 2) він був серединним, і саме він визначається як застій; 3) ідеал брежнєвських часів сьогодні піддається все більшій критиці. Але це не зовсім вірно, що стає усе більш очевидним, коли ми порівнюємо з ним посттоталітарний «хрущовський» та посткомуністичний горбачовський простір. Ця серединність свідчить про його укоріненість у бутті, укоріненість у ідеалі *homo normalis*. Ідеал функціонував у повсякденності поряд з розподілом матеріальних благ, чергами у магазинах і картками за матеріальними цінностями, що

визнавалися елітарними. Важко не погодитися з О. Золотухіною-Аболіною, яка підкреслює, що повсякденність не лише тісно пов'язує людей та стереотипізує їхній світ, але й стверджує їх онтологічну рівність. Представники різних культур і соціальних прошарків, віруючих та атеїстів, різних поколінь стають здатними зрозуміти один одного і прагматично діяти разом. Хай це розуміння не несе у собі душевності, але забезпечує відтворення реальних відносин самого життя, дає можливість спиратися на інших для отримання благ і самореалізації. Повсякдення – реальність, де ми ніяк не можемо виступати у ролі абсолютно свободних монад та абсолютно індивідуальних унікумів [120, с. 16].

Отже, ідеал, який потрапив у простір жорсткого прагматизму, завдяки нестачі імагінації, яка компенсувалася парадимами, завдяки розвитку ЗМІ, де комунікація починає претендувати на входження у побут і демонстрацію широкого побуту, дає спокусу того, що необхідно підвищувати споживання. Культура споживання як тотальна реальність, що формувалася у США в 50-ті роки минулого століття, приходить у соціокультурний простір СРСР саме у брежнєвський час. Вона починає розхитувати простір радянського вербального дискурсу. Гучномовці, які звучали на усіх площах, щодня несли інформацію про великі ідеали. Але ці великі ідеали не відповідали реальній дійсності (машина за списком і відсутність ковбаси у магазинах). Влада як санкціонуючий висхідний принцип теж змінювалася: від володаря, що ніс у собі сакральне і був володарем-вождем (Сталін), до володаря-анархіста (Хрущов), володаря-героя анекдотів (Брежнєв) і до володаря, якого не поважали, який не міг уособлювати владу (Горбачов). Хоча ми персоніфікуємо владу, але важлива сама її семіотика.

Звернемося до Г. Почепцова, який відмічає: «Відношення влади до населення та населення до влади носить принципову національну специфіку і визначає її семіотичний характер. Полюси західний (демократично зазначений) та східний (відношення покірності) дають можливі види відношень. Візантійський характер влади базується на аксіомі «влада завжди

права», влада сакральна, вона виведена із раціонального типу відносин, вона принципово не змінюється, і у той же час демократія має на увазі більший обсяг умов для змін. У чому взагалі різниця між сакральним та мирським? Сформулюємо деякі відмінності. Сакральна сфера характеризується тим, що вона не належить жодному варіанту контролю змін. Сакральна область проявляється через ритуали, які не піддаються змінам. Наприклад, релігійні ритуали. У даному випадку найкращим видом ритуалів є незмінність текстів і ритуалів. Сакральну сферу починають обслуговувати певні типи супервізорів: шамани, священики, партпрацівники, яким довірено право інтерпретувати священний текст» [270, с. 229-230]. Мирське – це те, що протистоїть сакральному та антитетично є абсолютно іншим за своєю семантикою. Якщо сакральне – те, що піднімається над державою і здійснює легітимацію її існування, то мирське – те, що піддається легітимації. Якщо мирське починає ставати засобом легітимації, як це відбулося у просторі культури повсякдення, куди й був занурений комуністичний ідеал, то виникає інвертована парадигма, коли мирське заміщує сакральне, споживання усуває усі інші цінності, і, звичайно, ідеал потрапляє у стан нестачі легітимності (передусім це була його неадекватна образна сфера, його апофатичність) та втрачає свої регулятивні функції. Так, Г. Почепцов підкреслює, що з інволюцією комуністичної цивілізації, з її занепадом відбувається і зміна вербальних номінацій влади. «Сьогодні ми вже не говоримо про вождів, а використовуємо більш об'єктивоване поняття «еліта». Залишилося від радянських часів і поняття «номенклатура». Ми замінюємо ті ж самі явища більш демократичними визначеннями, але їх сутність від цього не змінюється. Змінюється форма знаку, на яку більш чуттєво реагує масова свідомість. Це пов'язано з тим, що ми оперуємо знаками, а не об'єктами. Партія, що має у назві слово «демократична», апріорі визнається нами як така, хоча це може і не відповідати дійсності» [270, с. 245].

Отже, вождь, еліта, номенклатура – поняття, які характеризують різні контексти бачення. Якщо поняття «вождь» є надзвичайно масштабним у просторово-часовому континуумі, то поняття «еліта» характеризується більш регіональними ознаками. Номенклатура характеризується ще більш камерно, де простір її існування пов'язаний з корпоративними інтересами, з партійною ознакою, з наближеністю до влади. Такі характеристики свідчать про те, що ідеали вождів, ідеали еліти, корпоративно-номенклатурні ідеали мають бути різними. Комуністичний ідеал, який потрапив у це горнило легітимізації з позицій втраченого вождізму, з позиції легітимізації, що мала відбуватися на підставі національних еліт, які так і не було сформовано, загубився десь у пастці старої номенклатури, яка залишилася принципово нездатною навіть осмислити те, що відбувається. Якщо з'явиться новий вождь, може відбутися намагання регенерувати втрачене. Але такий реванш мало ймовірний, тому що масам набрид тоталітаризм, набрид страх. Якщо відчували б, що етатизм, або суперетатизм, надає гарантії, маси погодилися би. Така спокуса є спокусою споживацькими інтересами. Жодний ідеал, орієнтований на далеке майбутнє, на адекватності своїх імагінацій, не витримав би цих випробувань, що й сталося з комуністичним ідеалом. Г. Почепцов підкреслює: «вождь без маси є фікція, тому вождь – комунікативне поняття, яке утворюється у ланцюгу «вождь – повідомлення – маси». Вождь може дозволити те, що піддається забороні та піддати забороні те, що є дозволим, або тексти вождя завжди перформативні: «Наше діло праве, ми переможемо!». Вождь рухається у іншому просторі дискурсу, він не є інтерпретатором, він є продуцентом. Вождь направляє все нові і нові інформаційні потоки, котрі покликані синхронізувати дійсність навколо нього. У вождя є чисто семіотичне право призначати ворогів або друзів [270, с. 256].

Осягнути реальність кінця ХХ століття допомагає розуміння таких рис, як моноцентризм та антитетичність вождя та маси. Вождь був єдиною умовою її існування. Віра у те, що без нього маса не буде існувати, підтверджується вербальним і будь-яким іншим чином. Але у радянські часи

М. Хрущов цю парадигму зламав. «Відлига», що прийшла з Хрущовим, була «відлигою» вербальною. Були зламані великі нарації, все те, що пов'язувалося з вірою у слово (слово у газеті «Правда» було законом; після критичної статті необхідно було давати відповідь). Звичайно, «відлига» привела до критики, до того, що з'явився дух дисидентства, дух протиріччя і заперечення всього того, що існувало на посттоталітарному просторі. Та необхідно зазначити, що якою би руйнівною ця критика ні була, вона сама по собі не могла б змінити посттоталітарного устрою. Для цього була потрібна нова ситуація: ситуація спокуси, коли спокусилися не широкі маси, а номенклатура. Вождь у посттоталітарному просторі був скомпрометований (починаючи від керування Л. Брежньєва і закінчуючи керівництвом М. Горбачова), еліти не сформовані, а партійна номенклатурна конфігурація легко розпалася, як діячі корпоративного цеху. Вони також бажали великих статків і влади, перефарбувавшись у олігархів й зайнявши своє місце під сонцем. Яким би спрощеним варіантом це не здавалося, але багато чинників вказують на те, що, якщо б не перебудова згори, не трансформація суспільства згори, комунізм існував би в СРСР довше. Потрібна була воля, але воля не вождя, а воля партноменклатурного робітника, яким і був, по суті, М. Горбачов. Хоча це й редукований варіант, але він багато чого пояснює у контексті того дискурсу повсякдення, який починає набирати обертів. Людина усе більше і більше стає людиною homo normalis, вона вже декілька разів поїхала за кордон, побачила нормальне життя, відчула, що кращого механізму, ніж ринкові механізми, не існує. Вона почала абсолютизувати ринок, радикально відкидати усе, що є неринковим. А такого було багато: «під ніж» попала уся культура, не говорячи вже про ідеологію та про некваліфіковану пропаганду. Коли зневірена людина намагається побачити ідеал, вона бачить його лише у чорно-білому варіанті. Відбувається ідеалізація майбутнього. Ідеал як регулятивний принцип не витримав цієї перенапруги. Якщо у КНР він продовжує існувати і зараз як вербальні наративи, то вони й залишаються як стереотипні мовні кліше, у які

ніхто не вірить та ніхто не слухає. Багато спокус існує на тему, чи могли б ми йти китайським шляхом. Відповідь одна – не могли. Про це пише, зокрема, Ю. Лотман, підкреслюючи, що східний – адаптивний шлях, а західний – тернарний, шлях зняття протиріч, коли вони усуваються на периферію, а замість них знаходиться щось посереднє. Фактично, це діалектика не бінарних опозицій, а діалектика поступового зняття протиріч шляхом доповнення. У слов'янському та азіатському ареалах завжди була направленість на жорстке вирішення протиріч суто бінарного, дихотомічного устрою, «Так» - «Ні», жодних проміжних варіантів не визначається. Ю. Лотман ідеалізував західну модель, на відміну від східної, азіатської, або слов'янської [190]. Можна визнати, що це є достатньо абстрактні припущення. І взагалі, визначати західну цивілізацію як тернарну, а східну як бінарну – це всього-навсього абстрактно-модельна ситуація, але вона є недостатньою, щоб зрозуміти, що сталося з комуністичним ідеалом. Ця комунарність є природною по суті, вписаною у континуум метакультурної, міжцивілізаційної реальності, якщо мислити сучасними поняттями екологічної парадигми.

Рушійною силою за часів Л. Брежнєва стає нонконформізм. Пізніше, у горбачовські часи, виникає рух опору. Названі процеси пов'язують з дисидентським, мистецьким рухом. Парадокси брежнєвського часу полягають у тому, що він є середнім. Він надав заспокоєння нонконформізму, достатньо толерантно сприймав інновації другого авангарду, що приходить із Заходу. Сформувався досить толерантна позиція до формування індивідуальної творчості, якої раніше просто не могло бути, але цього було недостатньо. Суспільство ждало більшого: воно потребувало нового егалітаризму, економічного, у рамках культури споживання.

Дуже влучно надає характеристику епохи Г. Почепцов, зазначаючи, що у масовій свідомості Л. Брежнєв незаконно одяг на себе маску героя. Перед тим спроба М. Хрущова вбратися у образ героя закінчилася негативним результатом. У випадку Л. Брежнєва створюється подвійне враження: він

поводить себе за моделлю героя, а його сприймають за реальною поведінкою. Тут немає провини Л.Брежнєва. Змінилися параметри суспільства. З одного боку, телебачення стало надзвичайно яскраво передавати весь набір характеристик генсека, з іншого – жоден період не мав кухонних дискусій, у яких тепер могли нарівні з офіційними обговорювати ці чи інші події. Вперше приватний дискурс порівнявся з публічним, що призвело до повної деградації дискурсу публічного [270, с. 356].

Отже, з'явилася одна дуже важлива риса – нова комунікативність. Почала відчуватися глобалізація у посттоталітарному світі, що призвело до тотальної антитетики тоталітаризму, який багато у чому ідентифікували з комунізмом. Новітні форми комунікації стали лише приводом для деградації та усунення комуністичного ідеалу. Але комунікація могла б піти іншим шляхом та відкрити інші можливості. Наприклад, героїзувати Л. Брежнєва та перетворити його на імагинативний ідеал, але сталося інше, він став героєм анекдотів.

Нормативна база комуністичного ідеалу, що існувала у дискурсі брежнєвських часів, була досить неординарною. По-перше, ідеал модифікувався, але у руслі марксистської доктрини. Його характерною рисою залишається загальна праця, яка вже визначається у контексті прагматики культури споживання. Але така модифікація людей не влаштовує: пропаганда говорить про те, що необхідно працювати, формує ідеал працівника як комуністичний ідеал. Останній надмірно героїзується, гіперболізується, він діє у рамках всесвітніх ознак, але гіперболізація тут є явно штучною. Ідеологія перейшла з жанру драми на жанр оперети, стала комічним жанром. І замість великих нарративів створювалися короткометражні ролики псевдорекламного зразка. Роботи Л. Брежнєва – це зразки треш-культури, які формуються у неадекватних рамках гламуру. Комуністичний гламур, що накладався на телевізійну проекцію генсека, з його «фонетикою», звичайно, не був взірцем. Окрім анекдотів, він нічого не міг викликати. Якщо б ця стадія не була такою довгою, може, й ситуація була

б іншою. Але замість такої анекдотичної постаті приходять М. Горбачов, виникає дивна ситуація, «хотіли, як краще – сталося, як завжди». У М. Горбачова вже не було можливості створити метафізичний злет комуністичного ідеалу. Ми не випадково ведемо розмову про комуністичний ідеал у персоніфікованому вигляді. Адже культура повсякдення завжди персоніфікована. Тут немає людини взагалі, тут немає ідеалу, це не релігія, не мистецтво. Це є проза буття. Як ні дивно, але комуністичний ідеал остаточно згубила треш-культура, анекдоти як структурні елементи культури повсякденного буття. Починаючи від Л. Брежнєва, генсеки говорили не тією мовою і не для тих людей. Ідеологічний дискурс вже не відповідав новій епосі. Комуністичний ідеал як регулятивна система був загублений ідеологічно. Публікації у журналах формували уявлення, що за кілька років перебудови ми будемо жити, як у демократичному світі. Тотальна критика, якої не було багато десятиліть, призвела до шоку, що сприяв повній руйнації соціального ідеалу. Але він існує і зараз як мрія, якою може скористатися та чи інша країна в певний період свого розвитку. Це говорить про те, що ідеали вічні, як вічна віра людини та вічний катарсис. Форми самоздійснення віри у формах публічності, формах культури тоталітаризму, у культурі повсякдення, яка стала домінантною після тоталітаризму; але ці одвічні форми потребують адекватних ідеалів. Коли цього не відбувається, приходять злам системи. І остання конотація. Ідеал як певний ювенальний комплекс омолодження культури шляхом занурення у метафізичні засади, шляхом долання ентропії, як визначено вище, спирається на молоді сили. Молодь уособлює образ надії, без якої ідеал не може існувати. Те, як працює соціум з молоддю, свідчить про те, наскільки він є життєздатним.

6.4. Ідеали посткомуністичного суспільства як ідеали Постмодерну

Соціокультурними атракторами посткомуністичних ідеалів є глобалізація та модернізація. Перш за все у цьому підрозділі нам необхідно визначитися з хронотопом посткомуністичних ідеалів та поняттям

«посткомуністичний простір», який має своєю підсистемою пострадянський простір. Якщо посткомуністичний простір є явище, що виходить за межі колишнього СРСР, то пострадянський простір – геополітична категорія, що характеризує країни колишнього СРСР, де був здійснений реальний соціалізм. Ідеали посткомунізму не визначені як реальність щодо програмування майбутнього. Вони є еkleктичними, багато у чому базуються на ідеї націй-держав. Як відомо, остання концепція сформувалася у європейській свідомості у XVII столітті та стала засадою модернізації, що призвела до формування модерного суспільства. Ці ідеали або є аналогом західно-європейських націй-держав, або визначені як свій особливий шлях розвитку. Так, Білорусь програмує свій шлях, що не визначається як капіталістичний, хоча насправді має усі ознаки капіталізму. Російська Федерація за основу свого особливого шляху розвитку бере капіталістичний спосіб виробництва, але за ним стоїть цілий вектор модальностей, що отримує цей ідеал у різних республіках федеративної країни.

Не менш складна ситуація в Україні, де так і не визначений зміст національного ідеалу розвитку. Він близький до націопрагматизму, що коливається між етатизмом та охлократією, де охлократія діє як стихія влади натовпу, а принцип етатизму, що існував у СРСР, перетворюється у національний етатизм державотворення. Ідеалом стає побудова держави, яка ще не побудована у єдиному культурному вимірі, хоча національна ідея та ідея незалежності вже існують у горизонті культуротворення. Атрактори як смислові епіцентри зони комфорту, зони спокою та гармонізації є локальними елементами у хаосогенному середовищі. Воно передає стан сьогоdnішніх взаємодій, де загальною номінацією стає модернізація та глобалізація як дискурсивний простір діалогу культур, взаємовпливу економічних інтегративних та дезінтегративних процесів.

Модернізація у класичному капіталістичному суспільстві передувала глобалізації. Вона визначалася як перехід до остаточного домінування доби Модерну, і лише потім європейське суспільство входило у фазу глобалізації.

Так, Елвін Тоффлер визначив їх як першу, другу і третю хвилю глобалізації. Тоді як Україна знаходиться у складній ситуації. Після здійснення імперативів глобалізації, в яку потрапили усі країни пострадянського простору, стало необхідним здійснити модернізацію, наздогнати Захід, модернізувати своє виробництво, але не лише самі технології, а увесь комплекс, націлений на зміни регулятивів: подолати корупцію, відсталість у соціальній, технологічній сферах. Зрештою, модернізація здійснюється у пострадянському просторі як транзит, тобто намагання перенести із Заходу регулятиви, норми, правила, технології, необхідні для свого процесу модернізації. Ми маємо інвертований шлях розвитку, що прямує не від особливого до загального, тобто не від модернізації до глобалізації, як це відбувалося у Західній Європі, а навпаки – від загального до особливого, від прийняття всезагальних норм глобалізації до власної модернізації. Цей шлях пройшли всі посткомуністичні та починають проходити пострадянські країни. Постає проблема внутрішньої інтеграції у рамках союзів держав. Виникає певна віртуальна реальність, але не у сенсі комп'ютерної, а у сенсі ментальної парадигми, що завдана як патерн глобалізації, модернізації, транзиту. Умовно можна назвати цей простір віртуальним, ментальним. Він визначається як та конструкція, що допомагає з'ясувати порядок речей, культурних взаємодій та інтеракцій, де проводиться діалог культур або процеси глобалізації як економіки, так і соціокультурної сфери.

Отже, завданням у цьому підрозділі є характеризувати процеси модернізації, що відбувалися в Європі, а також глобалізацію як певний етап постмодерної трансформації суспільства та визначити перспективи модернізації у пострадянському просторі, включаючи той шлях транзитології, що зараз визначається єдино можливим у діалозі Сходу та Заходу. З'ясуємо, які ідеали існують на пострадянському просторі. Чи є норми, що презентують ідеальне як головний атрибутивний фактор передбачення майбутнього та його прогнозування. Це спонукає до того, щоб підійти до осмислення посткомуністичного простору не лише як до

політичної або ідеологічної реальності, але й як до соціокультурної реальності. Необхідно враховувати, що соціокультурна реальність – поліфонічне явище. Вона характеризується не тільки складними процесами трансформації, зміни, переходу з одного стану в інший, але й актуалізацією генетичних засад. Останні позначені як традиційними національними особливостями розвитку країн, так і більш пізнім комуністичним досвідом. Посткомуністичні країни вже трансформувалися, тобто вже зробили гуманістичну модернізацію свого комуністичного досвіду. І тепер він знов потребує корекції та нової модернізації, але вже у зворотному напрямку.

Автори книги «Глобальний капіталізм: три великі трансформації» звертають увагу на те, що сучасне суспільство пов'язується з образом соціального життя, яке з'явилося у Європі к початку XVII століття та стало розповсюджувати свій вплив. «Для Маркса вирішальною силою цих змін був капіталізм. Для Вебера – дух капіталізму, який виростав з протестантизму. І цей дух виник у доіндустріальну епоху. Для Дюркгейма – розподіл праці, і особливо, індустріалізація. Гідденс характеризує поняття «сучасність» такими рисами: капіталізм у якості соціального порядку, у якості суспільства як зв'язаної системи» [337, с. 76].

Отже, у час буржуазних революцій починає формуватися той стан, що визначається як перевтілення західної цивілізації. Модерне суспільство відрізняється рядом особливостей порівняно з феодальним середньовічним суспільством. Феодальне багато у чому – суспільство комунарного типу. У ході модернізації відбувається перехід до сучасного суспільства. Так, Елвін Тоффлер визначає три хвилі модернізації [322, с. 275-335]. Перша хвиля характеризує цивілізацію на рівні домінування сировинних ознак, її технологія була обробляючою та орієнтованою на домінанту сировини; друга стадія характеризується високими технологіями (хайтек); а третя – трансформацією тих технологій у планетарні константи, що ведуть до глобалізації. Це базується на Модерні, який має свої ознаки: домінанта інновацій над традицією; світський характер соціального життя на відміну

від колективізму доби середньовіччя; опора на активну діяльнiсну iндивiдуальнiсть, масову освiту та науку; домiнанта орієнтації на iнструментальнi цiнностi та демократiю; iндустріальний характер виробництва, капіталiзм, наявнiсть попиту i пропозиції виробництва. Модерн характеризувався домiнантою свiтоглядного (фiлософського) знання, яке розвивалося на основi природничих та точних наук, що призвело до бурхливого розвитку технологiй. Поступово формувалася техногенна цивiлізація з домiнантою унiверсального над локальним. Така матриця характеризує вiдмiнностi сучасного способу iснування суспiльства. Перш за все вона визначає проектнi змiни у соціальному дизайні цiлепокладання i цiлездiйснення, де фактично i дiють iдеали. Необхiдно зазначити, що iдеали хронотопу, орієнтованого на циклізм, перетворюються на бiльш визначену сингулярнiсть, яка вже є особистiсно орієнтованою. Засадою модерної трансформації виступає активний діяльнiсний iндивiд. Лiбералiзм як iдеологія дiєвого iндивiду стає головною настановою модернізації та переведення суспiльства у ранг модерного.

Є багато характерних рис сучасного суспiльства, що визначалося видатними фiлософами, соціологами, політологами. Так, згiдно з Ф. Тьоннісом, модернізація – перехiд до всезагального засобу єднання, за Е. Дюркгеймом – перехiд вiд механiчної до органiчної солідарностi суспiльства, за Г. Зиммелем – перехiд вiд вiчного минулого до вiчного теперiшнього. Н. Смелзер визначає технологiчнi зсуви: перехiд вiд сiмейних вiдносин до економiчних, що руйнують попереднi; Т. Парсонс вважає модернізацію унiверсальним процесом, у основi якого лежить адаптація; за Н. Луманом, модернізація пов'язана з диференціацією.

Увесь набiр характеристик модернізації можна легко змоделювати у посткомуністичний простiр, але така проекція стане проблематичною, тому що кожен пункт потрiбно верифікувати та означити у просторi посткомунiзму як iнвертований. Необхiдно зазначити специфіку вторинної за культурно-історичними ознаками модернізації, що проходила у тих країнах,

які, за думкою Л. Гумільова, «відстали» від заходу на 500 років [100]. Первинна модернізація, яка відбувалася у XVII столітті у надрах Нового часу, і вторинна модернізація, що існує у XXI столітті, – це насправді дистанція у 500 років, що примушує думати про те, наскільки є надія вписатися у цей континуум, де є величезний розрив у півтисячоліття. Проблема ідеалу полягає у тому, щоб ідеал був настільки енергетично виправданим (енергетичним з точки зору епістемологічних, сакральних та есенціальних ознак), щоб він зміг подолати півтисячоліття та розбудувати проект у межах метачасу, а не теперішнього, яке охоплює кілька десятиліть. Необхідно висвітлити модернізацію не як транзитологію, а як феномен проектування, цілепокладання. Перенос технологій, методів здійснення праці та інших реалій культуротворчості у межах транзиту не дасть можливості подолати розрив у часі модернізації. Необхідне проектування, праця з майбутнім, з екомайбутнім, що зрівняє усі цивілізації у їх часово-просторовому континуумі перед майбутнім. Ми знаходимося у стадії глобалізаційних проблем, що знов актуалізують той проектний потенціал, який був сформований ще у XIX-XX столітті. Йдеться про універсалізацію проектного мислення, де потрібно мислити широко, відповідально і не утворювати зайвих схем на кшталт таких, що вже були, а реалістично підходити до ресурсів, до культурно-історичного потенціалу цивілізації.

Перша хвиля модернізації виникла у Західній Європі, потім до них приєдналися США й Канада. Домінуюча позиція у світі надала їм можливість диктувати умови розвитку іншим країнам. Соціокультурна близькість представників першої хвилі створила благодатні умови для тих, хто запізнився з модернізацією. Утворився ряд країн, які стали підтягуватися й пішли за тими, хто був у авангарді модернізаційного процесу. Як проводити модернізацію, уникаючи конфліктів, тероризму?

Вектор проблем усе більше усувається від економічного фактору та враховує соціокультурний. Ліберальна ідеологія у сучасному світі є досить

хибною. Необхідні консервативні підходи, які корегували б акторів, знаходили регулятиви та допомагали консенсусу. Але на економічному рівні консенсус навряд чи можливий. Він все одно є диктатом більш сильних над слабкими. Модернізація є явищем не тотальним, вона може здійснюватися, а може й ні. Це вибір країни, яка може залишитися сировинним додатком і досить комфортно існувати. Але, якщо країна не має достатньо сировини, їй нічого не залишається, як перебудувати свою позицію та активно сприймати усі інвестиції та сприяти їх появі. Саме таку позицію зайняла КНР.

Доцільно визначити атрактори глобалізації та модернізації, шлях глобалізації, шлях другої хвилі модернізації як транзиту в іманентних межах, а не у рамках бажаної вестернізації. Проте вестернізація є певною відмовою як від частки суверенітету, так й від культурно-історичних традицій, для сприйняття транзиту як свого, а не чужорідного щеплення від іншого світу, іншої системи. Новий атрактор, еволюція капіталізму, свідчить про те, що перехід до інформаційних технологій на Заході, перенос індустріального виробництва в Азію та передача постіндустріальним країнам менеджерських функцій вписується у розуміння техногенної цивілізації.

Модерн, як і капіталізм, є незавершеним проектом. Ю. Габермас, який послідовно проводить цю думку, відмічає, що практика поступово втрачає парадигму виробництва [87, с. 84-91]. Він стверджує, що це відбувається тому, що виробництво обмежує розуміння практики. Останнє потребує розширення, тому що інакше воно не охоплює значення, яке виникає у зв'язку з історичним кінцем суспільства праці. Ця теза потребує пояснення. Якщо раніше люди уходили з сільського господарства у промисловість, а потім з промисловості – у сервіс, то сьогодні у високотехнологічних країнах виникає проблема: тільки 20 % населення буде потрібно постіндустріальному виробництву, а 80% не буде мати куди йти [324]. Вони, за висновками Джека Траута та Стіва Рівкіна, будуть непрацюючими робітниками. Це одне з майбутніх питань Заходу, котре ставить проблему створення матриці, що забезпечить роботу економіки та суспільства, здатного підтримати

економіку. Ось ще один аргумент на користь посткапіталістичного атрактору інформаційного постіндустріального суспільства. Але й він є помилковим. Праця перестає бути фізичною завдяки росту знання і науки. Наукова праця, труд менеджерів, наукових працівників залишаються найманими. Білі комірці – наймані робітники підприємств. Сьогодні незрозуміло, як суспільство впорається із наявністю величезної кількості зайвих працівників.

Новий атрактор зайвих людей, не зайнятих у виробництві – атрактор, що визначає посткапіталістичне суспільство та корелює з атрактором посткультурного феномену. Людина посткапіталістичного суспільства визначається як посткультурний феномен, як людина постмодернізму. Пострадянський та постмодерністський простір мають еквівалентні реалії, або набір еквівалентних парадигмальних матриць, що можуть бути зазначені як певний хронотоп. Слід зазначити, що постіндустріалізм, або пізній індустріалізм, або Модерн як незавершений проект, свідчать про те, що модернізація є перманентним станом. Вона пройшла першу стадію, а зараз проходить другу, згодом буде ще одна стадія, яку можна визначити, за термінологією Римського клубу, через поняття «сталій розвиток». Але можна й відмовитися від категорії сталого розвитку, до чого зараз приходять більшість авторів. В економіці й у соціокультурній сфері пострадянського простору сталість можлива лише як ідеал, який є досить проблематичним. І будь-які спрощення виглядають тут надмірною віртуалізацією, але горизонт має бути. Сьогодні він описується як глобалізація, яка є метаекологічним горизонтом, але вона не спонукає до інтенсифікації соціокультурного потенціалу. Вона залишається поки що відкритою проблемою та не працює як фактор спільних інтересів й мотивацій, спільний діалог країн-акторів. Якщо раніше капіталізм «переламував» культури, то сьогодні національні культури «переламують» капіталізм, індустріалізм, запозичений з економічних принципів Заходу. Таким чином, капіталізм також потребує транзиту, зворотного транзиту, адаптивних стратегій. Західні цінності теж потребують чутливого застосування усіх можливостей соціокультурного

росту, що зберігся у країнах, які, на думку Заходу, спізнилися у економічному розвитку.

Таким чином, атрактор взаємодоповнення і буде тим ідеалом, який може стати загальною платформою глобалізаційних процесів, що відбуваються. Консенсус можливий як ідеал, що можна називати ідеалом посткомуністичним, а можна називати ідеалом посткапіталістичним. І та й інша номінація є дискусійними. Його можна називати ідеалом релігійним, тому що і той, і інший ідеал приймаються на віру, поки екологічний вектор не примусить змінювати вектори розвитку, дбаючи про екомайбутнє.

Отже, можемо перейти до проблеми хронотопу посткомуністичного суспільства у його ідеал-типізуючих вимірах. Посткомунізм як широкий вектор реальності, як і посткапіталізм – абстракції, що допомагають з'ясувати межові інтенції та настанови, які передують переходу в інше. Якщо доба Модерну (за Ю. Габермасом) – незавершений проект, то Постмодерн вже завершений тим, що він є стадією, яка намагається завершити це незавернення. У цьому його роль. Посткомунізм – та стадія, що намагається завершити комуністичну утопію, але посткомуністичне суспільство як проект та певний ідеал не може здійснити цієї ролі, тому що, на відміну від Постмодерну як граничної абстракції, за Ю. Габермасом, посткомунізм є абстракція досить обмежена. У ній найбільш за все проявляється етика постреальності, постфактум визначається можливість постмодерністської поетики, але вже у зовсім інших реаліях: у реаліях релігійних (соціоморфної релігії), етичних, естетичних, мистецьких, політичних. Усі вони складають ту фундаментальну засаду перехідного періоду, яку постмодерніст Віктор Пелевін визначив як перехід із нікуди в нікуди. Ця формула свідчить про те, що відбуваються зміни, але визначити їх адекватно досить складно. Залишається шлях аналогій, своєрідних проєкцій, що дає можливість знайти ще один модус посткомуністичного ідеалу, який ми визначаємо як медійний, пов'язаний не лише з масмедіа та з екранною культурою, але й з модусом, що визначається як необхідність у додаткових

проміжних інстанціях, модераторах, модифікаторах, які допомагають знайти образ майбутнього шляхом перекодування, перекладання у іншому просторі іншою мовою у інших образах. Але ці образи є пізнаваними та допомагають зосередитися на специфіці саме тих процесів, що відбуваються у посткомуністичному суспільстві. Аналогія посткомунізм та постмодернізм не є зайвою і випадковою. Є. Бистрицький пише: «На відміну від політологів, які вживають термін посткомунізм для зручності опису бурхливих подій, насамперед, у так званих посткомуністичних країнах, ми у понятті посткомуністичної доби вбачаємо універсальний теоретичний зміст, плідне методологічне значення та великий евристичний потенціал. Поняття «посткомунізму» відбиває загальне для сучасності переживання стану завершеності певного культурного періоду. Починаючи, якщо не з Ніцше і Гайдеггера, то принаймні з Гвардіні, Лютара та Дерріди, Еко, інших сучасних філософів, це переживання зафіксувалося виникненням поширених образів кінця моралі, метафізики, ідеології, кінця Нового часу, проекту Модерну; в узагальненому вигляді закріпилося у суспільній думці через відоме поняття Постмодерну. Використання істориком і політологом Фукуямою типово постмодерного образу кінця історії свідчить, на наш погляд, про внутрішню спорідненість понять постмодерну та посткомунізму» [263].

Така аналогія є плідною. Зазначимо, що медіальність постмодерністської культури, її прозорість, її нескінченна потреба у іншому, яка є рефлексивним й водночас герметично замкненим суб'єктом, медіатором, що перекладає з однієї мови на іншу, здійснює подвійне кодування, плюральний топос формотворення Модерну, притаманний і у посткомуністичній стадії розвитку культур як західних, так і східних ареалів. У тих та в інших є два модуси, у яких бажано рухатися і формувати свій культурний потенціал: той, який залежить від національної культури, від традицій і звичаїв, та модус, що залежить від іншої культури, культури-

продуцента, яку у тій чи іншій мірі сприймає як реципієнт посткомуністична культура.

Є. Бистрицький відмічає, що саме тому культура посткомуністичної доби відбиває новий стан модернізованого, оновленого науковими, політичними рецептами старого суспільства. Йдеться про наш час як про теоретично не визначену добу в розвитку світової, а не тільки посткомуністичної цивілізації. Лінійна класична схема пояснення сучасного стану посткомуністичного суспільства «не працює» у звичних термінах класичної послідовності, «прогресу» чи «регресу» як показників розвитку, повернення до минулих стадій зростання [263].

Слід зазначити, що посткомунізм – це своєрідна стадія, яка генерує у собі відразу два шляхи розвитку, два вектори: один направлений у минуле, а другий – у майбутнє. Один зондує підсвідоме і намагається знайти нові засади та основи для проектування майбутнього, а другий знаходить у майбутньому аналогі, що давно відбулися і які лише допомагають адаптуватися до майбутнього. Таке подвійне трактування не властиве постмодернізму. Але посткомунізм доповнює це до багатовекторного самоздійснення на підставі давньогрецького тлумачення поезису як вміння робити і перетворити об'єкт на витвір мистецтва та зазначити його як хронотоп, тобто багатовимірну часову й просторову структуру, де є плюральне минуле та плюральне майбутнє. Плюральне майбутнє – можливість різних шляхів розвитку, прогноз, що дає можливість рухатися тим або іншим чином. А плюральне минуле свідчить про те, що в ньому знаходяться аналогі усіх тих шляхів, на підставі яких реконструюється та засаднича позиція, що є доцільною для прогнозу та проекту.

Є. Бистрицький відмічає, що скороспілі політологи посткомуністичної доби, орієнтуючись на кон'юнктуру, прагнуть якнайшвидше знайти заміну скомпрометованому марксизму іншою за змістом, але типовою тоталітарною ідеологією. Таку реідеологізацію можна спостерігати у посткомуністичних країнах на прикладі радикально націоналістичних рухів та партій. Тяжіння до

класичних пояснювальних схем має різні підстави, головна з яких – збереження старих форм політичного та економічного життя у процесі посткомуністичних перетворень суспільства. Доки зберігається економічний, правовий та світоглядний у цілому потенціал минулої соціальної форми ідентифікації та самоусвідомлення людини, посткомуністичне самоусвідомлення реальності існуватиме переважно за рахунок критики комунізму, що можна назвати посткомуністичним нігілізмом [263].

Крім того, дефініція «нігілізм» несе як негативні, так і позитивні риси. Якщо ідеал не має фундаментальної критичної засади та не несе у собі потенціал здорового нігілізму, він швидко перетворюється на ідола. Посткомуністичні симулякри та реальність, що виникає у вивірених у державній цензурі потоках масової інформації, тиражується телебаченням, пресою як смислова реальність, якою живуть люди. Її практично неможливо верифікувати через брак об'єктивних критеріїв для відокремлення істини від хиб, від нав'язливої інтерпретації фактів та подій засобами ТБ, радіо, преси. Симулякри дедалі більше структурують дискурс сьогодення. Наприклад, дії не кращих за своїми людськими якостями очільників нових східно-європейських країн. До симулякрів також належать зразки «демократії», «підприємництва», «талановитих молодих економістів» – образи, що відтворюють нову посткомуністичну політику.

Метод порівняльного аналізу примушує до того, щоб коректно поставити питання: якщо посткомунізм та постмодернізм мають одну й ту саму природу «пост», яка характеризується тим, що вони виникають після модерну й після комунізму, то варто запитати, чи є модерн і комунізм спорідненими реальностями. Звичайно, вони споріднені. Екстенсивна метрика, екстремізм, намагання до прогресу та підкорення завдяки ньому земної кулі – інтенції доби Модерну. Комунізм теж є суто модерністським проектом і, користуючись термінологією Ю. Габермаса, незавершеним проектом. Комунізм і є незавершений Модерн, що потребує свого завершення. Проте завершення не може ніколи відбутися, тому що воно

відсувається у перспективу, завдяки тим ідеальним спонукам, інтенціям, що нескінченно, тільки-но ми добираємося до наступного горизонту комунізму, потребують все більше зондувати комунітарні реальності, що існували у цивілізаціях раннього типу. А чи не було це вже задіяне як ідеал, як саме та функціональна система, яку ми так ретельно шукаємо у майбутньому? Саме це ускладнює проблему. Вектор, який ми чітко визначили як вектор верифікації, свідчить про новітні образи ідеалів, що формуються вже у постмодерному вимірі. Постмодернізм стає поетикою посткомуністичного дискурсу, який формується у медіа та інших ЗМІ.

Ідеал існує у масмедіа як комунікант, як симулякр, як візуальний агент презентації інформації та, разом з тим, він несе у собі образи постмодерністської поетики. Він орієнтований на споживача, просвіщає його, несе у собі іронію як ще один погляд зі сторони, визначається як пастіш (нашарування планів, що надають можливість модифікації їх у певному метапросторі сприйняття). Він також визначається як колаж або бріколлаж (іронічна реальність комбінації даних). Така поетика може і не мати рис ідеального, не мати жодного відношення до ідеалів, що функціонують у візуальному ідеальному екранному просторі. Вона імпліцитно притаманна ідеалам посткомунізму, оскільки посткомуністичні презентації дискурсів вже існують у культурі постмодерну. Взаємозалежність та проєктивність постмодернізму та посткомунізму, утворення постконстеляцій у рамках «пост» і створюють особливий хронотоп. Його можна визначити як напливи часу та простору, як паралельність часу та простору, як розриви та тектонічні зсуви, складку (за Ж. Дельозом) [107], як набір трансформацій, риторичних формул, метабол, що дають можливість формоутворення, образотворення як ідеального феномену, який може бути віртуальним, екранним, але визначити його можна як театр життя. Ідеал несе у собі театрологію знаку, театральність як наскрізну настанову постмодернізму та посткомунізму.

Слід торкнутися ще однієї категорії, яка також дає основу усвідомити ідеал як сцену. Цікаво, що у останніх розробках сценізму сцена з

онтологічного феномену перетворюється на феномен суто комунікативний. Якщо сцена – це дещо піднесене над землею, поміст, на якому розігрується подія, то у комунікативному сенсі сцена – це переважно явище, що виникає як інформаційне повідомлення, як обмін інформацією, образами, як презентація, як певне видиво. Формується ритуалізація цього видива у вигляді ідеалізації. За ритуалізацією ідей створюється поетика вироблення ейдосів, вироблення хронотопів, тобто здійснених на екрані просторово-часових конструкцій, що моделюють бажаний світ на екрані, у медіальному вимірі, вимірі дискурсу (вербальному, зображувальному, медіальному). Таким чином, перед нами постає аутопоезис, орієнтований на синкретичного продуцента та реципієнта. Людина в один і той же час сприймає інформацію та виробляє її. Поєднання у собі цих двох іпостасей свідчить про те, що ідеали функціонують імпліцитно та експліцитно. Експліцитно вони існують у вигляді максим, категоричних імперативів, уявлень про майбутнє, що є непохитним, що не можна змінити. Особливо це презентується у виборчих кампаніях, у рекламному дискурсі. А імпліцитно створюється зовсім інший дискурс – дискурс темпоральності, яка свідчить про багатовимірність та орієнтацію на споживача. Ідеал стає товаром. На медіаринку він позначений як постреальність, як квазіреальність, як постмодерністська конфігурація буття або пост-час, все те, що можна позначити з префіксом «пост». Що це дає ідеалу, і наскільки воно підживлює його у посткомуністичному дискурсі? Ідеал функціонує у непізнаному вигляді. Людина вже до нього звикла, вона звикла до вічних розмов, конфігурацій шоу, де неможливо побачити жодного ідеалу. Але раптом рейтинг передачі піднімається, вона стає популярною. Феномен трансгресії, епатажу (та ще й на межі статевої трансгресії) підживлюються, тиражуються на екрані. Наприклад, втілюється образ лідера, що є не адекватним образу доброго сім'янина, чоловіка або жінки. Ця картина хаосу знов потребує атракторів; ними стають медійні кліпи, що зондують підсвідоме, завдяки короткочасним інформативним презентаціям цього образу-ідеалу, що не помічається. Кліповий атрактор, сам

феномен кліповості, коли людина навіть не розуміє, що вона бачить. Але це яскраве видиво надзвичайно активно задіяне як у постмодерній, так і у посткомуністичній культурі. Кілька хвилин кліпу можуть надати популярності й можливості вирости до «Колоссу» на багато років. Кліп діє на підсвідоме й упевнює глядача, що герой кліпу надійний, гарний, допомагає у житті, саме він і ніхто інший. На цьому заснований ефект багатьох президентів у посткомуністичному просторі як західної, так і східної культури. Це свідчить про те, наскільки посткомуністичний та постмодерний хронотопи є спорідненими та моделюють один й той самий час коротких інтервалів, швидких змін трансформативної мобільної поетики, орієнтованої на споживача.

Таким чином, відбувається те, що Ніклас Луман визначає як селекцію інформації. Вона є просуванням брендів політиків або інших персонажів на медіаринок, який і робить їх популярними, говорячи мовою сучасних жаргонів – «розкрученими». Остання дає можливість стати реально потрібними людині. Це означає, що у ході селекції, те, що надається у вигляді інформації, дає можливість представити дещо інше: немаркований простір іншого світу, медіальний характер комунікації. Медіальність походить не тільки від засобів та репрезентативності, а й від сегментації, яка завжди є розбивкою на частини не лише об'єкта, а також і суб'єкта, тобто реципієнта як того електорату, до кого ця інформація доходить першим чином і хто буде двигуном тиражування та ретрансляції інформації поза медійним дискурсом. Це і є тим реальним функціонуванням ідеалів, медіадискурсів, що проходить попередню селекцію у піаркампаніях, у рекламних відео-комунікаціях, комунікаціях ТБ-шоу та інших субструктурах масової культури. «Медіасвіт має надприродну здібність до самозамкнення. Враховуючи, що він надає чітку тенденцію до явного захоплення територій, та передусім, що належать до інших функціональних підсистем суспільства, він цілком може стати єдиною реальністю, з котрою співрозмірюється життя споживача медіа. Оскільки медіасвіт і досвід споживача взаєморезонують та

служують один для одного засобом підтвердження реальності, то медіаспоживацька орієнтація може виявитися найголовнішим фактором соціальної інтеграції» [192, с. 93]. Аутокомунікативність, замкненість на собі, на споживання як внутрішньо вбудоване, на власний досвід споживання інформації, а також досвід етичний, естетичний, політичний свідчить про те, що медіа надзвичайно персоніфікує інформацію, а персоніфікатори стають медіаторами, спонуканими, двигунами сугестії. Остання також несе персоніфіковану інформацію у вигляді ідеальних картосхем, маркерів флеш-іміджу, бренду, імагинативного абсолюту, що формує реципієнта, який у потоці хаосогенних інформативних вибухів вимушений шукати комфорт. А цим комфортом стають атрактори, медіаперсоніфікатори, що допомагають знайти куточок спокою. Увесь простір, звичайно, має свій просторово-часовий континуум. Хронотоп постмодерну не є єдиним, це множина хронотопів, «інцест» часу та простору, де крізь час-вічність просвічує час-цикл, а циклічний час замикається у часі-векторі, який виносить медіа-потік у реальність, а реальність знов-таки замикається на комуніканті. Комунікант чекає циклічності повторюваної передачі (раз на тиждень, раз на місяць і т.п.).

Таким чином, виникає те, що називається ритуал: ритуал повсякдення, ритуал того життя, у якому людина стає агентом комунікації та синкретичним продуцентом-реципієнтом інформації, де вона сама володар інформації та носій ідеального. Але насправді це не зовсім так. У цьому її запевнює весь агрегат віртуальних та інших засобів комунікації, упевнює та сама віртуалізація простору, що дає можливість начебто розширити горизонти, хоча насправді вони суб'єктивуються та локалізуються. Онтологія медіа стає універсумом локального функціонування, ідеалами-атракторами, які виступають комфортними зонами відпочинку, рекреаціями комфорту у небезпечному вибуховому середовищі, що несе у собі загрозу не лише моральності, але й життю людини. Сьогодні виникає можливість селекції. Чи потрібно на екрані бачити увесь цей бруд та жах? Ми знаходимося у ситуації

заручників медіа. Ідеал існує як імпліцитна презентативна сутність вестернізації війни, любові, усіх цінностей людства. Знаходяться модератори, які мають ясні та зрозумілі цілі, що продиктовані екраном. Це не просто медіа-дискурс, а певний ідеал: ідеал хаосу, крові, насильства, небезпеки, що є комусь потрібним.

Отже, ідеали виробляються не як симулякр, не як візуальні картинки, а як діючі постаті, як атрактори сьогодення. Ми звикаємо до аморальності, до бездуховності, до того, що визначається ємко й чітко поняттям «пострадянський простір». Радянська людина вже неможлива. Але чи можлива будь-яка людина у цьому просторі? Війна світів, екранів, ідеологій, інформаційна війна, війна як конфліктологія стає медіа-війною, яка утворює свій ідеал поза добром і злом, поза совістю та іншими імперативами людства. Це й характеризує останній дискурс посткомунізму, який набуває рис подвійного коливання постмодерністської культури, рис плюральності та кривавої іронії, що зветься постмодерністською іронією. Усе ревіталізується, усе стає можливим в єдиному дискурсі, що розмиває межі добра і зла, межі не лише національної культури, а й культури людства. Пострадянський дискурс всеїдний, ідеали позбавлені елементарних рис культурності, але вони існують імпліцитно як взірць, як засіб ототожнення.

Ігровий дискурс – тотальна мімікрія світу «тут» і «там», що відбувається у грі. Помноження ігрових дискурсів створює ту артизацію реальності, у якій людина дуже швидко навчається забувати, що вона має смертну форму існування. Вона стає надуніверсальним суб'єктом, ледве не Богом, якому усе дозволено. Мотиви Ф. Ніцше знов повертаються у посткомуністичний простір, але без ніцшеанського аполонівського витоку. Діонісійський хміль є, хоча він також позбавлений справжньої гармонії жертви замученого Діонісу. Перед нами інвертований Діоніс, який не має взірця аполонізму. Діонісійська та аполонівська діада розірвана та залишається лише у трагічному негармонізованому просторі можливого. А це можливе нас зустрічає на кожному кроці як розстріл, як розриви снарядів.

Завдяки масмедіа все перетворюється на тотальну війну. Війна і є хронотопом посткомуністичної культури. Чи можна її у такій якості порівняти з постмодернізмом? Постмодернізм – це не війна, це стан «зажерливого» реципієнта, який лише очікує гострих афектів від масмедіа, але він не хоче бачити реальну кров. Він бачить лише макети та моделі смерті у вигляді симулякрів. У посткомуністичному просторі – реальна кров, чим і відрізняється постмодерністський дискурс від посткомуністичного.

Ми потрапляємо у ритуал масмедіа як наскрізну ідеацію, що виносить на поверхню ідеали у перетворених формах, але вони адаптуються суспільством та до них звикають. Пристосування до масмедіа базується на ідентифікації себе як учасника культури. Сучасні масмедіа часто базуються на медійній презентативності зла. Метафізичне зло самоактуалізується у перехідні періоди у тих зонах, де воно є очікуваним. Воно усуває ідеал, але він від того не стає менш гармонійним та бажаним. К. Лоренц у книзі «Так зване зло» пише, що зло є певною субстанцією, яка має присутність лише у світі людини. У тварин існує агресія. Людина теж є агресивною істотою, але агресія у людини особлива. Агресія є первинним інстинктом, направленим на збереження виду, а небезпечність цього інстинкту базується на її спонтанності. Якщо вона була б тільки реакцією на певні зовнішні обставини, то положення людства було б не таким небезпечним і можна було б вивчити та виключити фактори, що викликають агресію. Значення агресії першим розпізнав З. Фройд, який вказав, що до сильних факторів агресії належить нестача соціальних контактів та їх позбавлення у вигляді втрати любові. З цього висновку, що сам по собі є вірним, багато американських педагогів зробило невірний: начебто діти виростають менш невротичними та більш адаптованими до навколишнього середовища, менш агресивними, якщо оберігати їх змалку від розчарувань, фрустрацій та поступатися їм у всьому. Застосована на цьому американська система виховання показала лише те, що агресивність спонтанно проривається зсередини людини. З'явилася велика кількість надзвичайно наглих дітей, яким не доставало чого

завгодно, тільки не агресії. Трагічний бік цієї трагікомічної ситуації з'явився пізніше, коли такі діти, виходячи з сім'ї раптом стикалися замість своїх покірних батьків з безжальним суспільним впливом [184, с. 129-130].

Дана тема є надзвичайно цікавою. Вона дозволяє дійти висновку про те, що й без війни масмедіа можуть бути надзвичайно агресивними, а надлишок агресії й спонукає до війни. Агресивними вони стали не під час великих катастроф, Першої чи Другої світових воєн. Агресія стає певною екологічною нішею втечі від неврозу: краще пережити невроз на екрані, ніж отримати його у житті. Планка піднімається все вище, з'являються фільми жахів, катастрофічні новини. Що це? Синдром постмодерну? Ні, постмодернізм є нейтральним, амбівалентним, ігровим. Сама деконструкція є критичний дискурс, це та рефлексія, що вкарбована у гру. Чого не можна сказати про посткомунізм, який є, на нашу думку, надзвичайно агресивним, коли агресія «викидується» не лише в екранну культуру, а у справжню реальність. Що це – нестача ідеалів, нестача моралі? Ще у 30-х роках ХХ століття О. Шпенглер передбачив занепад західно-європейської цивілізації [400].

Симптом одичання, новітнього теріоморфізму як протиставлення антропоморфізму, як тваринного комплексу, кодексу звіра сьогодні у масмедійному просторі підживлюється спілкуванням з істотами, що не мають смертної форми існування (кіборгами), породжує квазі-ефект квазі-ідеалів, ідолів.

Як це не дивно, але посткомунізм актуалізує тоталітаризм, який він робить ідеалом та підіймає на п'єдестал. За влучним висловом Е. Морена, посткомунізм є острівною онтологією. Людина ХХІ століття озброєна технологіями та стає надзвичайно могутньою у інформаційному, комунікативному просторі. Вона стає неймовірно агресивною та спонтанною. Такий ефект не психологічний, не медійний, він культурний. Тому посткомунізм та пострадянський простір актуалізує дуже багато проблем культурного, загальноантропологічного, загальноетичного,

загальноестетичного зразка, що несуть у собі вимір ідеалу. Не можна спрощувати, редукувати сучасну реальність до суто політичної або суто релігійної, ідеологічної. Так, посткомунізм має свою квазі-релігію соціоморфного зразка, але це локальний бренд локальних країн. На пострадянському просторі є багато спільного, відмінного від західного світу. Майбутнє переживається як релігаре-зв'язування соціоморфної релігії.

Елізабет Ноель-Нойман ввела у науковий дискурс поняття «спіраль мовчання», яке говорить про те, що люди не лише здійснюють дискурси, але й розгортають спіралі мовчання [240, с. 317-327]. Провина сучасних медіа в тому, що вони звужують можливість артикуляції тільки тому, що визначають найголовніші погляди. Вони зменшують шанси того, що існує поза повідомленням, але воно є складовою дискурсу. Мовчання є те, що потребує дешифровки таємниці, форматизації глибинного підсвідомого, що приховується. Сьогодні у масмедійному просторі приховується щирість, любов, добро, які потрапляють у потік спіралі замовчування, усунування, що потребує адекватної експресінформації. Поряд із спіраллю мовчання використовується фреймінг як техніка презентації новин у відповідності з фоновим знанням, яке існує у свідомості адресату. Фреймінг – розповсюдження механізму керування уявою аудиторії. Друге значення поняття – розповсюдження новин у межах знайомих контекстів [377].

Таким чином, медіаподія несе у собі справжню дію, але часто театралізація візуальних конотацій стає настільки агресивною і активною, що справжньої події вже ніхто не хоче бачити.

Висновки до шостого розділу

Комуністичний ідеал є своєрідною рецепцією майбутнього, що здійснюється як двовимірний вектор занурення у минуле й майбутнє. Майбутнє моделюється не за прогнозами теперішнього, а за взірцями минулого, які підіймають на п'єдестал усталені зразки комунарності, що пройшли багато стадій свого випробування та легітимації: комунарність античного суспільства, починаючи від античного полісу і закінчуючи

пасіонарними вибухами римських рабів; ресентимент середньовіччя, що сформував релігію християнства у елліністичному світі. Рабство як стан приниження спонукає до очікування блага поза межами цього світу, що створило привабливий образ християнського світу, який вплинув на формування ідеалу, що не відбулося в утворенні ідеалів націй-держав у новітньому часі, у реалізації індивідуалізму як ідеології лібералізму та ідеалізації приватної власності як необхідного й достатнього засобу самоствердження людини. Проте комунарність, яка виникає вже після критики буржуазних революцій у контексті комуністичних утопій Т. Мора, Т. Кампанелли та ін., була знов відкрита у комуністичних ідеях К. Маркса та Ф. Енгельса, які створили своєрідний міф Царства Божого на землі, який можливий як комуністичний ідеал та комуністичний образ життя, де існує одвічна рівність, свобода, щастя. Комуністичний ідеал, на диво, жорстоко втілювався у життя і трагічно визначався як ідеал реального соціалізму, що привів до виникнення антисвіту тоталітаризму, де гинули мільйони. Але легітимація антисвіту потребувала еталонного щастя, еталонної реальності, пов'язаної з парадом атракціонів, святкуваннями. Етичні, естетичні та мистецькі презентації комуністичного ідеалу в тоталітарному та посттоталітарному просторі є реальністю минулого суспільства, але реальністю, що намагаються актуалізувати й у наш час.

Комуністичний ідеал як феномен культури повсякдення потрапляє у чужорідне середовище, де він зникає як фактор регуляції поведінки, діяльності і стану людини. Він існує як генеалогія комунарності, як ідеологія, релігія, етика та естетика комунарності. Але культура повсякдення, яка «виносить» на перший план *homo normalis*, почала вимірювати комунарність, особливо після тоталітаризму, не тими лекалами. Привабливість, простота і ясність споживацьких інтенцій та парадигм дуже швидко усунули комуністичний ідеал як мало мотивований і як той, що абсолютно не має імагинативного абсолюту, тобто будь-якої образної презентативності або

іконографії. На відміну від соціоморфної релігії комунізму, християнська релігія виборолала свою іконологію та іконографію.

Посткомуністичний простір характеризується позбавленням комуністичного ідеалу, але його також можна характеризувати як простір, позбавлений будь-яких ідеалів, що є неадекватним. Ідеали функціонують як функціональна система, але ці ідеали існують скоріше як атрактори, як зони комфорту, спокою, тиші у тому хаосогенному середовищі, де глобалізація, модернізація, транзит, стають тими ешелонованими пан-універсаліями, які втрачають свій сенс як регулятивні абстракції та категорії.

Якщо у класичному капіталізмі модернізація передувала глобалізації (Модерн замінює середньовіччя, а лише потім вже виникає глобалізація і посткультура), то у посткомуністичному просторі все здійснюється навпаки. Посткомуністичний простір потрапляє у глобалізаційний пресинг впливу інших акторів, партнерів, що існують поза вимірами реального соціалізму або комунізму. Модернізація виглядає як транзит. Транзитологія несе у собі два виміри: транзиту і трансформації. Якщо її розуміти як щеплення нормативів, технологій, ідеалів, то це поверховий транзит, який не завжди є вдалим, а трансформація як готовність отримати західні цінності у контексті адаптивних стратегій може бути вдалою.

Ідеали посткомуністичного суспільства як постмодерний хронотоп – це особлива тема, що торкається глибинних пластів постмодерністської поетики, орієнтується на споживача, на постмодерністські системи трансформації реальності. Посткомуністичне суспільство не позбавилося ідеального як фактора суспільної інтеракції, як фактора суспільного життя людини, але ідеал медіалізується, стає надзвичайно інтерактивним у плані масмедіа і у плані масовості, що формується навколо площі, ритуалізованого видовища, навколо дискурсивних практик та екранних артефактів.

ВИСНОВКИ

У висновках дисертаційного дослідження зроблено узагальнення результатів роботи щодо обґрунтування концепції ідеалу як соціокультурного феномену у філософському дискурсі Модерну та Постмодерну. Це конкретизується у таких положеннях:

1. Компаративний аналіз домодерної, модерної та постмодерної парадигми функціонування ідеалу надає можливість узагальнити характерні риси сучасного функціонування ідеалу та сформулювати поняття «ідеал».

Теоретичний історико-філософський аналіз поняття «ідея» дозволив розкрити багаторівневе розуміння цього феномену як ядра ідеалу. У домодерну добу відбувається становлення поняття «ідея». Визначено три етапи розвитку поняття «ідея»: онтологічний, гносеологічний та соціально-практичний. Початкове осягнення ідеї як зовнішнього вигляду, що безпосередньо споглядається, відбилося у наочно-конкретному значенні поняття. Логіко-семантичне значення понять «ідея» і «ейдос» розробляються в ході становлення античної діалектики. «Ідея» і «ейдос» отримують статус понять з різним змістом. Поняття «ейдос» стає технічним виразом, що позначає роз'єднання цілого (єдиного) на окремі види. Множинності ейдосів Платон протиставляє одиничність ідеї (μία ιδέα), в ній знаходить вираження результат об'єднання. Вчення Платона про ідеї як умоосяжні прообрази речей чуттєвого світу, істинне буття знайшло підтримку і в середньовічній філософії. У середньовіччі ідеї трактувались як прообрази речей, що належали божественному духу, оскільки теоцентричний підхід до осягнення світу, актуальний в ті часи, передбачав, що Бог створює речі згідно зі своїми ідеями, ідеальними формами. Як результат, від античності до епохи Відродження поняття «ідея» тлумачилося онтологічно.

Починаючи з епохи Нового часу, поняття «ідея» трактується гносеологічно. На перший план висувається теоретико-пізнавальний аспект ідеї: вчення про ідеї як спосіб людського пізнання, проблема походження ідей, їх пізнавальної цінності. Вибір Декартом слова «ідея» для позначення

змісту мислення вказувало на відмову від античної метафізичної проблематики в межах нової, модерної ментальності. Імануїл Кант визначив ідеї як поняття чистого розуму. Вони виникають в результаті спроб розуму вийти за межі чуттєвого досвіду та діють як принципи, що задають мету пізнанню. Крім того, ідеї виражають функцію самого розуму – завершувати вищою єдністю будь-яке розумове пізнання. За аналогією з трьома видами умовиводів І. Кант виводить три ідеї: душа (психологічна ідея), світова душа як метафізична єдність (космологічна ідея) та Бог (теологічна ідея). І. Кант розуміє ідеї як найвищі поняття та структурні форми розуму. Таким чином, розум має три апіорні структури – це згадані вище ідеї. Коли йдеться про ідеї, мається на увазі в більшій мірі об'єкт чистого розуму, а не суб'єкт як емпірична умова. Отже, І. Кант був першим, хто звернув увагу на специфічні риси ідеї. Саме він почав розподіляти ідеї на трансцендентні та іманентні. Гегель, у філософії якого німецький класичний ідеалізм досяг апогею свого розвитку, визначив ідею як єдність суб'єктивного та об'єктивного, мислення і буття, розмежовуючи при цьому ідеї пізнання та практичні ідеї. Таким чином, для Гегеля ідея вже постає об'єктивною істиною, що вінчає процес розвитку, та є найвищою точкою еволюції знання, в якій співпадають мислення та реальність.

Третій етап розвитку феномену ідеї можна охарактеризувати як соціально-практичний, який виводить на авансцену гуманітаристики поняття «ідеал». Він охоплює XIX-XX століття і пов'язаний з реформаційними, революційними, національними та антиколоніальними рухами, а також з відповідними їм ідеями. Беручи за основу вчення Канта, мислителі розподіляють ідеї в даний період на два класи: такі, що реалізуються, та ідеї трансцендентні або утопічні (наприклад, ідея радянського соціалізму). Сюди ж належать всезагальні ідеї людства, що виробляються та спрямовуються задля розв'язання глобальних проблем, труднощів людства, з якими воно стикається у наш час.

У філософії XX століття слово «ідея» майже повністю втратило свої багатогранні значення та почало використовуватися лише як синонім терміна «поняття». Сьогодні ідеї виконують роль евристичних принципів пояснення світу, використовуються для розуміння того, як народжуються й поширюються нові вірування та інтелектуальні віяння. Поняття «ідея» допомагає пояснити психологічні аспекти трансформації та впливовості популярних ідей. Отже, ідея виконує регулятивну і синтезуючу функцію в практичній діяльності та пізнанні. У дискурсі Модерну «ідеал» є проміжною категорією між категоріями «ідея» та «матерія», визначається як оформлена ідеально одиничність, як ідея, що набула ознак споглядання, ознак феноменологічного визначення.

Проведений аналіз осягнення ідеалу та особливостей наповнення його змістом у докласичному, класичному та некласичному вимірі базується на методологічному розумінні зміни типів раціональності: від докласичної (епоха Античності, Середньовіччя та Відродження), класичної (епоха Модерну, вершиною якої стала німецька класична філософія) до некласичного типу раціональності (кінець XIX – початок XX століття). Підґрунтя некласичного осягнення феномену ідеалу закладається у античності. Починаючи від Платона, мислителі намагалися протиставити реальний світ позачасовому ідеалу, що містив у собі вищу правду, відповідав природі речей та неминуче мав втілитися. Проте побудова ідеального світу з неідеальних людей виявилася складним завданням для людства. Адже, до тих пір, поки людина не зможе виховати в собі найвищі ціннісні пріоритети, найдобріші почуття та безумовну любов до світу, жодний суспільний лад або форма державного правління не врятує її від незадоволення своїм життям. Тому у фіналі своїх досліджень Платон зауважував, що немає значення, чи буде створена ідеальна держава, достатнім буде хоча б те, що хтось один буде в змозі жити на засадах Блага, Добра і Справедливості.

Суспільний ідеал Середньовіччя цілковито залежав від християнських вчень, перетворених служителями і «батьками» церкви на християнську

догматику. Характерним було й те, що сама церква проголошувалася ідеалом суспільного та політичного устрою, вважаючись єдиним джерелом порядку й добробуту. Шукаючи ідеали у минулому та одночасно покладаючись на майбутній справедливий суд Божий, релігійний світогляд Середньовіччя захоплювався осмисленням сенсу історії. Мислителі Близького Сходу в якості основного принципу людської життєдіяльності обґрунтовували принцип служіння у його глибокому духовному сенсі, що передбачало, зокрема, і самовдосконалення, і виконання кожним членом суспільства своїх обов'язків задля досягнення всезагального благополуччя. Період Відродження повертає світоглядні орієнтири людства від ідеалу Бога до ідеалу людини, поміщаючи її у центр світобудови. Гуманісти бачили можливість втілення уявлень про ідеальне суспільство у містах-комунах аналогічно античним мислителям, які надавали перевагу умовам суспільного розвитку в полісах. Утопічні соціальні проекти пізнього Відродження відштовхуються від пріоритетності всезагального блага, добробуту суспільства перед особистим щастям людини. Шлях до ідеалу прокладався від суспільства до особистості. Ідеалом Модерну було наукове пізнання, гносеологія, пошук істини. Гносеологізм був базовою рисою класичного ідеалу Модерну. Людина за допомогою наукових методів набувала безмежної віри у саму себе, у здатність перетворити суспільне життя у бажаному напрямку, що обирався та базувався на наукових засадах. Представники соціалізму, що народжувався в якості спасіння людства від загрози духовної та фізичної деградації, пропонували відмовитись від приватної власності, зосередивши свої зусилля на розумно організованій праці та промисловості. Усі пошуки можливостей формування та втілення найдосконалішого суспільного порядку наприкінці XVIII – початку XIX століття спиралися на очікування майбутнього земного раю. При цьому кожний з мислителів вважав, що людство наближується до завершальної й найкращої епохи свого існування. Дослідження ідеалу в той період було у мейнстрімі класичного філософування, що базувалося на прихильності до

традиційної метафізичної проблематики пошуків сутності істини, бачення світу як усталеного та цілісного, пошуках субстанційної основи як необхідної умови усіх речей, осягнення граничних засад фундаментальних структур буття і свідомості. В генезі європейської думки ХІХ століття на зміну політичним ідеалам, приходили соціальні; невдача політичних реформ змінювалася очікуваннями громадських переворотів. Певні мислителі вважали вірним шляхом для увінчання людських пошуків перехід до соціалізму, інші – до анархізму. Вважалося, якщо соціальні й політичні ідеали не в змозі врятувати людства, його мали врятувати нові, ще незвідані суспільні форми та більш справедливий суспільний устрій. Розуміння класичного виміру ідеалу доби Модерну трансформувалося від теоретичного його осягнення вбік практичного втілення. По мірі наближення ХХ століття ідеал переставав розглядатися як внутрішній чи зовнішній, спрямований в минуле чи майбутнє, ідеал Бога внутрішнього чи зовнішнього. Усі ці аспекти його сприйняття відійшли на другорядний план. Необхідність втілення кращого суспільного порядку в стислі терміни стала першочерговим завданням. Починаючи з середини ХІХ століття, головним об'єктом критики некласичної трактовки ідеалу стає його передзаданість, суб'єктивне конструювання. Освоєння проблематики суспільного ідеалу під кутом зору його некласичного розуміння – це перш за все занепад класичних філософсько-спекулятивних уявлень про суспільство. У ХХ столітті спостерігається розширення меж некласичного філософування, що охоплює новий вимір проблеми ідеалу через розуміння життєвого світу, структур повсякденного буття.

Життєздатність ідеалу залежить від глибини його осягнення, розуміння його природи, здатності гармонійного наповнення духовно-практичним, урахування особливостей його втілення – завжди часткового та неповного, необхідності постійного коригування, а також приділення більшої уваги не глобальному результату, а процесові, тобто самому шляху до нього. Модерне визначення ідеалу базується на субстанціалізмі, розуміння якого неможливе

без розуміння одвічності та темпоральності, які роблять субстанцію протозасадю, першовитоком і тим, що не підлягає сумніву ні в минулому, ні в теперішньому, ні у майбутньому. Одвічність та темпоральність ідеалів стала нормою у добу Модерну, у Постмодерні трансформується само єство ідеалу. Він вже не вкорінений у субстанції. Ідеал Постмодерну стає мірою значень, він корелює з такими феноменами, як атрактор, патерн, гештальт.

2. Сучасна концепція ідеалу як соціокультурного феномену базується на синтезі антропологічного, семіологічного та візуального повороту, що відбувається у світогляді Постмодерну. Поліфонічне здійснення антропологічного та семіологічного повороту відбувається як осмислення мови практик культури, мови людини, яка продукує дискурси. Практики культури вбудовані у простір культури повсякденності та створюють ансамбль рефлексивних констант, що визначаються як дисциплінарні практики, як «техніки себе». Ідеал як соціокультурний феномен виходить за межі сучасного антропологічного повороту і фіксує семіологічний поворот. Сексуальність, тіло, влада інструменталізуються у контексті дискурсивних практик і створюють іншу, порівняно з модерною, систему презентації ідеалу, де засадою стає лінгвістичний ідеал. На основі селекції, шляхом трансформації первинного дискурсу, досягається ідеальна інформація шляхом перекомбінування, риторичних перестановок, деформацій, змін. Визначено, що постмодерний ідеал порівняно з модерним перетворюється з образу субстанції, з образу ідентичного на вербалізовану конструкцію, що маскується образом тіла. Виникає синтез вербального та візуального. Семіотична парадигма трансформується, ідеал «відходить» від тотальної вербалізації інтерпретації культури. Обґрунтовано взаємозв'язок між антропологічними та візуальними константами постмодерного ідеалу. По-перше, сучасний антропологічний контекст характеризує вихід людини в інший віртуальний простір, що потребує системи обміну місць, обміну візуальних патернів. По-друге, трансформується релігійний ідеал безсмертя,

який у дискурсі віртуальної реальності утворює свою екранну, візуальну версію безсмертя.

Таким чином, композиційний метод інтерпретації рефлексивних систем, які формуються у контексті синтезу антропологічного, семіологічного та візуального повороту, висуває на перший план поняття «деконструкції» як розчленування, що визначає диспозицію складових частин і синтезування новітнього перекомбінування шляхом риторики, систем артикуляції новітніх сенсів. Така трансформація і створює композитну реальність структурування ідеального, або маркерів ідеальності, міфологічності, сингулярності як унікальної особистості знакових конотацій у структурі текстуального та метатекстуального цілого, яке і формується як метатекст культури, що створює новітні ідеали.

3. Існування людини у сучасному соціокультурному просторі є адаптація до дисциплінарних практик культури, які шляхом новітніх тілесних констант, що набувають легітимації у сучасній культурі, утворює новий образ людини, формує нові ідеали людини як ества. Вони тяжіють до віртуальних істот, не маючих смертної форми існування, до сакральних абсолютних форм, до емпіричного тілесного суб'єкту, до тіла як соматичного ідеалу, що визначається як флеш-імідж. Флеш-імідж – репрезентація тілесністю культурних й екзистенціальних значень, які транслують певний образ людини. Флеш-імідж є тілесно-чуттєвий аналог особистості, широкий комплекс, що універсалізує сексуальність до системи володарювання тілом у контексті знакових конотацій, у контексті відношення влади до індивіду.

Отже, сучасний антропологічний комплекс базується на «практиках себе» (вмінні корегувати своє тіло, поведінку), де ідеал фіксується флеш-іміджем. Якщо людина Модерну була творцем себе у сенсі матеріальної та духовної діяльності, то людина Постмодерну стає здебільшого творцем свого тіла. Комплекс дисциплінарних практик надає можливість здійснювати власне унікальне буття та робити зі свого життя витвір мистецтва, що пов'язується з ідеалом. Визначено, що ідеали не є єдністю субстанційних

ознак, як у класичних модерних концепціях. Ідеали стають нормативним маркером лексики, артикуляції, дисциплінарних дискурсивних практик. Таким чином, ідеал є трансформативно-маніпулятивним, пов'язаним з комунікацією, з медіа, з системою трансформативних констант, з медіакультурою. Як результат, відбувається візуальний поворот, що робить імагинацію як візуальний образ епіцентром формотворення культури. Візуальний поворот із місця як пустого простору, як можливості бути ідеалом чи бути образом створює фантом тотальної ідентичності, ідентифікації з імагинативним віртуальним простором, який стає абсолютним, ідеальним. Так, віртуальний простір стає ідеалом, не рефлектуючим єдності «Я» і «Ти». Виникає «Я» на екрані, «Я» як позбавлене тілесності, справжньої соматичності. Народжується «Я», що позбавлене найголовнішого – форми кінцевості свого існування. Формується новітнє ідеальне тіло як ідеал. Отже, сучасний ідеал перевтілюється на симулякр.

4. Практики культури, у яких ідеал досягає самодостатнього значення – це передусім релігія та мистецтво. Самоздійснення ідеалу, його функціонування у різних практиках культури можливе завдяки процесу ідеації. Релігійний ідеал завжди є абсолютом. Існує багато релігій (у контексті їх соціокультурних, соціоморфних детермінант і практик), але релігія як сакральне є головним чинником визначення усіх релігійних ідеалів. У європейському світогляді ідеал багато століть розумівся як Абсолют, як завершений, самодостатній принцип буття. Був актуалізований глибинний субстанціалізм, що існує в рамках або космотропної, або антропоної, або соціотропної моделі. Протиріччя полягає у тому, що у різні епохи намагалися редукувати якийсь один із аспектів та визначити релігію в одному зі світів її самоздійснення: або у соціовимірному, або в антроповимірному, або у теовимірному просторі. Вони завжди будуть редукацією того особливого і важливого локусу, що визначається спектром релігійної рефлексії.

Механізми ідеації дають можливість не перевтілювати соціальне у космічне або логічне, а знайти парадигмальні еквівалентності на шляху наближення до ідеалу, на шляху визначення екстракту ідеального, що виступає як Абсолют. Ідеал визначається через проблему абсолютного. Ідеали проєктуються на конкретну політичну, ідеологічну іпостась соціального провідника сакрального, яке визначається як ідеологія, політика, як кращий устрій соціуму. Вони не можуть бути штучно перенесеними під егідою модернізації із Заходу на Схід або сформованими повністю на чистому листку паперу. Нові соціальні ідеали завжди є продуктом трансформації своїх попередників.

Таким чином, релігійний ідеал визначається, по-перше, у різних культурно-історичних модусах, а по-друге, як культурно-історична реальність, як ідеал співставлення людини і Абсолюту, як священне, заповітне, що дається традицією.

У епоху Постмодерну релігійний ідеал часто-густо стає арт-ідеалом або ідеалом, якщо не мистецьким, то, артизованим (від арт-мистецтва) релігійним ідеалом. Отже, медіаритуалізація, телебачення як ритуал повсякденності, ідеація і артизація як релігійний та міфологічний простір самосвідомості корелюють із сцієнтизмом. Людина наводить зв'язки з іншими людьми, застосовуючи всі засоби комунікації, а не Абсолют. Тому виникає тенденція або натуралізувати, звести до картинки, до імагінації як типу ідентифікації Абсолют, або навпаки – відсунути Абсолют і віддати все на відкуп людині, розбудовуючи інші парадигми, вже не релігійні, а етичні, естетичні. Народжується спокуса здійснення комунікативної етики як метаетики, як етики планетарного зразку. З'являється проблема всезагального естетичного ідеалу як певної віртуалізації людини на підставі спілкування з істотами, що не мають смертної форми. Це спричинює поширення тотальної артизації, що проявляється у сучасних релігійних практиках. Виникає проблема натуралізації, візуалізації, де влада картинки, ейдосу, ідеалу, який є прямим результатом тотожності «Я» та «не-Я» на

екрані, стають складовою рецепції, де ідеал одночасно і функціонує, і не функціонує. Він функціонує на підставах тотальної ритуалізації, артизації та ідеації, але не функціонує як усталена парадигма, що знов потребує новітньої легітимації у сучасному постмодерному дискурсі. Ідеали проходять випробування на самодостатність, регулятивність, концептуальність, функціональність.

У контексті етичного визначення ідеал має свою специфіку. Ідеальне протиставляють реальному. В змістовному плані ідеальне трактується як можливість творити річ за своєю подобою (Абсолют), слугувати зразком, еталоном, принципом. У цьому сенсі ідеал виступає як надцінність або проект. Ідеал тлумачиться також як здатність предметів відображати один одного, відтворювати один одного у формі копій або моделей.

Отже, ідеальне як детермінанта етичного ідеалу є певним лекалом. Еталон накладається як редукція, як спрощення, як апроксимація. Без модусу апроксимації, спрощення і редукції визначити естетичний ідеал неможливо. Він завжди спрощує, продукує; завжди є лекало як норма, як те, що корегується у релігійному ідеалі, і те, що доповнює етос, мораль до абсолюту. Саме у цьому є сенс міфологічного, релігійного, етичного, естетичного виміру ідеалу.

Таким чином, необхідно констатувати, що одним із важливіших підсумків ХХ століття є дискредитація не стільки духовності, скільки впевненість у самодостатності потенціалу буття як такого. Що стосується духу, то руйнується його онтологія. Місце Бога усувається буттям, і людина вже намагається існувати автономно. Вона встановлює зв'язки з іншими людьми, застосовуючи всі засоби комунікації, але не Абсолют.

Таким чином, якщо місце Бога усувається і людина існує не з Богом, а біля Бога, поблизу буття, присутність людини у світі фіксується саме онтологічно в рамках предикатів фундаментальної онтології, то онтичне стає всезагальним, самодостатнім. Як естетизується етика і артизується комунікація, так і онтологічне в онтичному вимірі тотально суб'єктивується,

тобто втрачає свої буттєві предикати, фактично, усувається дух як засада ідеального, як конкретно-подієвий вчинок, як етос або естезіс, як релігаре у конкретному місці та у конкретному просторі. Дух онтологічно характеризує єдино можливий тип синтетичного буття, свідчить про ідеацію, про ритуалізацію. У ХХІ столітті функціонують ритуальні риторичні фігури заміни одного іншим, коли культура підмінюється діалогом, діалог універсалізується, перетворюється на єдиний спосіб комунікації. Тут не враховується чудо, яким Христос творив цей світ, не враховується любов – все це і є та загальна редукція, ті лекала, що накладаються із іншої метрики, із інших засобів вимірювання. Вони є неприродними для тієї ієрофанії, яка створюється тут і зараз, саме у цьому топосі, у цьому культурно-історичному просторі. Тому так важливо зазначити, що весь процес диференціації ідеального у просторі релігаре, етосу, естезису, арт-простору потребує містків, які плюралізуються, утворюються як певна множина ієрофаній. Пошук таких містків є плідним. Він дуже важливий для того, щоб збагнути, що ідеальне як субстанція культури, як регулятивний принцип, як функціональна система не є простим симбіозом, простою системною даністю, а формується конкретно тут і зараз, у даному часі і просторі як домінанта релігійної, етичної, естетичної, художньої складової.

Отже, ідеал, що бере свій початок від ієрофаній як форми ідеації, від свого співставлення з Абсолютом, у постмодерному світогляді існує як антитетика Абсолюту. Ідеал набуває своїх нових диференційних ознак у рамках нових культурних практик релігаре-зв'язування, артизації як тоталізації художнього імагинативу, візуального повороту в комунікації, пошуків комунікативної, тотальної етики і віртуального ейдосу, віртуальної естетики як новітньої комунікативної парадигми.

Таким чином, ідеал є полівалентною сутністю, що корелює з речовинністю, здібністю бути річчю і бути абсолютном у різних вимірах людського існування – релігійному, етичному, естетичному, художньому.

5. Утопія як форма осягнення майбутнього, як наратив Модерну дозволяла конструювати суспільний ідеал. Утопія виступала у вигляді матеріалізованого «вбрання» для ідеалу, як наратив Модерну, що дозволяло приміряти цей ідеал на суспільство та конструювати суспільний ідеал. При цьому утопія мала два прояви: твору-фантазії, що надихав читачів надією на світле майбутнє, та плану-проекту, направлено на її реалізацією. З одного боку, утопія відіграє позитивну роль, що полягає в її здатності певною мірою передбачити майбутнє з одночасним застереженням від деяких негативних соціальних наслідків людської діяльності. З іншого боку, з того моменту, коли утопічне мислення обирає своїм проектом та практичною ціллю ідеал, коли утопія розглядається крізь призму практично-технічного підходу, вона перетворюється на ідола.

Отже, відсутні жодні гарантії утримання людської спокуси спробувати перетворити ідеал з орієнтиру на мету та застосувати утопію як керівництво до дій. З цього і починається викривлення ідеалів, що може стати знаменням жахливих часів та перетворити обітований рай на пекло. Викривлення та зловживання суспільними ідеалами можна представити у вигляді алгоритму:

- підміна суспільного ідеалу як недосяжного та динамічного орієнтиру суспільного розвитку на сталий взірець бажаної моделі суспільства; перетворення ідеалу на антиутопію;

- антиісторизм, що проявляється в двох іпостасях: 1) в заміщенні поступового історичного визрівання еволюційних змін людською волею до якнайшвидшої заміни сучасного майбутнім; 2) у вириванні з контексту фрагментів історичного досвіду та сліпому копіюванні певного аспекту історичної моделі минулого у сучасне без урахування усіх необхідних обставин як минулого, так і сучасного;

- вжиття насильницьких заходів: намагання створити високоморальнісний та ненасильницький світ з використанням засобів насилля в умовах несвободи, нерівності та ненависті;

- недосконалий механізм «перекладу» найвищих цінностей та абстрактних істин на мову конкретики задля втілення: занадто узагальнене уявлення про ідеї свободи, рівності та справедливості, покладені до основи суспільного ідеалу;

- підміна істинних ідеалів хибними та нав'язування останніх людині шляхом маніпулювання колективним несвідомим при використанні участі мас для втілення реформаторських мрій.

Спроби втілення утопічних проєктів у життя завжди закінчувалися невдачею: викривленням обраних ідеалів, руйнуванням історико-культурної спадщини суспільства, значними людськими жертвами як у фізичному, так і в духовному плані, надмірною раціоналізацією та догматизмом і, як цілком закономірний наслідок, повним крахом «новозбудованого» соціального порядку. Тому не дивно, що нині утопія не сприймається людською свідомістю як засіб світоглядної еволюції, а, навпаки, здебільшого заперечується і відторгається.

Найбільш відомим способом практичного втілення суспільних ідеалів доби Модерну стала революція. На підставі теоретичного аналізу етимологічного походження цього поняття та історико-філософського аналізу даної категорії розкрито природу революції, основні передумови та наслідки її здійснення. Так, революційні дії проводяться за допомогою насилля, що суперечить змісту самого ідеалу. Революційна свідомість Модерну нівелює значення «історичного визрівання» певних суспільних змін; революційні ідеологи залучають до участі маси, що потрапляють під вплив колективного несвідомого, перетворюючись на натовп та руйнуючи усе на своєму шляху. Такі особливості революційних перетворень Модерну не сприяли духовному розвитку суспільства, але наближали до втілення суспільний ідеал Модерну як зміну формації.

Утопія і революція як соціокультурні феномени доби Модерну не зникли, а існують у перевтілених постмодерних формах.

б. Сучасний ідеал медіалізується, стає інтерактивним, формується навколо видовища, навколо екранних артефактів. У сучасному комунікативному просторі виникає синестезійний, полімодальний образ інформації, де ідеал існує на межі комунікативних систем як синкретизм, як єдність продукування і реценції, як універсальне. Феномен синестезії, феномен тілесних імплікацій, тілесного опосередкування свідчить про те, що образ флеш-іміджу, тіла як ідеалу стає завершеним образом, який апелює до абсолюту, що сформований у вигляді візуальної реальності. Як наслідок, візуальний поворот, що вплинув на формування нових ідеалів, зазначив нові візуальні мистецтва, сформовані у сучасних артпрактиках: дизайн, мода, комп'ютерні ігри, весь світ кіберпростору та комунікативної інтеракції. Дана система візуальності має синестезійні форми переведення вербального у візуальне і навпаки. Візуальність живить комунікацію, коли анонімний суб'єкт гри, сформований у вигляді вербального конструкту, набуває візуально означених форм інтеракції, які створюють нове кібертіло, що пов'язується з панк-кіборгом, з панк-дизайном у комп'ютерному просторі. Панк-простір є динамічним, надзвичайно афективним, зорієнтованим на мережевість інформації, на подолання будь-яких меж – моральних, естетичних, політичних. Замість модерного принципу реальності домінує принцип симуляції. Він характеризується існуванням породжуючих моделей замість принципу цілепокладання та симулякрами на відміну від ідеологій. Через це формується мімікрія ідеалів як регулятивів, що вже не диференційовані. Виникає ідеал як тілесність, як досвід обробки себе, досвід дисциплінарних практик культури тілесності. Він компенсує втрачене тіло у трансцендентальному суб'єкті класики, який є суцільною ноологічною конструкцією. Водночас він не просто матеріалізує ідеал, а робить його синестезійним, полімодальним. Його полівалентність вже позбавляється будь-якої метафізики, пересуваючи ідеал за межі нормативної лексики, нормативних текстів культуротворення і одночасно адаптує маргінальний досвід як ідеальний. Завдяки світовій мережі Інтернету, комп'ютерним іграм

створюється ігровий простір, де можна набути у віртуальному просторі ідеальних констант, переступити через всі флеш-іміджі та утворити свій віртуальний образ як кібер-панк, кібер-зразок, кібер-реальність.

7. У добу Постмодерну змінюється концепція континуальності. Модерний соціокультурний простір як світ об'єктивно-ідеальних сенсів і цінностей, простір, що базувався на матриці логоцентризму, за доби Постмодерну піддається деконструкції як відмові від ієрархії, вертикалі, центризму, субстанціалізму, які у світогляді Модерну пов'язувалися з ідеалом. Контекст деконструкції відзначається у віртуальній реальності, де людина потрапляє у нову вічність. Така ситуація породжує вектор проблем, що опановують диспозитив як віртуальний, екранний простір, а транспозитив – як комунікативний вимір темпоральності. Зміна диспозитиву та транспозитиву можлива завдяки світовій мережі Інтернет, комп'ютерним іграм. У добу Постмодерну створюється нова кібер-реальність, новий кібер-простір. Формується новий хронотоп ідеалу як єдності диспозиції та транспозиції, просторового і часового у вимірі трьох рефлексивних поворотів. Ідеали посткомуністичного суспільства розгортаються у постмодерному хронотопі культури, орієнтованому на постмодерністські системи трансформації реальності. Ідеал існує у практиках культури, які презентують феномен ідеального як просторову даність диспозиції та транспозиції, що характеризує зміну сучасного хронотопу культури.

8. Характерною рисою сучасного ідеалу є міфологізація, що перетворюється на міфодизайн. Ідеал як ейдос, як образ, як імагинативний абсолют міфологізується. Сучасний міф перетворюється у міфодизайн, у систему соціальних трансформативних риторичних метабол, норм, правил, трансформацій тексту, що можна позначити як соціальний дизайн, систему нормативних правил, трансформацій тексту у полі риторичної або автоматизованої системи, що призводить до очікуваних, бажаних результатів. Передбачення майбутнього як ідеал стає риторичною механікою у контексті дискурсивних практик. Звернення до витоків, до минулого – є той

новітній міф, що шукає ідеальну батьківщину у минулому. Актуалізується міф про інше начало, інший виток, іншу історію, яку можна змінити. Людина епохи Постмодерну знаходиться на перетині альтернатив, на перетині виборювання не тільки майбутнього як креативного проекту, але й програми потрібного минулого, що відкриє можливість майбутньому. Як наслідок, втрата першовитоків, втрата протоміфу призводить до міфів знакових, міфів трансформативних, що залишаються у полі риторики, яку надає кожна з окремих практик культури. Трансформується само єство ідеалу. Він вже не вкорінений у субстанції, у культурі, оскільки культура позбавила його своїх витоків. Він стає мірою значень. У контексті новітньої міфології, новітньої системи вербальних, граматиологічних, лінгвістичних, семіологічних предикацій функціонування ідеального трансформується сам ідеал. Такий ідеал перетворюється на симулякр. Як результат, симбіоз тактильної, зорової та вербальної синестезії стає екраном, видовищем, синкретизмом продуцента та реципієнта у віртуальному просторі комунікацій, соціокультурному просторі сучасних інтеракцій, якими сповнюється світ.

9. Причинами руйнації комуністичного ідеалу як редукованого релігійного ідеалу було перш за все те, що комуністичний ідеал існував як ідейний комплекс, ідеологія, політичний ідеал. Комунізм як явище являє собою вид соціоморфної релігії, орієнтованої на комунарність та соціум. Редукований етичний ідеал девальвує соціоморфну релігію комунізму і натуралістичне мистецтво, яке пов'язане з реалізмом. Реальність, правдивість – маркери комуністичної доби – ґрунтувалися на завданому згори реалізмі, що був взірцем, ідеалом та залишався непохитним. Антиномія завданості згори і натуралізму призвели до розпаду комуністичної квазі-релігії. Етичні, естетичні та мистецькі презентації комуністичного ідеалу в тоталітарному та посттоталітарному просторі є реальністю модерного суспільства. Посткомуністичний ідеал як феномен культури повсякдення доби Постмодерну потрапляє у чужорідне середовище, де він зникає як фактор

регуляції поведінки, діяльності людини. Комуністичний ідеал функціонував як парад атракціонів та видовище.

10. Прогностичні можливості ідеалу як соціокультурного феномену, як гармонії має культурно-історичну генезу. Україна знаходиться у стадії антитетики комуністичному ідеалу. Він трансформується у напрямку не посткомуністичного, а комунарного, не соціалістичного, а ідеалу екуменістичного типу. В останньому можуть поєднуватися обидва типи соціальних орієнтацій: соціалістичний, капіталістичний, які вже перестали бути антитетичними, адже соціалістичний тип виробництва, фактично, виступив як капіталістичний етатизм. Комуністичний ідеал тільки задав парадигму, але не вирішив її. Цінності доби Постмодерну мімікують, ідеали змінюються, шукають свою форму адекватності системі. Відбувається не тільки тотальне заперечення досвіду комуністичної релігії та возвеличення індивідуалізму, але і трансформація основ лібералізму.

Світоглядні зміни Постмодерну не наблизили людство до досягнення суті ідеалу. Сучасна фрагментарна свідомість, будь-то колективна чи індивідуальна, настільки навантажена багатьма уривками різнорідної інформації, що не в змозі наблизитися не лише до досягнення глибин ідеалу, а й не здатна навіть відстежити усі причинно-наслідкові зв'язки минулого з сучасним. Відверто кажучи, раніше це було також занадто складним завданням для людини, проте зараз, в епоху інформаційного цунамі, важко почути навіть самого себе серед гучної поліфонії думок. Разом з тим, якщо ми не бачимо причинно-наслідкових зв'язків, це ще зовсім не означає, що їх немає. Сучасна людина втрачає пам'ять, втрачає здатність осмислення, не встигаючи засвоювати шалений інформаційний потік, без якого не уявляє свого існування. Не вистачає часу на забуті процеси споглядання та рефлексії. Розуміння, аналіз, синтез інформації замінюється примитивною здатністю лише реагувати на інформаційні подразники. З'являється враження, що сучасна цивілізація, що підганяється постійно набираючим обертів інформаційним потоком, кудись мчить з божевільною швидкістю.

Хаотичний фон фрагментарного мислення та всезагальної метушливості ще більше віддаляє нас від істини, та одночасно й від ідеалу. Адже ідеал та істина є високодуховними категоріями. Стремління до Ідеалу, Істини, Абсолюту є стремлінням людини до Бога. Істина та ідеал – це створені людьми форми, в які вони намагаються «вписати» Божественну суть. Тоді як розуміння Бога є одночасно простим і багатоскладовим, може бути окреслено одним словом та водночас не піддається жодному доступному людському розуму визначенню. Спроби осмислити ідею Бога взагалі ведуть до породження антиномій. Навіть дотик до осягнення наведених категорій вимагає цілісності. Проте це лише з одного боку. Адже з іншого – саме доступність та відкритість інформаційних потоків надає можливість відшукати саме ті потаємні знання, що є найдорожчими для кожного. Головне, навчитись мистецтву розрізнення «зерен від плевелів», щоб не потонути в океані інформації. Можливо, слід відновити здатність споглядання, рефлексії, самоусвідомлення, глибинної концентрації, налагодити зв'язки зі своїм вищим «Я» та духовним світом.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Адлер А. Понять природу человека / Альфред Адлер; Гуманитарное агентство «Академический проект». – СПб.: [б. и.], 1997. – 256 с.
2. Адлер А. Наука жить / А. Адлер. – Киев: Port-Royal, 1997. – 286 с.
3. Аинса Ф. Реконструкция утопии / Аинса Ф. – М.: Наследие, 1999. – 207 с.
4. Аквинский Фома. Сумма против язычников. Книга первая. 1261-1264 / Фома Аквинский; [перевод Т.Ю. Бородай]. – М.: Долгопрудный, 2000. – 137 с.
5. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Философские трактаты / Абу Наср Мухаммад Аль-Фараби [пер. Б.Я. Ошеревич, А.С. Иванов, Ильяс Омар Мохаммед, А.В. Сагадеев]. – Алма-Ата: Наука, 1970. – 430 с.
6. Андрущенко В.П. Гуманітарний аспект процесу державотворення в Україні / В.П. Андрущенко // Ідеологія державотворення в Україні: Історія і сучасність: матеріали наук.-практ. конф. 22-23 листопада 1996 р. / НАН України; Інститут держави і права ім. В.М. Корецького. – К.: Генеза, 1997. – 429 с.
7. Андрущенко В.П. Идеологическая эффективность культуры / В.П. Андрущенко. – К.: Вища шк. Изд-во при Киев. ун-те, 1988. – 188 с.
8. Андрущенко В.П. Інформаційний вимір сучасної освіти / В. Андрущенко, О. Кивлюк, О. Скубашевська. – К.: «МП Леся», 2017. – 596 с.
9. Андрущенко В.П. Соціокультурна динаміка ХХ століття (досвід аналітичного огляду) / В. Андрущенко, В. Радчук // Сучасна українська політика: політики і політологи про неї. – К.: Видавництво Українсько-фінського інституту менеджменту і бізнесу, 1999. – С. 203-211.
10. Андрущенко В.П. Сучасна соціальна філософія: Курс лекцій / В.П. Андрущенко, М.І. Михальченко. – [2-ге вид., випр. й доп.]. – К.: Генеза, 1996. – 368 с.

11. Андрущенко В. Характер особистості: гармонія національних і загальнолюдських цінностей / В. Андрущенко, Ю. Руденко // Освіта. – 2008. – 3-10 грудня. – № 47/48. – С. 6-7.

12. Андрущенко Т.В. Комунікативні чинники толерантності / Т.В. Андрущенко // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2011. – Вип. 51 (№ 9). – С. 497-503.

13. Андрущенко Т.І. Два плани існування естетичного та художнього осмислення «єдиного» / Т.І. Андрущенко // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2011. – № 43. – С. 243-249.

14. Анохин П.К. Философские аспекты теории функциональной системы. Избр. Труды / П.К. Анохин. – М.: Наука, 1978. – 388 с.

15. Античная философия: Энциклопедический словарь / [П.П. Гайденко, М.А. Солопова, С.В. Месяц, А.В. Серегин, А.А. Столяров, Ю.А. Шичалин]. – М.: Прогресс-Традиция, 2008.

16. Античное наследие в культуре Возрождения. – М.: Наука, 1984. – 303 с.

17. Антология мировой философии. В 4-х т. / [Ред. коллегия: В.В. Соколов (ред.-составитель второго тома и автор вступит. статьи) и др.]. – М., «Мысль», 1969. – Т.1. – 776 с. с илл. (АН СССР. Ин-т философии. «Философ. Наследие»).

18. Антология мировой философии. В 4-х т. / [Ред. коллегия: В.В. Соколов (ред.-составитель второго тома и автор вступит. статьи) и др.]. – М., «Мысль», 1970. – Т.2: Европейская философия от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения. – 776 с. с илл. (АН СССР, Ин-т философии, «Философ. Наследие»).

19. Антология мировой философии. В 4-х т. / [Ред. коллегия: Н.С. Нарский (ред.-составитель третьего тома и автор вступит. статьи) и др.]. – М., «Мысль», 1971. – Т.3: Европейская философия от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения. – 760 с. с илл. (АН СССР, Ин-т философии, «Философ. Наследие»).

20. Апель К.-О. Трансформация философии / Карл Отто Апель; [перевод с нем. В. Куренной]. – М.: Логос, 2001. – 344 [1] с.
21. Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка / К.-О. Апель // От Я к Другому: проблемы социальной онтологии в постклассической философии: материалы междунар. семинара: [сб. докладов]. – Минск: ПроPILEI, 1998. – 276 с.
22. Арндт Г. Джерела тоталітаризму / Г. Арндт; [пер. з англ. Д. Верлока, Д. Горчаков]. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – 584 с.
23. Аристотель. Афинская полития / Аристотель. – М., 1937.
24. Аристотель. Сочинения в 4-х томах / Аристотель. – М.: Мысль. Редакция философской литературы. Академия наук СССР. Институт философии. Серия «Философское наследие», 1976-1983.
25. Асмус В.Ф. Античная философия: [Учеб. пособие] / В.Ф. Асмус. – Изд. 2-е, доп. – М.: Высшая школа, 1976. – 544 с.
26. Асмус В.Ф. Платон / В.Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1969. – 247 с. – (Серия «Мыслители прошлого»).
27. Баландьє Жорж. Політична антропологія / Жорж Баландьє; [Пер. з фр. О. Хоми]. – К.: Альтерпрес, 2002. – 252 с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
28. Баренбойм П.Д. «Конституционные идеи Данте» / П.Д. Баренбойм // Законодательство и экономика. – 2005. – № 6. – С. 64-69
29. Барков В.Ю. Взаємовідносини держави і суспільства в Україні / [В.С. Крисаченко, М.Т. Степико, О.С. Власюк та ін.] // Українська політична нація: генеза, стан, перспективи/ За ред. В.С.Крисаченка. – К.: НІСД, 2003. – 632 с. – С. 341-440.
30. Барков В.Ю. Социально-политический идеал в массовом сознании Украины / В.Ю. Барков. – К.: Стилос, 1999. – 32 с.
31. Барков В.Ю. Соціально-політичне становлення громадянського суспільства в Україні : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора політ. наук / В.Ю. Барков. – К., 1999. – 23 с.

32. Барков В.Ю. Украина сегодня: политические, социальные и национальные детерминанты развития / В.Ю. Барков. – Киев: Стилос, 1998. – 197 с.
33. Барков В.Ю. Формирование коммунистического общественного идеала советской молодежи / В.Ю. Барков; [Отв. ред. В.А. Поддубный] // АН УССР. Ин-т философии. – К.: Наукова думка, 1989. – 136 с.
34. Барт Р. Мифологии / Ролан Барт; [пер. с фр. С. Зенкина]. – М.: Академический Проект, 2008. – 352 с. – (Серия «Философские технологии»).
35. Барт Р. Фрагменты речи влюбленного / Р. Барт. – Москва: Ad Marginem, 1999. – 432 с.
36. Баталов Э.Я. В мире утопии / Баталов Э.Я. – М.: Изд-во политической литературы, 1989. – 320 с.
37. Баталов Э.Я. Социальная утопия и утопическое сознание в США. Путь к утопии в американском романтизме / Э.Я. Баталов // Шогенцукова Н.А. Лабиринты текста. – Нальчик: Эльбрус, 2002. – 218 [2] с.
38. Бердяев Н.А. Духи русской революции [Электронный ресурс] // «Из глубины»: Сборник статей о русской революции. – М., 1918. – Режим доступа: http://www.vehi.net/berdyaev/duhi.html#_ftn1
39. Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции / Николай Александрович Бердяев. – М.: Канон, 1998. – 398 с.
40. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 383с. – (Б-ка этической мысли).
41. Бердяев Н.А. Смысл творчества / Николай Александрович Бердяев // Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1999 – 608 с.
42. Беркли Джордж. Сочинения / Джордж Беркли; [Составление, общая редакция и вступительная статья И.С. Нарского. Перевод А.Ф. Грязнова, Е.Ф. Дебольской, Е.С. Лагутина, Г.Г. Майорова, А.О. Маковельского]. – М., 1978. – 555с. – (Серия «Философское наследие». Том 78)

43. Бернес-Лі, Тім. Заснування Павутини: З чого починалася і до чого рийде Всесвітня мережа / Т. Бернерс-Лі, М. Фічетті; [Пер. з англ. А. Іщенко]. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2007. – 207 с.

44. Бжезінський, Збігнєв. Вибір: світове панування чи світове лідерство / Збігнєв Бжезінський; [Пер. з англ. А. Іщенко]. – Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 203 с.

45. Блануца Д.А. Особенности формирования социального идеала [Електронний ресурс] / Д.А. Блануца // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, № 51, 2008. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/osobennosti-formirovaniya-sotsialnogo-ideala>].

46. Блох Э. Тюбингенское введение в философию / Э.Блох; [Пер. с нем. Т.Ю. Быстровой, С.Е. Вершинина, Д.Ю. Криушова]. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997. – 400с.

47. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Жан Бодрийяр; [пер. с фр. Е.А.Самарской]. – М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 269 [3] с. (Мыслители XX века).

48. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Жан Бодрийяр; [пер. с фр. С.Н. Зенкина]. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.

49. Бодрийяр Ж. Система вещей / Жан Бодрийяр; [пер. с фр. С. Зенкина]. – М.: Рудомино, – 1995. – 174 с.

50. Бойченко М.І. Гра як проблема соціальної філософії (методологічний аспект): [Текст]: дис..канд. філос. наук: 09.00.03 / Бойченко Михайло Іванович; Київський ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 1997. – 189 с.

51. Бойченко М.І. Системний підхід у соціальному пізнанні: ціннісний і функціональний аспекти: [Монографія] / М.І. Бойченко. – К.: Видавництво «Промінь», 2011. – 320 с.

52. Большая советская энциклопедия: в 30 т. / [гл.ред. А.М. Прохоров]. – 3-е изд. – М.: Советская энциклопедия, 1969-1978.

53. Боннар Андре. Греческая цивилизация / Андре Боннар; [Пер. с франц. О.В. Волкова, Ред. В.И. Авдиева и Ф.А. Петровского]. – М.: Искусство, 1991-1992. – Том 1: От Иллиады до Парфенона. – 269 с.
54. Бородай Т.Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона / Т.Ю. Бородай. – М.: Изд. Савин С.А., 2008. – 284 с.
55. Борох Л.Н. Традиционные утопии в восприятии Сунь Ятсена /Л.Н. Борох // Китайские социальные утопии. – М.:«Наука», 1987. – 312 с.
56. Брагина Л.М. Социально-этические взгляды итальянских гуманистов (вторая пол. XV века) / Л.М. Брагина. – М.: Издательство Московского университета, 1983.
57. Бранский В.П. Глобализация и синергетический историзм / В.П. Бранский, С.Д. Пожарский. – СПб: Политехника, 2002.
58. Бранский В.П. Искусство и философия [Электронный ресурс] / В.П. Бранский. – Калининград: Янтарный сказ, 2000. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/bransk/03.php
59. Браччолини Поджо. Фацетии. – М., «Терра», 1996. – 336 с;
60. Брокгауза и Ефрона энциклопедический словарь / [Кауфман И.М.]. – М.: Советская энциклопедия, 1971. – С. 45. – (Большая советская энциклопедия : [в 30 т.] / гл. ред. А. М. Прохоров ; 1969-1978, т. 4).
61. Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа / Ф. Буббайер. – М.:РОССПЭН, 2001. – 327 с.
62. Бузький М.П. Континуальність буття / М.П. Бузький // Філософія: курс лекцій. – К., 1994. – 455 с.
63. Булатов М.О. Філософський словник / М.О. Булатов. – К.: Стилос, 2009. – 575 с.
64. Булгаков С. Розмисли. Творча спадщина у контексті ХХІ століття / С. Булгаков; [За ред. В.Д. Базилевича]. – К.: Знання, 2006. – 903 с.
65. Бхактиведанта А.Ч. Свами Шрила Прабхупада. Бхагавад-Гита как она есть [Электронный ресурс] / Бхактиведанта А.Ч. Свами Шрила Прабхупада // Бхактиведанта Бук Траст. М.: 2008. – Режим доступа:

<http://www.bhagavadgitaasitis.ru>

66. Вальденфельс Бернхард. Вступ до феноменології / Вальденфельс Бернхард. – К.: Альтерпрес, 2002. – 176 с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»).

67. Василенко В. Краткий религиозно-философский словарь [Электронный ресурс] / В. Василенко. – М.: 1996. – Режим доступа: www.term.ru

68. Васильев В. Термины Кантовской философии [Электронный ресурс] / В. Васильев. – Режим доступа: www.term.ru/dictionary/415/word/ideal-chistogo-razuma

69. Васильева Т.В. Путь к Платону. Любовь к мудрости или мудрость любви / Т.В. Васильева. – М.: Изд-во «Логос», изд-во «Прогресс-Традиция», 1999.

70. Василькова В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: (Синергетика и теория социальной самоорганизации). [Электронный ресурс] / В.В. Василькова. – СПб.: Издательство «Лань», 1999. – 480 с. – (Серия: «Мир культуры, истории и Философии»). – Режим доступа: http://www.e-reading.club/djvureader.php/106502/393/Vasil%27kova_-_Poryadok_i_haos_v_razvitii_social%27nyh_sistem.html

71. Вашкевич В. Исторична свідомість студентської молоді: ціннісно-світоглядні орієнтири: [Навчальний посібник для вищ. навч. закл.] / В. Вашкевич. – К.: Світогляд, 2010. – 274 с.

72. Вашкевич В.М. Складові сучасної наукової картини світу // В.М. Вашкевич Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол.ред. В.М. Вашкевич. – К.: ВІР УАН, 2016. – Вип.112. – С.163-170.

73. Величко А.М. Государственные идеалы России и Запада. Параллели правовых культур / А.М. Величко. – СПб.: Издательство Юридического института, 1999. – 235 с.

74. Вентури Роберт. Сложность и противоречия в архитектуре [Электронный ресурс] / Роберт Вентури. – Режим доступа: http://www.opentextnn.ru/man/?id=3478#_ftn1

75. Взаємодія органів державної влади та громадянського суспільства [Текст] : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / [Ю.П. Сурмін та ін. ; за наук. ред. Ю.П. Сурміна, А.М. Михненко] ; Нац. акад. держ. упр. при Президентові України, Ін-т пробл. держ. упр. та місц. самоврядування. – К.: НАДУ, 2011. – 386 с.

76. Взгляды западных и восточных средневековых мыслителей на природу социального идеала // Известия АН Республики Таджикистан. Серия: философия и право. №1. – 2009. – С.7-16.

77. Видеман А. Религия древних египтян / А. Видеман; [пер. с англ. Л.А. Карповой]. – М.: ЗАО Центрполиграф. – 2009. – 245 с.

78. Водолазов Г.Г. Идеалы и идолы. Мораль и политика: история, теория, личные судьбы / Г.Г. Водолазов. – М.: Культурная революция, 2006. – 864 с.

79. Войтович Р.В. Глобалізація та її вплив на систему державного управління: аналіз, проблеми, перспективи: [Монографія] / Р.В. Войтович. – Чернівці: Технодрук, 2011. – 384 с.

80. Вольтер. Философские сочинения. / Вольтер; [Пер. с фран.] // Ин-т философии. – М.: Наука, 1996. – 560 с. – (Памятники философской мысли).

81. Воронкова В.Г. Філософія глобалізації: соціоантропологічні, соціоекономічні та соціокультурні виміри: [Монографія] / В.Г. Воронкова. – Запоріжжя: Видавництво ЗДІА, 2010. – 272 с.

82. Воронкова В.Г. Саморазворачивание организации как сложной иерархической системы в условиях стохастичности информационного общества / В.Г. Воронкова, М.Ю. Максименюк // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол.ред. В.М. Вашкевич. – К.: ВІР УАН, 2016. – Вип.111. – С.143-148.

83. Вяткин В.Б. Введение в синергетическую теорию информации / В.Б. Вяткин // Информационные технологии. – 2010. – № 12. – С. 67-73.

84. Вяткин В.Б. К вопросу взаимосвязи комбинаторного, вероятностного и синергетического подходов к определению количества информации / В.Б. Вяткин // Научный журнал КубГАУ [Электронный ресурс] – Краснодар: КубГАУ, 2015. – № 4(108). С.1374-1408. – Режим доступа: <http://ej.kubagro.ru/2015/04/pdf/99.pdf> .

85. Вяткин В.Б. Синергетический подход к определению количества информации / В.Б.Вяткин // Информационные технологии. – 2009. – № 12. – С. 68-73.

86. Габермас Ю. Комуникативна дія і дискурс – дві форми повсякденної комуникації / Ю. Габермас ; [пер. з німецької] // Ситниченко Л. Першоджерела комуникативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С. 84-91.

87. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / Ю. Габермас. – Київ: Четверта хвиля, 2001. – 424 с.

88. Габермас Ю. Філософський дискурс сучасності / Ю. Габермас; [переклад]. – К.: Український філософський фонд, 1998. – 158 с.

89. Гадамер Г.Г. Диалектическая этика Платона. Феноменологическая интерпретация «Филеба» / Г.Г. Гадамер. – СПб., 2000. – 256 с.

90. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель. – СПб.: «Наука», 1992.

91. Гегель Г.В.Ф. Эстетика / Г.В.Ф. Гегель. – т.1. – М.: Искусство, 1968. – 312 с.

92. Геллер Леонид. Утопия в России / Леонид Геллер, Мишель Нике. – СПб.: Гиперион, 2003. – 312 с. – (Серия: Utopia humana) – (Переводчик: Игорь Булатовский)

93. Герасимова Е.М. Економічні знання у дискурсі становлення глобалізованого світу: дис. ... доктора філос. наук: 09.00.03 / Герасимова Ельвіра Миколаївна. – К., 2009. – 460 с.

94. Гоббс Т. Избр. сочинения. в 2-х т. / Т. Гоббс. – Т.1. – М., 1964.

95. Голосовкер Я. Логика мифа / Яков Эммануилович Голосовкер. – М.: Наука, 1987. – 220 [4] с.
96. Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі / О. Гомілко. – К.: Наук. думка, 2001. – 340 с.
97. Григорович В. Реальный социализм – что это было? [Электронный ресурс] / В. Григорович. – Режим доступа: http://old.nasledie.ru/oboz/N03_00/03_13.HTM
98. Громадянське суспільство в Україні за доби глобалізації: ціннісно-нормативне та інституційне забезпечення його розбудови / Відповідальний редактор А. Єрмоленко – Київ. – 2007. – 318 с.
99. Грот Н.Я. Очерк философии Платона / Н.Я. Грот – М., 1869.
100. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли / Лев Николаевич Гумилев. – М.: ДИ – КАРТ, 1993. – 503 с.
101. Гьосле Вітторіо. Практична філософія в сучасному світі / Вітторіо Гьосле; [Пер. з нім., примітки та післямова Анатолія Єрмоленка]. – Київ: Лібра, 2003. – 248 с.
102. Гьофе Отфрід. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу / Отфрід Гьофе; [Пер. з нім. Л.А. Ситниченко, М.Д. Култаєвої]. – К.: Альтерпрес, 2003. – 264 с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
103. Давидович В.Е. Теория идеала / В.Е. Давидович. – Ростов: Изд-во Ростовского ун-та, 1983.
104. Даль Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка: Т.1-4 / Владимир Даль – М.: Рус.яз., 1981. – Т.2. И-О. – 1981. – 779 с.
105. Дебор Ги. Общество спектакля / Ги Дебор. – М.: Логос, 1999. – 224 с.
106. Декарт Р. Сочинения в двух томах. Научно-исследовательское издание / Р. Декарт; [Составление, редакция и примечания Я.Я. Соколова. Перевод с латинского и французского С.Я. Шейнман-Топштейн и др.]. – Том 2. – М.: «Мысль», 1994. – 705 с.

107. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко / Ж. Делез. – М.: Логос, 1998. – 264 с.
108. Делез Ж. Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип / Ж. Делез, Ф. Гваттари; [пер. с фр.]. – М.: ИНИОН, 1990. – 107 с
109. Джеймісон Ф. Постмодернізм або логіка культури пізнього капіталізму / Фредерік Джеймісон ; [пер. з англ. Петра Дениска]. – К. : Курс, 2008. – 504 с.
110. Джонс Дж. К. Инженерное и художественное конструирование / Дж. К. Джонс. – М.: Мир, 1976. – 369 с.
111. Дидье Жюлиа. Философский словарь. [Пер. с франц.] / Жюлиа Дидье – М.: Междунар.отношения, 2000. – 544 с.
112. Евразийская мудрость от А до Я. Толковый словарь / [В.И. Зорин]. – Алматы: Создікь-Словарь, 2002. – 407 с.
113. Егоров Б.Ф. Российские утопии: Исторический путеводитель / Б.Ф. Егоров. – СПб.: Искусство - СПб, 2007. – 416 с.
114. Енциклопедичний словник з державного управління / [уклад.: Ю.П. Сурмін, В.Д. Бакуменко, А.М. Михненко та ін.; за ред. Ю.В. Ковбасюка, В.П. Трощинського, Ю.П. Сурміна]. – К. : НАДУ, 2010. – 820 с.
115. Еремина Л.М. Структура общественного идеала / Л.М. Еремина // Некоторые вопросы марксистско-ленинской философии. – Вып. 5. – 1973. – 92 с.
116. Ефремова Т.Ф. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный: [в 2 т.] / Т.Ф. Ефремова. – М.: Рус.яз., 2000. – Т.1. – 2000. – 675 с.
117. Європейська інтеграція / [Уклад. М. Яхтенфукс, Б. Колер-Кох; Пер. з німецького М. Яковлева]. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2007. – 394 с.
118. Єрмоленко А.М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи / А.М. Єрмоленко. – К.: Лібра, 2010. – 416 с.

119. Заблоцкий В. Либерализм: идея, идеал, идеология / Віталій Заблоцкий. – Донецьк: Янтра, 2001. – 366 с.
120. Золотухина-Аболина Е.В. Повседневность: философские загадки / Е.В. Золотухина-Аболина. – К.: Ника-Центр, 2006. – 256 с.
121. Ибрагим Десаи. Почему аль-Газали не писал о джихаде? (14 января 2009). [Электронный ресурс] / Ибрагим Десаи. – Режим доступа: <http://ask imam.ru>
122. Ибрагим Т.К. Аль-Газали / Т.К. Ибрагим, А.В. Сагадеев // Ислам: энциклопедический словарь; [отв. ред. С.М. Прозоров]. – М.: Наука, 1991. – С. 51-52.
123. Игнатенко А.А. В поисках счастья: (Общественно-политическое воззрение арабо-исламских философов средневековья) / А.А. Игнатенко. – М.: Мысль, 1989.
124. Идеал, утопия и критическая рефлексия / [отв.ред. В.А. Лекторский]; РАН, Институт философии; – М.:РОССПЭН, 1996. – 302 с.
125. Ильенков Э.В. Идеал. Большая Советская энциклопедия. (в 30 томах). [Гл. ред. А.М. Прохоров]. – Изд.3-е. – М.: Советская энциклопедия, 1972. – Т.10. – 592 с.
126. Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. 2-е изд. / Э.В. Ильенков. – Москва, 2002.
127. Ильенков Э.В. Философия и культура / Э.В. Ильенков. – М.: Политиздат, 1991. – 464 с.
128. Ильин И.А. Памяти П.И. Новгородцева / И.А. Ильин // Русская мысль. – Берлин, 1924. – №№ IX-XII. – с. 273.
129. Искандарова З.С. Взгляды западных и восточных средневековых мыслителей на природу социального идеала / З.С. Искандарова // Известия АН Республики Таджикистан. Серия: философия и право. – №1. – 2009. – С.7-16.
130. Искандарова З.С. Проблема социального идеала в истории социально-философской мысли // автореферат дисс. на соискание ученой

степени кандидата философских наук, специальность 09.00.03 «История философии» / З.С. Искандарова. – ДУШАНБЕ, 2009.

131. История идей как методология гуманитарных исследований. Философский век [Электронный ресурс] // Альманах / [Отв. редакторы Т.В. Артемьева, М.И. Микешин]. – СПб., 2001. – Вып. 17-18 [1] – Режим доступа: <http://ideashistory.org.ru/pdfs/a17.pdf>

132. История политических и правовых учений / [Под. ред. С.Ф. Кечекьян, Г.И. Федькина]. – М.: Юрид. лит-ра, 1960. – С. 72

133. История политических и правовых учений: [Учебник для вузов]. – Изд. 2-е, стереотип. [Под общ. ред. В.С. Нерсесянца]. – М.: Издательская группа НОРМА-ИНФРА-М, 1998. – 736 с.

134. История философии: Энциклопедия [Электронный ресурс] / [Составитель и главн. научный редактор А.А. Грицанов]. – Минск, 2002. – Режим доступа: <http://www.ruart.info/articles/ideja>; архівна версія з сайту: yanko.lib.ru

135. Кампанелла Т. Город Солнца («Утопический роман XVII-XVIII вв.») / Т. Кампанелла. – Москва: Художественная литература, 1971. – 513 с.

136. Кант Иммануил. Сочинения в шести томах / Иммануил Кант; [Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т. И. Ойзермана] – М., «Мысль», 1964. – Т.3. – 799 с. – (Философ, наследие. Акад. наук СССР. Ин-т философии.)

137. Карачевцева Л.М. Подія гіпостазису у філософській думці Емануеля Левінаса / Л.М. Карачевцева // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури, - 2006. - № 56. – 17-21.

138. Касымжанов А.Х. Абу-Наср аль-Фараби / А.Х. Касымжанов. – М.: Мысль, 1982. – 200 с.

139. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу / Ф.Х. Кессиди. – М., 1972.

140. Кивлюк О.П. Інформаційна педагогіка: філософія, теорія, практика. Формування та розвиток інформаційної педагогіки в епоху глобалізації та інформаційної революції (досвід філософсько-психологічного аналізу) / О.П. Кивлюк. – К.: Вид-во УАН ВІР, 2011. – 336 с.

141. Книга о душе [Электронный ресурс] / [Перевод А.В. Сагадеева]; Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. – М., 1961. – с. 291-324. – Режим доступа: <http://smirnov.iph.ras.ru/win/teach/library.htm>

142. Книгин А.Н. Философские проблемы сознания / А.Н. Книгин. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. – 335 с.

143. Кобзев А.И. Понятийно-теоретические основы конфуцианской социальной утопии / А.И. Кобзев // Китайские социальные утопии: [Сборник статей]. -М., 1987. – с. 58-103.

144. Коган Л.Н. Цель и смысл жизни человека / Л.Н. Коган. – М.: Мысль, 1984. – 252 с.

145. Козловский Л. Жорж Сорель и его социальная философия / Л. Козловский // Введение в изучение современного хозяйства. – М.: 1908.

146. Колбеч Г.К. Політика: Основні концеп. в суспіл. науках / Г.К. Колбеч; [Пер. з англ. О. Дем'янчука]. – Вид. дім «КМ Академія», 2004. – 127 с.

147. Колшанский Г.В. Логика и структура языка [Текст]: монография / Г.В. Колшанский. – М.: Высшая школа, 1965. – 240 с. – (Библиотека филолога).

148. Кондорсэ Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума / Ж.А. Кондорсэ . – М., 1936.

149. Конт О. Дух позитивной философии / О. Конт // Западноевропейская социология XIX в.: [Тексты]; [Под ред. В.И. Добренькова]. – М.: Международный университет бизнеса и управления, 1996.

150. Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки / П.В. Копнин – М.: Мысль, 1974. – 568 с.

151. Копнин П.В. Идея как форма мышления / П.В. Копнин – К.: [б.и.], 1963. – 106 с.

152. Корниенко В.А. Эволюция политического идеала (опыт истории): [монографія] / В.А. Корниенко. – Киев-Винница, 1996. – 264 с.

153. Корнієнко В. В пошуках консолідації українського суспільства: національна ідея чи політичний ідеал / В. Корнієнко // Нова політика. – №4 – 2000. – С. 47-52.

154. Костина А.В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества / А.В. Костина. – М.: ЛКИ, 2008. – 352 с.

155. Кострюков С.В. Культура і влада: проблеми взаємодії (соціально-філософський аналіз): [монографія] / С.В. Кострюков. – К.: Знання України, 2009. – 355 с.

156. Кочубей Н.В. Сеть как пространство постнеклассических практик / Кочубей Н.В. // Постнеклассические практики: пространство концептуализации: [монография]. – СПб.: Прогресс-Традиция, 2012. – С. 447-456.

157. Кравченко О.І. Секуляризація матеріальної і духовної культури міста в індустріальну епоху / О.І. Кравченко // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол.ред. В.М. Вашкевич. – К.: ВІР УАН, 2016. – Вип.112. – С. 191-194.

158. Краус Вольфганг. Европа будущего: соединение усилий ради нового начала / В. Краус; [пер. с нем. А. Березина]. – СПб.: Фантакт, 1995. – 165 с. – (Австрийская б-ка в Санкт-Петербурге).

159. Краус Вольфганг. Нигилизм сегодня, или Долготерпение истории. Следы рая. Об идеалах: [Эссе] / Вольфганг Краус; [Пер. с нем. А. Карельского, Е. Кацевой и Э. Венгеровой]. – М.: Радуга, 1994. – 256 с.

160. Краус Вольфганг. Нігілізм сьогодні, або терплячість світової історії [Текст] / В. Краус; [пер. М. Павлюк]. – К. : Основи, 1994. – 124 с.

161. Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса» / [Под ред. О. Селина, пер. с нем. Т. Вевюрко, М. Левиной, Е. Нечаевой-Грассе; пер. с англ. А. Юдина, Н. Козыревой, Р. Облонской, В. Закса; пер. с франц.

Е. Самарской, М. Рыклина; пер. с исп. С. Воробьева, О. Журавлева]. – Научное издание «Философский бестселлер». – Тверь, 2009.

162. Крилова С. Краса людини: особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз): [монографія] / С. Крилова. – Ніжин: Аспект-Поліграф, 2011. – 344 с.

163. Крилова С.А. Діалектика зовнішньої та внутрішньої краси: підхід соціальної метаантропології / С.А. Крилова // Наукові записки Київського університету туризму, економіки і права. Серія: «Філософські науки». – К., 2011. – Випуск 11. – С. 99–111.

164. Крымский С.Б. Философия как путь человечности и надежды / Сергей Борисович Крымский. – К.: Курс, 2000. – 308 с.

165. Крымский С.Б. Эпистемиология культуры / С.Б. Крымский, Б.А. Парахонский, В.М. Мейзерский. – К.: Наукова думка, 1993. – 216 с.

166. Курбатова Л.В. Проблема идеала в материалистической диалектике : автореф. дис. на соискание научн. степени канд. филос. наук / Л.В. Курбатова – ЛГУ., 1988. – 17 с.

167. Куцепал С. В. Онтологія в сучасній французькій філософії: Дис. ... доктора філос. наук: 09.00.03 / Куцепал Світлана Вікторівна. – К., 2005. – 380 с.

168. Куцепал С.В. Політичний міф: версія Ролана Барта / С.В. Куцепал // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол.ред. В.М. Вашкевич. – К.: ВІР УАН, 2016. – Вип.112. – С. 109-111.

169. Лавджой А.О. Великая цепь бытия. The Great Chain of Being: A Study of The History of An Idea [Електронний ресурс]/ Пер. с англ. В. Софронова-Антони. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – 376 с. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/lavd/01.php

170. Лазурский А.Ф. Избранные труды по психологии [Текст] / А.Ф. Лазурский. – М. : Наука, 1997.

171. Ларцев В. Особистість у структурі суспільства : як досягти взаємовідповідності? / В. Ларцев // Людина і політика. – 2001. – №5. – С. 84-86.
172. Лебон Г. Психология народов и масс / Г. Лебон // Западно-европейская социология XIX - начала XX веков. – М.: Междунар. Ун-т Бизнеса и Управления, 1996. – С. 152-180.
173. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 217 с.
174. Легенький Ю.Г. Мир как культура. Культура как мир (очерки дифференциальной культурологии) / Ю.Г. Легенький. – К.: НПУ імені М.П. Драгоманова, 2012. – 488 с.
175. Лекторский В.А. Духовность и рациональность: круглый стол / В.А. Лекторский // Вопросы философии. – 1996. – №12.
176. Лекторский В.А. Идеалы и рациональность гуманизма / В.А. Лекторский // Вопросы философии. – 1994. – №16.
177. Лекторский В.А. Субъект, объект, познание / В.А. Лекторский. – М.: Наука, 1989. – 358 с.
178. Лизогуб А.П. Идеал / А.П. Лизогуб. – К., 1991. – 147 с.
179. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Жан-Франсуа Лиотар [пер. с фр. Н.А. Шматко]. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
180. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы / Д.С. Лихачев. – 3-е изд. – М.: Наука, 1979. – 353 с.
181. Лобье Патрик. Социальная доктрина католической церкви: опыт воплощения христианского идеала / Патрик Лобье; [предисл. Ечегаре Р. (кардинал)]. – Брюссель : [б.и.], 1989. – 254 с.
182. Локк Дж. Об управлении разумом / Дж. Локк. – Соч. в 3-х томах. – Т.2. – М., 1985.

183. Локк Дж. (Учение об опыте: Критика теории врожденных идей) Сочинения в 3 т. / Дж. Локк. – Т.1. «Опыт о человеческом разумении» – М.: Мысль, 1985.
184. Лоренц К. Так называемое зло / К. Лоренц. – М.: Культурная революция, 2008. – 463 с.
185. Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 958 с.
186. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Алексей Федорович Лосев // Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991.
187. Лосев А.Ф. История античной философии / А.Ф. Лосев. – М., 1989. – С.17-19.
188. Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность / Алексей Федорович Лосев. – М.: Мысль, 1994. – 919 с.
189. Лосев А.Ф. Платон. Жизнеописание / А.Ф. Лосев, А.А. Тахо-Годи – М.: Дет. лит., 1977. – 223 с. – (Серия «Люди. Время. Идеи»).
190. Лотман Ю.М. Культура и взрыв / Юрий Михайлович Лотман. – М.: Гнозис, 1992. – 272 с.
191. Лук'янець В.С., Соболев О.М. Філософський постмодерн: [Навчальний посібник для викладачів, аспірантів, студентів вузів, які спеціалізуються в галузі гуманітарних дисциплін] / В.С. Лук'янець, О.М. Соболев. – К.: «Абрис», 1998. – 352 с.
192. Луман Н. Власть / Н. Луман. – М.: Праксис, 2001. – 250 с.
193. Маєр-Абіх Клаус Міхаель. Повстання на захист природи. Від докільця до спільносвіту / [Переклад з нім., післямова, примітки Анатолія Єрмоленка]. – Київ: Лібра, 2004. – 196 с.
194. Макарова М. От древней Руси до постмодернизма (христианская модель человека в русской духовной культуре): [Статья] / М. Макарова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.analiculturolog.ru/journal/archive/item/629-from-ancient-rus-to-the-postmodernist-model-of-christian-rights-in-the-russian-spiritual-culture.html>.

195. Макиавелли Н. Государь / Никколо Макиавелли. – М.: Public Domain, 1998. – 94 с.
196. Макиавелли Н. Избранные сочинения / Никколо Макиавелли. – М., 1982. – 652 с.
197. Малахов В.А. Этика. Курс лекцій / В.А. Малахов. – Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2014. – 214 с.
198. Малерб М. Религии человечества / Мишель Малерб. – М.: Рудомино, 1997. – 600 с.
199. Мангейм К. Диагноз нашего времени: сборник / К. Мангейм. – М.: Юристъ, 1994. – 700 с.
200. Мангейм К. Идеология и утопия / К. Мангейм // Утопическое мышление. – М., 1991.
201. Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем / Ж. Маритен // Проблема человека в западной философии: [сб. пер. с англ., нем., франц., сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова]. – М.: Прогресс, 1988. – С. 262-284.
202. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М., 1956.
203. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: В 3-х томах / К. Маркс, Ф. Энгельс – М., 1983. – Т. 3. – 630 с.
204. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе; [пер. в англ., послесл., примеч. А.А. Юдина]. – М.: АСТ, 2002. – 526 с.
205. Мартен, Домінік. Метаморфози світу: Соціологія глобалізації / Д. Мартен, Ж.-Л. Мецжер, Ф. П'єр; [пер. з фр. Є. Марічева]. – К.: Вид. дім «КМ Академія», 2005. – 302 с.
206. Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики / Абрахам Гарольд Маслоу. – СПб.: Евразия, 1999. – 430 с.

207. Маслоу Абрахам. Психология бытия / Абрахам Гарольд Маслоу. – М.: Рефл-бук: Ваклер, 1997. –304 с.
208. Мееровский Б.В. Гоббс / Б.В. Мееровский. – М., Мысль. – 208 с. – (Мыслители прошлого).
209. Мережі і мережні війни: Майбутнє терору, злочинності та бойових дій / [За ред. Дж. Арквілли, Д. Ронфельдта; Пер. з англ. А. Іщенко]. – Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2005. – 350 с.
210. Митина Н.Г. Миф, идеал, утопия. Проблема времени / Н.Г. Митина. – Гуманитарный вектор, 2011. – №2 (26). – С. 42-46.
211. Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. / [гл.ред. С.А. Токарев]. – 2-е изд. – М.: НИ «Большая российская энциклопедия», 2000. – Т. 2. – 720 с.
212. Монтень М. Опыты / М. Монтень; [пер. А.С. Бобовича, вступит. статьи Ф.А. Коган-Бернштейн и М.П. Баскина]. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1954-1958, В 2-х тт. – (Серия «Литературные памятники»)
213. Монтескье Ш. О духе законов / Ш. Монтескье. – М., 1990.
214. Мор Томас. Утопия / Томас Мор; [Пер. с латин. Ю.М. Каган. Вступ. ст. И.Н. Осинковского]. – М.: Наука, 1978.
215. Морен Э. Метод. Природа Природы / Эдгар Морен; [пер. с фр. Е.Н. Князевой]. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 464 с.
216. Мортон А.Л. Английская утопия / А.Л. Мортон; [Пер. О.В. Волкова]. – М., 1956.
217. Муляр В. Самореалізація особистості як соціальна проблема (філософсько-культурологічний аналіз): Монографія / В. Муляр. – Житомир: ЖІТІ, 1997. – 294 с.
218. Муляр І.М. До питання про правову ментальність сучасної України // І.М. Муляр. Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол.ред. В.М. Вашкевич. – К.: ВІР УАН, 2015. – Вип.97. – С.222-225.
219. Мухаев Р.Т. История политических и правовых учений / Р.Т. Мухаев. – М., 2004. –230 с.

220. Мэмфорд Л. Миф машины / Л. Мэмфорд // Утопия и утопическое мышление: антол. заруб. лит. – М.: Прогресс, 1991. – С. 296-312.

221. Мясникова С.В. Проблема социального идеала в философско-литературных произведениях А.А. Богданова, Е.И. Замятина, А.П. Платонова: [монография] / С.В. Мясникова – Екатеринбург, 2006. – 128 с.

222. Надольний І.Ф. Толерантність як принцип діяльності суб'єкта комунікації / І.Ф. Надольний // Науковий вісник НАСОНА. – 2011. – № 3. – С. 96–104.

223. Нанси Ж.-Л. Corpus / Ж.-Л. Нанси. – М.: Ad Marginem, 1992. – 156 с.

224. Наука и богословие: антропологическая перспектива. – М.: ББИ, 2004. – 320 с. – (Серия «Богословие и наука»).

225. Національна ідея і соціальні трансформації в Україні: [монографія] / [М.В. Попович, А.М. Єрмоленко, В.Б. Фадєєв та ін.]; НАН України; Ін-т філософії. – К.: Укр. центр духовної культури, 2005. – 250 с.

226. Немчинов І. Нариси української національної самоідентифікації. Нарис перший. Витоки: (Нація і держава) / І. Немчинов // Людина і політика. – 2002. – № 4. – С.53–60.

227. Немчинов І.Г. Оповідальна ідентичність: Джерела російського великого історичного наративу / І.Г. Немчинов – К.: Видавництво НПУ імені М.П. Драгоманова, 2010. – 372 с.

228. Неретина С. Время культуры / С. Неретина, А. Огурцов. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. – 344 с.

229. Неретина С. Реабилитация вещи / С. Неретина, А. Огурцов. – СПб.: Мирь, 2010. – 800 с.

230. Нерсесянц В.С. Платон / В.С. Нерсесянц. – М.: Юрид. лит., 1984. – 104 с. – (Серия «Из истории политической и правовой мысли»).

231. Ницше Ф. Злая мудрость. Афоризмы и изречения: соч. в двух томах/ Фридрих Ницше. – М.: Мысль, 1990. – Т.1 – 880 с.

232. Новая философская энциклопедия: в 4 т. [Электронный ресурс] / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. – М.: Мысль, 2000-2001. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru>
233. Новгородцев П.И. Восстановление святынь / П.И. Новгородцев // Приложение к журналу «Вопросы философии». – М.: Издательство «Пресса». – 1991. – С.559-580.
234. Новгородцев П.И. Демократия на распутьи / П.И. Новгородцев// Приложение к журналу «Вопросы философии». - М.: Издательство «Пресса». – 1991. – С.540-558.
235. Новгородцев П.И. Идея права в философии Вл. Соловьева / П.И. Новгородцев// Приложение к журналу «Вопросы философии». – М.: Издательство «Пресса».- 1991.- С.525-539.
236. Новгородцев П.И. О путях и задачах русской интеллигенции / П.И. Новгородцев // Вехи. Из глубины / Сборник статей о русской революции С.А. Аскольдов, Н.А. Бердяев, С.А. Булгаков и др.- М.: Издательство «Пресса».- 1991.- С.425-443.
237. Новгородцев П.И. Об общественном идеале / П.И. Новгородцев // Приложение к журналу «Вопросы философии». – М.: Издательство «Пресса». – 1991. – С.13-522.
238. Новиков А.А. О парадоксах идеала / А.А. Новиков, А.В. Лекторский // Идеал, утопия и критическая рефлексия. – М., 1996. – С. 85-92.
239. Носов Н. Виртуальная психология / Николай Александрович Носов. – М. : АГРАФ, 2000. – 432 с.
240. Ноэль-Нойман Э. Стереотип как средство распространения общественного мнения / Э. Ноэль-Нейман // Реклама, внушение и манипуляция. – М. : БАХРА-М, 2001. – С. 317-327.
241. Ожегов С.И. Словарь русского языка. Издание четвертое, исправленное и дополненное / С.И. Ожегов. – М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1960. – 900 с.

242. Омарова З.У. Формирование общественного идеала в социально-историческом развитии: дис. ... канд. філософських наук 09.00.11 / Загідат Умаргаджиевна Омарова. – Махачкала, 2006. – 157 с.

243. Олсон, Менкур. Влада і процвітання: Подолання комуністичних і капіталістичних диктатур / Менкур Олсон; [Пер. з англ. А. Іщенко]. – Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2007. – 174 с.

244. Орлов Е. Демосфен и Цицерон: их жизнь и деятельность / Е. Орлов. – СПб., 1898.

245. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды: [пер. с исп.] / Х. Ортега-и-Гассет; сост., предисл. и общ. ред. А.М.Руткевича. – [2-е изд.]. – М.: ИНФРА-М; Весь мир, 2000. – 700 с. – (Серия «Тема»).

246. Панченко Д.В. Платон и Атлантида / Д.В. Панченко. – Л.: Наука, 1990. – 190 с.

247. Панченко Л.М. Формування ціннісних орієнтацій молоді в період системної трансформації українського суспільства [Текст] : дис... канд. філос. наук: 09.00.03 / Панченко Леся Миколаївна ; Ін-т вищ. освіти АПН України. - К., 2003. – 179 с.

248. Парсонс Т. Система современных обществ / Т. Парсонс; [перевод с англ. Л.А. Седова, А.Д. Ковалева]. – М.: Аспект-пресс, 1997. – 270 с.

249. Першиц А.И. История первобытного общества: [Учебник] / А.И. Першиц, А.П. Монгайт, В.П. Алексеев. – [3-е изд., перераб. и доп.]. – М.: Высш. школа, 1982. – 223 с.

250. Петров М.К. Язык, знак, культура / Михаил Константинович Петров. – М.: Наука, 1991. – 328 с.

251. Пивоваров Д.В. Абсолют / Д.В. Пивоваров // Современный философский словарь. – М., Бишкек, Екатеринбург: Одиссей, 1996. – С. 5 – 7.

252. Пивоваров Д.В. Религия / Д.В. Пивоваров // Современный философский словарь. – М., Бишкек, Екатеринбург: Одиссей, 1996. – С. 406 – 416.

253. Пивоваров Д.В. Сакральное / Д.В. Пивоваров // Современный философский словарь. – М., Бишкек, Екатеринбург: Одиссей, 1996. – С. 407 – 409.

254. Платон. Законы, 855 е: Соч. в 3-х т./ Платон. – Т. 3. – Ч. 2. – С. 340.

255. Платон. Собрание сочинений в 4-х томах / Платон. – М.: Мысль. Редакции философской литературы. Академия наук СССР. Институт философии, 1990-1994. – Т.1. – 1990. – 860 с. – (Серия «Философское наследие»).

256. Платон. Собрание сочинений в 4-х томах / Платон. – М.: Мысль. Редакции философской литературы. Академия наук СССР. Институт философии, 1990-1994. – Т.2. –1993. – 528 с. – (Серия «Философское наследие»).

257. Платон. Собрание сочинений в 4-х томах / Платон. – М.: Мысль. Редакции философской литературы. Академия наук СССР. Институт философии, 1990-1994. – Т.3. –1994. – 656 с. – (Серия «Философское наследие»).

258. Платон. Собрание сочинений в 4-х томах/ Платон. – М.: Мысль. Редакции философской литературы. Академия наук СССР. Институт философии, 1990-1994. Т.4. –1994. – 830 с. – – (Серия «Философское наследие»).

259. Платон. Соч. в 3-х томах / [Под ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса]. – Т.3. – Ч.1. – М.: Мысль, 1971. – 688 с.

260. Плотин. Эннеады / Плотин. – К.: «УЦИММ-ПРЕСС», 1995-1996; К.: PSYLIB, 2003. – 394 с.

261. Поджио, Джованни Франческо // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). – СПб., 1890-1907.

262. Покровский И.А. Перуново заклътье. [Электронный ресурс] / И.А. Покровский // «Из глубины»: Сборник статей о русской революции. – М., 1918. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/deprofundis/pokrovsky.html>

263. Політологія посткомунізму. Політичний аналіз посткомуністичних суспільств [Електронний ресурс]. – К.: Політична думка. – 1995. – С. 18-19. – Режим доступу: [http:// http://bystrytsky.org/ppostukr.htm](http://bystrytsky.org/ppostukr.htm)
264. Попович М.В. Раціональність і виміри людського буття / М.В. Попович. – К.: Наукова думка, 1997. – 265 с.
265. Попович М.Д. Антропність людини і космічність світу: соціально-філософська концептуалізація / М.Д. Попович // Гілея: наук. вісн.: зб. наук. пр. – К.: ВІР УАН, 2013. – Вип. 72 (№5). – С.431-436.
266. Попович М.Д. Антропоцентризм і гуманізм: минуле і сьогодення / М.Д. Попович // Гілея: наук. вісн.: зб. наук. пр. – К., 2010. – №40. – С.38-46.
267. Попович М.Д. Культурная антропология и мифология / М.Д. Попович // Перспективи: наук. журн. – Одеса, 2005. – № 3(30). – С.149-155.
268. Попович М.Д. Соціально-філософський аналіз антропологічного виміру культури / М.Д. Попович // Кам'янець-Подільський: ФОП Сисин Я.І., 2013. – 308 с.
269. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги / Карл Раймонд Поппер; [пер. з англ. О. Коваленко]. – К.:Основи, 1994. – Т.1. – 444 с.
270. Почепцов Г. Теория коммуникации / Г. Почепцов – К. : «Рефл-бук», 2006. – 656 с.
271. Раскин Л.Е. О направленности личных идеалов учащихся [Текст] / Л.Е. Раскин // Советская педагогика. – 1948. – № 2. – С. 19–31.
272. Рассел Б. История западной философии: в 2 т. / Б. Рассел. – М., 1993. – Т.1.
273. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней / Дж. Реале, Д. Антисери. – Т.1. «Античность». – ТОО ТК «Петрополис», 1994. – 336 с.
274. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней / Дж. Реале, Д. Антисери. – Т.2. «Средневековье». – СПб: ТОО ТК «Петрополис», 1994. – 354 с.

275. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней / Дж. Реале, Д. Антисери. – Т.3. «Новое время». – СПб: ТОО ТК «Петрополис», 1996. – 713 с.

276. Ревуненкова Н.В. Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV - первой половины XV вв. / Н.В. Ревуненкова. – М., 1977.

277. Розанвалон, П'єр. Демократична легітимність. Безсторонність, рефлексивність, наближеність / П'єр Розанвалон; [Пер. з фр. Євгена Марічева]. – Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2009. – 287 с.

278. Розанов В.В. Сочинения. «Опавшие листья» (Короб 1) [Електронний ресурс] / В.В. Розанов. – М., 1913. – Режим доступу: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/rozanov/rozav024.htm>

279. Розова Т.В. Гідність як екзистенційна риса людини-громадянина / Т.В. Розова // Вісник Інституту розвитку дитини. Випуск 2. Серія: Філософія, педагогіка, психологія: Збірник наукових праць. – К.: Видавництво Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова, 2009. – С. 20-26.

280. Розова Т.В. Громадянське суспільство як основа демократичного розвитку: історичний екскурс / Т.В. Розова // Громадянське суспільство: історія та сучасність; [за редакцією проф. Т.В. Розової]. – Одеса: Юридична література, 2010. – С. 6-46.

281. Розова Т.В. Утопия как социокультурный феномен / Т.В. Розова. – Одесса: Астропринт, 1996. – 182 с.

282. Розова Т.В. Утопія та сучасність: [Учбовий посібник] / Т.В. Розова. – Одеса, «Астропринт», 1997. – 132 с.

283. Розова Т.В., Чорна Л.В. Вчення про людину у філософії Йогана Готліба Фіхте / Т.В. Розова, Л.В. Чорна // Актуальні проблеми філософії та соціології. – №1. – 2014. – С.16-20.

284. Розова Т.В., Чорна Л.В. Культуротворче осягнення людини у філософії Іммануїла Канта / Т.В. Розова, Л.В. Чорна // Гілея: Збірник

наукових праць / гол. ред. В.М. Вашкевич. – К.: ВІР УАН, 2013. – Вип. 72 (№ 5). – С. 658 – 664.

285. Розова Т.В., Чорна Л.В. Людина. Культура. Філософія (Проблема людини в європейській філософії) / Т.В. Розова, Л.В. Чорна. – Київ-Одеса: «Освіта України», 2015. – 328 с.

286. Розова Т.В., Чорна Л.В. Філософська система Гегеля як вчення про етапи розвитку Абсолютної Ідеї / Т.В. Розова, Л.В. Чорна // Гілея: Збірник наукових праць / гол.ред. В.М. Вашкевич. – К.: ВІР УАН, 2015. – Вип.93 (№2). – С. 226-233.

287. Русская философия: словарь [Електронний ресурс] / [Под общ. ред. М.А. Маслина, В.В. Сапова]. – М.: Республика. 1995. – Режим доступу: <https://www.psyoffice.ru/6-198>

288. Рыбалкин В.С. Аль Газали: Православная энциклопедия [Електронний ресурс] / Рыбалкин В.С. – Режим доступу: <http://www.pravenc.ru/text/161419.html>

289. Савельєв Ю.Б. Взаємодія субкультур як фактор соціокультурного розвитку [Текст]: автореф. дис...канд. філос. наук: 09.00.03 / Савельєв Юрій Борисович; Київський ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 1997. – 26 с.

290. Самчук З.В. Світоглядні основи соціально-філософського дослідження ідеології: проблема критеріїв та пріоритетів вибору: [моногр.]: у 2 т. – Д.:АРТ-ПРЕС, 2009.

291. Сатышев В.Е. Учение Т. Гоббса о государстве и праве [Електронний ресурс] / В.Е. Сатышев // Правоведение. –1979. – № 5. – С. 50-57. – Режим доступу: <http://www.law.edu.ru/article/article.asp?articleID=187589>.

292. Свасьян К.А. Человек как творение и творец культуры / К.А. Свасьян // Вопросы философии. – 1987. – № 6. – С. 112-138.

293. Свириденко Д.Б. Феномен віртуальної реальності в європейській філософії на межі ХХ-ХХІ ст. (історико-філософський аналіз): дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / Свириденко Денис Борисович; Переяслав-Хмельницьк., Держ. пед. ун-т ім. Г. Сковороди. – Д., 2008. – 190 с.

294. Сейбан Дж. Історія політичної думки / Дж. Сейбан, Т. Торсон. – К.: Основа, 1997.

295. Селиванов В.В. Методы виртуальной реальности и их использование в психологии / [ред. Мажар Н.Е., Селиванов В.В. и др.] // Психология когнитивных процессов. – Смоленск: Универсум, 2007. – С. 118-123.

296. Семенов А.В. Этимологический словарь русского языка: русский язык от А до Я [Электронный ресурс] / А.В. Семенов. – Москва: Издательство «ЮНВЕС», 2003. – Режим доступа: http://www.eartist.narod.ru/text15/013.htm#_top

297. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. / Г. Сковорода. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 1. – 532 с.

298. Скубашевська О.С. Дискурс як технологія учнівської та студентської молоді / О.С. Скубашевська // Вища освіта України. – 2008. – № 1. – С. 31–35.

299. Скубашевська О.С. Структура зв'язного постмодерністського дискурс-тексту / О.С. Скубашевська, Л.Б. Кротенко // Наукові записки. [Національного університету «Острозька академія»]. Сер.: Філологічна. – 2013. – Вип. 35. – С. 338-349.

300. Словарь по политологии / [Под ред. проф. В.Н. Коновалова]. – Ростов-на-Дону: Изд-во РГУ, 2001. – 285 с.

301. Словарь терминов и понятий по обществознанию / [Автор-составитель А.М. Лопухов]. – 7-е изд. переб. и доп. – М., 2013,

302. Словарь философских терминов / [Научная редакция профессора В.Г. Кузнецова]. – М.: ИНФРА-М, 2007.

303. Смагин С.Л. Идеальное как проблема онтологических оснований человеческой субъективности : автореф. на соискание научн. степени канд. филос. наук / С. Л. Смагин. – Свердловск, 1989. – 19 с.

304. Сокотун Ю. Типология утопий: поиск оснований [Электронный ресурс] / Ю. Сокотун // Ученые записки Таврического национального

университета им. В.И. Вернадского. Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология». – Том 24 (63). – 2011. – № 3-4. – С. 126-135. –

Режим

доступу:

http://www.science.crimea.edu/zapiski/2011/philos_kulturol/fil24_3_4/15_sok.pdf

305. Соловей Л.А. Практическая природа идеала в познавательной деятельности : (на материалах философии и математизированного естествознания) : автореф. дис. на соискание научн. степени канд. филос. наук / Л.А. Соловей. – К., 1988. – 19 с.

306. Соловьев В.С. Жизненная драма Платона [Электронный ресурс] / В.С. Соловьев. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/soloviev/platon.html>

307. Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. / [Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. Л. Кравца и др.]. – Т.2 – М.: Мысль, 1990. – 822 с. – (Серия «Философское наследие». Том 105)

308. Софронова Л.А. Утопия и утопическое в славянском мире / Л.А. Софронова, Н.М. Куренная (отв. ред.) // Научное издание. Сборник статей. – М.: издатель Степаненко, 2002. – 200 с.

309. Сочинения Платона / [под ред. проф. В.Н. Карпова]. – СПб.: Типография духовного журнала «Странник», 1863. – Ч.3. «Политика или государство». – 532 с.

310. Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XVв.) / [Под ред. Л.М. Брагиной]. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1985. – 384 с.

311. Средневековый мир в терминах, именах и названиях / Е.Д. Смирнова Л.П. Сушкевич, В.А. Федосик. – Минск: «Беларусь», 1999. – 390 с.

312. Степико М.Т. Буття етносу: витоки, сучасність, перспективи (філософсько-методологічний аналіз) / М.Т. Степико; НАН України; Ін-т філософії. – К.: Знання, 1998. – 250с.

313. Степун Ф. Бывшее и несбывшееся: 2-е изд. / Ф. Степун. – Лондон: Overseas Interchange Ltd., 1990. – 390 с.

314. Струве П.Б. Исторический смысл русской революции и национальные задачи. [Электронный ресурс] / П.Б. Струве // «Из глубины»: Сборник статей о русской революции. – М., 1918. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/deprofundis/struve.html>

315. Струмилин С. Аристократия духа и профаны / С. Струмилин. – СПб.: Новый мир, 1910. – 204 с.

316. Сугатова Е.П. Проблема общественного идеала в философии В. Соловьева [текст]: Автореф. дис... канд. филос. наук: 09.00.03 / Сугатова Елена Петровна. – Екатеринбург, 2002. – 19 с.

317. Суспільні відносини та розвиток: теорія, історія, практика [Текст]: монографія / [А.М. Михненко, О.Г. Данильян, О.П. Дзьобань, О.В. Соснін]; Нац. акад. держ. упр. При Президентові України. – К.: НАДУ, 2009. – 395 с.

318. Тарасов А. Суперэтатизм и социализм. К постановке проблемы. [Электронный ресурс] / А. Тарасов // Журнал «Свободная мысль». – 1996. – № 12. – Режим доступа: http://scepsis.net/library/id_102.html

319. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / П. Тейяр де Шарден; [пер. с франц. Н. А. Садовского]. – М.: Наука, 1987. – 240 с.

320. Толковый словарь русского языка: В 4 т. [Электронный ресурс]/ [Г.О. Винокур, проф. Б.А. Ларин, С.И. Ожегов, Б.В. Томашевский, проф. Д.Н. Ушаков / Под ред. Ушакова Д.Н.] – М.: Государственный институт «Советская энциклопедия»; ОГИЗ (т.1); Государственное издательство иностранных и национальных словарей (т.2-4) 1935-1940. – Режим доступа: <http://ushakovdictionary.ru/word.php?wordid=19914>

321. Томсинов В.А. «Славная революция» 1688–1689 годов в Англии и Билль о правах [Электронный ресурс] / В.А. Томсинов. – М.: Зерцало, 2015. – 256 с. – Режим доступа: http://tomsinov.com/Articles/Misc/glor_rev.pdf

322. Тоффлер Е. Третья хвиля / Е. Тоффлер // Сучасна зарубіжна соціальна філософія; Міжнародний фонд «Відродження». – Київ: Либідь, 1996. – С. 275-334.

323. Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер; [пер. с англ.]. – М.: АСТ, 2002. – 557 с.
324. Траут Дж., Ривкин С. Сила простоты. Руководство по успешным бизнес-стратегиям / Дж. Траут, С. Ривкин. – СПб.: Питер, 2007. – 240 с.
325. Трубецкой Е.Н. История философии права (древней и новой): [Соч.] Проф. Ун-та св. Владимира кн. Е.Н. Трубецкого. – К.: изд. студентов, 1899. – 179 с.
326. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни / Е.Н. Трубецкой; [Сост. А.П. Полкова, П.П. Апрышко]. – М.: Республика, 1994. – 432 с.
327. Тульчинський Г.Л. Идеи: источники, динамика и логическое содержание [Электронный ресурс] / Г.Л. Тульчинський // История идей как методология гуманитарных исследований. Философский век. Альманах / [Отв. редакторы Т.В. Артемьева, М.И. Микешин]. – СПб., 2001. – Вып. 17-18 [1]. – Режим доступа: <http://ideashistory.org.ru/pdfs/a17.pdf>
328. Туманов С.В. Общественный идеал : диалектика развития / С.В. Туманов. – М.: Наука, 1986. – 200 с.
329. Уайльд Оскар. «Душа человека при социализме» [Электронный ресурс] / Оскар Уайльд; [Перевод В.И. Постникова, 1978]. (Перевод выполнен по изданию Oscar Wilde, De Profundis and Other Writings. Penguin Books, 1977). – Режим доступа: <https://www.proza.ru/2008/01/08/25>
330. Уиллок Д.Э. Реальность как предмет переговоров: хаотические аттракторы нашего понимания / Д.Э. Уиллок; [пер. с англ. Т. Вартанова] // Массовая культура: современные западные исследования; [пер. с англ., отв. ред. и послесловие В.В. Зверевой]. – М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2005. – С.20-42.
331. Україна: поступ у ХХІ століття [Текст]: науково-методичні поради лектору / І.Ф. Надольний [та ін.]; [голова ред. кол. В.І. Луговий] // Українська Академія держ. управління при Президентіві України. – К.: Вид-во УАДУ, 2000. – 218 с.

332. Український соціум / Власюк С.О., Крисаченко В.С., Степико М.Т. та ін.; [За ред. В.С. Крисаченка]. – К.: Знання України, 2005. – 792 с.
333. Утопический социализм: Хрестоматия / [Общ.ред. А.И. Володина]. – М.: Политиздат, 1982. – 512 с.
334. Утопия и утопическое мышление: антология зарубежн. лит. / Пер. с разн. яз.; [Сост., общ. ред. и предисл. В.А. Чаликовой]. – М.: Прогресс, 1991. – 405 с.
335. Утченко С.С. Историки Рима / С.С. Утченко. – М.: «Художественная литература», 1969.
336. Уэллс Г.Дж. Современная утопия / Г.Дж. Уэллс [пер. с англ.]. – СПб., 1906.
337. Федотова В.Г. Глобальный капитализм: три великих трансформации. Социально-философский анализ взаимоотношений экономики и общества / В.Г. Федотова, В.А. Колпаков, Н.Н. Федотова. – М.: Культурная революция, 2008. – 608 с.
338. Фейербах Л. Избранные произведения: В 2-х т. / Л. Фейербах – М.: Прогресс, 1995. – Т. 2. – 778 с.
339. Фейербах Л. Сущность христианства / Л. Фейербах [Пер. с нем.] // Фейербах Л. Избранные философские произведения. – М.: Госполитиздат, 1955. – Т. 2. – С. 7-405.
340. Философия: Энциклопедический словарь [Электронный ресурс] / [Под редакцией А.А. Ивина]. – М.: Гардарики, 2004. – Режим доступа: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/405/ИБН
341. Философская Энциклопедия. В 5 т. [Электронный ресурс] / [Под редакцией Ф.В. Константинова]. – М.: Советская энциклопедия, 1960-1970. – Режим доступа: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/405/ИБН
342. Философский энциклопедический словарь / [ред.-сост. Е.Ф. Губский и др.]. – М.: ИНФРА-М, 2009. – 569 с. – Иностр. термины и выражения: с. 559-569.

343. Філософія: навч. посібник / І.Ф. Надольний, В.П. Андрущенко, І.В. Бойченко, В.П. Розумний; [ред. І.Ф. Надольний] – К.: Вікар, 1998. – 622 с.
344. Філософія: навч. посіб. / І.Ф. Надольний, В.П. Андрущенко, Л.В. Губерський, В.М. Князев та ін.; за ред. І.Ф. Надольного. – 7-е вид. – К.: Вікар, 2010. – 457 с.
345. Філософія. Суспільство. Культура (Філософські стежини в модернізації українського суспільства: державотворчий та культуротворчий вимір) [Текст]: відгуки на дис. дослідж.: 1971-2013 рр. / Іван Надольний, д-р філос. наук, проф., засл. працівник освіти України, акад. Акад. наук. вищ. освіти України; Нац. акад. кер. кадрів культури і мистец. – К.: НАКККІМ, 2013. – 335 с.
346. Філософський енциклопедичний словник / [Гол. ред. В.І. Шинкарук]. – К.: Абрис, 2002. – 742 с.
347. Філософський словник / [За ред. В.І. Шинкарука]. – 2-е вид. і доп. – К.: Голов. ред. УРЕ, 1986. – 800 с.
348. Флоровский Г. Метафизические предпосылки утопизма / Г. Флоровский // Вопросы философии. – 1990. – №10. – С.84-85
349. Фогт А. Социальные утопии / А. Фогт. – М.: «КомКнига», 2010. – 175 с.
350. Франк С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. – М.: Республика, 1992. – 511 с. – (Мыслители XX в.)
351. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия / С.Л. Франк // С нами Бог; [Сост. А.С. Филоненко]. – М.: АСТ, 2003. – С.131-436.
352. Франк С.Л. Религия и наука / С.Л. Франк // Религия, философия и наука. – 1953. – № 1 – С. 1-26
353. Франк С.Л. Этика нигилизма / С.Л. Франк // Вехи. – 1909. – С. 146-181.

354. Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет / Зигмунд Фрейд. – Тбилиси : Мерами, 1991. – кн. 1. – 397 с.
355. Фримен К. Як час спливає: Від епохи промислових революцій до інформаційних революцій / Крис Фримен, Франсиско Лука; [Пер. з англ. Руслана Ткачука]. – Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 510 с.
356. Фролова С.Л. Классификация идеалов в педагогике / С.Л. Фролова // Ярославский педагогический вестник. – 2010. – №1 – С.12-17.
357. Фромм Э. Иметь или быть?: Пер. с англ. / Э. Фромм [Общ. ред. и посл. В.И. Добренъков]. – 2-е изд., доп. – М.: Прогресс, 1990. – 336 с.
358. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности / Мишель Фуко. – М.: Касталь, 1994. – 448 с.
359. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма; [пер. с англ. М.Б. Левина]. – М.: АСТ, Люкс, 2004. – 352 с.
360. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма; [пер. с англ.]. – М.: АСТ, 2004. – 592 с.
361. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи / Юрген Хабермас; [Пер. с нем. М.Б. Скуратова]. – М.: Весь мир, 2011. – 336 с.
362. Хайдеггер М. Время и бытие / Мартин Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 448 с.
363. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Мартин Хайдеггер. – М. : Гнозис, 1993. – 464 с.
364. Хайек Ф.А. Индивидуализм: истинный и ложный [Электронный ресурс] / Ф.А. Хайек. – Режим доступа: <http://libertynews.ru/node/110>
365. Хайек Ф.А. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. [Электронный ресурс] / Ф.А. Хайек. – Режим доступа: <http://libertynews.ru/node/1284>

366. Хайек Фридрих Август фон. Дорога до рабства / Фридрих Август фон Хайек. – К.: Нове видавництво, 2005. – 468 с.
367. Хамитов Н. Освобождение от обыденности: искусство как разрешение противоречий жизни / Н. Хамитов. – К.: Наукова думка, 1995, 118 с.
368. Хамитов Н. Философия: бытие, человек, мир / Н. Хамитов. – К.: КНТ, Центр учебной литературы, 2006. – 456 с.
369. Хамітов Н. Історія філософії: проблема людини / Н. Хамітов, Л. Гармаш., С. Крилова. – К.: КНТ, Центр навчальної літератури, 2006. – 296 с.
370. Хантингтон Самюэль. Столкновение цивилизаций / Самюэль Хантингтон; [пер. с англ. Т.Велимеева, Ю.Новикова; под общ. ред. К.Королева]. – М.: Изд-во АСТ, 2003. – 603 с.
371. Хейзинга Йохан. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня / Йохан Хейзинга; [пер. с нидерл. и прим. В.В. Ошиса; общ. ред. и послесл. Г.М. Тавризян]. – М.: Изд. группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992. – 464 с.
372. Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика просвещения. Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т.В. Адорно. – М., СПб.: «Медиум» «Ювента», 1997. – 312 с.
373. Хоружий С.С. Очерки синергической антропологии / С.С. Хоружий. – М.: Институт философии, теологии и истории св.Фомы, 2005. – 408 с.
374. Хренов Н.А. Зрелища в эпоху восстания масс / Н.А. Хренов. – М.: Наука, 2006. – 646 с.
375. Ціннісно-нормативне обґрунтування соціальних теорій: [монографія] / А.М. Єрмоленко, Ю.А. Бауман, О.О. Лазоренко, М.І. Надольний, В.В. Шамрай; [ред.: А.М. Єрмоленко]; НАН України, Ін-т філос. ім. Г.С. Сковороди. – Київ: Наукова думка, 2013. – 455 с.
376. Чалоян В.К. Восток-Запад / В.К. Чалоян. – М.: Наука, 1979. – 216 с.

377. Черных А.И. Ритуалы в медиатизированном обществе [Электронный ресурс] / А.И. Черных. – Режим доступа: https://www.hse.ru/mirror/pubs/lib/data/access/ram/ticket/3/1484848713f2d6778ad67e42cef95dd7b8ebc83875/WP14_2012_03.pdf

378. Чернышов Ю.Г. Социально-утопические идеи и миф о «золотом веке» в древнем Риме: В 2 ч. / Ю.Г. Чернышов. – Изд. 2-е, испр. и доп. – Новосибирск: изд-во Новосибирского университета, 1994. – 176 с.

379. Черч А. Введение в математическую логику / А. Черч; [пер. з англ.]. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1960. – 485 с.

380. Чорна Л.В. Алгоритм зловживання суспільними ідеалами / Л.В. Чорна // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол.ред. В.М. Вашкевич. – К.: ВІР УАН, 2016. – Вип.111. – С.343-348.

381. Чорна Л.В. До питання розмежування ідеалу та утопії: класифікація утопій / Л.В. Чорна // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол.ред. В.М. Вашкевич. – К.: ВІР УАН, 2016. – Вип.114. – С. 250-255.

382. Чорна Л.В. Ідеал як передбачення майбутнього / Л.В. Чорна // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол.ред. В.М. Вашкевич. – К.: ВІР УАН, 2016. – Вип.112. – С. 219-223.

383. Чорна Л.В. Ідеал як соціокультурний диспозитив та транспозитив / Л.В. Чорна // Гуманітарний часопис. Збірник наукових праць. – 2016. – № 1. – С. 38-45.

384. Чорна Л.В. Ідеал як соціокультурний хронотоп / Л.В. Чорна // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол.ред. В.М. Вашкевич. – К.: ВІР УАН, 2016. – Вип. 110. – С.151-158.

385. Чорна Л.В. Легітимація етичного ідеалу / Л.В. Чорна // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол.ред. В.М. Вашкевич. – К.: ВІР УАН, 2016. – Вип.113. – С. 251-254.

386. Чорна Л.В. Трактатування ідеалу у творчості Вольфганга Крауса: філософський аналіз / Л.В. Чорна // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол.ред. В.М. Вашкевич. – К.: ВІР УАН, 2014. – Вип.89. – С. 259-265.

387. Чорна Л.В. Філософське осягнення суспільного ідеалу мислителями Близького Сходу в епоху середньовіччя / Л.В. Чорна // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол.ред. В.М. Вашкевич. – К.: ВІР УАН, 2016. – Вип.115. – С.122-126.

388. Шатило И.С. Мировоззренческие коллизии XX века и проблема разработки современного социального идеала / И.С. Шатило // Российск. заочн. ин-т текст. и легк. пр-сти. – М., 2001. – 90 с.

389. Шацкий Е. Утопия и традиция: [пер. с польского] / Шацкий Е.; [под общ.редакцией и посл. В.А. Чаликовой]. – М.: Прогресс, 1990. – 456 с.

390. Шелер М. Человек в эпоху уравнивания / М. Шелер; [Пер. с нем.] // Шелер М. Избранные произведения. – М. : Гнозис, 1994. – С. 98-128.

391. Шеннон К. Работы по теории информации и кибернетике / К. Шеннон. – М.: Изд. иностр. лит., 1963. – 830 с.

392. Шестов Л. Сочинения: в 2-х тт. / Лев Шестов. – М.: Наука, 1993. – Т.1.: Власть ключей. – 1993. – 667 с. – (Серия «Из истории отечественной философской мысли»).

393. Шинкарук В.И. Духовная культура – человек – искусство / В.И. Шинкарук // Искусство в мире духовной культуры. – К.: Наукова думка, 1985. – С. 9–29.

394. Шинкарук В.И. Категориальная структура научного мировоззрения / В.И. Шинкарук // Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики. – К.: Наукова думка, 1981. – С. 11–25.

395. Шинкарук В.И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля (Проблема тождества логики, диалектики и теории познания в философии Гегеля): [Монография]. – К.: Издательство Киевского университета, 1968. – 295 с.

396. Шинкарук В.И. Сущность мировоззрения. Научное мировоззрение как его высший исторический тип / В.И. Шинкарук // Научное мировоззрение и социалистическая культура. – Киев, 1988.

397. Шинкарук В.І. Віра, надія, любов / В.І. Шинкарук // Віче. – 1994. – № 3 (24). – С. 145–150.

398. Шинкарук В.І. Поняття культури. Філософські аспекти / В.І. Шинкарук // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. – Київ, 1996. – С. 8-61.

399. Шмит Ф.И. Искусство – его психология, его стилистика, его эволюция / Ф.И. Шмит. – Харьков: Книгоиздательство «Союз» Харьковского Кредитного Союза Кооперативов, 1919. – 330 с.

400. Шпенглер О. Закат Европы. Гештальт и действительность / Освальд Шпенглер. – М.: Мысль, 1993. – 663 с.

401. Шредингер Э. Что такое жизнь? Точка зрения физика / Э. Шредингер. – М.: Атомиздат, 1972. – 88 с.

402. Штаерман Е.М. Эволюция идеи свободы в Древнем Риме / Е.М. Штаерман // Вестник Древней истории. – 1972. – №2. – с. 60.

403. Щедровицкий Г.П. На досках. Публичные лекции по философии Г.П. Щедровицкого / Г.П. Щедровицкий. – М.: Шк. Культ. Полит., 2004. – 196 с.

404. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / Умберто Эко. – М.: ТОО ТК „Петрополис”, 1998. – 432 с.

405. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / М. Элиаде ; [пер. с англ. Ш. Богиной, Н. Кулаковой, В. Рокитянского, Г. Старостина]. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.

406. Эльфонд И.Я. Леонардо Бруни и греческая философия / И.Я. Эльфонд // Античное наследие в культуре Возрождения. – М., 1984.

407. Энгельс Ф. Введение к английскому изданию «Развитие социализма от утопии к науке» / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – М.: Политиздат, 1961. – Т.22. – С.318-319.

408. Энциклопедия религий / [Под ред. Забияко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С.]. – М.: Академический проект, Гаудеамус, 2008. – 1520 с.
409. Эпштейн М. Русская литература на распутье. Секуляризация и переход от двоичной системы к троичной / М. Эпштейн // Звезда (СПб). – 1999. – № 1. – С. 202.
410. Эстетика: Словарь / [Под общ. ред. А.А. Беляева]. – М.: Политиздат, 1989. – 447 с.
411. Юм Д. Исследование о человеческом разумении: сочинения в 2 т. / Д. Юм. – Т.1. – М.: Мысль, 1966.
412. Юм Д. О происхождении идей: сочинения в 2 т. / Д. Юм. – Т.1. – М.: Мысль, 1966.
413. Юнг К. Феномен духа в искусстве и науке / К.Г. Юнг. — М.: Ренессанс, 1992. – 320 с.
414. Языки как образ мира: [пер. с англ.] / сост. К. Королев. – М.: АСТ, Terra Fantastica, 2003. – 576 с.
415. Янг Майкл. Возвышение меритократии 1870-2033 годы / Майкл Янг; [Сост., общ. ред. и предисл. В.А. Чаликовой] // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы – М.: Прогресс, 1991. – С. 317-347.
416. Ясперс К. Психологія світоглядів / Карл Ясперс [пер. з нім. О. Кислюк, Р. Осадчук]. – К.: Юніверс, 2009. – 464 с.
417. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
418. Adam B. Time and Social Theory / B. Adam. – Cambridge, 1990.
419. Adeeb Khalid. The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia / Khalid Adeeb. – Berkeley: University of California Press, 1998.
420. Adler A. Individual Psychology / A. Adler // Psychologies of 1930. - Worcester : Clark University Press, 1930. – 497 p.
421. Adorno T. The Authoritarian Personality / Adorno T., Frenkel-Brunswik E., Levinson D., Sanford R. – NY-London, 1993. – 340 p.

422. Anderson Benedict. Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism / B. Anderson. – London - New York: Verso, 1991. – 587 p.
423. Arendt H. Between Past and Future / H. Arendt. – NY : Viking Press, 1968. – 306 p.
424. Baran St. J. Mass Communication Theory: foundations, ferment and future / St.J. Baran, D.K. Davis. – 2nd Edition. – Wadsworth Publishing, Belmont, CA, 2005. – 407 p.
425. Baudrillard J. Simulacra and Simulation / J. Baudrillard. – University of Michigan Press, 1994. – 164 p.
426. Baudrillard J. Société de Consommation: Ses Mythes, Ses Structures / J. Baudrillard. – London: SAGE Publications, 1998. – 208 p.
427. Baudrillard J. Symbolic Exchange and Death / J. Baudrillard; [Trans. I.H. Grant]. – London: Sage, 1993. – 291 p.
428. Baudrillard J. The Consumer Society: Myths and Structures / J. Baudrillard; [Trans. C. Turner]. – London: SAGE Publications Ltd, 1998. – 208 p.
429. Beardsley M.C. The Metaphorical Twist / M.C. Beardsley // Philosophy and Phenomenological Research. – 1962. – Vol.29. – #3. – P.13-17.
430. Bergman J. Albert Szent-Gyorgyi's Theory of Syntropy and Creationism [Электронный ресурс] / J. Bergman . – Режим доступа: <http://www.icr.org/article/136>
431. Berlin I. He crooked timber of humanity : chapters in the history of ideas / Isaiah Berlin; [edited by Henry Hardy]. - NY: Knopf: Distributed by Random House, 1990. – 277 p.
432. Berra T. Evolution and the myth of creationism: a basic guide to the facts in the evolution debate / Tim M. Berra. – Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1990. – 198 p.
433. Brightman E.S. Nature and Values / Edgar Sheffield Brightman. – NY, Nashville: Abingdon-Cokesbury press, 1945. – 171 p.

434. Brzezinski Z. *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era* / Z. Brzezinski. – New York: Viking Press, 1970. – 355 p.
435. Calhoun C. *Nationalism and Civil Society. Social Theory and the Politics of Identity* / Edited by Craig Calhoun. – Cambridge: Blackwell, 1994.
436. Claeys G. *Utopias of the British Enlightenment* / G. Claeys. – Cambridge University Press, 2003. – 261 p.
437. Cohn Norman. *The Pursuit of the Millenium: Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and its Bearing on Modern Totalitarian Movements* / Norman Cohn . – New York: Harper Torch Books, 1961.
438. Collingwood R.G. *The idea of history* / R.G. Collingwood. – Oxford : Clarendon press, 1946. – 339 p.
439. Copeland, Thomas E. *The Information Revolution and National Security* / Thomas E. Copeland. – Carlisle, Pa.: Strategic Studies Institute, U.S. Army War College, 2000.
440. Dertouzos Michael. *What Will Be: How the New World of Information Will Change Our Lives* / Michael Dertouzos. – San Francisco: HarperCollins, 1997.
441. Eagleton T. *Ideology* / T. Eagleton. – London, NY: Longman, 1994. – 317 p.
442. Eisenstadt S. *A reappraisal of theories of social change and modernization* / S. Eisenstadt // *Social change and modernity*. – Berkley, 1992.
443. Finley M. *Utopianism ancient and modern* / M. Finley // *Critical spirit: Essays in honour of Herbert Marcuse*. – Boston, 1967.
444. Foucault M. *Critique and power: recasting the Foucault* / M. Foucault // *Habermas debate*; [edited by Michael Kelly]. – Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994. – 413 p.
445. Foucault M. *Power / knwoledge: selected interviews and other writings, 1972-1977* / Michel Foucault. – NY: Pantheon Books, 1980. – 270 p.
446. Fromm E. *Escape from Freedom* / E. Fromm. – Camdridge Mass.: Harvard U P, 1941. – 268 p.

447. Fukuyama Francis. *State-Building. Governance and World Order in the 21st Century* / Francis Fukuyama. – New York, USA, Cornell University Press, 2004.
448. Geertz C. *The interpretation of cultures: selected essays* / Clifford Geertz. – NY: Basic Books, 1973. – 470 p.
449. Gellner Ernest. *Nations and Nationalism* / Ernest Gellner. – Ithaca, N.Y. and London: Cornell University Press, 1983.
450. Girardet R. *Mythes et mythologies politiques* / R. Girardet. – Paris: Seuil, 1986. – 210 p.
451. Goodwin B., Taylor K. *The Politics of Utopia: A Study in Theory and Practice* / B. Goodwin, K. Taylor. – Bern, International Academic Publishers, 2009. – 329 p.
452. Günther H. *Utopie nach der Revolution* / H. Günther // Vosskamp Wilhelm (Hrsg.) *Utopieforschung*. – Stuttgart, 1982. – Bd. 3. – C. 378-393.
453. Habermas J. *Apres Marx* / J. Habermas. – Paris : Fayard, 1985. – 340 p.
454. Harris M. *The rise of anthropological theory. A history of theories of culture* / M. Harris. – New York : Crowell, 1968. – 816 p.
455. Hayek F.A. *Individualism and economic order. Essays* / Friedrich A. von Hayek. – Chicago : Univ. of Chicago Press, 1948. – 271 p.
456. Hayek F.A. *New studies in philosophy, politics, economics, and new history of ideas* / F.A. Hayek. – London: Routledge and K. Paul, 1978. – 314 p.
457. Heidegger M. *What is philosophy?* / M. Heidegger. – NY: Twayne Publishers, 1958. – 97 p.
458. Held D. *Global Transformations: Politics, Economies, Culture* / D. Held; et al. – Cambridge, UK: Polity Press, 1999. – 385 p.
459. Hesse M. *Revolution and reconstruction in the philosophy of science* / M. Hesse. – Bloomington, IN : Indiana University Press, 1980. – 255 p.
460. Hesse M. *The explanatory function of metaphors* / M. Hesse // *Logic, methodology and philosophy of science*. – Amsterdam : North-Holland Pub. Co., 1965. – 440 p.

461. Higgins R. The seventh enemy: the human factor in the global crisis / Ronald Higgins. – NY : McGraw-Hill, 1978. – 299 p.
462. Hiorth F. Introduction to humanism / F. Hiorth. – Pune: Indian Secular Society, 1996. – 248 p.
463. Huntington S.P. The clash of civilizations and the remaking of world order / Samuel P. Huntington. – NY : Simon & Schuster, 1996. – 367 p.
464. In Old Friendship: The Correspondence of Lewis Mumford and Henry A. Murray, 1928-1981 / Lewis Mumford. – Syracuse University Press, 2007. – 447 p.
465. Jameson F. Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism / F. Jameson. – New-Left Review, 1984. – July-August. – #146. – P. 23-58.
466. Jaspers K. The European Spirit / K. Jaspers. – London: S.C.M. Press, 1948. – 200 p.
467. Jung C.-G. Memories, dreams, reflections / C. -G. Jung. – NY: Pantheon Books, 1963. – 398 p.
468. Kahler Miles. Rationality in International Relations / Miles Kahler // International Organization. – Autumn 1998. – Vol. 52. – #4.
469. Kardiner A. The Individual and his society: The Psychodynamics of Primitive Social Organization / A.Kardiner, R.Linton. – New York: Columbia University Press, 1965. – 503 p.
470. Laudan L. Science and values : the aims of science and their role in scientific debate / Larry Laudan. – Berkeley : University of California Press, 1984. – 149 p.
471. Lincoln W.B. Red victory: a history of the Russian Civil War / W. Bruce Lincoln. – NY: Simon and Schuster, 1989. – 637 p.
472. Literatur als Brücke zwischen Ost und West, Zum Gedenken an Wolfgang Kraus. – Grimm Verlag – Szeged, 2000. – 135 c.
473. Manuel Frank E. and Manuel Fritzie P. Utopian Thought in the Western World / Frank E. Manuel and Fritzie P. Manuel // The Belknap press of Harvard University Press. – Cambridge, Massachusetts, 1980. – p. 181-202.

474. Marcuse H. An essay on liberation / H. Marcuse. – Boston : Beacon Press 1969. – 91 p.

475. Morris Ch. Foundations of the theory of signs [Електронний ресурс] / Ch. Morris. – Chi., 1938. – Режим доступу: <http://vseslova.com.ua/word/Сигніфікат-96806u>

476. Mumford L. The Story of Utopias / L. Mumford. - New York, Bony and Liveright Inc., 1922 – 315 p.

477. National systems of innovation: towards a theory of innovation and interactive learning / [edited by Bengt-Ake Lundvall]. – London: Pinter Publishers; NY: Distributed exclusively in the USA and Canada by St. Martin's Press, 1992. – 342 p.

478. Oram Andy. Peer-to-Peer: Harnessing the Power of Distrustive Technologies / Andy Oram. – O'Reilly & Associates, 2001.

479. Orwell George. 1984 [Електронний ресурс] / George Orwell. – Режим доступу: <http://www.george-orwell.org/1984>

480. Parsons T. Integration and institutionalization in the Social System / T. Parsons // On institution and social evolution. – Ch.: University of Chicago Press, 1985. – P. 117-128.

481. Parsons T. The Evolution of Societies. Englewood cliffs / T. Parsons. – N.J.: Prentice- Hall, 1977. – 420 p.

482. Popper K. The logic of scientific discovery / K. Popper. – NY : Basic Books, 1959. – 479 p.

483. Ricoeur P. Lectures on ideology and utopia / Paul Ricoeur. – NY : Columbia University Press, 1986. – 353 p.

484. Rifkin Jeremy. Time Wars: The Primary Conflict in Human History / Jeremy Rifkin. – New York: Simon & Shuster, 1987.

485. Ronfeldt David. The Hubris-Nemesis Complex: A Concept for Leadership Analysis / David Ronfeldt. – Santa Monica, Calif.: RAND, MR-461, 1994.

486. Rossi V. Il quattrocento / V. Rossi. – Mil., 1949.

487. Sargent L. Introduction In British and American Utopian Literature. 1516 - 1978 / L. Sargent. – Boston, 1979. – 170 p.
488. Smith A.D. Nationalism and modernism: a critical survey of recent theories of nations and nationalism / Anthony D. Smith. – London, NY : Routledge, 1998. – 270 p.
489. Straubhaar J. Media Now: Understanding Media, Culture, and Technology / Joseph Straubhaar, Robert LaRose, Lucinda Davenport. – [7th ed.]. – Belmont, CA : Wadsworth Publishing, 2011. – 592 p.
490. Tarrow Sidney. Transnational Politics: Contention and Institution in International Politics / Sidney Tarrow // Annual Review of Political Science. – 2001. – Vol. 4.– pp.1-20.
491. Taylor G.R. The great evolution mystery / Gordon Rattray Taylor. – NY : Harper & Row, 1983. – 277 p.
492. The History of Ideas: an introduction to method. – London: Croom Helm: Totowa, NJ: Barnes & Noble Books, 1983. – 334 p.
493. The Oxford Companion to Philosophy, 2 ed. [Электронный ресурс] / [Edited by Ted Honderich]. – Oxford University Press, 2005. – Режим доступа: [http://cdn.preterhuman.net/texts/thought_and_writing/philosophy/Honderich,%20Ted%20\(ed.\)%20-%20The%20Oxford%20Companion%20To%20Philosophy.pdf](http://cdn.preterhuman.net/texts/thought_and_writing/philosophy/Honderich,%20Ted%20(ed.)%20-%20The%20Oxford%20Companion%20To%20Philosophy.pdf)
494. Toffler A. Future shock / Alvin Toffler. – NY: Random House, 1970. – 505 p.
495. Toffler A. The Third Wave / Alvin Toffler. – NY: Vorrow, 1980. – 544 p.
496. Utopias and Utopian Thought / [ed. F.Manuel]. – London, 1973.
497. Wallerstein I. Unthinking social science: the limits of nineteenth century paradigms / Immanuel Wallerstein. – Cambridge, MA: Polity Press in association with B. Blackwell, 1991. – 286 p.
498. Wilson F. The Anatomy of Conservatism / F. Wilson // Political thought since World War II; [critical and interpretive essays]. – NY: Free Press of Glencoe, 1964. – 462 p.