

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
МІЖРЕГІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ УПРАВЛІННЯ ПЕРСОНАЛОМ**

На правах рукопису

**ЛІСОВСЬКИЙ ПЕТРО МИКОЛАЙОВИЧ**

УДК 1:316.4:130.121

**ФЕНОМЕНОЛОГІЯ МУДРОСТІ: ДУХОВНИЙ КАПІТАЛ  
ПОСТСУЧАСНОСТІ  
(СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ)**

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Дисертація  
на здобуття наукового ступеня  
доктора філософських наук

Науковий консультант:  
**БАРАНІВСЬКИЙ Василь Федорович,**  
доктор філософських наук, професор

**Київ – 2016**

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП.....</b>	<b>4</b>
<b>РОЗДІЛ I. ФЕНОМЕНОЛОГІЯ МУДРОСТІ ЯК ПРЕДМЕТ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ.....</b>	<b>14</b>
1.1. Історичні витоки та визначення поняття «феноменологія мудрості».....	14
1.2. Світоглядні основи духовного капіталу мудрості.....	86
1.3. Основні критерії оцінки в феноменальних рецепціях мудрості.....	110
Висновки до першого розділу.....	126
<b>РОЗДІЛ II. МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ МУДРОСТІ В СТРУКТУРІ ДУХОВНОГО КАПІТАЛУ.....</b>	<b>126</b>
2.1. Гносеологічна та епістемологічна картина знання в системному аналізі мудрості.....	126
2.2. Феноменологія мудрості як якість в духовному світі людської діяльності.....	145
2.3. Креативність творчої особистості в царині феноменології мудрості.....	151
Висновки до другого розділу.....	189
<b>РОЗДІЛ III. БАГАТОГРАННА ЦІЛІСНІСТЬ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ МУДРОСТІ.....</b>	<b>190</b>
3.1. Ціннісна парадигма духовного капіталу мудрості.....	190
3.2. Суспільна риторика як генеративний ресурс мовної свідомості у феноменології мудрості.....	223
3.3. Національна ідея як духовний пріоритет мудрості.....	250
Висновки до третього розділу.....	260

**РОЗДІЛ IV. ОСВІТА, НАУКА ТА ВИХОВАННЯ ЯК ДУХОВНО ДІЮЧІ  
КОНСТАНТИ В ПРОЦЕСІ СУЧАСНОГО РОЗВИТКУ  
СУСПІЛЬСТВА.....262**

4.1. Освіта, наука та виховання як система знань у сучасному  
безпекотворенні.....262

4.2. Смісложиттєві настанови духовної безпеки у сучасному освітньому  
просторі.....271

4.3. Перспективи розвитку гуманістичних ідей вищої освіти як духовного  
осмислення в життєвій мудрості.....277

Висновки до четвертого розділу.....286

**РОЗДІЛ V. ПРІОРИТЕТНІ НАСТАНОВИ МУДРОСТІ В  
ПОСТСУЧАСНОСТІ: УКРАЇНСЬКИЙ АСПЕКТ ЕПОХИ  
ГЛОБАЛІЗАЦІЇ.....288**

5.1. Екологічне та фінансово-економічне усвідомлення світоглядної кризи  
в феноменології мудрості.....288

5.2. Феномен мудрості як духовний спосіб здійснення життєздатності  
сучасного суспільства.....319

5.3. Гуманні акти мудрості українства в сучасних міжнародних  
відносинах: прогнози на майбутнє.....347

Висновки до п'ятого розділу.....368

**ВИСНОВКИ.....370**

**СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....373**

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** В сучасних умовах інформаційного світу феноменологія мудрості є одним з найбільш актуальних об'єктів системного аналізу в соціальній філософії, оскільки духовний капітал особистості, групи, спільноти зумовлений цілою низкою причин філософсько-світоглядного, соціально-психологічного, суспільно-політичного, науково-теоретичного характеру, посилює розгляд різних станів його втілення: держави, країни, суспільства, системи їх взаємозв'язків і залежностей.

Вирішення проблеми духовного капіталу людини-творця є необхідною передумовою для філософського осягнення її гуманної природи. Тому саме духовний капітал мудрої людини стає особливо актуальним в переломні епохи, коли вичерпують себе усталені принципи людської життєдіяльності за умов нестабільності соціальних процесів. Відтак, переосмислення людського буття в новому історичному контексті постає нагальною проблемою сучасної цивілізації, в якій відбуваються трансформації духовних феноменів. За таких умов виникає дослідницька потреба в системному напрацюванні методологічно зваженого соціально-філософського аналізу феноменології мудрості, що дає змогу переосмислювати її ментально-ціннісний континум в сучасному соціумі.

Розгортання негативних тенденцій розвитку сучасного суспільства, включаючи соціальні конфлікти глобального характеру, виявляє прагнення людської спільноти, яка базується на розумінні смислів її безпекотворчого буття. Тому актуальним постає питання духовної безпеки, що створює ефективно діючу систему соціально-психологічного захисту в сучасному інформаційному суспільстві.

У філософській, соціологічній та психологічній літературі проблемам розмаїття духовних проявів у феноменології мудрості, що породжують людський капітал, присвячено чимало наукових доробок. Проте, деякі

аспекти окресленої загальної проблеми певною мірою представлені у спеціальних наукових доробках. При цьому, цілісний соціально-філософський аналіз феноменології мудрості в постсучасності, який би розкрив її природний тренд, ментально-ціннісні механізми, цілеспрямованість модернізації суспільства (природа-людина-суспільство) як духовні конструкції антропологічних, онтологічних, гносеологічних та аксіологічних площин відсутній як у закордонному, так і у вітчизняному філософському осягненні.

Узагальнюючи, можна стверджувати, що феноменологія мудрості є цариною генеологічних наук: природознавчих, соціальних, технічних та гуманітарних, які діалектично взаємопов'язані між собою як одне органічне ціле. Це набуває актуальності з огляду на такі вирішення проблеми. По-перше, опис пострадянських часів вичерпав себе, що вже не здатний певною мірою репрезентувати соціальну дійсність. Тому з'являються такі духовні феномени, що генерують новий тип соціальних зв'язків, які принципово не вписуються в концепції, що прагнуть їх теоретично і практично осягнути. Це пов'язано із сучасними глобальними інформаційними мережами як соціокультурними явищами. Відповідно, необхідно говорити про феноменологію мудрості як якісне переосмислення людської діяльності, акцентуючи увагу на онтологічні виміри самого її буття. По-друге, немає підстав повністю покладатися на постмодернізм, оскільки він не є однорідним, виявляючи непослідовність у ставленні до модерну.

Саме в такому ракурсі постає актуальність теми даної роботи, а згадані труднощі лише спонукають до вирішення цієї проблеми через її духовний капітал у добротворчому процесі.

**Ступінь наукового опрацювання проблеми.** Системоутворювальне підґрунтя для духовного капіталу мудрості було закладено західною філософією в річищі філософії історії з XVIII – першої половини XIX ст. побудовою концепцій «духу народу» такими мислителями, як Дж. Віко, І. Кант, І. Гердер, Й. Фіхте, Л. Фейєрбах, Г. Гегель, в кінці XIX ст. – на

початку XX ст. дослідження продовжуються у рідній традиції вивчення «психології народів», які започатковані з XVIII ст. Дж. Локком, Ш. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо, і представлені вченням З. Баумана «індивідуалізоване суспільство», класичним напрямом теорії соціального конфлікту є наукові праці К. Маркса, Р. Дарендорфа, Г. Зіммеля. Значним вкладом є концепція духу А. Грамші, мозаїчна культура А. Моля, теорія комунікативної свідомості М. Бубера, Ю. Габермаса, К. Ясперса, ідеологізована свідомість К. Леві-Строса, Н. Лумана, нормативна культура та цивілізації О. Шпенглера, А. Тойнбі, ціннісна ментальність Р. Інглегарта, Г. Клагеса, а також концепції «суспільства ризику» У. Бека. В розумінні духовного капіталу мудрості автор дисертації спирався на класичні теорії соціальної дії та раціональності М. Вебера, Т. Парсонса, а також соціального впливу Дж. Тернера.

В історії розвитку української духовної культури феномени особистості, держави та суспільства, дотичні до проблеми феноменології мудрості, розглядали Г. Сковорода, М. Драгоманов, І. Франко, М. Грушевський та інші.

Серед сучасних українських дослідників, які тією чи іншою мірою досліджували дану проблему, можна назвати таких відомих вчених, як В. Андрущенко, В. Баранівський, В. Бех, М. Бойченко, В. Вашкевич, В. Воронкова, Е. Герасимова, М. Головка, Л. Губерський, О. Кивлюк, М. Козловець, В. Конверський, Н. Кочубей, А. Кравченко, В. Кремень, С. Крилова, С. Кримський, М. Курко, С. Куцепал, Я. Любивий, М. Михальченко, В. Муляр, І. Надольний, М. Недюха, М. Ожеван, О. Осетрова, В. Остроухов, М. Попович, Т. Розова, З. Самчук, П. Саух, Н. Скотна, О. Уваркіна, Н. Хамітов, А. Ярошенко та інші.

Означеною проблематикою займалися такі сучасні вітчизняні та зарубіжні дослідники як С.М. Алійнікова, Н.Б. Отрешко, М.А. Слемнев, М. Шелер, Ч. Тейлор, А. Хоннет, Р. Інглегарт, Г. Клагес та інші.

Незважаючи на досить великий обсяг літератури, повноту і системність досліджень феноменології мудрості цю тему ніяк не можна вважати

вичерпаною, тож необхідність концептуалізації даного аналізу в міждисциплінарному полі обумовили та визначили тему дисертації, її мету та завдання.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертаційне дослідження розроблене в рамках науково-дослідницької роботи кафедри міжнародних відносин та міжнародної інформації Міжрегіональної Академії управління персоналом, де вона й виконана, у межах науково-дослідної роботи Міжрегіональної Академії управління персоналом «Теоретико-методологічні засади становлення української державності і соціальна практика: політичні, юридичні, економічні та психологічні проблеми» на 2014–2018 рр. (номер державної реєстрації 0113U007698).

Тема дисертаційного дослідження затверджена на засіданні вченої ради Міжрегіональної Академії управління персоналом, протокол № 12 від 17 грудня 2015 року.

**Мета і завдання дослідження.** Метою дисертаційного дослідження є здійснення системного аналізу феноменології мудрості в структурі її духовного капіталу, що презентує ментально-ціннісні пріоритети та імперативи.

Реалізація поставленої мети зумовила розв'язання таких **завдань**:

- здійснити аналіз і узагальнення підходів до визначення поняття «феноменологія мудрості»;
- встановити світоглядну формулу трансцендентного в духовному капіталі мудрості;
- розкрити структурну модель духовного капіталу та його інструментарію в аналізі феноменології мудрості;
- охарактеризувати суспільну риторику як ментально-ціннісний ресурс мовної свідомості у феноменології мудрості;
- розкрити життєві імперативи мудрості в добу глобалізаційних процесів;

- обґрунтувати смисложиттєві настанови духовної безпеки у сучасному освітньому просторі;
- провести концептуальний аналіз національної ідеї у феноменології мудрості;
- виявити гуманізм у духовних актах мудрості українства;
- сформувати шляхетну конституцію особистості в духовному капіталі мудрості;
- дослідити аксіологічні перспективи в духовних актах мудрості українства.

**Об’єктом** дисертаційного дослідження є феноменологія мудрості та її соціокультурна обумовленість.

**Предмет дослідження** – ціннісно-сміслові пріоритети та імперативи духовного капіталу мудрості в постсучасності.

**Методологічна база дослідження.** В якості методології дослідження постає категоріальний апарат соціальної філософії, застосований для розкриття феноменології мудрості. Водночас реалізація мети та завдань дисертаційної роботи зумовила необхідність залучення таких засадничих філософських та загальнонаукових пізнавальних принципів, методів та підходів як принцип історизму, розвитку, методи аналізу, синтезу, описовий, порівняльний, синергетичний методи та системний підхід. Так, принцип історизму уможливив осмислення матеріалу із урахуванням контексту історичної доби, з’ясування особливостей тлумачення й усвідомлення поняття «феноменологія мудрості» дослідниками у той чи інший період. На засадах аналітичного методу виокремлено та досліджено специфіку застосування різних підходів щодо феноменології мудрості як багатогранного утворення духовних феноменів. Метод синтезу використано в контексті соціально-філософського аналізу, реалізація якого дала змогу здійснити узагальнення результатів попередніх підходів. За допомогою описового методу розкривається сутність, структура та механізм феноменології мудрості. Порівняльний метод застосовано у загально-



теоретичному розділі для порівняння концептуальних підходів дослідниками до розуміння проблеми феноменології мудрості. Синергетичний метод відіграв евристичну роль в аналізі нелінійних динамічних процесів розвитку духовного капіталу суспільства. Нарешті, виявлення належної послідовності наріжних проблем теми дослідження та їх послідовне з'ясування зумовили необхідність неухильного дотримання вимог системного підходу.

**Наукова новизна дисертаційної роботи** полягає в розкритті якісних змін щодо ціннісно-сміслового формату духовного капіталу мудрості в XX – XXI століттях на тлі докорінних трансформацій світового розвитку. Головне при цьому – системне переосмислення духовних пріоритетів та імперативів як ефективно діючих констант у феноменології мудрості. У результаті проведеного дослідження:

***Вперше:***

– розроблено та застосовано систематизований феноменологічний підхід до аналізу духовного капіталу мудрості. У процесі дослідження на підставі соціально-філософського аналізу поняття «мудрість» упорядковано його смислове і понятійне поля, виявлено його ціннісно-сміслове навантаження у соціальному бутті людини, доведено, що низка допоміжної термінології – духовний капітал, мовна свідомість, творча особистість, владна інтенція, безпекотворення – дозволяє системно відобразити сутність мудрості;

– виявленено та проаналізовано духовні пріоритети рецепцій мудрості, кожний із яких містить у собі парадигмальну систему ціннісних орієнтирів у формі духовного капіталу; до найбільш ефективно діючих духовних констант феноменології мудрості віднесено: освіта, наука, виховання, безпекотворення, благодійність, гуманізм, владна інтенція;

– продемонстровано суспільну риторичну як генеративний ресурс мовної свідомості у феноменології мудрості, що є інтелектуальним різновидом культурно-духовної і ментально-аксіологічної власності, оскільки це не тільки спосіб передачі інформаційної думки, а ще й неповторний

ораторський спосіб емоційно-інтелектуального мислення, своєрідний метод освоєння навколишньої дійсності;

– висвітлено смисложиттєві настанови духовної безпеки в сучасному освітньому просторі, що полягають в якісному рівні системи ментальних цінностей як засвоєння історичної пам'яті, соціального досвіду і формування на цій основі творчої особистості; при цьому важливим аспектом є рівень підтримки народом владної політики як концепту центрizmu, який значною мірою залежить від авторитету інституцій влади в цілому, так і окремих персоналій зокрема;

– прогнозовано розвиток українства в сучасних міжнародних відносинах як інноваційний прогрес суспільства, в якому акцентується увага не лише на нанотехнології, а на ноотехнології, що є новим еволюційним етапом соціальних зв'язків, оскільки постіндустріальне суспільство поступово вичерпує природні ресурси.

***Уточнено:***

– концептуально оформлена теза, що ідейним пріоритетом мудрості українського народу є національна ідея, в якій виявлено структуротворчу роль конструктивної моделі «нації», показано концепт етнічності українства як світового співтовариства, що в сучасну епоху послаблює значущість та звичні функції національної держави як вільного вибору етнічного та національного в сучасну епоху глобалізації;

– функціональний аспект ефективно діючих духовних констант в рецепціях мудрості, до яких відносяться: толерантність, відповідальність, інтелект, совість, мораль, освіта, наука, виховання, превентивна безпека та інші;

– перспективи розвитку гуманістичних ідей як ціннісно-сміслового формату мудрості в сучасній європейській освіті.

***Набуло подальшого розвитку:***

– встановлення ментально-ціннісних змін і характеру соціокультурних інновацій для духовного капіталу мудрості. Виявлено, що сучасною платформою гуманізму як духовною силою мудрості українства, яка здатна давати відповіді викликам глобалізації, є інноваційне суспільство знань, що повинно здійснюватись в межах діапазону: інновації-традиції, модифікації-можливості на підставі інтеграційної взаємодії влади, політико-правових структур в новому законодавчому інформаційному полі, електорату, бізнесу, що узгодженим чином мають визначити точки прикладання спільних зусиль у світовому процесі постсучасності;

– досліджено проблему цивілізацій як концентричного кола мудрості, яка артикулює філософські виміри духовної безпеки як культурного феномену в його унікальній цілісності, що визначає сталість цієї соціальної інституції.

**Теоретичне та практичне значення одержаних результатів.**

Теоретичні узагальнення дисертаційного дослідження можуть бути використані при створенні нормативних курсів та спецкурсів з соціальної філософії, філософії історії, політології, соціології, психології та інших дисциплін. Отримані результати дозволяють більш різнобічно зрозуміти феноменологію мудрості. Теоретичний матеріал може слугувати відправною точкою для подальшого аналізу духовних аспектів феноменологічної проблематики мудрості в сучасному суспільстві.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертація є самостійною дослідницькою роботою, що здійснювалась автором протягом 2010–2015 років. Результати дисертаційного дослідження, що репрезентуються положеннями наукової новизни та висновками, одержані автором особисто.

**Апробація результатів дисертації.** Основні положення дисертаційного дослідження обговорювалися на засіданнях кафедри міжнародних відносин та міжнародної інформації Міжрегіональної Академії управління персоналом, а також під час виступів на міжнародних, всеукраїнських і регіональних наукових і науково-практичних конференціях,

семінарах та круглих столах. Серед них – Міжнародна науково-практична конференція «Безпекотворення: питання теорії і практики та правові аспекти» (Київ, 21 квітня 2010 р.); Всеукраїнська науково-практична Інтернет-конференція «Сучасна парадигма формування професіоналізму майбутніх фахівців» (Переяслав-Хмельницький, 20–21 квітня 2011 р.); III Міжнародна наукова конференція для студентів, аспірантів, науковців «Інноваційний розвиток суспільства за умов крос-культурних взаємодій» (Суми, 26–29 квітня 2010 р.); Міжнародна наукова конференція «Традиція і культура. Прекрасне у духовному потенціалі людства» (Київ, 11–12 червня 2010 р.); X ювілейна науково-практична конференція «Україна у стані перманентного вибору: духовно-культурні, соціально-економічні та політико-правові стратегії» (Київ, 2010 р.); IV Міжнародна науково-практична конференція для студентів, аспірантів, науковців «Інноваційний розвиток суспільства за умов крос-культурних взаємодій» (Суми, 27–30 квітня 2011 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Соціальна робота на межі тисячоліть: концепції, технології, стратегії» (Київ, 29 квітня 2011 р.); III Міжнародна науково-теоретична конференція «Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності» (Житомир, 19–20 травня 2011 р.); Всеукраїнський круглий стіл «Психолого-педагогічне забезпечення соціальної мобільності сучасної молоді: реалії та перспективи» (Київ, 14 березня 2012 р.); V Міжнародна науково-практична конференція для студентів, аспірантів, науковців «Інноваційний розвиток суспільства за умов крос-культурних взаємодій» (Суми, 26–28 квітня 2012 р.); XII науково-практична конференція «Особистість, суспільство, держава: розуміння свободи і відповідальності» (Київ, 17 травня 2012 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Новітні освітні технології в контексті сучасних глобалізаційних та інтеграційних процесів» (Київ, 10 жовтня 2012 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція «Евристичний потенціал мислення людини в інформаційному світі» (Київ, 13 листопада 2013 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Варіації модерну та

модернізації: український соціум в контексті глобальних процесів» (Київ, 28–29 листопада 2013 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція «Україна в контексті світової цивілізації: традиції і сучасність» (Київ, 29 листопада 2012 р.); VII Міжнародна науково-практична конференція «Україна як геополітична реальність: політика, економіка, право, духовність» (Київ, 21 березня 2013 р.); VI Міжнародна науково-практична конференція для студентів, аспірантів, науковців «Інноваційний розвиток суспільства за умов крос-культурних взаємодій» (Суми, 29–31 травня 2013 р.); Пятая международная научная конференция «Гендер и проблемы коммуникативного поведения» (Беларусь, Новополоцк, 31 октября–01 ноября 2013 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція «Правова держава: досвід, можливості, механізми формування в сучасній Україні (Київ, 24 квітня 2014 р.); X Всеукраїнська науково-практична конференція «Становлення та розвиток української державності: історія, сучасність, зарубіжний досвід» (Київ, 6 листопада 2014 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Управління бізнесом в умовах глобальної нестабільності» (Київ, 26 березня 2015 р.); XI Miedzynarodowa naukowo-praktyczna konferencja «Naukowa przestrzen Europy – 2015» (Poland, Przemysl, 07–15 kwietnia 2015 р.); II Международная научно-практическая конференция «Актуальные проблемы международных отношений и дипломатии (1918 г. – начало XXI в.)» (Беларусь, Витебск, 23–24 апреля 2015 г.); Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні дослідження суспільних наук – 2015» (Київ, 14–15 травня 2015 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «Модернізація соціогуманітарного простору: історичний досвід, виклики та перспективи» (Вінниця–Житомир, 14–15 травня 2015 р.); XI міжнародна конференція «Сучасні міждисциплінарні дослідження: історія, сьогодення, майбутнє» (Київ, 12 червня 2015 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція «Модернізація України: проблеми та технології успішності (питання економіки, права, соціології, освіти і культури» (Київ, 12 листопада 2015 р.).

Матеріали дослідження використано під час написання автором навчальних посібників, рекомендованих вченою радою Міжрегіональної Академії управління персоналом: «Інтелектуалознавство» – навчальний посібник / за заг. ред. Курка М.Н. – Київ : ДП «Видавничий дім «Персонал», 2014. – 367 с.; «Персонологія: специфіка, структура, механізм» – навчальний посібник. – Київ : ДП «Видавничий Дім «Персонал», 2015. – 420 с.

**Публікації.** Основні результати дисертаційного дослідження викладено в 58 публікаціях, з яких 1 – одноосібна монографія «Феноменологія мудрості: духовні пріоритети та імперативи (соціально-філософський контекст) та 26 одноосібних статей у наукових фахових виданнях (з них 4 – в закордонних наукових виданнях та виданнях, які входять до міжнародних науково-метричних баз), 31 – в інших наукових виданнях, матеріали конференцій.

Кандидатська дисертація «Феномен маніпуляції свідомістю: сутність, структура, механізм у сучасному суспільстві (соціально-філософський аналіз)» була захищена у 2009 році, її матеріали в тексті докторської дисертації не використовувалися.

**Структура та обсяг дисертації.** Відповідно до мети і завдань, дисертація складається із вступу, п'яти розділів, кожен з яких поділений на підрозділи та пункти з відповідними висновками, загальних висновків та списку використаних джерел (364 позиції, з них 83 іноземною мовою). Загальний обсяг роботи становить 404 сторінки.

## РОЗДІЛ I

### ФЕНОМЕНОЛОГІЯ МУДРОСТІ ЯК ПРЕДМЕТ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ

#### 1.1. Історичні витоки та визначення поняття «феноменологія мудрості»

Розглядаючи питання, пов'язані з науковим визначенням поняття «феноменологія мудрості», треба зазначити, що в синонімічному ряді поряд із цим терміном у науці використовуються й інші. Такі базові елементи вчення мудрості, як софійність, вміння, майстерність, кмітливність, толерантність, розсудливість, виваженість тощо були ґрунтовно основоположені ще давньогрецькими філософами: Піфагором, Платоном, Аристотелем, Діогеном. Крім того, необхідно акцентувати увагу на епоху життя таких відомих мудреців і пророків VIII – III ст. до н. е. (період «осьового часу»): Конфуція і Ліо-Цзи в Китаї, Будди в Індії, Заратустри в Персії, старозавітних пророків Ілії, Ісайї, Ієрамії в Палестині, Гомера, Геракліта тощо. Саме «осьовий час» породив світові релігії, філософію мудрості, сформував уявлення про людство, його цінності та ідеали.

Адже філософія різних часів і народів намагались відшукати одвічне таїнство мудрості. У цьому змісті саме вивчення історії розвитку феноменології мудрості є сьогодні актуальною, оскільки ідея порядку в контексті духовного капіталу мудрості розглядається незаперечною цінністю. У світовій історії це примушує людину, хоче вона того чи ні, системно рухатись у певному напрямі. При цьому, головною темою філософствування давніх мудреців був світ як єдине, упорядковане ціле, як «космос», наділений розумом і душею. І хоча мислителі в пошуках порядку нерідко звертались до Бога, «природна організація порядку» вважалась саме тією домінантою, що має бути розумним впорядкуванням в основі духовного капіталу мудрості. У

систематизованому вигляді цю ідею вперше оприлюднили давньогрецькі мислителі.

У цьому контексті, спираючись на давньогрецьку традицію, сучасна вітчизняна дослідниця І.Степаненко вважає, що: «Природний, космічний і божественний порядок, який мав для стародавніх греків первинне значення, уявляв собою своєрідну проекцію законів людського життя. Піфагорійці наділяють всезагальне буття душею. Емпедокл каже про властиві цьому буттю елементів любові та ненависті. Анаксагор та Діоген Аполлонійський приходять до поняття всеорганізуючого духу» [219, с. 21]. Саме такий ракурс розширює лексико-семантичне поняття феноменології мудрості.

За цих умов для визначення поняття «феноменологія мудрості», варто зазначити Дух «як цілокупне, творче, енергетичне джерело світу, невід’ємними властивостями якого є Благо, Мудрість, Істина та Краса» [219, с. 24]. Ці уявлення про неподільні ознаки Духу, про його існування, слугують подальшому розвитку у християнському світогляді і постають як смислові константи поняття феноменологія мудрості. «Для християнського світогляду Бог – це надсвітовий Дух, який вільно творить не тільки природу, але й людину. При цьому складається уявлення, що людина лише частково належить природі» [219, с. 26].

У дусі поглядів давньогрецьких мислителів необхідно розглянути вчення Цицерона, за яким правити в державі повинні найкращі. «Тому, якщо вільний народ вибере людей, щоб довірити їм себе, – а вибере він, якщо тільки піклується про своє благо, лише найкращих людей, – то благо держави, безсумнівно, буде вручено мудрості найкращих людей... Тим більше, що сама природа влаштувала так, що не тільки люди, що перевершують інших своєю доблестю і мужністю, повинні мати зверхність над слабкішими, але й ці останні охоче коряться першим» [117, с. 83]. Рабство теж обумовлене самою природою, яка дарує кращим людям панування над слабкими для їх же користі. Мудрий же державний правитель,



згідно з Цицероном, повинен бачити й угадувати шляхи і повороти в справах держави, усіляко сприяти міцності і довговічності держави.

Особа, що відає справами держави, повинна бути мудрою, справедливою, витриманою і красномовною. Вона повинна бути обізнаною у державознавстві і «володіти основами права, без знання яких ніхто не може бути справедливий». Досвід минулого, на його думку, показує: держава така, якими є люди, що займають у ній найвище положення. «Зло не тільки в тім, що проступки здійснюють перші особи, а в тім, що знаходилась значна кількість тих, хто їм наслідує» [117, с. 84].

Таким чином, Цицерон вважав науку і мистецтво як одне органічне ціле, що вимагає не лише знань і чеснот, але й уміння практично їх застосовувати в інтересах справедливості та загального блага як завдання мудрості.

Крім того, поява християнства як світової релігії, зокрема, в межах Римської імперії стала важливим фактором оновлення світу, пошуку нової моделі життєустрою. Виникнувши в I ст. н. е. з вчення невеликої іудейської громади Єрусалима, воно, за п'ять століть, поширилося на всі народи Середземномор'я, а потім і всієї Європи, вплинуло на суспільно-політичну думку.

Основні твори раннього християнства з'явилися в другій половині I – середині II ст. З них 27 було канонізовано і склали Новий заповіт. Серед них чотири євангелія, 21 послання апостолів і Одкровення св. Іоанна Богослова. Таким чином, Біблію (Святе Писання) склали Старий і Новий Заповіт.

У книгах Нового заповіту засуджувався рабовласницький Рим – «царство диявола», «диявольський світ зла і насильства», римські імператори, особливо звір-антихрист Нерон – гонитель християн. В Одкровення Іоанна Богослова передвіщається загибель Риму – «великої блудниці». Християни чекали другого пришестя Месії, Христа-спасителя, божого посланника, що зруйнує царство зла, повалить гнобителів «у геєнну вогняну» [74, с. 42]. Існуючі держави, як установлення людини,

засуджувалися. Їм протиставлено Царство небесне як найдосконаліше і найсправедливіше, де трудящі «не будуть уже... жадати і не буде палити їх сонце і ніяка спека» [74, с. 43].

Учні Христа проповідували смиренність і непротивлення злу насильством: «не противтеся злumu», «любіть ворогів ваших, благословляйте тих, хто вас проклинає, творить добро тим, хто ненавидить вас, і моліться за тих, хто вас переслідує». Головне ж – чекання близького пришествя Месії: «Се, гряду незабаром, – говориться в Новому заповіті, – і відплата Моя зі Мною, щоб воздати кожному по справах його» [74, с. 44].

Відповідно до традиції Стародавнього Сходу Біблія проповідує божественне походження усякої влади і покірність їй. «Усяка душа да буде покірна вищій владі; адже немає влади не від Бога, існуючі ж влади від Бога встановлені. Тому той, хто противиться владі, противиться Божому установленню», – говориться в «Посланні до римлян» апостола Павла [117, с. 46].

Іншими словами, християнство – це революція в античному світі в поглядах на людину, що вимагала його духовної свободи, рівності і загальнообов'язковості праці. Християнські громади організовувалися на колективістських началах, зі спільністю майна, праці, трапез. «Якщо хто не хоче трудитися, той не їж». Засуджувалися багаті: «Легше верблюду пройти крізь голкове вушко, ніж багатому увійти до Царства Божого» [117, с. 53]. Пропаганда божественного «закону свободи», рівності всіх перед Богом («Немає іудея, ні грека, немає раба, ні вільного, немає чоловічої статі чи жіночої, – тому що усі ви одне в Ісусі Христі»), принципу еквівалента – «рівним за рівне» («І як хочете, щоб з вами поводитись люди, так і ви поведітьесь з ними») відображала давні природно-правові ідеї і уявлення [117, с. 54].

Біблія надає значну роль закону в подоланні пороків людини. «Не думайте, що Я прийшов порушити закон чи пророків; не порушити прийшов Я, але виконати». Заохочуються виконавці закону, «тому що не слухачі

закону праведні перед Богом, але виконавці закону виправдані будуть» [53, с. 111]. При цьому чинність закону поширюється лише на прийнявших його, «на тих, хто стоїть під законом». Закон свідчить про правду Божу і має владу над людиною, поки вона жива. Вище закону – віра. «Закон свят», – проголошується в Біблії. Його божественне походження підтверджується притчею про передачу Господом через пророка Мойсея кам'яних скрижалей з викарбованими на них заповідями. Із десяти заповідей, що стали канонічними, перші чотири присвячені релігійним догмам, п'ята – вимога шанувати батьків («Шануй твого батька і мати твою, щоб довгі були дні твої на землі, яку Господь, Бог твій, дає тобі»), а інші – застереження від карних злочинів («Не вбивай», «Не чини перелюбу», «Не кради», «Не свідкуй неправдиво на ближнього твого», «Не бажай будинку ближнього твого; не бажай дружини ближнього твого, ні раба його, ні вола його, ні осла його, нічого, що в ближнього твого») [53, с. 213]. Таким чином, норми заповідей вимагають недоторканності людського життя, власності, добросесної поведінки. Слідування заповідям – шлях істинний, проголошується в Біблії.

Суд також «справа Божа». Бог дав напуття суддям через пророка Мойсея: «вислуховуйте братів ваших, і судіть справедливо... Не розрізняйте осіб на суді, як малого, так і великого вислуховуйте; не бійтеся обличчя людського, тому що суд – справа Божа, а справу, що для вас важка, доведіть до Мене і Я вислухаю її». Таким чином, «вищою судовою інстанцією» проголошувався Божий суд.

До середини II ст. керівництво християнськими громадами переходить у руки єпископів, пресвітерів, дияконів, що утворили клір. Єпископи різних громад установили між собою міцні зв'язки; була проголошена всесвітня церква. «Поза церквою нема спасіння», «без єпископа немає церкви», «на єпископа належить дивитися як на самого Господа», – учило духовенство. Привласнивши монопольне право проповідувати і тлумачити християнське вчення, духовенство розробило складну систему обрядів, служб, догм, використовуючи ряд положень інших релігій (наприклад, мітраїзму) і

філософських шкіл (стоїків, гностиків). Загальні трапези були замінені причащенням, апостоли – слугами і гінцями єпископів, рівність віруючих – нерівністю між кліром і мирянами. Засудження імператорської влади змінилось союзом з нею, розподілом світської і духовної влади, закликом до віруючих: «Віддавайте кесарю кесарево, а Боже – Богові». З IV ст. імператори вже були змушені зважати на церкву і навіть шукати в неї підтримки. За імператора Костянтина християнство було оголошено спочатку рівноправним з іншими релігіями, а потім і державною релігією (324 р.) [53, с. 123].

Значний вплив на розвиток ідеології християнської церкви справило вчення єпископа з Гіппона (Північна Африка) Аврелія Августина, прозваного Блаженним і канонізованим церквою як святого і вчителя церкви. У знаменитих творах «Сповідь» і «Про Град Божий» філософ наполягає щодо дотримання християнських моральних заповідей, які повинні закріплюватися законами або звичаями держави. При цьому викладені основні положення християнської концепції світової історії, характерними рисами якої є божественна зумовленість, фаталізм.

Августин писав, що вся історія людства є розвитком двох держав: «Граду Божия» і «Граду земного» – гріховного, у якому царює диявол. Держава земна – створення людське, її ціль тимчасова, що створена насильством, тримається примусом. Тільки до церкви, як до земного прообразу божественного порядку, підходить визначення держави, дане Цицероном, тому що лише в ній право та істинна справедливість. «Град Божий», стверджував Августин, заснований на любові до Бога, що доходить до презирства себе. «Град земний» заснований на любові до себе, що доходить до презирства Бога [1, с. 86]. Така держава визначається ним як зібрання людей, об'єднаних суспільним зв'язком. В її основі лежить суспільний договір, зміцнений законом чи звичаями держави. Але в порівнянні з «Градом Божим» вона позбавлена вищої моральної сили і має єдину мету – «охорону земного світу», підтримку соціального порядку.

Гріховність державно-правового життя виявляється, відповідно до Августина, у пануванні людини над людиною, в існуючих відносинах покори, панування і рабства. Такий порядок філософ називає «природним». Рабство не створене ні природою, ні правом народів: «гріх – перша причина рабства» [117, с. 116].

У цьому сенсі форми правління розрізняються Августином залежно від виконання обов'язків, покладених на верховну владу. Головними з них мислитель вважає моральні і релігійні обов'язки, повагу до Бога і людини. Несправедливого правителя, як і несправедливий народ, філософ іменує тираном, несправедливу аристократію – клікою. Держава, в якій ігнорується право як справедливість, є загиблою державою. Якщо в державі зберігається справедливість і повага до релігії, то усі форми правління, так само як і авторитет і повноваження влади, стають гідними того, щоб їм підкорятися. Християнська держава – зразок «Граду земного».

Праворозуміння мудрості проявляється в міркуваннях Августина щодо обов'язків, що визначені законами природними, божественними і людськими. Цим законам слід підкорятися, але люди їх часто переступають. Божественний закон велить «зберігати порядок природний і забороняє його порушувати...». Можливістю жити за законами Бога можуть скористатися лише обрані, праведники. Всі інші повинні страждати. Усі державні і соціальні інститути, а також правові норми є результатом гріховності людей. Це виявляється в пануванні людини над людиною, у відносинах управління і підлеглості. Пізнати суть держави і права, волі і справедливості, закону і порядку можна тільки за допомогою Святого Писання, в якому детермінантом природного права і природно-правового принципу еквіваленту виступає Бог. «Хто інший, як не Бог, – риторично запитував Августин, – вписав у серця людей природне право?» Як видно, його уявлення про право в ряді моментів схоже з поглядами римських стоїків, юристів, Цицерона, зокрема, з їхнім трактуванням природного права. Установлений Богом порядок охороняється і керується, за Августином, законом. І нечесний

той, хто не живе у злагоді із законом. Злагода же з Богом є віролюбна покора вічному закону. Як любові до Бога і любові до ближнього.

Корінь зла Августин вбачав у свободній волі людей. Особливо це небезпечно в справах віри. «Перш ніж розуміти, ми повинні вірити». Людські мірки злочину чи провини, згідно з Августином, не збігаються з божественними. Є вчинки, на які люди дивляться осудливо, але які схвалені свідченням Бога і, навпаки, багато таких, котрі люди хвалять і які засуджені Богом. Різницю між провиною і злочином Августин встановлює в такий спосіб: «Коли неприборкана пристрасть псує душу і тіло – це провина; коли вона діє на шкоду іншому – це злочин». Їх причинами є або прагнення досягти яких-небудь благ або страх їх втратити. Ці блага в порівнянні з Царством Небесним – «презренні і низькі» [1, с. 124].

Таким чином, у своєму протиставленні «Граду Божого» і «Граду земного» Августинові не вдається уникнути протиріч. Якщо земна держава є царство диявола, «неправди», то знецінюються політичні, соціальні і моральні інститути як установлення Бога, втрачається логічний зв'язок між божественним і людським правом, значення природного права, законів. Якщо земне суспільство здатне встановити серед себе «благий порядок» на основі божественних заповідей, то не можна визнати цю мету за справу гріховну. Протиріччям такому трактуванню були й тодішні християнські держави, в яких Августин, зважаючи на політичні реалії свого часу, визнає право держави на підтримку церкви і втручання в її боротьбу з єретиками і релігіями-суперниками. При цьому, обов'язок християн стосовно християнського правителя ставиться лояльність, покора, а в обов'язок церкви – бути наставницею в громадських чеснотах і проповідницею «братерства» [1, с. 132].

З часом церква східного обряду не сприйняла августинівського протиставлення «Граду Божого» і «Граду земного», вважаючи їх взаємозалежними. Однак питання про пріоритет духовної влади над світською залишався довгий час предметом протидій, оскільки недовго

зберігалась і єдність у самій християнській церкві: у XI ст. вона розпадається на Західну і Східну (католицьку і православну).

Отже, християнство завдяки новому підходу до проблем мудрості людини збагатило філософську думку стародавніх часів, вплинуло на її наступний розвиток, що обумовило його панування в Європі.

Таким чином, римські мислителі творчо розвивали основні гуманно-правові ідеї грецьких філософів, які набули теоретичної завершеності і досконалості. У трактуванні Цицерона право виступає основою держави, його визначальним началом. Розвиваючи теорію полісної демократії, мислитель запропонував новий, змішаний тип держави – республіку, що має своїм началом природне право і волю народу, систему протистоянь, які попереджають виродження республіки в тиранію. За цих обставин просторість розроблених юристами загальнотеоретичних проблем права, його інститутів і понять поклала початок юриспруденції як самостійної науки. Завдяки їм римське право стало фундаментальним внеском у цивілізацію, що не втратив свого значення й у XXI столітті. У Середні віки римське право називали *ratio scripta* (писаний розум), що має актуальне значення в сьогоденні. У цій площині невід’ємне значення в історії цивілізації належить християнству. Сформульовані у Новому Заповіті моральні норми і принципи поведінки людей, суспільних відносин виразили загальнолюдські цінності – свободу, рівність, справедливість, працю, що значною мірою продовжують впливати на моральне очищення людини, на політичну і правову думку.

Основні напрями філософської думки щодо феноменології мудрості набували актуального значення в країнах Західної Європи, насамперед у Голландії та Англії XVII ст., де панував лібералізм та соціалізм. У цей час буржуазія вимагала ліквідації станового ладу, встановлення юридичної рівності, забезпечення свободи та безпеки особи, приватної власності шляхом створення необхідних політичних і правових гарантій.

У зв'язку з цим ідеологи буржуазії прагнули відокремити питання політики, держави, права, релігії тощо. З цією метою вони зверталися до ідей природного права та договірною походження держави [5, с. 151]. Адже авторитет, на наш погляд, як норма соціально-психологічної поведінки в життєвому світі має підсилюватися розумом, інакше він не здатний досягти істини.

Цей час вимагав новітнього осмислення і пояснення фундаментальних основ світобудови, методів його пізнання, впровадження наукових здобутків у практику. Згідно з божественними настановами державність повинна сприяти суспільному благу, піклуватися про збереження миру та справедливості в суспільстві, організацію добродійного способу життя людини. Саме в цьому і полягала *запорука ідеї суспільного блага в контексті духовного капіталу мудрості*. Актуальними залишились також роздуми над сутністю природи людини як самоцінної істоти. Нового витлумачення потребували уявлення про державу, загальну організацію суспільства, моральні пріоритети. Ці питання перемістились у центр філософських пошуків нового часу.

Філософська думка цього періоду набула яскраво вираженого державно-будівничого характеру та спрямування. Останнє виявило загрозу її політизації. Такі ідеологічні потреби зумовлювали межі соціально-філософського пошуку, визначали його напрямок, нерідко передували головним висновкам. Видатні філософи Нового часу – Ф.Бекон, Т.Гоббс та Дж.Локк в Англії, Р.Декарт та П.Бейль, Ш.Монтескє та Ж.-Ж.Руссо у Франції, Гуго Гроцій та Б.Спіноза в Нідерландах – були водночас ідеологами нового способу виробництва та суспільних відносин, що зароджувалися. Саме ці мислителі були світилами таланту в європейському просторі і увійшли в історію як фундатори нових методів пізнання в зростанні духовного капіталу мудрості.

Потужний економічний західноєвропейський розвиток (особливо таких країн, як Англія, Голландія, Франція та Німеччина) також висував свої



теоретичні проблеми. Однією з головних серед них була проблема здобуття наукових знань та впровадження їх у практику.

При цьому, Голландія була першою країною, в якій у ході тривалої національно-визвольної війни вдалося встановити республіканський лад і розпочати будівництво держави на національній основі. Це дало могутній поштовх до наукового розвитку, у тому числі і в державно-правовій сфері. Фундаментальний внесок у розвиток не тільки голландської, але й європейської та світової політичної та правової думки, належить таким голландським мислителям, як Гуго Грацій та Барух Спіноза.

Згідно з теорією Гроція, існує право природне і право волевстановлене. Природне право, згідно з його концепцією, і є правом у повному розумінні цього слова і воно полягає у тому, щоб надавати іншим те, що їм вже належить, і виконувати покладені на нас відносно них обов'язки. Джерелом природного права є не чиясь воля, інтерес чи користь, а сама розумна природа людини як соціальної істини, якій притаманне прагнення до спілкування, але не будь-якого спілкування, а власне прагнення до спокійного, керованого власним розумом, спілкування людини із собі подібними. Відповідно до соціальної природи людини їй притаманна здатність до знання і діяльності згідно із загальними правилами. Це дотримання загальних правил спілкування і є, на думку мислителя, «джерелом так званого права у власному розумінні як відшкодування отриманої вигоди, обов'язок дотримуватися обіцянок, відшкодування шкоди, спричиненої з нашої вини, а також призначення людям заслуженого покарання» [162, с. 63]. Характеризуючи природне право як право у власному, вузькому розумінні слова, Гроцій зазначає, що право у більш широкому розумінні, тобто волевстановлене право, є правом, у кінцевому підсумку, оскільки воно не суперечить розумній природі людини і природному праву.

На основі своєї концепції природного права і відповідного йому волестановленого права Гроцій прагнув створити таку нормативно значиму,

аксіоматичну систему юриспруденції, загальні засади і положення якої можна було б легко застосовувати до конкретних реальних ситуацій всередині окремої держави і у відносинах між державами. Заперечуючи уявлення про те, що справедливість – це тільки користь сильних, що право створюється силою, що саме страх спонукав людей створити право, щоб уникнути насильства, Гроцій прагнув показати, що держава і внутрішньодержавне право, тобто закони, є логічно неминучими наслідками буття природного права. Адже дотримання договорів відповідає природному праву, підкреслював Гроцій, оскільки необхідно, щоб між людьми існував якийсь порядок взаємних зобов'язань, інший спосіб, більш відповідний природі, важко знайти, то саме це є джерелом внутрішньодержавного права. І далі він продовжує: «Бо ті, що вступили в якусь спільноту або підкорилися одному або багатьом цим самим або дали на словах обіцянку, або ж повинні передбачити, що за природою самої угоди вони мовчазно зобов'язалися підпорядковуватися тому, що вирішить більшість членів спільноти або ж ті, кому була вручена влада» [162, с. 64]. Тобто, при цьому мова йде про обумовлене вимогами природного права договірне походження держави і внутрішньодержавного права. Гроцій підкреслював, що «матір'ю природного права є сама природа людини, яка спонукала б її прагнути до взаємного спілкування, навіть якби ми нічого не потребували; матір'ю ж внутрішньодержавного права є саме зобов'язання, прийняте за взаємною згодою; а оскільки останнє отримує свою силу від природного права, то природу можна вважати праматір'ю внутрішньодержавного права» [162, с. 64].

Розглядаючи проблему виникнення внутрішньодержавного права, Гроцій, одночасно описує і процес походження держави, тобто процес переходу від «природного стану» до «громадянського суспільства» і держави. У процесі реалізації положень природного права у сфері політики, згідно з концепцією мислителя, до правового принципу справедливості приєднується політичний принцип користі і доцільності. Таким чином,

визначальною і головною причиною виникнення і буття політичних явищ, до яких належать держава і державні закони, виступає природне право і справедливість, а користь і доцільність є тільки приводом. По суті, так само утворюється і міжнародне право, яке Гроцій відрізняє від природного права. Подібно до того, як закони будь-якої держави мають за мету її користь, так і право, яке утворюється між державами шляхом їхньої взаємної згоди, виникає в інтересах всього об'єднання держав, а не в інтересах якоїсь окремої з них. Це право і є, за Гроцієм, правом народів, «яке отримує обов'язкову силу волею всіх народів або багатьох з них».

В контексті сутності права, вчений підкреслював, що визначальною ознакою будь-якого права є його обов'язкова сила. Так, наприклад, етичні правила честі, які не мають обов'язковості виконання, не можуть називатися законом або правом.

Притаманне людській природі прагнення до розумного спілкування, яке базується на природному праві, а також поєднання у волевстановлених формах права справедливості і користі, яке теж впливає з вимог природного права, знаходить своє втілення в державі. Держава, на думку Гроція, це досконала спілка вільних людей, створена заради дотримання права і загальної користі.

Додержавну стадію життя людей Гроцій характеризує як «природний стан». В цьому стані була відсутня приватна власність, люди перебували у «великій простоті», знаходилися між собою в надзвичайно приязних стосунках і користувалися «спільністю майна». Поступово люди почали займатися різними мистецтвами і ремеслами, вести вишуканий спосіб життя, з'явилися і почали розвиватися людські недоліки, відбувся перехід від первісної спільності майна до розподілу спочатку рухомих, а далі і нерухомих речей. У стосунках між людьми послабили справедливість і взаємна приязнь, внаслідок чого ні у праці, ні у споживанні не збереглося належної рівності. У процесі такого розвитку з'явилася приватна власність, походження якої Гроцій теж пов'язує з певним договором, вираженим явно

шляхом розподілу або мовчазної домовленості про те, що кожен отримав у власність те, чим встиг заволодіти. І далі, як розвиток самого природного права, так і реальні потреби (посилення суперечностей між людьми, поява приватної власності і т. д.) призвели до того, що люди об'єдналися в державу, причому не за божественним велінням, а добровільно, переконавшись, на власному досвіді, у безсиллі окремих сімейств проти насильства. Держава, згідно з Гроцієм, є суто людською інституцією, яка за своїм соціальним змістом є домовленістю більшості проти меншості, як спілка слабких і пригноблених проти сильних і могутніх.

На думку мислителя, сутність верховної влади полягає у тому, що це влада, дії якої не підпорядковані ніякій іншій владі і не можуть бути відмінені за бажанням чужої влади. Під верховною владою, таким чином, мається на увазі суверенна влада. Загальним носієм верховної влади, тобто суверенітету, є держава в цілому. Розглядаючи різні класифікації форм державного правління, Гроцій підкреслював, що вони не мають істотного значення, оскільки «народ може вибирати будь-який вид правління, бо той чи інший правопорядок слід оцінювати не з точки зору переваг його форми, а з точки зору здійснення волі людей» [162, с. 64].

Обґрунтовуючи необхідність правового оформлення і регулювання міжнародних відносин і, перш за все, проблем війни і миру, Гроцій критикував погляд, згідно з яким війна абсолютно несумісна з правом. Він зазначав, що «не слід ні починати війну, ні продовжувати почату війну інакше, як дотримуючись меж права і добросовісності» [162, с. 65]. Війна, як така, згідно з Гроцієм, не суперечить природному праву. Проте, це не означає, що всі війни справедливі. Розрізняючи справедливі і несправедливі війни, мислитель вважав, що «справедливою причиною початку війни може бути не що інше, як правопорушення. До справедливих війн дослідник, зокрема, відносив війни оборонні, війни для збереження цілісності держави, захисту майна. Несправедливі війни (загарбницькі, війни з метою заволодіти чужим майном, підкорити інший народ) суперечать принципам природного

права та положенням права народів. Винуватці несправедливих війн несуть відповідальність за все, що супроводжує війну та її наслідки. В цілому, для всього вчення Гроція про війну і мир характерна миротворча тенденція. Він підкреслював, що «війни ведуться заради укладення миру», а також, що «кінцевою метою війни» є мир. Вчення мислителя про право і мир цілеспрямоване на формування нового типу світового співтовариства, ґрунтованого на раціонально-правових принципах рівності, співробітництва і взаємності у відносинах між всіма людьми, народами і державами, на ідеї єдиного міжнародного правопорядку, добровільно встановлюваного і дотриманого суверенними державами. Власне кажучи, колосальний вплив Гроція на розробку нової світської доктрини права народів дав підставу називати його «батьком міжнародного права» [162, с. 66].

Таким чином, вчення Гроція про природне і внутрішньодержавне право, про договірне походження держави і волевстановлених форм права справило суттєвий вплив на увесь подальший розвиток філософсько-правової думки. Саме концепція Гроція заклала платформу сучасної теорії держави і права.

Крім того, новий раціоналістичний підхід до проблем суспільства, держави і права отримав у творчості Спінози (Spinoza), 1632–1677 рр., подальший розвиток. У 1663 році було опубліковано його працю «Основи філософії Декарта» – перший і єдиний твір, який побачив світ за життя автора під його іменем. У 1670 році він анонімно опубліковував працю під назвою «Богословсько-політичний трактат» (у папському Індексі заборонених книг вона знаходилася до 1966 р.).

У природньому стані, згідно зі Спінозою, всі (люди та інші живі істоти) рівні у тому сенсі, що всі вони однакові, на одній і тій же підставі мають право на все за своїм бажанням, хоча реальний зміст та об'єм цих природних прав різних людей та інших живих істот різний і залежить від розміру їхньої фактичної потужності (інтелектуальної і фізичної). В цій постійній боротьбі окремих сил – прав «вищий закон природи» полягає у прагненні кожного до

самозбереження, у тому, щоб залишитися у своєму стані, і, при цьому, не зважати ні на що інше, крім як на самого себе.

Однак, у природньому стані самозбереження людей, реалізація ними своїх бажань і безпечно існування не можуть бути забезпечені. Разом з тим, сама природа і природна необхідність показують і диктують людям спосіб і шлях виходу з цього природнього стану і переходу, за допомогою договору, у громадянський стан, тобто до суспільства і держави, які у вченні Спінози не диференціюються. З огляду на це Спіноза виводить загальний закон людської природи, який, на думку філософа, є таким, що «ніхто не буде зневажати щонебудь, що він вважає за благо, хіба тільки в надії на більше благо або зі страху перед більшою шкодою; і не переносить ніякого зла, а тільки для уникнення більшого або в надії на більше благо» [217, с. 92].

Отже, цей закон належить до числа вічних істин, він притаманний суті людської природи і всі знають його. Формулювання такого «всезагального закону» дозволило Спінозі об'єднати у своєму вченні, по суті, дві різні концепції виникнення держави: 1) аристотелівську концепцію природного походження держави та 2) договірну концепцію утворення держави.

Значне місце у творчості Спінози займає формулювання нової самостійної світської науки про етичну мораль, що розроблена на основі раціоналістичного «геометричного» методу. Важливе місце, при цьому, відводиться поняттю свободи. Ступінь свободи індивіда або держави, визначається не межами дозволеного їм самовілля, а ступенем їхньої розумності, оскільки свобода можлива тільки на основі і в межах пізнання природної необхідності. «Воля і розум – одне і те ж, підкреслював Спіноза, і тільки розумна воля є свободою» [217, с. 96].

Відповідно до такого розуміння свободи, філософ підкреслював що найбільш вільною є та держава, закони якої базуються на здоровому глузді, у такій державі кожен може бути вільний, тобто, не кривлячи душею, жити за вказівками розуму. Людина вільна лише на стільки, на скільки вона керується розумом, оскільки в цьому випадку вона діє на основі знань, що

визначають її дії, в якій свобода не позбавлює необхідності діяти, а навпаки, передбачає таку необхідність. Мислитель зазначав, що кінцева мета держави – звільнити кожного від страху, забезпечити його безпеку і можливість найкращим чином утримати своє право на існування і діяльність без шкоди для себе і для інших, тобто кінцева мета держави – це свобода. У правовому аспекті важлива розробка Спінозою питання про межі могутності і права держави.

Ці межі визначаються, по-перше, розумно зрозумілою необхідністю, тобто держава не може робити нічого такого, що б суперечило її природі. По-друге, ці межі обумовлені природою самих підданих держави, тобто «все те, до виконання чого ніхто не може бути змушений ні нагородами, ні погрозами, не належить до права держави». Так, поза сферою держави, тобто поза державним втручанням в життя і справи людей, знаходять здатність розмислів, істинне пізнання бога і любов до нього, питання взаємної любові і ненависті людей, право людини не свідчить проти себе, право на спробу уникнути смерті. Тобто, по суті, йдеться про невідчужувані природні права людини і про такий важливий правовий принцип, як те, що правовій регламентації підлягають тільки дії людей, а не думки, судження тощо. По-третє, межі права держави встановлюються і думкою більшості населення, на яку держава не може не зважати.

Розглядаючи різні форми держави, такі як монархія, аристократія і демократія, мислитель надає однозначну перевагу останній, підкреслюючи, що демократична держава «найбільш природна і найбільш наближається до свободи, яку природа надає кожному, бо в ній кожен переносить своє природне право не на іншого, позбавивши себе на майбутнє права голосу, але на більшу частину всього суспільства». Тому в демократії, як попередньо у природному стані, всі є рівними.

Таким чином, як і Гроцій, Спіноза вніс значний вклад у творчу розробку і духовний розвиток світської раціоналістичної концепції, яка стала фундаментом для феноменології мудрості. У цьому сенсі обґрунтована

*шляхетна* концептуальна модель морального порядку суспільства, на якому оснований духовний капітал мудрості.

За цих обставин нагальну роль відіграє мудрість Конфуція, за яким людина лише тоді здатна вдосконалювати світ, якщо вона шляхом внутрішнього самовдосконалення здійснює внутрішню гармонію і цілісність у собі. Іншими словами, людина є досконалою лише в любові, яка дарує радість спілкування з ближнім, оскільки добротність і любов є всезагальним законом людського буття, що є від неба. «Без любові до людей, без живого та трепітного тепла цієї любові втрачається смисл поняття обов'язку, справедливості...» [12, с. 28]. Із наступних розмислів Конфуція витікає, що мислитель вірив у надприродні сили. Але мудрість вчення Конфуція спрямована саме на гідне життя на землі, а не в потойбічному світі, оскільки «не знаючи, що таке життя, звідкіля ми можемо знати, що таке смерть» [12, с. 28]. Також із слів китайського мислителя Лао-Цзи витікає, що «істинний мудрець постає вище всього, до чого змушені залучатись люди, які не володіють секретами Дао. Його майстерність не потребує ніяких додаткових засобів: він рахує без рахунку, закриває двері без замків, зав'язує вузли без мотузки. Досягнення цивілізації для нього – це хибні фантоми, які виокремлюють людину від стану першообщинного спокою і щастя... О, нещастя! Воно основа, на якому тримається щастя. О, щастя! В ньому міститься нещастя. Хто знає їх межі?» [12, с. 64]. Таким чином, китайські мислителі даоської школи діалектично здійснювали розмаїття між добром і злом, прекрасним і аморальним, оскільки по суті в світі існує діалектична взаємозалежність, а саме: життя та смерть, буття та небуття.

Важливою складовою у визначальному змісті феноменології мудрості є гендерний аспект соціальної діяльності. Першими у світовій думці увагу до жіночого і чоловічого начал поклали даосисти. У книзі «Су Вень» («Прості питання») викладено теорію Інь – Ян, єдність яких знаходить висвітлення у монаді Тай Цзи. Ця конструктивна модель мудрості побудована на стихійно діалектичних уявленнях про єдність протилежностей Інь – Ян як основу



світового порядку, гармонії, тотожності людини і природи як неподільної єдності. Панування конфуціанства в Китаї з II ст. до н. е. по XX ст. призвело до утвердження думки про нижчий суспільний статус жінки.

Саме філософи античної доби визнавали дуалізм як основний у побудові світу. «Тому кожен вічно шукає своєї половини» [179, с. 108]. У цей період з'являються перші спроби переосмислення жіночої сутності, її природи мудрості, ролі в суспільстві. Такі спроби визначення жіночого статусу представлені в роботах Платона та Аристотеля. У цей період формуються мізогіністичні принципи, що згодом групуються і віддзеркалюються у філософії Середньовіччя. Платон у своїй праці «Держава» намагався визначити активну участь жінки в суспільному житті. Мислитель стверджував, що «...жінки в усьому користуються тими ж правами, що й чоловіки...» [179, с. 134]. Тому вони мають однакові здібності до управління державою та спроможні займати однакові державні посади. «Чи є в державі щось краще за можливість гідним чином віддати належне як жінкам, так і чоловікам? Певна річ, немає» – так ствердно відповів на запитання давньогрецький мислитель Платон. У моделі ідеальної держави Платон віддає жінкам належне як вияв мудрості, а також і в освіті та у вихованні, оскільки вони не повинні відрізнятися від чоловіків. З огляду на це Платон у своєму філософському трактаті «Бенкет» викладає міф про андрогінів – людей, які поєднували в собі ознаки двох статей та які були роз'єднані Зевсом. «Кожен-бо з нас є половиною людини, розділеної на дві камбало-подібні частини – з однієї дві» [179, с. 127].

На противагу відомий давньогрецький філософ Аристотель критично ставився до певних тез Платона з цього приводу. У конструктивній моделі мудрості як ідеальної держави філософ оцінював людину відповідно до її участі у суспільному відтворенні. Оскільки жінки вилучені із соціального життя, за вченням Аристотеля, вони знаходяться на одному щаблі з дітьми та рабами. У трактаті «Політика» Аристотель акцентує увагу на те, що чоловіки стоять вище жінок за своєю природою, тому чоловіки панують, а жінки

підкоряються. При цьому, мислитель дійшов висновку, що «занадто вільне становище жінок виявляється шкідливим із погляду тієї головної мети, яку переслідує державний лад, і не служить благополуччю держави загалом» [9, с. 212]. Продовженням є те, що «...як сім'я складається з чоловіка й дружини, так і держава повинна ділитися на дві частини – чоловіків та жінок. Тому, коли в суспільстві «жіноче» або «чоловіче» питання нехтується, (можна вважати, що) половина населення немовби не узаконена» [9, с. 220].

Іншими словами, два різні підходи в феноменології мудрості на роль і призначення жінки та чоловіка в суспільстві, Арістотель, на відміну від Платона, у своїх роботах надавав перевагу «чоловічому» та применшував «жіноче», що є патріархальним підходом.

В епоху Відродження з'являються публікації, присвячені «жіночому питанню». Н.Макіавеллі у своїх працях вважає, що жінки не належать до політики самі по собі, але, завдяки своїм спроможностям у приватній сфері, допомагають чоловікам, коли ті значаться у приватній царині, відпочити від громадського, державного життя. У цьому зрізі мислителі Середньовіччя: Аврелій Августин, П.Абеляр, Я.Шпренгер, Г.Кремер та інші у питаннях духу мудрості відстоювали існування «вічного порядку», встановленого Богом, оскільки жінку розглядали як джерело гріховності.

За цих обставин епоха Відродження надала інше мудре трактування ролі і місця жіноцтва в соціумі. Значний внесок соціально-філософської думки стосовно феноменології мудрості простежується в епоху Просвітництва. Вперше розглядаються питання про інтелектуальні можливості як духовної сили людини. Це, насамперед, Дж.Локк, Т.Гоббс, А.Сміт, Дж.Міль – в Англії; Ш.-Л.Монтеск'є, Вольтер, Ж.-Ж.Руссо, А. де Токвіль – у Франції, Дж.Медісона – у США; І.Гумбольдта – у Німеччині намагались з'ясувати причини суспільного пригнічення людини, зокрема жінки як представника людського роду.

Значний внесок у розвиток наукового визначення феноменології мудрості зробили К.Маркс і Ф.Енгельс в соціально-економічному контексті

суспільного відтворення. Мислителі твердили, що несправедливий розподіл праці в патріархальній родині робить жінку, як і дітей рабами чоловіка. Така родина тримається за принципом покори, а рівність між чоловіком і жінкою можлива у марксистській теорії лише за матеріальної незалежності одне від одного, що є актуальним у сьогоденні.

На наш погляд, світова наукова думка осмислює принципи справедливості та відповідальності суспільства та їх розкриття в конкретних формах мудрої життєдіяльності. «Необхідність переорієнтації суспільного розвитку потребує пошуків нових підходів, норми якої могли б впливати на діяльність політика, вченого, підприємця тощо, сприяти розв'язанню соціальних конфліктів, врегульовувати людські стосунки в різноманітних соціальних сферах. Оскільки будь-яке наукове визначення проходить тривкий та суперечливий шлях розвитку: від ідеї, припущення, міфу через концепцію до епістемологічної теорії знань.

Вчення мудрості розвинулося також у працях Г.Сковороди, І.Франка, Т.Шевченка, Д.Чижевського, В.Соловйова та ін. Предметом дослідження мудрості стали праці В.Горського, С.Аверінцева, В.Топорова, В.Бичка, Є.Харьковщентка, Л.Заднера, Є.Більченка, О.Лютко тощо. У цьому зв'язку домінантним до багатозначного терміну «мудрість» варто визнати термін «софійність», що використовується у філософії, релігієзнавстві, соціології, праві тощо.

За визначенням В.Горського поняття «мудрість» пов'язується із визначеною інтелектуальною, пізнавальною діяльністю. Мудрість розуміється як «введення знання»... «Істинна» мудрість розумілася не просто у якості пізнання речей, але розуміння посередництвом цього Бога як вищої сутності та істини» [58, с. 78–79]. У соціальному аспекті сутність мудрості пов'язувалася із практичною діяльністю в якості пізнання *істини як справедливості та поваги* та «введення знання», що досягала й осмислення та пізнання вищої сутності як «синкретична форма у досвіді особистості».

При цьому істинність вважається потужним критерієм наукового пізнання мудрості. Однак у результаті процесу пізнання до істинного завжди долучається певна кількість хибного і помилкового, оскільки межа між істиною та оманом настільки тонка й непомітна, що варто ледь відступити від істини, як знову потрапиш в оману. За цих умов ідея множинності істин покликана до життя прогресуючою багатозначністю типів пізнавальної діяльності. Як писав Фрідріх Ніцше, «що спонукає нас зробити припущення про істотну протилежність між «істинним» та «хибним»? [171, с. 269]. Адже покликання істини полягає у забезпеченні успіху за тієї чи іншої конкретно-історичної ситуації як визначеність буття, яке існує незалежно від того, вбачає її хто-небудь чи ні.

Як наголошував Гегель: «що діяти справедливо – [означає діяти] в душі терпимості», і висував вимогу вважати інших «рівними самому собі». У цьому розумінні нетерпимість кваліфікується як найвищий ступінь несправедливості, оскільки ініціюється як «повага», або як «взаємна повага», пише сучасний німецький філософ Райнен Форст у праці «Толерантність, справедливість і розум». Ситуація взаємної *толерантності* і взаємної терпимості – це вияв взаємної поваги, компромісу. Достатньо взаємної поваги і взаєморозуміння та усвідомлення цієї межі, вихід за межі якої – це певною мірою вихід у світ неповаги, непорозумінь і конфліктів. Адже нетерпимість відбувається там, де вона порушується. Можна сказати, що мудра людина та, яка готова самокритично оцінювати свої погляди й переосмислення способу життя, не абсолютувати свої цінності і стандарти. Саме дотримання цих толерантних меж є похідною практичного розуму в феноменології мудрості. В такому разі толерантність постає як вимога розуму та обов'язок терпимості, що базується на узагальненій і формальній основі, діє як нормативне правило, категоричний імператив.

Важливе місце посідає вчення мудрості в поглядах Г.Сковороди. За сковородівською концепцією у творі «Разговор о премудрости» Софійна премудрість постає як одна із субстанцій, що є першоосновою світотворення,

проявляє аксіологічний аспект, а саме – гармонізує навколишній світ, як елемент світового ладу, подає красу та порятунок. Наголошуючи на складових світу – «видимій» і «невидимій» натур, Г.Сковорода визначає у «невидимій» натурі прояв Софії Премудрості Божої, яка є володаркою світу. При цьому Д.Чижевський підкреслює характерність прояву «софійності», духовного світу.

Витворення новітньої людини як процесу духовного оновлення суспільства за умов пізнання Софії Премудрості Божої стає нагальним у дослідженні Є.Харьковченко. Зокрема, мислитель звертає увагу на мету теорії самопізнання софійності як мудрості, а саме: «перетворення людини за умов подолання «зовнішньої людини», входження у внутрішній, духовний контакт з Божою Трійцею через «розливу навколо Софію Премудрість Божу. Під час цього «здійснення» осяяне софійним світлом серце людини усвідомлює власну, справжню, божу сутність і проникає у «символічний світ» священних текстів. Відповідно до цього проникнення формувався критерій істинності результатів самопізнання. Це людське щастя, яке наповнюючись *софійним* змістом, що «розлитий» по «всім членам політичного корпусу», є здійсненням «сродної праці», яка забезпечує злагоджене функціонування суспільства» [252, с. 153]. Дослідник наголошує на пріоритеті функціонування міфологеми «Софія – мудрість», виголошуючи її різновиявний сенс осмислення. «Насамперед вона асоціюється із біблійною «Премудрістю Божою». Відповідно до неї світ є не лише творіння Бога, оскільки в основі його лежить особливе божественне начало – «душа світу», Софія – інстанція, що знаходиться між творцем і творінням, є джерелом божественної енергії, що забезпечує рух угору («сходженням від нас») і рух униз («сходженням до нас»). Звідси походить іпостасна природа Софії, але вона не ототожнюється, як зазначає С.Булгаков, з жодною з трьох божественних іпостасей, а виступає як четверта. Через неї світ, природа, людина допускається всередину Трійці, всередину Божества, які, приймаючи в себе світ, одночасно проявляють себе в ньому. Завдяки цьому й долається

той розрив між «творінням», що вважалося справою «Божою» і «спасінням», яке було проблемою людства, розрив, притаманний візантійському і римському варіантам християнства» [252, с. 63].

На наш погляд, для Софійної гармонії світ – це священна книга мудрості, оскільки у світі, як у книзі, кожна подія, кожне слово має своє значення. Прагнення реалізувати таку гармонію вимагає від людини постійної напруги внутрішньою волею, що віддзеркалює творчу діяльність. За цих умов київська Софія – Оранта відрізняється від інших зображень Богородиці, оскільки виступає у ролі войовниці, яка об'єднує в собі силу духу (віру, волю, честь). Така мудрість має орієнтуватись на розмаїтті світу, його поліфонічності. Адже характерною ознакою української індивідуальності в феноменології мудрості є *толеранція* з її прийняттям та розумінням чужих традицій. Саме прагнення знайти компроміс між ворогуючими сторонами та потужні емоційні переживання при невдачі, що є також проявом прагнення до гармонії. «...Певна м'якість, що переходить у ніжність, толерантність, поступливість – це риси, які утворюють сукупність ознак, для яких домінантною є саме потреба гармонії. Зазначена природна толерантність українця, в основному, проявляється у нас у політичному житті, хоч це твердження, може, звучить парадоксально. Річ у тому, що у нас відомі нарікання на партійну коалізію, проте у нас аж ніяк партійні суперечки не є більші, ніж серед інших народів; коли ж ми, однак більше хворіємо з приводу цих непорозумінь, то це є доведенням нашої природної толеранції і прагнення до узгодження усіх» [277, с. 192]. Іншими словами, в українців, як і в європейців, існує прагнення до гармонії, що суттєво для феноменології мудрості. Але в українській національній ментальності (душі, характері) переважає захоплення гармонією. Це захоплення гармонією на рівні почуття відрізняє їх від європейської гармонії контрастів, що набуває переваги раціонального (мислячого, розрахункового). Крім того, на відміну від народів Сходу в українців існує значне розмежування між розумом, волею та відчуттям.

У цьому сенсі захисна функція Богородиці – заступниці за рід людський, як її основна функція в Середньовіччі, викристалізовувалася на києворуському поприщі. В Київській Русі храми присвячувалися Богоматері – перша кам'яна церква (церква Богородиці (Десятинна) 988 – 996 рр.) побудована Володимиром Святославовичем, надбрамна Благовіщинська церква на Золотих воротах (1037 р.), як символ спасіння во Христі, збудована Ярославом Мудрим.

«Своїми мудрими роздумами і законами Ярослав зміцнив українську державу так, що сусідні чужі держави дбали про його приязнь і єдналися з його родом. Ярославові сини одружені були з чужоземними королівнами, а дочки з королями. Його син Всеволод оженився з грецькою царівною; дочка Єлисавета вийшла заміж за норвезького короля Гаральда, а княжна Ганна – за французького короля Генріха II. Сам Ярослав був одружений з дочкою шведського короля.

Перед смертю поділив Ярослав цілу Україну на окремі землі, або на так звані «уділи», і до кожного уділу призначив одного сина. Але наказав їм коритися владі найстаршого князя в Києві, а ним призначив сина Ізяслава. Своєму внукові Ростиславові дав Галичину, і відтоді починається рід галицьких князів Ростиславовичів. З надією, що по нім буде Україна сильна й славна. Вмер Ярослав Мудрий взимку 1054 р., маючи 75 років. Його поховали в церкві св. Софії у мармуровій домовині» [24, с. 31].

Адже в окресленому розрізі феноменології мудрості природа людської свідомості містить своєрідний характер ідентичності (неповторності, унікальності, оригінальності), оскільки необхідно розширювати лексико-семантичне навантаження світогляду на підставі знання як детермінуючої сили духовного капіталу. При цьому, слушною є думка вітчизняного філософа Івана Франка: «...наш думаючий мозок, що ж він інше, як не зв'язок тих же атомів кислороду, вуглеводу і других елементів? – то гірка, важка мусить бути ся мрія-дума!.. А кожний з вас, хто, не раз коштом страшеного зусилля і коштом не одного існування найближчих нам людей,

видобувся з того темного низу хоч трохи на вищий щабель, чи ж не почує не раз мимовільного жаху і болю на саму думку про той низ і про те, що, не будь сеї або тої щасливої обставини, він був би, може, й донині пропадав у ньому, темний, безпомічний, незвісний нікому, не чоловік, а частина мас людської?» [246, с. 108].

Ті ж визначальні принципи та механізми мудрості розвиваються французьким мислителем Дідро в праці «Система природи»: «...природа наділила людині здатністю до відчуття і любов'ю до самої себе. Із цих характерних особливостей людини витікає її прагнення до насолоди і її страх перед стражданнями, оскільки образ думок визначається способом буття... Мета людини у відповідній їй сфері буття – існувати і створювати власне існування щасливим... Пристрасті та інстинкти необхідні для існування людини. Але вони при цьому підлягають керівництву розумом» [246, с. 222].

У зазначеному контексті варто сказати, що мають право на існування елементарні *замовляння*, які вбачаються в українських колядках, казках про тварин як глобально-ментальний код народної мудрості. При цьому трапляються дивні пісеньки, які співають герої, намагаючись упіймати одне одного. Так, наприклад, «Колобок», «Коза-дереза», «Івасик-Телесик», «Про вовчика-братика і лисичку-сестричку» тощо. У казці «Лисичка, котик і півник» простежується своєрідне словесне змагання. Кожний персонаж виголошує свою магічно-захисну або ж навпаки «приваблюючу» формулу, в якому добро перемагає зло. У Лисички це, за одним з варіантів: «Ходи, ходи, півнику, до мене, що у мене золота пшениця, медяна водиця», а у Півника – «То-ток, то-ток, не велів коток!» Проте, за одним з варіантів казки, у Лисички є й інші засоби, один з них – ще одне замовляння. І коли одне не спрацьовує, бо Півник відповідає своєю піснею-протидією, вона застосовує інше [232, с. 35].

Про те, що своєрідність дитячого світобачення полягає в його динамічній цілісності, зазначали Ж.Піаже, Л.С.Виготський та інші видатні мислителі. Це світобачення мудрості стає основою творчих завершень за



умови конструктивного розвитку уяви. Згідно з концепцією філософа Е.В.Ільєнкова, творча уява характеризується глибинним (сутнісним) реалізмом. Вона фіксує те, що існує в прихованій формі і може виявитись при певних умовах. Це може бути ледь виражена тенденція (нюанс, натяк, девіація), якій більшість людей не надає ніякого значення. Уява здатна відгадати в ній суттєву закономірність, якій суджено здійснитись лише в майбутньому. Крім того, автентична мудрість свідчить, що підлітки з інтересом сприймають твори «наївного» мистецтва (Анрі Руссо, Ніко Піросманішвілі).

На наш погляд, в українських чарівних казках відкрите застосування словесних магічних формул зустрічається нечасто. Очевидно, йдеться про етичний бік, оскільки чаклування, з огляду християнства, – тяжкий гріх, а чарівні казки з'явилися набагато пізніше, ніж ті казки про тварин, в яких відверте вживання магічних *замовлянь*.

У цьому сенсі первісна магія як субстанційна складова мудрості наших предків невіддільна від образів могутніх магів, здатних впливати на явища природи й людей за допомогою незвичайних, надприродних сил. У багатьох народів маги були общинними лідерами, а то й племінними вождями. Серед найдавніших ритуалів виокремлюються магічні обряди, що забезпечували вдале полювання. Зображення таких обрядів доносить до наших днів мистецтво кам'яного віку Євразії. Інші обряди первісної магії були спрямовані на забезпечення родючості. З глибокої давнини для цих обрядів використовували різноманітні зображення духів і божеств з каменю, кістки, рогу, бурштину, дерева. Передусім це були вже згадувані статуетки Великої матері – втілення родючості землі й живих істот. Значно поширені у багатьох народів світу магічні обряди викликання у Неба дощу так само покликані від первісної магії, пережили віки і закорінилися в культурному спадку практично всіх народів світу.

Припускають також, що вже тоді первісні люди виявляли мудрість стосовно сонцестояння і рівнодення, оскільки з цими явищами пов'язані

весняні повені і зміна сезонів погоди. Подальший розвиток спостережень за небом відбувся вже в IV – III тис. до н. е., коли на добре зрошуваних родючих землях навколо великих річок Ніл, Тигр і Євфрат на Близькому Сході, Інд і Ганг на півострові Індостан, Хуанхе і Янцзи на Далекому Сході завдяки успіхам землеробства зародилися давні цивілізації. Тому нагромадження астрономічних знань та їх використання стало одним з основних занять і езотерично сакральною прерогативою мудреців (зокрема, жерців). Іншими словами, ці найдавніші астрономи свої знання про небесні явища розглядали як успадковані з «темних», первісних століть історії своїх народів.

На наш погляд, відсутня ретельна наукова теорія деяких проявів небесної активності. Так, наприклад, не до кінця зрозумілі причини вибуху наднових зірок, а також короткі спалахи гамма-випромінювання, що регулярно спостерігаються в різних областях зоряного неба.

За цих умов, вивчаючи соціоантропогенезу феноменології мудрості, варто розглядати інституціоналізацію як сферу духовного виробництва стосовно систематизації знань про суспільну дійсність. Саме наукове вирішення феноменології мудрості в духовній субстанційній основі є легітимним визнанням. Тому наука як специфічний соціальний інститут у структурі соціального організму мудрості ініціює семантичне поле всесвіту і визначає його морфологічні та функціональні параметри.

У 60-ті роки минулого століття на новий рівень наукового пізнання виступила феноменологічна соціальна філософія та філософія історії. Наукова цінність феноменології як сукупність духовних феноменів полягає у здатності трансформувати ефірно субстанційні (першопочаткові) дії у різновид пізнавальної діяльності людини. Таке переосмислення наукових понять ініціює інтелектуальна інтуїція як «вбачання» істини, її здатності само розкриватися. За цих обставин варто зазначити концепцію проактивності.

При цьому, за Гуссерлем, важливе місце посідає «інтенційна активність», «напруженість» свідомості, оскільки до інтенційної активності

мають відноситись діяльність органів чуття, уяви, фантазії, міфу як відповідного сенсорного світовідчуття. Саме інтенційність свідомості реалізується в серії конститутивних актів мудрості. Адже Гуссерль створює феноменологію як суто методологічне вчення, яке має за мету обґрунтування системи знання як такого, оскільки є безсумнівними аподиктичні – вихідні принципи. Тому Гуссерль розробляє в «Ідеях до чистої феноменології і феноменологічної філософії» новий підхід до методології – так звану «трансцендентальну феноменологію», духовним ядром якої є ідея «феноменологічної редукції» [71, с. 101].

За Гуссерлем, природне пізнання починається з досвіду і залишається в досвіді. Отже, в тій теоретичній настанові, яку називають «природною», смисложиттєвий горизонт можливих досліджень позначений життєвим світом. Фактичний рух будь-якого людського досвіду такий, що він примушує наш розум виходити за межі речей, які дані наочно. Отже, можна слідувати сутнісно можливим варіантам мотивованих взємозв'язків досвіду, іменованих «дійсним світом». Це особливий випадок різноманітних можливих світів.

До вимог реалізації процедури феноменологічної редукції Гуссерль відносить застосовувані ним і в попередній період процедури «утримування» від певних суджень про об'єктивне буття реального світу або математичний вислів «винесення за дужки» пізнавального розгляду об'єктивного змісту реальності, так само як і психофізичної (емпіричної) реальності власного Я (Ego). Таку сукупність названих операцій іноді називають «психологічною редукцією», що містять у собі операції щодо отримання «ейдетичного» знання (або «ейдетичної редукції»).

За цих умов новим моментом виступає остання процедура – «трансцендентальна» (або «феноменологічна» редукція, в ході якої редукується (піддається «духу епохи», усувається від розгляду) не тільки емпіричне Я (емпіричне Ego) суб'єкта пізнання, а й увесь ейдетичний зміст пізнавальних операцій. Крім того, в процесі феноменологічної редукції

елімінується сукупний сумнівний – неаподиктичний зміст пізнання, оскільки лишається тільки трансцендентальний (або «чистий») суб'єкт (або «Я») і сам факт мого сумніву. Як вважає Гуссерль, тільки цей «феноменологічний залишок» здатний продукувати статус аподиктичного (абсолютно безсумнівного) знання. Трансцендентальне Ego, або трансцендентальний суб'єкт, є таке моє існування, про яке я нічого не знав до завершення процедури феноменологічної редукції. Це інтуїтивне, інтелектуально виражене, самовідчуття «чистого» факту свого існування як інтенційний об'єкт мислення.

На наш погляд, феноменологічна редукція духовного капіталу, що вбачає феномени життєвого світу, виявляє себе у хронологічній послідовності конститутивних актів, оскільки вони становлять інтенційний зміст феноменологічних об'єктів – феноменів. За цих обставин функціонування трансцендентального суб'єкта виявляє два моменти – часовий потік інтенційних конститутивних актів «чистої» свідомості і корелятивні результати цієї комунікативної активності – інтенційні об'єкти. Це означає, що феноменологія як система методологічного знання базується на онтологічній та гносеологічних основах. Тому Гайдеггер інтенційно скеровує на світ, буття не штучно відірвану від людини свідомість (перетворюючи її тим самим на абстрактно-логічний гносеологічний суб'єкт), а саму людську екзистенцію. Останнє і є реально-екзистенційним, онтологічним суб'єктом, «безоднею ніщо» у структурному змісті світу світу, «світлою плямою прозорості» в бутті. Феноменологічна методологія використовується Гайдеггером для «деструкції» раціоналістично-«метафізичної» картини світу й осягнення ірраціоналістського напрямку. Адже сама інтенційність свідомості є специфічним виявом екзистенційної природи людського буття, що ініціює в собі екзистенцію.

На феноменологію як на матрицю онтологічно різних позицій посилаються і М.Мерло-Понті, і А.Камю з варіантами екзистенційної

філософії, і засновник французького персоналізму Е.Муньє, і представники так званої «філософії духу» Л.Лавель і Р. ле Сенн.

Перенесення даної феноменологічної моделі мудрості на українське підґрунтя у цьому вузькому значенні містять і перші вітчизняні наукові розробки стосовно такого його структурного елементу як ідентичності [61, с. 35]. Однак, на нашу думку, доречно утвердити тлумачення терміна «політика ідентичності», оскільки ним досить точно і семантично виправдано охоплюється комплекс явищ, наукових і практичних проблем, що є актуальним для етапу становлення національної державності. Саме політика ідентичності уможливорює в собі органи державної влади. Політичні та громадські рухи й організації, самоврядні територіальні, конфесійні, професійні та інші об'єднання громадян, духовна еліта, вчені, освітяни, різноманітні медіа, а також впливові фінансові та економічні структури.

У цьому значенні політика ідентичності може бути за своїм типом креативною. Важливість такої політики ідентичності серед інших сфер суспільного управління та державної політики визначається функціями, які виконує механізм національної ідентифікації в системі суспільної організації та саморегулювання. Основними компонентами такої організації є: морально-ціннісна інтеграція суспільства, що забезпечує стабільність суспільних зв'язків та надає відчуття захищеності кожному члену суспільства.

Таким чином, сьогодні має панувати такий креативно-творчий дух часу, в якому пропонується відмовитися від ідеологічного протистояння і зосередити увагу державності й громадськості на вирішенні прагматичних завдань узгодження розуміння критеріїв національної приналежності та імперативів суспільної поведінки.

З огляду на це, онтологічною основою *інституціоналізації* є смислогенез, котрий через освіту як механізм самовиявлення, самовираження створює «дух епохи», на якому базується певний тип культури виробництва, спілкування як «гра грою відповідних гравців». Цей тип культури в

соціальному організмі мудрості реалізується у системі вищої освіти як суспільно визначена вимога, норма, стандарт тощо.

На практиці підвищення якості та потужності процесу смислогенезу на планетарному рівні спричинилося до того, що наприкінці ХХ ст. «дух епохи» змінився на якісно інший ступінь розвитку, збудивши ментальні засади етносу і сформувавши специфічний «дух народу».

Оскільки зміни відбувалися не в матеріальній сфері, а у сфері духовного виробництва, світова соціальна криза «закономірна» застала «пересічну» людину невідповідною. При цьому, варто згадати своєчасне попередження Гегеля про те, «що якщо тільки дух народу підноситься на вищий рівень, усі моменти державного устрою, що пов'язані з попередніми рівнями його розвитку, втрачають усталеність, вони повинні занепасти, і не існує сили, здатної їх утримати» [49, с. 79]. Саме йому, «духу епохи», повинна відповідати виробнича діяльність вищої школи. Цю думку виразно окреслив В.П.Андрущенко, який, виступаючи на загальноукраїнському методологічному семінарі Академії педагогічних наук України та Інституту вищої освіти з проблеми «Філософія освіти ХХІ століття: проблеми і перспективи» [240, с. 48].

На наш погляд, наука, освіта та виховання є «духом епохи» в інституціональній формі мудрості, що визначає співрозмірність людини з епохою. Такий «дух епохи» в феноменології мудрості є філософським узагальненням наукових доробок, з огляду на які людство вибудовує свою соціальність, проектує майбутнє, готує до життя підростаюче покоління.

Сьогодні інституціоналізація з боку науки значною мірою розгорнулася саме в інформаційних технологіях. З огляду на цю інформаційну фазу інституціоналізація, зокрема вищої освіти, готує професійні кадри. Виконує функцію забезпечення належного інтелектуального рівня сучасного виробництва. Іншими словами, зміни в духовному житті країни повинні підвести природним шляхом її вищу школу до фундаменталізації освіти на основі духовної єдності її технічної, природничо-наукової та гуманістичної

складових. Для цього треба затребувати до органічного стану цілісну систему знань. Розпочати в цьому відношенні необхідно з обґрунтування універсальної моделі гармонійного світу. Адже людина повинна в першу чергу духовно, на підставі знань та життєвого досвіду, відчутти зв'язок з космосом, таким чином входячи в ноосферу. Цей тип зв'язку досягається сучасною наукою через визнання екологічного імперативу.

Безперечно, необхідна практична реалізація тріади «екологічне виховання – екологічна просвіта – екологічна освіта». Усі компоненти цієї тріади тісно взаємопов'язані, становлять основу формування екологічного (космічного) світогляду, що базується на усвідомленні необхідності збереження оптимального для життя середовища, яким є біосфера Землі. За цих умов створюються перші кроки для заселення космічного простору навколо планети Земля. Тому інституціоналізація вищої освіти повинна готувати саме духовну людину як мудреця добрих справ.

До морфологічного напруження в феноменології мудрості призводить необхідність диверсифікації типів університетів і не лише за сферами професійної підготовки, а й за об'єктом університетської освіти. Як висновок необхідно зауважити, що суперечності морфологічного походження полягають у наявності або відсутності певних елементів у структурі вищої освіти. Вирішення цих суперечностей полягає в річищі створення новітніх освітянських новоутворень у структурі системи вищої освіти або розширення функціональної палітри вже існуючих елементів. При цьому, функціональні розлади в інституціоналізації вищої освіти можна усунути шляхом активної та цілераціональної діяльності системи управління країни.

Таким чином, наукове визначення поняття «мудрість» пов'язане зі смислогенезом як всебічним явищем земного, так і космічного походження, незалежно від суб'єкта історичної дії. Саме інституціоналізація науки, освіти та виховання здатна інтегруватись у феноменологічний процес мудрості як єдиний соціальний організм, що із добротними намірами духовних феноменів має трансформуватись в континентальну та планетарну цілісність.

### Мудрість як основа ресурсу в духовному розвитку соціуму

У сучасну добу глобалізації, коли суспільні відносини недостатньо взаємно згармонізовані, відбуваються певні антиподні механізми в самому енергетичному процесі. За цих умов ефірна субстанція виступає діалектичним джерелом природного розвитку людини. Такий стан і форма ефірної субстанції як першооснови живого в суцюзому накладається на природу. В основі субстанційності людського (розвитку ідеї, думки) як живої розумної істоти є біосоціальність, що виступає в такому контексті за своєю внутрішньою будовою мозку як природний «штаб». В цьому ефірному просторі біологічна організація клітини значною мірою «купається» у водному сполученні, оскільки розповсюджує спадкову інформацію, таким чином народжуючи рух субстанційно живих мікроорганізмів.

При цьому варто довести, що саме мудрість *народу* становить природно-соціально-духовну субстанцію історичного процесу. В цьому сенсі необхідно говорити про субстанційну природу народу, розпочинаючи з категорії «субстанція». Слід звернути увагу на те, що ставлення до цієї філософської категорії ніколи не було одноманітним. Так, Ф.Бекон говорив, що такі поняття як «субстанція», «якість», «дія», «страждання», «буття» та інші не можна називати гарними [29, с. 389]. Інші користуються нею, починаючи від Аристотеля, і досягають цю категорію як безмістовну і разом з тим користуються нею.

В феноменологічному контексті мудрості є підстави використовувати категорію «субстанція», оскільки це не якась нерухома першооснова життя, а навпаки – вона рухлива внаслідок своєї суперечливості як основа всього суцюзого. Субстанція, за Дж.Локком, є загальна основа бога, духів і тіла, які є різноманітними модифікаціями [143, с. 36]. Як вважав Б.Спіноза «субстанцію необхідно називати тільки те, що є вічним, незалежним від усякої вищої причини, те, що існує само собою і за необхідності. Ця єдина неподільна субстанція не тільки наділена нескінченною силою досконалостей, але й видозмінюється нескінченно [82, с. 213].



Із приведених думок світових філософів вочевидь витікає, що субстанція – це така основа, яка становить активно діючу сторону того чи іншого явища або прогресу. В цьому розрізі вона рельєфно відрізняється від матерії, що є об'єктивною реальністю. Іншими словами, субстанція є суб'єкт, а матерія – об'єкт.

Згідно з Г. Лейбніцем: «...кожна наука має своїм предметом субстанцію [137, с. 142]. На нашу думку, філософ нараховує дві точки зору на природу субстанції. Згідно з першою точкою зору, кожна субстанція, включаючи душу і навіть самого Бога, є тілесне. Інакше кажучи, вона складається із матерії або робочої маси. Інші вважають, що існують і безтілесні субстанції, що людські душі безтілесні, що Бог – це душа або найвища світова сила, навіть, якщо бажаєте, причина самої матерії [137, с. 152]. Субстанція може виникати тільки шляхом творення і зникати тільки шляхом знищення. Неможливо поділити субстанцію на дві, або з двох зробити одну і, отже, кількість субстанцій не може збільшуватися, а ні зменшуватися природним шляхом, хоча вони часто підлягають перетворенням. Окрім цього, кожна субстанція ніби є земним світом і дзеркалом бога або всього універсуму, який кожна субстанція відображає по своєму. Універсум помножується стільки разів, скільки існує субстанцій [136, с. 117].

Субстанція має свою природу і складається із сукупності всіх властивостей, які становлять основу будь-якого матеріального чи духовного предмету. Кожна субстанція є в деякому роді особливий світ, незалежний від усього іншого, крім Бога [136, с. 138]. До загальних властивостей субстанції належать: рух, мінливість, простір, час та сталість.

На наш погляд, субстанція – це поняття, що позначає основу, творчу силу всього існуючого. Погляди філософів розходилися швидше не в загальному визнанні цієї категорії, а в її конкретному використанні. Так, Г.Гегель вважав, що «духовний світ є субстанційний світ» [48, с. 354]. Відмовляючи фізичному світові в субстанційності, Г.Гегель вважав, що

субстанція є, по-перше, духовна основа, по-друге, розумова основа і, по-третє, діяльнісна основа. Не поділяючи гегелівської думки стосовно того, що фізичний світ не має субстанційної основи, необхідно припускати наявність методологічного потенціалу категорії субстанції.

Субстанційна якість є внутрішнє необхідне відношення. Ця гегелівська думка отримала глибокий розвиток у філософських поглядах К. Маркса, який писав, що субстанційна якість є тільки внутрішньою необхідністю [155, с. 322]. Як необхідне внутрішнє відношення, субстанція є нескінченною сутністю, яка виявляється в кінцевих речах. Субстанційне відношення є відношенням нескінченного і скінченного, сутності та явища, загального і окремого тощо.

На тотожність субстанції і предмета з його діями і функцією звертав увагу Б.Спіноза. У більш повному і всебічному вигляді цю ідею розвинув К.Маркс. Він підкреслював, що дія є «вищою функцією» предмета або явища. Тому спосіб дії, руху або існування предмета чи явища збігається з їхньою сутністю. Термін «субстанція» позначіть дійовий початок. Здібність діяти властива кожній субстанції, і із неї завжди народжується деякий рух. І тому сама тілесна субстанція (рівно як і духовна) ніколи не перестає діяти [155, с. 241].

Субстанція має певні властивості. Це, перш за все, такі властивості, як загальність, суттєвість, активність. При всіх розбіжностях в означенні субстанції ні у кого не викликає сумніву те, що субстанція відбиває загальність. У «Філософському енциклопедичному словнику» міститься означення категорії субстанції як об'єктивної реальності, як матерії в аспекті єдності всіх форм її руху, як граничної основи, завдяки якій чуттєва різноманітність і мінливість властивостей зводиться до чогось постійного, відносно нерухомого і самостійно існуючого» [238, с. 458].

Не можна сказати, що наведене означення субстанції є найдосконалішим, оскільки виконане в аспекті моністичної філософії. Саме таке означення субстанції є позитивним посилом в книгах з матеріалістичної

філософії, де в одному місці субстанція трактується як «найглибша сутність буття», як єдина основа всіх матеріальних утворень, завдяки якій вони «органічно пов'язані між собою, переходять одне в одне і в своїй сукупності утворюють цілісну систему. Але в цих означеннях, на наш погляд, ні слова не сказано про те, рухома чи нерухома ця першооснова. Не витримує критики, на наш погляд, позиція, згідно з якою субстанція зводиться до якогось матеріального предмету. По-перше, субстанція не може розглядатися лише як матеріальний предмет, а по-друге, виглядати як нерухома першооснова. Таке поняття субстанції нагадує платонівські «ідеї», що знаходяться в «наднебессі» нерухомо і разом з тим становлять першооснову всіх рухомих предметів, явищ, процесів.

У цьому плані необхідність застосування субстанційного аналізу до розробки теорії феноменології мудрості диктується низкою чинників. Адже субстанція є вираження і приближення до абсолютного значення предмета, яке конкретизується і поглиблюється сумою відносних істин, оскільки субстанційне визначення сутності мудрості досягається способом її активної дії.

Особливу увагу привертають до себе положення Д.Дідро про те, що людина складається із двох різних субстанцій (тілесної і духовної), що рух атомів породжує субстанцію, що якби субстанція була безтілесна, то її носії не мали б ні почуттів, ні сприйняття, ні задоволення, ні гіркоти.

Крім того, у сучасних умовах духовного відродження зростає інтерес до проблеми розвитку та історії духовної культури як домінанти життєтворення мудрості. У цьому сенсі варто ретельно зупинитись на головних гіпотезах, які пояснюють механізм біосоціалізації, але спочатку варто стверджувати позицію щодо теорії біологічного прогресу. Оскільки значною мірою поширена думка, згідно з якою соціальність виникає на певному етапі прогресуючого біологічного розвитку видів тварин. Коли мова заходить про розвиток, у нашому конструкті це розвиток біосоціальності, то інтуїтивно його розуміють як прогресивне ускладнення, яке повинно

«накладуватися» на відповідне ускладнення біологічних форм. Виконання такого підходу суттєво веде до спроб об'єднання двох напрямків прогресивного розвитку, коли більш складній органічній структурі відповідає більш вдосконалена соціальна.

Ретельне вивчення соціально-філософського аспекту біосоціальності можливе із залученням таких понять, як аналогія і гомологія. Часто фіксована подібність у структурі тваринних спільнот ігнорується як неможлива через те, що ці спільноти утворені представниками різних філетичних таксонів. У зв'язку з цим суттєво нагадати, що ієрархія організмів, запропонована різними авторами (Арістотель, К. Лінней), є абстракцією і мобілізована показати «прогресивний» розвиток живих істот від простих форм до людини або навіть до Бога, якщо такий знадобиться. З огляду на це можна до безкінцевості множити подібні приклади, проте потрібно звернути увагу на головні висновки: 1) немає критеріїв складності організмів та їхньої прогресивності; 2) отримані в останній час експериментальні дані ігнорують старі уявлення про прогресивний устрій деяких груп тварин.

Вивчення біосоціального еволюціонізму *духовного капіталу мудрості людини* примушує звернутися до загальних уявлень про розвиток органічного світу. В контексті природничо-історичного походження виокремлюють дві важливі концепції – монофілізм і поліфілізм. Коротко відзначається, що монофілізм – виникнення організмів від загального прашура, а поліфілізм – виникнення нових таксонів від деяких прашурських форм.

Головною точкою зору на сьогодні є монофілітична позиція. Її логічним завершенням є згадана вище ієрархія живої природи. Використання цього витоку для аналізу біосоціальності призводить до того, що при описуванні подібних форм нам доводиться говорити про аналогії, тобто про зовнішнє за схожістю як прояв біологічної спільноти.

Опертя на монофілізм призводить до необхідності формувати систему, що відображає ускладнення і розвиток анатоμο-фізіологічних структур, а не

еволюцію біосоціальності. В силу цього постає питання: як загалом можна «зв'язати» форму біосоціальності з рівнем біологічної організації? Як порівняти соціальність бджоли і горили, виходячи з того, що перша належить до типу безхребетних, а друга – до типу хребетних? Головною відмінною рисою хордових є наявність хребетного стовбура, хорди. Якщо у бджоли немає систематично більш «вищої» ознаки – хорди, то чому вона повинна володіти соціальністю (соціальною, а не біологічною формою організації) нижчого рангу? Хорда надає (якщо загалом дає) її носіям анатомно-фізіологічну вагомість і ніяк не може впливати на соціальність тварини.

Використання поняття «аналогія» дає змогу відкрити діалектику внутрішнього і зовнішнього при формуванні біосоціальності. Якщо ми передбачимо, що її поява є наслідком гомології, тоді можна стверджувати: виникнення біосоціальності було закладене в генетичній (внутрішній) програмі і просто реалізувалося за певних умов. Навпаки, якщо ознака є аналогічною, тоді можна передбачити, що її поява викликана дією зовнішніх чинників і не залежить від внутрішньої, біологічної організації. У такому випадку пошук причин біосоціальності пов'язаний: у першому випадку – з біологічним «устроєм» виду; у другому – з дією певного зовнішнього чинника. На наш погляд, вказівки на аналогічність дуже поширені у біології при описі джерельних форм, але майже відсутні при аналізі психологічних і соціальних феноменів.

Таким чином, підводячи короткий підсумок вищесказаного, необхідно підкреслити: по-перше, при поясненні біосоціальних форм організації у безхребетних і хребетних тварин необхідно враховувати їхню приналежність до різних філетичних угруповань; по-друге, розвиток біосоціальності відбувався паралельно (усуспільненість бджоли не є гомологічною спадковістю усуспільненості приматів); по-третє, використання методу аналогій дає можливість «згладити гострі кути», які виникають після прийняття теорії біологічного прогресу. Відіграючи домінуючу роль на ранньому етапі становлення теоретичної біології, ідея прогресу має бути

переосмислена з позиції сучасного пізнання, оскільки шаблонне її використання веде до несуттєвого повторення гіпотез, які першопочатково закладені самою концепцією прогресу.

У цьому розрізі вияв незалежного характеру соціалізації дає можливість сформулювати такі передбачення:

1. Соціалізація має коригуючий характер і її походження пов'язане з необхідністю прилаштуватися до умов зовнішнього середовища.

2. Для розуміння специфіки механізму організації тваринних усупільнень потрібен аналіз їхньої адаптивності.

3. Якщо біоусупільнення фіксуються в різних таксономічних групах, то суттєво передбачити, що вони організовані згідно з рубіжним принципом.

4. Якщо організація біоусупільнень дає певну селективну користь, то розвиток таких істот повинен йти в напрямку появи нових механізмів організації, що надає зростанню щаблю конформізму (прилаштованості), що певною мірою містить у собі концептуальну модель «біосоціонавігації».

На наш погляд варто було б умовно виокремити три групи соціальних тварин і запропонувати розділити їх на два типи – природжені і набуті. Виходячи із своїх міркувань про те, що соціальність є іманентною властивістю, яка притаманна органічній матерії, вона відокремлює спільноти, утворені в результаті: а) харчування; б) сприймання; в) розвитку взаємодії. Спільноти, утворені по першому типу, складаються з коралів, поліпів тощо. До другого типу відносяться спільноти безхребетних і хребетних.

Нижче подаються головні концепції, які відображають становлення і розвиток біосоціальної форми організації тваринних спільнот. Концепція біоусупільства як розширеної сім'ї головний наголос спрямовує на розгляд генетичного сходження між членами біоусупільств, щаблів їхньої єдиної дії у вирощуванні нащадків. Використання цього підходу показує, що спільноти-колонії розкривають у собі агрегацію елементів, які утворилися в результаті ділення клітки-засновниці біоспільноти. Іншими словами, це клон кліток, пов'язаних генетичним і функціональним зрощенням.

Аналіз спільнот комах показує таке: 1) високий рівень подібності особин у спільноті; 2) спільноти складаються з генетично подібних особин; 3) усі члени таких утворень є прямими нащадками обмеженої кількості особин.

Теорія розширеної сім'ї несе в собі появу біосоціальності за такою схемою: 1) поява нащадків; 2) прояв істинного піклування про нащадків; 3) участь нащадків у формуванні і культивуванні нових генерацій; 4) перекривання деяких генерацій. Таким чином, біоспільнота виникає в результаті ускладнення відносин між батьківськими особинами та їхніми прямими нащадками. Як певну модифікацію гіпотези розширеної сім'ї можна розглядати концепцію материнського маніпулювання, згідно з якою батьківські особини першочергово породжують стерильних нащадків, що спонукає їх у наступному інтегруватися.

### **Теорія надорганізму**

Неодноразово ідея надорганізного формування спільнот використовувалася для пояснення суспільної організації в тваринному світі. Найбільш цілісно вона розроблена для суспільних комах. Вважають, що вперше описав сім'ю комах як надорганізм В.Венлер у статті «Колонія мурашок як організм». Автор передбачав, що спільнота аналогічна за своєю будовою і виконавчим функціям багатоклітинного тваринного організму. Також його бачення зводилось до таких положень: 1) одна особина спільноти є аналогом однієї клітини багатоклітинного організму; 2) в надорганізмі особини спеціалізовані на виконання певних функцій, які аналогічні системі органів і тканин цілісного організму; 3) існує інтеграційна система передавання інформації; 4) надорганізм і організм мають індивідуальні риси; 5) розмноження відбувається внаслідок розвитку генеративної тканини – аналогу репродуктивних особин; 6) надорганізм проходить у своєму розвитку всі стадії, притаманні організму, тобто народження, зростання, розвиток і відмирання. Незважаючи на наочну простоту і високу міру аналогії, варто відзначити, що концепція надорганізму має і свої недоліки.

Так, вважають, що особини спільноти не цілком генетично ідентичні порівняно з клітинами багатоклітинного організму [10, с. 78].

Підбиваючи підсумки теорії надорганізму, необхідно підкреслити таке:

1) цю концепцію неодноразово залучали для аналізу соціальних явищ, а тому вона цілком суттєва для опису феномена біосоціальності; 2) концепція надорганізму може бути розглянута як невід'ємний атрибут цілісного, холістичного підходу; 3) уявлення про спільноту надорганізму дає можливість підійти до неї як до ієрархічно організованої системи, утвореної з однорідних елементів; 4) надорганізмений підхід відображає єдність органічного світу від клітинних до соціальних форм.

Ця концепція витримана у рідчизні соціобіологічного підходу. Отже, під біоспільнотою ми розуміємо сукупність взаємодіючих між собою організмів одного виду з функціональною диференціацією і спеціалізацією, пов'язаних високим рівнем генетичного зрощення і організованих в ієрархічну структуру.

### **Адаптивний характер біосоціальності**

Як підкреслювалось, існують дві тенденції при розгляді біосоціальності – соціальність як іманентна властивість і як епіфеномен. Більш поширені уявлення про соціалізацію як епіфеномен, тобто як надфеномен, який виявляється у формі «надбудови» до біологічного. Для такої соціальності прийнято вказувати на селективну користь. Так, можна зустріти такий список: 1) захист від хижаків; 2) захист від умов середовища; 3) підвищення життєдіяльності, виживання; 4) підвищення ефективності харчування; 5) займання нових екологічних ніш; 6) підвищення ефективності розмноження; 7) стабільність популяції; 8) зміни умов середовища.

Соціалізація, розгортаючись під дією природного відбору, являє собою «останній шанс» недієздатних організмів для виживання. Вона створює нову цілісність для боротьби за виживання, знижуючи інтенсивність індивідуального відбору. Як зауважує Е.Н.Панов: «В рамках соціобіології соціальність тлумачать як деяке новоутворення, що виникає на певній стадії



еволюції тваринного світу». Він же вказував на те, що рівень узгодженості соціальних груп знаходиться на рівні особин. Іншими словами, спільнота неодмінно адаптована до середовища, як і пара або індивід.

Застосування гіпотези компенсаторного характеру біосоціалізації дає можливість зрозуміти причину такої форми організації. На противагу важко пояснити, для чого виникла «необхідність» інтегруватись в спільноті, якщо нове утворення такою самою мірою адаптоване в спільноті як особина. Адже соціогенеза сприймається як перехід від одиничної стадії до спільноти, при якому індивід «жертвує» своїми інтересами з метою підвищення налаштованості групи. Тоді неможливо уявити, для чого необхідно жертвувати на користь аналогічною мірою налаштованого утворення. Суттєво осмислити, що неадаптовані індивіди «змушені» жертвувати, щоб крізь призму сукупної, групової узгодженості вижити в конкурентній боротьбі.

Згідно з М.Тінбергом [10, с. 123], який розглядав організм як «наділену» функціональністю сутність, можна зрозуміти, що колонія *Volvox* є спільнотою. Міра інтегрованості клітин у цьому контексті є невагомою і тому недієздатна до самостійного функціонування, тобто є «неділенням» або індивідом-організмом.

Поява біосоціальної форми організації живої матерії має адаптивний, компенсаторний характер, оскільки біосоціалізація виникає в результаті пристосування до середовища непристосованих індивідуально осіб і розгортається під дією механізму природного відбору.

Соціалізація створює новітню цілісність у боротьбі за виживання. Вона анулює протиріччя міжіндивідуального відбору й інверсує його на груповий. Соціалізація як компенсаторний процес виникає внаслідок глобальних антропоморфозів. Життя – це поява багатоклітинності і статевого розмноження, воно має характер прилаштованості до цих явищ. Наприклад, спільноти-колонії виникають як один з можливих варіантів відповіді на антропоморфоз у формі появи багатоклітинності.

Зазначається, що соціогенеза прямує магістраллю репродуктивності стерілізації частини спільноти. В результаті цього процесу відбувається розмежування особин на дві групи – репродуктивних і соматичних тварин. Тому на ранніх етапах соціалізації в спільнотах-колоніях відбувається втрата певною частиною одноклітинних елементів здатності до реалізації, досягаючи епіцентрального розгалуження у соціальних комах.

При цьому, простежуються три послідовних етапи подібного репродуктивного розділення: генетичний контроль, контроль на рівні ембріогенези і «поведінкова стерілізація» дорослих особин. У спільнотах хребетних також виокремлюються елементи репродуктивної стерілізації. Ці спільноти змушені інверсувати «зайвих» або периферійних самців. У хребетних домінантне розмноження «репродуктивного ядра» і звільнення молодих самців призводить до формування соціальної групи особин як елементів із спадкових тварин.

Належне правило біосоціалізації – звільнитися від зайвих самців, тобто обмеженого статевого процесу. «Ідеал» біоспільноти – партеногенетичне повторення одиничного організму в нащадках. Необхідно ствердити, що за результатом репродуктивності стерілізації і функціональної спеціалізації виникає залежність особин одна від одної, коригування їх до інтеграції. Понад те, на прикладі розвитку робочих особин у спільнотах комах можна говорити про те, що самиця-засновниця штучно «закладає» функціональну неповноцінність потомства як інтегрування спільнотою. Іншими словами, самиця-засновниця, не здатна до самостійного функціонування, повторює себе в нащадках, забезпечуючи економічне функціонування

### **Біосоціоеволюціонізм в боротьбі за обмежені ресурси**

Життя загалом розглядається як боротьба за речовину, тобто ресурси. Так, Дж.Бернал відзначає, що обмін речовини з навколишнім середовищем є одним з основних критеріїв живого, перманентно пов'язуючи енергетичні ресурси та органічну еволюцію в своїй праці.

В контексті розвитку органічної речовини, А.Роув [10, с. 134] пропонує головні правила біосоціоеволюціонізму: 1) вся енергія надходить від сонця і акумулюється рослинами; 2) життя є процес згоряння палива; 3) паливо диференціюється між організмами через джерельні мережі; 4) головний закон життя – конкуренція, тобто ресурси є обмеженими. Понад те, існує позиція, згідно з якою «загалом живу речовину можна розглядати як єдиний каталізатор, здатний самостійно синтезуватися в процесі каталізованої реакції акумуляцією енергетичного потоку внутрішньо живої системи» [10, 135]. Звідси випливає, що проблемі боротьби за ресурси відводиться значне місце в системному аналізі виникнення і розвитку органічних систем.

Для того, щоб звільнитися в семантичній двосмисленості терміну «ресурси», підкреслимо, що під ним ми розуміємо не тільки асимулюючу рідину, але й множину інших, біологічно значимих чинників, таких, як: статеві партнери, сприятливі умови середовища, територія тощо. Інакше кажучи, ресурси – це біотичні, абіотичні і «соціальні» чинники, що необхідні особині.

Варто відповісти на питання: чи можна розглядати боротьбу за ресурси як умову появи біосоціальності, досліджуючи вплив такої конкуренції на органічну еволюцію? Для цього розглянемо суттєву модель виникнення життя на тлі боротьби за ресурси.

Кількість протобіологічної речовини, що синтезується хімічним шляхом після початку органічного синтезу, поступово скорочувалася, що змушувало перші «організми» на ранніх етапах еволюції вести активну боротьбу за ресурси. Такий початок еволюції А.Роув характеризує так: «У протоорганізмів було достатньо харчів... і у них не було супротивників у боротьбі за існування» [10, с. 137].

Вичерпування первинної речовини змушує протоорганізми (гетеротрофи) шукати нові джерела отримання енергії. Такий стан справ можна розглядати як першу кризу в історії розвитку життя, протиріччя між обмеженими ресурсами та їх реалізаторами. Перші протоорганізми знімають

це протиріччя шляхом: 1) переходу на інше джерело отримання енергії (бродиння, хемосинтез тощо); 2) переходу до автотрофних джерел з отриманням здатності до самостійного синтезу органічної речовини з неорганічної; 3) переходу до хижацтва, тобто вживання інших організмів для своїх потреб.

Боротьба за ресурси була не тільки «стимулом» до утворення і зростання первинних організмів, вона підштовхувала їх до однієї з головних функцій життя – самореалізації. Механізм «соматичного розриву» впадував дуплікації клітин на ґрунті генних елементів. При цьому необхідно підкреслити, що частково такий спосіб реалізації зберігається у сучасних організмів, де відбувається обмін генетичним матеріалом, що має закономірно випадковий характер і продиктований ДНК і відсутністю коацерватних краплин.

Таким чином, концепція боротьби за ресурси є суттєвою для пояснення механізму зародження і першопочаткового розвитку біологічних форм. У сучасній біології і філософії складається спотворене розуміння еволюції, розглянутої як процес цілеспрямованого прогресу. Іншими словами, прилаштовуються вже прилаштовані, де застерігають відносний регрес паразиткових видів як «спростування» прогресивних форм.

Погляди В.А.Берднікова полягають в тому, що ділення на «вищих» і «нижчих» є умовним, але більшість сучасних дарвіністів звертаються з розумінням «прогресу». Зміна одних видів на інші ще не дає права говорити про прогресивність останніх. Можливо, це тільки проста «зміна» одних форм на інші форми, оскільки біологічна еволюція являє собою зміну форм, де відсутні «добрі» та «погані». Ідея прогресу непрямолинійно вказує на присутність кінцевої причини розвитку – появи більш сучасних організмів, не втрачаючи чинників змінюваного середовища.

Ч.Дарвін також метою боротьби за існування розумів саме боротьбу за ресурси, ґрунтуючися на концепції Мальтуса, який стверджував причину відбору, що є «постійною тенденцією всіх тварин розмножуватися над

кількістю харчів, приготованих для них». Ключовим моментом дарвінівського природного відбору є чинник перенаселення, тобто протиріччя між кількістю осіб і доступними ресурсами, які стримують прогресивність розмноження. Така боротьба за існування виникає в результаті обмеженості ресурсів.

Л.С.Берг, критично розглядаючи підхід Ч.Дарвіна, неодноразово вказує на тавтологічний характер поняття «боротьба за існування», який трактується через рівень виживання нащадків і успішності розмноження. Але за нормальних умов існування одна особа в процесі споживання залишає тільки одного нащадка, оскільки у протилежному випадку мало б місце прогресивне зростання кількості популяції, що не відповідає дійсності. На наш погляд, саме Ч.Дарвін «привніс» боротьбу за існування в природу, а не «вичитав з неї», або привніс характеристики, притаманні людському суспільству, в органічний світ. Тому виникає необхідність у зворотній «перевірці» тези «про боротьбу за існування», яка полягає в «навігації» чинника конкуренції між організмами в рамках біологічного підходу як інтегративного поняття.

Акцентуючи увагу на терміні «боротьба за ресурси», необхідно підкреслити суттєвість біоспільноти (або біосимбіозу) в результаті боротьби всіх проти всіх, а не через об'єднання на ґрунті взаємної корисності. Цілком правильно, що еволюція є зміною неприлаштованих на інтегрованих в надіндивідуальні утворення – симбіози або спільноти. Іншими словами, вільна від інших організмів однорідна речовина в природі не існує, оскільки є абстрактне породження нашого розуму в результаті активного зростання кількості нейронів у структурі свідомості.

Таким чином, органічна еволюція – це еволюція послідовних симбіозів, умовною вершиною яких є спільноти або «симбіози» багатоклітинних. Застосовуючи поняття боротьби за існування, неможливо адекватно пояснити виникнення симбіозів. У класичному розумінні природний відбір селекує найбільш узгоджених, тобто тих, хто залишає максимальну

кількість потомства, хоча статевість та обсяг споживаних ресурсів при симбіозі нижчі, ніж сумарна теоретична величина цих показників у відповідних межових формах.

Завершуючи огляд взаємовідносин біосоціальності та чинника боротьби за ресурси, є сенс тлумачити виникнення біосоціальності як формат розв'язання протиріччя між кількістю особин та досягненими ресурсами в змістовому обмеженні споживання.

Як загальні висновки варто виокремити такі. По-перше, біосоціалізацію необхідно розглядати в контексті загального процесу розвитку життя на ґрунті загальних механізмів. Адже вона є необхідною умовою розвитку біологічної еволюції і надає можливість її розвитку як зв'язку між неорганічною та органічною речовиною в єдиному процесі обміну, притаманного біосфері.

По-друге, однією з причин виникнення біосоціальної форми організації є конкурентна боротьба за обмежені ресурси. У спільноті інтегруються менш узгоджені індивідуально механізми до боротьби за обмежені ресурси, де відбувається стимуляція прогресивного розмноження трансформацією обмеженого споживання ресурсів змістових осіб певного виду як механізму вияву самців.

По-третє, еволюцію прийнято розглядати як послідовний симбіоз, як каталізатор протиріччя між кількістю організмів-споживачів та доступними ресурсами.

### **Всезагальне планетарне життя**

Природний дух диференціюється в конкретні різновиди мешканців Землі і розкладається на притаманні природні духи, які загалом виражають природу географічних частин світу і утворюють різновидність рас.

Людина сама по собі є розумною. В цьому полягає можливість рівноправності всіх людей. Звідси випливає, як говорить Г.Гегель [47, с. 35],

нікчемність різновидів людських рас – як пріоритетних (домінуючих), так і безправних. Різниця людських рас є природна різниця, що властиво природній душі. Така різниця пов'язана з географічною різноманітністю того ґрунту, на якому люди скупчуються великими масами. Різновиди расових незбігів людського роду справляють певний вплив у фізичному і духовному відношенні. Фізіологія у першому відношенні розпізнає кавказьку, ефіопську і монгольську раси; до цих рас додаються ще малайська та американська раси. Фізичне розмаїття всіх цих рас спостерігаємо головним чином у побудові черепа та обличчя. Побудова черепа визначається за допомоги горизонтальної і вертикальної ліній, з яких перша проходить від зовнішнього слухового проходу в напрямку до кореня носа, а друга – від лобної кістки до верхньої щелепи. За допомоги кута, утвореного цими двома лініями, голова тварини відрізняється від людської голови; у тварин цей кут надзвичайно загострений.

У кавказької раси такий кут прямий або майже прямий. Особливо це слушно стосовно італійської, грузинської і черкеської фізіономій. У цієї раси череп згори закруглений, чоло дещо опукле.

Своєрідність монгольської раси вбачається у висунутих наперед скуластих кістках, у вузькому розрізі неопуклих очей, сплюснутому носі, жовтому кольорі шкіри, короткому чорному волоссі.

У темношкірих череп вужче, ніж у монголів і кавказців, чоло опукле й шишкувате, щелепи подані вперед, зуби стоять косо, нижня щелепа сильно подана вперед, волосся курчаве і чорне.

Малайська та американська раси у фізичному відношенні мають різкі відмінні якості, ніж описані раси; шкіра малайців брунатна, шкіра американців мідяно-червоного кольору.

В духовному відношенні зазначені раси розпізнаються так.

Негроїдів неодмінно розглядають як молодшу націю. Їх продають, і вони надають можливість себе продавати. В їх релігії є щось дитяче. Те високе, що вони сприймають, вони не вміють стримувати, воно тільки

хвилиною проходить через їхню свідомість. Таку височінь вони переносять на перший випадковий камінь. Внутрішньої потреби до культури вони не пробуджують, а саме: немає відчуття особистості в людині. Тут їхній дух ще спить, залишається замкнутим у собі, абсолютно не прогресує.

Монголи характеризуються мобільністю, розповсюджуються по територіях інших націй. Їхня релігія – це уявлення про всезагальне, яке шанується ними як бог.

Європейці по своїй суті характерні конкретно-всезагальною визнаною думкою. Принципом європейського духу є розум, який здобув рівня самосвідомості. Європейський дух протиставляє собі світ, звільняється від нього та знову скидає цю протилежність, повертає знову в себе, в свою простоту. Європейця цікавить світ і він пізнає його, домінує при цьому внутрішня розумність. Згідно з Гегелем, первісні американці – тупі дикуни, наприклад, пещероси та ескімоси.

На наш погляд, кантівську філософію можна розглядати в тому розумінні, що вона зрозуміла Дух як свідомість (капітал) і містить у собі виключно тільки визначення її феноменології, а не всієї філософії. Вона розглядає «Я» як відношення до чогось потойбічного, що в цьому абстрактному визначенні називається «предметом у собі», і тільки відповідно до цієї конечності розуміє вона і інтелігенцію, і волю. В розумінні рефлектуючої сили судження вона приходить, щоправда, до ідеї духу, до суб'єкт-об'єктивності, до глузду тощо, а також до ідеї природи.

Філософія Фіхте стоїть на тій самій точці зору, і «не-Я» визначено в ній тільки як предмет «Я», тільки в свідомості «не-Я» залишається в ній у вигляді безмежного поштовху, тобто як «предмет у собі». Дві філософії показують тим самим, що вони не дійшли ні до поняття, ні до духу як свідомості так, як він є у відношенні до іншого.

Стосовно спинозизму, навпаки, потрібно підкреслити, що дух у глуздові, за допомоги якого він влаштовує себе як «Я», як вільну суб'єктивність, на противагу визначеності, виходить за межі субстанції, а



філософія, оскільки для неї це судження є абсолютне визначення духу, виходить тим самим за межі спинонізму.

### **Генокосмізм як діалектика природної сили в життєвому світі**

Наша сонячна система в кожному мить віддає у світовий простір потужні кількості цілеспрямованого руху. Завдяки сонячній теплоті земля оживлюється і певним чином перетворює її в інші форми руху у світовий простір.

Уявлення про силу, завдяки своєму походженню з діяння людського організму на зовнішній світ, передбачає думку про те, що тільки «одна частина активна, дійова, друга ж – пасивна, сприймаюча, і таким способом встановлює природу» [155, с. 109].

Простір життєдіяльності людини пронизується енергетичними і інформаційними полями і потоками, як цілком впливають у відповідності із своєю специфікою на людську душу і тіло.

Сучасна генетика і теорія інформації надають можливість розглядати біологічну еволюцію не як певну зміну організмів, а як зміну генетичної інформації. Бо окремі організми самі по собі не еволюціонують, а лише суттєво міняються форми їх поведінки, зберігається і поступово еволюціонує тільки генетична інформація, закодована в ДНК-молекулах. Саме ці інформаційні зміни є проявом на рівні окремих організмів, що відповідним чином сприяє росту визначеного числа набору генетичної інформації, а невдача означає втрату всіх копій даного набору як коду в ДНК.

Людське мислення (свідомість) формується і розвивається відповідно з генетичною програмою і еволюціонує у визначеному зовнішньому середовищі як продукт існуючої культури та історії, якою певною мірою керує інтегративна ідея. На відміну від комп'юторної пам'яті біологічна пам'ять здатна використовувати інформацію для власного виживання.

Для такого самовиживання окремої живої істоти необхідні певні канали зв'язку із навколишнім світом як відповідної сили генокосмізму. Кожний

живий організм постійно отримує сигнали із навколишнього середовища як певний подразник на їх реакцію.

Таким чином, діалектично цілісна жива система по суті є система обробки інформації як інтегрально-аналітичної оцінки живої природи. Адже духовний капітал природи життя – це організована інформаційна система врегулювання, що кодує поведінкові і когнітивні (на рівні клітки) детерміновані характеристики соціальних груп, які містить у собі міфи, вірування, мистецтво, інтуїцію як енергетично-смыслову регуляцію знання. Історики філософії намагаються цілковито вивчити елементи речі (як основу), а й те, в що ця річ перетворюється; інакше, речі знаходяться в такому процесі, в якому основне перебуває і за своїми властивостями змінюється. Для того, щоб з'ясувати уявлення стародавніх філософів про поняття «начало», звернемося до «метафізики» Аристотеля, в якій він відзначає: «Так от, більшість перших філософів вважало началом всього одні лише матеріальні начала, а саме те, з чого складаються всі речі, з чого, як першого, вони виникають, і в що, як в останнє, вони, гинучи, перетворюються, причому сутність хоча і залишається, але змінюється в своїх проявах, це вони вважають елементом і початком речей» [7, с. 79]. У цьому сенсі привертає до себе увагу спроба Фалеса осмислити мінливість природних явищ як зміну якісно різних станів, що є суттєвим значенням проекту усвідомлення їх як якісно різних протилежностей, на що звернув увагу Анаксимандр – учень і друг Фалеса. Висловлювання Фалеса щодо води спирається на живе її спостереження. Але «вона», відзначає Герцен, – мабуть, була і образність думки, в якій знято й зберігається все суще; тільки в цьому значенні, широкому, сповненому думки, емпірична вода, як начало, отримує істинно філософський зміст [52, с. 78].

Саме досліджуючи давні уявлення щодо води й вогню, які найбільш вплинули на уявлення людей, М.І.Шахнович досить обґрунтовано визначає: «Людство протягом багатьох тисячоліть являло собою матерію, яка постійно розвивалась в образі бурхливого, змінюваного моря, спливаючої води, яка

немає певної встановленої форми. Немає, майже ні в одного племені, в якого вода не вважалась би матір'ю усього живого, цілющого, очисною силою запліднення» [262, с. 75]. З викладеного витікає, що Фалеса, як філософа, цікавить не стільки вода як речовина, а як те поняття рухомої сили природи.

В історії філософії мають чільне місце вислови про те, що Фалес одухотворював в якійсь мірі предмети природи, з цією метою робиться посилання на Арістотеля, який розділяв його думку. Ось що висловлює Е.Михайлова: «Стародавнє про душу як джерело життя і руху, саморуху, знаходить в цьому твердженні своє повне вираження: камінь, /магніт/, здібний породжувати рух притягуючого їм куска заліза, або ж притягується до нього, тобто, камінь саморухомий, повинен мати душу, тому що душа – джерело рухомості, властивої одухотвореному» [160, с. 46]. Ось чому, за власним спостереженням автора (в рідному селі, де він народився), камінь із геометричних розмірів «грудки землі» за 35 років виріс до одного метра.

Суттєву роль в осмисленні уявлень про природну силу життя відіграло вчення Бруно як про силу (саморух) природи, що набуває фіксовану концептуальну форму вираження.

Бруно намагається заперечити фантастичне уявлення про рухому силу природи; звичайним рухом він називає те, яке відповідне сутності речей, це їх власний рух, підкреслює мислитель. «Звичайно, звільнитися від блукання може той, хто зрозумів природу руху... внаслідок внутрішнього принципу, власної душі і своєї власної природи... Перед ним відкриваються ворота розуміння істинних принципів природних речей, і він буде крокувати гігантськими кроками по шляху істини» [26, с. 104]. Саме спроба визначити спосіб знаходження істинного, того, що внутрішньо притаманне природі і людині: з них найкращий той спосіб, запевняє Бруно, який найбільш зручним і вірним чином розкриває досконалість людського інтелекту і відповідає істині самої природи.

Бо, дійсно, дуже важливо віднайти притаманну (природню, внутрішню, самостійну) точку як «начало» себе (бути самим собою) у Всесвіті, тобто,

мати власну «навігацію» у відповідному часі і просторі на засадах всезагального (мудрого розуму), де пошук принципів пізнання цілісності (самозбереженні) природи є власною рухомою силою, спираючись на наукові принципи.

Розвиток природознавства сприяв визволенню людини від забобонів, зміцнюється віра в силу розуму, активізується її вільнодумство, що цілком передує новим філософським ідеям. Так, наприклад, Бекон звернув увагу на необхідність розробки гносеологічних проблем дослідження рухомої сили природи. Спосерігаючи обмеженість індукції, він дійшов до висновку, що істинна індукція повинна давати не ймовірне, а достовірне знання, тому необхідно проектувати метод розробки оптимізації істинних понять.

Особливий інтерес виявляють погляди Бекона на пізнання сутності рухомої сили природи, які містять у собі визначені методологічні проблеми, постановки, викладені ним в працях «Новий Органон» і «Про принципи і початки». Слід зосередитись, що «найважливішим діалектичним моментом методологічних вимог «Нового Органона» є думка про те, що істинне пізнання природи досягається при вивченні тих речей, що постійно рухаються, тобто «основних речей» [267, с. 132].

Французький і англійський матеріалізм постійно зберігав тісний зв'язок з Демокритом і Епікуром. Якщо окремі історики і відмічають зв'язок філософії з ідеалістичними концепціями, однак немає доказів вважати це за істину, про що розумів філософ Гассенді. Основним принципом філософа повинно бути, як запевняв Гассенді, не задоволення досягненим навіть, якщо воно не істинне, а необхідно розвивати все те краще накопичення людством. За словами Гассенді, один геній не в силах вичерпати знання про природу як в минулому, так і в теперішньому, і в майбутньому. Бо «... всі наші зусилля при дослідженні істини направлені на те, щоб пізнати річ такою, якою вона є в собі...» [45, с. 97].

Важливо те, що філософ намагається осмислити і розглянути світоглядну і гносеологічну проблему пояснення природи – руху атомів, з

яких складаються всі речовини. Під внутрішньою силою руху атомів розглядається не тільки їх вага, але й довільне відхилення, важливіше з них те, яке викликане власною вагою, здійснюється довільно. Гассенді проводить ідею, що рухома природна сила є субстанційна властивість атомів, з яких складаються всі речовини, де розглядається дух, який спроможний мислити тільки при допомозі проникнення до його образних даних.

Таким чином, духовний капітал в культурі продовжує природу силами самої людини. Духовна природа в культурі «реалізує свій творчий потенціал через вінець свого творіння – людину» [203, с. 88]. Культура є похідною духовної природи, тобто «...це та сама природа, але піднесена на більш високий щабель; перефразуючи відомий вислів Кладзевця, можна було б сказати, що вона є продовженням природи іншими засобами. Це означає, що творчий ліміт природи обмежений, і там, де вона вичерпує свої створюючі потенції, їй спадкує вінець її творіння, людина, яка продовжує її справу на іншому, більш стиглому рівні» [203, с. 87].

Зв'язок культури з творчою діяльністю людей визначає високе значення духовного боку культури, бо, перетворюючи природу, «продовжуючи природу, «продовжуючи» її в культурі, людина перед цим створює продукт цього «продовження» у своїй уяві. При цьому це «продовження» природи є природа, пристосована до потреб людини. Саме виходячи з цього А.Тенасе говорить, що, культура є ніщо інше, як гуманізована природа» [228, с. 67].

### **Час і простір як апіорні форми людського пізнання в духовному капіталі мудрості**

Проблема часу і простору в структурній організації духовного капіталу мудрості для сучасної соціальної філософії надзвичайно актуальна, оскільки в науковій спільноті змінюється точка зору на предмет соціальної філософії та філософії історії. У цій ситуації оновлюються парадигми трактування суспільного розвитку та розвитку особистості. Всі ці виклики історії не можуть не ставити на порядок денний фундаментальні питання про

покликання людини, про її місце у певному часі та просторі, про сутність її буття.

Як свідчить історія, відкрита Кантом пізнавально-творча здатність людини набула принципового характеру у межах феноменологічного підходу. Кардинальні світоглядні зміни, що відбулися впродовж минулого сторіччя, значною мірою дозволяють оцінити кантівську спадщину. У цьому сенсі пізнавальний формат Канта уможлиблює припущення апріорного характеру певних невід'ємних елементів духовного капіталу. До таких елементів належать час і простір як апріорні форми чуттєвості.

Впливи зовнішнього світу, пропущені через апріорні форми, зв'язуються, «синтезуються» і зазнають «перекодування» в людину вимірні витвори – феномени, які є предметами людського пізнання. За межами його можливостей лишається сфера сутностей, «поштовхи» з боку якої ініціюють пізнавальний процес. Адже людина пізнає те, що вона конструює процесом пізнання, оскільки світ і людина перебувають по різні боки гносеологічного процесу.

Сфера, на яку поширюється «влада» пізнавального, теоретичного розуму, за Кантом, є сферою, що, перетинаючись з природним світом, вимушено, хоч і частково, лише в точці перетину, підпадає під його силові маніпулятивні впливи, що мають ефективно діючий константний характер. При цьому, включена до силових детермінацій людина у момент початку пізнавального поштовху втрачає суб'єктивний статус, перетворюючись на пов'язаний з іншим світом певними силовими зв'язками. Відтак, спрацювання чуттєвості в духовному капіталі індивіда, організованого часово-просторовим чином, стверджує того, хто пізнає, як власне людину, а й надає йому креативних здатностей. Отже, там, де людина певною мірою зазнає маніпулятивного впливу з боку світу – вона людина-«маса», а там, де не зазнає маніпулятивного впливу, стає собою як творча особистість.

З вище сказаного витікає, що характеризуючи питання часу і простору, необхідно акцентувати на суб'єкт – об'єктний вододіл, що проходить не лише між світом і людиною, а у згоді з декартівською онтологічною моделлю, між світом природних детермінацій, до якого як тіло належить і людина, і світом людським як індетермінаційним світом креативної свободи. Принципова відмінність Канта від Декарта у цьому питанні полягає, як видається, у їхніх вихідних позиціях: картезіанський світ – світ речей «самих по собі» і людини «самої по собі», світ незалежних субстанцій, у той час як кантівський світ – світ їхньої діалектичної взаємодії. Звідси й властива всій німецькій класиці зміна акцентів з самототожної субстанційності суцього на його детермінаційні зв'язки. Як і в Декарта, у Канта розум, на відміну від тілесного, тяглого світу – це спосіб існування, розгортання та конструювання світу за власними законами, законами свободи, а не спричиненості.

Усупереч власному акцентуванню протилежності своїх позицій кантівським, Гусерль починає – цілком у згоді з «опонованим» ним Кантом – з того простого факту, що будь-що, надане людині, надане їй не інакше як саме це «будь-що», у його цілісності й суттєвій, сенсовій обтяженості. Синтези перцепцій і апперцепцій локалізовані в структурах духовного капіталу на певних рівнях свідомості, що трансцендентальні за «місцем локалізації». «Покладання і передусім споглядальне схоплювання сутностей, – зазначає Гусерль, – жодною мірою не імплікує покладання якогось індивідуального існування; істини щодо чистих сутностей не містять ані найменших тверджень щодо фактів, а отже, з них одних неможливо витягти навіть і найнезначнішої істини, що стосується фактів» [70, с. 31]. Якщо за Кантом людському пізнанню піддані лише феномени, сутнісний же світ «речей-у-собі», ноуменів, перебуває за межами пізнання, то за Гусерлем ситуація прямо протилежна – ми пізнаємо ейдетично-сутнісно, а екзистенційний вимір буття предметного світу свідомісному пізнанню не піддається.

У тому й полягає цілковита протилежність кантівським висновкам – гусерлівське трансцендентальне, на відміну від кантівського, не має прірви між сутністю й явищем, а, навпаки, є містком від світу до людини. Світ «речей-у-собі» не абсолютно чужий людині, як це було в Канта, його «в-собі-буття» потенційно містить те, що піддається вияву-актуалізації лише і виключно через свідомість. «Якщо матеріальний світ є – стосовно всякої свідомості і його власно сутності – «чуже», «інобуття», то як може сплітатися з ним свідомість – з ним і, відтак, з усім далеким свідомості світом? Адже не важко переконатися, що матеріальний світ – не якийсь випадковий шматок природного світу, а його фундаментальний шар, з яким сутнісно сполучається будь-яке інше реальне буття. Чого йому ще бракує, так це душі – людей і тварин, нове ж, що приносить із собою тим самим останні, це, в першу чергу, їхні «переживання», які сполучають їх, мірою свідомості, з їхнім навколишнім світом...» [104, с. 86]. Отже, людське пізнання є не лише формальним, а й передусім змістовним конструюванням – творенням уявних сенсів, що добуває світ до його сутнісного вияву.

Близькою цьому є ідея для неокантіанця Е.Кассирера, концепція якого у своєму розвинутому вигляді зближує його позицію з феноменологічною і антропологічною, здійснюване людиною такий ефективно діючий духовний констант, як сенсотворення є передусім формотворенням. Структурно-понятійна діяльність мислення є похідною від творення функціонально визначених форм (символічних форм) у комунікації. У пізнавальній діяльності «поняття не виводиться, а припускається наперед» [110, с. 29], оскільки його витoki – у системі функціональних зв'язків, реальність якої становить світ культури. Останній підпорядковано «практичному розуму», ідеї якого є конститутивними щодо «об'єктивного світу», функціонально структурованого ними.

Сфера дії теоретичного розуму перебуває на межі зовнішнього світу природних детермінацій та творчого (креативного) світу людської – індетермінованої, вільної суб'єктності. У момент «дотику» до світу



детермінацій теоретичний розум на якусь мить стає пасивним, через що зазнає впливу так само ініційованого впливами чуттєвості. При цьому, практичний розум, що панує у царині вчинку, є само детермінованим, цілковито вільним, самочинним. Такий розум регулюється тими нормами, які встановлює собі сам. Пізнавально-теоретичний розум за всієї своєї творчої потенції обмежений існуванням того, що спричиняє початок пізнання, своїм впливом дає йому поштовх – річчю-в-собі. Креативні ідеї, що містять у собі творчу уяву, в царині розуму являють собою абсолютні принципи як похідні (плоди) роботи самого розуму.

Говорячи про час і простір як форми людського пізнання в структурі духовного капіталу, одним з перших, хто відродив учення про «Абсолютне Я», є Й.Г.Фіхте. Мислитель ставив у центр своєї філософії вільну діяльність людського «Я» і вважав, що джерелом будь-якої реальності у відповідному часі і просторі є «Абсолютне Я» як сукупність усіх окремих людських «Я», оскільки воно є перманентним. Самоутвердження «Абсолютного Я» ототожнюється з його часом і буттям, що реалізується завдяки діяльності («справи – дії»), яка і є для «Я» певним часом і простором як реальність. Але задля того, щоб із людського пізнання «Абсолютним Я» виникла креативна ідея (зміст, сенс, інновація, образ) необхідно мати творчу діяльність в певному часі і просторі як самозаглиблення в самого себе. Із цього самоабстрагування (самовтілення) починає розгортатися креативна ідея емпіричного «Я».

Точкою відліку часу як буття, а буття як часу, на думку Й.Г.Фіхте, можна вважати саморозвиваюче і самовизначальне, абсолютно діяльне начало – «Абсолютне Я», яке вільно творить, визначає себе за допомоги себе самого, але перетвореного ним на Інше. «Абсолютне Я» несе в собі якість єдиної цілісності – Всього, безкінцевості в діалектичній кінцевості часу і простору. Отже, метафізичне споглядання «Абсолютного Я» як формова характеристика часу і простору починається із неподільно-позасвідомого, що перетворюється у Ніщо як діалектично єдиного органічного цілого в

Суцщому. У цьому розумінні Й.Г.Фіхте зазначає, що «прямуючи із себе до зовнішньої діяльності «Я» немовби відштовхується зворотно (рефлектує) в самого себе, звідки природним чином впливає самообмеження, а із цього все інше» [239, с. 374]. Такий творчий акт «перевертання» можна вважати кроком назад від Себе до Свого вільного творіння, що є першопричиною свідомого ось-буття в рефлексованому часі і просторі.

Таким чином, у процесі такого людського пізнання «Абсолютне Я» на соціальному та трансцендентально-релігійному вимірах віддає себе у розпорядження суспільного буття і постає певним творчим доробком у структурній організації духовного капіталу. Саме у часі просторі остаточно самореалізує себе емпіричне «Я» (егоїстичний індивід), оскільки створює межове «не-Я» як відблиск амбівалентно-дихотомічних правідчуттів. Така амбівалентно-дихотомічна система має місце нумінозних першовідчуттів, що вбирають у собі діалектичність негативізму і позитивізму (так, наприклад, світла туга, радісна сльоза). Цей духовно енергетичний заряд споріднено породжується через Ніщо, оскільки пронизується нумінозними правідчуттями єдиним своїм можливим модусом – темрявою, що позитивно накопичена єдиною густиною.

У трансцендентально-релігійному розумінні «Абсолютне Я» як Бог стає Володарем темряви, безодні. Варто було б зазначити, що в християнській традиції найдавнішим зображенням Бога-Отця є образ рибачка, який ловить Диявола. Принадою Бога у темній безодні смерті постає Його Син, а гачком – Хрест. Бог-Отець сподівається спіймати Диявола, руйнуючу істоту Творіння, яка виникла до утворення людини та її свідомого, і тим врятувати рід людський [131, с. 23]. Сама змістовність образу Господаря безодні, який панує у темряві Ніщо, є метафізичним символом, містичним спогадом та станом народження Іншого, першовідчуттям людиною таємниці свого народження, вічного повернення до темряви безодні ніщо.

Саме темна безпредметність Ніщо дала можливість «Я» реалізувати свою свободу і необхідність. При цьому, час і простір не залишаються тільки

прихованими онтологічними характеристиками в структурній організації духовного капіталу, але є також характеристиками і повсякденного стану буття. У свою чергу таке бачення породжує думку про панівну у світі наскрізну і невідворотну необхідність, де вищим проявом свободи є лише пізнання цієї необхідності.

Час та простір у своїй відправній точці визначаються як вираження феномена збігу буття та мислення, оскільки виявляється універсальними у своєму осягненні – і природньому, і екзистенціональному, подібно до самої людини. У категорії часу та простору виражена специфічна реальність поєднання матеріальної і духовної компонент світу. Одночасно – це абстракція як суть породження розуму, і безпосередня реальність, в якій цей розум себе знаходить.

Через трактування часу та простору варто акцентувати увагу на категорії свободи. Адже свобода, що є однією з трьох основних складових онтології людського капіталу, здійснює ряд етапів своєї реалізації згідно з трьома ступенями мислення: свобода від чогось, для чогось і як рівноправність можливостей. На першому етапі виникає свобода думки, на другому – діяльності, а на третьому – творчості. Парадоксально, але свобода досягається в той момент, коли вона сама себе скасовує, коли зникають навіть самі думки про свободу. Адже істинність людини розуміється як її свобода. Це гуманна свобода, яка нічого спільного зі свавіллям метушливих дій побутового індивіда не має. Гуманна свобода, перш за все, не метушлива, вона споглядальна. Сила свободи в тому, що вона входить у світ через неможливість, оскільки її перше слово – «ні». Вільний індивід уміє вибирати серед зовнішніх обставин ті події, які він сприймає як вираз власної свободи у конкретності часу, що є суттєвою абстракцією свободи. Але ж свобода як важливий метафізичний атрибут «справи-дії», що пронизаний страхом, який породжений і спрямований в Ніщо. На думку С.К'єркегора, для «Я» (Духу) це стан безсилового запаморочення, «коли дух зазирає в свою особисту можливість і чіпляється за конечність, щоб утриматись» [130, с. 160].

Конечністю є час та простір, коли вічна миттєвість зникає. У часі та просторі остаточно самореалізує себе емпіричне «Я» (егоїстичний індивід), тобто створює межове «не-Я» скрізь як рефлексія своїх дихотомічних правідчуттів.

Завдяки протяжності самоспоглядання «Я» за своєю «справою-дією» нумінозні правідчуття завмирають і тим кристалізують час. Часове завмирання правідчуттів утворює темну частку дзеркала споглядання, яка стає відправною часткою простору свідомості. Проте така кристалізація відокремлює вічно-безмежну спрямованість від того, що має стати межовим та усвідомленим. Безмежний та темний бік віддзеркаленого «Я» утримується в стані стійкого та первинного.

Отже, метафізичний страх є точкою утворення Іншого, «не-Я», завершення першотези і початку антитези, водночас страх є межею кінцевого, позасвідомого світу, за яким простягаємо трансцендентну вічність «Абсолютного Я». Саме такий страх можна вважати епіцентром власного людського «Я» як частки іманентного «Абсолютного Я». У релігійній свідомості його як умову діалогу людини з надсвітковою, надприродною, всеосяжною особистістю Бога – поєднання «Його Страху» (Божого) зі «Страхом Божим» людини як частки Його безконечного єства в Дусі людини.

Але варто зважити на те, що під впливом жаги самовтілення «Я» відбувається його постійний вихід за межі себе у пошуках реалізації своєї екзистенції. А тому форми страху людини, що відтворюють певний час та простір, дихотомічно поступаються одна одній з позасвідомо-невизначеної сфери трансцендентного в предметні форми і навпаки, спонукають людину до креаційної творчості. Через творче та вільне подолання відчуття страху-туги перед безоднею Ніщо людина усамітнює «Абсолютне Я», а її страх-туга перетворюється на предметні форми, які мінімізуються і вкладаються в соціокультурний феномен духовного капіталу людини.

Такий соціокультурний процес сакралізується і стає одним із прихованих принципів історичного розвитку людини, людей, людства. Це відбувається на тлі особливого історичного досвіду (праці як відгуку на

відчуття страху-туги і здобування ще неіснуючого, але раціонально визначеного як необхідне). Таким чином, у реально існуючому часі та просторі (індивідуальному та суспільному бутті людини) утверджується інша форма страху – страх, який має мовно-предметне визначення у контексті духовного капіталу.

У цьому векторі духовне становлення тієї чи іншої цивілізації залежить від позасвідомого принципу зрівноваженої гармонії двох симетричних форм єдиного феномена. Але у кожній національній самобутності відповідного народу, його культурі може епохально або територіально-локально панувати одна з форм страху. Таке панування часу та простору як внутрішній історичний вибір народу чи його еліти і стає ментальною ознакою характеру, що утверджує неабияку застиглість свободи внутрішньої дихотомії самого феномена.

Відтак, метафізичний страх у соціокультурній традиції значною мірою спричиняє кризу сучасної західноєвропейської цивілізації, її маніпулятивних практик, способу мислення у світовому просторі.

Підсумуємо. Час та простір, як апріорні форми людського пізнання, мають соціодетермінанту насамперед в творчій уяві. При цьому, похідною концепту апріорності в структурі духовного капіталу людини є її раціоналізм (логіка, думка, мислення). Адже час та простір людського буття не можуть відбуватись без феномена страху. Такі час та простір укорінені у першоусвідомленні людського «Я» – його творчому усамітненні, оскільки страх є чаткою самовідношення «Абсолютного Я» до «не-Я», що дає можливість усвідомити синтез двох трансцендентних начал. Таке самовідношення є третім компонентом синтезу між «Я» та «не-Я» і базується на страсі-тузі саме тому, що вони постійно присутні в напруженому взаємному часово-просторовому русі назустріч і переливанні в іншу якість між «Я» та «не-Я». У цьому часово-просторовому вимірі духовний кремій, на якому зростає людська сутність, є центробіжною силою в усвідомленні свого Сущого – індивідуального «Я». Такі час та простір існування людини

вимагають інтегративної ідеї (творчої уяви), що породжує необхідність у креаційній трансформації трансцендентного страху в предметно-реальний страх, в об'єктивні соціокультурні феномени довкілля. Цим було породжене існування іншої форми страху – об'єктивно-предметної, яка існує в культурно-історичному дійовому «переливанні» стосовно часо-просторових характеристик. Крім того, постійно діюча енантіодромія певних форм страху затверджується в ментально-психічних установках спільнот, націй, класів, груп тощо, оскільки є культурною межею усвідомлення своєї ідентичності у світовому часо-просторі. Це відбувається на тлі особливого історичного досвіду мінімізації та трансформації страху, починаючи з релігійного розщеплення феномена на сакральне преклоніння. Такий соціальний досвід формує нові світоглядні координати і ставить духовний капітал людства на більш розвинений щабель самоусвідомлення. При цьому, феномен страху як часо-просторова характеристика ефективно діючих маніпулятивних констант (навіювання, навернення, біхевіоризм, мобілізування, санкціонування) набуває в період кризових ситуацій, що в сучасному соціумі викликає нагальний інтерес.

У цьому розрізі варто сьогодні простежити країни, де мільйони людей вводять себе у постійний телевізійний ступор або ж в алкогольний туман. де мільйони літніх людей животіють і вмирають на самоті, де втеча з сім'ї та від взятої на себе відповідальності є масовим явищем, де масово придушуються пристрасні бажання різними транквілізаторами і психотропними препаратами. Тому рано чи пізно явно уповільнюється рух мудрих людей.

У своїх працях, зокрема в «Смисл тривоги», Р.Мей намагався проаналізувати духовну ситуацію, у якій під «навалою раціональної системи мислення і життя, що розвинулася в західному індустріальному суспільстві», дві великі традиції – християнство і гуманізм – «втратили свій універсальний характер і свою переконливість» [163, с. 56]. Коли цінності або цілі людини поставлено під загрозу, – пише в зв'язку із цим Р.Мей, – вона позбавлена можливості спиратися на послідовну систему традицій і пріоритетів своєї

культури. Тривога і жах перетворюються на більш глибокий та всеосяжний стан, небезпека стає глибшою і починає загрожувати самій системі оцінок. Саме це призводить до відчуття «саморозчинення» індивіда [163, с. 58]. При цьому, на наш погляд, досліджується лінія руйнування цінностей, руйнування духу єдності ідей, яка характерна для двох минулих століть. Адже в сучасній життєвій реалії існує певна діалектична взаємозалежність між соціально-економічними обставинами та психоемоційними чинниками мудрості як ціннісної особистісної структури індивіда. Оскільки в ефірно наповненому соціальному просторі субстанційного значення набрали ринкові цінності, людей також почали цінувати на зразок товару, який можна купувати і продавати. Гідність як наріжний камінь моральності отримала товарну ціну, і байдуже, що було виставлено на продаж – її, людину, вміння чи особистість. Людська цінність почала визначатися не за духовними ресурсами, а лише за фінансовим успіхом у конкуренції на ринку.

З огляду на це сучасна реальність не дається в готовому виді, оскільки людина повинна не просто шукати, відчувати її субстанційну сутність, а й проявляти в певному ефірному просторі волюнтаризм як здійснення акту самореалізації. Тому незвичайність цілісності мудрої людини у тому, що розгортаючись у собі, вона у своїх переосмисленнях залишається ідентичною собі. Ця самоаквалізація конструктивної моделі мудрості як прояв сенсорно-розумових актів відбувається завдяки ефірній субстанції в координатах людинокосмізму та людиноцентризму. Саме філософія, що в своїй основі містить мудрість «... творитиме новітню ментальність, яка дасть змогу подержавному переосмислити світову культуру... » [234, с. 45].

Крім того, мудрість як ефірна субстанція духовного ресурсу в соціумі перманентно конструює смисл свідомістю. Оскільки досягнення сфери чистої свідомості вважається можливим завдяки винесенню за дужки будь-яких суджень про субстанцію зовнішнього світу, це дозволяє виокремити суб'єктивність свідомості в субстанційному характері, що постає як ефективно діюча константа від причинно-наслідкового зв'язку природних

процесів. При цьому, ефірна субстанція духовного ресурсу має відповідну структуру інтенційності. За Е.Гуссерлем, ця субстанційна інтенційність складається з акту мислення про предмет (ноезис) та самого предмету (ноема) у їх неподільному діалектичному взаємозв'язку абсолютної суб'єктивної свідомості. Ноематичний «обрій» розуміється як умова нескінченної актуальності, де темпоральність та інтерсуб'єктивність свідомості обумовлює зв'язок з іншими «Я» у сфері дорефлексивної буденної свідомості «життєвого світу» [69, с. 61]. Е.Гуссерль розглядає кризу європейських наук як наслідок втраченого зв'язку науки з первинністю «життєвого світу» людських цінностей та смислів.

Варто зазначити, що субстанційним елементом конструювання моделі мудрості є інтерсуб'єктивність як соціальна сутність свідомості. Адже постійне прагнення Габермаса до розбудови інтерсуб'єктивного варіанту сучасної соціальної філософії ґрунтується на мотивації теоретично протидіяти спекулятивним маніпуляціям думками та поведінкою людей через засоби масової комунікації. Саме вони сприяють поступовому перетворенню «культурно-критичної публічності» на «культурно-споживчу», формуванню в соціумі «покірливого конформізму». Таке перенесення в комунікативну сферу монологічних моделей інструментальної дії загрожує особі втратою її ідентичності. До цього долучається і та важлива обставина, що в сучасних умовах, на думку Габермаса, традиційні цінності втрачають своє інтерсуб'єктивне значення та здатність бути підґрунтям для узгодженої комунікації [42, с. 36]. Ю.Габермас окреслює плідну, в подальшому розвитку своєї комунікативної філософії, необхідність від етико-екзистенційних дискурсів до етико-політичних, пов'язаних не лише для окремого суб'єкта, а і для соціальних спільнот. У цьому аспекті Габермас наполягає насамперед на тому, що за певних несправедливих обставин потрібно виходити за межі цієї спільноти, аргументовано критикуючи її традиції, оскільки права індивіда не існують, не стверджуються без блага його спільноти.



За таких обставин в інтегрально-аналітичному вимірі мудрості дискурсивно простежується постнекласичне інтелектуалознавство, що розширює філософсько-світоглядний, соціокультурний, психологічний, соціологічний спектр індивідуальної перспективи особистості. Оскільки сам термін «інтелектуалознавство» в класичній та некласичній парадигмах наук не осмислювався в усій розмаїтості, закладеної в його «-знавстві». Адже як морфеми «-софія» і «-логія» визначають ефірну субстанційність етнософії та етнології, філософії, філології тощо, так і на основі «-знавства», «знавництва», «знання» побудована система інтелектуального простору.

Взірцем ефірної субстанції в конструктивній моделі мудрості є парадигма ХХІ ст., що в епістемологічній матриці теорії і розвитку структури знання висунула на авансцену гуманітарних наук нові «-знавства» (в соціальному, релігійному, культурному, виробничому житті). Ця ефірна субстанція формувалася і у попередні десятиліття, але знаходилася на периферії наукового пошуку і не привертала уваги наукового співтовариства (одні з них існували як автономні «уламки» західної науки, були названі забобонами, інші – заборонили). У середині ХХ ст. утвердилися суспільствознавство, лінгвокраїнознавство, шевченкознавство, франкознавство, грушевськознавство як літературні, історичні наукові дослідження. При цьому, семантика морфеми «-знавство» розкривається в лексико-семантичному навантаженні однокорених слів: знання, знати, знавство, знавець, знавецький, знаття, знатність, знатно, знатниця, знатник, знахар, знатний (розвинений, видатний), знатися, знаний тощо. Першою даністю в цій лексико-семантичній групі є знання – основа свідомості, розуміння, пізнання, спадкоємиця ранніх версій Episteme (від грецького – знання), що сформувало епістемологію як філософсько-методологічну дисципліну.

У цьому контексті характерно, що, зокрема, українознавство, як будь-яке інше народознавство, не здатне бути «ні успішним, ні дійсним, якщо засновується на смертоносному «мінусі», а не на життєдайному «плюсі»

[266, с. 14]. На наш погляд, очевидним прикладом мають слугувати такі субстанційні рядки з гімну України: «Ще не вмерла Україна...». Тому сьогодні українство як основна субстанційна сила мудрості повинно донести свій духовний потенціал до світового загалу в річищі лише життєдайної еліти як необхідне усвідомлення Святині життєздатності народу. Інакше, «Без закріплення цього Виходу перед собою та людством, українці, слов'яни та європейці не виживуть – перетворяться на добриво для зростання інших, більш дієспроможних, налаштованих на Вихід, народів. Посприяємо людству – воно нас підсилить. Не посприяємо – згубимо і власний народ...»

[266, с. 16]. Інакше кажучи, для конструктивної моделі мудрості мають вирощуватись з субстанційної ідеї українства такі категорії як: соціальне партнерство, співдружність, синергізм, волонтаризм. Саме навколо цієї субстанційної ідеї українства має сконцентруватись соборність як єдиний творчий доробок Святині. Така ідея українства повинна мати системно-синергетичний характер, оскільки вона виснажитья або розпадеться чи зруйнується, якщо не отримуватиме субстанційної енергії, якою може бути інформація, знання, навички тощо.

Таким чином, конструктивна модель мудрості має субстанційну енергію у вигляді знання як таке, пов'язане із формуванням теоретичної картини світу в ефірі, наповненим концептосферою. Це пов'язано з духовними практиками, що виходять за межі традиційних уявлень не лише про раціональність, а й ірраціональність. Відтак, чим вільніше у психологічному плані відчувається суб'єкт активної дії, тим більше він стримує прояв своїх субстанційних емоцій і почуттів у невербально риторичній формі. Та навпаки – чим більше та ширше суб'єкт жестикулює, тим спроможніший виявити свої емоції та почуття, відтінки значення того, про що говорить або думає у цей момент. На наш погляд, невербальним шляхом людина передає значно більше субстанційної інформації про себе, ніж за допомогою слів. Безперечно, невербальні прояви субстанційного характеру важко або майже неможливо імітувати. Отже, це заслуговує на

особливу увагу під час комунікативної дії. Адже будь-яка природна діяльність людини уможлиблює субстанційну здатність певної особи мати навички у повсякденному житті. При цьому відмінність між людьми полягає лише у рівні майстерності та обсязі використання цих навичок, а також у досягненні бажаних результатів різного рівня складності за допомогою використання зазначених навичок. Під навичками зазвичай розуміють доведену до автоматизму здатність людини виконувати прості (ходіння, користування ручкою) та складні (водіння автомобілем, спілкування) дії. Відповідно до конструктивної моделі мудрості, що розглядається, навички – це наявність в індивіда досвіду здійснення певних дій, наявність вмінь, необхідних для того, як можна усунути наявну суперечність.

Крім того, ефірною субстанцією духовного ресурсу слід вважати ідеал виховання як запоруку мудрості в соціумі. Саме ідеалом сучасного українства є громадянин суверенної України, який прагне до соціальної справедливості, поважає закон, право людини на життя, свободу думки, належно ставиться до власних обов'язків. Це патріот, який має почуття національної гідності як наріжний камінь моральності. Втім, українська національна система виховання зорієнтована на всебічну особистість громадянина України як вихідний результат мудрості.

Проблема виховання особистості розкривається Г.Сковородою у його притчі «Благородний Єродій», вірші «Убогий жайворонок», збірці «Сад божественних пісень», байках та численних листах. Заслугою мислителя є передусім обґрунтування принципів гуманізму в творчому доробку особистості, оскільки це становить субстанційну основу ідеї природної народності. При цьому, керуючись ідеєю народності, К.Ушинський вважає, що народна освіта повинна знаходитися в руках народу, а вивчання свого Роду і Батьківщини, оскільки сучасному суспільству потрібна людина, яка могла б забезпечити розбудову нової Української держави. Саме образ шляхетної конституції особистості як вияв субстанційної інтелігенції є ідеалом для сучасного українства.

Пошук ідеалу конкретного суспільства не може відбуватися без урахування його специфічних ознак національної культурної своєрідності. Що ж до українства, то, як засвідчує О.Кендус у дисертаційному дослідженні, проблема національного ідеалу розглядалась вітчизняним мислителем як складна ціннісно-світоглядна категорія, що виражає прагнення до досконало-морального буття нації та її представників [112, с. 20]. Суспільний вимір національного ідеалу характеризується українськими філософами в контексті таких цінностей як нація, свобода, державність, а особистісний вимір знаходить свій прояв в образі української людини, яка формувалася на традиціях і цінностях християнського і морально-політичного ідеалів особистості.

Адже субстанція духовного ресурсу сучасного українського суспільства є доволі суперечливою, оскільки простежується в ній два рівнозначні за своїм впливом, але протилежні за своїм змістом процеси. З одного боку, спостерігається формування потужного прошарку високоосвіченого, духовно озброєного населення, а з іншого – наочно наявні ознаки духовної кризи, деградації та регресу. Як зазначає сучасний філософ І.Ф.Надольний: «Існує нова адміністративна ментальність, притаманна політичній еліті, яка розуміє необхідність нових змін, нової держави, нових політичних структур, а також масова свідомість певних верств суспільства, яким притаманна архаїчність суджень, налаштованість на застарілі форми і норми життєдіяльності» [166, с. 216].

Іншими словами, значною мірою загострюється суперечка між цими двома типами свідомості в питаннях оцінки духовного стану сучасного українського суспільства та духовного ресурсу сучасної людини.

Немаловажною в цьому процесі є субстанційність часу. Сучасний світ постає досить суперечливою ареною для духовної мужності. Сучасна людина має у власному розпорядженні такий потужний інструмент як самодостатність, що є розвиненою здатністю до саморефлексії, оскільки керується власною волею.

Таким чином, формувати у майбутньої інтелектуальної еліти національний світогляд, високі моральні принципи та ідеали, прагнення продовжити добротні справи своїх попередників, виховувати патріотизм, покликана мудрість українства. Такий рух мудрих людей як українство, в основі якої є духовний ресурс, субстанційно «охоплює знання про побут, звичаї, традиції, світогляд українського народу, тематично-проблемні наукові дослідження, гіпотези, а також матеріали про історію науки, внесок до скарбниці вселюдських знань українських вчених, мислителів, політичних діячів, про пріоритетні напрямки розвитку науки та технології і спрямоване на державотворчі проблеми нації» [5, с. 47].

Утвердження мудрої життєвої позиції можливо лише за умов здорового та творчого підходу, позбавленого догматизму, схоластики, безсистемного вивчення загальних положень чи «абсолютної» правди. При цьому, духовний ресурс особистості та суспільства – це розвиток необхідних життєдайних сил, в яких ефірним наповненням субстанції є здоров'я. Розвиваючи розуміння здоров'я як духовно-ціннісної характеристики розвитку людини, необхідно виокремити у структурі здоров'я такі важливі складові як: інтелектуальні, репродуктивні, фізичні, психоемоційні, особистісні, соціальні тощо.

Саме активізація таких здорових рухів, спрямованих на ствердження мудрості людей, можна частково пояснити гносеологічною функцією ідентифікації. Адже людині необхідно визначити свою самотність, оскільки це спрощує життя і робить його надійнішим. Ідентичність не тільки вносить порядок у життєвий світ, а й відіграє таку ж роль, як творчість і релігія в світовому просторі.

Одна з філософських традицій ґрунтується на визначенні особистісної ідентичності в термінах субстанційного «Я» як внутрішньої самоідентичності існування. Від cogito Декарта до розуму Просвітництва і далі – до трансцендентального ego Канта і Гуссерля ідентичність та особистість сприймаються як дещо субстанційне, (істотне, унітарне, фундаментальне).

Інша філософська традиція розкриває несубстанційність «Я» (Юм), сприймає особистість та її ідентичність як екзистенційний проект, як створення аутентичної індивідуальності (Ніцше, Гайдеггер, Сартр).

Е.Гелнер у своїй книзі «Нації та націоналізм» критикує мислителів, які звинувачували Канта в тому, що його погляди прислужилися розвитку націоналізму. Між Кантівським розумінням терміна «самовизначення» і поняттям «самовизначення націй», на думку Гелнера, немає нічого спільного: «Ідентичність і достоїнство особистості, за Кантом, закорінені в її універсальній людськості або, якщо брати ширше, її розумності, а не в її культурній чи естетичній особливості» [50, с. 177].

Безперечно, Кант перманентно ототожнює людину-творця з тим, що в ній є розумним і універсальним. Особливо вражаючими постає субстанційна Природа Людини, що активізує не лише сферу емоцій особистості, естетичні нахили й переживання, а й глибокі роздуми про дивовижний синтез тисячоліть, епох і поколінь, космічних і сонячних, місячних і земних начал, єдності гармонії і дисгармонії в сутності Всесвіту, кінцевість і вічність життя в діалектичній єдності існування всіх континентів землі. Адже Природа не штампує і не автоматизує живі організми, Суцце Живе органічно пов'язане із всепланетарними процесами еволюції, визначеними трансцендентно.

Таким чином, українство вбачається як у його суб'єктно-сакральній субстанційності, так і в загальнолюдській всезагальності. Оскільки і як окремий світ, і як питома частина Світобудови, зумовлена у своїй сутності закономірностями розвитку як Природного Буття, так і суспільного. Іншими словами, Суцце необхідно досліджувати і бачити в Системі та в єдності Простору і Часу, в діалектичній взаємозалежності минулого, сучасного і майбутнього за субстанційним характером. Саме духовний абсолют мудрості представляється як єдність трьох універсальних здібностей: почуття, розуму і волі. Це є творчою субстанцією загальнолюдських цінностей у конструктивній моделі мудрості: істини, добра, краси, які модифікуючись

через світогляд і самосвідомість сприяють моральній поведінці людини в суспільстві та в її творчій діяльності.

Таким чином, у сучасну добу глобалізації, коли суспільні відносини недостатньо взаємно згармонізовані, відбуваються певні антиподні механізми в самому енергетичному процесі. За цих умов ефірна субстанція виступає діалектичним джерелом природного розвитку людини. Такий стан і форма ефірної субстанції як першооснови живого в суцюзому накладається на природу. В основі субстанційної думки як живої розумної істоти є біосоціальність, що виступає в такому контексті за своєю внутрішньою будовою мозку як природний «штаб». В цьому ефірному просторі біологічна організація клітини значною мірою «купається» у водному сполученні, оскільки розповсюджує спадкову інформацію, таким чином народжуючи рух субстанційно живих мікроорганізмів.

## **1.2. Світоглядні основи духовного капіталу мудрості**

У контексті феноменології мудрості необхідно зазначити, що міфу притаманна антропоморфізація як невиокремленість людиною себе з природи, ототожнення себе з природою, як діалектично одним органічним цілим. Міф як чуттєво пережита дійсність актуалізує зовнішній світ власними мотивами суб'єкта. Міфічне світовідчуття завжди містить у собі елемент чарівного і фантастичного, що уособлює вищу силу, яка добудовує історію природи і людства. Міфічне узагальнення не є логічним, оскільки здійснюється метафорично завдяки чуттєвим одухотворенням. Загалом же «уявлення про те, нібито розповідати міфи – значить викликати благословення богів, відоме багатьом народам. Тут маємо справу з відтворенням архетипу-принципу (на зразок платонівського ейдосу) на людському рівні та його своєрідною трансляцією» [119, с. 124].

Адже міф того чи іншого – це констатація його значних функціонально-інструментальних ресурсів, визнання наявності значної кількості прихованих у ньому характерних властивостей, що здатні істотно потенціювати в навколишній світ, з яким міфологізований об'єкт взаємодіє. Як зазначав Олексій Лосєв: «треба бути безнадійно короткозорим у науці чи навіть сліпим, щоб не помітити: міф за своєю конкретністю є найвищою, максимально інтенсивною і надзвичайно напруженою реальністю. Це – не вигадка, а найяскравіша і найбільш достеменна дійсність. Він – абсолютно необхідна категорія думки і життя, котра безмежно далека від будь-якої випадковості та сваволі. Зауважимо: для науки XVII – XIX століть її власні категорії не настільки реальні, як для міфічної свідомості реальні її власні категорії» [144, с. 24]. Іншими словами, міф – це спосіб цілісного уявлення про життєвий світ і реалії історичної відповідальності, оскільки все суще є певною ступінню міфічної абстрагованості як приховано, так і явно. Саме міфом свідомо чи безсвідомо керується філософська думка.

Для міфа не існують межі між природним та надприродним, об'єктивним та суб'єктивним, оскільки світ міфа гармонійний, чітко впорядкований і непідвладний логіці практичного досвіду. Такий міф побудований на інтуїтивно-образному рівні цілісної картини світобудови. Функція міфа полягає не лише в раціональному розгортанні ритуалів, звичаїв та феноменів, а в їх обґрунтуванні іраціональним засобом надіндивідуальних вірувань, що сукупно нарощують соціальний капітал. Для цього міф своєю метою робить життя людини цілковито зрозумілим, геніально простим, не залишаючи місця в феноменології мудрості для нових запитань, проблем, гіпотез тощо. За цих умов людина може дотримуватися суто міфологічного пояснення, яке суперечить поясненню раціональному, що перестає діяти. Адже потужність і гармонія Всесвіту до кінця не досягнуті людською мудрістю, оскільки ініціюють гуманні наміри людства впевненість у його надприродному, нематеріальному сотворінні і підпорядкуванні встановленим космічним циклам, що виявлено у сучасних наукових гіпотезах. Наприклад,



найбільш визнаний сьогодні в науковому світі погляд на походження Всесвіту (так звана теорія вибуху) дає підстави припустити можливість циклічного «збирання» матерії в «центрі» Всесвіту, яка при досягненні межі можливого стиснення переходить внаслідок вибуху до періоду «розбігання», що характерно для космічного циклу, в якому ми живемо.

У цьому змісті стає зрозуміло, чому міф має власний критерій істини, який істотно відрізняється від наукового. При цьому доцільно розглядати критерій життєвої правди, а не наукової істини. «Цей фактор має передовсім аксіологічне значення: він виражає цінність, а не реальне буття. В міфові та символів має бути вгадана деяка істотна цінність» [41, с. 58]. Адже наукова істина калейдоскопічно пронизана намистом міфології, що є похідною самого міфу. В наш час можна виокремити три основних філософських підходи до концептуалізації істини. Перший підхід розвинувся в межах логічного позитивізму, а другий – в межах прагматичної філософії як загальнозначуще примусове вірування, оскільки істинність визначається успішністю, корисністю для досягнення мети. Третій підхід до концептуалізації істини започаткований феноменологією Едмунда Гуссерля як онтологічне розуміння, що протистоїть традиційному гносеологічному підходу.

З огляду на цю обставину міф про Атлантиду отримав прагматичне виправдання. «Однак у 30-х роках відбулася наступна інтерпретаційна метаморфоза, яка змусила багатьох пошкодувати про відродження міфа про Атлантиду: його теоретичне «кураторство» почали здійснювати есесівські спецпідрозділи і особисто Генріх Гімлер з метою довести, що німці є спадкоємцями цивілізації атлантів, яка 12 тисяч років тому трагічно загинула. Виявлення генеалогічних зв'язків з атлантами було покликане довести расову перевагу німців. Воно перетворилося на один з вагомих етично-психологічних виправдань Другої світової війни, розв'язаної Гітлером» [199, с. 250].

Катастрофічне занурення в океан Атлантиди датується, за Платоном, 9570 р. до н. е., тобто це сталося понад 11,5 тис. років тому (за іншими даними, ця катастрофа трапилася між 11638 і 11542 р. тому). Називають різні причини катастрофи, що погубила Атлантиду, але найчастіше йдеться про фактори космічного походження, що призвели до вулканічної активності і морських трансгресій. Крім того, всім відомі причини світового потопу і вивержень вулканів простежуються в багатьох міфологічних системах різних народів світу.

Як свідчить історія, доолімпійський етап розвитку міфу припав на епоху, коли людина почувала себе беззахисною перед силами природи, а навколишній світ нагадував хаос, в якому діяли некеровані, непідвладні людині стихії. Саме в цей період з'явилися пес Цербер, лернейська гідра та химера з трьома головами. Головною діючою силою природи вважалася земля як субстанція (першооснова живого суцього).

У часи патріархату виокремився новий вид міфологічного персонажу – славетний давньогрецький герой. Характерною особливістю міфу в цьому періоді є змалювання перемоги сонячного бога Аполлона над змієм Тифоном. Ще один герой вбиває дракона, засновуючи на місці перемоги місто-державу Фіви. Персей перемагає чудовисько Медузу Горгону, один погляд якої перетворював людей на каміння. Беллерофонт рятує людей від тиранії химери, а Мелеагр – від каледонського вепра. Нарешті, настає кульмінація: Геракл, син Зевса, здійснює свої дванадцять подвигів і остаточно дарує людям цей світ [199, с. 254].

Міфологія стародавніх слов'ян підживлювала віру в добрих та злих духів. Уявлення про них були значною мірою аморфними – духи не наділялися антропоморфними рисами. Усім духам люди приносили жертви, віддячуючи добрих та підлещуючись до злих. Згодом настала епоха великих богів. На передній план вийшов бог Род, який був главою Пантеону, творцем Всесвіту. Пізніше культ Рода розпався на велику кількість дрібних культів, з яких найважливішим виявився культ Перуна – покровителя князя та його

дружини, бога війни та битв, який вражає блискавками своїх противників. У наш час значного поширення набула ідея, згідно з якою поєдинок Перуна зі змієм був своєрідним слов'янським варіантом індоєвропейського міфа про боротьбу небесного вершника-богатиря зі змієвидним чудовиськом. Дійсно, зображення вершника, який вражає списом змія, можна зустріти в Європі повсюди – цей міф навіть був асимільований християнством, модифікувавшись у поєдинок Святого Георгія з драконом.

У цьому сенсі слід підкреслити, що антропоморфізація міфу відбувається завдяки соціалізації людського в людському. Оскільки людський організм у соціумі – це певна самоорганізаційна, самовдосконалювальна «фармацевтична, тютюново-алкогольна фабрика», що виробляє відповідні ферментні речовини з їх природно лікувальною та руйнівною властивістю. Такі «речовини» міфотворення виробляються людським організмом у певному часі-просторі з огляду такої природної парадигми як: уяві, фантазії, розширеній свідомості, широкому світогляді тощо.

Варто не погодитись із світоглядним акцентом Олексія Лосева стосовно того, що міф у жодному разі не можна розуміти як фікцію або фантастичну вигадку: «Міф – це не ідеальне поняття, як, зрештою, не ідея і не поняття, а саме життя з усіма його надіями і страхами, очікуваннями і відчаєм, з усією реальною повсякденністю і особистою зацікавленістю. Міф не є ідеальним буттям, а життєво відчутною, омовленою (озвученою) реальністю і тілесною, до тваринності тілесною, дійсністю» [144, с. 27]. Адже міф втілює сутнісні ознаки буття та відтворює автентичну дійсність як категорія думки та життя. Таке міфічно початкове сприйняття реальності є базисним і визначальним для структурованих типів світогляду.

У феноменології мудрості суттєве значення відіграє міфологічний простір еволюції культури, що є перетвореною формою символічного мислення. Адже єдність світу – це єдність, яка проступає як різноманіття існуючих в конкретності та цілості речей, станів, структур, систем, суб'єктів,

що становлять Сущє. Субстанційною актуальною ознакою міфологічного мислення виступає мова як знаково-символічний зріз буття свідомості, що є виявом духу в архетипній формі. Оскільки все, що сьогодні втілюється у сучасних цінностях культури, цілком володіє унікальною здатністю зберігатися і вільно переміщуватися у міфологічному просторі і часі.

Комунікація, мова художньо-міфологічних текстів, егоцентрична мова, мова науки складають формотворчий загал простору і часу у сучасній культурі як потреби людського буття. Саме людське спілкування постійно породжує і постійно відтворює індивіда як суб'єкта даного відношення.

При цьому феномен мови постає несхожим на реальність оточуючого світу, не зводиться ні до суб'єкта (емотивна функція), ні до об'єкта (репрезентативна функція). Дійсна сутність мови виявляється поза видимими реальними умовами того, що на неї вказує. Саме така відмежованість проявляється у її міфічній символіці. На таку «відмежованість» звертали увагу філософи М.Кузанський, Г.Сковорода, О.Лосєв, Е.Кассієрер. Тільки слово як мовний символ створює окрему царину міфологічного світу культури, де символічне мислення, що не обходиться без мови, констатує світ не як щось готове, а скоріше зводить процес оформлення деякого невизначеного ще матеріалу до ступеня світу – об'єктивації суб'єкта в цілому спогляданні.

На наш погляд, раціональний аналіз простору як категорії Е.Кассієрера є розмежування принципово відмінних типів просторового і часового досвіду. Найвищий ступінь в структуруванні простору Е.Кассієрером – міфологічний простір як перетворена форма царини символічного мислення людини.

Класичне визначення людини як «раціональної тварини» є несумісним з прагненням Е.Кассієрера осмислити багатогранність людської природи, котрий вважає: «Людина живе не лише в фізичному, але і в символічному універсумі, мова, міф, мистецтво, релігія – частини цього універсума» [109, с. 180]. Саме всепроникна сутність мови, невидимим чином охоплюючи різні

царини, виявляється у міфологічній активності людини, де всі форми її діяльності детерміновані символічним характером у сучасній культурі.

Адже культура, як природне осереддя мудрості, продовжує природу силами самої людини, яка цілком втілює свій потенціал. При розгляданні міфологічного простору в еволюції культури слід виявити три етапи певного образу уявлень про неї: раціоналістичний, біологічно орієнтований, плюралістичний.

На першому етапі еволюція міфологічних уявлень про культуру пов'язана з ідеєю безпосереднього розвитку, ототожнення розвитку культури і розуму. Образ культури виступає як односпрямована і раціоналізована схема. Її аналіз замикається на одному вимірі: розвитку, розгортанні у відповідному часі.

На другому етапі еволюції уявлення про сучасну культуру, спираючись на філогенез, визначається ідеєю перервності, циклізму, вона мислиться подібно живому організму з процесами народження, розвитку і смерті. Циклічне повторення одного і того самого – основний недолік цього міфологічного образу культури. На третьому етапі уявлення про культуру пов'язане як ідеями лінійного, так і нелінійного (хвильового, пульсуючого) розвитку культури, оскільки відбувається відмова від раціоналістичної і циклічної парадигм. При цьому не тільки розум, але й інтуїція, міф як символ, примус тощо забезпечують модифікацію мудрих ідей у безперервному культурному зростанні. Саме міф як первинна абсолютна реальність, що безсвідомо чи свідомо керує людською думкою, є архаїчною формою мудрості, оскільки містить трансцендентні передумови містичного пізнання істини.

Крім того, історичне пізнання апріорі передбачає історичні факти не самі по собі, а в деякій інтерпретації, зумовленій історичною концепцією мудрості. Адже «пам'ять – це також міф. З плином часу спогад про подію розмивається в деталях, але залишається сам факт події» [111, с. 13]. На наш погляд, з часом в результаті екстремальна подія в житті постає «синдромом»

згадки про минуле як міф. Це особливо стосується військових подій в Афганістані та на Кавказі 80-х років ХХ століття, які автор пережив як власну юність без юності та молодість без молодості. Саме та «розстріляна юність» бойових побратимів автора назавжди залишилась в його пам'яті як постійна біль в душі, що з кожним кроком духовно рухає свідомість до мудрості, відкриваючи в певному часі нові виміри простору. Тому невідомо, до чого наше особисте життя і практичне життя є ближчим – до міфа чи до науки. З часом може з'ясуватися, що ми робимо значну помилку, віддаючи перевагу науковій, а не міфічній картині світу.

Прикладом механізмів і принципів дії політичного міфу можуть слугувати маніпуляції з кількістю жертв у Освенцімі. До 1994 року пам'ятна плита на місці цього концтабору стверджувала: «4 мільйони жертв»; нині нова плита констатує: «1,4 мільйона жертв». Протягом кількох десятиліть людству ефективно навіювали тезу, що воно було свідком найбільшого геноциду в світовій історії. Втім, масово-ідеологізований рівень сіонізму як міфологізованої свідомості не зупинився навіть на цьому: він вирішив закріпити таке уявлення про історію на законодавчому рівні різних держав. Зокрема, на хвилі критики фашизму одразу після Другої світової війни Австрія ввела до свого кримінального кодексу статтю, згідно з якою заперечення Голокосту передбачає покарання до 4 років позбавлення волі; дещо пізніше впливові єврейське лобі у Франції домоглося законодавчого закріплення штрафів у тих випадках, коли публічно висловлюється незгода щодо історичної фактичності Голокосту (нині сума штрафів складає 75 тисяч євро) [3, с. 258]. Отже, політична міфотворчість, пов'язана з міфологізуванням конкретного суб'єкта, становить собою феномен, у межах якого реальні особи прагнуть бути представлені як нові активні герої за зразком аналогічних персонажів архаїчних міфологій.

Втім, збіднення життєвого смислу в феноменології мудрості не є цілковитим розпорошенням, оскільки міф зберігає первинну життєздатність, вітальні та генеративні особливості. Саме релігія є різновидом міфу, що

спрямовує спеціально організовану діяльність на здійснення завдань соціалізації. Такий ідеологічний механізм у вигляді Бога забезпечує консолідацію ідей і цілісність суспільства засобом сакралізації визначальних суспільних зв'язків.

Так, наприклад, з огляду рекламного міфу узагальнену і спрощену модель горизонтального виміру структури світу можна представити у сучасному українському медіа-просторі як парадигму антропоморфних істот за зразком людського і, по суті, є його проєкціями (сир «Hochland», акція «Космонуль» від мобільного оператора «Djuice» тощо). При цьому необхідно зауважити, що антропоморфні істоти – це «інопланетяни», які потрапляють до нашого світу, на нашу планету з інших цивілізацій у контексті мотиву діалектичного взаємопроникнення світів. Наявним взірцем може слугувати серія рекламних роликів минулих років від компанії «Київстар» зі слоганом «Ви з іншої планети?» – при акцентовано гротескній зовнішності персонажів – «інопланетяни» постають аналогом людей з огляду на поведінку і спосіб мислення.

Крім того, простежується: стоїть літаючий апарат інопланетян – типова «летюча тарілка», поруч стоять меблі – крісло і диван. Біля них стоять та на них сидять самі інопланетяни, дуже задоволені знайденим товаром. При цьому в рекламі всіх названих типів наскрізно наявний казково-міфологічний інтертекст – іноді виразний і прямо позиційований, на рівні конкретних запозичених персонажів, чиї образи можуть пародіюватися, набувати нових персональних ознак, або на рівні менш відчутному і менш маніпулятивно впливовому – у вигляді наслідування сюжетних колізій, конфліктів, жанрових форм тощо. Така категорія рекламних персонажів заслуговує на подальше різнобічне вивчення саме в такому контексті з огляду інтеграції в медіапростір архетипних образів і мотивів, бінарних опозицій, міфологем тощо.

Таким чином, у феноменології мудрості етапи соціокультурної динаміки минулого, теперішнього і майбутнього часів (виникнення, ріст і

спад) розглядаються як такі, що існують в міфологічному просторі еволюції культури та мови як значущих засобів задоволення їх соціогенних потреб та інтересів.

### **Світоглядна формула трансцендентного в координатах духовного капіталу мудрості**

У сучасних умовах сфера надприродного світу детермінує ту реальність, що перманентно не сприймається відчуттями людини, а тому не досяжна для практичної перевірки. Це – царина богів, духів, душ тощо, а також сакральних зв'язків та властивостей реальних предметів та явищ. Це – місце феноменів, властивих релігійній свідомості.

Саме сьогодні формування ідеї трансцендентного в контексті духовного капіталу мудрості викликає нагальний інтерес, оскільки є становленням суверенності індивідуальної та суспільної свідомості. Ця формула народжується як наслідок радикальної самовідмінності від зовнішнього світу самосвідомості, яка формується і яка намагається досягнути ще у ранніх формах розвитку людини (людей, людства). Звідси теза: «Я» – не від світу цього, а має походження з іншого світу – більш цінного, вищого, ідеального (світи Брахмана, Дао, Логоса, Царства Божого)» [2, с. 120].

Проблема трансцендентності Бога світові та людині з'являється в релігії поступово. У ранніх формах (фетишизм, магія, тотемізм) надприродне було поєднане з природним і не відокремлювалося чітко від нього. Анімалістичне світобачення внесло суттєві зміни у розуміння співвідношення надприродного та природного: надприродне субстанціювалося, перетворилося на особливу, духовну сутність, що протистояла емпірично досягнутому, чуттєво сприйманому світові. Цей процес починається у VIII – III сторіччях до н. е. – у той час, коли починає розвиватися людське самоусвідомлення, з'являються трансцендентні релігії та доктрини (брахманізм, буддизм, даосизм тощо). У монотеїстичних релігіях (іудаїзм, християнство, іслам) виникає і розвивається ідея трансцендентності



(потоїбічності) Бога. Якщо у філософсько-релігійних вченнях Стародавнього Сходу трансцендентне сприймають як анонімну надсвідомість, то у монотеїстичних релігіях трансцендентне ототожнюють з божественним і наділяють його ознаками індивідуальності, вищого суб'єкта, носія волі та промислу. При цьому Бог постає як абсолютний творець усього суцього. Ідея природи як матеріально-ідеальної діалектичної єдності, що характеризує всю античність та архаїку, трансформується як символ трансцендентного, оскільки сама природа набуває символічної інтерпретації. Адже попередній дуалізм, де божественне та матеріальне, добро та зло протистояли одне одному, змінюється фундаментальним «монізмом» трансцендентної основи Суцього. «Кожен елемент досвідного світу... є символом найвищого, межового об'єкта, всеохопної єдності, найдосконалішої реальності – Божества» [4, с. 14].

Богословська традиція вказує – непізнаваний, недоступний у своїй Суті Бог настільки вищий від усього живого, що навіть думка про Нього не могла б виникнути у будь-кого без Його самовільного самовиявлення. Св. Василь Великий писав: «Ми стверджуємо, що пізнаємо Бога нашого по діях Його, але не даємо обіцянки наблизитися до Самої Суті. Бо хоч діяння Його і до нас сходять, проте Суть Його залишається неприступною». Це розрізнення можна вгледіти і у посланні апостола Павла, коли він говорить про загальнолюдські можливості Богопізнання: «Що можна знати про Бога, явне для них, бо їм Бог об'явив, оскільки Його невидиме від створіння світу, власне Його вічна сила й Божество, думанням про твори стає видиме» (Рим. 1: 19 – 20).

Отже, про Бога як діалектично безконечного та безмежного Абсолюту можна говорити тільки в категоріях вічності та безмежності. До пізнаваного світу ці поняття явно не можна застосувати, оскільки світ, як відомо з досвіду, суттєво пізнаваний. Цей пізнавальний процес, ймовірно, безкінечний, проте немає такої царини або сфери живої діяльності, яку апріорі можна було б вважати непізнаваною. Адже людська мова неадекватна

не тільки для того, щоб описати божественне буття, а і для того, щоб виразити відношення між Творцем та творінням. Людська думка повинна зупинитися на межі творіння, оскільки ця думка не здатна перескочити прірву, яка своєчасно розділяє межі Творця.

Богопізнання, основою, суттю та змістом якого є Одкровення, вимагає тотального залучення внутрішніх функцій духовної особистості, а саме: розуму, почуття та волі, що їх регулює. Тому неможливо розглядати та розмірковувати стосовно розуміння сутності Бога в християнстві, не говорячи про найбільш трансцендентну, не підвладну розумінню істину – Пресвяту Трійцю.

Дійсно, Одкровення для християнства, сповіщає нам, що Бог, будучи єдиним по сутності, триєдиний у своєму власному бутті: Він є Бог-Батько, Бог-Син та Бог-Дух Святий. Як зазначає релігійний філософ М.Лоський: «Серед людей, які з вірою приймають це Одкровення, зустрічаються і такі, які сповнені підтвердженням цього факту в релігійному досвіді. А хто не має цього досвіду, той шляхом роздумів про догмат Троїстості зможе знайти в ньому безкінцево цінний зміст, який слугує і завершенням, і обґрунтуванням всього нашого світорозуміння як з теоретичного, так і з практичного боку» [147, с. 114]. Саме неподільність, але і не абсолютна з'єднаність Отця, Сина та Духа Святого є вираз довершеної самовідданості один одному як гармонія сущих поглядів. Зберігаючи свою індивідуальну своєрідність, кожна Особа Святої Трійці разом з тим не замкнена в собі: кожна з них повністю приймає повний зміст творчого життя іншої Особи і разом з тим вони здійснюють абсолютну повноту буття, а відтак і абсолютну досконалість.

Знання про Трійцю як природу Бога з'являється в Євангеліях. На відміну від іудейського світу, який базується на Старому Заповіті і знає ім'я Боже Іегова (Сущий), християнський світ доповнює це ім'я положенням про Трійцю. «Сам Син Божий, Ісус Христос, явився на землю та доповнив все, що необхідно знати людям про Бога. Він відкрив людям велику таємницю, що Бог один, але триєдиний в Особах. Перша Особа – Бог-Отець, друга

Особа – Бог-Син. Третя Особа – Бог-Дух Святий. Це не три Боги, а один Бог у трьох Особах. Трійця єдиносущна та неподільна. Усі три Особи мають однакове Божественне достоїнство, нема між ними ні старшого, ні молодшого; як Бог-Отець є істинний Бог, так і Бог-Син є істинний Бог, так і Дух Святий є істинний Бог. Відрізняються Вони тільки тим, що Бог-Отець ні від кого не народжується і не сходить; Син Божий народжується від Бога-Отця, а Дух Святий сходить від Бога-Отця» [188, с. 14]. У цьому сенсі проаналізуємо морфогічний корінь слова «однакове». На наш погляд, це слово в трансцендентному розумінні має логіко-семантичне значення як: Один (Бог, Сущий, Абсолют); однакове як споріднене, єдиносуще, оскільки люди мислять в одному ключі, одними категоріями. За словами нашого вітчизняного мислителя Тараса Шевченка, поняття слова «однаково» має ідеологічно розмаїтний контекст, що звучить таким чином:

«Мені однаково, чи буде  
 Той син молитися, чи ні...  
 Та не однаково мені,  
 Як Україну злії люде  
 Присплять, лукаві, і в огні  
 Її, окраденую, збудять...  
 Ох, не однаково мені» [263, с. 329].

У філософській формулі духовного капіталу є значна розбіжність розуміння трансцендентного. Так, представники європейського раціоналізму (Р.Декарт, Г.Лейбніц, Ф.Шелінг тощо) пропонують відмінне від традиційного християнського розуміння та тлумачення трансцендентного, оскільки у їхньому розумінні – це вища космічна сутність як логічна впорядкованість потойбічної реальності.

Філософський зміст трансцендентного найбільш чітко розкрив І.Кант. Розмірковуючи над «пошуком меж пізнання, сприйняття, думки, поклавши початок самій традиції демаркації значень трансцендентного та трансцендентального (де останнє – апіорно постає нашій свідомості,

іманентна його форма, через яку самоорганізовується наше пізнання і через яку нам являється світ») [103, с. 110], І.Кант пов'язує ці поняття з двома межами у пізнанні. Першою є межа між формами споглядання (простором і часом) і семантикою мислення (категоріями) та феноменом як об'єктом пізнання. Форми споглядання та мислення разом з необхідною єдністю свідомості («Я») знаходяться по цей бік досвіду, передують йому та його зумовлюють, що і робить їх трансцендентальними. Другою межею є межа між явищами та речами-у-собі, що непізнавані. Ці речі, що мають відповідні результати, І.Кант називає трансцендентними, тобто потойбічними [104, с. 25].

Таким чином, трансцендентальне означає те, що обумовлює можливий модус пізнання, трансцендентне – те, що лежить поза межами свідомості та пізнання.

При цьому, за вченням І.Канта, ідея Бога є регулятивним принципом розуму, а не твердженням про Його онтологічне буття. Це – сутність розуму, який «потребує, щоб розум розглядав усі зв'язки у світі неначе б вони виникали з всеохопної причини, щоб обґрунтувати на ній правило систематичної єдності в поясненні цих зв'язків; у цьому ідеалі не є ствердження про саме по собі необхідне існування» [104, с. 256].

Як вважає І.Кант, ідея Бога в історії людства часто субстанціювалася та підлягала загальному розумінню як «всепокладаючий початок». Отже, трансцендентне – це ідея чистого розуму, яка виконує регулятивну функцію у пізнанні та практичній поведінці.

Трансцендентне як «ілюзорність творчої уяви та мислення», що вкорінені в людській природі, розглядає Л.Феєрбах [236, с. 67]. Релігія постає у нього як антропологія, результат прагнення людини до безкінцевості, виходу за межі свого існування. Іншими словами, трансцендентне є фокусованою назовні та абсолютизованою природою самої людини (любов, розум, воля).

У цьому сенсі існують інші виміри соціоантропологічного підходу до трансцендентного, що є психологічним, інтенційним його обґрунтуванням. Так, у «Соціології релігії» Г.Зимель подає інтенційне розуміння: трансцендентне формується вірою – іманентною якістю. Однією із сутнісних інтенцій людського буття. Віра, в розумінні Г.Зимеля, – поняття більш широке, ніж релігійна віра. Віра стає релігійною тоді, коли вона звільняється від конкретної адресності і спрямовується на сферу трансцендентного. Саме ідея трансцендентного є важливим етапом в інтелектуальному ресурсі духовного капіталу людини як здатність рефлексії духу.

У психоаналітичній філософії також наведе психологічне тлумачення смислів трансцендентального, що витікає із ствердження глибинного, вкоріненості та безперечності стосовно почуття трансцендентного. Згідно з З.Фрейдом, трансцендентне – це ілюзія, яка покликана задовольняти деякі позасвідомі бажання людини: бажання позбавитися відповідальності, перекласти на іншого розв'язання своїх проблем, прагнення до опіки, потреба в опікунстві. «Вони вилушили батьківське ядро, яке від самого початку крилося за будь-яким образом Бога... Тепер, коли Бог став єдиним, ставлення до Нього знову змогло набути інтимності та напруженості дитячого ставлення до батька» [247, с. 108]. Таким чином, згідно з З.Фрейдом, людина сама створює ідею Бога, проте позасвідомо, виходячи зі свого життєвого досвіду, нагромадженого ще в дитинстві як нерозкритого в дорослому. При цьому формується образ люблячої, всесильної справедливої істоти. Як вважає З.Фрейд, «Релігію у такому випадку можна було б вважати загальнолюдським нав'язливим неврозом, який, подібно до відповідного дитячого неврозу, має коріння в Едиповому комплексі, в амбівалентному ставленні до батька. Відповідно до цього розуміння можна було б прогнозувати, що відхід від релігії безперечно станеться з фатальністю неможливого процесу зростання, до того ж нині ми знаходимось у серцевині цієї фази розвитку» [247, с. 108].

Крім того, Е.Фром стверджує, що «Бог – це символ людської потреби в любові» [249, с. 160]. Цей концепт постулює обов'язкову наявність у людини ідеалів та устремлінь до чогось, що виходить за межі фізичного задоволення. «Немає такої людини, – говорить філософ, – у якої не було б релігійної потреби – потреби в системі орієнтації та об'єкті для служіння. Людина може вклонятися тваринам, деревам, ідолам, невидимому Богу, святій людині чи вождям з бісівським обличчям; вона може вклонятися предкам, нації, класу чи партії, грошам чи успіху; її релігія може сприяти розвитку руйнівного початку чи любові, пригніченню чи братерству людей» [249, с. 108].

У К.Юнга трансцендентне – це метафоричне позначення колективного несвідомого. Саме в ньому вкорінені різноманітні ідеї та вчення, але доступ до нього ускладнений штучними бар'єрами, які виставляє одновимірний, формалістичний інтелект. Осягнути трансцендентне людина може або в змінених станах свідомості (це транснародження, переживання клінічної смерті, стани усамітнення, глибокі творчі переживання тощо), або в містичному досвіді (саторі), методики якого створені ще давньосхідними мудрецьми. Так, у середині ХХ сторіччя в Індії з'являється вчення Махаріші Махареш Йоги про трансцендентальну медитацію, де трансцендентальне мислиться як перехід до трансцендентного: розум прагне до трансцендентного абсолютного буття, яке Махаріші Махареш Йоги розуміє як безтурботну свідомість, в якій відсутнє переживання, розум перебуває поза полем відносного існування в стані трансцендентності [92, с. 231].

Говорячи про медитації як джерела трансцендентних переживань, необхідно означити дві оцінки: перша визнає її значимість, що розглядає відповідний варіант людського досвіду як просвітлення, прорив в архетипну царину колективного несвідомого (К.Юнг), стани космічної свідомості (С.Гроф), вершинні переживання (А.Маслоу); друга до містичного досвіду ставиться критично, вважаючи його регресією в материнське лоно (З.Фрейд), віддаленням від реальності (Г.Вайль). На наш погляд, медитацію, зрозумілу як поглиблена сконцентрованість, можна розглядати як складову

трансцендентного. Останнє варто розуміти як шлях подолання деякої межі, що пов'язано із самозаглибленням, з існуванням того, що не може бути осягнене розумом. Як вважає С.Франк, людина завжди буде оточена неосяжним, осягаючи лише фрагменти зовнішнього та внутрішнього світу. Трансцендентне не дає опредмечуваного знання, але відкриває глибинні якості буття.

Ф.Ніцше зазначає поняття Бога продуктом метафізики, яка має бути подоланою дійсним мисленням: «Ні мораль, ні релігія християнства у жодній точці не стикаються з дійсністю. Суцільно уявлювані причини: «бог», «душа», «Я», «дух», «свобода волі» – а то і «несвобода»... Цей закінчений світ фікцій відрізняється у гірший бік від світу сновидінь: сновидіння відображає дійсність, а фікція її фальсифікує – знецінює, заперечує. Коли вигадали поняття «природи», яка протистоїть богу, «природне» стало означати пропаче та порочне, – весь уявлюваний світ християнства вкорінений у ненависті до природи (дійсності), оскільки виражає найглибше незадоволення реальним» [171, с. 29].

Феноменологія виокремлює релігійне від історико-конфесійного, від соціального буття суспільства. Феноменологи стверджують унікальність, автономність та незвідність релігійного до інших сфер життя. У цьому відношенні С.К'єркегор розглядає ідею Бога як абсолютно існуюче джерело істинної екзистенції, оскільки людина не може стати сама собою без Абсолюту та за відсутності онтологічної істинності відчуває страждання. Саме віра скорочує безкінцеву відстань між людиною та Богом [130, с. 257].

На наш погляд, екзистенціалізм створює концепцію людського буття як трансценденції, що є постійним виходом за власні межі. Трансценденція в розумінні екзистенціалістів припускає людську свободу, моральність та відповідальність як деякий абсолют та горизонт людських устремлінь. Крім того, атеїстичний екзистенціалізм зорієнтований на людину, для якої «Бог помер», оскільки поза людиною не існує ніяких критеріїв та авторитетів. Трансцендентне тлумачиться як Ніщо, в якому реалізується свобода людини і

яке є обов'язковим для самопізнання людини. поняття «трансцендентність», «трансцендентне» наповнюється глибоким змістом екзистенційних аспектів людського буття.

М.Гайдегер визначає Ніщо як головну онтологічну характеристику: якби людина не була зміщена в Ніщо, то не було б свободи та всіх її виявів: творчості, мистецтва, перетворення тощо, одним словом, усього того, що робило людський світ світом культури. Фактично неможливо було б говорити про людський світ узагалі [251, с. 283].

З точки зору Ж.-П.Сартра, якщо людина прагне бути Богом, то вона втрачає себе як людину (залежність від дійсності замінюється на залежність від Бога), звернення до Бога – поступка моралістично-психологічним прагненням душі. Трансцендування для Ж.-П.Сартра – це вихід людини до безконечних можливостей поза об'єктивними критеріями. Тепер усе залежить здебільшого від вибору самої людини. таким чином, трансцендування є розрив людини зі здатністю, подолання цієї здатності, вихід за межі емпіричних обставин [201, с. 213].

А.Камю виголошує самоздійснення людини через свідому відмову від трансцендентного, яке обмежує людину жорсткими рамками. Для А.Камю трансцендентне – термін релігійної традиції. Всі докази існування трансцендентного дуже сумнівні, оскільки єдиною цінністю для нього є не потойбічний розвиток, а ясність бачення та повнота переживання людини. У «Міфі про Сізіфа» А.Камю розмірковує про ствердження людиною самої себе, коли вона з максимальною ясністю розуму, з повним розумінням власної долі повинна гідно нести хрест життя, але не миритися з ним. Людина за «абсурдом» має власний розум, який усвідомлює свої межі. Така людина свідомо обирає бунт проти богів [100, с. 98].

Для представників релігійного екзистенціалізму (К.Ясперс, Г.Марсель, М.Бубер, М.Бердяєв) трансценденція не лише необхідна в структурі людського капіталу, а й є особливим різновидом буття, що стоїть над людиною. Проте, на відміну від попередніх традицій, при цьому



трансценденція не детермінує людину, а є ідеалом, який стає кінцевим прагненням та критерієм оцінки нею своїх мирських справ. Людину релігійні екзистенціалісти сприймають як сутність, що постійно себе долає, постійно трансцендує, оскільки без цього неможлива особистість [280, с. 27].

У пошуках виходу із суб'єктивності людина неминуче приходиться до двох варіантів: або це шлях об'єктивації, вихід у суспільство з його обов'язковими нормами, цінностями та стандартами, коли особистість втрачає свій неповторний внутрішній світ, що призводить до відчуження людської природи; або ж це трансцендування – шлях, який лежить, згідно з М.Бердяєвим, у глибині існування. саме на цьому шляху відбуваються екзистентні зустрічі з Богом та іншою людиною. В об'єктивації людина живе в царині безособовості, в трансцендентуванні вона потрапляє в царину свободи. В цьому сенсі надособистісне має особистісний характер і не пригнічує людину [170, с. 321].

На думку К.Ясперса, трансценденція має виконувати головну функцію філософії, пов'язану з розумінням Бога. Згідно з К.Ясперсом, тільки наблизивши людину до трансценденції, інакше кажучи, висвітливши трансценденцію, здійснивши стрибок до безумовного буття, можна досягти цього розуміння. Це безумовне буття неможливо пізнати ні науковими методами, ні предметним пізнанням загалом, оскільки іманентне свідомості як такої. Тому для досягнення «безумовного буття» необхідно пройти три етапи трансцендування: орієнтацію в світі (усвідомлення обмеженості тільки предметного його тлумачення), прояснення (освячення) екзистенції (усвідомлення душі), читання шифрів трансценденції [280, с. 90].

Фундатор католицького екзистенціалізму Г.Марсель тлумачив людину як «єдність духу та тіла», або «втілене буття». Водночас він постулював «співпричетність особистості» божественному буттю, що дано через «освячення» і складає творчу суб'єктивність людини та веде до розуміння її буття як таємниці свідомості (духовності). Щоб осягнути цю таємницю, людина повинна зануритися в тотальність буття, а це передбачає творчу

активність людини, «справжність» її буття, джерело чого Г.Марсель вбачав у постійному самовдосконаленні, що веде до Бога – трансценденції [156, с. 57].

Протестантський теолог П.Тілліх указує, що трансцендентність виявляється в бутті людини, яке є відбитком буття як такого. Буття як таке, згідно з П.Тілліхом, первинніше за будь-яке розділення, в першу чергу розділення на іманентне та трансцендентне. Тому існує внутрішній зв'язок людини з буттям, але людина відчужена від нього в своєму земному існуванні. Як наслідок, П.Тілліх мислить релігійність як фундаментальну характеристику людини, саме в релігійності виявляється найбільша турбота про абсолютний сенс буття. Тому і завдання теології П.Тілліх визначає як кореляцію вічних екзистенційних «питань» людини та «відповідей», що містяться в Посланні християнського Одкровення. Це має допомогти подолати відчуження людини від Бога, а відповідно – від буття, оскільки у П.Тілліха Бог – це теологічний синонім категорії буття.

Розвиток ідеї трансцендентного продовжується у працях представників сучасної християнської філософії антропології – М.Шелера, Г.Плеснера. Згідно з М.Шелером, сфера абсолютного буття необхідно існує для свідомості людини. Сфера абсолютного буття – одна із сфер, що не редукується. Проте усвідомлення людиною наявності сфери абсолютного буття не означає, що вона має істинне уявлення про зміст цієї сфери. Людина має тільки найзагальнішу ідею абсолюту, наділеного завжди двома характеристиками: суверенністю буття та досконалою цінністю. Тому якщо є можливим вияв природи божественного, то переважно завдяки філософсько-антропологічним конструкціям.

Якщо у М.Шелера людина вкорінена в божественній реальності, яка є трансцендентною світові, то у Г.Плеснера звернення до Бога, релігійне життя є не наслідком і не реакцією на існування Бога, а засобом подолання сутнісного для людини конфлікту, нестерпності її ексцентричної позиції, яка постійно виводить її в ніщо. Оскільки власне існування та все суще людина усвідомлює як щось випадкове, то вона приходить до думки про абсолютне

буття, яке непідвладне випадковості, а отже – і до ідеї Бога. У цьому Г.Плеснер вбачає підґрунтя релігійності. Таким чином, він намагається прийти не до теологічного, а до позарелігійного теоретичного пояснення наявності та змісту релігійного життя людини [113, с. 213].

Таким чином, необхідно зазначити, що ідея трансцендентності у релігії та філософії має суттєву відмінність. Трансцендентне в релігії є атрибутом Бога. Стосовно трансцендентності Божої людина відчуває, що її бачать та знають, і усвідомлює себе віддаленою від найблагішого джерела життя, з яким і намагається встановити зв'язок. Трансцендентне у філософії – це модус людської свідомості, людського буття. І в цій межі діапазон його досить великий: від ототожнення трансцендентного з божественним до його зведення до Ніщо. Отже, якщо у релігії трансцендентність транслює себе в світ людського буття, то у філософії людина транслює себе у сферу трансцендентної реальності.

### **Благодійність як основа духовного капіталу мудрості**

Сучасний вигляд української благодійності (філантропії) формується під впливом усталених традицій благодійності Заходу, оскільки власне українські традиції філантропії та меценатства були знищені за часів СРСР, коли вважалося, що благодійність принижує гідність людини. Адже західні традиції філантропії мають тривалу історію формування, яка залишила свій відбиток у різноманітних формах та практиках філантропії. Таким чином, контекст сучасного розвитку філантропії в Україні не може бути зрозумілим поза контекстом історичного розвитку західної філантропії.

Практики західної філантропії беруть свої витoki в етичних цінностях античності та раннього християнства. Найочевиднішим доказом грецького походження цього явища, звичайно, є сам термін «філантропія», який походить від грецького слова *philantropia*, що перекладається як «любов до людства». Саме ієрархію розуміння смислу поняття «філантропія» переживає під впливом християнських релігійних цінностей як особистого служіння ближньому. Таке розуміння філантропії зберігається до кінця XIX – початку

XX століття. Починаючи з XX століття у Сполучених Штатах Америки відбувається суттєва зміна у практиці філантропії: філантропія виходить за межі особистого служіння благодійника і стає «анонімною».

Звичайно, погляди на філантропію змінювались протягом періоду у, майже, дві тисячі років (між раннім християнством та початком XX століття), але протягом всього цього періоду філантропія прогнозувала особисте служіння, тому цей період не є суттєвим.

Грецьке слово «філантропія» має багатоманітну історію використання. Термін «філантропія» в Стародавній Греції первинно був релігійним та вживався для позначення любові богів, спрямованої на людство. Даний термін міг застосовуватись до окремих богів, або богів загалом, але поступово він починає вживатися у найвищій формі найчастіше стосовно Асклепія, бога зцілення та заступника лікарів. Його культ та цілюща діяльність були зосереджені у чисельних храмах Греко-Римського світу, де медичне обслуговування було дорогим. При цьому бог Асклепій шанувався, як бог, який дає допомогу недорого, задовольняючись пожертвами-подяками. У деяких випадках приписи бога включали тривале лікування у медичних закладах, що відносились до храмів. Це лікування пропонувалось безкоштовно тим, хто не міг заплатити. Отож, врешті решт, Асклепія почали загально вважати «філантропічним» серед богів.

Так, приміром, у 1842 році Жанна Гарн'є, яка втратила чоловіка і дітей, відкрила перший із «приютів» для вмираючих в Ліоні, котрий мав назву «Хоспіс», а також «Голгофа», а з часом – і в інших місцях Франції як розвиток «паліативного» піклування. А в 1879 році ірландські Сестри Милосердя незалежно від хоспісів Жанны Гарн'є створили Хоспіс Богоматері для вмираючих у Дубліні. Орден Матері Марії Айкенхед був заснований як Орден на честь знедолених, хворих і вмираючих. При цьому варто зосередити, що хоспіс Богоматері був першим місцем, створеним для піклування за вмираючими. На той час, в 1905 році, коли Орден відкрив ще один хоспіс за назвою Святого Іосифа, в лондонському Іст-Енде вже діяли

три протестантські хоспіси за назвами: «Будинок відпочинку», «Готель Божія», а пізніше – хоспіс «Святої Трійці».

Так, наприклад, сьогодні при Київській міській онкологічній лікарні функціонує хоспісне відділення, в якій активну життєву роботу, піклуючись за онкохворими, що знаходяться в надзвичайно тяжкій формі, проводять поруч з медиками психологи та соціальні волонтери.

В класичних Афінах (5-4 ст. до н. е.) від людей з найбагатших родин вимагали по черзі, зазвичай протягом року, витрати за одну з багатьох державних функцій, що оплачували на релігійні храми та фестивалі, суспільні роботи, будівництво кораблів для військово-морського флоту, вартість встановлення драматичних вистав тощо. Цей інститут був основною частиною адміністрації грецьких міст протягом багатьох століть.

В античних Афінах вигоди у вигляді совісті та честі, якими, власне кажучи, ніколи не можна поступитися, які люди отримували за свої літургії, зазвичай вважались адекватною компенсацією. Однак, протягом Римського періоду система літургій була розширена до примусового виконання суспільних робіт всіма верствами суспільства як одна із методів маніпулювання свідомістю з відповідним наміром дії.

На початку книги «Нікомахової етики» Арістотель розглядає «щедрість», чесноту, яка передбачає дотримання помірності («середини») у відношенні до майна. Щедрого хвалять за його ставлення до «давання та придбання майна, причому більше за те, що пов'язане з даванням» [7, с. 54]. При цьому, Арістотель вважав, що «щедрий буде давати кому слід, в потрібний час та задля прекрасної цілі» [7, с. 56].

На наш погляд, духовна безпека в матеріальному добробуті є не лише необхідним для життя, а й необхідною умовою жити відповідно чеснотам, що включає ефективне використання духовного багатства. Бідності в Греко-Римському світі уникали першочергово через небезпеку втратити соціальний статус. Втрата матеріального багатства, яка призводила до бідності, також означала втрату почуття гідності. Вільно мислячий грек того часу розрізняв

два основних види «бідності»: «бідність», через яку людина мала заробляти собі на життя. Таким було становище переважної більшості населення стародавнього світу. Це включало кожного, хто працював своїми руками заради того, щоб заробити на життя. Фізична праця не поважалася в давньогрецькому суспільстві. Інший вид бідності включав надзвичайно бідних, доведених до убогості. До жебраків, зазвичай, ставилися з острахом та відразою. Вони були поза співчуттям, яке могло б спонукати заможних допомогти бідним. Допомога жебракам, зазвичай, не входила в межі розуміння філантропії в Грецько-Римському світі, де найбідніші верстви населення взагалі не враховувалися.

Ставлення до благодійності суттєво змінюється з появою християнства, що пропагує піклування про бідних та допомогу нужденним.

У Новому Заповіті, Євангеліє від Луки, наводяться слова Ісуса Христа, що прекрасномовно свідчать про ставлення до багатства у християнстві: «Блаженні злиденні, бо ваше є Царство Боже» [95, с. 34].

Про необхідність для християн допомагати іншим і ділити з ними все своє майно свідчать рядки з Нового Заповіту (Діяння Апостолів): «Всі, хто увірував, були разом і все в них було спільне. І те, чим володіли, і те, що мали, вони продавали і розділяли це всім, залежно від потреби кожного» [95, с. 70]. Благодійність стає необхідним актом як особистого, так і суспільного служіння, що включає і розподіл власного (кожного, всіх) майна серед нужденних, і добровільне піклування про тих, хто цього потребує.

Таким чином, для християнства Благо пов'язується з майбутнім вічним життям у раю, яке потрібно заробити добрими справами. Допомога бідним вважається обов'язковою для спасіння своєї власної душі. При цьому походження коштів, що витрачаються на благодійність має суттєве значення і Богу угодним буде тільки той дар совісті як істинне походження морального закону.

### 1.3. Основні критерії оцінки в феноменальних рецепціях мудрості

На наш погляд, мудрість – це духовна конструкція, продукт думок і світоглядів, що логічно завершує мислення. Українська філософія робить проблему мудрості тим вузловим пунктом, до якого «стягуються» всі проблеми нашого суспільства – відчуження людини від влади і суспільства, дегуманізація суспільно-політичних відносин, деструктивних процесів у суспільстві, що позбавляють людину гідного існування, сприяють порушенню прав і свобод особистості.

За цих обставин у сучасному інформаційному світі виникає актуальна потреба досягнути мудрість з огляду її людської діяльності як суб'єкта суспільних відносин, в якому простежується роль класового суб'єкта в умовах виробництва. Проте тотальна соціалізація особи, групи, спільноти призвела до того, що людина втратила свої певні визначальні структури мудрості буття. Ці структури за своєю онтологічною природою більш глибинні, а тому і більш інваріантні щодо змін у соціально-політичному середовищі.

При цьому, для мудрості як для онтологічної, гносеологічної та аксіологічної природи варто розглянути характерні наміри у такій послідовності:

#### 1. Об'єктивний характер мудрості як вияв національного буття

Для нації як етносоціальної спільноти характерні стійкі внутрішні зв'язки, що об'єднують індивідів у суспільній системі, в якій кожна особистість розглядається як реальний носій зв'язків і особливостей спільноти. Саме включаючись у феноменальну структуру мудрості спільноти, особистість отримує національну визначеність.

Адже необхідно зазначити, що національні особливості і зв'язки не наслідуються біологічно. У зв'язку з цим Е.Геллнер вважає: «У людини повинна бути національність, як у неї повинні бути ніс і два вуха. Все це здається самоочевидним, хоча, на жаль, це не так. Але те, що це мимоволі

впровадилось у свідомість як самоочевидна істина, являє собою важливий аспект і становить суть проблеми націоналізму. Національна належність – не природжена людська властивість, але тепер вона сприймається саме такою» [50, с. 128].

З огляду на це, формуючи національну визначеність особистості, її духовний капітал виявляє орбіту національних традицій. З цього приводу Й.Гердер показав, що національна культура топологічно пов'язана з природно-географічним середовищем. «Народи видозмінюються залежно від місця, часу, місця і різних обставин, цілі всіх їх устремлінь» [51, с. 558]. Саме звідси розпочалося становлення типових позитивних рис українського характеру: здорове почуття гумору, тонке відчуття гармонії природи, працелюбство, толерантність, специфіка культури тощо.

Зокрема, аналізуючи культуру в соціоантропологічному аспекті, варто окреслити сукупність знаково-символічних систем, що акумулюють досвід буття у вигляді способів сприйняття, мислення, а також у вигляді знань.

Сучасна ситуативність ініціюється такими глобальними процесами, що призводять до розриву соціокультурної ідентичності, внаслідок чого відбуваються непередбачувані наслідки. Тому в сучасних умовах глобалізації важливо зберегти та примножувати національну специфіку культури. При цьому, зокрема, в системі освіти зростає необхідність вибудовувати гуманістичні ідеали в координатах людиноцентризму та людинокосмізму, спираючись на архетипно-ментальну змістовність мудрості українського народу. Так, гуманістичні ідеали простежуються вже в перших пам'ятках культури – «Слові про закон і благодать» Іларіона Київського, «Слові Данила Заточника», «Повчанні» Володимира Мономаха. В цих працях обстоюються ідеї самоцінності людського життя, впроваджуються принципи доброчинності й людинолюбства у відносинах між людьми. Ці ідеї є головною рушійною силою сучасних культурних процесів, завдяки яким необхідно враховувати тенденції маніпулятивного впливу як механізму реалізації культури – її мозаїчного, мережевого характеру.



## 2. Філософія медіа-комунікацій

Значною мірою у філософських дослідженнях прослідковується стійка тенденція: друкована преса, кінематограф, телебачення, інтернет, що фабрикуються словом мас-медіа або простіше медіа і залучаються до розмислу або в якості об'єкта критики.

На наш погляд, медіа постає генеративним носієм комунікативних процесів, в яких відбувається обмін інформацією. В цьому сенсі є суттєвим зв'язок медіа/цивілізація як інструмент просторових і часових вимірів. Як зазначає Маклюен в «Розумінні медіа», «засіб комунікації (медіа) є повідомлення < ... >. Це означає, що особисті і соціальні наслідки будь-якого засобу комунікації, тобто будь-якого нашого розширення назовні, випливають з нового масштабу, привнесеного кожним таким розширенням або новою технологією [151, с. 9]. Саме феноменологія мудрості і окреслює серію духовних феноменів щодо медіа, чим убезпечує людську сутність від розмаїття соціальних спекуляцій.

За цих умов роль головного транслятора ідей, образів, понять, символів виконують не традиції, а засоби масової інформації. Саме Інтернет, телебачення, радіо, відео, преса тощо мають конвергентний вплив на еволюцію соціоантропогенези, змінюючи установки, цінності, ідеали, оскільки через ЗМІ виливається потік різного роду культурних сурогатів, спрямованих, головним чином, на американізацію. Такий конвергентний вплив означає не лише взаємопроникнення технологій, коли грані між ними зникають, а соціальні результати виникають на зрізі технологічних галузей. Сутність цього феномену полягає в злитті нанотехнологій як можливості керування речовиною на атомарному рівні, біотехнологій як можливості маніпулювання генами та генетичною інформацією та когнітивних технологій як процесів мислення та їх механізмів. Головним чином це стосується перегляду традиційних уявлень про такі фундаментально-ціннісні поняття як людина, життя, розум, природа, існування тощо. Саме людина як стратегічний творчий ресурс духовного капіталу має право перетворювати

флору і фауну за своїм уподобанням, розширюючи екзистенційні кордони свого буття.

За цих обставин отримання нових матеріалів і розвиток нових методик має створити науково-технічну революцію в інформаційних технологіях. Завдяки цим технологічним досягненням людське життя може з'являтися новим шляхом – через об'єднання живого та неживого. Сьогодні тенденція трансгенізації живих організмів перетворює флору і фауну Всесвіту на мережу біоферм, біофабрик і біореакторів по виробництву корисностей.

Така продукція, що несе в собі аномію та агресію, негативно впливає на підлітків та молодь. Про це свідчать соціологічні дослідження, проведені по Україні в цілому і, зокрема, у Кіровоградській області у 2011 році. Отримані дані показують, що у період системної кризи соціальних інститутів в Україні (зокрема, інститутів виховання) субкультура молодого покоління набуває аномальних ознак: дозвілля сприймається як основна сфера життєдіяльності. Від реалізації такої позиції повністю залежить внутрішній комфорт молодої людини, де освіта як духовна основа людського капіталу, відходить на інший план. В силу цього, молода людина має виробляти в собі внутрішню автономію соціальних проектів, при цьому мати світоглядну свідомість за критичним мисленням та логікою суджень.

Отже, відбувається вестернізація культурних потреб та інтересів. Вона проявляється у повсякденності схематизованих зразків-стереотипів масової культури. За цих обставин варто враховувати, що культурний базис українського соціуму не настільки міцний, щоб ефективно протистояти потоку вестернізації («експансії західних культурних і політичних сурогатів»), «квазідемократизації» тощо). В сучасних умовах України, де національна культура, духовним опертям якої є мова, релігія, цінності, традиції, звичаї, знаходиться на межі становлення, а соціальні інститути невизначені й хитливі. Тому вестернізація може маніпулятивно впливати на особистість, оскільки проникнення разом із товарами ідеологій, зразків поведінки й споживання зарубіжного типу постає значною мірою.

На наш погляд, за умов відсутності належних зрушень у соціально-економічному житті країни, ефективних успіхів у духовній сфері, інформаційно-культурна експансія створює в Україні загрозу втрати особистістю її національно-культурної ідентичності. У цьому процесі особливу роль відіграють Інтернет, реклама тощо, що поширюють цінності й ідеали «чужеземного» постіндустріального суспільства. Ці цінності поступово укорінюються в суспільній свідомості, особливо в ментальності молодшої генерації, створюючи фрагментарні, поверхневі соціокультурні стереотипи, орієнтовані на індивідуалізм і прагматизм.

Таким чином, перед українським суспільством виникає завдання – здійснити синтез властивих йому соціальних і культурних цінностей з новаціями сучасного способу життя. Тому на перший план виходять функції держави як основного соціального інституту, що створює базові передумови для доступу до культурних благ, що визначає «правила гри» у сфері духовного розвитку. Саме розробка духовного ресурсу українською державою в сфері соціальної політики та безпекотворення передбачає мудре сполучення регулятивно-обмежувальних заходів щодо культурної продукції інших країн із розвитком власного ринкового капіталу.

Тому людина, яка постійно має добру справу, переосмислює вихідну буттевість у контексті його діяльнісного використання. Це вимагає постійних зусиль з боку мудрої людини, рефлексія якої має самобутній характер як збереження священної енергії буття в процесі діяльнісного використання буттєвих символів (образів, уявлень тощо). Саме такий людських дух мудрості є системним результатом діяльнісної роботи у суспільному відтворенні моделі дійсності. При цьому ефективним результатом суб'єктивації людської діяльності є створення надійного компенсаторного механізму, завдяки якому розвивається діяльнісний підхід до дійсності та захищається людська сутність у феноменологічній площині моделювання світу (його видимих і невидимих проектуючих «магістральних артерій»).

Адже людина як акторський суб'єкт світового процесу має цілісно запотребувати в своєму внутрішньому світі незапотребуваність інших світів.

### 3. Правова палітра мудрості в системі природозбереження

Змістовним механізмом феноменології мудрості є соціальні зв'язки з належним правовим врегулюванням. На жаль, в Україні відчувається слабкість правового супроводу. Саме недоліки чинного законодавства разом з відсутністю чіткого розмежування функцій і координації діяльності між різними спеціально уповноваженими органами ускладнюють контроль за виконанням вимог правоохоронного законодавства і породжують численні порушення.

Сучасна потенційно-категоріальна невизначеність правових норм врегулювання соціальних зв'язків та забезпечення перспектив самореалізації особистості є проблемою мудрості в природознавстві. Тобто формувати систему соціальних зв'язків неможливо без зміни моральної свідомості до взаємин «людина – природа».

Згідно з цим соціальні зв'язки систематизують процес утворення нових нормативно-правових актів, оновлення та коригування чинних законодавчих актів. Тому необхідно у найближчій перспективі вирішувати такі ключові питання як:

- понятійно-категоріальне визначення міжнародних європейських норм і законодавчих актів у річищі національного законодавства на основі інтелектуально-кадрових ресурсів; саме обмеженість інституціонального і кадрового потенціалу призводить до нецільового використання коштів як проблеми у фінансовій сфері;

- розробка та впровадження ефективно діючих механізмів як системи превентивної безпеки щодо запобігання/врегулювання екологічних конфліктів на регіональному, національному і міжнародному рівнях.

Таким чином, особливу роль для усвідомлення соціальних зв'язків відіграють ціннісні пріоритети, що визначають зміст прав людини як гармонійні відносини з природою. Це право на життя, на свободу, власність

та громадянську ідентичність. Зазначені умови обумовлюють потребу в постійному пошуку поліваріантності щодо удосконалення, зокрема, правового урегулювання саме в системі соціальних зв'язків різного наукового поля як багатогранний комплекс.

Цього можна досягти шляхом генеративно-цілісного мислення в царині фундаментальних знань, що на практиці самовідтворюють природну систему.

Тому потрібно створити нову парадигмальну систему ціннісних орієнтирів, що збереже збалансовані соціальні зв'язки в сучасному світовому процесі. Саме фундаментальний підхід мудрості українського людиноцентризму сприятиме новому еволюційному етапу соціальних зв'язків.

У цьому сенсі зазначається, що проблема духовних пріоритетів є однією з найбільш складних рефлексій соціального знання у феноменології мудрості. Адже сьогодні Україна ініціює соціально-філософського осягнення природи суспільної життєдіяльності. В умовах соціодинаміки українського суспільства соціально-філософський аналіз духовних пріоритетів пов'язується з необхідністю пошуку механізмів забезпечення сталості соціального порядку та активізації продуктивних інтелектуальних сил.

Класифікацію духовних пріоритетів можна розглядати, виходячи з розмаїття оцінок, що діалектично визначають види людської діяльності. За цих умов утворюється система пріоритетів, що організовує суспільство, оскільки має бути чіткою і послідовною, будуватися з урахуванням її міцної структурованості та підпорядкованості. Особистісний підхід до класифікації духовних пріоритетів мав американський філософ Рональд Дворкін, зокрема, він використовує поняття первинних духовно-ціннісних пріоритетів – здоров'я, розумові здібності, енергія, здатність уяви тощо.

Своєрідна класифікація ціннісних пріоритетів у феноменологічній системі мудрості належить Шалому Шварцу, який обґрунтував теорію ціннісних пріоритетів культури. В її основі лежить системно побудована концепція на підставі ретельного вивчення і узагальнення пріоритетів,

представлених у різних культурах світу. Шалом Шварц розробив відносно новий і належним чином теоретично обґрунтований перелік пріоритетних орієнтацій носіїв культури. Підхід до їх вимірювання відрізняється від інших підходів у декількох аспектах:

- пріоритетні орієнтації носіїв культури впливають з відповідним чином розробленої теорії (а не аналізу вже отриманих емпіричних даних);

- апріорі формулюється перелік пріоритетів, які служать свого роду маркерами для кожної орієнтації;

- включено набір питань, що охоплюють широкий діапазон ціннісних пріоритетів, визнаних у різних культурах. Для вимірювання пріоритетів використовуються тільки питання, перевірені на культурну еквівалентну значущість;

- пріоритетні орієнтації носіїв культури організовані в логічну систему пов'язаних один з одним вимірювань, яка емпірично перевірена;

- емпірично доведено, що ранг національних культур по кожній пріоритетній орієнтації досить стабільний на різних типах вибірок у багатьох націях по всьому світу [105, с. 84].

У цьому сенсі Шалом Шварц зазначає, що найважливіша проблема суспільства – забезпечити відповідальну соціальну поведінку, спонукати людей зважати на благополуччя інших і координувати з ними свої дії, розуміти їх неминучий взаємозв'язок. Тому такий ціннісний пріоритет, як «рівність», передбачає, що люди повинні розглядати інших як людських індивідів, морально рівних та таких, які мають такі ж основні потреби. Адже соціальна значущість людей проявляється в тому, що вони повинні співпрацювати один з одним та проявляти турботу про благополуччя кожного. Важливі пріоритети в таких культурах – рівноправ'я, соціальна справедливість, чесність, здатність до допомоги, відповідальність, лояльність, толерантність [105, с. 85].

Крім того, варто підкреслити, що саме в сучасному «атомізованому» соціумі, в якому відбувається певне розщеплення на «грудки» як відсутність

одного органічного цілісного, актуальним питанням постає *моральність* як наріжний камінь духовного пріоритету. При цьому, основою моральності є *відчуття гідності людини* як її недоторканості, а не насилля та хаос. Втім, Ієремія Бентам стверджував: «Мораль у найбільш загальному розумінні є вченням про мистецтво спрямовувати дії людей таким чином, щоб досягати найбільшого обсягу щастя» [14, с. 216].

А от Зенон і Хрісіп дотримувалися точки зору, згідно з якою «моральна досконалість (вдосконалення) не залежить від природних задатків людини і прищеплених їй звичок, а виключно – від розумових вправ, інтелектуальних зусиль, котрі дають змогу бути індиферентним до життя та смерті, багатства та бідності, хвороб та здоров'я [213, с. 64]. На наш погляд, такий спосіб субстанційного примирення чеснот моралі та розуму виявився не надто переконливим, оскільки індивідуальний і суспільний досвід часто доводив і продовжує доводити протилежне – моральна досконалість є результатом нехтування настанов розуму. Іншими словами, мораль та розум мають спільний генеалогічний корінь – це розсудливість, та почуття внутрішньої автономії, оскільки індивід сприймає себе самодостатньо, певною мірою дистанціюючись від соціального досвіду та звичаїв. Тобто мораль як *шляхетність* підносить суб'єкта над повсякденністю, що немає меж для часу та простору, спонукаючи оцінювати суспільну дійсність у цілому (системно), а не атомізовано (розщеплено). В цьому зв'язку мораль розкріпачує людину рефлексійно, спонукає її до соціальної значущості, до світоглядної структуризації та ієрархізації будь-якого типу буття.

Певний інтерес представляє класифікація ціннісних пріоритетів у духовній основі мудрості, розроблена Миколою Розовим. Мислитель підкреслює, що різні індивіди і спільноти живуть, мислять, діють відповідно до різних орієнтирів (пріоритетів, принципів, традицій, вірувань, інтересів, потреб, установок і т.п.). Кожний із цих суб'єктів вважає, що має право жити, мислити і діяти відповідно до своїх орієнтирів. Микола Розов застосовує

постулат генералізації і доводить, що кожний суб'єкт повинен апіорі визнавати і за іншими право жити, мислити, діяти відповідно до їх орієнтирів. Це право всіх суб'єктів вважається пріоритетним, якщо воно використовується як граничне нормативне підґрунтя свідомості і поведінки.

При цьому апіорність полягає в тому, що передумовою потенційної можливості втілення різних орієнтирів виступають певні загальні умови, а детермінація збереження цих умов і фіксується в первинних загальнозначущих пріоритетах. Щодо духовно-ціннісних пріоритетів, то Микола Розов вважає, що це пріоритети спрямування, «але люди прагнуть до різного, і це чудово. Кардинальні пріоритети (які нікому не забороняється вважати «нижчими») – це пріоритети обмежень. Якщо люди будуть жити, дотримуючись загальних меж у своїй поведінці, то це не настільки прекрасно, проте нормально, а головне – дозволяє різним людям і спільнотам прямувати до своїх різних вершин» [196, с. 133].

Одна зі спроб здійснити класифікацію ціннісних пріоритетів в духовній системі мудрості належить Леоніду Ерштейну. Його цікавила не стільки зовнішня класифікація, скільки внутрішня, що відображає стан та ієрархію окремих ціннісних пріоритетів в їх духовній феноменології мудрості. З точки зору зовнішньої класифікації, можна запропонувати поділ пріоритетів на соціальні і особистісні, на філософський, соціологічний, психологічний, фізичний аспекти тощо.

Внутрішня класифікація ціннісних пріоритетів, на думку Леоніда Ерштейна, повинна природним чином впливати з визначення і сутності духовного капіталу. «Інакше ця класифікація матиме штучний, надуманий характер, і навряд чи допоможе в розумінні ціннісних пріоритетів як психосоціального феномену» [271, с. 18].

На різних етапах життя суспільства і через різні обставини, коли людина з роками стає мудрішою, її гострий фізичний біль в загартуванні самим життям перевтілюється в інші форми болю, а саме: почуття любові до близьких, рідних людей, рідного краю наповнюється розсудливістю,



чемністю, толерантністю. Саме така людина постає цілісною творчою особистістю, яка уособлює в собі духовний капітал мудрості.

При цьому відбувається переосмислення самоцінності свого (кожного, всіх) існування як такого, оскільки вироблення певного внутрішнього «ферменту-речовини» заспокоює людину, робить її автономно розважливою. На наш погляд, людина, котра побувала на межі Життя та Смерті, випробувана в бойових екстремальних ситуаціях (лінія Життя самого автора перетнулася війною в Афганістані та на Кавказі у 80-ті роки ХХ століття) , гідно усвідомлює найвищу цінність – це саме Життя як Життя всіх нинішніх і майбутніх поколінь людей; Життя попередніх поколінь людей, їх життєва енергія, що втілена у створенні наступних поколінь, у духовній та матеріальній культурі суспільства, його життєвий досвід як провідника історичного досвіду людства.

З точки зору соціокультурного змісту духовних пріоритетів, фундаментальною підставою для їх класифікації є розмежування термінальних та інструментальних пріоритетів. Термінальні або цільові пріоритети узагальнено виражають найважливіші ідеали, ціннісні сенси життя людей, такі як: цінність людського життя, міжособистісні стосунки, віра, воля тощо.

В інструментальних цінностях в даному суспільстві – засоби досягнення мети. З одного боку як моральні норми поведінки, а з іншого – якості, здібності людей (такі як незалежність, ініціативність, авторитетність тощо).

За визначенням, цільові пріоритети є більш стійкими й мають більш високий статус порівняно з термінальними пріоритетами.

Іншою підставою класифікації може слугувати належність до відповідних потреб суб'єктів: вітальних або первинних потреб, що мають значення для збереження і продовження життя (добробут, комфорт, безпека); інтеракціоністських – більш складних потреб у спілкуванні, діалектичній взаємодії з іншими людьми; соціалізаційних – ще більш складних потреб у

засвоєнні пріоритетів, норм, зразків поведінки, що є життєво змістовними у даному суспільстві.

Важливою соціокультурною підставою для класифікації пріоритетів є їх співвідношення з тим або іншим типом цивілізації, у надрах якої виникли дані пріоритети або до яких вона здебільшого належить. Під цим культурно-генетичним кутом зору розрізняються пріоритети, що формуються на основі: традиційних цінностей, орієнтованих на інновації і прогрес у досягненні раціональних цілей. Крім того, варто враховувати існування цінностей, що виникли в традиційних суспільствах як історично більш ранні.

За функціональною підставою, тобто за роллю пріоритетів для функціонування і розвитку суспільства як цілісної системи, важливо бачити різницю між переважно інтегруючими пріоритетами та пріоритетами, що здебільшого диференціюють. Виконання інтегруючої функції залежить від масштабів розповсюдження конкретних пріоритетів серед членів цього суспільства на певному етапі його розвитку: якщо ці пріоритети схвалює більшість членів суспільства, їх можна вважати інтегруючими; якщо ж їх схвалює меншість, тоді вони виявляються такими, що диференціюють. З розвитком суспільства функціональна роль пріоритетів може змінюватися: пріоритети, що диференціюють, стають інтегруючими і навпаки [132, с. 16].

Залежно від можливостей своєї реалізації, духовні пріоритети соціуму можна поділити на практичні і потенційні. Практичні пріоритети соціум перманентно реалізує через цілеспрямовану діяльність. При цьому факт існування в соціумі потенційних пріоритетів є дослідженим і пояснюється його суспільною сутністю. Чіткої межі між практичними і потенційними пріоритетами провести неможливо, оскільки такий розподіл є умовним.

Прикладами потенційних пріоритетів соціуму є його «вічні» цілі: добро, справедливість, щастя тощо. У цьому сенсі визначальною домінантою суспільного буття і Сократ, і Платон, і Аристотель вважали принцип справедливості, за яким вони закріплювали статус необхідності і всезагальності. У Аристотеля все суспільне буття вкладалося в межі

політичної дійсності, підпорядковуючись інтересам держави. Визначаючи в якості основної мети політики забезпечення вищого блага громадян полісу і надаючи їй першочергово морально-педагогічне значення, Аристотель стверджував: державним благом є справедливість – тобто те, що слугує загальній користі.

Зазначений світоглядний акцент у феноменології мудрості сягає корінням ще часів Конфуція, який зазначав, що метою будь-якої політики є досягнення справедливості. Це означає, що політика і мораль мають подібну природу, а функціонально вони ідентичні. З точки зору суспільного оптимуму позиція Конфуція є значно ефективнішою, оскільки за відсутності справедливості неможливо розрахувати на побудову солідарного суспільства, вибудованого на принципах гармонії і взаємопідтримки.

Буття згідно з принципами справедливості – вимога етично гармонійного і соціально значущого суспільства, своєрідної ідеальної моделі держави. За цих обставин розбіжність між нормами індивідуальної та суспільної моралі має місце в будь-якому суспільстві та в будь-якій державі. Те, що розцінюється як аморальне на індивідуальному рівні, на рівні соціальних груп може визнаватися цілком моральним. Здебільшого протиріччя виникають і резонують не стільки між індивідуальною та суспільною мораллю, скільки між абсолютними нормами моралі та мораллю держави, і, відповідно, між мораллю суспільною та мораллю тих індивідів, що сповідують певну систему абсолютної етики.

Оскільки традиція від часів Платона до Аристотеля, розглядала мораль і політику як неподільну цілісність, спрямовану на досягнення справедливості християнська традиція розмежувала поняття «етика» та «політика», «Богове» та «кесареве». Втім, Макс Вебер зазначив, що будь-яка етично акцентована дія може підпорядковуватися двом субстанційно різним і протилежним максимам: етику переконання або етику відповідальності. Адже етика відповідальності – це етика, орієнтована в першу чергу на ефективність дій щодо досягнення мети. З метою ілюстрації цього типу етики

Вебер наводив приклад притчі Макіавеллі про одного громадянина Флоренції, який віддав перевагу величі свого міста на противагу спасінню власної душі.

Етика переконання як механізм впливу на свідомість, навпаки, вимагає чинити безвідносно до наслідків – суто на підставі етичного *імперативу*, почуттів, совісті.

Отже, класифікаційно пріоритети можна визначити як узагальнені цілі і засоби їх досягнення, що забезпечують інтеграцію суспільства в життєво важливих ситуаціях. Саме система ціннісних пріоритетів утворює духовну квінтсенсію потреб та інтересів індивідів і соціальних спільнот. Вона, у свою чергу, впливає на інтереси і потреби як мотиватори соціокультурної дії. Адже сучасний соціальний прогрес відбувається лише в умовах конкретного соціального устрою, культури як результат духовної творчості людини. При цьому, *освіта* є одним із інтелектуальних соціальної політики, в якій зазначаються такі пріоритети як: праця, охорона здоров'я, доступне житло, екологія безпеки тощо. В зазначеній класифікації варто акцентувати увагу на духовному пріоритеті концепції *ноосфери* як *глобальний*. Ця концепція передбачає, що еволюція планети визначатиметься колективним розумом людства. Саме дії людини як розумної істоти набувають ознак вирішального фактора в розгортанні генезису Землі. Втім, слід зауважити, що епоха ноосфери актуалізувала гуманітарний акцент земної еволюції як аспект гідності та відповідальності людини за її неухильність гармонійного співжиття людини з навколишнім середовищем.

Таким чином, серед існуючих класифікацій духовних пріоритетів немає такої, яка б відповідала в повному обсязі всім потребам та інтересам вивчення феноменології мудрості. Наявність численних класифікацій вказує на такі їх визначальні критерії як *мова, освіта, культура* та на нагальність проблеми і бажання створити теоретичне підґрунтя для їх просування.

## ВИСНОВКИ ДО ПЕРШОГО РОЗДІЛУ

Підсумовуючи вище сказане, необхідно підкреслити наступне:

1. Філософія різних часів і народів є пошуком одвічного таїнства мудрості. У цьому змісті ідея єдиного, упорядкованого цілого в контексті духовного капіталу розглядається цінність як системний рух мудрої людини. Особливого значення в цій системі набуває магія як субстанційна складова мудрості наших предків, здатних впливати на явища природи й людей за допомогою надприродних сил.

2. Розглянуто, що феноменологія мудрості як сукупна матриця духовного капіталу, вбачає феномени життєвого світу. Це означає, що феноменологія як система методологічного знання базується, насамперед, на онтологічній та гносеологічних основах.

3. З'ясовано, що в сучасних умовах повинен панувати креативно-творчий дух часу, онтологічною основою якого є інституціоналізація. Категоріально використовується ефірна субстанція мудрості як діалектичне джерело природного розвитку людини.

4. Розкрито біосоціальний еволюціонізм духовного капіталу мудрості людини, що узагальнює розвиток органічного світу, в якому виокремлені дві важливі концепції – монофілізм і поліфілізм як ієрархія живої природи.

5. Характеризується питання часу і простору як апіорні форми людського пізнання в духовному капіталі мудрості, в якому креативні ідеї містять інновації завдяки творчій уяві. При цьому, варто зазначити, що одним з перших, хто відродив учення про «Абсолютне Я», був Й.Г. Фіхте як ототожнення часу і буття. У цьому часово-просторовому вимірі духовний кремій, на якому зростає мудрість, є центробіжною силою в самоусвідомленні.

6. В інтегрально-аналітичному вимірі мудрості дискурсивно простежується постнекласичне інтелектуалознавство, що розширює філософсько-світоглядний, соціокультурний, психологічний спектр

індивідуальної перспективи особистості, оскільки сам термін «інтелектуалознавство» в класичній та неklasичній парадигмах наук не осмислювався в усій розмаїтості, закладеної в його «-знавстві». Отже, конструктивна модель мудрості має субстанційну енергію у вигляді знання як ідеал виховання.

7. Зазначено, що міфу притаманна антропоморфізація як невиокремленість людиною себе з природи, ототожнення себе з природою. Це відбувається завдяки соціалізації людського в людині.

8. Сформована ідея трансцендентного в контексті духовного капіталу мудрості з огляду вчень Стародавнього Сходу (анонімна надсвідомість) та богословської традиції (Одкровення для християнства). При цьому феноменологія виокремлює релігійне від історико-конфесійного, від соціального буття суспільства.

9. Виявлена благодійність як основа мудрості, в яких практики західної філантропії беруть свої витoki в етичних цінностях античності та раннього християнства (як «любов до людства»).

10. Серед класифікації духовних пріоритетів розглядається критерій моральності як відчуття гідності людини, принцип справедливості як етичний імператив.

## РОЗДІЛ II

### МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ МУДРОСТІ В СТРУКТУРІ ДУХОВНОГО КАПІТАЛУ

#### 2.1. Гносеологічна та епістемологічна картина знання в системному аналізі мудрості

У сучасному суспільстві філософські ідеї та принципи обумовлюють відповідні ідеали і норми щодо змістовного уявлення про епістемологічну сферу науки. Використані в цьому процесі *епістемологія* як історично мінлива сукупність знання, що визначає можливості становлення свідомості і культури в конкретно-історичний період. Такий актуальний аспект концептуальних матриць наукової теорії є відповідним синтезом знань у феноменології мудрості.

Значний внесок у епістемологічну теорію науки зробив Томас Кун. У своїй праці «Коперніканська революція» дослідник ґрунтовно висвітлив сутність міжпарадигмальних розбіжностей. Як помітив Томас Кун, найзапекліші дискусії точаться між ученими, між якими існують розбіжності щодо пізнавальних цілей і цінностей. На наш погляд, наукова парадигма є методом вибору об'єкта дослідження і пояснення сукупності фактів, що є у формі обґрунтованих принципів і законів, при цьому утворюють несуперечливу теорію (концепцію). Саме парадигма відзеркалює ієрархізацію проблематики та визначає пріоритетність методологічних засновків як методів наукового пізнання.

Не існує світоглядно нейтральної парадигми в її ціннісній ієрархії. У цьому відношенні Томас Кун особливу увагу звернув на парадигму світосприйняття як різновид концептуальних матриць. На його переконання, «цінність знання набуває актуальних ознак лише тоді, коли співтовариство

вчених-професіоналів узгоджує значущість традиційних експериментальних процедур, напрацьовує усталене розуміння сутності, а також видозмінює теоретичну схему, за якою сприймає світ» [129, с. 23].

Конкуренція між різними групами наукового співтовариства призводить до заперечення, відхилення певної теорії. Констатація її неприйнятності завжди ґрунтується на чомусь істотно більшому, ніж суто наукове зважування дослідницьких надбань. Як вважає Кун, епістемологічна революція починається тоді, коли парадигма нормальної науки перестає адекватно відтворювати досліджувані аспекти дійсності. Зміна парадигми легітимізує перегляд світоглядних принципів, кутів зору на предмет, що є ступенем успішності наукової революції. Кун наполягав, що процес зміни парадигм не піддається логічно-методологічній реконструкції, оскільки є складним комплексом соціальних, культурних та психологічних факторів у залежності від історичних та соціокультурних особливостей суспільства.

На наш погляд, парадигмою наукових знань у феноменології мудрості варто вважати сукупність теоретичних стандартів, ціннісних критеріїв та світоглядних настанов шляхетної конституції особистості, що набуває істинного знання всіма гранями власного творчого доробку. Формування такої парадигми ініціює суспільну свідомість задля неухильного прийняття ідейно-світоглядних рішень.

У цьому розрізі сучасна наука користується на належному рівні дослідницьким інструментарієм, де ефективно діючим потенціалом в системі духовного капіталу володіють міждисциплінарність, полідисциплінарність та трансдисциплінарність. Міждисциплінарність означає кооперацію розмаїття наукових сфер і циркуляцію спільних понять для усвідомлення об'єкта. Полідисциплінарність передбачає одночасне з'ясування сутності об'єкта кількома дисциплінами. Трансдисциплінарність характеризує наукові дослідження, що виходять за межі конкретних дисциплін. Безперечно, представники різних парадигм можуть використовувати однакову термінологію, але при цьому під одними і тими ж термінами розуміти різні



речі, що є продукуванням несумісних методологічних стандартів і нетотожних пізнавальних цінностей.

Як зауважує Талкот Парсонс, «науковий інтерес полягає не в тому, щоб зафіксувати в працях вчених окремі розрізнені твердження, а виявити спільний напрямок, єдиний масив систематизованої теоретичної аргументації» [303, с. 45].

До середини ХХ століття дослідницькі аспекти філософії науки змістилися від концептуалістики структуризації наукового знання до з'ясування механізмів його розвитку. Домінантних ознак набуло завдання виявлення логіки розвитку наукових теорій на основі вивчення емпіричної історії науки. Оскільки прогрес науки – це результат діалектичного заперечення пріоритетно методологічних стереотипів і водночас процес канонізації інших засобів, котрі дозволяють накопичувати наукове знання ефективніше. Адже уявлення про науку як ідеал семантичної інтерсуб'єктивності виникло на підставі того, що науковий спосіб оперування знанням втілював очевидні уточнення в поняття, якими користуються у повсякденному житті.

Загалом специфіка епістемологічних знань започаткувала тривалий дискурс з приводу ідеографічного знання. Річ у тім, що кожна наука рухається до своєї мети за допомогою понятійних засобів, що є суспільними. Оскільки ідеографічне знання досліджує дещо одиничне і неповторне, то його складно оцінити з огляду інтелектуальності, закладеної в понятійній конструкції феноменології мудрості.

Отже, на розвиток епістемологічної теорії науки впливають референтні групи і авторитети від науки, які очолюють її внутрішні інститути. Авторитетні школи отримують перевагу в університетських курсах, виховуючи своїх адептів через систему освіти. Інші школи і напрямки змушені боротися за свої права на істину і свій «суверенітет». Посилання на авторитет науки сьогодні перестають мати будь-яке відношення до наукової істини і не можуть контролювати навіть самою наукою. Крім того, процеси

диференціації в науці призводять до того, що суб'єкти в одних галузях знання не здатні верифікувати результати інших суб'єктів, отримані в інших галузях.

З цього приводу Лев Шестов зауважив: «Наука визнає істинними лише такі судження, які можуть бути перевірені всіма і завжди... Вона навіть не уявляє, що таке істина, тому накопичує лише загальнообов'язкові судження» [265, с. 310].

Згідно з Анрі Пуанкаре, важливі принципи наукових теорій не є істинами, оскільки є умовними положеннями, єдиною абсолютною ознакою яких визнається внутрішньо-етимологічна і концептуально-аргументаційна несуперечливість. Ця обставина свідчить про атрибутоформування наукових законів та про функціональну ефективність чинного наукового стереотипізму.

Пуанкаре пов'язував наукову істину та етичні норми людського духу: істина – це об'єкт і прерогатива логічного розуму, натомість мораль належить до сфери почуттів, афектів, воління та різних форм ірраціональної сфери духовності людини [189, с. 506]. Іншими словами, багатогранність як вияв феноменальності в мудрій особистості характеризує Одну Істину, що містить у собі відзеркалювання кожною її гранню суспільних форм цієї істини, а саме: моральної, політичної, правової, економічної тощо. Саме такий талант серця та розуму ініціює геніальність людського, що є превентивною основою для майбутніх нащадків, освітлюючи можливі шляхи свободи.

Зрештою, попри відмінність світоглядно-аксіологічних пріоритетів та акцентів, значення культури для генерування загальноприйнятої системи цінностей є незаперечною в епістемологічній сфері науки. На переконання Еріха Фромма, канонізація певної системи (ієрархії) ідей та ідеалів істотним чином детермінована характером і «специфічною формою людської енергії, що виникає в процесі динамічної адаптації людських потреб до певного

способу життя у суспільстві. Характер визначає думки, почуття та вчинки» [248, с. 180].

Таким чином, сучасне розуміння наукової істини є плюралістичним, а вибір між різними теоріями істини та різними усвідомленнями цього поняття в межах кожної теорії виявляється значною мірою інтуїтивного вибору. Ідея множинності істин покликана до життя прогресуючою багатоманітністю типів пізнавальної діяльності в епістемологічній сфері науки. За цих обставин кожна культура в системі духовного капіталу виокремлює свій аспект істини, оскільки в процесі досягнення людством культурної інтеграції ця концептуальна багатоманітність істини здатна інтегруватися в єдину цілісну систему.

При цьому, особливе занепокоєння в епістемологічній теорії науки викликає місце індивіда в сучасному інформаційному суспільстві, яке безперервно удосконалює індустрію комп'ютерних та спіритуальних засобів ідейного, інтелектуального, світоглядного «опрацювання» мудрої особистості. Увага акцентується на тому, що будь-яка ідея завжди є не що інше, як продукт інтелектуальної діяльності людини, тобто щось вторинне, похідне порівняно з особистісним буттям. Будь-яка «істина» не варта того, щоб в ім'я її торжества людина принижувала і пригнічувала себе, а то і прирікала на небуття. На наш погляд, своє завдання сучасна наука вбачає у тому, аби допомогти сучасній цивілізації усвідомити дві альтернативні перспективи: параноїдальної нарцистичної самовпевненості та іронічного сприйняття деструктивних реалій як закономірних історичних випадковостей. «Захопленість самовпевненою логікою індустріалізму приводить до думки, що науково-технічний розвиток, який підпорядковує людській волі дедалі грандіозніше сили Всесвіту, дозволить з часом за допомогою цих рушіїв остаточно оволодіти пульсами історії» [202, с. 60]. Іншими словами, ініціюючи сучасну стратегію мудрості людини, водночас із тривогою необхідно застерегти, що використання досягнень науково-технічного поступу неминуче призведе до того, що людство опиниться у

стані покори і послужливості «володарям всесвіту». Адже всеосяжна могутність тоталітарних держав здатна експлуатувати не лише ідеологію, а і науку.

Зосереджуючи увагу на взаємозв'язку науково-технічного поступу і влади, яка само зміцнює себе, варто би було попередити, що потрібна особлива пильність, задля збереження генофонду людини (людей, людства). Ця обставина наближає людство не до обіцяної ідеологами індустріалізму свободи, а до створення засобів і способів тоталітарного панування, контролю і над особистістю.

У цьому сенсі саме об'єктивність знання – найважливіша ознака наукової епістемології, що здатна виходити за межі кожного історичного типу практики і відкривати нові предметні світи, котрі виявляються об'єктом превентивного освоєння у майбутньому. При цьому соціально-філософський аналіз проблеми об'єктивності / суб'єктивності як концепції *інтерсуб'єктивності* вперше застосував Іоган Готліб Фіхте, а розвинув Едмунд Гуссерль. Ця концепція відіграє домінуючу роль у теоріях соціальної дії та символічного обміну, феноменологічній соціології, філософії історії тощо. У цьому відношенні філософія мистецтва відображає соціокультурну дійсність як спосіб життєвого світу. Саме *шляхетна конституція особистості* відображає світ у його об'єктивності, оскільки пропонує певний формат багатоманітного світу відповідно до своїх внутрішньо-пізнавальних пріоритетів: віра, воля, честь.

Зрештою, історично мінливими є не лише соціальні функції науки, а і стандарти викладання нею знання, способи бачення та витлумачення реальності, стилі мислення, які формуються в контексті феноменології мудрості і зазнають історично обумовлених впливів. Однак взаємодія науки з конкретно-історичними соціокультурними чинниками та іншими сферами культури не знімає питання стосовно субстанційних відмінностей між наукою та буденним пізнанням, художнім мисленням, мораллю, релігією, філософією тощо. Наприклад, у процесі художнього освоєння дійсності

об'єкти, включені в людську діяльність, не відокремлюються від суб'єктивних факторів, а поєднуються з ними. Відповідне відображення предметів об'єктивного світу в мистецтві цілісно виражає ціннісне ставлення людини до предмета. Художній образ – це таке відображення об'єкта, яке значним чином віддзеркалює характерні особливості шляхетної конституції особистості, вмонтовані в характеристику відображеної дійсності.

Насамперед варто зауважити, що наука не обмежується дослідженням лише тих предметних зв'язків, які підлягають освоєнню в межах наявних, історично структурованих форм і стереотипів діяльності, оскільки досліджує об'єкти, котрі можуть знайти своє практичне застосування в майбутньому.

Первісні форми наукового пізнання зародилися в надрах буденного пізнання. Адже схеми предметних зв'язків дійсності як спосіб побудови знань утвердилися спочатку в математиці, потім поширилися на галузь природничих наук. Завдяки методу гіпотез наукове пізнання звільнилося від жорсткого диктату емпіричної дійсності, почало прогнозувати напрями та способи генезису об'єктів. З цього моменту завершується етап пранауки і починається наука у власному розумінні слова. Паралельно з емпіричними законами, якими оперувала і пранаука, формується особливий тип знання – теорія.

Як свідчить історія, в піфагорійській школі існувала чітка і прозора диференціація між практичною та теоретичною арифметиками. Якщо перша вважалася інструментом натовпу, то друга – надбанням мудреців. Теоретична арифметика передбачала споглядання чисел, зокрема такої їхньої властивості як зовнішній вигляд – ейдос. Безсумнівно, з часів Піфагора принципи світоглядних та стереотипних розбіжностей між теоретичними та прикладними сферами знання істотно еволюціонували. «Можна по-різному оцінювати роль експерименту в оцінці результатів теоретичної діяльності, усвідомлювати його теоретичну завантаженість, необхідність доповнювати експериментальний критерій іншими методологічними пріоритетами, однак

неможливо ігнорувати, що експеримент є останнім суддею, який виносить свій вирок теоретичним конструкціям» [153, с. 43].

У структурному змісті епістемологічної теорії науки виокремлюють рафіновану раціональність, оскільки на цьому рівні тісно переплетені раціональний та чуттєвий аспекти. Безперечно, форма раціонального пізнання (поняття, судження, висновки) домінує у процесі теоретичного освоєння дійсності. Однак під час теоретичної конструкції використовують і наочні модельні уявлення, які є формою чуттєвого пізнання. Такі ідеалізовані об'єкти є наочними модельними зразками, що містять чуттєві та мисленнєві компоненти в процесі відповідного експерименту.

Ідеалізовані теоретичні об'єкти наділені не лише ознаками, котрі можна виявити під час взаємодії реальних об'єктів, а і особливостями, що відсутні у реальних об'єктів. При цьому дослідник абстрагується від неістотних властивостей і ознак досліджуваного предмета, натомість вибудовує ідеальний об'єкт, який виконує функцію носія лише істотних, сутнісних зв'язків і особливостей. Саме науковий тип оволодіння знанням є систематичним, що формується не випадково, а за результатом цілеспрямованого, організованого і системного пошуку. Наукове знання повинно бути несуперечливим, оскільки відмінність наукового пізнання від ненаукового полягає у систематичності як способі отримання знання та формі його організації.

Проблемним епіцентром формування стандартів сучасної епістемологічної теорії науки залишається питання стосовно міри раціоналізації культивованого знання. Для ефективного функціонування людських можливостей (ціннісних констант) в системі духовного капіталу варто піднятися вище усталених стереотипів і залучити потенційний ресурс генезису наукового мислення.

Структурним змістом такого наукового мислення є ідеологія, що притаманна конкретно-історичному типу культурного виробництва у духовній системі мудрості. Саме на рівні ідеології, як системи поглядів, ідей

і теорій, знаходить відображення і обґрунтування наукова картина світу. При цьому, найважливіша для ідеології складова цієї картини – належна оцінка соціальної дійсності, а також суспільні цінності та ідеали. Адже ідеологія спрямована на генерування духовної свідомості в межах людських потенційних можливостей, що певною мірою формує науковий світогляд. У такій ідеології формулюються соціально-політичні, етичні, естетичні ідеали, норми, правила і принципи. «Ідеологічне вчення є узагальненим і сумарним уявленням про все, що за даних умов вважається важливим для усвідомлення людиною самої себе і свого соціального оточення. Ідеологічний формат людини визначається станом її свідомості, який утворюється під впливом багатьох факторів: досвіду життя, спілкування з іншими людьми, літератури, кіно, газет, освіти» [87, с. 356].

Ідеологічна інтерпретація є своєрідним конструктом у теорії епістемологічної науки, оскільки задається відповідною системою цінностей, згідно з якою факти набувають виняткової соціальної значущості. Вирішальне значення в цьому сенсі має кут ідейно-аксіологічного зору, під яким розглядається реальність. Втім, «те, що здається абсурдом з позицій регулювання поведінки окремої людини, може визнаватися цілком раціональним з міркувань коригування діяльності великих мас людей. Історичний парадокс полягає в тому, що ідеологія виникає як засіб опанування стихійними силами комунальності та обмеження їх, а на практиці часто відбувається актуалізація потенціалу цих чинників» [87, с. 247]. Іншими словами, ідеологія володіє ресурсом потужного генератора соціальної динаміки. Це призводить до того, що вона є або складовою частиною небезпечних соціальних тенденцій і кризових явищ, або дієвим засобом розв'язання нагальних проблем.

Створення концептуальних наукових моделей в історії лежить в основі кожної респектабельної історичної інтерпретації як дослідження, яке відрізняється від звичайного перерахування емпіричних даних. У «Критиці чистого розуму» Кант наполягав, що у вузькому розумінні «наукове» знання

не є всемогутнім, що компетенція розуму не безмежна і що з огляду на цю обставину розум доцільно доповнити вірою, що допоможе вчасно зорієнтуватися, де добро, а де зло. Кантівська критика знаменувала собою своєрідний поріг сучасної науки: вона вперше санкціонувала важливу подію європейської культури XVIII століття – вихід думки і знання за межі простору уявлень. Критична світоглядна парадигма діяла за принципом: усе піддавати сумніву в самій основі. Така критика структувала метафізичний вимір, відсутність якого філософія XVIII століття намагалася компенсувати аналізом уявлень. Завдяки цьому стали можливими різноманітні філософії Життя, Волі, Слова, що еволюціонували в XIX – XX століттях.

Таким чином, історичні епохи не лише впливають на еволюцію світоглядних парадигм, а й функціонують у гравітаційному полі ідейно-телеологічних пріоритетів, стереотипів і уявлень. Ця зумовленість завжди істотно обмежувала інтелектуальну свободу природної еліти і була однією з потужних проблем на рівні філософської рефлексії.

З цього приводу Ернст Кассіерер наполягав, що «не варто відмовлятися від надії відкрити ті загальні закони, які керують процесом еволюції людської цивілізації. Окремі форми культури – міф, релігія, мистецтво, наука тощо слідує тому своєрідному розумовому ритму, який необхідно розкрити в загальних термінах» [108, с. 121].

Таким чином, людство в лічені десятиліття зробило поворот до абсолютно нового типу соціокультурного спадкоємництва, в рамках якого важливим стало не засвоєння минулих стандартів або рецептів, а підготовка до оволодіння раніше не існуючими методами і змістом пізнання. Цей парадокс став і наслідком різкого неузгодження досягнень творчої наукової думки, що усвідомлює пріоритет людини, і необхідністю її духовної мудрості як вищої цінності, і традиційною освітою, орієнтованою лише на вузькі, прагматичні цілі. При цьому результативність особистісної або культурної моделей в теорії епістемологічної науки полягає в тому, що вони виходять з парадигм соціокультурної ідентичності: толерантності як світоглядного



принципу, плюралізму стилів життя, універсалістської етики, екосвідомості, самореалізації та самоактуалізації особи. Тому єдність «силового поля» векторів національного і культурного повинна визначати зміст і структуру теорії епістемологічної науки, а саме: громадянсько-національного виховання тих суб'єктів, хто стане активними генераторами нової України у XXI столітті.

### **Знання як духовна сила мудрості**

Сучасна духовна криза в Україні зумовлює актуальність проблеми знань, що лежить в основі будь-якої ідеології. У цьому сенсі особливу увагу привертає *волютаризм*, що на основі ірраціональних та раціональних чинників людської свідомості намагається виявити шляхи та методи виходу з кризової ситуації. Саме знання, як детермінуюча інтелектуальна сила засвідчує, що лише завдяки елементові волі у процесі об'єктивізації суших речей стає активним структурним компонентом духовного капіталу.

На наш погляд, волютаризм як філософський напрямок характеризує сутнісну природу людини, а саме: ірраціональний та раціональний момент як свідомий регулятор в системі духовного капіталу, де пріоритетною цінністю слугує шляхетність (благородність, лицарство, моральність). При цьому, воля є однією з форм психічного життя, а вольові акти людини опосередковані її розумовими процесами, її уявленнями і думками та виявляються в її довільних діях. У цьому процесі потрібна активна праця *інтелекту*, що втілює людське мислення та пізнання, де знання можна визначити формою існування і систематизації результатів пізнавальної діяльності. Згідно з Аристотелем, коректною є його структуризація на інтуїтивне та дискурсивне – опосередковане умовиводами і логічними доказами. За цих обставин існує декілька видів знання: буденне (здоровий глузд), особистісне тощо. Когнітивний масив може бути донауковим та науковим. Науковому знанню притаманні логіка, обґрунтованість, доказовість, відтворюваність пізнавальних результатів. Розумовий потенціал інтелекту Шестов віддавав перевагу вірі – щоправда, застерігаючи, що «їй належить бути зрячою і

розсудливою» [265, с. 282]. Специфіка такого інтелектуального потенціалу, що домінує раціональну думку, має органічно включати аспект конструктивної самокритики, рефлексивної самооцінки власних потенційних можливостей, де внутрішня впевненість не повинна переходити за межі самовпевненості. Принагідно варто зауважити, що Готфрід Вільгельм Лейбніц уподібнював мудрість «досконалому знанню принципів усіх наук та мистецтву їх застосування» [134, с. 97].

У цьому сенсі необхідно зауважити, що наукова картина світу складається в результаті синтезу знань, отриманих як природничими науками, так і соціогуманітарними. Все це містить суспільні уявлення про світ, оскільки «процедура синтезу знань, отриманих різними науками, є надзвичайно складною і суперечливою. Вона передбачає щонайменше встановлення динамічних зв'язків між предметами наук, адже навіть уявлення про основні системно-структурні характеристики предмета в структурі кожної науки виражене у формі цілісної картини досліджуваної реальності» [199, с. 384]. Отже, життєвий світ реальності певною мірою забезпечує систематизацію знань в межах відповідної науки. За цих обставин не повинно бути численних розривів суцільної тканини знання, внаслідок чого одні сегменти не узгоджуються з логікою інших компонентів. Саме філософія здатна утримувати сукупність істотних аспектів знання, його систематизацію та перспективи розвитку в майбутньому.

При цьому, якщо порівняти наукові знання про суспільство, з одного боку, і про природу – з іншого, то варто визнати у такому знанні наявність моделі, створеної в одній сфері наукових знань. Ці знання можуть наближатися до загальних рис побудови і динаміки пізнання в іншій сфері, і тоді методологія цілком здатна розвивати свої концепції так, як це відбувається в будь-якій іншій сфері наукового пізнання, зокрема, соціогуманітарних науках. Така методологія здатна використовувати схеми, розроблені в одній сфері пізнання, та в іншій, корегуючи їх і адаптуючи до специфіки нового предмета. Іншими словами, чітка демаркація між науковим

знанням про природу і про дух започатковувалася в науці XIX ст., проте вона втратила силу в науці кінця XX ст. Доказом цього є те, що в сучасному природознавстві дедалі значну роль починають відігравати дослідження складних систем, які розвиваються, володіють «синергетичними характеристиками», що охоплюють людську діяльність. Саме методологія дослідження таких об'єктів у системі знань зближує природничо-наукове і гуманітарне пізнання як одне органічне діалектичне ціле, знищуючи жорсткі межі між ними, оскільки вони витікають одне з одного як соціодетермінуюча сила.

Ефективність використання інтелектуальних ресурсів в системі знань певною мірою залежить від такої важливої духовної компоненти як історизм, де накопичується і об'єктивується суспільний досвід (людини, людей, людства) та здійснюється відповідна форма змісту як еталон людської діяльності.

Знання, як ірраціонально та раціонально захищене уявлення про дійсність, вибудовує думку людського, що задає алгоритм світогляду. Сьогодні ірраціоналізмом називають різноманітні течії у філософії, що обмежують абсолютизацію розуму, говорячи про знання. При цьому інтуїція визначається як здатність суб'єкта осягнути істину шляхом перманентного споглядання без доказів. Основними характерними особливостями інтуїції є миттєвість, уявлення, інстинкт, містицизм як евристичний матеріал.

Як стверджував Сергій Булгаков, що на відміну від логічного мислення, інтуїція осягає світ у його інтенційній повноті та неповторній унікальності: «Первісна безпосередність, інтуїтивність споглядання, тотожність знання та свідомості, суб'єкт-об'єктність буття в Софії з часом поступається місцем поділу на суб'єкт та об'єкт з неухильною дискурсивністю і абстрактністю (теоретичністю знання). Народжується «чистий розум» як сукупність форм, в яких суб'єкт формулює своє ставлення до об'єкта. Науковий або теоретичний розум виникає на руїнах софійності, яка віддзеркалює Логос. Відтоді Логос ховається в онтологію, є лише

внутрішнім і прихованим зв'язком речей, який у нічній темряві шукає ratio...» [27, с. 123]. У таких випадках інтуїтивне прагнення, що містить латентний характер прагнення неоязичництва, утворює рятівну для розуму і серця очевидність. «Езотеричний, духовний бік кожної релігії є трансцендентним кодом, який можуть збагнути лише ті, хто підніс себе над прозаїчним та умовним. Багато століть людина поклонялася «букві закону», не розуміючи, що буква не вбиває, а відроджує дух» [254, с. 484].

Адже на увагу в даному контексті заслуговують такі типи знання, як: міфологічні, філософські, наукові, етичні, естетичні, ідеологічні тощо. Ці типи знання в тому чи іншому суспільстві несуть дискусивний характер, наприклад, домінуючим типом знання у Стародавній Греції вважається не міфологія, а філософія. «В імператорському Римі разом з міфологією істотною роль відігравала політична ідеологія та концептуалізована нею ідея держави... Зокрема, в Новий час значення таких домінант послідовно відігравали мистецтво, філософія, право, наука, політична ідеологія» [199, с. 75].

У кожному разі, коли йдеться про знання, вони залишатимуться неповними, з певною кількістю вад і помилок, апріорі недостатними, що потребують перманентних узгоджень. Як стверджував Девід Юм, «нам залишається вибір між хибним знанням та відмовою від знання взагалі» [272, с. 384]. На цьому тлі людський (особистісний) фактор виявляється оптимальним для пояснення суспільно-історичного становлення, оскільки подвоєння структури людського знання відбувається за рахунок визначення наявності ідей та речей. Це подвоєння має динамічний та семантичний характер, що виявляє ідеї, яким відповідають певні імена речей; ідеї, яким відповідають сукупності речей (складній ідеї – сукупність простих); ідеї, яким відповідають сукупності речей, але за цією сукупністю є певна ідея, що підлягає обговоренню, але не підлягає визначенню. При цьому, очевидно, що «дискурсивність» знання перш за все уможлиблюється мовою, яка виходить за межі дійсних речей і відповідних ідей. Така розбіжність між розумінням і

ідеєю як об'єктом розуміння – створює ситуацію непевності в отриманому знанні. Непевність, в свою чергу, означає недостатність повноти знання, оскільки зміст, отриманий розумом в якості ідеї не є доказовим, наявним обґрунтуванням, і можливим відчуттям певності. Крім того, можна говорити про втрату різноголосого смислу подальшого пізнавального процесу. Отже, знання потрапляє в ціннісну категорію, що рефлексує духовну свідомість. Саме таке знання належить не тільки до сфери буденного, загальнорозповсюдженого тощо, але й до царини філософії і науки, оскільки обґрунтування цього пропонує філософія. На наш погляд, розуміння соціальної філософії – це створення інтелектуального простору в суспільній риторичі («як шляхетна іскра у безсмертному вогні»), що дозволяє цілісно пізнати життєвий світ.

У цьому відношенні соціологія знання розглядає діалектичний взаємозв'язок людського мислення та соціального аспекту, в межах якого воно виникає, а також еволюцію і функціонування різних форм мислення і знання у відповідному соціокультурному середовищі. До цих форм відносяться релігійні та філософські вчення, наукові теорії, політичні ідеології, художні твори тощо, оскільки кожен тип і різновид людського знання розвивається, передається та зберігається у форматі духовного капіталу.

Серед них важливе значення посідає традиція, що вбирає в себе символи колективної ідентичності, посилює почуття спільного коріння, приналежності та гідності нації. Такі національні традиції, що значною мірою містять у собі знання у просторі духовного капіталу, з їх гімнами, прапорами, емблемами, міфологією, публічними ритуалами тощо, сягають глибини історії як інтегрована інтелектуальна сила у сьогоденні. Саме традиція підтримує суспільство в періоди криз, оскільки жива віра в стійкі цінності є основним інтелектуальним ресурсом цивілізаційного поступу. Таким чином, традиція як складне соціальне явище регулює людську діяльність, виконуючи роль самовираження шляхетної конституції

особистості, що має свою власну історію. Традиція будується на діалектичному взаємозв'язку суперечності як внутрішньому джерелі соціального розвитку.

Втім, у розвитку українського інтелектуального простору варто стверджувати про довгий шлях еволюційного розвитку національної держави, оскільки українська свідомість розвивалася в умовах колоніальної дійсності. Це не давало можливості вільно розвивати власну економіку і нагально ставило питання про духовні аспекти в українській культурі. В колишньому Радянському Союзі серед правлячої більшовицької еліти особливої шанувалася постать Анатолія Васильовича Луначарського (1875-1933) – видатного діяча освіти і культури, наркома освіти РСФСР, до відання якого входили тоді також наука, культура, мистецтво. Це був автор багатьох драматичних творів, написаних за зразком давньогрецьких, оскільки з усіх діячів «нової культури» його варто зазначити авангардистом.

В Україні серед видатних сучасників А.Луначарського можна вважати першого президента Української Народної Республіки Михайла Сергійовича Грушевського (1866 – 1934). У працях М.Грушевського з історії Русі-України з'ясовуються основні риси національного менталітету, етико-естетичні особливості шляхетного розвитку нації.

Шляхетність, власне кажучи, – це розвиток духу з природи; вона є нерозвинута, спляча, несвідома інтелігенція, народжена у верхній борозді (первісної самодіяльності у творчій основі). Бо, природа – це ембріональне сутнісне життя духу, а воля – це нейрофізіологічне виконання самомети індивідуума в певному інтуїтивному вимірі, що становить подолання критичного дуалізму розсудку, волі чуттєвості.

«Шляхетство, за прикладом всіх народів і держав, у природний спосіб складалося із заслужених, відмінних у землі родів, і завжди воно на Русі іменувалося лицарством, що обіймало в собі Болярів, які походили з Князівських родин, урядників по виборах і простих воїнів, званих Козаками з породи, які, видаючи з себе всі чини виборами і їх по виконанню урядів в

попереднє звання вертаючи, творили один лицарський стан, споконвіку тако самим їхнім Статутовим правом затверджений, і вони мали вітистою власністю своєю одні землі з угіддями, а поспільством володіли по правах і рангах, і повинність посполитих була встановлена правами. А ті, що володіли ними стосовно влади їхньої над поспільством, вважались і називались отчинами, або вотчинниками, од слова й влади, взятих од стародавніх Патриціїв, себто батьків народних, які керували первісними родинами та громадами народними, з сумірністю і характером батьківськими» [63, с. 78].

Відзначаючи особливості історіософської концепції, зокрема, київських літописців, В.С.Горський підкреслює, що «факти історичного буття рідної держави у літопису зображено наче «з висоти пташиного польоту» на тлі історичного буття всього світу. У цьому простежується одна з характеристик особливостей погляду на історію києво-руських книжників, що зумовлює своєрідне «панорамне» бачення», «універсалізм» сприйняття історії, притаманний інтелектуалам Київської Русі» [57, с. 40]. З огляду на це раннім літописним зводом була «Повість минулих літ», написана близько 1113 року монахом Києво-Печерського монастиря Нестором на замовлення тодішнього київського князя Володимира Мономаха. Однією з головних причин створення «Повісті минулих літ» і «забування» літописцями попередніх літописних зводів вважається прагнення Ярослава Мудрого і його наступників підвести ідеологічну базу під виключність прав роду Рюриковичів на володіння Київською Руссю. Саме тому представникам цього роду приписувалась першість у діях державного значення, яка їм часом не належала.

У контексті духовного капіталу необхідно окреслити таку політично-ідеологічну течію як лібералізм. Ще у XIX столітті можна відшукати ліберальні ідеї у творах Михайла Драгоманова і Богдана Кістяківського. Михайло Драгоманов, який називав себе «космополітом», органічно включав досвід європейського ліберального бачення світу в оптику українського майбутнього. До включення України до європейського культурного простору

Михайло Драгоманов ставився активно. «Так, на міжнародному літературному конгресі, що відбувся 1878 року в Парижі під головуванням Віктора Гюго, він підніс протест проти Емського указу й розповсюджував брошуру «La littérature oukrainienne proscrite par le gouvernement russe». Він ознайомив з українською справою Луї Леже, засновника славістичних студій у Франції, який у Колеж де Франс 1906 р. читав курс про Шевченка й українську літературу, історика й етнографа Альфреда Рамбо, географа Жана-Жака-Елізе Реклю, соціалістичного діяча Бернара Мальона, який у «Histoire du socialisme» (1884 р.) писав і про українські справи» [164, с. 356].

Послідовником Михайла Драгоманова став Богдан Кістяківський, людина справжньої європейської освіти і світосприйняття. Будучи конституціоналістом, Богдан Кістяківський відстоював ідею народного суверенітету і правової держави. У працях Богдана Кістяківського ми бачимо органічне поєднання відстоювання національних інтересів з європейським підходом у визначенні соціальної і правової спрямованості держави. Навіть наблизившись до соціал-демократії в її марксистському вимірі, Богдан Кістяківський відстоював, в першу чергу, ідеал правової держави, наполягав на необхідності захисту в «соціалістичній» державі прав людини (серед яких, як відомо, одним з найголовніших є право на недоторканність власності). Бачення прав людини Богданом Кістяківським відрізнялося зосередженням на соціальних правах, а саме на тому, що теоретик називав «правами на гідне існування» [164, с. 357].

Сьогодні ми бачимо скоріше протилежну тенденцію: бажання перекласти відповідальність за своє культурне буття на певну структуру (державу чи міжнародне співтовариство), що переважає в сучасному українському суспільстві. На наш погляд, повернення і актуалізація засад громадської етики в масштабах усієї сучасної української свідомості відіграли б успішну роль у виході України з перманентного кризового стану. При аналізі і дійсному пізнанні сутності явищ у системі суспільного відтворення знань варто було б користуватися тією методологією, яку надає



наукова філософія, діалектичний матеріалізм. Саме типові логічні категорії конкретного і абстрактного, дійсної конкретності і редукованої конкретності, метод сходження від абстрактного до конкретного визначає діалектика. Іншими словами, якщо форми-змісти сфери редукованої конкретності (абстрактно-загальне) успадковують і переймають організацію внутрішніх сутнісних зв'язків суспільних взаємодій, то такі знання набувають ознак раціональної перетвореності.

За цих умов розвиток сучасних електронних засобів комунікації породив нові технологічні можливості інформаційної дії на духовні процеси у світі, вплинув на фізичні процеси в соціумі, змінив його темпосвіт, перетворив інформацію на стратегічний ресурс поступу цивілізації. Це дало можливість упорядкувати спрямованість дії цих процесів та окреслити межу об'єкту дії, в центрі якої є людина як національна інтелектуальна цінність, яку постійно необхідно нарощувати. Тому знання в сучасних умовах глобалізації – це одна за форм перерозподілу інтелектуальних і професійних ресурсів, це спосіб акумуляції професійного інтелекту в тій країні, яка не тільки їх гостро потребує, але і яка за рахунок своїх матеріальних ресурсів здатна надати їм найкращі умови існування і відтворення. Концентрація «світових розумів» визначає темпи розвитку країн і центри, що формують глобальні параметри порядку. Це сьогодні стало однією з найважливіших суспільних тенденцій. Для одних країн і народів – це найважливіша умова нових перспектив у розвитку, розширення зони своїх життєвих інтересів, а інших – реальна загроза розпаду і втрати суверенітету. Очевидно, що у XXI столітті, при нагоді глобального перерозподілу інтелектуальних ресурсів і взаємодії за допомогою сучасних інформаційних технологій, відбувся новий спосіб поділу територій (природних багатств), підштовхування до вимушеної цивілізації «країн об'єктів відкритості» (сировинні, переробні регіони тощо), спрямовані політикою держав.

Таким чином, в сучасних умовах глобалізації життєво важливим підґрунтям знання як детермінуючої інтелектуальної сили є пріоритети

загальнолюдських цінностей на основі комунікативної діалектичної взаємодії цивілізацій. На теперішньому етапі суспільного розвитку світової цивілізації дедалі виразнішою стає тенденція переходу на нову якість розвитку знання в проекції духовного капіталу під впливом інноваційних технологічних процесів та інформаційної культури. За цих умов відбувається проблема формування аксіосфери, розробка крос-культурних стратегій, що є змістоформуєчими в характеристиці знання сучасної реальності. Саме необхідність впровадження системи превентивної безпеки в сучасному життєвому світі зумовлена моральними нормами особи, держави, суспільства.

## **2.2. Феноменологія мудрості як якість в духовному світі людської діяльності**

Із самого початку усвідомлення пізнавальної проблематики перед людьми постало питання: якщо ми сприймаємо дійсність через певні наші образи, уявлення, поняття, то якою мірою можемо бути впевнені в їх надійності? Зазначене питання постає у феноменології мудрості як питання про істину пізнання. Найпоширенішим є тлумачення *істини* як відповідності знань та уявлень дійсності. Але таке тлумачення не витримує серйозної критики. Так, людський інтелект у процесі пізнання створює так звані «ідеальні об'єкти» («ідеальне коло» в геометрії, «ідеальний газ» у фізиці і т. ін.), але реально нічого ідеального не існує. Далі, до процесу пізнання ми залучаємо свої прагнення, уподобання, інтереси, ідеали, переконання, проте всі дані інтелектуальні утворення не можна привести у порівняння із якимись речами чи явищами дійсності. Пізнаючи об'єкт, ми розчленовуємо його на предмети різних наук та напрямів пізнання. Але реально об'єкт єдиний. Чому відповідають наші предметні «зрізи» певного об'єкта? На це запитання в межах розуміння істини як відповідності знань дійсності навряд чи можлива

якась переконлива відповідь. Теоретичне (абстрактне) пізнання неможливе без використання слів і термінів. Їх правильне вживання часто стає запорукою правильного розуміння процесів і результатів мислення. Але давно відомо, що остаточно визначити певний термін неможливо хоча б тому, що всі слова мови становлять систему явно неокреслених меж. Отже, концепція істини, як відповідності знань реальності, суттєво спрощує реалії пізнання.

Спробою обминути згадані складнощі була конвенціональна концепція істини: істиною слід вважати те, що більшість людей погоджується визнавати таким (у науці або і повсякденному житті). В науці з давніх часів існує переконання, що істиною можна вважати логічну несуперечливість наукової теорії. Доповнює ці погляди прагматичне тлумачення *істини як ступеня корисності, ефективності, практичної виправданості знання*. Але всі ці концепції істини мають свої досить помітні недоліки.

Так, очевидно, що питання про істину не можна вирішувати більшістю поданих за неї голосів (навіть, поданих фахівцями), так само, як і корисністю. Тому в феноменології мудрості авторитетно постає регулятивна концепція істини, згідно з якою знання розглядаються в якості таких інтелектуальних засобів, інструментів, моделей, що забезпечують оптимальність наших взаємодій зі світом. При тому враховують, що для забезпечення наших оптимальних стосунків із природною, суспільною та інтелектуальною реальністю нам потрібні як відчуття, абстрактні конструкції, так і досвід, експерименти, практика. У такому разі істина постає як інтелектуальна багаторівнева діяльність, унаслідок якої ми отримуємо надійні засоби та інструменти нашого життєво мудрого самоздійснення.

Отже, істина постає не як щось застигле, вічне, незмінне, а як спрямування інтелектуального складника суспільно-історичного життя на вироблення найбільш виправданих засобів людської взаємодії зі світом. У цьому процесі наявні чуттєва, раціонально-логічна та досвідно-практична складові частини. Тому і ознаки істини на різних рівнях її функціонування

можуть бути різні. Чуття засвідчує нам фактичність існування або неіснування будь-чого; мислення фіксує суттєві та необхідні зв'язки, характеристики, риси реальності. Практика та досвід окреслюють умови та межі застосування розумових конструкцій у феноменології мудрості.

Відзначимо найважливіше в понятті істини. Насамперед, істина – це якісна характеристика людських інтелектуальних побудов, а не реальності. Але, крім того, істина – це не картина реальності в людському розумінні, а складне процесуальне розумове утворення, яке дає можливість констатувати наявне, виявляти суттєве та пересвідчуватись у можливостях знання.

Істина постає суттєвим поглибленням нашого сприйняття дійсності і водночас усвідомленням самого нашого пізнавального досвіду. Тобто, в кінцевому підсумку, істина – це належне в пізнанні, гносеологічний ідеал пізнання, те, чого ми прагнемо, бо врешті-решт коли ми ставимо питання про поняття істини, то воно передбачає завершену повноту наших знань. Але це поняття, як і будь-яке еталонне, ідеальне утворення свідомості, виконує функцію оцінки, виявлення ступеня наближення реального до еталонного, належного. В дійсності ж ні ідеального, ні еталонного завершеного не існує, а існують часткові, фрагментарні елементи можливої чи бажаної повноти. Тому істина наявна в реальному пізнанні, інакше ми були б неспроможні оцінювати знання. Проте вона наявна тут у вигляді лише окремих елементів, частинок нашого максимального наближення до оптимальних взаємодій із світом через інтелектуальне відтворення дійсності, багатоаспектне в усій її повноті та складності, але дійсності не самої по собі, не відстороненої від людини, дійсності як царини мудрої життєдіяльності.

Мудру істину як багатогранний соціальний процес нелегко збагнути у всій розумовій повноті. Тому нерідкісними, а скоріше, типовими, постають однобічні підходи до неї, які можуть перетворюватись:

- у позицію догматизму – перебільшення значення сталого, незмінного елемента в пізнанні, прагнення вважати здобуті знання абсолютною істиною;

- у позицію релятивізму – перебільшення значення мінливості знань, проголошення усіх знань відносними;

- у позицію утилітаризму – зведення до рангу істини тих знань, які на даний момент виявились виправданими і корисними;

- у позицію нормативного ставлення до істини – істина недосяжна, проте слід виділяти в пізнанні те, що є найбільш виправданим і приймати його в якості істини.

Усі ці реальні ознаки істини (сталий елемент пізнання, його мінливість, практична виправданість, нормативна спрямованість до ідеальної повноти) складають зміст наших знань. Залежно від конкретних складників, особливостей побудови та обґрунтування, знання якісно характеризуються як очевидні, вірогідні, достовірні, правдиві, правильні та істинні. В останньому випадку йдеться насамперед про наукові знання.

Очевидність характеризує максимально повне співпадіння ментальних засобів та утворень із тим, що входить в людське сприйняття або розуміння. Як правило, очевидність супроводжується відсутністю найменших сумнівів щодо точності знання. Достовірність засвідчує наявність у певних знаннях тих чи інших (чуттєвих, логічних, смислових, об'єктивних чи суб'єктивних) ознак істинності. Вірогідність стосується оцінки знань щодо міри їх виправданості, коли немає точних свідчень про їх помилковість або про достовірність. Правильні знання – це знання, що відповідають ustalеним нормам або правилам їх вибудовування та використання.

В негативному плані якість знання оцінюється через поняття: а) зблукання – коли знання сприймаються як достовірні, достатньо повні, хоча мають такий ступінь неповноти, який реально виводить їх за межі достовірності. Зблукання – це ненавмисне, а мимовільно не виправдане відношення до якості знання; б) помилки – коли порушується правильність у змісті, формі або функціонуванні знання; в) хиби (хибності) – коли знання свідомо перекручуються, але подаються як істинні чи достовірні (щоправда, в логіці існує свій, спеціальний та більш чіткий критерій хибності).

Пізнання є органічною складовою частиною мудрої життєдіяльності. Завдяки пізнанню така мудра людина отримує можливість ставитися до дійсності свідомо, зі знанням, оцінювати її, розуміти та збільшувати свої життєві можливості. Але акцентування лише позитивної сторони пізнання було би проявом однобічного підходу до нього.

Бачення знання і пізнання у негативному аспекті засвідчено також давньогрецькими міфами (зокрема, про царя Едіпа) та відомою ренесансною легендою про доктора Фауста. Французький філософ А.Бергсон пояснював негативні аспекти пізнання його обмеженістю, фрагментарністю, тим, що знання розтинає суцільність буття і тому неминує його механізує, убиваючи мудру життєвість.

Спираючись на виділені основні змістові акцепти в понятті пізнання, ми можемо додати, що негативні аспекти пізнання пов'язані також із бажанням з його допомогою володіти реальністю, використовувати пізніше виключно з утилітарними, проте частковими та обмеженими цілями і намірами. Саме останні моменти дають змогу зрозуміти, чому потужним прискорювачем пізнавальної діяльності впродовж остатніх століть були військові потреби і розробки в галузі створення зброї масового знищення людей.

Урахування як позитивних, так і негативних проявів пізнання підводить до думки, що його не можна відривати від цілісності людини, що пізнає. Знання може мати суто інформативний характер, характер зовнішньої обізнаності і не зачіпати глибинних інтересів мудрої людини. Таке знання легко перетворюється на засіб діяльності і навіть на товар. Але, крім того, знання може бути органічною глибиною мудрої особистості, внутрішньо, іманентно зрозумілими людині через те, що воно здобує шляхом «поту і крові». У такому варіанті знання пов'язане із намаганням досягти через пізнання найважливішого для мудрої людини: самопізнання, вищих життєвих сенсів, життєвого щастя та душевної рівноваги. Таке знання ми вже не можемо протиставляти ні людині, ні суцільності буття.

У зв'язку з цим поряд із поняттям істини в оцінці пізнання використовується ще і поняття правди. За загальним визначенням, правда – це істина, поєднана із життєвою позицією мудрої людини, пошуком, досвідом, здобутками та втратами. Якщо істина як ідеал науки передбачає відсторонене, об'єктивне окреслення того, що є, і таким, яким воно є, то правда синтетична, завжди чиясь, а не абстрактна. Правду не можна вилучити з реалій життя, з усієї гами людських почуттів, прагнень, страждань та сподівань. Тому мистецьке пізнання, як і творчість взагалі, ми оцінюємо не за допомогою поняття істини, а через правду, бо дійсність тут постає в окресленнях мудрого ставлення до неї.

Отже, правда характеризує знання і пізнання як людську, цілісну, особистісно мудру позицію щодо світу і буття.

### **Інтерес як соціальний конструктив духовного руху в феноменології мудрості**

У контексті соціально-філософської традиції методологічно сформувалися гносеологічний, аксіологічний, мотиваційний та діяльнісний підходи до світобачення інтересу в феноменології мудрості. Саме в інтересах міститься духовний момент істини як пізнання тих соціальних умов, що сприймаються мовби недостатньо та неадекватно. За цих умов інтерес є мотиваційною силою свідомості, який збуджує та зрушує людину до активних дій у розвитку наукового пізнання.

Гносеологічний аспект інтересу говорить про його суб'єктивність як ідеальний стимул суспільного життя. Як зазначає Дж. Локк «Всі люди схильні до помилок і відчувають спокусу помилятися під впливом пристрасті або інтересу. Найчастіше люди користуються своїм розумом тією мірою, що відповідає їх настрою, інтересу або пристрасті» [141, с. 204]. При цьому «...інтерес і пристрасть осліплюють. Звичка аргументувати однобічно, навіть на шкоду своїм переконанням, затьмарює розум і поступово лишає його здатності ясно розпізнати між істиною і неістиною» [141, с. 257].

Із роздумів Дж. Локка щодо інтересу в суспільному житті людини можна сказати, що інтерес є самопошуком істини вибіркоким методом альтернатив, оскільки не можна керуватися лише ірраціональною сферою свідомості, яка відповідає маніпулятивному настрою, пристрасті. Тому такий самопошук істини має бути раціонально аргументований, логічно виважений та помірковано завершений.

Відомий французький просвітник Д.Дідро писав, що «міркування або порівняння двох предметів припускає деякий інтерес до їх порівняння. Цей інтерес впливає із бажання бути щасливим, джерелом якого слугує фізична чутливість» [77, с. 368].

Свої думки щодо гносеологічного підходу до категорії «інтерес» висловлював І.Кант, який говорив, що «всякий інтерес псується судженням смаку і заважає його неупередженості [102, с. 356].

Саме людський інтерес відкриває магістральний напрямок до пізнання суттєвих речей у природному процесі як пошук та вибір інноваційних ідей шляхетного характеру.

### **2.3. Креативність творчої особистості в царині феноменології мудрості**

Пріоритетне значення для соціально-філософського дослідження феноменології мудрості має системний метод. Саме він поруч із *порівняльно-історичним, емпіричним, індуктивним, структурно-функціональним методами* дозволяє вивчати мудрість як відзеркалювання суспільної дійсності. Системний метод розглядає соціальну сферу як цілісність, яка складається із сукупності елементів, що перебувають один з одним та із зовнішнім світом у корелятивних відносинах. При цьому, варто використовувати такий креативний підхід, як соціальна мобільність. Адже передумови розвитку людини пов'язані з її творчими можливостями і здібностями, які у сукупності своїй визначаються як креативність, що здатна мати прояв у думці (мисленні), суспільній риторичі, в окремих видах



діяльності, виступаючи як характеристикою особистості в цілому, так і окремих її здібностей. Для цього людська діяльність має бути творчою, мати характерний дивергентний стиль мислення, ознаками якого є:

- 1) швидкість (оперативність);
- 2) оригінальність – спроможність суб'єкта продукувати незвичні, віддалені асоціації;
- 3) гнучкість – здатність людини виявити основні та нові властивості об'єкта і запропонувати новітні способи їх використання;
- 4) складність – здатність людини продукувати різноманітні ідеї в нерегламентованій ситуації.

Адже креативність – це природний процес, що породжується гострою потребою людини-творця у зніманні внутрішньої напруги, котра виникає у ситуації невизначеності чи неоднозначності у відповідних вимірах мислення. Саме творче мислення є процесом відчування труднощів, проблем стосовно відповідно належної оцінки. Така рефлексивність та цілеспрямованість або інтенціональність допомагає реально змінювати середовище і феноменально володіти засобами трансформації та реорганізації.

*Креативні продукти* за своєю природою можуть бути найрізноманітнішими: картинний світ; інноваційні філософські системи; новий підхід до вирішення соціальних проблем тощо. У креативному підході необхідно зазначити такий механізм як *соціальна мобільність* (від лат. *mobilis* – рухливий, рішучий), що являє собою здатність руху. У цьому контексті П.А.Сорокін розумів під мобільністю будь-який перехід індивіда, соціального об'єкта чи цінності з одного соціального рівня на інший. За умови розгляду соціальної структури як системи соціальних статусів та ролей соціальна мобільність постає як перехід індивідів та груп з одного статусу/ролі до іншого (іншої).

Розрізняють горизонтальну та вертикальну соціальну мобільність.

Під горизонтальною соціальною мобільністю розуміють зміну в одній і тій же площині, тобто рух на одному соціальному рівні; під вертикальною – розуміють:

1) рух індивідів та груп з нижчих соціальних статусів до вищих, за якого відбувається набуття іміджу, матеріального добробуту, статусу, влади (висхідна мобільність, чи соціальне сходження);

2) рух індивідів та груп з вищих соціальних статусів до нижчих (низхідна мобільність, чи соціальна деградація, соціальна ретардація).

Оскільки вертикальна мобільність окреслює рух індивідів і груп у системі вертикальної диференціації суспільства або його соціальної стратифікації, оскільки вона утворює креативне ядро категорії соціальної мобільності.

Крім того, варто було б виокремлювати:

1) внутрішньогенераційну (інтрагенераційну) мобільність, яка охоплює рух індивідів і груп у межах однієї генерації, тобто протягом усього їх власного життя;

2) міжгенераційну (інтергенераційну) мобільність, яка фіксує рух індивідів і груп з урахуванням їх належності до різних генерацій (йдеться, наприклад, про статуси і ролі батьків і дітей).

Важливою магістральною артерією соціальної мобільності слугує індекс мобільності – стабільності. За цих обставин обчислювання відбувається порівнянням окремих і реальних пропорцій між кількістю тих людей, для яких характерна мобільність, і тих, яким властива стабільність. При цьому аналізуються зв'язки між чинниками, що забезпечують ці дані (стать, вік, освіченість тощо).

Структурним змістом креативності творчої особистості, в якому домінантним є *механізм соціальної мобільності*, слугує «життєтворчість». Це духовно-практична діяльність особистості, що спрямована на конструювання, проектування, планування, програмування, прогнозування і превентивного здійснення нею свого індивідуального життя.

У зазначеному процесі особистість виступає як розвинена індивідуальність, як суб'єкт свого індивідуального життя, а об'єктом творчих діянь особистості виступає її власне життя.

Для сучасного суспільства ксенофобські прояви, етнічні конфлікти, конфесійні розбіжності і політичні розбрати є суттєвими перешкодами на шляху досягнення успіху соціальної мобільності. Для подолання цих явищ недостатньо констатації їх наявності, опису конкретних фактів, а також благих побажань щодо можливості їх усунення. При цьому важливо здійснювати соціально-філософський аналіз суспільних причин, якими вони викликані, а також пошуку можливих способів їх запобігання. У цьому сенсі варто розглянути питання *співвідношення суспільних та особистісних начал*, що є *детермінантами* громадянського суспільства в структурі креативності творчої особистості.

*Творча особистість* як ефективно діюча детермінанта духовного капіталу є продуктом соціального в феноменології мудрості. Тому така особистість не може існувати поза соціальними спільнотами. На рівні життєвого світу особистість включена в спільноту як ланка ланцюга, що знаходиться у комунікативних взаємозв'язках. Соціальну взаємодію на цьому рівні забезпечують цінності і норми, що діють у межах життєвого світу. Найважливішу роль в ньому відіграють неформалізовані моральні регулятиви. В асоціативних угрупованнях їхня цілісність і успішність функціонування залежить від поведінки комунікантів. На рівні соціуму, де діють медіуми влади і грошей, від моральних приписів мало що залежить. Як вважає Є.Бистрицький: «Моральна тиранія групи може бути не меншою, ніж тиск культурного мейнстріму, примушуючи особистість задовольняти певні вимоги і відповідати очікуванням групи, що загрожує особистій автономії» [21, с. 185].

При досягненні суспільного узгодження, консенсусу, напрацьовується духовна практика дискурсу в комунікативних відносинах (використовується механізм конформізму, що виключає примусові регламентації). Консенсус спирається на авторитет найпереконливішого аргументу і тим самим здійснює оновлення вільної від панування комунікації, що виключає втручання державних і владних структур. На рівні асоціативних угруповань

ступінь їх об'єднання і успішності функціонування соціальної мобільності залежить від принципу комунікативності, толерантності, подолання ксенофобії. Для забезпечення успіху соціальної мобільності необхідно формувати відповідний світогляд та розвивати, феноменально розширяти логіко-семантичну пам'ять в людській сутності.

Окремішність спонукає творчу особистість до вибору тих умов колективного існування, які не нівелюють у ній індивідуальне, а забезпечують її самототожність. Йдеться не про відмову від особистісних інтересів на користь спільноти, а про вибір адекватних «Я»-мотивацій (потреб, інтересів тощо) і структурування інтересів спільноти, необхідних для збереження самототожного «Я». Для цього необхідне узгодження, пошук компромісу і досягнення консенсусу між членами спільноти. Проте особистість живе і діє не в межах однієї групи, і це утруднює консолідацію спільноти в забезпеченні успіху соціальної мобільності, створюючи передумови її розшарування.

Творча особистість одночасно діє у межах соціальних спільнот, які формують вектори поведінки, створюють умови для реалізації окремої особистості. Це певною мірою утруднює особистісну ідентифікацію, оскільки норми різних спільнот спрямовані на самозбереження кожної з них. Адже життя творчої особистості поза групою практично неможливе, вона змушена в її межах досягти балансу нормативних вимог, що висувають до неї соціальні спільноти, погоджувати різновекторні інтенції в собі самій за допомогою діалогічних відносин. Особистості властиве мудре усвідомлення того, що немає такого світу, в якому вона повністю відчувала б себе убезпеченою, і такого будинку, де вона відчувала б себе повновладним господарем. Особистість завжди зазнає маніпулятивних впливів спекулятивного характеру. Це і є *соціально-психологічними підставами*, що призводять до ксенофобських настроїв, що підносяться до рівня світоглядних, ідеологічних орієнтацій і стають особливо небезпечними. В свою чергу, ксенофобія здатна призвести до сегрегації, насильницької

асиміляції, витіснення інших аж до міжнаціональної різанини. Це, зокрема, стосується групи відповідно налаштованих релігійних фанатів.

У цьому відношенні, висвітлюючи духовну спадщину українських філософів-шістдесятників, наш вітчизняний філософ В.Табачковський відзначає, що антропологічний поворот в українській філософії виявився співзвучним європейському неомарксизмові. Якщо традиційним для марксизму було наголошення на суспільній суті особистості, то вітчизняні філософи акцентували увагу на співвідношенні персональності та суспільності як двох рівноправних вимірів людської сутності. При цьому необхідно розглядати дві органічно пов'язані проблемні площини: філософське осмислення сутності людини й особливості мудрого ставлення до світу та з'ясування світоглядно-антропологічного змісту самої філософії. «...Філософія виражає передусім людське ставлення до об'єктивного світу, вона перебуває у найтіснішому зв'язку з усіма ціннісними формами свідомості, саме тому філософія від свого зародження дістає наймення мудрості, що у ній – не одне лише знання, а й квінтесенція всього досвіду людського життя» [222, с. 56]. Такий підхід до філософії означає, що філософування постає і суб'єктивним, і об'єктивним одночасно, за пріоритетності підходу особистісного. Саме філософування як різновид інтелектуальної діяльності являє собою цілеспрямований процес впорядкованих розумових дій, спрямованих на пошуки істинності, що вимагає незалежної особистості, розвинутої та залучення креативного потенціалу як творчості упорядкованої дійсності в системі духовного капіталу. У розумінні *соціальної мобільності* детермінантами філософування можна назвати найвищий ступінь розвитку здатності особистості як духовно мудре пізнання сутності речей.

У творчому доробку чітко окреслюються основні напрями розвитку особистості, яка покликана реалізувати програму (планування, проект тощо) власного життя у світі. В процесі особистісного пізнання життєвого світу така особистість поєднує моменти біологічного розвитку, мотивацію в

свободі творчості та креативного мислення. Отже, особистість осмислює своє життя через його об'єктивну здатність, внаслідок необхідності усвідомлювати свої потреби та інтереси у різних формах їх активності. На нашу думку, це і є синтетичний витвір соціальної мобільності в людському капіталі, оскільки він продукує в собі теоретичну та практичну площини, якою володіє епоха, суспільство.

Таким чином, *смыслотвірний пошук* і обґрунтування *смыслу* свого мудрого існування виступають як *детермінуючі форми*, у межах автономної самореалізації особистості яких забезпечується формула успіху соціальної мобільності. При такій формулі успіху соціальної мобільності як формуванні спільнот і стосунків між ними визначальну роль відіграє саме творчо особистісний чинник з відповідними *культурними, освітніми та інтелектуальними* якостями. Для того, щоб знайти сенс свого буття потрібно зробити вибір самореалізації, досягнути істину і цінність мудрого життя своїм логіко-семантичним мисленням. Для цього необхідно осмислити своє життя через його об'єктивну даність внаслідок відповідних домінантних мотивацій. Саме психоаналітична філософія становить чергову методологію і структурну модель інтерпретації креативності творчої особистості. Неусвідомлені змісти встановлюються за допомогою імпульсивних уявлень, оскільки є основою для неусвідомленого, що є певним залишком від гіпотетичного первісного і природного для особистості стану, коли культура як така ще не була сформована, а разом з нею і всілякі обмеження. В цьому плані філософія є інтегральною формою особистісної інтерпретації, яка здійснюється на рівні самосвідомості індивіда та загальнолюдської культури.

Така філософія задає інтелектуальну перспективу в контексті духовного капіталу мудрості, конструює певний ідеальний світ, що є відповідним простором культури і всередині якої вона ділиться на різноманітні взаємодоповнюючі форми. Розумно-доцільний характер людської діяльності припускає не просто і не тільки загальні уявлення про світ (простір), в якому ця діяльність протікає, а такий його образ, що є

цілеспрямованим, виступає як ідеально завершений стан здійснення мети. Втім, система універсальних форм духовного капіталу особистості як запорука успіху соціальної мобільності не зводиться лише до емпірично фіксованих феноменів, але має метафізичний вимір.

У свою чергу ця система є певним чином структурованою: зокрема, її базовою універсалією є цілісність людини (особистості), яка ніколи не здатна бути остаточно скерованою, наприклад, процесами соціального «відчуження» та іншими де структурними процесами в культурі, оскільки це призвело би до поруйнування людської істоти як такої. Отже, на наш погляд, *цілісність як базова універсалія духовного капіталу в феноменології мудрості – це фундаментальна здатність людини зберігати самототожність, поєднуючи різноманіття форм власності і свідомості у континуумі особистості, у генеративно-цілісний власний спосіб світовідношення, який може бути предметом вільного вибору, творчої трансформації і моральної самооцінки.* Ступінь реалізації цієї універсалії може бути різною, оскільки це означало би розпад особистості, перехід на суто біологічний рівень життя. Зокрема, екзистенційні суперечності, які зростають і поглиблюються у культурно витонченої людини, зовсім не означають її «нецілісності» як особистості, але, навпаки, є результатом потужної внутрішньої універсальності, яка здатна продукувати в собі ці суперечності як джерело саморозвитку.

В українській філософській традиції тема пошуку принципів людської цілісності в контексті її духовного капіталу завжди була однією із провідних ланок мудрості. Зокрема, проблема духовного самопізнання у Г.Сковороди або гносеологія «серця» П.Юркевича є векторними магістралями саме до такого цілісного знання, що синтезує у собі окремі пізнавальні здатності людини – розум, волю та інтуїцію. При цьому, конститутивним принципом філософії особистості, за С.Кримським, є трансценденція, що «специфікує людину як зв'язок різних світів і можливих сфер буття» через реалізацію вищої людської цілісності та константно діючих ціннісних орієнтирів.

«Особистість не задана природою, навіть у її поєднанні із соціальними умовами, але виникає з бунту, таємниці, боротьби людини із самою собою, тобто завжди необхідно є опосередкованою «таїнством свободи» [126, с. 26]. Автор пропонує евристично плідну аналогію між творенням світу, описаним у Книзі Буття, і етапами становлення людської особистості, оскільки вона, зазначає С.Кримський, «виявляється включеною у світовий процес творіння як його уособлення» і тому специфікує власний сенс символіки Шестиднева: «1) побачити світло; 2) протиставити безодні власний берег, свою землю і небеса віри; 3) знайти опору; 4) дати форму стихіям; 5) засвідчити долю тварного світу; 6) одержати безсмертну душу. і, нарешті, створити паузу в діяльності і заповнити її недільним спогляданням підсумків. Така духовна космогонія творення особистості» [126, с. 38]. Отже, узагальнюючи цей підхід, можна сказати, що *людська сутність відтворює у собі архетипи утворення Всесвіту, реалізуючи принцип єдності мікро- і макрокосмосу як вищої форми цілісності, яка включає в себе також і подолання дихотомії суб'єкта і об'єкта.*

В означеному контексті думка як творчий розвиток людського постає ланкою, що єднає досвідну достовірність з тим відліком у майбутньому, який отримується належним або бажаним результатом соціальної взаємодії.

Адже в умовах творчої взаємодії відбуваються процеси інституалізації, які є магістраллю сприйняття соціальної реальності свідомістю творчих суб'єктів як незалежного від цієї свідомості утворення. Зорієнтованість індивідуальної свідомості соціальним контекстом, її виникнення та функціонування визначає не тільки об'єктивний характер суспільства, але і об'єктивну настанову свідомості.

Індивід в процесі соціалізації, щоб творчо відбутись в людській істотності, яка означена свідомістю, змушений здолати властиву тваринному існуванню домінантність природних інстинктів (спокус) та підпорядкувати свою поведінкову мотивацію наявній досвідній достовірності. Саме достовірність набувається в соціальній творчості, а тому завжди містить



ознаки доцільності, що має сутнісний зв'язок із загально значимими нормами або ціннісними системами соціуму. Тобто, для творчої особистості характерна опосередкованість стимулу та реакції значимими символами, що змінює характер взаємин між людською істотою та її середовищем. Сутнісним аспектом цих взаємин є творча можливість вибору та визначення майбутніх станів, в тому числі і соціальної реальності. При цьому творча думка набуває вигляду процесу добору альтернатив «як би можливого» майбутнього стану реальності. Це завжди передбачає необхідність творчого усвідомлення не лише наявного досвіду, а і неминучість обставин, за яких цей досвід втрачає свою певну силу. У такому ракурсі думка – це творчий процес вираження наявного досвіду в термінах майбутніх станів реальності, визначення та критеріального забезпечення очевидності цих станів. Саме творча думка постає як «згадування майбутнього», оскільки пізнання як надбання нових знань найбільш повно виражає творчий характер такої думки. Особливо, якщо цей характер актуалізувати через поняття надскладних об'єктів, сутнісними аспектами яких є їх онтологічна неподільність.

Ще Маркс виділяв істотні ознаки творчого розвитку людини, а саме:

- 1) безвідносність до будь-якого заздалегідь встановленого критерію;
- 2) зумовленість попередніми стадіями розвитку;
- 3) цілісність;
- 4) універсальність розвитку потреб, здібностей тощо. Звідси витікає, що якісно творчий характер думки можна інтерпретувати в термінах прогнозування.

У такому контексті розуміння думки для творчої особистості має евристичний потенціал, що відкриває перспективу повернення універсальній цінності в духовній практиці.

Серед інших представників Київської світоглядно-антропологічної школи евристичною для креативної творчості особистості є спадщина В.Табачковського (1944 – 2006), де спеціально досліджені універсалії людського світовідношення та його різні історичні типи, а також осмислені

сутності людської практики як феномена *людинотворення*. Отже, за його власним свідченням, «зростали ми на переконаності, що щоб там не було, *практичне* в людському світо ставленні є *завжди духовно-практичним*» [221, с. 19]. А тому, у цьому контексті зрештою поставало «фундаментальне питання: чи не існує в структурі людського світосприймання царини, де особистісне і безособистісне ще не розділені, не роз'єднані насамперед завдяки тому, що об'єктивно-загальні форми світосприйняття, репрезентовані когнітивними його інгредієнтами, злиті з позакогнітивними, де раціональність *не обмежена «чистим розумом»?*» [221, с. 19]. Відповідно, концепцію «полісутнісного «Ното», розгорнуту цим філософом на дуже широкому теоретичному і емпіричному матеріалі історії культури, можна розглядати як реконструкцію первісної цілісності і універсальності людської істоти, завдяки яким вона здатна ставати радикально «полісутнісною» у своїх соціальних способах самореалізації. Отже, як слушно зазначає Д.Скальська, «онтологія людини» В.Табачковського має велике евристичне значення для концептуалізації «колізійного стану людського світоставлення та творчого акту самотворення людини» [206, с. 16].

Початком руйнування «осьового» типу особистості стала поява індивідуалізму доби Відродження і Нового часу. Тут, навпаки, виникає не рівновага «мікрокосмосу» та індивідуальності в людині, неорганічна єдність загального й окремого в особливому, але домінування індивідуалістичного егоцентризму над «космічним» виміром людського буття. Внаслідок цього такий тип особистості втрачає *органічний* зв'язок із суспільством, природою і Богом, стаючи на шлях кризи і навіть саморуйнування. Зокрема, трагедії Шекспіра, зазначав О.Лосєв, виражають особливість цього типу людини, пророкують її загибель і тому завжди закінчуються «купами мерців» [24, с. 604]. Отже, антропоцентричний тип духовності в феноменології мудрості, що виникає за умов техногенної цивілізації, розглядає світ як об'єкт підпорядкування та утилізації людиною, безглуздий і мертвий сам по собі, а людину – як наймогутнішу поміж істот, мета якої полягає в експлуатації

оточуючої її дійсності та своїх власних «сутнісних сил». Спочатку цей тип виступає як «проект Модерну», тобто проект людського буття як тотально-діяльнісного самоствердження у підпорядкованому примхливій людській волі світі. Одним із визначальних вимірів цього проекту є прагнення людини панувати над природою, робити її об'єктом опанування і силового «приборкання». На наступній стадії еволюції, що репрезентована у «проекті Постмодерну», відбувається перехід до глибокої проблематизації відтворення культурних універсалій людського буття.

Отже, мудрий характер людської життєдіяльності завжди потребує універсалізації різних форм досвіду на підставі причетності до абсолютних цінностей, що визначають цілісність «життєвого світу». Тому *за будь-яким розмаїттям культурних «образів світу» і форм їхнього опредмечування, завжди існує і відтворюється певна проструктура людської цілісності.* Завдяки феномену своєрідної «стереоскопії» кожної локальної культурної традиції ми можемо говорити про homo universalis як певний модус буття людини. цілісність «життєвого світу» має дві форми відтворення – традиційну («народна культура») і пост традиційну (специфіковані форми культури).

Незважаючи на те, що до теперішнього часу відсутнє чітко розроблене вчення про креативність творчої особистості, що забезпечує успіх соціальної мобільності, необхідно окреслити спробу її характерних ознак за умов сучасного *глобалізованого* світу. Мудра особистість не може бути зведена до однієї лише психіки та не може бути системно описана в раціоналістичних категоріях та поняттях, оскільки не відповідає нашому емпіричному пізнанню людини. У цьому сенсі поняття особистості як модифікації самої людини значною мірою пов'язане з поняттям «духовності», оскільки воно розглядається релігійною, а особливо християнською думкою. «Духовною є та людина, яка засвідчує про Святого духа у власному внутрішньому світі та твердо знає, що вона є оселею Святого Триєдиного Бога» [5, с. 11].

Сьогодні у православному світі багато хто вказує на небезпеку виникнення «електронного концтабору», в якому особисте життя людини, її релігійний та світоглядний вибір можуть опинитися під жорстким впливом національних урядів, міжнародних органів влади, а головне – ніким не обраних впливових діячів періоду глобалізації – керівництва великих компаній, інтернаціональної бюрократії та медіакратії. «При цьому засоби масової інформації фактично замовчують тему цифрової ідентифікації, особливо її зв'язок із глобалізацією, або представляють інформацію про це у перекрученому вигляді – наприклад, зображаючи багатотисячні антиглобалізаційні рухи в багатьох країнах світу як «купку невігласів», або раптово оголошуючи, що «проблема вирішена», «питання закрите» і т. п. [3, с. 387]. Іншими словами, впровадження глобалізаційних проектів порушує інформаційно-психологічну безпеку громадян, суспільства, етносу, людства в цілому. Особисте кодування відбивається на світосприйнятті людини, тому що «озиваючись» на цифровий номер замість ім'я, вона погоджується з порядком речей, який їй нав'язують, сприяє побудові глобальної системи тотального обліку та контролю, приймає певні правила «системної» поведінки» [3, с. 386].

Таким чином, по мірі секуляризації моральні принципи невід'ємних прав творчої особистості перетворились на поняття про права індивідуума, оскільки безпека свободи особистості трансформувалася у захист прихованого психологічного свавілля.

У зв'язку із цим слушною є думка про те, щоб сформувані мудрі засади духовного розвитку особистості, необхідно змінювати та вдосконалювати систему суспільних відносин, процесів суспільної діяльності. Зважаючи на наявні закономірні зв'язки між елементами системи соціальної діяльності, варто говорити про соціальний механізм впливу на духовність особистості, що виступає як складна система ланок процесу її духовності виникнення, розвитку та функціонування.

На наш погляд, у *механізмі соціальної мобільності* виділяються три підсистеми: абстрактно-діяльнісна, горизонтальна та вертикальна. Абстрактно-діяльнісна підсистема репрезентує собою взаємодію різних компонентів соціальної діяльності: потреб та інтересів, з яких вона виникає, свідомості (духовності), організації діяльності, матеріально-речових засобів, предмету, умов та результатів діяльності. Всі ці елементи впливають на духовний розвиток творчої особистості, опосередковуючись системою діяльності, через їх вплив на задоволення соціальних потреб та інтересів, досягнення соціальних цілей та завдань [10, с. 157]. Горизонтальна підсистема соціального механізму формування та духовного розвитку творчої особистості – це сукупність класів, національних утворень, інших соціальних груп та індивідів як суб'єктів соціальної діяльності та відносин між ними – суспільних відносин. Горизонтальна підсистема діє на духовний розвиток творчої особистості, передусім, через утворені нею способи співвідношення соціальних та соціально значимих інтересів. Вони по-різному впливають на духовність особистості: суперечності в інтересах заважають її формуванню та розвитку; співпадання і, особливо, єдність індивідуальних (особистісних), групових, загальнонаціональних, загальнонародних інтересів обумовлює інтеріоризацію духовних почуттів, ідей та цінностей [10, с. 158]. Вертикальна підсистема соціального механізму формування та розвитку духовності особистості виявляється при дослідженні соціальної діяльності під кутом зору часової послідовності циклу її здійснення. Ця вертикальна підсистема виступає як взаємодія трьох головних ланок: 1) діяльність з усвідомлення та сприйняття соціальних інтересів (виробництво та розповсюдження ідей під час соціально-теоретичної, пропагандистсько-інформативної, масової та індивідуально-виховної роботи, міжособистісних комунікацій); 2) діяльність з урахування та вираження соціальних інтересів в органах влади та самоврядування за допомогою системи демократії та громадянського суспільства; 3) практичне здійснення цих інтересів за результатами соціальної діяльності. Кожний з цих видів

діяльності виконує специфічні функції в соціальному механізмі формування та розвитку духовності особистості. При цьому, досконалість організації цих ланок: соціально-теоретичного та інформаційного процесів, системи демократії, господарського механізму перманентно визначають адекватність відображення в духовному капіталі людини (людей, людства) об'єктивних соціальних потреб та інтересів, засвоєння соціальних ідей та цінностей.

Отже, в зазначеному аспекті саме шляхетні образи культури та освіта повинні бути поставлені в центр загальнолюдських пріоритетів. Адже на рівні громадянського суспільства шляхетна культура, де духовним осередком є творча еліта, стає найважливішою умовою мудрого самозбереження. Саме громадянське суспільство підвищує духовно-культурний і освітній потенціал особистості і використовує апарат консолідації такого суспільства.

### **Геній як критерій творчої істини в духовному капіталі мудрості**

Сьогодні розвивати уяву і полімислення – це насамперед завдання митців, зокрема художників, поетів, прозаїків. Вони, безперечно, ставлять перед своїм даром цілі, які диктуються їхнім прагненням до художньої досконалості заради самих себе, що відіграє значну роль у поширенні прагнення до добра.

Для філософії мистецтва суть проблеми полягає в тому, чи визнає художник матеріали та засоби виконання своїми співрозмовниками. Без сумнівів, художник визнає їх такими завжди, але в професійному мистецтві – мінімально, але жодна форма мистецтва не заслуговувала б на свою назву, якби цілком зумовлювалась зовнішнім впливом – чи з боку зовнішніх обставин чи з боку покликання, оскільки твір став би тоді в один ряд з іконою чи з інструментом. Навіть найпрофесійніше мистецтво, що пробуджує наші почуття, досягає такого результату тільки за умови зупинки в часі, приводу дії випадковості та інкорпорування її у твір, що отримує таким чином статус абсолютного об'єкта. Якщо лише архаїчні, примітивні мистецтва і лише «первісні» періоди професійних мистецтв є нестаріючими,

то це певною мірою зобов'язує використовувати закономірно випадкові моменти в життєвому світі.

При цьому, красномовство, у певному сенсі, підлягає критеріям істини. Саме співчутливе переживання цілком відіграє роль у моральному способі міркування, де істинність і хибність суттєві для уяви.

Робити людині добро сьогодні є волерозуміння себе самого у власній «шляхетній» активації як потенційної соціопотреби. Саме буттям добро переживається як благо, виходячи з цього розуміння – само благо є відповідна можливість позитивізму.

Таким чином, мистецька мова поета як структурна складова соціогносеологічних витоків у системі духовного капіталу, крім знань звичних риторичних засобів мистецтва цілісно пронизує природу такого мистецького мовлення. Але сам предметний розмисел свідчить про те, що іще із античних часів Платон передбачив цей важливий феномен. У цьому розрізі предметом заздрості ніколи не є вороги, а можуть бути друзі чи близькі знайомі, з якими є щось загальне. При цьому, необхідно думати не про ворога, відчуваючи заздрість до його успіху, а про самого себе: в якому моральному середовищі знаходиться та чи інша особа.

Крім того, Платон розглядав афект, загалом, як спосіб здійснення мультіверсуму (множинності) світу. Щире (відчайдушне) відкриття *прекрасного* є істиною в життєвому світі як радості (почуття позитивізму) через страждання. Такою радістю як складовою сили духу поет сцілює (насолоджує) людську душу. При цьому людина приречена на дії без будь-якої підтримки з неба. Зречена Бога, вона вільна і незакріплена в світі, позбавлена буття, трагічно відчуваючи свою загубленість. Саме в такий суттєвий момент поетичне слово є взірцем (молитвою) як самоочищення від заангажованості.

Словесна структура поезії полягає в діалектичній взаємодії раціонального і емоціонального, що так необхідно для митця. Емоційне в мовному поетичному образі тісно пов'язане зі стилістичними властивостями

поетичного мовлення, де всі ідеї, думки виражаються в конкретно-чуттєвих образах. Адже завдання поезії полягає у пронизуванні латентно підсвідомих каналів свідомості, куди іншими засобами не проникнути на рівні емоційного мистецтва. Слово в поезії створює свій цілісний світ, з'єднуючи в собі естетичну і комунікативну функцію як континуум у духовному часі та просторі.

Відомий вітчизняний філософ Григорій Сковорода виявляв особисте бачення світу та природи, намагаючись зрозуміти, що являє собою людина, який її зміст. Феномен Щастя Сковорода розглядав у її філософсько-психологічному, особистісному аспекті: оскільки щастя полягає у внутрішньому стані людини: «Щастіє твоє и мир твой, и рай твой, и бог твой внутрь тебе есть» [207, с. 337]. Мислитель стверджував, що шлях кожної людини є індивідуальний шлях, який має значення лише для неї самої. Істинне щастя людини – у ній самій, тому необхідно пізнати самість як іншого через духовне і фізичне оздоровлення. Іншими словами, Сковорода радив кожному задовольнятися своїм становищем у суспільстві, яке б низьке воно не було; і сили для боротьби зі злом містяться у самій людині, вони дані їй природою, треба тільки їх виявити, пізнати себе як істину, знайти свою «сродну» працю.

Усім своїм життям Г.Сковорода прагнув довести просту істину: людині для щастя потрібно зовсім небагато – мінімум матеріальних благ, любов і дружба близьких, споріднена її душевним нахилам праця. Своїм ученням філософ заперечував багатство, боровся зі спокусами, існуючі в суспільстві; його ідеалом було багатство духу, чистота серця, душевний спокій, виховання сильної особистості. Таким чином, *мистецтво вічної миті, в якій щасливу мить необхідно виробляти як стан внутрішньої автономії спокою, надає людині ошасливлення, що значною мірою і становить структурний зміст геніальності як випереджальності в суспільстві.* Саме такий геній містить в собі шляхетні образи культури.



Засновником філософії гуманізму є великий італійський поет Франческо Петрарка (1304 – 1374рр.), який перший поставив на місце схоластики гуманізм як нове світське вчення про людину, орієнтоване на розбудову більш досконалих форм її життя. Запорукою правдивості цих шукань була його переконаність в тому, що людина за природою істота моральна, і на «кращих рисах природи людини повинна бути побудована нова етика» [3, с. 78].

Вихідною моральною нормою нової системи оголошувалась моральна гідність людини, доблесть, шляхетність як високі духовні якості, надбані не завдяки походженню, а засновані на геніальності як цілісності таланту в змістовній сутності людини.

Для обґрунтування нового вчення про людину Франческо Петрарка звертався до етичних цінностей античного світу, в яких шукав опертя своїм теоретичним поглядам, авторитетів у боротьбі з аскетичною мораллю. «Мислитель побачив в античній культурі сукупність принципів, що утверджувала людську гідність в реальному житті, сприяючи ідейному переходу від ілюзорного схоластичного, до реального людського буття» [3, с. 87].

Данте і Петрарка першими вдалися до індивідуалізації художнього образу, до відтворення внутрішнього світу особистості усіма поетичними засобами – пластичністю художніх ідей, багатоманітністю метафор і жанру. Петрарка перший звернувся до самоаналізу в літературних творах, плекаючи свою індивідуальність. Він свідомо творив легенду про себе, як про досконалу людину, що формує свою індивідуальність і неповторність.

«Цей індивідуалізм – здатність переживати ідеї як конкретні величини, здатність переживати себе, як конкретну особистість, поцінування особистісного начала» [22, с. 124].

Місія олюднення за допомогою поетичного слова є основним дієвим засобом удосконалення індивідів, суспільства, що відкриває шлях до істини як до самого себе, наближає людей, епохи, створює особливу моральну

спільність людей, наділяючи високими чеснотами. Адже за допомогою поезії людина досягає найвищих щабелів почестей.

Крім того, людська сутність цілком відкрита буттю, здатна до непередбачуваних і незапрограмованих вчинків. Саме її космічне, а не лише суспільне начало в ній спричиняють здатність до творення намірів, вчинків, що здійснюють прорив у незвідане та неосягнуте, виводять за межі досягнутого суспільством.

У філософському вжитку витлумачення ГЕНІЯ як соціокультурного ядра духовного капіталу постає в іпостасі творення буттєвості, що є надіндивідною формою існування.

Термін «сила» відомий з давнини у зв'язку з давньогрецькою традицією обожнювання речей, подій, стану докілья природи, а також сил. Давньогрецькі мислителі надають терміну «сила» метафористичності, наповнюють його чуттєвими образами. У середньовіччі цей термін було позбавлено метафоричних нашарувань.

Одним з перших до філософської розробки поняття «сила» звернувся Г.Лейбніц, котрий висунув теорію про живі внутрішні сили, де він залучає поняття «сила» як дійова сила, зовнішня і внутрішня сила, жива сила. По Лейбніцу сила – це внутрішній імпульс тіл, що пересуваються за законами механіки; сила – це властиве світові живе, динамічне буття [135, с. 102].

Значно пізніше Л.Ф.Фейєрбах, критично аналізуючи філософію Лейбніца, напише про те, що «...лише сила є буття у метафізичному розумінні. Будь-яке існування, будь-яка реальність зводиться до поняття сили» [235, с. 56].

Наприклад, Йоганн Готфрід Гердер пише: «...там, де дія, там і сила» [51, с. 34]. Розрізняючи певним чином генетичні сили у природі і суспільстві, вчений вважає, що основою всього, що існує, є живі органічні сили, котрі визначають буття матерії і духу. Матерія є для нього органічною єдністю діючої сили.

Рушійною пружиною суспільного розвитку виступає людська сила. Вирішення центрального питання для Гердера у певний період його діяльності про силу, що відіграє головну роль у житті людей, полягає в тому, що такою визнається сила спільності (суспільства) по відношенню до частини (індивіда). Ця теза з часом була цілісно розроблена Гегелем, проте не менш значний вплив на формування Гердера справив І.Кант, котрий розширив сферу філософського використання «сили». Адже «розум і воля у нас власне первісні сили, із котрих остання, оскільки вона визначається першою, являє собою здатність виробляти щось відповідно до ідеї, яку називають метою» [103, с. 54].

У цьому розумінні Кант вважає, що єдиною відомою нам із досвіду силою є розум. Дії останнього визначаються не зовнішніми (божественними або природними причинами), а внутрішніми цілями, причинами. Як сила, що починає діяти завдяки внутрішнім причинам, розум є свобода. Цілі розуму в такому розумінні є цілями свободи, оскільки ці цілі слугують не принципом теоретичного пояснення речей і явищ, а причиною людських дій і вчинків, оскільки свобода є практичною, а не теоретичною здатністю, «практичним розумом», волею. Як істота, що має розум і волю, людина є не об'єктом теоретичного дослідження поряд з іншими явищами природи, а суб'єктом розвитку, тобто продукуючою силою. Тлумачення розуму як сили Кант передумовлює як роль морального регулятора людської діяльності, особливого роду «морального закону».

Крім того, власний спосіб інтерпретації «сила» пропонує Г.В.Ф.Гегель, оскільки сила «показує себе силою лише завдяки тому, що вона знаходить себе і в своєму знаходженні вертається до себе самої, тому що, власне, знаходження є, у свою чергу, силою» [46, с. 143]. Таким чином, наділення індивіда творчою силою відбувається у Гегеля шляхом саморозвитку поняття та знаходженням духовної природи. Для нього окремий індивід як суб'єкт творчої сили – не історично духовне утворення, а кільце у розвитку людського роду. За Феєрбахом, поняття «сила» характеризує творчу

могутність людини, включає в себе її прагнення до реалізації, ствердження у дійсності. Це відбувається шляхом цілісного розкриття і розгортання всієї сили людської сутності. «Будь-яка сила і сутність безпосередньо стверджують самих себе, – говорить Фейєрбах, – бо сутнісна сила – це продукт культури, продукт людського суспільства» [235, с. 36]. Фейєрбах виходив з ідеї універсальності та багатоаспектності людських сутнісних сил, різноманітності їх структурних утворень і форм, поділяючи їх на індивідуальні та сукупні, виділяючи об'єктивно-предметні та суб'єктивно-діяльні форми їх існування.

Отже, геній – це цілісність таланту, що резонує детерміновані ознаки часу і простору, суттєво відкриває «неорані» шляхи творчості. Критерієм геніальності слугує найвища ступінь інтенсивності творчих зусиль як суті в життєвому світі. Чим ближче людина до геніального типу особистості, тим значною мірою домінанта переміщується в сторону ірраціональних початків: інтуїції, спонтанності за вибором рішення, фантазії, за допомогою уяви, міфів, символів, цінностей, стереотипів, що є детермінованими ознаками творчого акту і поведінки генія в системі його духовного капіталу.

У цьому сенсі варто зазначити, що активна творча діяльність генія є діалектично продуктивною і репродуктивною. Продуктивна діяльність містить в собі мислення розуму і серця як «розумної волі», маючи внутрішню потенційну енергетику як стану натхнення (оживлення душі). Репродуктивна діяльність методологічно цілеспрямовує притаманну активну творчість в необхідному руслі культурного середовища. Саме така змістовність культури дана в праці С.Франка: «Багатство культури спирається на багатство особи, багатство особистої свідомості не руйнується, а живиться багатством культури» [243, с. 57].

Ось чому творчу долю особистості слід розглядати через категорії продуктивної і репродуктивної діяльності. Так, в еволюції культури як творчості, що містить в собі певний соціальний самозахист де домінує думка, ідея, відомі періоди коли передовою цінністю суспільство вважало

працелюбність. В іншому випадку суттєвою орієнтацією слугувала талановитість. За даними культуролога Ю.М.Лотмана, в періоди так званого вибуху в розвитку культури (перериву сталої еволюції, зміни парадигми) в оцінках домінують здібності, а після вибуху, коли енергія закріплення досягнутого, – працелюбність, дисципліна і організованість [148, с. 76]. Така хвилеподібність як вияв біофуркаційних течій спостерігається і в інших сферах суспільного життя, а саме: в період підготовки і здійснення революції як еволюції, що сьогодні важливо (соціальної, наукової або технологічної). Адже суспільство орієнтується переважно на людей, які є знатними постатями у своїй геніально превентивній сутності.

Таким чином, відшукати причину, з якої виникає на небосхилі культури зіркова плеяда геніїв або причину їх загадкового зникнення, намагались уми протягом багатьох століть. Конкретні історичні факти надають лише матеріал для роздумів над цією загадковою проблемою. Звернемося до фактів філософії історії.

Міфологічні символи Стародавньої Греції надихають наших сучасників і хвилюють їх уяву. Як стверджують авторитетні джерела, із всіх народів стародавні греки залишили найбільшу кількість матеріальної культури, а також розумової діяльності. Через декілька століть не в Греції, а в Стародавньому Римі народжується культура, що наслідує важливі ознаки античної. Сплеском геніальності є епоха Відродження XIX – XVI століття. Плеяда геніїв цієї епохи – епохи класичного Ренесанса, що забезпечувало перехід до культури нового часу. Про це Ф.Енгельс писав: «Це був могутній прогресивний переворот із всіх пережитих до цього часу людством, епоха, яка мала потребу в титанах і яка породила титанів як силу думки по багатосторонності і вченості» [155, с. 87].

Закономірності формування генія універсального типу підлягають таким названим критеріям як: відкриття судження довголіття, орбіти креативних ідей, надінтенсивна напруга творчих сил, синкретизм ірраціонального і раціонального тощо.

Поле активної творчої інтелектуальної напруги створюється *антиномічністю*. На наш погляд, саме через історичну первинну геополітичну альтернативу виражається поняття «лісна Русь», де формується українська душа, її духовна первинна сила (самомета, самоціль як певний потенціал на рівні геніальності). Про це свідчать назви деяких сіл Малинського району Житомирської області: Лісна Колона, Гуска, Дуброва, Вишнянка, Недашки, Сингаї, Скурати. Такий лісний географічний (геополітичний) простір, мінливий клімат як би панує над душою людини (людей) і опредмечується в культурі, формуючи людську полісутність. Ось чому з такого співучого поліського краю виходять у світ видатні сучасні політичні діячі, приміром: Володимир Литвин; мистецька діячка, народна артистка України Раїса Недашківська; письменник, етнограф Василь Скуратівський; поет Микола Сингаївський.

Розвиваючи і конкретизуючи концепцію нашого вітчизняного мислителя, вченого В.І.Вернадського, за словами якого талант є «пульсацією», певним кроком у репродукції соціокультурної ролі природного ландшафту, географічного простору культури створив етнограф і історик Л.М.Гумільов, де в основі його – суть і генеративні сили етнічної культури. Гумільов вважав, що природний ландшафт впливає на формування етносу та інтеграції людських індивідів як складові дії менталітету етносу і особистості. Якщо узагальнювати концепцію Гумільова, то в ній достатньо чітко відслідковуються ключові поняття: біосфера землі – природний ландшафт – менталітет етносу – особистість – соціосфера, детермінантом яких є пасіонарність ефекту енергії, внутрішнє прагнення людини до ідеалу. Тому концентрація таланту можлива там, де потужна різниця духовно-енергетичного потенціалу (інтелектуального, художнього, мистецького) як цілісної множинності біосоціально активних точок.

У цьому розрізі варто зазначити таку *ефективно діючу константну складову геніальності як талант*, що містить у собі атрибути природної

обдарованості, хисту. На відміну від геніальності талант визнається темпорально, ідентифікується суспільством.

Крім того, геніальність є виявом детермінованих ознак інтуїтивності, що є розмаїттям ірраціоналізму, протидією розсудливому, раціональному пізнанню. Декарт під інтуїцією розумів «не віру в хибне свідчення чуття і правдиве судження розсіяної уяви, а поняття ясного і уважного розуму, настільки простого і виразного, що не залишає ніяких сумнівів в тому, що ми мислимо» [72, с. 106]. При цьому, важлива таємниця тієї свідомості, в якій генію необхідна вища ступінь інтуїтивного мислення, проте з огляду сучасного розуміння раціональне та ірраціональне – два діалектично взаємопов'язані потоки свідомості. Саме у шляхетної людини, як душевно-космічної, є почуттєва уява, що навіює на відповідні думки (ідеї). Чим ширше (на рівні відповідної психічної девіації) «розмах» одухотворіння низкою внутрішніх страждань, тим геніальніше людина, що, як цілісний живий біосоціальний організм входить у психологію нашої культури. На відміну від пересічної людини геній, котрий чує «Бога в небесах», має значною мірою розширений спектр пізнання оточуючого світу.

Крім того, геніальність не вписується в ніяку традицію, і, тому, домінування в суспільстві традиційних норм не викликає народження генія. Сучасний період буття як кризовий хаос спроможний потенційно визнати геніальну особистість на зрізі злиття посттрадиційного мислення і нетрадиційного. Як правило, сьогодні геній, що є безсвідомо активно творчою особистістю, лишається всілякого опертя на творчу діяльність, відчуваючи на собі матеріальну скруту, зубожіння. На противагу – це збагачує у геніальній особистості духовні сили як шлях до самопізнання (істини), самостворення завдяки резонуючим мислячим і емоційним чинникам.

Безперечно, життя в повсякденності, щоденні турботи здебільшого не вимагають від пересічної людини напруги духу, прагнення до досконалості, життя за кантівським категорічним імперативом.

У зв'язку з цим здоровий образ життя є необхідним детермінантом для сталого довголіття творчої особистості, де узагальнений критерій як внутрішній творчий потенціал є межею, що відокремлює старість від нестарості. Вивчення відповідних біографій творчих особистостей показує, що з віком відбувається як би передислокування внутрішніх сил, спроможність виходу їх на новий режим суспільної діяльності. Це стосується, в першу чергу, тих творчих особистостей, які рухаються не по одному, а по декільком напрямкам, маючи можливість переключатись і маневрувати. Тому геніальні творці визнають себе перед людством в різному «арифметичному» віці, що цілком залежить від еволюції їх внутрішнього «пульсуючого» таланту в соціумі: у одних це вік до сорока років, а в інших – після сорока. Власне кажучи, поняття змісту слова «ЧОЛЮвік» – це вік як певна детермінована сутність часопростору за «ЧОЛЮм» (за ясным розумом).

Таким чином, сьогоденні питання про істину як геніальної магістралі хвилює світових філософів усіх часів. Тому варто додати, що кожен із нас повинен глибинно усвідомлювати сенс Життя – Життя Одного (недаремного, немарного), суттєвого як Одна Істина.

### **Креативність як соціальні інновації постіндустріалізації в сучасній світовій цивілізації**

В середині 90-х років ХХ ст. суспільства, які намагались реалізувати модель індустріальної модернізації зазнали повного краху. Розпад Радянського Союзу у 1991 р., економічний спад в Японії, Латинській Америці та Азії є ланками єдиного соціального процесу, сутність якого в нездатності адекватно відповісти викликам постіндустріальних цивілізацій Північної Америки та Західної Європи.

Тривала українська стагнація є явищем того ж порядку. Причому інерція минулих індустріальних досягнень, а також соціальні структури, принципи організації та управління, що забезпечували програму модернізації «навздогін», стали перепонами для переходу до нового типу цивілізації, заснованої на знаннях та інноваціях.



Крім того, прискорена модернізація в колишньому СРСР або країнах Латинської Америки та Азії не змогла до кінця творчо раціоналізувати елементи традиційної доіндустріальної свідомості. При цьому, прихильність частини суспільства до патерналізму, при руйнації індустрії та знеціненні індустріальної фізичної праці під тиском сфери послуг та креативності, призвела до архаїзації різних вимірів суспільства. Минула радянська модернізація представляла собою лише недовершену спробу скопіювати історичний шлях Заходу на підґрунті прозахідної теорії прогресу.

Так само, краху зазнала латиноамериканська модель індустріальної модернізації, спрямована на заміщення імпорту власним виробництвом і ринком. Навіть 80-ті роки ХХ ст. у Латинській Америці отримали назву «втраченого десятиліття», оскільки під час модернізації не було здійснено жодного потужного інноваційного прориву, а лише здійснювалась програма зростання якості, зниження витрат і вдосконалення виробництва суто індустріальних видів продукції. В цілому посилювалась соціальна диференціація і певною мірою відбувалась ерозія ще доволі слабкого громадянського суспільства. В той же час зростав неформальний сектор виробництва, в потужних містах на нього припадає питома нових робочих місць. Звідси розквіт спекулятивного бізнесу і його супутниці – злочинності. Тому перед Латинською Америкою постала перспектива повного розпаду соціальної структури суспільства, що посилює загрозу демократії в латиноамериканській цивілізації.

До 1997-1998 рр. індустріалізація Східної та південної Азії була прикладом успішної модернізації «навздогін». Провідне значення в процесі індустріалізації цих країн відігравала держава та соціально відповідальна національна еліта, яка усвідомлювала необхідність прискореної модернізації для збереження незалежності в умовах протистояння СРСР, США і Китаю. Програма модернізації спиралась на авторитарні політичні режими, які створювали необхідні політичні та інституціональні умови модернізації.

Метою азійської індустріалізації став експортний тип господарства за умов збереження традиційного принципу «корпорація як єдина родина». В Азії сформувалися два типи економічних принципів: це експортний, який відповідав стандартам технологічно розвинутих та внутрішньо традиційний. Вони надавали східно-азійській моделі розвитку поверховості, що спричинило до соціальної напруги, наприклад, до масових заворушень в Індонезії у 1998 році проти режиму Сухарто.

Швидкий економічний розвиток азійських «тигрів» (Південної Кореї, Тайваню, Гонконгу та Сінгапуру) ґрунтувався на запозиченні західних новітніх технологій. Якщо в Східній Азії, на відміну від Латинської Америки, відповідну увагу приділяли освіті (причому характерною ознакою «азійських драконів» була загальна доступність освіти. Для переходу до постіндустріалізму важливі не стільки показники кількості студентів або кількості вчених, а, насамперед, зміст навчальних програм і методик навчання. Але система освіти в Азії не на належному рівні була спрямована на розкриття всебічного творчого потенціалу людини, оскільки з метою власного пригноблення відповідним політичним колам необхідна керована робоча сила.

Для того щоб змінити застарілу модель індустріалізму на сучасну модель суспільства знання, цивілізація має бути здатною до інноваційних досліджень та розробок, а головне – до розкриття творчого потенціалу людини. Це передбачає не тільки необхідні матеріальні умови існування, але і специфічну ментальність, яку неможливо сформувати на замовлення або на вимогу уряду. Під впливом минулих досягнень прискореної індустріалізації створюється ілюзія продуктивності старих принципів, які успішно працювали в умовах індустріалізації і відповідно виникає спокуса екстраполяції їх на сучасний стан речей з метою побудови посттехнічної цивілізації.

Головна проблема полягає в культурно-цивілізаційному факторі розвитку суспільства та характері його впливу на соціально-культурний

процес. Згідно з цим принципом можна виокремити та проаналізувати три основні типи цивілізацій: стаціонарний (мертві цивілізації Близького Сходу), адаптивний (сучасні цивілізації далекого Сходу) та креативний (атлантична або західна цивілізація). Поряд з ними існують перехідні, транзиторні змішані типи, до яких можна віднести цивілізацію латиноамериканського регіону та пострадянські країни (окрім Прибалтики).

Для цивілізацій стаціонарного типу був характерний традиціоналізм, канонічність, ритуал.

Адаптивні цивілізації чуттєво сприймають інородні елементи. Життєздатність адаптивних суспільств забезпечується постійним запозиченням нових образів та ідей. Припинення цього процесу призводить до консерватизму або вимагає радикальної зміни всуспільстві.

Цивілізації креативного типу з постійною зміною соціальних структур спрямовані на творче інноваційне ставлення до власної традиції і соціальних умов буття.

Значний внесок у соціальні інновації як проектів раціоналізації світу вніс Ю.Габермас, який, виходячи з ситуації «кризи сучасного європейського розуму», систематизує інтелектуальні інновації в духовній (комунікативній, моральній, естетичній) редукції розуму. На думку Ю.Габермаса, інновації повинні бути спрямовані на врятування не тільки традицій просвітництва, але і трансцендентальної або комунікативної етики, за допомогою якої людство може досягнути порозуміння. Ю.Габермас розширив поняття раціональності. За Ю.Габермасом, «раціоналізація у комунікативних діях означає усунення примусових стосунків, що непомітно увійшли до структури комунікації та стоять на заваді свідомого розв'язання конфлікту і регулювання за допомогою консенсусу» [43, с. 215]. На наш погляд, суспільство, за Габермасом, слід розглядати не тільки як суспільно-економічну формацію, але як соціально-культурний феномен, який може бути адекватно потрактований на основі соціально-філософського аналізу.

Інший варіант соціального проекту раціоналізації світу можна спостерігати у Ж.-П. Сартра. Виходячи з того, що людина сама повинна вирішувати, як їй бути у тій чи іншій ситуації, оскільки вона сама для себе є джерелом суспільних цінностей і моральних принципів. Ж.-П.Сартр не поєднує соціальні інновації з позитивними людськими якостями, а розглядає їх в силу автентичності. На наш погляд, виводячи позицію відокремленої особистості, Ж.-П.Сартр спрямовує соціальні інновації через структурний зміст свободи як образ здійснення творчості.

Таким чином, креативність, як соціальна інновація у постіндустріалізації цивілізаційного світу, сьогодні повинна передбачати єдиний діалектично взаємодіючий ірраціонально-раціональний проект, в якому варто благодійно використовувати духовні ресурси між людьми з метою досягнення порозуміння.

### **Концепт етнічності українства: світове співробітництво**

Молода українська державність сьогодні стоїть перед розв'язанням однієї з найважливіших для себе мети – досягнення національної єдності. Як вважає англійський соціолог Ентоні Сміт, «з усіх ідентичностей, що їх тепер поділяють люди, національна ідентичність, мабуть, найважливіша і найповніша. ...Інші типи колективної ідентичності – класова, родова, расова, релігійна – можуть накладатися на національну ідентичність або поєднуватися із нею, але рідко спромагаються підточити її силу» [210, с. 149]. При цьому, в сучасній науці використовується поняття «етнічність» як категорія, яка означає існування відмінних етнічних груп чи ідентичностей. Це поняття втілює собою існування гомогенних, функціональних та статичних властивостей, що відрізняють групу одна від одної та мають інший набір характеристик.

Етнічні концепції російських етнологів Ю.В.Бромлея та Л.М.Гумильова враховують природні, суспільні та духовні фактори виникнення, функціонування і розвитку етнічності. Однак концепція Л.М.Гумильова перебільшує роль і значення біосферного фактору і, разом з

тим, недооцінює роль діяльності людей. соціально-політичні та духовні основи етносу. Концепція Ю.В.Бромля, навпаки, перебільшує роль і значення соціосферного фактору і принижує роль природних явищ в етногенезі. Пояснюється це тим, що хоча історичні спільності людей виникають на основі певних етнічних спільнот, проте вони є продуктом історії, соціально-культурними утвореннями.

Саме концепція етнічності піддає сумніву подібний погляд на культуру і звертає увагу на полікультурний характер більшості сучасних суспільств і на практичну відсутність культурної ізоляції.

Отже, серед вчених немає єдності у визначенні поняття «етнічність», але є деякі базові характеристики, властиві для всіх спільнот, які надають можливість вважати їх етнічними, що говорить про присутність етнічності як такої. До таких характерних ознак етнічності відносяться: наявність у членів групи уявлень про спільне територіальне та історичне походження, єдина мова, спільні риси матеріальної та духовної культури; політичне оформлення уявлень про батьківщину та таких інститутів як державність; почуття відмінності, тобто усвідомлення членами групи своєї належності до неї, а також засновані на ній форми солідарності та спільні дії.

Важливу роль у створенні теоретичної основи для вивчення етнічності відіграли праці норвезького вченого Ф.Барта по проблемі співвідношення етнічних та соціальних параметрів. Іншими словами, етнічність – це форма соціальної організації культурних відмінностей.

За цих обставин зміна характеру економічних, політичних відносин внаслідок якісних і кількісних змін в структурі єврорегіональної співпраці має перманентний вплив на формування нової системи відносин між регіонами, зокрема прикордонними регіонами України та регіонами країн нових членів євроспівпраці.

У цьому сенсі роль і значення прикордонних територій, прикордонних регіонів набуває ключового значення. Насамперед, важливим є концептуальне обґрунтування основних цілей, принципів і механізмів

єврорегіональної інтеграції України, а також визначення інструментів ефективного єврорегіонального співробітництва. Одним з пріоритетів євроінтеграційного напрямку держави є максимальне використання євроінтеграційного досвіду країн Центральної Європи. Проте проблеми, що стосуються функціонування регіонів (особливо прикордонних регіонів) України за нових геополітичних умов в контексті розширення ЄС та зміни статусу транскордонного співробітництва регіонів у оновленому Євросоюзі залишаються малодослідженими.

При цьому, фрагментарність розробок обумовлює необхідність системного дослідження теоретичних і прикладних засад макро- і мезорегіональної інтеграції, оскільки є потреба в переосмисленні загальної моделі міжрегіонального/транскордонного співробітництва України за нових євроінтеграційних умов. Особливої уваги заслуговує активізація транскордонного співробітництва західних прикордонних регіонів України зі східними прикордонними регіонами.

У цьому відношенні необхідно з'ясувати роль єврорегіональної співпраці в процесі прискорення інтеграції України до ЄС, вивченні діяльності єврорегіонів і проаналізувати єврорегіональну співпрацю та через вивчення експертної думки дати рекомендації стосовно ефективної діяльності єврорегіонального співробітництва.

Протягом останніх років в Україні значно активізувалося транскордонне співробітництво у вигляді єврорегіонів як вищої організаційної форми транскордонної співпраці, що характеризується наявністю системи управління та фінансування цієї діяльності. При цьому, єврорегіони створювалися з метою вирішення спільних проблем, зокрема підвищення життєвого рівня населення прикордонних територій, розбудови комунікаційної інфраструктури, співробітництва у сфері економіки, освіти, охорони здоров'я, культури, довкілля тощо. Більшість єврорегіонів має спільну концепцію розвитку транскордонного регіону з урахуванням європейських, національних та регіональних інтересів. Позитивними

прикладом у розвитку єврорегіональної співпраці, як вже згадувалося, можуть бути Німеччина, Чехія, Угорщина та Польща, де єврорегіони створені за периметром кордонів цих держав [75, с. 702].

У цьому значенні варто зазначити, що етнічний загал України складають не автохтонні, а діаспорні утворення: росіяни (8,3 млн. чол.), білоруси (275,8 тис. чол.), румуни (151 тис. чол.), поляки (144,1 тис. чол.), євреї (103,7 тис. чол.), вірмени (99,9 тис. чол.), греки (91,6 тис. чол.). Представники ще понад 120-ти інших етносів світу кількісно варіюють в Україні від кількох десятків тисяч осіб (татари, азербайджанці, грузини, німці) до кільканадцяти осіб (тофалари, ітельмени, юкагири, алеути) [169, с. 24–26]. За цих соціальних обставин існує, зокрема нагальна потреба в обґрунтованому встановленні верхньої і, особливо, нижньої кількісної межі, а також якісних ознак для уможливлення правомірного кваліфікування конкретної іммігрантської чисельності людей як етнічної меншини українства.

Зрозуміло, що не існує жодних емпіричних підстав стверджувати, що Україна окрім етнічних українців представлена ще десятками націй, народностей, етносів. З огляду на це, серед усього населення України етнічних українців нараховується 77,8 відсотків, що кількісно переважає у всіх регіонах, окрім Криму. У науковому обігу серед українських етносоціологів та етнополітологів замість поняття «Україна поліетнічна» поступово починає закріплюватися визначення України як держави із поліетнічним складом населення [84, с. 123].

Крім того, в Україні популярна концепція політичної нації, яка формується переважно на підставі спільності політичних інтересів. разом з тим серед українських суспільствознавців має місце й інша концепція. Сутність її полягає в тому, що поняття спільностей як суб'єктів історії інтегрується поняттям «народ». «Народ – центральне поняття соціальної філософії, що позначає об'єднання в державу широку спільність людей – нації, класи, етнічні групи, соціальні верстви. Поняття народу ширше за

поняття нації, оскільки охоплює й інші поняття, а реальний, наприклад, український народ складається з ряду націй. Народ – головний суб'єкт суспільно-історичного розвитку [82, с. 43].

У феноменології мудрості необхідно відзначити варіант тлумачення співвідношення категорій «народ», «народність», «нація», «етнос» тощо. Суть його у тому, що приведені поняття вживаються, по-перше, як синоніми і, по-друге, як такі, що уточнюють та поглиблюють одне одного. Так, у М.С.Грушевського поняття «український народ» позначає все населення України, а поняття «українська народність» близьке за змістом до поняття «український народ» і «український етнос».

З цього приводу М.С.Грушевський характеризує український народ і його етнічний тип мудрості як «все населення України. А етнічний тип є український етнос, тобто українська нація» [64, с. 47]. Іншими словами, саме український народ, як і усякий інший народ, за територіальною ознакою складається із східних і західних, південних і північних українців. За професійною ознакою – із робітників, селян, інтелігенції, фермерів, орендарів та інших, за національною ознакою український народ складається із українців, росіян, білорусів, євреїв та інших.

Варто ще звернути увагу на проблему етнічної інтенсивності. Саме інтенсивністю своїх властивостей один етнос відрізняється від іншого. В етнографічній літературі розроблено категоріальний апарат, що розкриває систему етнічних спільностей за цим критерієм. Мікроетнічною одиницею в ній виступає сім'я. Далі у міру зменшення інтенсивності етнічних властивостей знаходяться субетноси (рід, плем'я, нація, народ) і, нарешті, метаєтноси як сукупність або конгломерат декількох етносів, що володіють етнічними властивостями меншої інтенсивності. Кожна окрема людина може входити одночасно в декілька етнічних спільностей різних рівнів.

Існують ще так звані етнографічні утворення, які підрозділяються на: історико-етнографічні спільності, однофакторні історико-культурні ареали, соціально-культурні регіони. В ролі одноманітності в історико-культурних



ареалах виступають мова або релігія. Соціально-культурні регіони – це синтез історико-етнографічних і соціально-економічних спільностей, які утворюють багатогранну мережу як часово-просторове спорудження духовного капіталу людства.

При цьому, для розв'язання проблеми етнічності українства як соціально-філософського конструктивізму мудрості необхідне *функціонування інститутів громадянського суспільства*, що виявляється через поведінку людей. Саме завдяки такій поведінці громадяни повідомляють про свої інтереси владу і соціальні установи, оскільки мають спрацьовувати різноманітні схеми структури громадянської активності. За характером дії і типом суб'єкта громадянської активності можна виокремити Такі практики як громадсько-політичні практики, що передбачають як індивідуальні, так і тимчасові колективні форми дій у громадсько-політичній сфері з метою тиску на політичні інститути задля майбутніх змін. Саме практики контактування громадян з установами і організаціями втілюють здебільшого індивідуальне звернення до установ задля реалізації та відстоювання власних інтересів.

Отже, громадянські практики є матеріалізованим втіленням соціальних відносин через інституціоналізовані чи неінституціоналізовані форми вираження. Це втілення уможлиблюється за наявності певних структурних, ресурсних та соціально-психологічних чинників. Така модель соціального капіталу українства здебільшого пояснює діяльність у громадських організаціях рух мудрих людей, оскільки довіра, відчуття спільноти, сусідська єдність, громадська компетентність означають накопичення відповідного соціального ресурсу. При цьому, проблематизованість реалізації соціальних інтересів українства закономірно спричиняється до індетифікації та солідарності індивідів. Відтак, соціальні розмежування українства стають чинниками громадянських практик, оскільки соціальні розколи, що зумовлюють групову ідентифікацію, мають соціально-політичний характер. Водночас за умов, коли соціальні відносини втілюються у конкретних

взаєминах людини з інституціями, увиразнюються статусні відносини, за яких розподіл соціальних статусів у суспільстві створює структурні розмежування, які певною мірою впливають на реалізацію потреб людини (людей, людства). Ці потреби можуть мати ситуативний, індивідуальний характер і не обов'язково викликають ідентифікацію з групою.

Однак усвідомлення соціальних інтересів, спричинених соціальними розколами, не завжди зумовлює громадянську активізацію українства. Лише за умови зростання активістських цінностей з'являється ідеологічне підґрунтя для реалізації соціальних потреб та інтересів, а звідси – відбувається політична ідентифікація. Таким чином, зростає суб'єктивне усвідомлення власної політичної компетентності та громадянського обов'язку, оскільки віра у власні сили та віра у можливість реалізувати свої розмисли стають ключовими чинниками для того, щоб люди почали проявляти мудрість у соціальних діях. Коли соціальна значущість людини (суб'єкта, індивіда, особистості, громадянина) переважає власні егоїстичні погляди на життя, з'являються передумови ідентифікації та солідарності українства, знижується міжособистісна недовіра, оскільки відбувається емоційна насиченість особистісних відносин. На інтенсивність громадянських практик українства також впливають особистісні чинники самореалізації людини у цивілізаційному просторі, а саме: самоповага, контроль над ситуацією, здатність до домінації, невимушеність у соціальних взаємодіях тощо.

Спрямованість суб'єктів громадянських практик українства може мати як конструктивний вплив, коли відбуваються процеси збереження чи вдосконалення політичної системи, так і деструктивний стосовно чинного соціального порядку, коли порушується питання про радикальне перетворення системи. Іншими словами, роль і значення громадянської активності розглядається двома підходами – конструктивним та критичним [192, с. 49–51]. Конструктивну роль громадянської участі відзначають як прихильники структурного функціоналізму (долання відчуженості широких

верств та залучення до ухвалення рішень), так і адепти теорії конфлікту та впорядковані форми долання конфліктів між соціальними групами.

Натомість етап суспільних перетворень, за якого відбулося становлення подвійної інституціоналізації, виокремлює аномічну деморалізованість населення, що обумовила одночасне існування регулятивних механізмів старих і нових інститутів. У цьому сенсі, зважаючи на слабку інтегрованість українського суспільства, на існування значних регіональних відмінностей мовно-культурного та політичного гатунку, в Україні дотепер вдавалося створювати режим відносної стабільності, за якого ці розбіжності не стали визначальними у формуванні політичного ладу держави. Водночас існування проблеми визнано на державному рівні. Зокрема, в Указі Президента України № 105/2007 «Про Стратегію національної безпеки України» визначено, що одним з ускладнень розв'язання проблеми забезпечення національної єдності та соборності українства є ціннісно-світоглядне розшарування українського суспільства, яке обумовлюється культурно-історичними відмінностями окремих регіонів України і поглиблюється внаслідок спекулятивних маніпуляцій з боку певних внутрішньо- і зовнішньополітичних сил, зокрема екстреміського спрямування [192, с. 164].

Разом із тим, процеси глобалізму також накладають відбиток на формування новітньої громадянської ідентичності українства. Адже становлення політичних націй у ХІХ-ХХ століттях уможливилось внаслідок консолідації населення певної території із значними соціальними відмінностями шляхом уніфікації соціалізаційних процесів, монопольного впливу на громадську думку та завдяки вольовим зусиллям. Тому, внаслідок системи глобалізаційних процесів інформаційний простір значної кількості країн, зокрема малоінтегрованих, став проблематичним. До того ж, входження сучасної території України до різних державних утворень дається взнаки в існуванні крім загальновідомого «реліктового» кордону між Галичиною та Наддніпрянською Україною ще й інших меж, які простежуються в українському суспільстві [192, с. 165].

Варто підкреслити, що лінія розмежування, відчутна після подій Помаранчевої революції, суттєво нагадує лінію поширення соціально-політичних інститутів Речі Посполитої, зокрема, середньовічного Магдебурського права та козацької полкової територіально-адміністративної традиції гетьманщини. Як припускає О.Вишняк, лінія розмежування двох політичних типів регіонів сягає значно глибшої історичної давнини – часів данської династії Інґварсонів X – XII ст. та Великого князівства Гедимінасів, простягаючись уздовж кордонів історичної Русі (Київська, Чернігівська, Галицько-Волинська землі) та новими землями колонізованого пізніше степу [192, с. 165].

Отже, самоідентифікація індивіда з певною територією має ієрархічний характер, оскільки людина себе відчуває одночасно мешканцем і своєї країни, і одного із її регіонів, і конкретного населеного пункту. При цьому, діалектично взаємопов'язані територіальні ідентичності відіграють розбіжну роль – керівну і підпорядковану. Деякі ідентичності можуть бути «сплячими» і активізуватися лише за певних обставин, наприклад, при виникненні загрози даній групі. Коли регіональна ідентичність виявляється сильнішою за національно-державну, постає небезпека розпаду держави. Саме аналіз просторово-територіальної ідентифікації дає змогу виявити рівень ідентифікації індивіда з певним масштабом просторово-територіальної спільноти, оскільки переживання та усвідомлення індивідом своєї належності до певного територіального утворення є свідченням пріоритетності для нього цього соціального простору. На наш погляд, радикальні українські партії з гаслами впровадження етнократичної моделі національно-державного устрою, так і партії, які засновані на етнічних засадах із відповідними слов'янофільськими та ліберальними версіями російського націоналізму, не мали і не мають значної підтримки у свідомості пересічного суб'єкта. Політичні сили такого типу, як правило, до парламенту не потрапляють і набирають мізерну кількість голосів. Регіональне виокремлення електорату відповідних політичних лідерів не викликає істотної загрози для цілісності

країни, оскільки політична боротьба вимагає від усіх політичних сил залучення загальноукраїнського електорату.

Таким чином, активність регіоналізації в пострадянському просторі пов'язують із такими чинниками, як: статус регіонів і ментальна (специфіка їх територій), а саме: ранг регіону; етноадміністративний статус; дорадянське існування як цілого; географічний розмір регіону; населення і виробнича інфраструктура; периферійність; близькість до іноземного тяжіння; етнокультурна специфіка населення. Найбільше такі показники-чинники властиві Закарпатській та Донецькій областям.

У цьому зв'язку регіональні настрої населення цих регіонів, що виявлялися на початку (90-х років XX століття, і сьогодні присутні в латентних формах свідомості місцевих еліт, оскільки регіоналізм вирізняється насамперед етнокультурною специфікою.

Ще одним регіоном, де робили спробу ідеологічного обґрунтування сепаратизму, було Закарпаття. Ця територія була єдиною, що перебувала відірваною від решти українських земель майже 700 років. Належність до складу Угорського королівства, Австро-Угорської імперії та Чехословачинни наклали відбиток на етнічну свідомість місцевих українців, де певна частина з них продовжують досі вживати етнографічну самоназву «русини». Це надає підстави констатувати відсутність в українському суспільстві потужної етнічної стратифікації як специфічної форми соціальної диференціації. Проте можна сподіватися, що розмитість етнічної ознаки в соціальній структурі українства сприятиме лояльності етнічних меншин до української державності.

Таким чином, саме модель духовного капіталу українства як соціокультурної обумовленості суттєво пояснює соціальну діяльність у громадських організаціях. Оскільки накопичення довіри до людей, гідність як наріжний камінь моральності та відповідальність цілісно утворюють духовний ресурс українства в феноменології її мудрості.

## ВИСНОВКИ ДО ДРУГОГО РОЗДІЛУ

1. Використовується епістемологія як історично мінлива сукупність знання, що визначає можливості формування і розвитку свідомості, мови та культури в конкретно-історичний період. За цих обставин парадигмою наукових знань у феноменології мудрості є сукупність теоретичних стандартів, ціннісних критеріїв та світоглядних настанов шляхетної конституції особистості, що набуває істинного знання всіма гранями власного творчого доробку.

2. Обумовлюється, що знання є духовною силою мудрості. У цьому сенсі потрібна активна праця інтелекту як систематизації результатів пізнавальної діяльності.

3. Сформульована концепція істини як об'єктивація абстрактно-конкретної конструкції духовними інструментами в життєвих імперативах мудрості. Це якісна характеристика людських інтелектуальних побудов.

4. Ініціюється творча особистість як ефективно діюча детермінанта духовного капіталу в феноменології мудрості, в якій найважливішу роль у цьому відіграють неформалізовані моральні регулятиви. З огляду на це, саме геній є критерієм творчої істини.

5. Концептуально обгрунтовано етнічність українства як єдності народу у світовому співтоваристві. При цьому необхідне функціонування інститутів громадянського суспільства, що виявляється через поведінку і рух мудрих людей.

6. Визначено, що духовна безпека є критерієм якості освіти у сучасному просторі. Саме на тлі новітніх філософських систем будується державна освітня політика, маючи підвалини європейського, осмислення сутності людського буття. Тому освіта постає однією з визначальних гносеологічних передумов в системі духовної безпеки.

## РОЗДІЛ III

### БАГАТОГРАННА ЦІЛІСНІСТЬ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ МУДРОСТІ

#### 3.1. Ціннісна парадигма духовного капіталу мудрості

Сьогодні на благо розвитку України необхідно усвідомити та науково обґрунтувати всі актуальні аспекти національного капіталу, зокрема, духовні джерела, рушійні сили тощо. Без цього неможлива практична діяльність системи ціннісних орієнтирів щодо забезпечення духовного капіталу, тобто розв'язання завдань, спрямованих на формування мудрого українського суспільства.

Так, насамперед, система культурних цінностей діалектично взаємодіє з економікою, соціальною системою і політикою як інтеграції суспільства. При цьому *культура* є одним із аспектів життя суспільства, але вона виступає центрооб'єднуючим фактором, взаємопов'язуючи всі інші підсистеми соціальної життєдіяльності і забезпечуючи спільність людського існування. Так, взаємодія культури з економікою породжує «культуру праці», «ділову культуру», «господарчу етику», «культуру виробництва»; з політикою – «політичну культуру», «дипломатію», «культуру адміністративного менеджменту»; з соціальною системою – «культуру національних та міжнародних відносин», «культуру спілкування» тощо.

Однією із багатьох функцій культури як процесу і продукту духовного капіталу є вироблення і впровадження у суспільство таких елементів культури як: норми, знання, значення і символи. Зокрема, українські науковці на чолі з І.Надольним визначають культуру «...через систему цінностей та ідей, що слугують для регулювання поведінки членів певного соціуму» [242, с. 46].

Н.Смелзер трактує культуру як систему цінностей, уявлень про життя і кодів поведінки, яка є загальною для людей, які зв'язані певним способом життя [208, с. 57].

Російський дослідник А.Радугін вважає, що культура – це система колективно поділяємих смислів, символів, цінностей, переконань, взірців і норм соціально-психологічної поведінки і орієнтирів взаємодії людей із середовищем існування, які вони виробляють в сумісному житті для підтримання певних структур діяльності і спілкування суспільства в цілому або притаманних конкретній групі людей [190, с. 78].

На нашу думку, особливістю цінностей культури в духовному капіталі феноменології мудрості є те, що вони виступають в суспільстві об'єднуючими, консолідуючими чинниками. Різним культурам притаманні різні цінності, бо кожний суспільний устрій встановлює, що є цінність, а що ні.

Розв'язання проблеми існування духовного капіталу як запоруки мудрого самозбереження (зокрема, її безпеки) у зв'язку з переходом до нового суспільного ладу, залишається дискусійно відкритим і потребує детального дослідження. Тому слід звернути увагу на системний аналіз причин, тенденцій, явищ і процесів, які призводять до виникнення суперечностей і труднощів у духовній сфері розвитку суспільства, а також шляхів їх вирішення.

Сьогодні ми знаходимось на зрізі пострадянських часів і побудови громадянської державності в Україні, що цілком зумовлює необхідність пошуку якісно нових підходів до пізнання духовного капіталу мудрості, оскільки Україна будує демократичне суспільство на ринкових засадах економіки. Як зазначав наш пророк-мислитель Т.Г.Шевченко потрібно «чужого навчатись і свого не цуратись». На наш погляд, маємо зосереджуватися на дослідженні українськими науковцями цінностей західних суспільств: механізмів їх формування, сприйняття їх різними соціальними групами, механізмів регуляції впливу на людей тощо. Отже, є



нагальна потреба у розробці нової парадигми *духовного капіталу* через структурний зміст духовної культури, що становить феноменологію мудрості.

Як стверджують дослідники, зокрема С.Чукот, духовна культура виникає як результат взаємодії загальнолюдського і національного. «Духовна культура являє собою не застиглий результат людської діяльності, а є процесом утворення і накопичення культурних надбань, (не лише матеріальних, але і духовних), в яких втілюється все різноманіття людської природи та які виникають у процесі духовного виробництва як окремої нації (народу), так і людства загалом» [261, с. 123].

Заслуговує на увагу класифікація цінностей таких мислителів як: М.Маркевича та А.Радугіна, що їх підходи до класифікації системи цінностей збігаються. Дослідники поділяють цінності на цінності смисложиттєві (уявлення про добро і зло, щастя, долю і сенс життя) і універсальні (життя, здоров'я, особиста безпека, добробут, сім'я, освіта, кваліфікація, правопорядок). М.Маркевич додає до універсальних цінностей ще і цінності міжособистісного спілкування (чесність, доброзичливість, порядність, взаємодопомога, толерантність, любов) і демократичні (свобода слова, совісті, партій; національний суверенітет; гарантії соціальної рівності і справедливості) як самостійні групи цінностей.

Крім того, М.А.Макаревич розширює спектр універсальних цінностей: право на власність; охорона прав материнства; свобода творчості; мова і культура.

Розглядаючи мудрість в контексті системи цінностей культури як важливу наукову категорію, варто виділити у порівнянні з іншими цінностями те, що вона знаходиться під безпосереднім впливом інтересів людей. Це та цінність, без якої неможливе життя людей, що передається із покоління в покоління, закріплюється і засвоюється у свідомості.

У цьому відношенні необхідно зазначити, що для аналізу життєво мудрого циклу цінностей вважається діалектичний підхід до теорії

культурного розвитку, який розроблявся філософами І.Кантом та Г.Гегелем, а також їх багаточисельними послідовниками, серед яких найбільш відомими були К.Маркс і Г.Маркузе.

Основний теоретичний постулат діалектичного підходу полягає в тому, що всі культурні взірці, які витворені людьми, являють собою кінцеві, тобто недовговічні явища. К.Маркс у передмові до «Критики політекономії» зазначає, що культурний розвиток являє собою послідовність стадій. Враховуючи той факт, що цінності є елементами культури, то ця теорія, з нашого погляду, може бути застосована і до системи цінностей.

На нашу думку, конфлікт цінностей важко піддається вирішенню, тому що стереотипи масової свідомості досить стійкі і змінити їх складно. Неможливо переконати тих, хто відмовляється прийняти нові правила життєдіяльності. Потрібно враховувати той факт, що суспільній свідомості притаманна консервативність щодо певних суспільних явищ, навіть якщо об'єктивні умови значно змінюються і спонукають до життя нові відповідні ціннісно-нормативні уявлення. За усталеними ціннісними орієнтирами і настановами є принципи, позбутися яких важко або неможливо – адже останні формувалися із традицій, системи впевнень і вірувань, культурних стереотипів сім'ї, групи, спільноти, нації і порушення їх суттєво впливає на суспільну свідомість і самосвідомість особистості. Зміна свідомості – це складний тонкий та суперечливий процес. Чим сильніше закріплені старі типи ціннісних орієнтирів у свідомості особи, тим складніше цей процес відбувається. Слід зазначити, що така ситуація призводить до того, що нові цінності не сприймаються серйозно, не засвоюються органічно.

Стан суспільства, що трансформується, при якому одні певні цінності і норми вже не діють, може породжувати аномію. Поняття *аномії* ввів в соціологію Е.Дюркгейм, який розкрив механізм здійснення в суспільстві розпаду цінностей, орієнтацій і норм, якщо вони еволюційно не замінюються актуальними. Результатом цього процесу є відчуття відокремлення, неприйнятності індивіда чи певної соціальної групи до загальноприйнятих

цінностей суспільства. Аномія виникає внаслідок втрати людиною ясних і переконливих стандартів поведінки і цілей життєдіяльності в умовах порушення і розладу певних соціальних, культурних, моральних цінностей і норм. Характерною ознакою аномійного стану соціальної системи слід визначити прискорений масовий процес маргіналізації індивідів, в результаті якого вони опиняються за межами тих соціальних спільнот, в яких перебували раніше. Диференціація суспільства веде до того, що певна його частина живе на межі бідності, ставлячи собі за мету лише фізіологічне виживання. Відповідно ці люди перебувають у стані глибокої соціальної деградації і не бачать майбутнього.

Значна частина людей звичайного способу існування опиняється в екстремальних умовах, які загрожують їм психологічними стресами, моральними деформаціями тощо. Це створює стан внутрішнього розладу і дезорієнтації, відчуття відчуження людини від людини як характерної особливості стану соціальної свідомості, і втрати власного «я», а значить, і осмисленої втрати зв'язку із зовнішнім світом. Наслідком такого стану можуть бути порушення закономірності, а також порушення норм по відношенню до самого себе (через п'янство, наркоманію, самогубство).

Тобто індивід чи соціальна група знають про існування загальноприйнятих норм і ціннісних орієнтирів, але разом з тим не дотримуються їх.

Тільки за умови усвідомлення необхідності змін у суспільній свідомості як вияву духовної безпеки, мудра людина спроможна активно створювати нову поведінку відповідно до вимог часу.

### **Суспільний ідеал як духовний прояв мудрості**

В суспільному ідеалі втілюється мрія про найсправедливішу організацію суспільства. Суспільний ідеал узагальнює в ідеях уявлення людей про досконалий суспільний устрій, який перетворює життя людей у структурно-впорядковане органічне соціальної дії.

На підставі соціальних потреб та інтересів формуються ідеали особистості, які модифікуються у власні потреби, інтереси, цінності та мотиви поведінки за власним духом. При цьому шлях пролягає через рефлексію, самоаналіз, самовиховання, самовдосконалення, через забезпечення органічної єдності принципів і реальних дій, поставлених цілей і повсякденного способу мудрого життя.

На нашу думку, механізм формування і становлення нового суспільного ідеалу проходить на різних стадіях суспільства, що дозволяє сформувати рух мудрих людей.

Суспільний ідеал тільки тоді стане по-справжньому можливим для всіх членів суспільства, коли люди усвідомлять необхідність ставлення і досягнення нових цілей, ідеалів.

В основі суспільного ідеалу лежить інтегрована ідея духовної потреби в суспільній свідомості. Така суспільна ідея визначається і реалізується у відповідній ідеології. Термін «ідеологія» було введено у ХІХ ст. для позначення комплексу ідей, які лежать в основі політики, соціальних відносин, економіки, етики.

На думку відомого філософа античності Платона ідея – це реальна причина і зразок існуючих речей. Платон вважав, що ідея не залежить від часу і простору, вона існує сама по собі як певний ідеальний світ, із якого вона проникає в людську свідомість як відзеркалювання справжнього (істинного), оскільки індивід не спроможний цілком приборкати свої пристрасті, бажання та прагнення, не маючи достатньої на це сили волі, не може досягти досконалості, наблизитися до ідеалу. Тому виникає така необхідність у державотворенні та законодавстві, що сприяє боротьбі з олігархізацією.

В умовах сьогоденної суспільної кризи в Україні відсутня єдина офіційна інтерпретація системи цінностей культури і відповідних соціальних норм, що розкриває діалектичний взаємозв'язок між суспільством і приватним життям індивіда, порушує їх взаємодію.

Таким чином, сучасні процеси демократизації нашого суспільства, формування в Україні нової системи соціальних відносин, нового суспільного ідеалу актуалізують необхідність мудрого переосмислення сутності і ролі ідеології.

### **Цінність як джерело протиріч та соціальної напруги**

Якщо люди однієї соціальної групи вважають нові цінності непотрібними, несправедливими чи неефективними і активно намагаються змінити ціннісні позиції інших соціальних груп суспільства щодо заборони нововведення, то може виникнути соціальний конфлікт. Крім того, для більш глибокого розуміння суперечності, прийняття нових цінностей, необхідно, на нашу думку, враховувати той факт, що нові цінності можуть не сприйматися і в межах однієї системи соціальних цінностей.

В основі цього твердження – об'єктивне існування протилежності думок, розходження в поглядах навіть близьких по духу людей, однодумців. Відповідно, введення нових взірців поведінки, зумовлених сучасними цінностями, які протиставляються існуючому звичному способу життя, супроводжуються змінами в психологічному стані суспільства, що детермінує почуття тривожності, занепокоєння. Тривога, у свою чергу, породжує стан напруженості, яка може бути як конструктивною, так і деструктивною. Конструктивна мудро мобілізує людей до активного освоєння духовних цінностей, норм, а деструктивна спонукає до агресії, відмови від освоєння цінностей і норм, до їхньої руйнації. Психологічна основа опертя – звички та інерція, страх перед невідомим. Завдяки своїй пасивності та консервативності люди значно довше зберігають в собі залишки старих культурних форм, втрачаючи при цьому актуальність, мудру силу свого авторитету.

Коли нова цінність починає усвідомлено сприйматися більшістю соціальних груп суспільства як важливий та корисний елемент духовної культури і витримує конкуренцію з існуючими цінностями, тоді відбувається становлення, прийняття нової цінності, що глибоко входить в ментальність

людей, у сформовані інститути і організаційні структури. Іншими словами, в суспільстві відбувається інтенсивне користування цінностями. Таке суспільство, як динамічна система, безперервно саморозвивається, саморегулюється під впливом суспільних процесів і еволюції індивідів, постійно оновлюється змінами, які відбуваються в економічній, соціальній, політичній, інформаційній сферах як духовної потреби і поведінки мудрих людей. Саме духовний капітал мудрості надає цілісного прояву в змінах ідей, ціннісних орієнтирів, установок і норм в поведінці мудрих людей, що детермінує, зокрема, суперечності в існуючих цінностях.

На зміну одним соціальним цінностям приходять інші в силу динаміки розвитку суспільства, але є вічні цінності національної ідеї як *гуманістичні ідеали любові, добра і злагоди*. При цьому слід зазначити, що цінність повністю не зникає, а переходить в новий якісний стан, стає основою для нового духовного елемента. Не дивлячись на те, що зміст нової цінності буде суттєво різнитися від змісту її попередниці і нова цінність стане грати принципово нову роль в житті суспільства, вона оновлює певні елементи старої цінності.

Перехід до нових суспільних відносин детермінує утвердження нових соціальних цінностей у феноменології мудрості, адже в суспільстві поступово накопичуються якісно нові проблеми, які вимагають для свого вирішення нові еталонні зразки і духовні цінності. Тобто відбувається теоретичне осмислення сутності сучасного суспільства, закономірностей його розвитку, розробка стратегії соціального поступу.

В сучасному соціумі окрема особистість отримала значну можливість впливу на його формування. У цьому розумінні любов є закоріненою в глибині етосу індивіду, тому в проблемі пошуку гармонізації суспільних відносин, що сьогодні знаходяться в кризовому стані, дослідження механізмів мудрого самозбереження соціальної цінності любові як соціогносеологічних коренів духовної безпеки видається актуальним, спрямовуючи наукові пошуки в галузі соціальної філософії.

Як вважає С.Франк: «...подолання земної, корисливої зіпсованої природи людини можливо лише у відношенні себе самого, іншому ж ми можемо допомогти йти цим шляхом лише одним чином – дати йому відчутти любов... увійшовши в дещо хімічне поєднання між собою, породжують дещо нове, ще вище – самовіддану любов. Шлях самовідданої любові виявляється... єдино вірним і плідотворним шляхом боротьби зі злом та перемоги над злом» [245, с. 78]. Дійсно, якщо Е.Фром зауважував, що усі людські біди і чвари безпосередньо пов'язані з егоїстичною налаштованістю людини до світу, то В.С.Соловйов стверджував, що саме у любові приховано той механізм, за рахунок якого відбувається руйнація «его». Дослідник доводив, що це відбувається внаслідок того, що люблячи, ми ставимо в центр нашого існування іншу людину. Філософ зауважує, що не будь-яка любов однаково підриває темну основу егоїзму. Як зазначає Соловйов: «...щоб не згаснути першому імпульсу, любов потребує рівноцінного партнера, рівноцінну особистість» [213, с. 250]. На думку В.С.Соловйова, лише в християнстві особистість може віднайти своє позитивне ствердження: «Позитивне ствердження свого безумовного значення особистість знаходить у християнстві, як в одкровенні досконалої Особи – боголюдини-Христа та обітниці досконалого суспільства – Царства Божого. Завдання християнської історії мудрості складало і складає виховання людства для переродження його в досконале суспільство, в якому кожна особистість знаходить своє позитивне звернення або дійсне звернення свого безумовного значення...» [213, с. 251]. Отже, любов передбачає в собі мудре подолання егоїстичної відособленості та сприяє не лише духовно-душевному єднанню істот, але доповнюється найбільш тілесним взаємопроникненням, можливим і природним лише у відношенні двох протилежних статей однієї до іншої.

Генеративно-цілісний підхід до проблеми любові як ціннісної основи духовного капіталу здійснює П.Сорокін. У праці «Таємнича енергія любові» вчений доводить, що «як соціальне явище любов бере участь у всіх взаємодіях між двома і більше суб'єктами, де ціннісні прагнення та реальні

потреби одного розділяються та підтримуються іншими» [215, с. 124]. Таким чином, якщо одна особа містить у собі високоетичну любов, побудовану на чесноті як шляхетній гідності, повазі, то постає довіра до іншої особи, що звільняє від підозр і ревнощів. Така довіра цілком свідчить про те, що любов стала моментом істини обох людей, що суттєво значиться в сучасному суспільстві.

### **Риторика мудрого слова в інформаційному суспільстві**

Ніщо так не визначає зміст інформаційного суспільства як риторика мудрого слова в певній ідеологічній площині. Адже проблема взаємовідносин мудрого слова та ідеології досить складна і має багато аспектів. З одного боку, слово певною мірою впливає на процес формування і розповсюдження ідеології, а з іншого боку, ідеологія, політика здійснює значний вплив на це слово. Крім того, кожна ідеологія певним чином відображається в мові і, перш за все, в мудрім слові, оскільки слово є найбільш показовим і ефективним знаком.

У зв'язку з цим варто зазначити нейтральність слова як ідеологічного знака, що уможлиблює специфічну ідеологічну функцію. Загалом же, більшість праць цього напрямку торкаються в основному питань впливу ідеології на функціонування та розвиток мови. Значна увага приділяється і таким темам, як «мова як об'єкт ідеологічної боротьби» та «мова як захист ідеологічної боротьби» [76, с. 426]. Отже, при дослідженні взаємовідносин конструктивізації мудрого слова та ідеології варто виділити такі два основні кола проблем: вивчення процесів, які відбуваються в мові під впливом певної ідеології та визначення тих мовних засобів, за допомогою яких можна найбільш ефективно впливати на формування ідеології носіїв мови. При цьому, передумовою перманентного впливу є чітке розуміння функції мови в суспільстві, закладених у ній потенційних можливостей цілеспрямованого формування світогляду мудрої свідомості. У цьому сенсі саме невербальна комунікація є культурно-історичним і психологічним феноменом духовного капіталу, тісно пов'язаним з онтологічним розвитком і становленням



особистості, її психічним станом і характерними ознаками. Така невербальна комунікація слугує засобом об'єктивізації, одним із шляхів пізнання людини. Отже, мовні закони риторики значним чином забезпечують ефективність вербального та невербального мислення, процес аргументації в прагматичному аспекті, функцією якого є переконання.

В сучасних риторичних умовах запровадження української мови у всіх сферах соціального життя є пріоритетною цінністю духовного капіталу в інформаційному суспільстві. В цьому аспекті завдання органів державної влади, на нашу думку, є створення таких умов, за яких державна мова консолідує громадян в єдину державу, а пересічна людина усвідомить, що українська мова – це історично утворена мова нашої нації, яка має цілісно глибоке історичне коріння, власні культурні народні традиції, власну історію. Бо чим більше людина знає про минуле і сучасне свого народу, держави, тим надійнішими і ґрунтовнішими виявляються її судження про майбутнє.

Таким чином, людству необхідна впевненість у позитивних наслідках суспільних перетворень, маючи у власній (кожного, всіх) площині духовної безпеки такі риторичні вектори мудрості як: віра, надія, волевиявлення, суспільний ідеал та любов. Бо є одна мова – це мова серця (ірраціонального) та розуму (раціонального). Адже сьогодні відбувається загроза духовної деградації серед різних верств людини (людей) відповідними негативними засобами впливу. Це, насамперед, транслявання по телебаченню різного роду західних «бойовиків», «ужастиків», еротики, випуск бульварної літератури, де цілком переважає ідеологія бачення не людини в людському, а певного засобу. При цьому слід пам'ятати вислів: «Людині притаманне людське, а машині – машинне». Відтак, духовний капітал є суттєвим еквівалентом феноменології мудрості, репрезентуючи змістовну наповненість феномена духовного, що при цьому несе в собі певну інтерпретацію, а саме: виділяє дух як мудре самозбереження на підставі ірраціональних та раціональних чинників безпеки особистості, держави та суспільства.

## **Легітимність повсякденної культури в соціалізації як інституалізованої форми відтворення духовного капіталу мудрості**

Сучасні кризові процеси в суспільному бутті вимагають пошуків нових галузей та шляхів, які здатні не тільки запроваджувати засоби раціонального осмислення соціальної реальності у її нових станах, але й попри все дають можливість чинити доцільний, координуючий, раціональний вплив на культурну реальність. Така проблема *духовної безпеки* у культурній повсякденності, що глибоко симптоматична для стану сучасного дискурсу про суспільство, ініціює обґрунтування у трьох вимірах її актуальності: науковому, цивілізаційному та суспільному.

Винесення повсякденності культури в соціалізації на простір філософського мислення є актуальною, виходячи з самої логіки наукового пошуку. Адже існує ціла сфера реальності, яка з самого початку є повноправним об'єктом саме для філософського дискурсу, оскільки це ж саме культурно-філософське питання: що таке повсякденність, яке її місце в культурному бутті.

До повсякденності в соціалізації як до наукового поняття першою звернулася філософсько-історична наука, що розуміє повсякденність як базовий рівень духовного засвоєння світу, загальна система уявлень та форм діяльності, що виступає підмурком для свідомо утворених, експлікованих та інституалізованих «вершин» даної культури. Введення цієї категорії в арсенал філософсько-історичної аналітики зумовило появу перспективних напрямків дослідження, наприклад, осмислення феномену соціокультурного хронотопу. Але в цілому філософсько-історична аналітика дещо звузила реальність повсякденного, редуціювавши її до рівня суспільного буття та певною мірою скасувавши феноменологічний аспект, без якого, на нашу думку, ніякої повсякденності загалом не існуватиме. Ззовні опинилися дві глибинні проблеми, які були розібрані, зокрема, художньою літературою: повсякденність, процесуальність протікання мислення та суперечливий

характер відношень між повсякденністю та людиною, екзистенційний аспект повсякденної реальності.

Запровадження повсякденності як теми філософського дискурсу та необхідність відповідної наукової теорії цілком закономірне для некласичної філософської парадигми.

Саме теорія культурної повсякденності дозволяє по-новому розглянути традиційні шляхи порозуміння між цивілізаціями, як їх пропонує соціокультурна думка.

У самому загальному вигляді під культурою розуміється духовне життя суспільства в цілому, досягнення науки і мистецтва, суспільність інформованих норм поведінки [178, с. 313].

Для Е.Б.Тайлора культура, або цивілізація, в широкому, етнографічному розумінні складається в своєму цілому із знання, вірувань, мистецтва, моральності, законів, звичаїв і деяких інших здібностей і звичок, засвоєних людиною як членом суспільства. Явища культури у різних людських суспільствах, оскільки можуть бути досліджені загальні початки, що лежать в її основі, представляють предмет, зручний для вивчення законів людської думки і діяльності. З одного боку одноманітність, яка так широко проявляється в цивілізації, в значній мірі може бути приписана одноманітній дії одноманітних причин. З іншого боку різні сходинки культури можуть вважатися стадіями поступового розвитку, кожна з яких являється продуктом і в свою чергу грає визначну роль у формуванні майбутнього [224, с. 402].

В конфлікті між заборною та імпульсом розглядається проблема зменшення імпульсного зменшення імпульсного навантаження, трактовка заборони як життєвої і компенсація за пожертвування, що складає весь зміст культури з огляду філософії психоаналізу [194, с. 26].

Як зазначав М.О.Бердяєв «Культура пов'язана з культом предків, із звичаями і традиціями. Вона повна священної символіки, в ній подані знаки і подоби іншої духовної дійсності. Будь-яка культура (навіть матеріальна

культура) є культура духу: будь-яка культура має духовну основу – вона є продукт творчої роботи духу над природними стихіями» [16, с. 77].

На його думку, всередині культури виявляється цивілізаторська тенденція, що проявляється у сильній волі до влади та сили, до щастя як внутрішньої насолоди душі. Перехід культури у цивілізацію пов'язаний з підміною цілей життя засобами життя. Цивілізація, в протилежність культурі, не релігійна, в ній перемагає прагматичний розум. В епоху цивілізації культура йде в глибину, і починають виявлятися процеси варварства, брутальності, втрати форм, вироблених культурою.

Духовна безпека як осереддя культури ніколи не дається у вигляді закінченої формули, вона повинна постійно поновлюватися в контексті сучасності. В цьому суть культури. «Культура розвивається при умові, якщо інтерпретація вдається і гине, якщо вона догматизується» [167, с. 157].

При розгляданні культури виділяють три етапи еволюції уявлень про неї, що втілюються в певному образі культури: раціоналістичному (XVIII – XIX ст.), біологічно орієнтованому (кінець XIX – початок XX ст.), плюралістичному (XX ст.) [124, с. 83].

На першому етапі еволюція уявлень про культуру пов'язана з ідеєю безперервного розвитку, ототожнення розвитку культури і розуму. Образ культури виступає як односпрямована і раціоналізована схема. Її аналіз замикається на одному вимірі: розвитку, розгортанні в часі.

На другому етапі еволюції уявлення про культуру визначається ідеєю перервності, циклізму, вона мислиться подібно живому організму з процесами народження, розвитку і смерті. Циклічне повторення одного і того ж – основний недолік цього образу культури. На третьому етапі уявлення про культуру пов'язане як з ідеями лінійного так і нелінійного (хвильового, пульсуючого) розвитку культури. Відбувається відмова від раціоналістичної і циклічної парадигм. Не тільки розум, але й інтуїція, символ, примус тощо забезпечують модифікацію ідей безперервного культурного росту. Культурний процес постає як безперервний пульсуючий розвиток, що

включає багатогранний суцільний потік, в якому всі можливості співіснують водночас, а на кожному етапі переважає одна з них. Етапи культурної динаміки (виникнення ріст і спад) розглядаються як одночасно існуючі в культурі.

Плюралістичний образ культури нового часу на відміну від раціоналістичного і біологічного заперечує завершеність культури, затверджує її відкритість для нового. Енциклопедичний словник з культурології, виданий у 1997 році, звертає увагу на багатство визначень культури, підкреслює, що в останні роки акцентується динамічний аспект культури, її процесуальна природа, коли вона визначається як процес, результат і поле реалізації людських потенцій на поточний момент. Явища культури виступають як продуктивність і репродуктивність людської діяльності, що цілком становлять знання, вірування, мистецтво, вдача, звичаї, право і всі інші особливості людини як члена суспільства. Крім того, це мова як складова маніпуляції суспільною свідомістю, ідеї, табу, символи і коди, інститути, знаряддя, технології, ритуали, церемонії та інші.

Будь-які прояви людської діяльності в конкретному соціумі представляють культуру. Культура конкретно-історичного суспільства являється навіть у злочинності, наркоманії, тіньовій економіці і т. ін., що заслуговує терміну «антикультура», але залишається невід'ємним явищем відповідної культури, характеризуючи культурний рівень свого соціуму.

Багато визначень культури підкреслюють її цінносно-змістовний, знаково-комунікативний і нормативно-регулятивний характер. «Культура являється одним із засобів задоволення основної потреби суспільства – потреби у виживанні, в існуванні, самозбереженні» [270, с. 341].

Культура в сучасних дослідженнях розглядається як особливий об'єкт, що нагадує організм, систему, в яких можна розрізнити процеси функціонування і розвитку. При цьому «культура не має цілісного об'єкту, а являє собою узагальнену категорію, що об'єднує різноманітні множини штучних об'єктів» [195, с. 24].

Дифузний характер культури визначається багатьма дослідниками культури. Сучасний погляд на культуру виходить із того, що вона за своєю природою не моністична, а плюралістична. «Неможливо ігнорувати факт численності культур, їх якісної різниці» та національної» [157, с. 256].

На думку В.С.Біблера єдине поняття культури складається: по-перше, із характеристики культури як форми одночасного буття і спілкування людей різних – минулих, сучасних і майбутніх – культур, форми діалога і взаємонаслідування цих культур; по-друге, культури як форми детермінації індивіда, форми вільного вирішення своєї долі у свідомості її історичної і загальної відповідальності; по-третє, культура є пізнання світу у творах як усталених формах буття.

При цьому буття в культурі, спілкування в культурі можливе тільки на основі творів культури, їх специфічного буття [19, с. 207].

У збереженні та трансляції властивих культурі зразків поведінки та цінностей, повинна бути визначена стійкість, яка носить назву традиції і виступає в якості механізму ієратизації (освячення) культурних цінностей. Традиція конкретизує соціальний досвід та рівень розвитку, якого досягло суспільство у взаємодії з природою. При цьому культуру характеризує не тільки традиція, але іновація як спосіб її поновлення. З допомогою культури зразки поведінки переносяться з покоління в покоління. Індивід ніби поглинається культурними нормами та зразками і виступає як їх носій.

Залишаючись в рамках традиції, індивід не руйнує систему культури, навпаки, там переважає новація якості способу відношення до соціального досвіду, відбувається руйнація традиційної парадигми.

Кожна культура породжує свою особисту раціональність, свою мораль, право, естетику і виражається у відповідних своїх символічних формах. Зміст однієї культури не перекладається повністю на мову іншої культури, однак, це не означає неможливості того, що називають діалогом культур. При цьому, в діалог вступають не самі культури, а люди, для яких відповідні культури окреслюють певне коло порозуміння за духом.

Для розвитку сучасної культури важливе значення має міжцивілізаційний діалог, що здійснюється на різноманітних каналах: торгівля, культурні зв'язки, туризм, наукові експедиції тощо.

Загальними принципами міжцивілізаційного діалогу є:

- засвоєння прогресивного досвіду при збереженні цивілізаційних особливостей кожного співтовариства, культури і менталітету народу;

- із загальнолюдського досвіду інших цивілізацій сприймається тільки ті форми, які дане співтовариство в змозі засвоїти в рамках своїх економічних і культурних можливостей;

- пересажені елементи іншої цивілізації набувають нового вигляду, нових якостей;

- діалог цивілізації приводить як до розвитку цілісності всієї сучасної глобальної цивілізації; так і забезпечує внутрішньо багатогранний плюралістичний характер існуючих культур;

- в процесі пізнання культури суб'єктами виділяються поля, в яких прояв культури обмежується деякими ознаками. Ці поля називаються сферами культури. Правова культура в цьому плані виступає як спеціалізована сфера культури, в якій змістом і метою діяльності всіх суб'єктів являється: захист духовно-правових прав людини, відношень особистості із суспільством і державою.

### **Проблема правової культури**

У реформуванні суспільних відносин на міжнародному та національних рівнях провідну роль у правовій системі відіграє культура. Саме через неї відбувається визначальний вплив на характер змін у суспільстві, через неї здійснюється становлення міжнародного та національного права, правових інститутів, галузей права, вдосконалення законодавчого процесу; забезпечується ефективність правового регулювання та міжнародного нормотворення і національного законотворення.

Визначаючи важливість та соціальну цінність права в контексті духовної безпеки, О.М.Мельник досліджувала проблеми сутності правового

регулювання та шляхи підвищення його ефективності, що допомогло їй дійти висновку про необхідність правового регулювання для розвитку суспільства. Як вважає дослідниця, саме ефективне правове регулювання забезпечує захист прав особистості, стабільність, порядок і організованість суспільства [158, с. 45]. Адже безпосередньо правове регулювання є основою для здійснення відповідних видів правової діяльності, що узгоджує суспільні інтереси, а також гарантує розвиток і функціонування суспільних відносин у культурно-правовій площині духовної безпеки.

Варто зазначити, що через якість правового регулювання вимірюється ефективність законодавчої бази. Це особливо стосується біотичних прав та свобод людини, оскільки в силу їх специфічності і відсутності як на міжнародному, так і на національному рівнях правових механізмів їх максимальної реалізації, охорони та захисту суб'єкт законодавства має долучити можливі юридичні ресурси задля врегулювання біотичних правовідносин та реалізації біотичних прав та свобод, утворюючи єдину культурно-правову систему.

Сьогодні спостерігаються відсутність правового регулювання певних аспектів біотичної сфери в системі правової культури. Крім того, в чинних законах є чимало колізій та правових суперечностей у розробці біотичного закону. При цьому вбачається, що саме від довершеності цього біотичного закону, дієвості, вивіреності за міжнародними та європейськими біотичними стандартами, залежатиме ефективність функціонування цієї галузі біотичного права.

Одна з найважливіших проблем у вивченні правової культури пов'язана з розглядом її динаміки. Визначаються рушійні сили динаміки правової культури, в якості яких виступають протиріччя між правовою культурою та суспільством, між правовою культурою і владою, між правовою культурою і особистістю. Характерною рисою центру правової культури є його жорстка нормативна фіксованість, його консерватизм особливо у порівнянні з периферією правової культури.



В культурі люди черпають смислові характеристики слів, речей, своєї поведінки. Культура – це світ цінностей як розумінь, які людина вкладає в свої творіння і дії.

Світ цінностей – це фіксована в людській свідомості характеристика відношення об'єкта до людини, тобто об'єктивація суб'єкта (і відповідно людини до об'єкту).

Об'єкт має цінність, якщо людина бачить в ньому засіб задоволення будь-якої потреби. Здібність оцінювати об'єкти, тобто встановлювати їх цінність, пов'язана з утворенням у людини цінносних уявлень. Саме духовна культура постає як світ цінностей та ідеалів.

З інформаційно-семіотичного огляду «світ культури постає в трьох основних системах: як світ артефактів, світ смислів і світ знаків» [107, с. 46]. Правова культура при такому інформаційно-семіотичному підході є втіленням засобів, способів і результатів духовної діяльності.

Проблема розвитку правової культури в основному зумовлена змістом внутрішньої правової культури, її цілеспрямованістю. Не випадково у цьому зв'язку підкреслюється значення юридичної еліти у розв'язанні духовності правового розвитку культури.

Існуючі культури не можуть бути ізольовані одна від одної. Явище акультурації – це руйнація замкнутості культур. Відомий філософ К.Ясперс виділив першу руйнацію замкнутості культур в IV тисячолітті до н. е., коли виникли єгипетські цивілізації. Зломивши вузькі рамки племінних культур, ці цивілізації сприяли усвідомленню спільності між ними. Другий переворот у свідомості людей К.Ясперс пов'язує з VIII – III ст. до н. е. (період осьового часу). Це епоха життя великих мудреців і пророків: Конфуція і Лао-Цзи в Китаї, Будди в Індії, Заратурстри в Персії, старозавітних пророків Ілії, Ісайї, Ієремії в Палестині, Гомера, Геракліта та ін. знаменитих філософів Греції. «Осьовий час» породив світові релігії, філософію, сформував уявлення про людство, його цінності та ідеали.

Культурно-історичний процес став розвиватися як взаємодія розрізнених локальних культур (полілінійно) і в той же час формується культурна єдність людей (однолінійність). Сьогодні багато хто утверджує єдність світової культури, однак втрата деяких рис національної культури під впливом акультурації не означає в близькому майбутньому втрати різниць між культурами взагалі і правовими культурами зокрема. Зрозуміло, що «сучасний світ не може існувати в умовах замкнутості правових культур. Ідуть процеси правової акультурації, тобто руйнування, подолання цієї замкнутості, коли одна правова система може бути наче прищеплена до іншої» [106, с. 98].

При цьому правова акультурація здійснюється владою за допомогою законодавства і судової практики. Через заключення договорів правова акультурація відбувається приватним шляхом. Правова акультурація, що здійснюється вченими і викладачами, відбувається на рівні юридичної науки і юридичної освіти.

У ролі глобальної акультурації розглядається рецепція, при якій принципово змінюється національна правова система, відбуваються глибинні зміни в правовій культурі. Сама назва «рецепція» виникла у зв'язку із конкретною ситуацією рецепції римського права в Німеччині в XIX – XV ст.

У ролі прикладу правової акультурації може бути названа адаптація шведського права в Росії. Військові артикули Карла XI від 1683 року, які містили шведське військове кримінальне право, в 1716 році під безпосереднім наглядом Петра I, були представлені в артикулах, які в значній мірі повторювали шведські. Але через нестачу норм, що регулювали кримінальне покарання цивільних осіб, встановлювалось, що ці військові артикули застосовуються по відношенню до цивільних осіб. Ці норми шведського військового кримінального права служили основою російського кримінального права але до XIX ст. [6, с. 63].

Відсторонення Петра I від шведських інститутів визначило в 1715 – 1725 рр. копіювання шведської системи колегій і шведської судової системи, що забезпечили модернізацію адміністративного і судового порядку в Росії.

Національна правова система як результат розвитку відповідної національної правової культури представляє собою достатньо стійку цілісність у відношеннях з іншими правовими системами. Однак і вона підвладна взаємодії як на рівні окремих правових норм і рішень, так і в рамках правових інститутів і навіть галузей права.

В комунікації правових культур виявляється, що самотність є складова детермінована ознака національної правової культури. Наростання діалектичної взаємодії правових культур в контексті духовної безпеки максимально розширяє простір правової культури, вимагає від кожної правової культури стійкості по відношенню до інших правових культур і здібності до засвоєння інновацій.

Відсутність в Україні координації законотворчих робіт між законодавчою та виконавчою гілками влади, а також у системі центральних органів виконавчої влади призводить до дублювання в роботі щодо підготовки актів законодавства, нераціонального використання матеріальних, фінансових, інтелектуальних ресурсів та гальмування нормотворчого процесу в цілому.

Таким чином, з огляду забезпечення духовної безпеки варто наголосити на те, що в Україні гальмується процес правової культури у прийнятті законів – це відсутність єдиної системи як планування та розробки актів законодавства, так і проведення системно аналізу ефективності їх застосування. Все це є передумовою внесення відповідних змін і доповнень до нормативно-правових актів.

Отже, на державному рівні сьогодні відсутня система управління нормопроєктуванням та моніторинг актів законодавства. Тому, в процесі підготовки законопроектів мають місце елементи випадковості, лобізму, дублювання.

### **Церква як соціальний інститут духовної безпеки**

Сучасний період трансформації духовності українського народу цілком потребує розмислового та ґрунтового аналізу процесу повернення до релігійних цінностей, вивчення етноконфесійної специфіки релігії в Україні, усвідомлення і врахування релігійних чинників у національній стратегії свого розвитку. Відтак, церква визначає дочасні (земні) цілі, цінує їхнє значення у житті людини. У центрі уваги та турботи Церкви при її служінні у світі постає людська особа та її діяльність, яка має відповідні духовні виміри. У результаті цього вважається, що особистість як соціально-типова характеристика людини (людей, людства) пережила певну еволюцію разом з історичною еволюцією. Можна сказати, що особистість все повніше виявлялася, формувалася і заповнювала людину, вириваючи її з світу ества (бажань і пристрастей) і приводячи волевиявлення у світ громадянської свободи як творчості. В цьому розумінні особистість як соціальна ефективність (якість, належність, професіоналізм тощо), ставала все більш концентрованою субстанцією її особливої (суспільної) природи.

На наш погляд, соціальна філософія, акумулюючи міждисциплінарний підхід, вивчає духовну безпеку особистості на рівні продукту суспільних відносин, по-перше, як суб'єкт космоприродної еволюції людства, по-друге, як суб'єкт етноконфесійного процесу релігії і, по-третє, як суб'єкт соціокультурної творчості. Звідси, сучасною особистістю, є психічно здорова людина, яка досягла дорослого віку, з прозоро вираженою індивідуальністю завдяки біологічно успадкованій природній активності.

### **Структурний зміст системи духовної безпеки**

Система духовної безпеки, через яку здійснюється духовний капітал, містить у собі: а) духовне виробництво; б) духовне споживання; в) обмін духовними цінностями; г) розподіл духовних цінностей. Це реалізується через суспільну свідомість у цілому. На рівні індивіда – це свідомість індивідуальна; на рівні роду – колективна; на рівні виду (соціуму) – суспільна.

У цьому відношенні духовне виробництво – це суб'єктивно-об'єктивна діяльність людей з розпредмечування і упредмечування духовного досвіду минулих і сучасних поколінь. Як процес виробництва і відтворення людини як духовної сутності, воно містить у собі діяльність, спрямовану на створення всієї надбудованої структури суспільної свідомості в частині, що стосується її форм.

Наразі необхідно зазначити, що духовне спілкування – це процес, у ході якого відбувається взаємообмін суб'єктів духовного виробництва їх індивідуальним, колективним і загальним духовним досвідом. Це – передавання, поширення знань, умінь, навичок (наука, техніка, технологія); передавання інформації (радіо, преса, телебачення, театр тощо).

У сучасних умовах духовне спілкування набирає все більше опосередкованих детермінованих ознак. Інформаційні технології стають домінуючою формою духовного спілкування.

У цьому розрізі духовні потреби – це система мотивації суб'єктивно-об'єктивної діяльності особистості, що заснована на свободі й творчості; вона забезпечує функціонування соціалізації як духовного капіталу. При цьому духовне виробництво обумовлює і духовне споживання, розподіл, обмін і певні відношення між ними.

Крім того, духовний розподіл – це процес суб'єктивно-об'єктивної діяльності суб'єктів духовного виробництва з практичної реалізації духовного досвіду.

Основна суперечність соціалізації як вияву духовного капіталу в системі духовної безпеки – між досягнутим рівнем духовного виробництва і ступенем реалізації духовного спілкування, споживання і розподілу духовних норм і цінностей, загалом духовного досвіду. Фундаментом духовних відносин, що мають конкретно-історичний характер, є духовний досвід людства, його спадкоємність, яка виявляється, наприклад, у традиціях [258, с. 231].

Таким чином, прогрес духовного капіталу в структурному змісті духовної безпеки особистості значною мірою залежить від рівня та глибини освоєння більшістю його членів здобутків духовної та матеріальної культури. Якщо духовність є специфічний, суб'єктивно-об'єктивний спосіб духовної соціалізації індивіда, то духовні традиції являють собою одну з її форм, за допомогою якої здійснюється та відтворюється духовний досвід людства. Адже людина кожного наступного покоління вступає в духовне життя, у духовний світ предметів та відносин, міфів, знаків, символів, створених попередніми поколіннями. У такий спосіб складається традиція як форма передавання духовного досвіду. Саме традиція має духовно-соціальне призначення як відповідна форма акумулювання та передавання духовного досвіду особистості й здатна задавати певні духовно-ціннісні орієнтири, бути духовним провідником різних ідей у базисі та надбудові безпеки особистості.

#### **До визначення поняття «церкви»**

Як свідчить історія вчень про державу та право, концепція Августина Аврелія є основним принципом, що легітимує державу і закони як першопринцип Бога. За вченням Августина, Бог розподілив царства в той чи інший час між людьми. Його провидінням вони розбудовуються і від Нього, а не від демонів – їхня велич і слава. Зокрема, подібно до деяких своїх попередників, Блаженний Августин наділяв божественним промислом римську державу: Бог дарував римлянам за чесноти велику державу; він захотів і посприяв, щоб римська держава була славною, великою і довго існувала. Не без Божественного промислу в тому чи іншому вигляді відбуваються окремі події та явища суспільно-державного життя, зокрема короткі чи тривалі війни, їх щасливий кінець – щасливий або нещасливий мир – підлеглисть і рабство. Бог дає перемогу, кому хоче. І не без Його промислу одні підкоряють, інші підкоряються, одні володіють царствами, інші підлягають їм [1, с. 229–231].

У цьому сенсі цілком закономірно, що в сучасних умовах функціонування Української держави, відновлення культурно-самобутніх традицій українського народу та зростання його історичної самосвідомості популярності набуває ідея творення національної Церкви. В її реалізації вбачається дієвий засіб врегулювання міжцерковних конфліктів, зменшення напруженості в релігійному середовищі, особливо поміж православними юрисдикціями, досягнення консолідації та гуртування суспільства загалом.

У сучасній науковій літературі поняття «національна церква» і «національна релігія» хоча і набули значного поширення, однак не мають певного уніфікованого смислового наповнення; вони вирізняються досить різноманітним спектром семантичних значень. При цьому варто зазначити, що у країнах, де традиційно вкорінені національні релігії (синтоїзм – в Японії, конфуціанство та Даосизм – у Китаї, іудаїзм – в Ізраїлі, індуїзм та джайнізм – в Індії), церкви відповідної конфесійної приналежності також є національними. Інколи поняття «національна церква» і «національна релігія» вживають як синоніми домінуючих у тому чи іншому регіоні релігійних напрямків, які за тривалий період історичного розвитку адаптувалися до відповідної культури і стали в подальшому стрижнем її поступу (католицизм – в Італії, православ'я – в Болгарії, іслам – в Туреччині, Ірані, Саудівській Аравії тощо). З огляду православ'я, національними називають переважну більшість помісних православних церков. У соціально-правовому аспекті вищенаведені концепти часто фігурують як аналоги найбільш прийнятної для певної нації духовної ідеології, яку конкретна держава залучає до арсеналу засобів розв'язання стратегічно важливих завдань. Власне кажучи, на підставі такого розуміння постав давній принцип: окрема нація (в європейському розумінні як нація – держава) – окрема Церква.

У деяких відомих випадках поняття «національна церква» містить в собі поняття «державна церква». При цьому, має право на існування означене «озброєння» окремими сучасними популяризаторами ідеї фундації

національних церковних структур в Україні. Проте постає нагальне питання парадигми духовного розвитку ситуації в Україні.

### **Православ'я як традиційний ідеал духовного життя**

Наскільки переконує історичний досвід попередніх століть, усі спроби утворити на українських землях єдину християнську національну Церкву зазнали краху. У 988 році Володимир Великий запроваджує християнство на Русі. Православ'я проголошується державною релігією русичів. Але воно так і не змогло стати єдиним віросповіданням українського народу. Попри всілякі езекуційні заходи київського князя, спрямовані на викорінення язичництва, останнє збереглося, продовжуючи явно і приховано впливати на розвиток народної культури.

При цьому варто навести приклад Берестейської унії 1596 року. Багато дослідників вважають, що бажаного результату вона не дала. Об'єднання частини православних парафій з Римо-католицькою церквою не тільки не стерло (як сподівалися деякі її сучасники з обох сторін) відмінностей між православ'ям і католицизмом, а й зумовило появу поряд з двома зазначеними релігійними напрямками третього – греко-католицизму. В подальшому розшарування на конфесійному ґрунті поглибилися і навіть призвели до певної регіональної протидії церков [18, с. 235].

Очевидно, що через складну та суперечливу роль в історії України православній Церкві важко стати загальнонаціональною. Адже в одні часи вона певною мірою гуртувала націю, в інші – ставала фактором національної дезінтеграції. Особливо це проявилось, коли Київська Митрополія перестала бути екзархатом Вселенського (Константинопольського) Патріархату.

Окрім того, сьогодні українське православ'я хоча і зберігає за собою провідні традиційні позиції серед інших конфесій, однак його очевидний і латентний вплив на громадську думку поступово зменшується. Постійне протистояння з католицизмом, до якого зрештою звертається переважна більшість верхів українського суспільства, наклало характерний відбиток на українську ментальність. Такі її риси, як соціальний та духовний егалітаризм,



традиціоналізм та специфічний аскетизм, які значною мірою сформувалися іще у XVI – XVII сторіччях, продовжують зберігати свою вагу в майбутньому аж до самого сьогодні.

На погляд українського мислителя Корсака К.В.: «...коренем всіх цих страхів став розкол християн на католиків, здатних платити десятину римському «пахану» і його «комарству», і протестантів, що орієнтовані на власні сім'ї [125].

Гіпертрофовану форму набувають ці риси у одного з перших українських православних ідеологів – афонського чернеця Івана Вишенського. На його творах безперечно відбився занадто суворий полемічний запал в боротьбі з Унією. Разом з тим у нього можливо знайти і пряму апологію злидарства. Як вважають сучасні вітчизняні вчені А.Замалєєв і В.Зоц, вчення про «дияволасвітодержавця», який править земним світом, дозволяє наблизити погляди Івана Вишенського з богомільськими. «Як і болгарські еретики, – пишуть вони, – Вишенський проповідував погляд, згідно з яким теперішній світ – це тільки хибне царство диявола, а світ прийдешній, вічний є світ неземний, світ перебування в «дусі Господньому». Царство диявола різнобарвне та наповнене привабливостями, а світ небесний – вузький, і вхід до нього неможливий без очищення» [225, с. 75]. Власне кажучи, для афонського ченця є характерним своєрідний антиінтелектуалізм, що є реакцією на претензії єзуїтів на просвітництво українського народу, що немов би знаходиться в темряві невігластва.

На погляд дослідників, цьому, окрім іншого сприяє надмірний консерватизм, що здавна був суттєвим для православної церкви. Ось як це означає керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Григорія Сковороди НАН України професор А.Колодний: «Визнаємо те, що якщо у вітчизняному православ'ї не відбудеться докорінна зміна у всьому на подобу аджорнаменто в католицизмі, якщо воно не знайде внутрішні чинники вирішення своїх колізій і здолання своїх доцентичних прагнень, не навчиться

жити в умовах демократичного суспільства, то за два-три покоління на теренах України воно стане тупиковою конфесією» [120, с. 32].

Не варто забувати і той факт, що поширення поліконфесійності в сучасній Україні зумовило інтенсивний поступ багатьох релігійних рухів та течій як традиційного, так і новітнього спрямування. Активно йдуть процеси поширення на українських землях римо-католицизму, ісламу, котрий поступово відновлює свої форпости в Криму.

Об'єктивно оцінюючи релігійну ситуацію в українській державі, необхідно зазначити, що переважна більшість церков активно підтримує справу поступу української нації. Однак жодна з них не охоплює своїм впливом переважну масу населення, що є по суті однією з головних перешкод для того, щоб претендувати на роль превалюючої національної Церкви.

### **Християнське розуміння совісті в нормативно-правовому просторі**

Сьогодні також потрібно врахувати, що в Українській державі свобода совісті, а відтак і поліконфесійність та поліцерковність закріплені нормативно-правовими нормами згідно з міжнародною практикою. Конституція України та Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» гарантують рівноправність усіх конфесій, право громадянина на сповідання будь-якої віри. Стаття 35 Конституції зазначає: «Кожен має право на свободу світогляду і віросповідання. Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культу і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність... жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова» [86, с. 135].

Ми всі добре знаємо, що релігія, перебираючи на себе функції захисту і регулювання моралі, що є її недвозначною заслугою, із своїх позицій обґрунтовує моральні категорії, в тому числі совість. Поняття «совість», «сумління» з'являється в Новому заповіті у Посланнях апостола Павла та Соборних посланнях. Так, повчаючи віруючих коритися своїй владі, апостол

Павло каже: «Треба коритися не тільки заради страху кари, але і заради сумління» (Рим., 13; 5). У посланні до Тимофія апостол Павло пояснює мету свого наказу віруючим: «Любов від чистого серця, і доброго сумління, і нелукавої віри» (1 Тим., 1; 5), там же він вчив дияконів бути такими, що «мають таємницю віри при чистім сумлінні» (1 Тим., 3; 9). А у зверненні до коринфян апостол Павло риторично запитує: «Говорю ж не про власне сумління, але іншого – чого б моя воля судилась сумлінням чужим?» (1 Кор., 10; 20). У Першому соборному Посланні апостола Павла читаємо: «Майже добре сумління, щоб тим, за що вас обмовляють, немовби злочинців, були посоромлені лихословники вашого поводження в Христі» (1 Пет.; 3; 16).

«Під совістю, – пише доктор богослов'я архієпископ Кирил, – церква розуміє здатність людини визначати дистанцію між моральними ідеалами, які вклав Бог і її природу, які зветься мовою християнської традиції моральним законом, і реальністю, яка являє собою безпосередню моральну поведінку людини» [225, с. 75].

В ідеальному світі, життя християнина є магістральним напрямком Духу від душі до тіла як «ісцеління душі і тіла духовною плоттю» в трансцендентально-релігійному вимірі. Іншими словами, «будинок» (світ), в якому ми живемо, ніколи не буває абсолютно (ідеально) чистим, тому для акумуляції певної чистоти (відзеркалювання) ми створюємо порядок як «технологічний процес» відповідного закону, маючи на це моральне право на засадах внутрішньої совісті, волі. Адже «священник закликає своїх прихожан до потужного зусилля, до відповідних «успіхів», до виконання уставу і звичаю, але сам він уже не сприймає «світ цей», як «похоть плоті і гордість житейську» (1 Ин 2:16), він сам не вірить, що Церква є дійсно спасінням гинучих, а не релігійний інститут для мінливого задоволення мінливих «духовних потреб дійсних членів прихода...» [268, с. 28–42]. В такій «псевдохристиянській ситуації ісповідь», звичайно, не може бути нічим

іншим, крім того, чим вона стала в певній канонічній формі суттєвого вираження.

Людина за допомогою совісті вимірює моральну оцінку своїх власних вчинків через існуючі правові норми моралі, фіксує відхилення і робить відповідні корективи у своїх взаємодіях із суспільством. Відомий теоретик етики О.Г.Дробницький формулює так поняття совісті: «Совість – це та здатність людини адекватно оцінювати свої вчинки, яка їй надається, які вона має надбати; це переконання, за істинність якого вона відповідає, але яке само по собі не гарантується ніякими внутрішніми «само вірогідними» суб'єктивними переживаннями та само переконаністю» [80, с. 48–52].

При цьому варто зазначити, що саме толерантність є виявленням поваги і любові до ближнього. Тільки дякуючи толерантності, люди різних релігійних переконань здатні вислухати один одного і бути готовими до діалогу. А те, що такий діалог необхідний, показує велика кількість найскладніших соціальних питань: алкоголізм, наркоманія, зростання насильства та розпусти, які багато в чому пов'язані із зростаючою бездуховністю суспільства. Ці питання стосуються усіх членів нашого суспільства, незалежно від їхніх релігійних переконань. Розв'язати ці питання поодиначі не під силу жодній конфесії. А це ставить питання толерантного ставлення один до одного у контексті необхідної співпраці заради блага нашого суспільства.

Саме у самокритичному стані як депресивному (із страждань, мук, болі) формується дух як субстанція моральності як віросповідання. Тому церква як традиційний соціальний інститут в контексті духовної безпеки бачить перед собою два основних завдання соціально-правового характеру. Перше полягає в тому, щоб їй як інституту успішно адаптуватися у нормативно-правовому просторі суспільства і держави. Друге полягає в тому, щоб допомогти індивідам адаптуватися одночасно до релігійних норм і до вимог громадської влади, сприяти пошуку компромісних форм «соосності» цих двох різновидностей соціокультурних імперативів.

Перша можливість передбачає, що церква охоплює домінантне положення в усіх сферах суспільного життя і всі інститути державної влади підкоряються її соціальному авторитету. Навпроти, неможливо не згадати слова німецького філософа Ф.Ніцше, котрий розділяв думку про релігію як певного засобу маніпуляції суспільною свідомістю за допомоги «безмірної міри» власного віросповідання на рівні релігійного фанатизму. «Релігія й ті метафізики, які хотіли би бачити людину злою і гріховною за природою, пускають в хід цю уловку: вони чернять природу в людській свідомості і тим роблять людину саму поганою в силу того, що вона повчає сама себе відчувати поганою, не спроможною самостійно володіти дійством природи» [171, с. 320–368].

### **Біле братство як течія неорелігійного фанатизму**

До переламного 1989 року структура соціалістичного суспільства характеризувалась відносною соціальною однорідністю. Але запровадження ринкових відносин призвело до розшарування соціуму, зумовило його розкол і відкрити ієрархієзацію. Не випадково для Братства, яке виникло в цей час, суттєвою є критика не тільки тоталітарної системи, що панувала в СРСР, а й новопосталого соціально-економічного ладу. Доцільно привести слова Ніцше: «Якщо держава вже не здатна черпати користі із самої релігії або народ має занадто різні поняття про релігійні питання, то вона не в силах надати дозвіл відповідному способу активної релігійної діяльності; виходом із такого положення є те, що релігія розглядатиметься як приватна справа і відповідальність за неї буде перекладена на совість і звичаї кожної окремої людини... пізніше виявиться, що релігія подавлена сектами, і, що безліч драконових зубів була засіяна в той момент, коли релігія була перетворена в приватну справу» [171, с. 320–368].

Зворотною стороною цього феномену був процес жорсткої ієрархієзації організаційної структури самого Братства. Невпинний процес розпаду Радянського Союзу та наступне розмежування країн, що виникли на його уламках, поряд зі зростанням національно-патріотичних тенденцій, мали

детермінованість у настрої як ностальгію значної частини населення за втраченою політичною єдністю і соціально-економічною стабільністю суспільства. Саме тому лідери юсмаліан, з огляду на власні переконання та з урахуванням цих настроїв, обрали шлях на єднання східно-слов'янської спільноти як підґрунтя наступної «епохи золотого віку».

Велике Біле Братство цілеспрямовано втягувало в свої ряди невдоволення пересічних людей різким зниженням життєвого рівня, що при формуванні образу зовнішнього ворога асоціювалося суспільною свідомістю з рухом «білих братів».

«Окультисти вбачали в піфагорействі найдосконаліший зразок філософської школи, яка «поєднувала зовнішнє (екзотеричне) вчення, засноване на наукових даних, з екзотеричною суттю та глибоко прихованою символікою, винесеною зі святилищ таємної мудрості Сходу» [93, с. 354–358].

Сьогодні в Україні створено підґрунтя для масової євангелізації населення з метою популяризації гностико-окультних теорій як потягу до створення таємних містичних товариств та орденів, як «уламків тайнств древніх». Тому необхідно створити вселенську громадську організацію «Духовна Безпека», яка б цілком включала вселенську християнську церкву. Саме вселенське громадське об'єднання «Духовна Безпека» спроможне скоренити віровчення і культову практику Білого Братства, що коліювала ієрархічну «піраміду» окультних об'єднань різних напрямків, і брали за взірць положення східних релігійно-філософських доктрин.

### **Канонічне право християнської церкви**

Духовно-практичний досвід, накопичений християнською церквою за два тисячоліття її історії допомагає виступити в умовах соціальних катаклізмів і катастроф, представляє інтерес в багатьох відношеннях, в тому числі і у філософсько-правовому. Для того щоб адаптуватися в просторі правової реальності і надати статус повноцінних правових суб'єктів своїми

представниками, церква розробляє сьогодні свою систему юридичних нормативів під назвою канонічне право [122, с. 14].

Акти церковних влад, які мають силу закону, іменовані канонами, рішення вселенських соборів, окремі праці отців церкви, папські декрети і ряд церковних звичаїв склали нормативно-цінносну основу канонічного права. Його першу кодифікацію здійснив в XII столітті правитель Болон'ї Граціан, де виданий ним тракт «Згода протиріччя канонів» оволодів статус джерела канонічного права [93, с. 354–358].

Головним практичним інструментом, при допомозі якого церква здійснює нормативно-правову регуляцію, є церковний суд. Релігійні і громадські елементи особливим чином гармоніювали з його діяльністю, яка служить інтересам як церкви, так і держави в цілому. Адже держава здатна мобілізувати духовну свідомість церковнослужителів в силу нагальної потреби «виховання душ і вміння цінити служителів», за допомогою якої вона цілком стає легітимною.

Сучасне українство впевнено братиме європейський вектор розвитку демократії, складовою якої є плюралізм – політичний, ідеологічний, релігійний. Тому поліконфесійність в Україні сьогодні стала об'єктивною соціальною реальністю, з якою не можна не рахуватися при поступі правовим шляхом у сім'ю цивілізованих народів Об'єднаної Європи.

Таким чином, демократія частиною якої є свобода релігії, відкриває перед релігійними організаціями нові можливості для їх духовної діяльності. З іншого боку, ця свобода зобов'язує їх боротися за душі самостійно, без державної підтримки. В певному сенсі демократія є випробуванням для кожної релігійної течії, що забороняє будь-яке упривілейовування будь-яких релігійних організацій. Їх виживання і майбутнє поширення мають залежати від переконливості їх проповіді, від віри їх послідовників, а не від державного примусу. А це змушує, в тому числі і нас, нарощувати свої щирість, стійкість і тверезість рішень в пошуках істини.

Лише совість дозволяє самовиражатися і бути почутими усім складовим полірелігійного суспільства, а, отже, саме у свободі етноконфесійного процесу релігії полягає духовна безпека нашого власного волевислення.

### **3.2. Суспільна риторика як феноменальне відтворення мудрості**

У сучасних умовах суспільних відносин на міжнародному та національних рівнях провідну роль у мовній свідомості відіграє феноменологія мудрості. При цьому мовна свідомість є невід'ємним атрибутом і креативним чинником у структурному змісті мудрої людини. Саме ідентичністю зумовлений її генеративно-структуризаційний потенціал у суспільному відтворенні буття. З огляду на означені обставини істотність мовної свідомості сьогодні є надійним засобом для досягнення природної інтелектуально-світоглядної артикуляції.

Вільгельм Гумбольдт аргументовано довів існування мовної свідомості, яка ґрунтується на тому, що кожен елемент світу «може бути виокремлений і лексично виражений засобами тієї чи іншої мови [219, с. 126]. Нерідко поняття, компактно виражене однією мовою, в іншому мовному середовищі передається у вигляді комбінації з двох і більше слів-виразників. Такі факти у мовній свідомості є суттєвим впливом національної специфіки на утворення відповідної змістовності феноменології мудрості.

#### **Історичні виміри змісту мовної свідомості**

Втім, якщо культура та інтелектуальна власність людини – це накопичені цінності, які мудро передаються від покоління до покоління, то мовна свідомість – інтелектуальний різновид культурно-духовної і ментально-аксіологічної власності. Оскільки мовна свідомість – це не тільки спосіб передачі інформаційної думки, а ще і неповторний спосіб інтелектуального мислення, своєрідний метод освоєння навколишньої



дійсності. Зі зникненням тієї чи іншої мови людство втрачає не просто певні слова та звуки, а відповідну частину своїх ментальних можливостей. Адже позбавити людину мови – означає приректи її на світоглядну, гуманітарну й загалом сенсожиттєву деструкцію та геноцид.

Як висловився Габріель Тард, «мова формує соціальний простір ідей» [226, с. 130]. На наш погляд, мовна свідомість є засобом вираження смислових відтінків думки. У цьому змісті Вільгельм Вунд здійснив інтелектуальне позиціонування міфу, релігії, мистецтва та інших явищ духовного капіталу. На його переконання, мова є однією з форм репрезентації «колективної волі» й «народного духу»... Мова містить загальну форму вкорінених уявлень у їх взаємозумовленості. Що ж стосується звичаїв, то вони віддзеркалюють загальну спрямованість воління» [226, с. 25].

На наш погляд, мова – це образ життєвого світу, що риторично може бути й метафорою, синонімом, омонімом, кольором, звуком, запахом тощо як інтегралом якості в феноменології мудрості. Варто зауважити, що апогей дискурсу щодо пропорційності (корекції, співвідношення) думки та образу припав на кінець XVIII – початок XIX століть. Якщо Йозеф Горес наполягав на необхідності злиття думки та образу, то Фрідріх Шіллер у статті «Про необхідні межі прекрасного, особливо під час з'ясування філософських істин» (журнал «Орри», 1795 р.) обґрунтував діаметрально протилежну точку зору, згідно з якою «рафінований зміст думки» необхідно відмежовувати від образу – будь-яких ірраціональних елементів фантазії, натхнення, уявлення тощо. Отже, мова володіє як інтегративним механізмом у духовному капіталі мудрості, так і диференційно-розмежувальним. Окрім комунікативної функції, мовна свідомість виконує ще й гносеологічну (пізнавальну), експресивну (енергетично-почуттєво-емоційну), творчу, ідентифікаційну, культурологічну, естетичну тощо. Все це є своєрідною діалектичною єдністю і боротьбою протилежностей, яка утворює живильне середовище для інтелектуального мовного розвитку.

Під цим кутом зору ідентитет сучасної України є надзвичайно невиразним і суперечливим. Причину такого явища необхідно шукати в мудрих рисах тисячолітнього становлення української мови. При цьому аргументованим варто було б визнати свідчення про те, що писемність до Європи прийшла не з Єгипту чи Месопотамії, а з Аратти (Оратанії, Оріяни), котра в періоди розквіту займала територію нинішніх Київської, Черкаської та Полтавської областей. Отже, елліни отримали абетку від іонійців, які в свою чергу, перейняли алфавіт у кіммерійців, а ті – у жителів Аратти. Згідно з цією версією, наші пращури послуговувалися санскритом – як розмовним, так і письмовим. Інакше кажучи, ще 6 тисяч років тому на теренах Придніпров'я існували компактні поселення та писемність – дві важливі ознаки цивілізації, що є нагальною потребою для інтелектуалознавства. Крім того, на багатьох стародавніх тибетських рукописах, яким по півтори-дві тисячі років, намальовано карту України, на якій позначено поселення над великою рікою і зроблено напис: «Кіюв», тобто «Святе місце».

Як пояснює Володимир Климчук, «Римська церква дотримувалась доктрини тримовності, святості трьох мов: єврейської, грецької і латини. Тому місіонерська діяльність римської курії майже не сприяла розвитку національної освіти і культури народів, що обертались на християн... Візантія ж поширювала віру в інший спосіб. Вона шукала союзників для боротьби проти найбільшої загрози – з боку ісламського світу (персів та арабів). Спадкоємниця античної культури Візантія прагнула до ідеологічного впливу через освіту. Вона сприяла не лише перекладам творів Святого письма на інші мови, а й створенню письма у народів, що його не мали. Зокрема, у єгипетських християн, готів, вірмен і слов'ян» [116, с. 47].

Старослов'янська мова, якою у IX столітті перекладено Біблію, ніколи не була рідною для східних слов'ян: вона належить до південнослов'янської групи слов'янських мов, а саме: є солунським діалектом давньомакедонської мови. Найближчими родичами старослов'янської мови вважаються македонська, болгарська, сербська, хорватська та словенська мови. Крім того,

між старослов'янською та церковнослов'янською мовами мають місце істотні фонетичні відмінності: одні й ті ж слова часто звучать по-різному. Втім, Кирило і Мефодій ввели значну кількість нових (переважно грецьких) слів, що виявилось додатковим розмаїтим фактором між двома мовами.

Прийшовши на Русь разом із православ'ям, старослов'янська мова отримала статус книжної і писемної мови. Нею писали листи, складали документи, вели літописи. Однак більшість людей її не розуміли, тому для світських потреб писарі й літописці часто на власний розсуд українізували старослов'янську, аби надати їй більшого поширення. Так, прикладом слугує «Слово о полку Ігоревім», «Повість полум'яних літ», твори Григорія Сковороди тощо. Тисячоліття по тому це призвело до іронічної колізії: деякі вчені почали витлумачувати таку суміш старослов'янської та давньоукраїнської як «давньоруську» мову.

Між іншим, сучасні дискусії навколо правописних, термінологічних та лексикографічних проблем у феноменології мудрості постали не з примхи окремих мовознавців і літераторів. Їх спричинили деформації українського мовно-культурного простору, яких той зазнав за радянських часів. Оскільки специфіка лінгвоциту, на наш погляд, застосованого до української мови в період 1930 – 1980-х років, полягала в офіційній практиці обмеження функцій української мови з одночасним авторитарним втручанням у її внутрішні ресурси з метою знищення її самобутності, то нинішній час поставив перед українським суспільством два завдання – розширити сферу вживання української мови і переглянути принципи її правописного, термінологічного, лексикографічного нормування й кодифікації.

Вільгельм Гумбольдт інтерпретував мову як форму, що визначає інтелектуальний зміст історичного життя духу відповідного народу. Він підкреслював значущість процесу живої мови, спілкування, інтерактивного обміну [205, с. 67]. Саме живе мудре слово в мовній свідомості (її думка) володіє безсумнівними перевагами перед закам'янілим драматизмом граматики, що здатна нормалізувати лише незначний сегмент сутнісного

потенціалу мови. У своїй роботі «Істина і метод» Ганс Георг Гадамер з'ясував, що динамізм соціально-історичного буття людини детермінує як розімкненість горизонтів розуміння, так і витлумачення зрозумілого за допомогою вербальних засобів. Таким чином, мовні засоби знаходяться в авангарді гносеологічно-епістемологічних процедур за допомогою словникової знакової системи.

Отже, через соціалізацію, укорінену в комунікативній повсякденній практиці, нові генерації людей набувають генералізованих здатностей до мовної дії. Внаслідок цього відбувається певна гармонізація між індивідуальними історіями та колективними формами життя у мовній свідомості.

Розмежування процесів відтворення складників життєвого світу має суто концептувальний характер. У дійсності вони невіддільні одне від одного: «Будь-яка соціальна інтеграція зв'язків діяльності є водночас процесом соціалізації для здатних до мовлення і дії суб'єктів, які формуються саме в тому, наскільки вони відновлюють і стабілізують суспільство як сукупність легітимно усталених міжперсональних відносин» [43, с. 82]. Мовленнєва комунікація – це умова взаємопов'язаного виникнення, існування і розвитку духовного ресурсу особистості та суспільства як складових життєвого світу. Саме комунікативна практика мовної свідомості створює. Перевіряє і відбирає найпридатніші для дієвців культурні засоби тлумачення. Соціальні цінності та норми, настанови. Компетенції. Способи сприйняття й ідентичності.

Габермас простежує інтерсубактивні досягнення консенсуального прийняття та рішення тих, хто комунікативно діє і цим уможлиблює духовне відтворення, соціальну інтеграцію та соціалізацію: «...у цих трьох репродуктивних процесах здійснюється відновлення спроможної до досягнення консенсусу схеми тлумачення (як «дійсного знання»), легітимно упорядкованих інтерперсональних зв'язків (як «солідарностей») та здатностей до інтеракції (як «індивідуальної ідентичності»)» [43, с. 307]

Показово, що згідно з теорією комунікативної дії явища мовної свідомості мають як легітимність, так і латентність у суспільстві. Зокрема, культурні ядра традицій структури мовної свідомості відокремлюються від своїх первісних смислів у міфічній картині світу, стискаються до абстрактних елементів (на кшталт «понять світу» («об'єктивний», «соціальний» або «суб'єктивний»), «передумов комунікації», «процедур аргументації») та абстрактних «основних цінностей». Окремі суспільні принципи мовної свідомості суспільств увиразнюються як спільні для модерних суспільств (принципи правопорядку та моралі). Особистісні когнітивні структури мовної свідомості, що їх набувають у перебігу соціалізації в якості формальних компетенцій, беруть гору над змістом культурних знань, якими вони первісно інтегровані в конкретних міркуваннях. Це певний рівень свободи, в наслідок чого відбуваються: 1) перехід культури до стану «тривалого перегляду традицій, які стають рухливими через становлення їх рефлексивними»; 2) суспільства – до стану «залежності легітимних порядків від формальних, перш за все, дискурсивних процедур встановлення та обґрунтування норм»; 3) перехід особистості до стану «ризикованого самоуправління високо абстрактної Я-ідентичності» [43, с. 269]. На наш погляд, ініціюються процеси критичного перегляду гарантованого знання у мовній свідомості, становлення генералізованих цінностей та норм, самокерованої індивідуалізації через звернення абстрактних Я-ідентичностей задля свого само здійснення. Саме ці процеси мовної свідомості трактовані як структурна вимога приросту рефлексивності духовного капіталу на підставі універсалізму цінностей та норм, індивідуалізації особистості. необхідність задовольняти цим структурним вимогам спонукає самосвідомість повертатися до рефлексивного типу духовності суб'єкта, самовизначення – орієнтуватися на генералізовані цінності та норми, а само здійснення – втілюватися у прогресивних еталонах індивідуалізації соціалізованих суб'єктів. У підсумку підвищуються дієвість критичної мовної свідомості, її ірраціональних та раціональних чинників в інтуїтивно-

сміслових горизонтах життєвого світу, що має бути спрямований на взаєморозуміння та взаємовизнання. При цьому, підвалинами мовної свідомості виступають дві основні форми повсякденної комунікації – комунікативні дія (діалектична взаємодія) та дискурс на засадах суспільної риторики.

Зокрема, комунікативна дія здійснюється у перебігу мовної гри як гри грою, учасники якої обмінюються інформацією з використанням усіх мовних та позамовних засобів. Як вважає Габермас, мовна гра триває, «коли діючий та промовляючий суб'єкт будує свої висловлювання так, що він:

а) може інтенційно повідомляти і відповідно розуміти прагматичний сенс міжособистісних відносин (які можна вербалізувати у мовних актах);

б) може інтенційно повідомляти і відповідно розуміти значення, сенс об'єктивованих у реченнях змістів висловлювань;

в) не ставить під сумнів претензії на значущість тих думок, що перебувають у процесі комунікації;

г) може визнавати претензії на значущість кожної норми дії, що виникає залежно від обставин» [43, с. 336].

Іншими словами, обмін інформацією можливий завдяки певній згоді із приводу застосовності зазначених засобів: учасники некритично припускають існування відповідних спільних значень, сенсів, думок та норм мовленої взаємодії. Кожен учасник взаємодії наївно вважає іншого учасника таким, що наділений здоровим глуздом, здатен відповідати на запитання, давати звіт про свої дії і вчинки. Назвати за необхідності їх підстави. Учасник взаємодії мимоволі та несвідомо складає про іншого учасника інтуїтивне уявлення за своїми власними «мірками». Таке інтуїтивне переконання описане як «контрфактичні очікування»: 1) «що діючий суб'єкт інтенційно дотримується усіх тих норм, якими він керується»; 2) «що діючий суб'єкт керується лише тими нормами, які здаються йому справедливими» [43, с. 39]. Але насправді учасник взаємодії нездатний достеменно знати підсвідомі мотиви поведінки та значущі норми іншого учасника. Можливе лише

уявлення певних загальних принципів, згідно з якими дії інших учасників комунікації можна вважати справедливими. Відтак, людям приписувано властивість переконання, що кожен за наявності здорового дискурсу – діалогу раціонально обґрунтованих, логічно коректних та переконливих аргументацій. Згідно з «моделлю чистої комунікативної дії» за Габермасом, суб'єкти комунікативної дії сподіваються і домагаються спільної значущості норм діяльності. У такий спосіб ці норми претендують на дискурсивну обґрунтованість, тобто логічно виразне та однозначне визначення і доведення справедливості, але повсякденна комунікація та інституційована діяльність відхиляються від такої моделі. Адже умови дискурсу визначаються і контролюються самими його учасниками, тоді як ідеологічні критерії оцінки – творцями ідеології. Зрештою, практичне значення ідеології посилюється і тим, що участь у дискурсі вимагає вживання суто мовних висловлювань у чітко логічних формах. Оскільки дискурс відкритий для обізнаних людей і спирається на здоровий глузд, якого людям часто бракує. За цих умов ідеологія спрацьовує через некритичну віру.

Коли у перебігу комунікації між учасниками виникають непорозуміння або порушення консенсусу щодо умов мовної гри, ці непорозуміння розв'язуються за допомогою запитань і відповідей (тлумачень, пояснень, виправдань). Однак, коли на певний запит відсутня задовільна відповідь, можуть виникнути сумніви стосовно претензій учасників взаємодії на значущість висловлювань. В такому випадку з'ясування того, що стоїть на заваді взаємодії, можливе лише у межах дискурсу. Отже, дискурс постає як свого роду довершена форма комунікації, що вможливорює діалогічно-аргументовану перевірку суперечливих домагань значущості стверджувальних та нормативних висловлювань для досягнення загальнозначущого консенсусу між учасниками. Комунікативна дія відновлюється на засадах дискурсивно-спричиненої, тобто обґрунтованої у дискурсі згоди.

Крім того, для дієвого вловлювання потенційних можливостей, що

формально відкриті кожному суб'єкту, необхідний відповідний духовний капітал. Цей капітал як «мистецтво оцінювати та вловлювати шанси. Здатність випереджати майбутнє за допомогою своєрідної практичної індукції, або навіть грати, ставлячи можливе проти ймовірного і прораховуючи ризик за певних соціальних умов. Зазначений капітал набувають мимоволі у перебігу повсякденної життєдіяльності, а також цілеспрямовано – у перебігу здобування елітарної освіти та виховання. Як іронічно зауважує Бурд'є, «тільки в уявному світі, в казках соціальний світ постає середовищем з рівними можливостями для всіх» [28, с. 81].

В структурній основі мовної свідомості необхідно зазначити метод детермінації, що має актуальне значення для соціальної практики. Цей генеруючий метод соціальних практик об'єктивно адаптований до своєї мети, оскільки несвідомо орієнтує на цілі та повне володіння певними соціальними операціями. Такі детерміновані соціальні практики є первісно похідними з умов життєдіяльності, що об'єктивно, незалежно від волі суб'єктів задані їм зовнішньо, у навколишньому середовищі, та внутрішньо, в межах їхніх організмів. Саме Бурд'є називає габітуси як визначальними чинниками таких соціальних практик.

«Продукований історією, габітус продукує індивідуальні та колективні практики, а отже, саму історію відповідно до схем, породжених історією: він забезпечує активну присутність минулих досвідів, які наявні в кожному організмі у формі схем сприйняття, мислення та дії і які забезпечують, краще аніж формальні правила та всі сформульовані норми. Стабільність практик та їх постійність у часі» [28, с. 480]. Іншими словами, габітуси існують як певні когнітивні та мотивувальні структури психіки, що містять досвід розв'язання певних завдань, досягнення певних життєвих цілей. Завдяки цим властивостям габітуси можуть виступати принципами сприйняття та оцінювання нових можливостей. У такий спосіб відбувається відтворення соціального порядку, що набуває наступності завдяки структурованих соціальних практик у життєвих ресурсах. При цьому, неотмінними



життєвими ресурсами має слугувати суспільний капітал. Усі ці форми капіталу взаємно конвертуються згідно з чіткими законами еквіваленції. Зокрема, можлива «реконверсія економічного капіталу у символічний капітал, що володіє галузь мистецтва, науки, освіти тощо.

З розвитком суспільства відносини домінування, базовані переважно на постійному накопиченні, використанні та відтворенні соціального капіталу, об'єктивуються в інститутах, тобто визнають ґрунтовної інституціоналізації через виразне і дієве правове гарантування. Інститути перебирають на себе функції відтворення структури розподілу капіталу, відносин домінування та соціального порядку загалом. Ці інститути розглядаються як найбільш сталі риси соціального життя, а усталені у часі та просторі інституційовані характеристики соціальних систем – як їхні структуральні властивості. Своєю чергою, соціальні системи трактовно як зорганізовані та відтворювані у вигляді регулярних соціальних практик взаємовідносини між дієвцями або колективами.

Таким чином, одні із основних положень теорії структурізації становить принцип дуальності (двоєдності) структури: правила і ресурси, якими індивіди керуються у межах взаємодії. У цьому розрізі слід розглядати одночасно і як засоби виробництва соціального життя і як продукти. Створювані та відтворювані цією діяльністю. Саме дуальність структури витлумачено як головну підвалину наступності соціального відтворення в часі і просторі. Відтак, аналіз структурації соціальних систем передбачає вивчення способів їх виробництва та відтворення: ці способи ґрунтуються на осмислених діях суб'єктів, що посідають один щодо одного певні позиції та використовують правила і ресурси за взаємодії у різноманітних контекстах діяльності; у теоретичному синтезі розкрито роль активності суб'єкта в його соціальних практиках комунікативно-структурованого характеру.

Варто підкреслити, що мовна свідомість є не лише засіб спілкування між людьми, а й механізм консолідації нації. Адже мовна свідомість народу – в молодих державах вона значною мірою залежить від відповідальності

влади й формальної еліти українства. В даному випадку духовний формат мовної свідомості означає суперечливе поєднання і діалектичну взаємодію таких її складових як світоглядно-телеологічні, аксіологічні, ментально-психологічні, етичні, вольові тощо.

### **Інтелектуальні особливості міфологема у мовній свідомості**

Як правило, етнічна міфологема мовної свідомості базується на визначальних для етнічної спільноти українства атрибутах, а саме: 1) груповій власній назві; 2) міфові про спільних предків; 3) спільній історичній пам'яті; 4) фундаментальних елементах спільної культури; 5) комунікативного зв'язку з рідним краєм.

У цьому змісті національна міфологема мовної свідомості – це не казка, не вигадка, а найпростіший спосіб спілкування людини зі світом ідей та речей. Це перманентне (безпосереднє) сприйняття світу, спосіб його бачення. Будучи ідеальним утворенням, міфологема володіє матеріальною силою, оскільки істотно впливає на мовну свідомість, визначає її цінності, вчинки і наміри. Національна міфологема є не лише бажаним, а й дійсним тим, що супроводить людину все життя, входить у світ етно-культурного підсвідомого. Звідси випливає її інтелектуальна можливість пов'язання з духовними константами національної культури (зокрема, архетипами), що є певною світоглядною основою, на якій базується мовна свідомість. Тому міфологія виступає етносинтезуючим фактором мови у часі та просторі буття кожного народу.

Одне з визначень традиціоналізму в мовній свідомості ідентифікує його як поступальне утвердження національного ідеалу в усіх ділянках мовної свідомості. В цьому відношенні доцільно прислухатись до думки Віктора Андрущенка: попри всі аналітичні розбіжності й суперечності: «...ми маємо уважніше придивитися до власної філософської, наукової та культурної традиції, щоб сформувані теорію чи, скоріше, низку теорій, організаційне плетиво яких утворить світоглядну й методологічну основу українського державотворення, культури й виховання» [4, с. 11].

Очевидним проблемним аспектом структуризації історичного міфу України в мовній свідомості є та обставина, що концепція української історії, яка домінує нині, має виразну україноцентричну спрямованість. Іншими словами, вона зосереджена першочергово на здобутках української етнічної нації, а відтак – ініціює відповідними акцентами, критеріями та пріоритетами. Побудова ж політичної нації, де структурним змістом є мовна свідомість, потребує концепції спільної історії для всіх етносів України.

Слід наголосити, що в риторичній аргументації мовна свідомість писемної історії України розпочалася не з греко-скіфської доби, а набагато раніше – з часів Трипілля (з 4250 року до н. е.). Найдавнішою історичною хронікою України варто вважати не «Повість минулих літ» Нестора-літописця чи «Історію» Геродота», а аратто-протошумерські написи з Кам'яної Могили на річці Молочній. Кам'яна Могила – це величезний пагорб з пісковика заввишки 15 метрів і площею 6 гектарів, а в ньому, наче соти, – десятки печер і гротів та близько шести десятків стел з написами. На думку Анатолія Кифішина, ця пам'ятка має не лише всесвітнє значення, а й важить у загальнолюдській історії значно більше будь-яких досі відомих пам'яток, бо святилища (а їх десятки) Кам'яної Могили створено набагато раніше від зиккуратів Шумеру і пірамід Єгипту, від орійської Рігведи, а тим паче від іудейської Біблії та старожитностей Греції та Риму [233, с. 46].

Як вважає відомий вітчизняний вчений О.Литвиненко: «За умов стабільності пам'ять забезпечує відтворення і збереження стереотипів поведінки як кожної конкретної людини, так і найскладніших підсистем. За нестабільності – визначає альтернативи розвитку. У пам'яті суспільства зберігаються писані й неписані норми, правила, результати їх дотримання та нехтування ними» [139, с. 10]. Відтак, пам'ять у феноменології мудрості можна інтерпретувати як здатність мовної свідомості зберігати, накопичувати, відтворювати та інтегрувати досвід, знання і вміння.

Отже, ставлення до символу крові зумовлене архетипною спадкоємністю пам'яті. З огляду на мовну свідомість – це такий тип

соціальної пам'яті в феноменології мудрості, котрий невербально є надзвичайно стійким, оскільки не піддається аргументаційно-рефлексійній обробці. Архетипічна магія крові призводить до того, що навіть у наш час політики публічно здають кров, намагаючись підсвідомо (у невербально риторичному вимірі) вплинути на виборця, заручитися його підтримкою і повагою. Державні діячі достеменно розуміють навіювальну істотність такого маніпулятивного впливу, хоча здебільшого їм не можуть пояснити сутність, логіку і закономірність його причинно-наслідкової активної впливу.

З огляду на ці обставини кров – це сила трансцендентна і містична. Тому спростувати критерій і пріоритет крові певними контраргументами надзвичайно важко. При цьому єдиним дієвим засобом проти фактора крові є хіба що дискредитація. Інколи спростувально-дискредитаційним засобом можуть слугувати історичні фактори – зокрема, приклад яничари: вони хоч і були представниками певного етносу за кровною ознакою, однак у мовній свідомості водночас вважалися найзлішими противниками і ворогами цього ж етносу.

В даному аспекті варто пригадати хоча б сакраментальну фразу зі Священного Писання: «Це кров моя Нового Завіту». Втім, історики й археологи послуговуються значно давнішими фактами: ще 10–12 тисяч років тому, полюючи на мамонтів та бізонів, мисливці півдня Європи перед небезпечним полюванням зціджували по декілька міліграмів крові в посудину, ретельно перемішували її і випивали по черзі, промовляючи клятву бути непоступливими і відважними незалежно від перепетій полювання. З шляхетною ступінню вірогідності можна припустити, що саме з тих часів у колективній пам'яті духовного капіталу мудреця закарбувався символ крові як сакралізована запораука надійності найвищого ґатунку.

Як складне історичне утворення в феноменології мудрості, нація, що формується в результаті мовної свідомості та внаслідок кровного змішування рас і племен, духовного поступу, творить власний (кожного, всіх)

неповторний образ мудрої людини. На відміну від етнічної належності нація поєднує людей за її мовною свідомістю, яка несе у собі відбиток природної спільності. Крім того, на заваді національній гомогенізації та єдності українства стоїть амбівалентність мовної свідомості, що значною мірою означає подвійність і суперечливість соціальної позиції особистості, її поведінки, вчинків як наслідок соціальної аномії. Амбівалентність виявляється в орієнтації на взаємовиключні цінності й норми, у суперечливому поєднанні певних цілей та тоталітарних засобів їх реалізації. Мудра людина, мовна свідомість якої наділена амбівалентністю, здатна виступати одночасно за відродження української мови, але зі збереженням певного становища іншої культури та її мови.

### **Мовна свідомість як духовна екзистенція**

Крім того, мовна свідомість як духовна екзистенція в інтелектуалознавстві містить у собі перебування Духу у мудрім слові, взаємопроникнення Духу і слова (синкретика), концентрація Духу у слові, відчуття духу через мову, пульсація духу в людині, що цілком забезпечує беззупинність мовного потоку впродовж людського життя, пізнання Духу через мову, перебування під впливом духу завдяки мові.

Саме мова як функція біоеволюції і дух синхронно розвивається, мова поширює Дух у просторі, мова одухотворяє простір, формує єдине духовне середовище.

Завдяки мові мудра людина формує складну моральну систему, відчуває друге «Я» в собі, потребу духовної праці, інтелектуальну необхідність самооцінювання власної поведінки, її кореляція щодо інших людей, корегування своєї поведінки та життєдіяльності.

На наш погляд, функція збереження Духу як закодованого інформаційно-енергетичного поля впливає із самої природи мови, яка в художніх та нехудожніх засобах сакралізує дійсність, тобто одухотворяє її, прагне зафіксувати духовну структуру людини, передати її саморух, її динамізм (послаблення чи посилення). Саме духовне споріднення, духовну

єдність поколінь висловив своїм посланням «І мертвим, і живим, і ненародженим землякам моїм в Україні і не в Україні моє дружнєє посланіє» Тарас Шевченко.

Мова – це стан мудрого розуму, екзистенція інтелекту як еволюція розуму, поглиблена і розширена його аналітико-синтезованими можливостями; це певний результат мислення, над чим працює Дух, інтелект, психіка, емоційна система людини. Бо та інформація, яка нами відчувається у глибинах підсвідомості, але яку ми не можемо відшукати словом, яка не може вербалізуватися, не може бути відтворена, ми її або втрачаємо остаточно, або вона тримається на підсвідомому, або ж через певний час виходить на словесний рівень.

Саме завдяки Духу, який позбавлений категорії часу і простору, відбувається феномен перемоги, а саме в її непереможності, а не перемоги певною фізичною зброєю у відповідній категорії часу і простору. Адже мудра людина від календарного дня народження інтелектуально знаходиться в духовній системі, запрограмованій генетично. Але до того часу, поки дитина не розмовляє, її єство напружено працює над ототожненням своєї генетичної природи (лінгвопотенційності) з мовним середовищем. Для цього достатньо півтора-два роки, щоб таке ототожнення цілком відбулося.

Мова як спосіб вираження Духу, безсумнівно, передає думки на віддалі, коли слухове чи зорове сприйняття відсутнє. Тому є надзвичайно цікавою ще не дослідженою проблемою, яка пов'язана з духовною енергетикою як однією з чільних аспектів сучасного модерного світу.

Незнання мови середовища, в яке потрапляє людина, заступає від неї той реальний світ, який відображає суттєва мова. Оскільки в осерді чужомовного середовища, мови якої ми не знаємо, виразно відчуємо двоструктурну будову людського буття – реальну та духовну. Саме мова є засобом пізнання як видимого, так і невидимого світу: уся інформація про дійсність, яку ми одержуємо за допомогою наших органів відчуття, фіксується у слові; потім вона аналізується, зіставляється тощо, що є

основою для тих чи інших висновків. Невидимий світ ми також пізнаємо через мову – це наші інтуїтивні здогади, певні прогнози ізотеричного вияву, метафоричні та уявні образи тощо.

### **Мова як маніпулятивний засіб подвійної психології**

Тоталітарна система породила таке явище, як подвійна психологія на підґрунті феномену правди, коли людина думає про одне, а говорить інше. Тому на рівні свідомості порушується природний плин мовного потоку, коли процеси мовотворення і спілкування є тотожними та взаємозв'язаними: те, що людина думає, що є у її внутрішній психології, набуває відповідної сектуальності й трансформується в мовні блоки, які виходять назовні. Якщо ж цей процес порушується, то те, над чим людина думає, затримується у свідомості і приховується від інших людей, тобто результати процесу мислення не стають фактом спілкування, а залишаються у внутрішньому мисленні.

Така подвійна психологія вимагає від людини відповідної напруги, постійного мовного контролю над слововживанням, повсякчасного добору мовних компонентів тощо. Поза сумнівом, це спричинює психологічну нерівновагу, негативно впливає на поведінку людини, а часто дезорієнтує. Подвійна психологія – це нестерпний антиприродний стан, коли людина не має суттєвої можливості звільнитися від певної інформації як зовнішнього, негативно діючого соціального чинника, коли загальмований відповідний процес самовираження і самоототожнення.

Таким чином, багатовимірні аспекти парадигмного коду мови в феноменології мудрості цілком забезпечують духовну самодостатність як найвищу людську простоту, її геніальність, певним чином цілеспрямовують її зусилля на притаманні ідентифікації, на самозаглиблення і самопізнання.

### **Владна інтенція в духовному капіталі мудрості**

Сьогодні є важливим те, щоб людство від старих менталітетів техногенної цивілізації перейшло до нового бачення світу як стратегії гуманізму, розуміння пріоритету добра, краси і людяного життя, яке цілком

повинна завдячувати влада. Саме влада актуалізує образ глибинних основ людського буття і дозволяє нам говорити про причетність людини до усього живого. Тому філософський аналіз духовного капіталу мудрості як вияв владної інтенції суспільства сьогодні і в майбутньому має свій системно-цілісний розвиток в екзистенціалізмі, персоналізмі, філософській антропології через призму соціальної філософії та філософії історії.

Ще з стародавніх часів влада сприяє соціальній організації людей, їх сумісному об'єднанню, їх колективній перевазі над погрозами і індивідуальними жахами, виживанню людей в скрутний, кризовий час. Влада призводить до відповідного порядку як форми вияву соціальної вагомості. Саме інтегрована ідея філософської думки про порядок пронизує життя людини від Стародавнього Світу до сьогодення.

В людському суспільстві влада цілком втілює соціокультурні і політико-правові здобутки. Англійський соціолог Р.Мартін писав: «Влада, як і любов, – це слово, що постійно використовується в повсякденній мові, інтуїтивного розуміння і рідкісного визначення» [38, с. 52].

Влада як унікальний соціальний феномен історичними корнями вписується у первісний устрій життя людей, де закладений фундамент елементарної організації їхнього буття.

Виникнення держави в Стародавньому Єгипті можна віднести до V тисячоліття до нашої ери і ствердити це матеріальними залишками старовини, тими ж глиняним посудом, міченими відповідними символами, що цілковито призводить до роздумів про десятки, сотні, тисячі, а то і мільйони років, коли держави ще не було загалом, але певна праорганізація і правлада вже існуючо діяла.

Ще з античних часів Платон і Аристотель багатогранно визначили державну владу як багатозначущий житєвий феномен. Платон говорить про «...владу лікаря, як і будь-якої іншої влади»; розпізнає царську владу і інші влади: владу батька, матері, старійшого; владу меншості і більшості; вид влади; владу закону, виборну владу і тощо [179, с. 93].



Саме у IV столітті до нашої ери, тобто в добу творчості і Платона, і Арістотеля, в Стародавньому Китаї створюється один із найбільш відомих трактатів Сходу про владу – «Книга правителя області Шан», де домінантним соціокультурним ядром як прагненням до дійсного життя була влада. В цьому трактаті відмічалось: «Порядок у державі домагається трьома шляхами: законом, довір'ям, владою. Закон – це те, чого загалом притримуються правитель і сановники. Довір'я – це те, що загалом встановлює правитель і сановники.. Влада – це те, чим керується один правитель» [118, с. 196].

Особливий вклад про вчення про владу, а також про державу і право знаменитого римського оратора, юриста, державного діяча і мислителя Марка Тулія Цицерона (106–43 рр. до н. е.). Саме цей великий мислитель розвинув масу нових і оригінальних викладень, так, приміром, як справу, гідну народів. Цицерон цілком вгледів причину породження держави не стільки в слабкості і страхів людей (подібно Полібію), скільки у важливій природженій людській потребі жити разом і разом з тим виступати проти спекулятивних маніпуляцій (ілюзорності, хибності як тиранії) форм влади [257, с. 680].

Важливо зазначити, що більшість варіантів «силової» моделі влади є зображенням влади як своєрідної дороги (шляху) з одностороннім рухом. В цьому разі визначальним чинником функціонування влади є активний вплив суб'єкта влади на об'єкт влади. Тоді сутнісна ознака влади переноситься на соціальні якості суб'єкта – його здібності, можливості, вольові прояви. Однак, здійснення влади далеко не завжди є відображенням владних претензій суб'єкта. Скажімо, влада викладача вузу над студентом стає дійсною, коли сам студент готовий до такої взаємодії між ними. Іншими словами, реальне функціонування владного механізму пов'язане однаково як з діями того, хто здійснює владу, так і з діями того, над ким здійснюється влада. Саме це мав на увазі Г.В.Ф.Гегель, стверджуючи, що «влада – поняття, в якому всі рівні» [47, с. 116]. Крім того, необхідно розрізнити у явищі влади

такі її аспекти як «владу над» і «владу для». Немає сумнівів у тому, що «влада над» – це далеко не вся влада, бо вона не вичерпує всіх можливих своїх проявів.

Влада сама по собі не існує поза відносинами між людьми. Вона проявляється лише під час людських взаємостосунків, що породжує не самих людей, а відносин між ними. Влада є власністю суспільних відносин як прояв соціальних сил.

### **Інтерпретація суб'єкту влади**

Нагальність аналізу поняття «суб'єкту влади» зумовлена «відкриттям» цього поняття у полі вітчизняного соціально-філософського дискурсу і пов'язаними з прагненнями формувати суттєво нову парадигму державного управління. Серед обставин, що цілком створюють актуальними проблему філософського аналізу суб'єкту влади за вітчизняних умов є також ті трансформації, які відбуваються з нею: з одного боку, нарощування демократичного потенціалу, до якого відносяться, приміром, проект політичної реформи на всенародний розсуд, нова модель місцевого самоврядування, а з іншого – падіння авторитету та легітимності державної влади в громадській свідомості, втрата нею перлинних (суттєвих) важелів впливу на соціальні процеси.

Актуальність системного аналізу суб'єкту влади як використання методологічних здобутків теорії самоорганізації дозволяє цілком осмислити й охарактеризувати його евристичний потенціал парадигмного коду мови. Проявом системно-цілісної самоорганізації суб'єкту влади у життєвому світі є здатність до постійної перебудови своєї внутрішньої структури та характеру функціонування відповідно до зміни умов зовнішнього і внутрішнього середовища. Відкрита до флуктуацій середовища, суб'єкт влади має одночасно характеристики стійкості й нестійкості, співвідношення яких конкретизується через поняття нелінійності. Нелінійність як поліваріантність детермінант саморозвитку системи виступає одночасно основою її самовідтворення та цілісного функціонування, стосовно ж

кожного окремого суб'єкта в системі духовної безпеки означає свободу, альтернативність прийняття рішень та варіативність виявів його політичної активності.

При цьому варто зазначити, що вихідним пунктом у розгляді поняття «влада» має стати констатація того, що влада – це в першу чергу маніпулятивне відношення. Її наявність потребує як мінімум двох суб'єктів, один із яких панує, інший – підпорядковується, один – пануючий, інший – підвладний. Відношеннями влади робить те, що в ній «владарювання вирішується в підвладності, трансформується в неї, і у свою чергу викликає новий імпульс владарювання, що знову вирішується підвладністю і так далі» [230, с. 12].

Перехід системи з одного режиму функціонування в інший прогнозує випадково закономірний вибір одного з альтернативних зумовлених потенційних станів в умовах неврівноваженої ситуації – біфуркації, коли «навіть невелика флуктуація може послугувати початком еволюції в цілком новому напрямку» [216, с. 187]. У такий спосіб самоорганізуються нові структури суб'єкту влади: суспільно-політичні норми, цінності тощо. В процесі такої самоорганізації на мікрорівні, де домінує динамічний хаос різноспрямованих воель індивідуальних та колективних суб'єктів влади (персоніфікованих та інституційних), поступово зростають панівні параметри соціального порядку, що регулює макрорівень суб'єкту влади.

Суб'єкт влади визначає соціо-культурні чинники за умов посттоталітарної доби; у необхідності дослідити детермінованість соціальних аномалій (аномії) у сучасному українському суспільстві, що є відповідним наслідком недостатньої авторитетної влади, незадовільної її легітимності.

В епоху Середньовіччя обґрунтування суб'єкту влади у схоластиці трансформується у проблему усвідомлення промислу Бога як верховного принципу структурування влади в універсумі. Ця установка сприяє, з одного боку, онтологізації суб'єкта влади, тобто розуміння того, що витoki влади

знаходяться в універсумі, а з іншого, його деперсоніфікації, тобто визнання незалежності імперативів влади від свавілля окремої особи.

Значним здобутком в історії осмислення суб'єкта влади був досвід епохи відродження з її індивідуалізму. Тут поняття суб'єкту влади трансформується у завдання маніпулювання поведінкою підлеглих із боку володарів, що в контексті європейської інтелектуальної історії сприяло десакралізації даного поняття [209, с. 60].

В епоху Нового Часу, коли формуються буржуазні форми організації суспільства, суб'єкт влади починає інтерпретуватись з позицій методології механіцизму. Фактично це була перша спроба дати раціональне пояснення цьому феномену, і апробувати ідеї, які згодом стають «надбанням європейської суспільно-політичної науки – ідеї десакралізації розуміння суб'єкта влади та його раціональності» [36, с. 5]. Звідси, на наш погляд, – прагнення мислителів цього періоду визначити суттєві противаги між індивідуумом та суспільством, проголошення «принципу розподілу влади на законодавчу, виконавчу та судову, відстоювання прав людини» [30, с. 5].

Розвиток уявлень про суб'єкт влади в контексті духовного капіталу мудрості характеризується використанням нових методологічних парадигм, які з'явилися у гуманітаристиці відповідного часу, так і залученням певного емпіричного матеріалу для філософських узагальнень щодо його змісту.

К.Маркс довів детермінованість влади як сили, обтяженої суспільною думкою, об'єктивними потребами та інтересами. Такий підхід дозволив пояснити класову суть та природу владу (співпадіння суб'єкта власності та суб'єкта влади), і на цій основі виявити її походження та закономірності розвитку. Матеріалістичне розуміння історії дозволяє розрізнити суб'єкта та носія влади – здійснення цієї влади різного роду організаціями приховує факт належності влади до класу власників, так як владу в класовому суспільстві здійснює не клас в цілому, а відповідні установи – носії влади, наділені класом – суб'єктом влади, владними повноваженнями [155, с. 148].

Класична метафізика влади у Ніцше доповнюється вимогою морального виміру дій її суб'єкта. Для Ніцше влада – це воля й здатність до самоствердження, яке, власне кажучи, визначає ієрархію (ступінь) свободи [171, с. 89].

Створена Е.Гуссерлем концепція інтенціональності стала очевидною в системі духовного капіталу як інтелектуальної конструкції. В класичній метафізиці відповідно з її методологічними установами (дихотомія суб'єкта і об'єкта, сутності і явища) соціальні цінності у владній інтенції розглядаються як об'єктивні сутності, що виражають ступінь досконалості і слугують предметом і метою людських прагнень як вищі регулятивні принципи організації суттєвого в цілому.

Будучи ідеальними предметами, цінності не залежать від людських потреб і бажань, а є прояв свідомої волі людини. Волютивна обґрунтованість цінностей вперше з'явилась у Канта, який протиставив сферу свободи сфері природи (необхідності). Підкреслюючи автономність, незалежність моральної поведінки особистості, Кант розглядає її як вияв свободної волі людини, котра сама творить свої принципи (імперативи поведінки), які самі по собі не мають буття.

Згідно Карлу Юнгу міфологічні образи слугують магічним захистом стіною проти життєвості, що таїться в глибинах душі. Безсвідомі форми завжди отримували вираз в захисних і цілительних образах і тим самим виносили в лежачі за межі душі космічний простір [273, с. 104]. Саме відкриття панування безсвідомого над людською свідомістю, поведінкою соціальними інститутами, культурою. Бо визначення суб'єкта влади означають реконструкцію підсвідомих структур, які детермінують як людську, так і суспільну свідомість.

Значний внесок у розробку питання суб'єктів влади вніс М.Вебер [34, с. 701]. М.Вебером стверджується певна свобода дій лідера, але не в межах класових інтересів, а в умовах правових норм функціонування інститутів влади. В загальносоціологічному аналізі М.Вебера прослідковується думка про те, що

рамки діяльності впливу політичного суб'єкту на хід суспільних процесів повинні обмежитися конституційними (правовими) формами організації суспільного життя громадян. Головний внесок, який створює М.Вебер, полягає в тому, що суб'єкти влади мають бути організовані у форми професійних спільнот.

Суттєвим внеском у розуміння суб'єкта влади стають погляди представників біхевіоралістського напрямку. Згідно з концепцією біхевіоризму саме держава повинна забезпечити порядок на політичному ринку. Неотмінно, держава як влада, а влада як держава повинна втручатися у громадське та особисте життя, обмежувати індивідуальну свободу політичних суб'єктів.

### **Владна свобода як духовна природа права**

Принцип владної свободи, як позитивної свободи, вступає, нібито, у протиріччя з принципом детермінізму, який лежить в основі всіх явищ світу і пізнання цих явищ. Однак, якщо відмовитись від тої думки, що владна свобода є нічим не обмежене свавілля і згодитись з тим, що в сутності своїй вона уявляє собою одне з проявлень єдиної, об'єктивної, світової логіки в об'єктах духовної природи, то цей аргумент, а разом з тим і проблема співвідношення права та свободи набуває нового змісту.

Владна свобода існує як феномен зовнішнього світу, вона підкоряється як загальним законам цього світу, так і окремим законам, яким підкоряються явища тієї ж природи. Закон як критерій істини передбачає наявність причинних зв'язків як різновид детермінізму, виступає як духовна причинність, що твориться самим духом. В цьому плані владна свобода протистоїть не детермінізму, а несвободі, відсутності свободи або рабству.

Але відсутність рабства як «аборигену таблетки», незалежність від чужої волі є лише перошкою сходиною дійсної свободи і дійсного права. Перехід від негативної до позитивної свободи, від зовнішньої регуляції поведінки до внутрішньої її регуляції, де право, як «суворе право», змикається з мораллю. Тільки на цьому шляху можливе виникнення і

розвиток світу права, бо право здійснюється в світі в тій мірі, в якій воно здійснюється у людському дусі.

Вихідною точкою історичного руху владної свободи до розкриття своєї внутрішньої сутності є те, що спочатку свобода виступає лише як непокорність. Логічний її рух має свою вихідну точку і це остання суть свободи починається тоді, коли відбувається перехід від думки до дії, коли внутрішні визначення «Я» починають своє зовнішнє втілювання. До думки лише умовно може застосовуватись альтернатива свободи або несвободи.

Центральними постатями в історії античної думки, дотичної духовній безпеці, були Платон, Арістотель, Цицерон тощо. Власне кажучи, Платон є одним із перших європейських філософів, хто виклав саме у філософському контексті питання влади, політики, державного устрою, заснованої на ідеї перетворення суспільства за законами Розуму, справедливості та гармонії, що витікає із платонівської «Держави». При цьому варто підкреслити, що дух завжди перебуває у стані владної свободи, в яких би умовах не знаходилося тіло. Так відбувається доти, поки дух знаходиться у себе, поки він перебуває у сфері суб'єктивності. Як тільки дух починає об'єднуватися, він зустрічає на своєму шляху безліч перешкод як з боку «першої», так і з боку «другої природи». В цьому зв'язку, тільки тут можна говорити про конкретну свободу чи несвободу.

Світ владної свободи є світ самовизначення та самореалізації людського духу, всіх потенцій його внутрішньої природи. Право в цьому розумінні як об'єктивація людського духу є першою «сходиною» такого самопізнання у самовизначенні як гуманістичного ідеалу. Як вважає Руссо: «Людина народжується вільною, але скрізь вона в кайданах» [198, с. 152]. Руссо вважає, що відмовитись від свободи- означає зректися гідності людини, її прав і обов'язків. «Позбавити людину свободи волі – це значить позбавити її дії будь-якої моральності» [198, с. 152].

Поворот філософських досліджень до політичних і юридичних реалій, що намітився в епоху Просвітництва, був характерним не лише для

послідовників традиційного раціоналізму і емпіризму XVII – XVIII ст., але і для засновників послідовно-індивідуалістичного світогляду, який відкидав традиційні способи пояснення свободи і зумовленості вчинків людини. Найвидатніших представників цієї тенденції в західноєвропейській думці XIX століття – Мен де Бірана, Шопенгауера та Ніцше – може бути назване філософією волюнтаризму у витоків владної свободи.

### **Знання як воля в контексті влади**

Коли здійснюється неправова поведінка, відмічає І.А.Ільїн, обличчям повинна бути зла воля людини, виражена у зовнішній поведінці. «Перед обличчям правосвідомості, – підкреслює філософ, – це буде воля, направлена проти сутності права і мети права; а так як духовність складає сутність права і буття живого духу є мета права, то це буде протидуховна воля – по джерелу, по напрямку, по меті і по засобу».

Розглядаючи духовні основи права, Шопенгауер пропонує волю, А.Бергсон говорить про інтуїцію, Фрейд та Юнг – про безсвідоме, Ніцше – воля до влади. Під волею до влади Ніцше мав на увазі владу над собою, так як надлюдина – це та, що передує над іншими саме силою духу (почуттями, розумом). Сила Ніцше – це духовний потенціал людини, позбавлений всіх і всіляких спіраль – спільноти, держави, царя, бога. Його людина постає одна на один зі світом, яка лімітовано свободна, в якій живе цілком людське, а людське – в ній. Бо світ природної свободи – це світ самовизначення і самореалізації людського духу в сфері моралі як етичної норми, релігії та мистецтва. Адже кожна людина, яка не навчилась запевняти іншу (в інтелектуальному відношенні не почала по-справжньому жити), не спроможна цілком реалізувати свій внутрішній творчий потенціал як діалектичної безкінцевої кінцевості земного і неземного буття, що вкрай необхідно для держави та суспільства. Коли людина здійснює безкорисний, добрий намір своєї поведінки, вона відчуває самоповагу і духовний пріоритет над іншими людьми, що є одним із способів втілення волі до влади через призму притаманного духу як інтегрованої ідеї (волемислячої думки).



Влада і знання зобов'язані своїм походженням і реалізацією одному джерелу. Як влада, так і знання мають діяльну природу завдяки взаємозв'язку з іншими людьми, бо сучасне знання стає глибоко «людино мірним», яке пронизує все суспільне та індивідуальне життя. Знання за своєю сутністю не є якийсь особливий позавладний інститут, який здатний тільки зовнішнім чином використовувати владу для свого розгортання. Єдність знання і влади – абсолютна, вона проявляється як система певних матричних структур, які уособлюють собою взаємопроникнення владного епістемічного начала. З'єднання влади і знання відбувається тоді, коли спрацьовують механізми функціонування системи здобуття, розподілу і використання влади, яка генерує знання своїм об'єктом лише тому, що в самому знанні іманентно знаходяться елементи влади.

На всіх стадіях, починаючи з виробництва і закінчуючи соціальною утилізацією, знання не може бути відірване від того способу спілкування, завдяки якому відбувається процес пізнання. Знання в своєму розгортанні пронизане ланцюгом живих діалогічних актів, де весь процес функціонування – це зустріч інтелектуальних власностей як порівняння, обмін, суперництво і практичний соціально-значущий відбір.

Розуміння спорідненого взаємозв'язку знання і влади має соціально-практичну значущість, їх фундаментальний, всепронизуючий характер дає підстави говорити про те, що наука як вища форма знання є способом раціоналізації владних відносин.

Механізм владної взаємодії проявляється у будь-якій сфері суспільного життя і це означає, що організація суспільства на епістамних, раціональних, наукових засадах є найоптимальнішою формою прояву фундаментальних матриць «влада – знання». Знання, раціональність, наука за своєю природою орієнтуються на універсальній цінності, демократичність, відкритість, діалогічність свого функціонування. Влада ж, будучи репрезентована лише державою, об'єктивно доводить до крайнощів функціонування свого прагнення до замкнутості, корпоративності. До цього додаються ще й

фундаментальні матриці культурно-історичного розвитку данного народу, які в основі своїй сакралізують не знання, а інші цінності.

Парадокс ситуації полягає в тому, що такий соціум може прагнути до ринку (де не останню роль відіграє раціональність), але одночасно об'єктивно не готовий до цього в силу диспропорцій в матрицях влади і знання. Саме воля має бути тим обов'язковим елементом, який опредмечує знання у владу. Це означає, що знання як воля в межах влади виконує функцію дієвої енергії. Бо воля – це реальна можливість владовідносин, «запускає» знання як елемент влади в практичну дію, без волі практична зустріч потенціалів суб'єктів суспільної взаємодії є звичайний обмін здібностями, потребами, інтересами, знаннями тощо, іншими словами – сутнісними силами.

Таким чином, воля як силова структура духу актуалізує знання, і, опредмечуючи, приводить їх в необхідну дієвість. З огляду на це волю можна охарактеризувати як динамічну силу знання, що надає евристичному потенціалу суб'єкта форму владних потенцій. Адже воля є відображенням природного прагнення людини до самореалізації, до практичної життєдіяльності у відповідності з гуманною природою людини.

Оскільки сьогодні духовна криза є однією з першооснов свідомості («провайдера» дійсності в людському бутті), то починати необхідно саме з оптимізації духовних засад суспільства, і зокрема його складових – особистостей, націй, народностей. А це в майбутньому буде цілком сприяти духовному капіталу мудрості як вияву владної інтенції суспільства в ім'я захисту прав та свобод людської спільноти, її здоров'я та добробуту.

### **3.3. Національна ідея як духовний пріоритет мудрості**

Ідейний пріоритет є формою осягнення засобом думки явищ об'єктивної дійсності. Актуальність такої ідеї полягає в усвідомленні мети і

прогнозуванні подальшого соціального пізнання й трансформації суспільства. При цьому ідея не зводиться лише до фіксації очевидного буття, а віддзеркалює необхідності, можливості та тенденції розвитку соціальної дійсності. Відтак, ідея є передовою ланкою рефлексивного опосередкування між суб'єктом та дійсністю, що детермінує невичерпний креативно-евристичний потенціал мудрої людини.

Як зазначав Огюст Конт у «Курсі позитивної філософії», «ідеї керують світом і визначають його спрямованість...Доти, доки люди не дійдуть згоди відносно мінімуму загальних ідей, необхідних для творення стрункого соціального вчення, народи неминуче залишатимуться в революційному стані. Вони будуть спроможними творити лише тимчасові установи» [123, с. 584]. Адже принцип розповсюдження певних ідей і механізм навіювання їх у соціумі має відповідний світоглядний та етично-аксіологічний формат, де відбувається розмаїтність поняття ідеї в полікультурних аспектах.

З цього приводу Реймон Арон зауважував, що «не існує інтересу, який не намагався б наряджитися в ідею або не прагнув захиститися нею; нема пристрасті, котра ідеальна або історично необхідна для досягнення певної мети... Аби правильно оцінити вплив ідей, необхідно виміряти інтервал між тим, що було реалізовано в процесі історичного руху, та тим, що могло б бути реалізовано, якби керувалися іншою ідеологією» [10, с. 460]. При цьому варто зазначити, що переконливі ідеї мають силу, вплив і значення, співмірні найвизначнішим еталонам матеріальної культури. В цьому відношенні ідеї продукують ще потужніший матеріальний потенціал, аніж феномени матеріальної, виробничої та економічної сфери. Адже ідея як діамант мудрого слова (смислу, думки) завжди передує практичним діям людини і супроводжує їх здійснення до консолідації.

За цих обставин Еріх Фромм акцентує на тому, що «Ідеї вимагають активної думки і виразних почуттів. Якщо ідея зачіпає людей, то вона перетворюється на потужний вид зброї, оскільки породжує ентузіазм і самопосвяту... ідея не буває аморфною і надміру узагальненою; вона завжди

специфічна, інформативна і відповідає потребам людини» [249, с. 332]. Іншими словами, успіх втілення будь-якої ідеї в життя залежить від того, чи вдається їй знайти віддзеркалення, відлуння на рівні конгеніальної, світоглядної чутливості на аудиторію.

Чимало ідей, що поодиноці соціально ефективні, поєднуючись у відповідну ієрархічну систему, можуть виявитися зовсім недієздатними: провокативними, деструктивними тощо. І навпаки – ідеям, вміло поєднаним і вдало вмонтованим у соціальну сферу, цілком слушно підвищити суспільну мотивацію та забезпечити стійкий приріст їх якісно-змістовних показників у суспільному відтворенні. Як додає Гюстав Лебон: «Ідеї справляють вплив лише тоді, коли вони, будучи піддані дуже повільній переробці, трансформуються в почуття і осідають у сфері безсвідомого. Для навіювання ідей книги мають аж ніяк не більшу силу, ніж слово. Тому зовсім не задля переконання, а з метою бавитися, витрачають філософи свій час на написання праць. Здебільшого це відбувається з причин вузькості думки і деякого фанатизму, з приводу чого їм не варто заздрити» [133, с. 99].

Історія свідчить про те, що синтез ідеї та ідеалу відбувається на етапі формування національних ідей – ідеальних образів буття нації, методів, способів та прийомів його самовдосконалення крізь призму соціальних цінностей. Взірцем філософсько-мистецького осмислення національної ідеї необхідно зазначити Івана Франка. Філософська рефлексія над національною природно тяжіла в його творчому доробку до художньо-образних форм саморозгортання в феноменології мудрості: як різновид духовної діяльності, єдино здатний безпосередньо-чуттєво представити всю відчуту й пережиту повноту присутності в цьому світі конкретної, унікально-неповторної людини, мистецтво, надто ж красне мистецтво з його незрівнянними з-посеред усіх мистецтв можливостями передавати сокровенне, емоційно-особистісне протікання інтелектуальних процесів, було само по собі далеко адекватнішою формою для предметного розкриття внутрішнього багатства національної ідеї як «натурального вислову душі» [246, с. 68]. Це говорить

про те, що лише в красному письменстві Іван Франко здобував собі належний простір мудрості для вільного розмислу над актуальними проблемами духовенства.

Як зауважує Лариса Нагорна, «... в ідеалі національна ідея містить в узагальненому вигляді відповіді на запитання, заради чого живе нація, яким ціннісним орієнтирам віддає перевагу, як реалізує свій творчий потенціал в оточенні інших спільнот? Вона спроможна виконувати різноманітні функції: етнотворчу, інтегруючу, ідентифікуючу, аксіологічну, державотворчу, футурологічну та інші. В процесі своєї об'єктивації національна ідея проходить кілька стадій – від етнічної самоідентифікації людини через самовизначення окремих етнічних спільнот до усвідомлення цілісності соціуму і політичної значущості злагоджених зусиль» [164, с. 176]. Отже, національна ідея феноменології мудрості знаходиться лише на стадії розробки в подальшому розвитку інформаційного суспільства, оскільки така ідея є способом та формою реалізації політичного ідеалу; при цьому вона володіє світоглядним потенціалом.

Справжня національна ідея повинна володіти дієвим інструментарієм національного згуртування, щоб найефективніше актуалізувати очевидний потенціал. Саме потреба та цінність національної ідеї обумовлюються її спонукально-об'єднавчими можливостями. Це важливий критерій доцільності генерування, ієрархізації та систематизації національної ідеї на рівні інтелектуальних практик.

Національна ідея – це невід'ємний атрибут нації, генерування якої розпочинається від початку формування національної спільноти. До фази теоретичного осмислення вона існує на емпіричному, розчиненому у буденній свідомості рівні. Її теоретико-концептуальному формату притаманні переважно дифузні та дисперсні ознаки, оскільки можна стверджувати, що національна ідея України являє собою складний морфогенетичний феномен. Структурний зміст такої ідеї складається з трьох шарів, кожен з яких має власну історію становлення, політичні й

етнонаціональні особливості та стратегії розвитку.

Найглибший шар – протидержавний, що вкорінений у часах гетьманської доби. Адже першими носіями та діяльними провісниками української національної ідеї були учасники національно-визвольної боротьби українського народу часів Хмельниччини. Другий шар – етнічний, що фіксує національне виокремлення українства. Третій шар національної ідеї – політичний, сутність якого зводиться до необхідності усвідомлення консолідації суспільства на спільних політичних, світоглядних і ціннісних основах.

Національна ідея визнає пріоритет національних інтересів та політичної волі українських громадян. У мудрому розумінні національна ідея вважається ідеальним образом буття нації, у якій поєднуються історична пам'ять, традиції, уявлення про добро і щастя із сучасними проблемами, які необхідно розв'язувати на своєму шляху. У цьому відношенні слушною є позиція, що «національна ідея віддзеркалює прагнення народу бути суверенним у вирішенні своєї долі, одержати такі політичні форми самовизначення, які забезпечать економічний, соціальний і духовний поступ» [99, с. 36].

Варто зауважити, що в першій третині ХХ ст. головним напрямком творчості В.Липинського та Д.Донцова була ідея української державності. Обидва діячі творили в умовах переломного періоду, характерними ознаками якого були: криза історичного оптимізму, просвітительської філософії, виникнення ідеологічного вакууму як наслідок ідей позитивізму та критики традиційних ідеологій. Ці дослідники були подібні у своїй світоглядній основі, якою виступав волюнтаризм. У свою чергу Д.Донцов розуміє волю як силу в собі, без якої ні розум, ні інтелект не працюють, оскільки воля виступає як закон життя. Інакше кажучи, Донцов прийняв «волю до життя» як ірраціональну руйнівну силу всього життя. Для Донцова вияв волі – це не що інше як насолода розросту, виступлення поза власні границі» [79, с. 190].

На брак «вольовості» в українській суспільній думці звертає увагу В.Липинський, котрий мав на увазі «свідому свободну волю, яка рішає про вибір найкращих методів здійснення хотінь стихійних і про уміння або неуміння цими стійкими хотіннями на підставі даних наук і традицій керувати» [138, с. 271]. За логікою В.Липинського об'єднати націю ідеєю повної й безумовної незалежності та свободи може тільки та частина нації, яка цю ідею розуміє, сприйняла й може поширити в маси – тобто, інтелектуальна еліта нації, під якою мислитель розуміє українське панство (шляхту). На його думку, бути елітою нації українське панство (шляхта) може тільки за умови зречення «російської», «польської» чи іншої іноземної орієнтації й за умови співпраці з іншими українськими станами, насамперед, хліборобським класом.

Носіями світоглядно мудрого напрямку «творення світу» були такі українські неоромантики як Микола Євшан, Леся Українка, Тарас Шевченко, Микола Вороний. Маючи на меті мобілізувати «свідоме українство» для потреб «національної робітні», вони забезпечили рельєфність і виразність української національної ідеї. Серед них значне місце залишає Тарас Шевченко, який вмонтував достовірні історичні матеріали, міфи, легенди й фольклор, що прижилися в національній свідомості та виявилися евристичними, дієвими і ефективними.

Поняття «українська ідея» першим запровадив Пантелеймон Куліш, який вкладав сутність ідентичності (причетності, приналежності) до свого власного народу, його віри, традицій та культури. Перший етап філософського осмислення української ідеї сягає кінця ХІХ століть, другий припадає на часи революції 1917 – 1920 років, а становлення третього детермінував суспільно-політичний рух з метою національної суверенізації наприкінці 80-х років минулого століття. З того часу важливого значення набула структуризація змісту впровадження, легітимації національної ідеї. На наш погляд, національна ідея є філософією цілепокладання нації в її основних визначальних екзистенціалах, які артикують пріоритети в

ключових сферах – духовно-світоглядній, теологічній, онтологічній, аксіологічній, вольовій тощо.

Зважений телеологічний підхід до зазначеного аспекту розкриває Мирослав Попович, на переконання якого «національна ідея повинна бути конструктивною, мати реалістичні цілі та спиратися на ефективні соціальні технології їх досягнення» [184, с. 6]. У цьому сенсі здебільшого дослідники виокремлюють ціннісну та раціональну моделі обґрунтування національної ідеї. Ціннісний підхід ініціює доцільність формулювання і запровадження в життя національної ідеї з огляду на її самоцінність як реалізацію фундаментальних для самоідентифікації людини цінностей – свободи, гідності, справедливості тощо.

Натомість раціональна модель звертає увагу першочергово на значущості для суспільства реалізації духовного арсеналу мудрості, закладеної в національній ідеї. При цьому раціонально зважені кроки легше робити тоді, коли існує певний обсяг інформації щодо існуючих альтернатив. Разом з тим необхідно враховувати, що «відсутність інтелектуального ресурсу, панування посередності, «пересічної свідомості» позбавляє ілюзії, що демократичні процедури (дискусії, суперечки, аргументація точок зору тощо) можуть виконати своє призначення» [184, с. 91].

Безсумнівно, що національна ідея набуває конструктивних ознак лише тоді, коли переходить зі сфери абстрактних теоретизувань в площину практичного державотворення. За своєю внутрішньою структурою поняття національної ідеї є не лише конструктивно-теоретичним, а і логічним визначенням раціоналізму та стереотипізму етнонаціональної свідомості. Це в свою чергу розгортає діалектичну органічність поєднання інтелекту та з огляду ментальності народного інстинкту як вияву духовності нації. Інакше кажучи, національна ідея складає національний інтерес та нагальні потреби як соціокультурну обумовленість її ірраціональних (емоційно-чуттєвих) та раціональних (логічно-мислячих) чинників. Як слушно підкреслює Оксана Пашкова, «зміст національної ідеї не лише абстрактний, а й конкретний,



оскільки він втілює прагнення усіх поколінь: і тих, що жили в історичному минулому, і тих, що житимуть у майбутньому, однак у першу чергу тих, що живуть сьогодні. Таким чином, національну ідею слід визначити як ідею самопізнання, самовизначення і самореалізації» [177, с. 39].

Крім того, варто враховувати, що неподільним атрибутом національної ідеї є національно-релігійний механізм як себеообожнювання, що є відповідним підходом у маніпуляції свідомістю – це самонавіювання. Адже українська ідея – це теоретичний вираз самоусвідомлення українським народом своєї самобутності та індивідуальності, цивілізаційної самоцінності, права на самовизначення, самостійний розвиток і національну незалежність. Мудре осмислення її сутності, зародження та функціонування становлять основний зміст філософії української ідеї. Суттєвим компонентом зазначеного контексту є проблема генезису національної ідеї, її першовитоків та закономірностей становлення. У пропонованому аспекті Максим Розумний слушно акцентує увагу на те, що «...не слід розглядати українську ідею лише як загальну інтенцію, нерелектоване емотивне начало, хоч і в цій іпостасі вона, звичайно, виступає» [197, с. 101].

За умов, коли сам акцент на ідейно-світоглядний конструктивізм викликає певні жахи зі сторони тоталітарних ідеологій, будь-які спроби окреслити змістовні аспекти ідей розвитку ризикують наразитися на негативну оцінку. На жаль, сучасний буттєвий простір українського суспільства характеризується розпадом та маргінальністю соціальності, в якому розпорошена єдність народу. Це покладає додаткові зобов'язання стосовно ідейного пріоритету на якість та готовність зробити своєчасні управлінські корекції в суспільному відтворенні. Оскільки на глобальному рівні все більшого впливу набуває ідейно-світоглядна парадигма технократизму, що заперечує спроможність соціальних доктрин вносити істотні зміни в сучасний життєвий світ.

Серед багатьох чинників ідейного пріоритету, що забезпечують єдність європейського цивілізаційного феномена, значущим для перспектив

становлення України як повноцінної та ефективної державності є триада інтелектуальної парадигми: це демократизм, інноваційність, раціоналізм. Як зазначав Бертран Рассел, «демократія – це засіб (найкращий з тих, що були винайдені донині) зниження рівня втручання влади у свободу людей» [191, с. 70].

Таким чином, у сучасних умовах розвитку постмодерністської культури питання пріоритетної ідейності нівелюються в силу того, що митці перестають розглядати свою творчу діяльність як «служіння» своєму народу, і намагаються наслідувати західних інтелектуалів, чиє буття відрізняється від решти суспільства виключно тим, що вони заробляють на життя розумовою працею. Така поведінка абсолютно вписується в ліберально-демократичний світогляд, який пропонує індивідуальний колективізм як свободу дій та думок. Але така поведінка не відповідає викликам суспільного часу і тим загрозам, які стоять перед сучасною Україною.

Сьогодні ідейно-світоглядна матриця мудрості здатна розраховувати на симпатії соціально активного та інноваційно налаштованого електорального спектра, на якому ґрунтується феномен європейської інтелектуальності як цивілізації. Тому варто віднаходити загальнонаціональні духовні орієнтири мудрості, що спроможні консолідувати суспільство (ідея соборності), оскільки існує гостра потреба відродження та модернізація ефективно діючих національних традицій і цінностей. За цих умов необхідно визначити ієрархію національної ідентичності українства, їх потреб та інтересів. Ці початкові мудрі цілепокладання повинні ініціюватись на продуктивні інтелектуальні сили. В силу цього українство має бути зацікавленим у тому, щоб сформувати надійний імунітет гідності як наріжний камінь моральності проти ідеологічної порожнинності у світовій практиці. Саме філософія як світоглядно-інтелектуальний механізм дозволяє здійснити креативно-евристичні процеси в феноменології мудрості.

Втім, методами здійснення ідейного пріоритету є: застосування принципу системності до аналізу логіки і закономірностей функціонування

та закономірностей соціогенезису знань в арсеналі мудрості; ієрархізація пізнавальних методів, принципів, підходів та норм, що ефективно забезпечують функціонально-інструментальні ресурси духовних феноменів: розкриття корелятивної залежності між спонукальною виразністю ідейності та рівнем суверенізації держави.

## ВИСНОВКИ ДО ТРЕТЬОГО РОЗДІЛУ

1. Стверджено, що парадигмальна система ціннісних орієнтирів у форматі духовного капіталу є запорукою мудрого самозбереження. В зв'язку з цим сучасні процеси демократизації нашого суспільства, формування в Україні нової системи соціальних відносин, нового суспільного ідеалу актуалізують необхідність мудрого переосмислення сутності і ролі ідеології. При цьому цінність є джерелом протиріч та соціальної напруги. В основі цього твердження – об'єктивне існування протилежності думок. Адже на зміну одним соціальним цінностям приходять інші. Проте гуманістичні ідеали любові, добра і злагоди є вічні цінності національної ідеї як риторика мудрого слова.

2. З'ясована легітимність повсякденної культури в соціалізації як інституалізованої форми відтворення духовного капіталу мудрості, що витікає з логіки наукового пошуку, оскільки будь-які прояви людської діяльності в конкретному соціумі представляють культуру.

3. Визначена церква як соціальний інститут духовної безпеки, що потребує етноконфесійної специфіки релігії в Україні. При цьому, православ'я є традиційним ідеалом духовного життя. Крім того, сьогодні українське православ'я хоча й зберігає за собою провідні традиційні позиції серед інших конфесій. Однак його очевидний і латентний вплив на громадську думку поступово зменшується, оскільки відбувається постійне протистояння з католицизмом, до якого звертається переважна більшість «верхів» українського суспільства. Також потрібно враховувати християнське розуміння совісті в нормативно-правовому просторі з позиції моральних категорій. У цьому зв'язку розглядається проблема розмаїття течій неорелігійного фанатизму як підґрунтя для масової євангелізації населення з метою популяризації гностикоокультурних теорій та створення таємничих містичних товариств.

4. Констатується мовна свідомість як генеративний ресурс у феноменології мудрості. В структурній основі мовної свідомості перманентне значення має метод детермінації для соціальної практики, визначальним чинником яких є габітуси як певні когнітивні та мотивувальні структури психіки задля відтворення соціального порядку в життєвих імперативах. З огляду на це, інтелектуальні особливості міфологем у мовній свідомості ідентифікують утвердження національного ідеалу в усіх ділянках мовної свідомості. Саме мова як спосіб вираження Духу передає думки на віддалі, коли слухове чи зорове сприйняття відсутнє.

5. Вважається, що владна інтенція в духовному капіталі мудрості актуалізує образ глибинних основ людського буття і дозволяє нам говорити про причетність людини до усього живого. Тому ще з стародавніх часів влада сприяла соціальній організації людини (людей, людства), їх сумісному об'єднанню, їх колективній перевазі над погрозами і виживанню людей в кризовий період життя. У цьому змісті суттєвим внеском у розуміння суб'єкта влади стають погляди представників біхевіоралістського напрямку, в якому держава повинна забезпечити порядок, насамперед, на політичному ринку. Крім того, знання як воля в контексті влади генерує буття живого Духу, оскільки в самому знанні іманентно знаходяться елементи влади.

6. Обґрунтовано, що ідейний пріоритет у духовному арсеналі мудрості є передовою ланкою рефлексивного опосередкування між суб'єктом та дійсністю, який детермінує невичерпний креативно-евристичний потенціал мудрої людини.

## РОЗДІЛ IV

### ОСВІТА, НАУКА ТА ВИХОВАННЯ ЯК ДУХОВНО ДІЮЧІ КОНСТАНТИ В ПРОЦЕСІ СУЧАСНОГО РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА

#### 4.1. Освіта, наука та виховання як система знань у сучасному безпекотворенні

Глобалізаційні процеси, що розглядаються в сучасному інформаційному соціумі і є інтенсивними міжкультурними комунікаціями. Тому питання діалектичної взаємодії освіти, науки та виховання як провідних чинників суспільного прогресу і розвитку цивілізації постійно перебуває в центрі уваги світової спільноти. За цих умов зростає кількість розбіжностей та невизначеності як відзнак сучасності, оскільки міжкультурна сприйнятливність стає не абстракцією, а конкретною потребою особистості. Адже сучасна людина повинна мати всі необхідні для всебічного життя знання, що в сучасних умовах темпорально застарівають. Для цього індивід має навчитися володіти відповідними інструментами для здобуття знань, творчо навчитися їх одержувати та вміти на належному рівні застосовувати в життєвому світі.

У цьому відношенні освіта, наука та виховання є оптимальним способом входження людини у суспільство, що значною мірою трансформує соціальний досвід й володіє цінностями світової культури. Саме життя і практика людини, культурна спадщина різних народів є *актуальними* артеріями змісту освіти. Своєю чергою, освіта – це процес трансляції культурно оформлених еталонів людської діяльності. У процесі виховання людина освоює соціокультурні норми, що відтворює сталі форми культурного життя в просторі духовного капіталу.

Особлива роль освіти обумовлена загальним характером необхідного духовного продукту, що передається від покоління до поколінь. Для цього забезпечення потрібні відповідна інформаційна інфраструктура та соціальні умови, що формують освітній простір. Така проєктивна функція освітнього процесу виражається у виході його за межі сьогодення і формуванні майбутнього соціуму, де людина постає в усій повноті буття.

Передавання необхідного досвіду старшими поколіннями людей молодшим існує з якнайдавніших часів. Накопичення людством знань, розвиток знарядь і способів праці, їх ускладнення історично обумовили спроможність навчатися та виховувати молодь. Кожне покоління людей опановує досвід предків, збагачує його і передає своїм нащадкам. Саме в духовній культурі опосередкована людська якість.

При цьому, функцією передавання соціального досвіду, що поєднує освіту, науку та виховання, є навчання правилам життя. Реалізація цієї функції передбачає і передавання досвіду соціальної та професійної поведінки, і формування необхідних якостей, властивостей, звичок індивіда, і розвиток його здібностей (етичних – умінь розрізняти добро і зло; творчих – умінь проявляти свої природні завдатки і здібності. Під цим оглядом навчання як передавання знань, досвіду пізнання – це діалог між діяльностями навчання суб'єкта, що спрямований на формування досвіду розуміння наукових і гуманістичних цінностей. Притому навчання в традиційній площині, мета якого полягає в накопиченні знань, умінь і навичок для подальшого використання їх в різних видах діяльності, – це перманентне передавання знань і досвіду в готовому для запам'ятовування вигляді. Навчання в гуманістичному аспекті припускає необхідність формування та розвитку і саморозвитку особистості під час засвоєння нею знань. вироблення власних сенсів їх розуміння.

Таким чином, важлива соціальна функція освіти – це передавання соціального, накопиченого попередніми поколіннями людей. Він є діяльністю, втіленою в знаннях, уміннях, творчості і відношеннях до світу.

Ця обставина є матеріальною та духовною культурою, яку засвоює людина протягом усього свого життя. Але індивід нездатний засвоїти весь накопичений людством досвід, а здатний засвоїти лише певну частину цього досвіду, яка стане надбанням його особистості і дасть змогу розвиватися далі. Саме ця частина і є змістом освіти, відображеним у документах, нормативах і навчальних програмах.

У зв'язку з цим, говорячи про наукову парадигму, що є підставою історично визначених типів раціональності в духовному капіталі, необхідно зазначити пізнавальну інтенцію до «об'єктивно істинного» знання. При цьому виникнення нового типу раціональності не означає повного зникнення уявлень і методологічних установок попереднього етапу. Навпаки, між ними існує наступність. Попередні методологічні підходи використовуються локально, у деяких пізнавальних ситуаціях, для яких вони можуть бути адекватними. Але при цьому втрачають своє домінуюче значення.

Сучасна постнекласична наука в центр своїх досліджень поставила унікальні, складні системи, що історично розвиваються, особливим компонентом яких є сама людина. Нова наукова парадигма як *семантичне (складне, всебічне, багатозначне) мислення* в процесі формування передбачає обов'язкову експлікацію цінностей. Саме складність і конструйований характер об'єкта наукового пошуку, різноманіття змісту його суб'єктивної складової формують ситуацію плюралізму й конкуренції науково-дослідних програм, що розгортаються в трансдисциплінарних сферах. Це простір мислення «за межами» дисциплінарних і колишніх загальнонаукових парадигм. Таке мислення має своє коріння в історії наукового й філософського знання Заходу й Сходу. Можна знайти цілий ряд ідей і уявлень, які стали передумовами для розвитку принципів семантичного мислення в системі знань.

Так, наприклад, мислення в Давньому Китаї ґрунтувалося на єдності додаткового й антагоністичного відношень між Інь і Янь. Основоположник



даосизму Лао-Цзи характеризував реальність через об'єднання цих протилежних начал.

У давній Греції егейський філософ Геракліт першим загострив увагу на необхідності поєднання суперечливих понять, таких як життя й смерть, рух, спокій тощо.

У Новий час Блез Паскаль сформулював свій когнітивний імператив, що полягав у твердженні того, що не можна зрозуміти частини, не знаючи цілого, а ціле, не знаючи частин, а також, що не тільки входять у ціле, але й ціле існує в кожній частині. Паскаль раціонально усвідомлював неможливість віри, заснованої на розумі. Він усвідомлював існування меж розуму і, що все може бути піддано сумніву. Але разом з тим мислитель розумів, що існує щось за межами впорядкованої розумової діяльності, а саме – милосердя, – пише сучасний французький філософ Е.Морен [162, с. 135].

Лейбніц у своїй «Монадології» сформулював принцип складної єдності множинних одиниць буття – монад, що є цілісною одиницею. Крім того, вивчаючи характер трансцендентального досвіду, Кант розробив вчення про антиномії чистого розуму, що представляють собою протиріччя, у які неминуче впадає розум, намагаючись досягнути наддосвідне.

Важливим внеском у розробку основ семантичного мислення є вчення Гегеля про само розгортання духу, що відпустив себе в природу для завершення циклу власного розвитку. Діалектика Гегеля, розвинута надалі Марксом, стає основою діалогіки Морена. У негативній діалектиці Лукача, у теорії комунікативної дії Габермаса, у теорії самореферентних систем Лумана, у теорії «хаосмоса» Дельоза варто віднайти в системі знань досвід, що відповідає духу сучасної теорії семантичного мислення. На метанауковому рівні, комплексно досліджуючи складні об'єкти, здійснюючи перенос когнітивних моделей з однієї дисциплінарної галузі в іншу, виробляючи загальну мову науки й конструюючи метапарадигмальні універсалії, воно стає трансдисциплінарним мисленням.

У цьому сенсі варто розглядати знатну постать Лесі Українки з освітньо-виховних позицій. Леся Українка була переконана, що вирішальною для суспільного розвитку є діяльність сильної особистості, тому близькими для неї є гумністично-стверджуючі заклики Фрідріха Ніцше, його героїко-романтичні ідеї, спрямовані на возвеличення індивідуального самовладдя. В цьому їй слід шукати відповідь на питання про те, чому творчість Лесі Українки, спочатку сприйнята та поцінована її сучасниками так високо, згодом стає недосяжною для розуміння в силу складного мислення. Адже для розуміння і сприйняття мислення у творчості Лесі Українки необхідно чітко уявляти час і рівень розвитку українського суспільства другої половини ХІХ – початку ХХ століття. Лише в контексті епохи видається можливим осмислення ідей, що їх висловила Леся Українка. Соціальне середовище, родинне виховання і освіта – це ті умови, в яких формувався світогляд та характер мислительки. Філософський дискурс Лесі Українки має яскраво виражений неоромантизм як відображення краси життя, ніж туги за нездійсненим, що є свідченням її геніальної творчості. В такому романтизмі як суб'єктивному мистецтві, дух складного мислення переходить із зовнішньої стихії в задушевне злиття з собою, ігноруючи все зовнішнє. Це піднесення до себе, відчуття і «знання себе в єднанні з собою» і основним принципом романтичного мистецтва [23, с. 132]. Такою є поетеса Леся Українка як взірець найвищої суті мистецтва, яка належить до феномену, що вічно живе і оновлюється, оскільки розвивається в свідомості суспільства. Творчий дух мислительки – це дух багатогранний і багатозвучний. При цьому – і найсердечніше лірика у її філософії, і гнівна сатира, мужній громадянський пафос, пекуча інвектива і гірка медитація. Потужна екзистенція (ліризм) діалектично поєднується з індивідуальним драматургічним, трагедійним обдаруванням поетеси як вияв ірраціоналізму її творчості, оскільки все особисте в творчості Лесі Українки стає загально значущим, суспільним, історично важливим. Визначальною ознакою ліричного стилю поетеси є те, що кожна її особиста тема, зростаючи до

найбільших епохальних узагальнень, набуває смислу і значення лише в міру своєї громадянської значущості. Саме неподільна єдність особистого і загального, «свого» і «світового» діалектично органічно властива творчій діяльності української поетеси. Такий філософський дискурс Лесі Українки має яскраво виражену романтично-екзистенційну спрямованість. Неоромантизм – це відображення краси життя, ніж смутку за нездійсненим, що і підтвердила поетка своїм життям як творчістю, а творчістю як життям.

Крім того, бельгійський фізико-хімік Ілля Пригожин, досліджуючи утворення «дисипативних структур» в умовах, далеких від термодинамічної рівноваги, трохи по-іншому сформулював ту саму ідею – виникнення організації з безладдя, або порядку з хаосу, що має здатність до саморозвитку й самоорганізації, як вищого прояву складності.

Ядром, що генерує в собі міждисциплінарний і трансдисциплінарний потенціал розвитку постнекласичної науки, що переборює розрив між «науками про природу» й «науками про людину», є синергетика. У синергетичній картині світу відбувається нова зустріч фізичних, соціальних і психічних аспектів буття як індивідуума, так і соціуму, проблеми «двох культур», освіти. Таким чином, розходження між природними, соціальними й гуманітарними науками поступово нівелюються. Фактором їхнього об'єднання виступає особистість та суспільство. Результатом такого процесу синтезу виступає нова парадигма, що переходить із трансцендентального виду діяльності. Ця динамічна голограма світу розкривається залежно від точки знаходження й траєкторії руху в ній суб'єкта пізнання. Голографічний принцип означає, що у будь-якому складному явищі не тільки частина входить у ціле, але й ціле вбудоване в кожен окрему частину. Так, наприклад: клітина на рівні організму, а організм на рівні клітини; індивід та суспільство. При цьому, живий організм у його гомеостазі являє собою сукупність процесів регуляції, заснованих на множинних біосоціальних зворотних зв'язках. Саме негативний зворотний зв'язок нейтралізує можливі випадкові відхилення й тим самим стабілізує систему, позитивний зворотний

зв'язок, навпаки, є механізмом посилення відхилень, що ведуть до дестабілізації й руйнування.

Для науки ХХІ століття парадигма семантичного мислення пропонує методологічний апарат, що поєднує в собі як лінійне, так і нелінійне мислення, чітко відмежовуючи сферу компетенції лінійного мислення. Адже введення в методологію науки нелінійного мислення зовсім не означає, що лінійне мислення має бути відкинуте. Саме парадигма Пригожина вимагає нелінійного мислення, яке б могло охопити увесь всесвіт, від мікрокосмосу і макрокосмосу до людського суспільства. Можливість цього обумовлена тим, що наш світ – це світ складних дисипативних систем, що спонтанно виникають та еволюціонують, і кожна така система є «агентом свавільної дії». В сучасну добу наукове пізнання базується на схемі соціальної інтеракції: «суб'єкт пізнання – світ агентів дії», де «наукове пізнання – жива тканина нелінійних взаємин між суб'єктом пізнання та світом агентів дії» [149, с. 34]. Іншими словами, образ науки, що являється в образах цієї мови витіснив з методології науки історично передуючий позитивістський образ науки як грандіозної будівлі, що базується на фундаменті детерміністських принципів. Принцип визначеності відав своє місце принципу невизначеності. Наука постала як складна нелінійна динамічна відкрита система, що залежить від багатьох факторів. Зміна цих факторів вводить цю систему в стан біфуркацій, оскільки еволюціонуючи наука збагачується новими емерджентними якостями.

Іншим аспектом соціокультурної обумовленості наукового пізнання є так званий принцип «араціональності», який сформулював Л.Лаудан: «Принцип араціональності встановлює поділ праці між істориками ідей та соціологами пізнання. оскільки мислитель стверджує, що історик ідей, використовуючи доступні йому засоби, здатний пояснювати процес мислення тією мрією. Якою цей процес є раціонально обґрунтованим; соціолог пізнання може взяти участь у цьому поясненні лише в тих пунктах, в яких прийняття тієї чи тієї наукової ідеї або відмова від неї не піддаються

раціональному поясненню» [296, с. 156]. Інакше кажучи, соціологія науки може пояснювати помилки в науці, але не її успіхи.

Цей принцип актуальний, оскільки викликає інтерес сам той факт, що йдеться про соціологію науки. Адже чим більшу частку зовнішньої – соціокультурної – окресленості науки ми визнаємо, тим більше філософія науки перетворюється на соціологію, релігієзнавство або культурологію. Саме тому більшість західних дослідників, які залишили значний вклад в розробці проблеми соціокультурної обумовленості наукового пізнання, були філософами-соціологами (Е.Дюркгейм, Р.Мертон, К.Мангайм) або філософами-культурологами (О.Шпенглер, М.Шелер). Відтак процес виробництва і функціонування знання певною мірою дотримується натуралістичної парадигми. Адже принцип араціональності не позбавлений внутрішньої суперечливості, оскільки раціональність чи нераціональність в науковій діяльності може бути визначена самою наукою, що вбирає, обробляє та продукує раціональність.

У контексті цього доречно буде провести паралель між філософією історії А.Тойнбі й філософією науки Т.Куна. Американський філософ розвиток науки поділяв на фази аномальної і нормальної науки. Фаза аномальної науки характеризувалась руйнуванням старих парадигм, які не знаходили пояснення так званим «аномаліям». З часом цих «аномалій» ставало більше, виникали теорії, які пояснювали «аномалії», тобто здійснювався процес формування нової парадигми. Фаза нормальної науки характеризується постійним розширенням і систематизацією знань, за відсутності кардинальних відкриттів [129, с. 23–56]. Іншими словами, фаза аномальної науки – це час пошуку, змін, динамізму, натомість фаза нормальної науки характеризується переважно систематизацією набутих за часи аномальної науки знань в структурі духовного капіталу. Необхідно зазначити, що «дифузія» (взаємний перехід) від нормальної до аномальної науки і навпаки, за Т.Куном, – це певна суспільна психологічна криза, оскільки руйнування старої і створення нової парадигми супроводжується

руйнацією системи світогляду поколінь. А.Тойнбі, у свою чергу також зазначає, проте не в такій гострій формі, що перехід від фази – період творчої діяльності до конструктивної фази може викликати деякі суспільно-психологічні кризи [229, с. 368]. Таким чином, можна стверджувати про відповідну спорідненість гносеологічних міркувань цих мислителів, незважаючи на дещо відмінні сфери діяльності: філософія й історія науки (Т.Кун) і філософія історії (А.Тойнбі).

Проте для англійського мислителя А.Тойнбі надзвичайно важливе значення має не лише фаза творчості у науковій діяльності – час динамізму і творіння, а й конструктивна – період систематики. «У конструктивній фазі творець випереджає своє повернення тим, що надає своїй праці форму, яку здатний передати пасивній більшості, коли він знов вступає у повне соціальне спілкування з ним» [162, с. 369]. Тобто, під час творчої фази у науковій діяльності виникають креативні ідеї, які «пасивна більшість» не в змозі сприйняти, тому ці ідеї необхідно систематизувати й адаптувати до рівня суспільної свідомості.

У цьому смисловому пошуку стиль мислення, понятійно-категорійна побудова, картина світу, філософські ідеї, норми й ідеали наукового пізнання – це «артерії» впливу соціуму і культури на наукову діяльність, що є своєрідним аналогом «без свідомого» чи «над свідомого». Проте важливішим при цьому є те, що об'єднує кантівський трансценденталізм і пострадянський підхід, тобто апріорність структур свідомості (Кант) і передумовне знання, або передумови / підстави знання (пострадянська традиція). «Знанням» це може бути назване умовно. У Канта йдеться про чисті когнітивні форми і «знання» про оперування ними. Крім того, варто зважати, що у Канта апріоризм – це гарантія всезагального і необхідного знання. а відтак він повністю позбавлений історичних конотацій [104, с. 67].

Аналізуючи пізнавальну акцію, Кант виявляє її суперечності, розв'язання яких уможливорює припущення апріорного характеру деяких невід'ємних складових людського знання, які до того вважали

характеристиками самого об'єктивного світу і які, як виявив аналіз Канта, іманентно притаманні самій пізнавальній здатності людини. Вони уможливають будь-яке пізнання, будь-який досвід – сенситивний чи теоретичний. До таких елементів належать час і простір як апіорні форми чуттєвості й категорії як такі ж апіорні форми розсудкової діяльності. Впливи зовнішнього світу, пропущені через апіорні форми, зв'язуються, «синтезуються» і зазнають «перекодування» в людиноцентристські витвори – феномени, які й є предметами людського пізнання. За межами його можливостей лишається сфера сутностей, «поштовхи» з боку якої ініціюють пізнавальний процес. І справді, філософська думка як імператив соціокультурного впливу на науку – це суто історичний феномен, що має свою генезу, власний оригінальний зміст.

Отже, якщо принципи новітнього раціонального мислення в якості стратегічних покласти в основу освітнього та наукового процесу, то можна створити систему превентивної освіти та науки для людини (людей, людства). Таке мислення здатне життєдіяти в епоху криз, а для суспільства створити систему гарантій як виживання, так і успішного розвитку. Тобто, необхідно насамперед інтерізувати принципи пізнання семантичності, а саме: ввести її у власний (кожного, всіх) внутрішній світ, й бути здатним ефективно застосовувати. На наш погляд, семантика такого мислення – це мистецтво єдиного цілісного «магістрального» діалектичного розвитку індивіда та суспільства. Перераховані гносеологічні алгоритми та програми пізнання в системі знань і є відповідною запорукою якості освіти та науки.

#### **4.2. Смесложиттєві настанови духовної безпеки у сучасному освітньому просторі**

Сучасне інформаційне суспільство виявляє процеси глобалізації та фундаментальної трансформації світових історичних процесів, що є

актуальною проблемою для створення соціокультурного механізму системи духовної безпеки, де неподільною сутнісною ознакою є аксіологічні засади інтелектуального конструктиву, критичного мислення, відповідальність, почуття гідності, патріотизму та багатовимірної компетентності. Домінуючою тенденцією за таких умов виступає формування освітнього простору XXI століття, який стає найсприятливішим середовищем розробки модерних соціальних комунікацій. Саме освіта у такий спосіб перетворюється на референтну сферу суспільного життя, на його креативну складову. Генеруюча роль освіти полягає у трансляції соціального досвіду, поєднанні минулого й майбутнього, збереженні та передачі нащадкам духовної сили та продукуванні нових ідей, методик, технологій. Все це викликає в життєвому світі цілий ряд важливих проблем стосовно майбутнього розвитку освіти, до яких варто віднести потребу формування нових вимірів освітнього простору, місії та стратегії, зокрема, провідних вузів, їх управлінської культури, формування нової освітньої аксіосфери академічних закладів, безпекотворчого поля їх діяльності на законодавчій основі.

З цих питань відомий вітчизняний філософ В.Баранівський стверджує, що «...на сьогодні геополітичний потенціал освіти не використовується повною мірою і навіть не осмислюється відповідно до масштабу наявних проблем...Розуміння освіти як чинника духовної безпеки нації обумовлено її найважливішими функціями в збереженні культурної спадкоємності і духовного розвитку особи. Освіта забезпечує цілісне відтворення людини – відповідно до її ідеалів, сформованих в надрах культури, і перш за все в релігійно-філософських, етичних і педагогічних системах і концепціях» [10, с. 55].

Проблеми, поставлені на розгляд є надзвичайно актуальними та нагальними, тому їх розвідками займалися й продовжують займатися значне коло зарубіжних та вітчизняних вчених у різних сферах гуманістики. Серед зарубіжних дослідників слід зазначити доробки Х.Ортеги-і-Гассета, Г.Гадамера, Ю.Габермаса, К.Ясперса, М.Мамардашвілі, І.Огороднікова,



О.Герінга, М.Макаркіна та інші. Проблему становлення нової місії освітнього простору в українському суспільстві, яке запровадило демократичний устрій на своїх теренах, досліджують В.Андрущенко, В.Баранівський, П.Кононенко, В.Кремінь, М.Михальченко та інші.

З цією метою при дослідженні методологічних механізмів духовної безпеки в освітянському просторі використовується ряд загальнонаукових методів діалектичного пізнання: методи аналізу та синтезу, індукції та дедукції, моделювання, абстрагування, прогнозування тощо. При цьому використовується формально-логічний, метод системного підходу, системно-функціональний, структурно-функціональний, порівняльний (компаративний), історичний тощо.

Таким чином, застосовуючи загальну теорію систем до духовної безпеки, а у даному випадку враховуючи її специфіку при систематизації рівнів риторичної майстерності, виокремлення структурних компонентів є обов'язковим та необхідним, але цього недостатньо для опису самої системи. Система вважається заданою у тому випадку, коли поряд із виокремленням її основних елементів, указана і сукупність зв'язків між ними. Відтак, відповідно до сучасних освітніх тенденцій, концептуальна система духовної безпеки в Україні має бути соціокультурно обумовлена потребами та інтересами, де ефективна діяльність в нових соціальних умовах визначається критерієм істини як моніторингом риторичної майстерності. Крім того, як підкреслює В.Андрущенко, нові часи принесли з собою нові світоглядні установки, правила, переконання та принципи, педагогічно-виховні технології донесення їх студентської та учнівської молоді [4, с. 9].

Втім, соціокультурна обумовленість духовної безпеки полягає в її *потребах та інтересах*. Звернення до кантівських максим історично свідчить про те, що у суспільстві, побудованому на інтересі, коли кожен індивід, який відноситься до іншого як до мети, неухильно перетворює в засіб самого себе – і навпаки [101, с. 134]. Таким чином, в історії людства неможливо виявити часи, коли людина мала б статус мети; метою завжди було суспільство в

цілому. Індивід слугував лише засобом і приносився в жертву різним політичним, соціальним, економічним та іншим спільним інтересам.

З огляду на це варто наголосити, що пріоритетною складовою духовної безпеки є етична дія аксіосфери як ціннісний орієнтир риторичного механізму переконання та відповідальності. Саме етика відповідальності – це етика, першочергово спрямована на ефективність дій по досягненню мети. З метою ілюстрації цього типу етики Макс Вебер наводив притчі Макіавеллі про одного громадянина Флоренції, який віддав перевагу величі свого міста на противагу спасінню власної душі [34, с. 56].

Із зазначеного випливає, що в етиці відповідальність найчастіше є синонімом поняття вини або морального переживання від її усвідомлення. В політичній науці є поширеним застосування поняття відповідальності на позначення зв'язку між громадянами та обраними ними посадовими особами, а також між парламентом та урядом. Смісл поняття відповідальності тут запропоновано розуміти як невід'ємний атрибут влади й обов'язок тих, хто її здійснює.

В юриспруденції відповідальність – це усвідомлююче ставлення до законодавчих норм, розуміння необхідності їх дотримання. В етиці – усвідомлення обов'язку дбати про наслідки своїх дій (Г.Йонас, П.Рікер), «обов'язок влади» (Г.Йонас). Оскільки поняття відповідальності вживається у багатьох сферах знання, то і його вивчення потребує міждисциплінарного підходу, окресленого такими галузями, як філософія, юриспруденція та політична наука.

На тлі новітніх філософських систем будується державна освітня політика. Україна, розширюючи кордони освітнього простору, вимушена трансформувати національну систему освіти на підвалинах європейського осмислення сутності людського буття.

Однією з найзначніших перешкод на шляху розбудови української нації (держави, громадянського суспільства) можна вважати недостатній

вплив національної системи освіти на цей процес, чому не сприяє, зокрема, і недостатня увага вчених до аналізу цього питання.

Освіта як структурна складова концепту духовної безпеки виступає специфічною соціальною практикою. Кожне покоління має певне ставлення до загальної системи цінностей, виділяючи частину їх як пріоритетні, інші ж визнаючи другорядними. Вибір на користь тих чи інших цінностей зумовлюється на кожному етапі соціального розвитку багатьма важливими чинниками, серед яких чи не найголовніше посідають освітні механізми. Адже освіта – це спеціально організований процес засвоєння соціального досвіду і формування на цій основі творчої особистості.

При цьому, важливим аспектом духовної безпеки в сучасному освітньому просторі є рівень підтримки народом владної політики як концепту центризму. Значною мірою він залежить від авторитету як інститутів влади в цілому, так і окремих персоналій зокрема. За профілем такий авторитет як норма суспільної поведінки в життєвому світі може бути багатоманітним, однак у суспільстві, у якому моральні норми функціонування влади впродовж багатьох десятиліть і навіть століть були занедбані й перебували на далекій периферії уваги тоталітарних і авторитарних владних інституцій і окремих фаворитів влади, ознак визначальної складової суспільного авторитету влади врешті-решт неухильно набуває складова етична, спроможність чи небажання влади своєчасно й у повному обсязі сплачувати моральні рахунки. Україна цілком підпадає під ці канони логіки й закономірностей становлення політичної влади, зокрема й політики в цілому. Тому наріжним каменем визначальних суспільних перетворень у нашій країні в оглядовому майбутньому будуть саме питання моралі як «вітаміни» соціальної душі та гаранту духовної безпеки.

Це тим більше очевидно й важливо, коли врахувати, що за наявності стійких моральних принципів суспільство не потребує певної кількості законів, оскільки буде мораль – працюватимуть і закони. За відсутності ж належних моральних оберегів ріка суспільного буття виходить із

цивілізованих берегів, перебільшуються різнотлумачення й розбіжності як усередині законів, так і між окремими нормами різних законів, внаслідок чого суспільна дійсність деформується, створюються преференції тим чи іншим корпоративним інтересам, а конкурентне середовище як генератив суспільного прогресу занепадає. Це зумовлює нагальну потребу створення умов, за яких мораль змушує закони працювати на все суспільство, а не на окремих осіб чи на олігархічні клани.

У цьому сенсі освіта сприймається як авангард духовної безпеки, що відіграє особливу функціональну роль та у діалектичному взаємозв'язку з функціональним ефектом інших елементів соціальності – економіки, політики, права тощо.

Метою й головним продуктом освітнього простору є не засвоєння людиною історично здобутого культурного досвіду (інтенцією чого є відтворення існуючої соціальності), а конституювання самоврядної особистості, яка не може постати інакше, як у модусі творення самої себе.

У цьому контексті варто підкреслити, що безперервна освіта не тільки здатна стати засобом підтримки людини у кризових соціальних умовах, але й сприяти розгортанню інноваційних соціокультурних проектів, у ході яких має формуватись духовна безпека. Сам таким принципово новим проектом для українського суспільства слід вважати поширення громадянської освіти як інтегрованої галузі соціогуманітарних знань.

Посилення значущості громадянської освіти громадян на тлі загального підвищення їх інтелектуального потенціалу тісно пов'язані з правом і правовою культурою, оскільки право постає одним із найістотніших факторів стабілізації суспільного розвитку. Право як специфічна частина загальної культури є необхідною умовою входження особистості в суспільне життя. При цьому конституційне закріплення прав людини та громадянина повинно мати необхідне продовження в їх практичній реалізації, що вимагає відповідної правової освіти серед громадян.

Таким чином, освіта постає однією з визначальних гносеологічних передумов в системі духовної безпеки, де має бути належний стан суспільної свідомості із адекватним відображенням демократичних цінностей та подальшим вираженням їх у демократичній поведінці.

#### **4.3. Перспективи розвитку гуманістичних ідей вищої освіти як духовного осмислення в життєвій мудрості**

У сучасний період інформаційних змін постає нагальна потреба гуманізації вищої освіти України. Саме такий розвиток інформаційного суспільства обумовлює належні умови до самої освіти – якість, професіоналізм, компетентність тощо. За цих обставин основне завдання вищої освіти полягає в оволодінні методологічними основами пошуку істини як осягнення гуманістичних ідей дійсності. Її стратегічна мета полягає в перспективних варіаціях утвердження та реалізації інтелектуалознавства як соціального феномену.

У цьому сенсі сучасна вища освіта України повинна цілісно відображати людяність як духовну характеристику життєвої мудрості.

Адже людяність як вияв гуманізму цілеспрямована на всебічне розкриття світу, що базується на розумних засадах дійсного раціоналізму. Саме така життєво мудра людина володіє вселенським розумом і осягає закони Світу.

З огляду на це магістральним напрямом державотворчого поля вищої освіти України є гуманні наміри людського інтелекту, оскільки саме мудра людина є носієм духовних потреб та інтересів такого суспільства.

Як зауважує М.Недюха в контексті філософії та психології освіти, що на «...гуманітарний розвиток як своєрідну модель процесу соціальних змін, що орієнтована на максимальне розкриття потенціалу людини» має цільне

значення сприймання, уявлення, увага, настанови, пам'ять, рефлексія. У навчальному процесі вони залишаються поза межами методики формування розумових дій, проте розумова діяльність починається саме зі «...створення гідних умов для реалізації її інтелектуальних, культурних, творчих можливостей, формування гармонійно розвиненої людини» [170, с. 366]. На цьому шляху інтелектуальна свідомість як рух (мобільність) мудрої людини здатна уникати духовних помилок.

Безперечно, духовні цінності повним чином змінюються разом із суспільними трансформаціями, оскільки важливого значення набуває їх моральна складова.

Зміни, що відбуваються в соціально-політичному, економічному та культурному житті України, актуалізують проблеми виховання молодого покоління на нових соціальних і національно-культурних засадах.

Тому необхідна нова європейська ідентичність з огляду ментальності (на підсвідомому рівні архетипів) українського суспільства, а не «жертв насилля» та насадження масової психології споживацтва [170, с. 369].

Сьогодні інформаційна матриця охопила весь світ, в якій масова культура стала всеосяжним явищем, що певною мірою призводить до деінтелектуалізації нових поколінь, заміни в їх свідомості справжніх цінностей ілюзорна (фантомними). В силу цього вже зросло ціле покоління людей, значною мірою позбавлених соціально-культурних коренів, відірваних від живого цілісно органічного середовища в духовній сфері суспільства.

З іншого боку, на наш погляд, має відродитись суспільство на нових ціннісно-сміслових засадах. Саме гуманістичні наміри людського інтелекту, на яких формується українська еліта, мають рухати суспільство вперед у цивілізаційному її поступі. Оскільки інтелект є духовним ресурсом сучасного суспільства.

При цьому, важливо для української освітньої спільноти необхідне усвідомлення процесів модернізації європейського освітнього простору. У такому змісті має бути визначальною європейською цінністю демократична

освіта на тлі «правового рівня громадян, розширення їх знань у галузі прав і свобод людини» [170, с. 369–370].

Враховуючи актуальність поставлених завдань, на нашу думку, варто було би брати приклад з німецького досвіду модернізації освітньої системи в сучасних умовах інформатизації. Саме Німеччина є розумним взірцем, орієнтована на гуманізацію освіти, що базується на демократичних цінностях, ефективно поєднуючи традиції та соціальні інновації в освітянському розвитку. За таких причин в основу гуманістично орієнтованої освіти повинні бути закладені відносини діалогу культур, співпраці, взаємоповаги, прозорості, інтелекту, совісті, моралі.

Тому, лише творче пронизання гуманістичних ідей, ідентифікованих в сучасній, зокрема, німецькій освіті в середовище українських освітян здатне, на наш погляд, здійснити перші кроки модернізації національної освіти. «Національною особливістю освіти в Німеччині завжди було виховання високоморальної особистості. Пріоритети надаються моральному становленню і вдосконаленню особистості в процесі виховання згідно з традиціями гуманістичної етики. Ідеал німецької системи освіти – особистість наділена: самовизначенням, доброзичливістю, справедливістю, вольовими зусиллями, внутрішньою свободою вибору, самостійністю, вмінням розрізняти добро і зло, поважати порядок, правила, закони, дисципліну...» [5, с. 382].

Крім того, корисним для України може бути досвід і Франції. На тлі глобально-інформаційних викликів у модернізації освітніх систем. «Сьогодні модернізація вищої освіти Франції визначається принципами Болонської декларації, але водночас із збереженням ідентичності й високої конкурентоспроможності французької системи освіти здійснюється шляхом подальшої професіоналізації університетського сектора вищої освіти за рахунок відкриття нових спеціальностей міждисциплінарного типу. Так, зокрема, в Міжрегіональній Академії управління персоналом введена з 2015 року в навчальний процес нова навчальна дисципліна

«Інтелектуалознавство», що має міждисциплінарний характер, що в подальшому надасть потенційну можливість створювати при Міжрегіональній Академії управління персоналом Науково-дослідний центр інтелектуалознавства.

Отже, підтримка наукового формату освіти, а також гуманний розвиток механізмів контролю якості вищої освіти та їх здобутків на загальноєвропейському рівні, мають бути тим духовним надбанням мудрості, які Україна може запозичити.

Саме творчість як інструмент здійснення гуманних дій актуалізує суспільство зі сфери можливого у сферу досягнень, оскільки творча здібність є вищим рівнем розвитку інтелектуалізації. Це переконує в тому, що розуміння сучасного невизначеного світу показує його привабливість, особливого для допитливого, пошукового творчого розуму, який виходить за межі «стабільності». Тому саме пошук нових методологічних основ у вищій освіті України значним чином спроможний розв'язати сучасні соціальні конфлікти та невизначеність. Адже невизначеність – це не тільки факт соціально-економічного буття, а й в психологічній площині – це екзистенційні переживання людини.

Як сьогодні свідчать військові конфлікти на Сході України, нерішучості та невпевненості кожного дня надають засоби масової інформації. Тому роль синергетичного підходу полягає у ствердженні людиною себе як особистості. Таку гуманну роль сьогодні покладають на себе волонтери, які є джерелом креативності.

В сучасних умовах інформаційного світу змінюється і характер освіченості людини, що полягає в створенні жорстких персональних «фільтрів» щодо селекції (відбору) ціннісно-сислової інформації. Тобто, необхідно ефективно володіти загальною системою в аналізі континууму інформації. Адже філософська рефлексія становлення цих сенсорно-розумових актів мудрості є надзвичайно важливою у вищій освіті України,



оскільки надає потенційну можливість людині нелінійно і генеративно-цілісно мислити як вияв глобальної свідомості.

При цьому, необхідно бути далекозорим, а не короткозорим, тобто бачити саме систему в системі вищої освіти, а не її маргінальність (частковість, відірваність), приречене залишатися на «периферії» життя.

Зрозуміло, що в сучасних глобальних трансформаціях, в яких діалектично відбуваються культурні та цивілізаційні взаємодії, зустрічаються незмінні, суперечливі та ідеологічно ворожі один одному світи.

Вони не гарантують в своїй основі наукових знань як ствердження гуманізму в глобальному масштабі.

Наявну «складність» пізнати традиційними методами і теоретичними підходами стає неможливо. В силу означеного постає необхідність запровадження у вищій освіті такої нової методологічної парадигми у філософії освіти як синергетики.

Варто зазначити, що «синергетика» Г.Хакена, «теорія дисипативних структур» І.Пригожина, а також «теорія катастроф» Тома, «фрактали» Мандельбрата, «автопоезії» Варели і Матурани стали належними відповідями на важливі культурні процеси і проблеми, які мали місце в другій половині ХХ ст.

В результаті цього, в арсеналах системи освіти «накопичилися величезні перепони для здійснення належного пізнання складного світу. Разом з тим сучасний прогрес обумовив у всіх сферах наукового пізнання і техніки суперечності, і в той же час породив «сліпоту» до глобальних, фундаментальних і складних проблем, що призвело до численних помилок та ілюзій і, насамперед, до помилок самих вчених.

Це відбулося завдяки невірному розумінню основних принципів пізнання складного. Диференціація і розподіл знання по сферам, розділам, частинам ведуть до неможливості зрозуміти, «що сплетено в єдине, що складає полотно єдиного цілого» [162, с. 54]. Тому освіти майбутнього

повинна стати універсальною, оскільки в планетарну еру «всі люди, де б вони не жили, залучені в єдиний історичний процес» [162, с. 67].

Саме гуманістичні ідеї самоорганізації дають пояснення природних і суспільних явищ. В основі таких ідей є теорії відносності і квантової механіки (матерія існує у вигляді речовини і полів, їх властивий корпускулярно-хвильовий дуалізм, рух пов'язаний з матерією, простір і час відносний). Адже теорія самоорганізації додає до наукової картини світу нове розуміння спрямованості часу, нееквівалентність минулого і майбутнього, яке одnobічно передбачити не можна. Саме у нерівноважних (нелінійних) системах можуть спонтанно з хаосу виникати просторово-часові структури, при цьому необхідна випадковість (нагода, трапився випадок) є одною з провідних ланок прояву різних соціальних сценаріїв.

На наш погляд, лише практична філософія у системі вищої освіти України здатна вирішувати гуманістичні ідеї з позиції синергетики як міждисциплінарних проектів у сфері в діалектичній взаємодії предметних знань. Така синергетика формує цілісний світогляд людини нової цивілізації як аналіз природної та суспільної дійсності.

Як відзначає Е.Тоффлер, сучасний етап розвитку цивілізації створює людину «нової культурної формації» [359]. Така людина має бути мобільно орієнтованою «в рамках стрімко змінюваного середовища» (там же). У цих означених умовах неминучий перехід до особистості нового типу – інформаційно-адаптованої, основними характеристиками якої може бути природне включення в інформаційні процеси.

Виходячи з цього, саме гуманна творча діяльність людей виступає сучасною стратегією формування освітнього простору. Адже система духовних цінностей, з якими ідентифікує себе мудра людина у процесі творчої діяльності урізноманітнюється в інформаційну добу, коли відбуваються соціальні процеси віртуальної ідентичності.

Відповідно, актуалізується питання про роль визнання ідентичності мудреця, а саме: його духу.

Як вважає Г.Гегель: «Цей дух, порівняно із суб'єктивною свідомістю, має самобутню об'єктивність життєвих звичок і норм. Дух – те середовище, в якому утворюється рефлексивність «Я» водночас з інтерсуб'єктивністю взаємного визнання» [47, с. 358].

На шляху самореалізації творчої особистості (зокрема, в процесі виховання молоді) в її життєвій мудрості варто розглянути визнання як запоруку успіху в конструюванні соціальних ідентичностей. У процесі соціального визнання воно дозволяє розширити власні відчуття на цілу групу, тобто привласнювати на рівні власних почуттів колективну честь чи гордість за власну спільноту, а також «формування умов для безперешкодної соціальної мобільності відповідно до рівня освіти, професійних якостей, моральної чистоти тощо». При цьому «Утвердження та послідовна реалізація принципу національної ідеї має сприяти процесам забезпечення консолідації української нації. Особливого значення набуває проблема національно-патріотичного виховання молоді... Про актуальність цих проблем свідчить слабкість законотворчої діяльності у цьому напрямі. Розробки потребують законопроекти про загальнодержавну програму національно-патріотичного виховання молоді, про виховання дітей і молоді, а також щодо посилення рівня контролю за кіно-, відеопродукцією, книго- та іншими друкарськими виданнями на предмет запобігання пропаганди насильства, жорстокості, порнографії, розпусти, що негативно впливає на виховання та суперечить суспільній моралі [170, с. 365]. Іншими словами, концептуальний механізм визнання характеризує власну ідентичність як повноцінний член спільноти, що підтверджується їх можливостями і потребами в духовному партнерстві за умов системного аналізу виховного процесу.

Отже, проблема ідентичності в системі вищої освіти та її актуалізація в процесі становлення творчої особистості тісно пов'язана з тим, що сучасне суспільство позбавлене єдиної світоглядної основи як гаранта соціальної значимості.

Тому кожен індивід в ньому керується власними цілями та інтересами, що робить його відчуженим від смислів та ідеалів. Це призводить до ситуації розгубленості, до прагнення уникнути певної відповідальності за власні вчинки. Саме готовність нести відповідальність перетворює людину у самодостатню та автономну особистість, засновану на знаннях. Таке мудре самозбереження культурного і цивілізаційного потенціалу долає соціальні деструкції, оскільки ціннісно-смісловий формат вищої освіти має бути наповнений гуманістичними ідеями.

З огляду на це вища освіта повинна не просто орієнтуватися на потреби сьогодення, а надавати ті знання, які можуть бути практично використані в спрямованості подальшої життєздатності на гармонію і цілісність.

Саме гуманістична специфіка філософського знання у вищій освіті дає можливість проявити любов до мудрості, що ґрунтується на поліфонічності конструктивних знань про вічні цінності природних та інформаційних ресурсів. Така суспільна любов не лише виявляє найскладніші фрагменти загальної картини суспільної реальності, а й формує необхідні орієнтири, завдяки яким людська особистість здійснює перспективне моделювання власної життєвої поведінки, створює необхідні й різноманітні умови для свого існування та розвитку.

Тому метою навчально-виховного процесу у вищій освіті є формування здатності самостійно знаходити знання, а також використовувати нове знання, трансформуючи його в нові гуманістичні ідеї, завдяки самостійним напрацюванням.

Такі гуманістичні ідеї формуються у сучасній комунікації, в якій інформація здобуває власного семіотичного виразу, формуючи семантичну модель соціальної інформації. Така інформація реалізується мовою, фольклором, словесністю, письмом, літературою, музикою, образотворчим мистецтвом тощо як основи знакових систем.

При побудові гуманістичних ідей у контексті інформаційних трансформацій суспільства та становлення інфосоціуму виникає інтерес до семіології як знакової системи складного мислення в системі вищої освіти.

В силу цього з'являється нова форма спілкування між людьми – це глобальна поліфонія, в якій відбуваються нові способи кодифікації соціального знання. При цьому, смислова надмірність семіотичної моделі соціальної інформації у вищій освіті розмиває способи і правила творення смислів, оскільки семіотична діяльність розпадається на множину соціальних «ігор без дошки» багатовимірними правилами. Таке накопичення інформації та ускладнення в умовах мережевих способів її ретрансляції механізмів культурного відбору трансформують соціокультурну обумовленість вищої освіти України. Саме в такому творчому процесі необхідно асимілювати гуманістичні ідеї в символічних образах соціального простору та часу, що ставить людину на перспективу в пошуку нових способів уяви та мислення як сенсорно-розумових актів її мудрості, що суттєво для освітянської сфери.

Таким чином, в сучасній вищій освіті України, що демонструє ціннісні пріоритети та перспективи, необхідно розширювати лексико-семантичне поле свідомості задля розкриття гуманістичних ідей в життєвій мудрості. Для цього мають здійснюватись процеси соціальних дискурсів у творчій моделі особистості. При цьому ефективно має використовуватись цифровий принцип кодифікації інформації, що є прерогативою діяльності спецслужб задля безпекотворення особистості, держави та суспільства.

## ВИСНОВКИ ДО ЧЕТВЕРТОГО РОЗДІЛУ

1. Проаналізовано освіту, науку та виховання як систему знань у сучасному безпекотворенні, що є провідним чинником суспільного прогресу і розвитку цивілізації. Для цього окрема особистість повинна навчитися володіти відповідними інструментами для здобуття знань, творчо навчитися їх одержувати та вміти ефективно застосовувати на практиці. У цьому відношенні освіта, наука та виховання є оптимальним способом входження людини у суспільство, що трансформує соціальний досвід й володіє цінностями світової культури. При цьому, функціональним механізмом передавання досвіду, що поєднує освіту, науку та виховання є навчання мудрим правилам життя, а саме:

- передавання досвіду соціальної та професійної поведінки;
- формування необхідних якостей, властивостей, звичок індивіда;
- розвиток етичних здібностей (умінь розрізняти добро і зло).

2. Визначено основні смисложиттєві настанови духовної безпеки як критерій якості освіти у сучасному освітньому просторі. При цьому надана оцінка соціокультурного механізму духовної безпеки, що містить: інтелектуальний конструктив, критичне мислення, відповідальність, почуття гідності, патріотизм, багатовимірну компетентність та риторичну майстерність. Втім, соціокультурна обумовленість духовної безпеки полягає в її потребах та інтересах.

3. Обґрунтовано, що основні перспективи розвитку гуманістичних ідей вищої освіти як духовне осмислення в життєвій мудрості, є варіаціями утвердження та реалізації інтелектуалознавства як соціального феномену. У цьому сенсі сучасна вища освіта повинна цілісно відображати людяність як духовну характеристику життєвої мудрості. Адже, безперечно, людяність як вияв гуманізму цілеспрямована на всебічне розкриття світу, що базується на розумних засадах дійсного раціоналізму в системі гуманних намірів людського інтелекту. Крім того, акцентовано увагу на те, що гуманістичні

ідеї формуються у сучасній комунікації, в якій інформація здобуває власного семіотичного виразу, формуючи семантичну модель соціальної інформації. Для цього повинні здійснюватись процеси соціальних дискурсів у креативно-творчій моделі особистості. Крім того, має належне місце використання цифрового принципу кодифікації інформації, що є прерогативою діяльності спецслужб задля безпекотворення особистості, держави та суспільства.

## РОЗДІЛ V

### ПРІОРИТЕТНІ НАСТАНОВИ МУДРОСТІ В ПОСТСУЧАСНОСТІ: УКРАЇНСЬКИЙ АСПЕКТ ЕПОХИ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

#### 5.1. Екологічне та фінансово-економічне усвідомлення світоглядної кризи в феноменології мудрості

В загальному виявленні соціальних та екологічних потрясінь сьогодні головним має бути не відчуття конечності світу та історії, нового Апокаліпсу, того, як вижити після останнього, а ініціювання людством нових смисложиттєвих орієнтацій поведінки людини в світі як норми соціального авторитету. Саме цьому сьогодні сприяє філософія глобалістики як вияв екологічного імперативу у феноменальних вимірах мудрості. При цьому варто визначити актуалізацію культурної та духовної розвиненості того чи іншого суспільного організму, рівень усвідомлення ним екологічного імперативу виживання людства в його суспільній свідомості. Це виявляється в тому, як сприймає свідомість певного соціуму локальні та глобальні екологічні загрози, як реагує на них у безпосередній діяльності та плануванні найближчої і більш віддаленої перспективи.

Усвідомлення екологічного імперативу, тобто необхідності виконання певних технологічних, соціальних і насамперед моральних вимог, щоб підвищити шанси людства на виживання за умов наростання небезпечних глобальних тенденцій забруднення природного середовища, вичерпності природних ресурсів, соціальних та етнічних конфліктів і не подоланої остаточно загрози нищівної світової війни як екологічної катастрофи, зростало впродовж останніх двох десятиріч у науковому середовищі і в більш широких прошарках суспільної свідомості. Локальні екологічні катастрофи



типу Чорнобильської призводять до того, що екологічний аспект світосприйняття стає домінуючим у населення, яке постраждало від цих катастроф, а також до усвідомлення людством глобального впливу такого типу катастроф. Справа полягає лише в тому, щоб глибина розуміння екологічного імперативу була достатньою для того, щоб усвідомлення цього мало достатню силу для вжиття організаційних практичних заходів соціальним суб'єктом, для узгодження спонукально-мотиваційних енергій окремих індивідів, і щоб великі групи людей вжили адекватних і своєчасних заходів для здійснення відповідних колективних дій. Причому ці колективні дії не обов'язково повинні мати характер масових маніфестацій, а полягають у прагненні кожного дотримуватись високоморальної та високодуховної екологічно спрямованої поведінки, хоча для стимулювання останньої і надання їй певного вивіреного та цілеспрямованого імпульсу необхідні прояви масової гуманістичної солідарності та своєрідних колективних «медитацій» на співпереживання колективної (від етнічної до глобальної) солідарності. Усвідомлення екологічного імперативу в контексті інших глобальних небезпек швидко наростало у світовій науковій та громадській думці впродовж останніх десятиріч.

Спочатку ці концепції мали песимістично-естетичний та просвітницько-моралізаторський характер. Так, Ж.Дорст, Г.С.Сковорода вважали, що природу треба зберігати, оскільки вона прекрасна, і що врятувати її може тільки любов людини [207, с. 98]. Д.Еренсесфельд, В.І.Вернадський стверджували, що якщо людство не схаменеться, воно зазнає низки екологічних криз глобального масштабу [37, с. 88]. Розв'язання стосунків між людиною та природою у поступовому переході до ноосфери вбачав наш видатний співвітчизник В.І.Вернадський, який вважав, що під впливом наукової думки і людської праці біосфера переходить до ноосфери, і це може бути досягнуто завдяки єдності всього людства як братства [37, с. 89].

З точки зору французького еколога Ф.Сен-Марка, історія взаємодії людини і природи має в своїй основі вік землеробства, промисловості, за якими має настати час природи. Найчастіше виокремлюється ера землеробства індустріального та постіндустріального (або інформаційного) суспільства. За марксистською традицією, головні історичні етапи розвитку системи «суспільство – природа» пов'язують зі зміною суспільно-економічних формацій або ж вирізняють епоху опанування людиною природи (докапіталістична стадія), епоху капіталізму з її пограбуванням природи та епоху єдності людини та природи, пов'язану зі становленням та розвитком комуністичного суспільства (Л.Данилова); період докомуністичної передісторії людини та період її комуністичної історії (Ю.Манін). У процесі антропосоціогенези набуваються трудові вміння, долається або обмежується дія багатьох форм непізнаності, стихійності, непорядкованості та їх модифікацій. Зростає складність світу предметів, явищ, процесів, вмінь діяти, потреб з'ясувати перспективи зі з'ясуванням того, «що сприяє життю», а «що йому зашкоджує» в категорії маніпулятивного впливу на свідомість.

Серед екологічних досліджень важливе місце займає екологія людини, яка розглядає співвідношення стану довкілля та здоров'я людини і популяції людей. Оскільки саме людина, а не рослинний чи тваринний світ, загубила живу природу, яку і повинна сьогодні врятувати. Людина, впливаючи через свої потреби на перетворення навколишньої дійсності, зворотньо впливає і на стан власного здоров'я. Виходячи із здоров'я людини як критерію, можна виробити оптимально збалансовану модель її потреб. Причому однією із складових критерію здоров'я людини має бути стан її психічної рівноваги, який визначається не тільки природою, але й «соціальною» і «культурною» екологією [214, с. 35].

Стрижневим пунктом соціального глобалізму є проголошення стратегії виживання людства за умов зростання загрози глобальної екологічної катастрофи. Доктрина виживання, втілюючись у відповідну політику виживання, перехід до надійної енергетичної системи виживання,

вирівнювання, використання природних ресурсів різними індивідами, соціальними групами, країнами, відмова від війн. Для виживання необхідно змінити мотиваційні орієнтації індивідів з досягнення високого рівня життя, яке вимагає значної перевитрати природних ресурсів для вироблення предметів, що сприяють досягненню цього рівня, на досягнення високої якості життя, яка включає в себе такі параметри: 1) економіку, що забезпечує зайнятість населення; 2) високий рівень здоров'я людей, яке постійно поліпшується; 3) соціальну справедливість та дотримання прав людини; 4) освіту, яка сприяла б духовному розвитку особистості [214, с. 57].

Важливою ланкою глобальної стратегії виживання є рекомендації міжнародних інститутів привести екологічне законодавство кожної країни у відповідність до встановлених стандартів, які, в свою чергу, постійно поліпшуються. Ці стандарти включають у себе певну політику держави у охороні довкілля: фінансування розробок екологічно чистої технології, підготовку кадрів з екологічних спеціальностей, проведення екологічних експертиз, поширення системи екологічного моніторингу, відновлення природних об'єктів. Ці вимушені заходи потрібні, але ніяк не достатні. Ситуація на планеті вимагає і надалі виробляти всесвітню стратегію виживання.

Національні та міжнародні інститути та установи повинні поглиблювати вивчення чинників, що впливають на зниження екології регіонів та планети загалом. Зокрема, необхідно вивчати різні явища синергізму, яке полягає в тому, що сумарний ефект від взаємодії кількох негативних чинників завжди більший, ніж сума ефектів від кожного з них. При цьому поняття синергізму вживається у специфічному значенні як прояв руйнівного процесу. Реалізація стратегії виживання нездійсненна без орієнтації на загальнолюдські цінності, якими мають керуватися і «світова держава», і національні держави і кожний індивід. Лише на ґрунті цих цінностей може сформуватися нова екологічно спрямована мораль.

Так, Е.Фромм дійшов фундаментального висновку, що вперше в історії фізичне виживання людського роду залежить від радикальних змін людського серця і людині необхідно переорієнтувати життєве спрямування «мати» на життєве спрямування «бути» [249, с. 208].

А.Печчеї висунув думку, що спасіння людства реалізується лише завдяки новому гуманізму, який включає в себе почуття глобальності, любов до справедливості й нетерпимість до насилля [115, с. 56]. Як стверджує наш співвітчизник М.Кисельов, поліпшити екологічний стан кожного соціуму, як і всієї планети, можна лише через «встановлення пріоритетності загальнолюдських цінностей над класовими та державними» [114, с. 76].

Дух кожної особистості будується на засадах мислячої і емоційної сфер, де ріст усвідомлення себе і повноти переживань, розширення особистісного досвіду, відкритість інноваціям, толерантність до «чужого» є шансом подолання суперечності між індивідуально-унікальним та універсально-всезагальним як складник в глибинах суперечності духу. Духовна особистість – це не механічний набір рис, а неповторне діалектично єдине органічне ціле. При цьому варто зазначити, що поняття духовної безпеки в соціумі як запобігання відповідним загрозам (внутрішнього і зовнішнього характеру) охоплює всю сферу духовних явищ. Тут дух визначається як детермінована характеристика людського існування, що цілком ініціює в собі необхідний спектр духовних утворень (знання, ідеали, цінності, цілі тощо).

При цьому розумово-вольові зусилля пов'язані з очікуванням від себе суттєвих змін, конкретних результатів самовиховання. З цього приводу Минцзи зазначав: «Необхідно весь час працювати над собою, аж ніяк не розраховувати на безпосередній успіх. Хай свідомість не забуває про цю річ і не допомагає росту» [211, с. 45]. Такий процесний підхід до самовдосконалення і створення відповідних умов для вивільнення власних творчих сил в змістовому резонансі вбачається цілком можливим для душевної і тілесної гармонії.

Найгуманістичне вчення не буде корисним для людини, якщо вона механізує до своєї свідомості або пам'яті певні знання, а не внутрішнього відгуку (на основі сакральних пізнань) цим знанням, не відчула резонансу з ними.

Категорійний і об'єктивний імператив завжди заключав у собі можливість бути зведеним «злою силою» до визначених форм релятивізму і скептицизму. Те ж саме можна сказати і про категорійний імператив Канта: «Поступай завжди так, як ти хотів би, щоб діяли всі люди при одних і тих же обставинах» [101, с. 89]. Якщо Кантівську формулу інтерпретувати, то зміст такої формули є аргументом небезпеки релятивізму і скептицизму. На наш погляд, історія – це постійна боротьба окремих індивідів і груп людей, мета якої – створити суттєве існування дійсності, як «дефіцитного» в реальності.

Саме практична філософія ставить неодмінне завдання, як боротись «з сучасними ідеологіями в їх головній кристалній формі для створення власної групи незалежної інтелігенції» [60, с. 66]. Проблема створення «нової» інтелігенції полягає в тому, як писав А.Грамші, полягає в «критичному перетворенні інтелектуальної діяльності», що притаманно кожній людині [60, с. 65].

Нова мораль, яка необхідна людству для глобального виживання, є лише застосуванням для нових умов тих загальнолюдських цінностей, які вироблені християнською традицією, європейським гуманізмом, буддизмом, іншими духовними традиціями людства.

Для розв'язання глобальних проблем у феноменології мудрості недостатньо державних та міждержавних рішень. Необхідно кожного громадянина планети зробити активним та відповідальним, а для цього він повинен брати участь у виробленні рішень, які мають не тільки національно-державне, але і глобально-економічне значення. Виробити рішення означає не підпорядкувати йому власну мотиваційно-діяльнісну енергію, а узгодити мотиваційно-діяльнісну енергію багатьох індивідів, соціальних груп та

соціумів – це досягти соціального та глобального синергетичного ефекту у такій надскладній системі, як антропосфера.

Для розв'язання екологічних та глобальних проблем вчені пропонують багато глобальних проектів, які в кінцевому підсумку близькі за головною ідеєю і є лише певними аспектами вироблюваного синтетичного проекту.

Так, наприклад, вітчизняний філософ, футуролог К.В.Корсак пропонує «Нооглосарій як засіб ноомислення і ноорозвиток людства в ХХІ столітті». Головна ідея зазначеного мислителя – це комплекс нових понять (російські і англійські варіанти), що мають явні ознаки новизни і позитивного футурологічного призначення, що формують перший (скорочений) варіант Нооглосарія. Безперечно, як стверджує К.В.Корсак, «основним системним та новим поняттям Нооглосарія є «ноотехнології» як мудрі способи виробництва й інших соціальних або економічних процесів, що забезпечують для всієї популяції людей можливість співіснувати з біосферою, не руйнуючи її і не скорочуючи її багатогранність. Подібна повна екологічна безпека ноотехнологій забезпечується тим, що людина мудро спрямовує природні процеси в бажаному для себе напрямку, не порушуючи цим нормального руху...» [125].

Безперечно, що ноотехнології в недалекому майбутньому нададуть потенційну можливість стабільному розвитку цивілізації.

Проте, хоч би який проект пропонували соціальні глобалісти, всі вони сходяться в одній думці – необхідно змінити ключову парадигму діяльності та свідомості людства, яка не врахувала межі зростання. А для того, щоб не збільшувати матеріальних та енергоємних виробників, припинити забруднювати навколишнє середовище і водночас продовжувати творчий розвиток мешканців планети, необхідно радикально змінити всі життєві установки, мотивації до перетворюючої діяльності, відчуті власну глибину єдності з природою. Тому, дотримуючись доктрини виживання, людство має радикально усвідомити безнадійність теперішньої поведінки і змінити наш інформаційний розвиток як кількісне пізнання світу через калейдоскопічну

зміну вражень. Людство має змінити своє бачення світу і знайти примирення з природою, і це потрібно систематично засвоювати насамперед молоді. Кожен громадянин планети повинен замислитись над необхідністю радикально змінити не тільки свій власний спосіб життя, але й життя власної сім'ї, власного народу. Метою життя тепер уже має бути не панування над природою, а контроль над технікою, ірраціональними соціальними силами та інституціями, які загрожують існуванню західного суспільства, якщо не всього людства [249, с. 204]. У інформаційно-пізнавальному суспільстві як вияву духовної безпеки слід подолати хибні цінності «модернізму», згідно з яким «бути сучасним» означає споживати силу-силенну предметів та послуг, на виробництво яких витрачається значна кількість невідновлюваних природних ресурсів, а в результаті цього виробництва відбувається надмірне забруднення довкілля [249, с. 207].

Виховання глобальної екологічної риторики спрямовано на те, щоб досягти розуміння у колективній свідомості глобальних небезпек задля вжиття необхідних заходів, щоб цим небезпекам запобігти. Глобалізація містить у собі весь спектр економічних, політичних, культурних та духовних взаємозв'язків світового співтовариства, які утворюють певну глибинну об'єктивну цілісність, яка аналітичним розумом розчленовується на низку аспектів. У цьому розумінні можна сказати про економіко-технологічний, політико-ідеологічний, соціально-екологічний, культурний, духовний та інші аспекти глобальної риторики в координатах мудрості. Проте в цьому спектрі важливо виокремити такі моменти, які стимулюють та прискорюють цементування активної саморегульованої глобальної свідомості та самосвідомості.

Дефіцит культури, як наслідок затаженої неуваги до цієї сфери негативно позначається на стані справ у суспільстві. Культури не вистачає і на виробництві. Виробниче безкультур'я виливається в екологічну проблему, кризові та катастрофічні явища. Культурний дефіцит позначається на політичній і правовій практиці. Культури не вистачає соціальній сфері,

побуту, освіті, вихованні. Лише культура в річищі мудрості збагачує народ національними і загальнолюдськими цінностями, прилучає людину до творчості, виховує в ній господарсько-ділові та морально-етичні якості. Саме тому розвиток культури має розглядатися в такому статусі, як і економіко-політична проблематика. Тому відродження й зростання духовного капіталу в феноменології мудрості – необхідна умова організації й самоорганізації суспільного поступу, повернення країни до цивілізаційних засад суспільно-історичного розвитку людства: повернення людини до своєї власної історії, викорінення історичного безпам'ятства українського народу, розвиток його самосвідомості до рівня усвідомлення себе як народу історичного, самобутнього, державо- і культуротворчого. Людина, що втрачає пам'ять, втрачає й саму себе. Вона перетворюється на механізм чужої волі, субстрат, додатковий матеріал чужої соціальної творчості.

У цьому розумінні є важливим засвоєння більшістю членів світового співтовариства надбань світової культури, розуміння головних закономірностей функціонування суспільства, усвідомлення головних цілей людства, які спрямовані на виживання та розвиток людства на планеті. Саме організоване суспільство як суспільство розумно організованого порядку не допускає поляризації бідності й багатства, формує середній клас як носія стабільності й суспільної впевненості. Таке суспільство вибудовує свій каркас з урахуванням історії, традиції, звичаїв українського народу, помножених на інноваційний досвід сучасної глобалізації. При цьому, першочерговими логічними кроками на шляху до організованого суспільства є формування нової української еліти, зміцнення правової держави та громадянського суспільства. Стратегічним ресурсом глобалізованого поступу організованого суспільства є інтелектуальний капітал (потенціал) народу, зрощення якого шляхом забезпечення пріоритету науки, освіти, моралі і культури, розглядається як перше і головне завдання українського державотворення першої половини XXI століття. Україна має вийти на шлях



самоорганізації й саморозвитку. Для цього є всі об'єктивні й суб'єктивні передумови [5, с. 497].

Сьогодні в Україні терміново потрібна синергетична співпраця мудрих людей, яка, починаючи з локального рівня, повинна поширюватись на рівень суспільства загалом. Саме дух взаємодопомоги буде просякати всю суспільну систему. Крім того, вся необхідна інформація буде у розпорядженні всіх індивідів. Здобутки від колективної діяльності будуть рівномірно розподілятися між громадянами. Рішення прийматимуться завдяки переконанню та дискусіям, і всі громадяни братимуть участь у розробці рішень.

На початку ХХІ століття вагомо підвищився рівень знань і технічних здобутків людства. Але сам технорозвиток без екологічного виховання на етичних засадах суттєво не вартий бути цілісною людиною як людиною-творцем. Наведемо думку мислителя С.Л.Соловейчика про педагогіку як науку: «Але в педагогіці не те, приміром, як в фізиці або в медицині. Щоб оцінити новизну педагогічної ідеї, її необхідно порівняти не з ідеями, висловленими раніше, а з реальною практикою часу» [211, с. 34].

Сьогодні актуальними є інтерпретації свободи та мудрого відношення до влади як сили, що позбавляє феномен свободи ціннісного значення. Філософи постмодерністського спрямування (Фуко, Делез, Дерріда, Апель, Бурд'є, Рорті та ін.) вбачають дану втрату пануванням в європейській культурі «метафізики есенціалізму» (метафізики буття як присутності). Саме вона нав'язує європейцям політику «есенціалізації людської екзистенції», тобто практику підпорядкування людської екзистенції тому або іншому «непохитному» набору метафізичних сутностей, форм, еталонів, стандартів. Відносини влади, усвідомлені неінструментально (тобто нетотожні з риторикою економічних, інформаційно-пізнавальних, національних, етнічних, статевих та інших відносин), виявляються одночасно інтенційними і несуб'єктивними. Вони інтенційні в тому розумінні, що не існує влади, яка б не здійснювалася у вигляді ряду намірів та цілепокладань. Вони – не

суб'єктивні, поскільки неінструментальна влада умоглядно (дальновидно) не завжди виявляється результатом або вибору, або рішення індивідуального суб'єкта [20, с. 89]. З урахуванням цих двох особливостей влади стає зрозумілим, що пошуки абсолютного центру влади, котрий був би відповідальним за її раціональність, позбавлені будь-якого сенсу, поскільки немає і не може бути таких особистостей або соціальних співтовариств, котрі могли б всю повноту влади спрямувати на контроль як фізичних, так і духовних просторів суспільства.

Разом з тим влада має дискурс «загального над індивідуальним». Підвищуючи статус одних соціокультурних практик і дискримінуючи статус інших, процес «есенціалізації людської екзистенції» неминуче лімітує свободу особистості, регламентує вільне розгортання людського буття, особливо в його національному вимірі. Він завжди нав'язує існуванню людини певну «єдино правильну» систему нормативів, типів контролю, піддає історичний процес становлення людського буття насильству, спекулятивним технологіям маніпуляцій, репресії. За результатом всього те, що звичайно називають «культурою», виявляється не природним результатом розвитку свободи, не підсумком вільного становлення людської екзистенції, а продуктом соціальної інженерії, тобто штучного конструювання дійсності відповідно до тих чи інших нормативів.

Таким чином, сьогодні вільна людина повинна цілком мудро визначати свою мету. Якщо виходити із того, що людина створена для щастя, і це в певній мірі можливо при прагненні до Істини по законам Добра, Любові, Краси, то можна дати інтегрально-аналітичну оцінку сказаного:

- використання технічних і наукових здобутків із негативним наміром або, в деяких випадках, помилково, по незнанню, може нанести людині, людству, живій природі значні втрати;

- людина повинна не пристосовуватись до соціуму, а бути у внутрішньому «Я» (бутті) і, таким чином, діалектично створювати когерентність думки і слова.

## **Глобальна фінансово-економічна криза: деструктив та конструктив духу часу**

Сучасна фінансова криза переконливо засвідчила, що наявні системи і методи оцінки ризиків банківськими та фінансовими установами є недосконалими. Безпрецедентний характер такої кризи як депресійного духу часу вимагає актуальних рішень, зокрема, від центробанків та урядів, міжнародних фінансових інституцій тощо.

У цьому сенсі варто зазначити, що сучасний глобалізм стимулює та формує соціальну і культурну рефлексію світового масштабу, при цьому відроджує і оновлює ідею єдності та взаємозалежності людства. Адже глобалізація життєвого світу – це соціальний процес, в якому обмеження, що накладаються географією на соціальний та культурний устрій, слабшають і людина це послаблення значною мірою усвідомлює.

Завдяки глобалізації територіальність перестає бути організуючим механізмом соціального і культурного життя, оскільки соціальні практики звільняються від територіальних прив'язок і вільно перетинають просторові границі. Глобалізаційні процеси розглядаються як поступове перетворення різноманітного світового соціального простору в єдину глобальну систему, в якій вільно переміщаються інформаційні потоки, ідеї, послуги, стандарти поведінки і моди, діяльність соціальних інститутів, спільнот та індивідів, принципи їх взаємодії.

Втім, слід зазначити, що лише ринкова орієнтація в умовах сучасного глобалізму є набутою через пристосування людини до соціально-економічної системи. Але основною ознакою, за якою можна визначити наявність ринкової орієнтації, є прагнення до автентичного існування, наближення до своєї дійсної природи. Лише завдяки цьому вольовому характеру, помноженому на природний талант, людина досягає дійсної (справжньої, істинної) ідентичності. Оскільки всі інші форми ідентичності є тимчасовими, що пов'язані з різними формами відчуження.

Як вважає Е.Фромм: «Криза сучасного суспільства – «ознака ідентичності» – пояснюється тим, що члени цього суспільства стали безликими інструментами, їхнє почуття ідентичності зумовлено лише їх участю в діяльності корпорацій або інших великих бюрократичних організацій. Почуття ідентичності немає там, де відсутня автентична особистість» [249, с. 325].

Зміст та характер глобальної фінансової кризи сьогодні переживає світова спільнота. Така криза почалась на ринку нерухомості США і через досить короткий період часу вразила спочатку фінансовий сектор цієї країни, а потім і фінансові ринки розвинутих країн світу. Саме фінансові проблеми були тим ключовим чинником, який у кінцевому підсумку обумовив появу повномасштабної економічної кризи з усіма відповідними наслідками. За цих обставин постає зрозумілим те, що стан України як малої відкритої економіки перманентно визначається тенденціями розвитку світових товарних та фінансових ринків.

Вважається, що фінансові кризи не є новим явищем для світової економіки. Свого часу окремі дослідники вже звертали увагу на той факт, що «З 1973 року порівняно з періодами існування Бреттон-Вудської системи та золотого стандарту частота криз практично подвоїлась. При цьому сучасна інтенсивність криз відповідає тому, що було в кризові 1920-ті та 1930-ті роки. Таким чином, історія свідчить про те, що в наші часи відбувається щось дуже своєрідне та тривожне» [283, с. 56]. Адже європейська криза в 20-ті та 30-ті роки минулого століття відзначалась чуттям повної апатії та абсурду до існуючого на той час життя, що супроводжувалось істотною хвилею самогубств. Жертвами цієї кризи були банкіри, представники інтелігенція, дрібна буржуазія, службовці, пенсіонери. В результаті цього народженість знижувалась різкими темпами, а смертність зростала, що певною мірою створювало світоглядну основу про руйнування цілої епохи. Саме в такій атмосфері народжувались ірраціональні надії та віросподівання, що були пов'язані з радикальним перетворенням всього світопорядку. Це був

потужний час для шарлатанів, астрологів, екстрасенсів, ясновидців, хіромантів, спиритів тощо.

Крім того, сучасна фінансова криза розпочалась на ринку нерухомості США у 2007 році і значною мірою охопила фінансові ринки цієї країни та фінансовий сектор інших розвинутих, зокрема країни ЄС та Японію. Отже, на відміну від інших повоєнних криз сучасна фінансова криза розпочалась на ринках розвинутих країн, тобто країн, які традиційно вважались генеративом світового господарства, оскільки їх економічна стійкість не викликала суттєвих сумнівів.

Крім того, ці країни вважалися еталоном для інших держав, коли мова йшла про розбудову системи фінансового врегулювання та нагляду, розвиток національних фінансових ринків та фінансової інновації тощо.

При цьому характерною особливістю кризи є те, що вона протікає за умов значного рівня діалектичної взаємообумовленості національних економік. Така взаємозалежність означає, що кризові явища швидкими темпами поширюються в світовому господарстві, втягуючи в систему кризи практично всі країни світового простору.

За обставин глобалізованих фінансових ринків криза фінансового сектора негативно вражає всю економіку, оскільки банки та фінансові компанії є артеріальною магістраллю в системі національного господарства, від належного функціонування якої залежить економічне здоров'я країни. Саме сьогодні важливо спрогнозувати масштаби такої кризи, час та динаміку її протікання.

Ця криза призвела до того, що найрозвинутіша частина світового господарства сьогодні увійшла в економічну рецесію. Рецесія означає суттєвий спад економічної активності, що потенційно здатний перейти в стан депресійного духу часу, тобто тривалий період абсолютного скорочення обсягів виробництва, зменшення міжнародної торгівлі, зростання безробіття тощо.

Свого часу мислитель А.Лавдей писав у 1936 році в передмові до книги Готфріда Хаберлера «Добробут і депресія»: «Постійне повторення депресій. Масштаби їх економічних та соціальних наслідків і усвідомлення самої сили депресій зробило очевидним той факт, що попри численну літературу з цієї проблематики, складні і витончені теорії, наші знання про причини депресій поки що не досягли такого рівня, коли можна розробити заходи їх запобігання. Ця неспроможність суспільства контролювати власну долю може пояснюватись однією з трьох причин. Така ситуація може розглядатись тим, що причинно-наслідковий зв'язок між подіями не є таким однозначним; хоча правда знайдена і оприлюднена, але вона навмисно у прихованому вигляді залишається як; це, насамкінець, може бути тому, що хоча правда знайдена і визнана, але депресії є невід'ємною частиною нашої сучасної економічної системи похована в масі невірних теорій так само, як голод є елементом більш примітивної економіки, якій бракує засобів транспорту та сховищ» [297, с. 123].

При аналізі витоків та механізмів розгортання сучасної глобальної фінансової кризи варто зазначити суттєві явища, на які звернув увагу А.Лавдей у 1936 році. На наш погляд, депресії є неподільною складовою розвитку ринкової системи господарювання.

Тому, однією із сучасних тенденцій розвитку світового ринку є зміни умов залучення приватного капіталу та намір його активного впливу (зловмисного чи доброзичливого), що певною мірою містить ефективно діючу спекулятивну константу в соціумі. При цьому, враховуючи економічні реалії розвитку України і динаміку надходження іноземного капіталу протягом її незалежності, складно визначити ефективні кроки, які б дозволили зайняти іноземному капіталу належне місце. Виходячи з цього, можна окреслити наступні напрями дій:

1. З метою забезпечення більшого надходження в Україну іноземних інвестицій потрібні як заходи перманентно адміністративно-нормотворчого характеру, так і розвиток ринкової і виробничої інфраструктури у вигляді

банківського та страхового секторів, зростання інформаційної, транспортної мережі.

2. Для створення передумов зростання інвестиційного клімату в Україні необхідно забезпечити:

- стабільність законодавчої та політичної систем, запобігання постійним корективам нормативних та законодавчих актів, що призводить до змін режиму іноземного інвестування в Україні, підприємницького духу загалом;

- сприятливий соціальний клімат для вкладання капіталів в українську економіку із визначенням пільг в оподаткуванні згідно з наявним міжнародним досвідом;

- зниження рівня корумпованості в державі, подолання тенденцій криміналізації суспільства;

- наявність необхідних фінансових та юридичних гарантій іноземному капіталу, розвиток системи страхування підприємницького ризику.

3.3 метою розвитку процесу надходження іноземних інвестицій можуть використовуватися такі форми та інструменти залучення іноземних інвестицій в економіку України:

- продаж іноземним підприємцям акцій, інших цінних паперів українських підприємств та державних цінних паперів;

- часткова конверсія національної заборгованості України в акції та інші цінні папери або внески в статутні фонди спільних підприємств;

- заохочення інвестицій в нерухомість із визначенням можливого кола об'єктів інвестування;

- здача в оренду (або надання концесії) іноземним та юридичним особам окремих промислових об'єктів.

Перераховані обставини, що характеризують проблеми можливого залучення іноземного капіталу в економіку України, враховують поточну ситуацію в світі. У цьому сенсі відтік капіталу є одним з найпомітніших

наслідків кризи, і відбувається цей процес у тісному зв'язку із конкретними регіональними особливостями розгортання самої кризи.

Варто зазначити, що низький рівень показника ринкової капіталізації в Україні не дозволяє створити загальнонаціональний індекс фондового ринку та використовувати такий індекс для порівняння з іншими країнами. В той же час, враховуючи постійну критику Міжнародного валютного фонду і світового банку за певну пасивність у процесі прогнозування світових фінансових криз та їх переорієнтацію на допомогу країнам, що постраждали від таких криз, Україною зокрема.

Досить проблематичним є залучення зовнішніх коштів шляхом розміщення українських цінних паперів на зовнішніх ринках. Приватний капітал, який постраждав внаслідок світової фінансової кризи, досить недовірливо ставиться до ризикових операцій, до яких належить і придбання українських цінних паперів.

Виходячи з можливості входження економіки у фазу депресії, зовсім не означає швидкої стабілізації інвестиційного попиту. Світовий досвід циклічного розвитку у фазі депресії свідчить, що на тлі поступової стабілізації виробництва попит на інвестиції, як правило, продовжує стійко знижуватись. У післявоєнних економічних циклах тривалість падіння інвестицій в країнах Заходу в середньому у півтора рази перевищувала період депресії виробництва.

Промислова депресія переважно характеризується нагальними проблемами зі збутом – відсутність прибутків у підприємств – та різким зниженням кредитних операцій – як з надання, так із отримання кредитів. З цього впливає єдине джерело інвестицій – амортизація. Але амортизація – це джерело суспільного відтворення. Тому на початку капіталовкладення за рахунок амортизації лише консервують і зберігають депресивний дух виробництва, і лише в наступному періоді – після технологічної модернізації – створюються передумови для розігрівання низького попиту, отримання прибутку від активізації інвестицій.



У цьому відношенні важливим механізмом національних антикризових програм розвинутих країн є державна допомога системним банкам та фінансовим інституціям, що переживають труднощі. Така допомога здійснюється різними шляхами, а саме:

- а) кредитування за рахунок бюджетних коштів;
- б) рекапіталізація за участю держави;
- в) надання гарантій на вартість минулих інвестицій банків, які можуть з певною імовірністю виявитися збитковими;
- г) розміщення державних коштів на депозитних рахунках комерційних банків;
- д) викуп цінних паперів, забезпечених виданими кредитами.

З метою захисту інтересів платників податків ведеться постійний моніторинг за ефективністю та напрямками використання державних коштів, причому у випадку зловживань або відсутності позитивних ефектів така допомога припиняється [287, с. 46]. З метою мінімізації державних витрат та ризиків уряду всіляко намагаються залучити приватний капітал до участі у викупі проблемних активів фінансових установ [306, с. 67]. У Великій Британії за участь у багатьох урядових програмах підтримки банківського сектора встановлено плату [307, с. 319].

Надання державної допомоги банкам супроводжувалось встановленням цілої низки обов'язкових вимог, а саме: про зобов'язання банку-реципієнта допомогти забезпечувати кредитування малого бізнесу та суб'єктів, що є власниками житла; реструктуризувати заборгованість фізичних осіб по іпотечних кредитах; обмежити виплати топ-менеджменту (відмова від так званих «золотих парашутів»).

Так, у США заборонено виплачувати винагороду топ-менеджерам за рахунок отриманих від держави коштів і встановлено жорсткий контроль з боку Казначейства та Корупції з гарантування депозитів за напрямами використання державних коштів.

У Великій Британії для отримання фінансових ресурсів від держави банки повинні укласти з урядом так звану угоду про позику («lending agreement»), що передбачає певні обсяги і види обов'язкового кредитування споживачів і бізнесу [309, с. 289]. У Франції створили спеціальний інститут «кредитного омбудсмена», який контролює використання банками державної допомоги та дотримання прозорості процедур доступу підприємств до кредитів [308, с. 213].

За цих обставин США вирішили сформувати спеціальну наглядову раду, перед якою Казначейство повинно звітувати про використання коштів та прогресу у подоланні кризи [309, с. 178]. Всі інституції також повинні досить детально давати звіт про використання отриманих від держави коштів, обсяги і види наданих кредитів, обсяги та якість придбаних цінних паперів, основні угоди тощо, а також надавати прогнози розвитку компаній у випадку відсутності державної допомоги [287, с. 398]. При цьому окремим пунктом планів стабілізації фінансових ринків став викуп державою проблемних активів. В силу цього США запровадили спеціальну Програму позбавлення від проблемних активів і виділили додаткове фінансування відповідним іпотечним агентствам.

Викуп проблемних активів у банків здійснюється також в окремих країнах Європи, що втратили доступ до кредитних коштів. Так, наприклад, Німеччина заявила про розробку нового закону стосовно стабілізації фінансового ринку, у якому основний акцент робиться на процедурах поводження з «токсичними» боргами. При цьому, за Карлом Марксом, є дійсною формула капіталу, в якій «робоча сила» – це усвідомлення «сукупності фізичних і духовних спроможностей, якими володіє організм, жива особистість людини» [154, с. 178]. Іншими словами, для того щоб власник грошей здатний був відшукати на ринку робочу силу як товар, що дорівнює ціні його життєвих засобів, варто запотребувати різні умови, оскільки обмін товарів, сам по собі, не містить ніяких інших відношень залежності, крім тих, які витікають з його власної природи. Для ефективно

діючої константи цього *відношення* необхідно, щоб суб'єкт як власник робочої сили продавав її постійно лише на певний час з метою мудрого самозбереження як творча особистість.

За своєю природною субстанцією капітал як один цілісний живий організм поділяється на постійну (затрати на засоби виробництва) та змінюючу (авансовані затрати на робочу силу) компоненти, що діалектично взаємопов'язані між собою. За цих причин капітал «виникає лише там, де власник засобів виробництва та життєвих засобів шукає на ринку вільного робочого в якості продавця своєї робочої сили», і це одне діалектичне ціле містить у собі «цілісну світову історію» [154, с. 180]. При цьому робоча сила є внутрішньою життєдайною силою самого індивідуума, оскільки затрачується визначена кількість людської саморефлексії (м'язів, нервів, свідомості тощо). «...У власному безмежному прагненні до наживи, капітал заперечує не лише моральні, а й суттєві фізичні максимальні межі робочого дня. Такий капітал узурпує час, необхідний для зростання, розвитку і здорового збереження тіла» [154, с. 275].

Адже життя так побудоване, що сама природа не здатна виробляти з одного боку лише власників товарів і товарів, а з іншого боку власників тільки робочої сили, оскільки це відношення не є одухотворінням самою природою, що характерно всім історичним періодам. Таке відношення є результатом минулого історичного розвитку як продукт значних економічних перетворень. На наш погляд, товарне виробництво і товарний колообіг містять у собі ту масу необхідних продуктів, що спрямовані перманентно для власних потреб та інтересів без будь-яких перетворень як товарний еквівалент (скарб, «музейна цінність»), що не має міняльної вартості і не перетворюється в засіб колообігу.

### **Глобальна легітимація капіталу в суспільстві ризику**

При цьому глобальне суспільство ризику, що постає сприйняттям та визнанням загроз самознищення людства, є підґрунтям відповідної глобальної легітимації. Це зумовлює кризу легітимізації національно-

державної політики та позбавлення держав легітимної влади стосовно інших суб'єктів глобального соціального та економічного простору.

За цих умов основними чинниками глобального суспільства ризику є інфляція, що виникає в результаті зміни витрат і пропозицій на ринку. Термін «інфляція» обумовлює зростання витрат та цін, які призводять до збільшення цих витрат на одиницю продукції. Як відомо, витрати на одиницю продукції – це середні витрати за даного обсягу виробництва. Такі витрати можна отримати, розділивши загальні витрати на ресурси та на кількість виготовленої продукції. Адже зростання витрат на одиницю продукції в економіці скорочує прибутки і обсяг продукції, який відповідні підприємства можуть пропонувати за існуючого рівня цін. У результаті зменшується пропозиція товарів і послуг у масштабі всієї економіки. Це зменшення пропозиції, у свою чергу, підвищує рівень цін. Тобто за цією схемою витрати, а не попит «роздувають» ціни, як це відбувається за інфляції попиту.

До найважливіших джерел інфляції, обумовлених зростанням витрат, належать збільшення номінальної заробітної плати і підвищення цін на сировину та енергію. Якщо підвищення зарплати в масштабі всієї країни не супроводжується зростанням суспільної праці, то збільшуються витрати на одиницю продукції. Виробники відповідають на це скорочення виробництва товарів і послуг, які поступають на ринок. За незмінного попиту це зменшення пропозиції призведе до підвищення рівня цін, оскільки «винуватцем» є надмірне підвищення номінальної заробітної плати. Це тип інфляції називається «інфляцією, викликаною підвищенням заробітної плати», яка являє собою різновид інфляції, обумовленої зростанням витрат.

Різновид інфляції, обумовленої зростанням витрат, називається «інфляцією, викликаною порушенням механізму пропозиції». Вона є наслідком збільшення витрат виробництва, а отже, і цін, пов'язаних із раптовим, непередбаченим зростанням вартості сировини або затрат на енергію. Переконливим прикладом, зокрема для України, на початку 90-х років минулого століття є значне підвищення цін на імпортовані нафту і газ.

Оскільки протягом 1991 – 1993 рр. ціни на ці енергетичні ресурси зросли в сотні разів, що значною мірою вплинуло на збільшення витрат виробництва і транспортування всієї продукції в економіці. Все це поглибило інфляційні процеси в Україні.

Значний вплив на інфляцію має фінансування бюджетного дефіциту. Якщо певна частина державного бюджетного дефіциту фінансується за рахунок позик Національного банку України, тобто за рахунок того, що просто друкується більше грошей, то це стає значним джерелом інфляції. Коли дефіцит фінансується за допомогою «друкарського верстата», то, природно, збільшується грошова маса. З часом це призводить до знецінення грошей, оскільки ціни підвищуються. При цьому, ключовим пунктом монетарної стратегії є встановлення центральним банком певного визначеного темпу приросту грошової маси, якого він буде послідовно і твердо дотримуватися. Тим самим інфляція спрямовується у спокійніше річище і, одночасно з'являється надія, що різкого підвищення цін у перспективі не очікуватиметься.

Отже, криза демократичної легітимації зумовлює поширення інших способів легітимації суспільства ризику. Один із них полягає в тому, що соціально-деструктивний об'єкт за умови свого перебування поза увагою громадськості з часом набуває легітимності внаслідок призвичаєння людей до його ненав'язливої присутності. Здебільшого увагу громадськості свідомо відволікають від таких об'єктів з метою запобігання рефлексії загроз, що пов'язані з ними. Соціально-філософського визнання в такий спосіб у сучасних суспільствах успішно набувають соціальні ризики. Адже сьогодні ризики можна узаконювати таким чином, що їх небажане виробництво не помічатиме держава. Неабияку роль в узаконенні ризиків відіграють авторитетні експерти, що запевняють громадськість у відсутності відповідних небезпек або у їх мізерності порівняно із суспільними користями.

Очевидно, що моральний та інструментальний модули духовного капіталу як вияв громадської мудрості, варто розглядати під кутом зору легітимності та ефективності. Поняття легітимності, виходячи із класичної теорії М.Вебера, означає визнання влади правителів та зобов'язання підданих їй коритися. М.Вебер розглядав легітимність як «раціонально-правове» обґрунтування «віри» в законність установлених правил. Виокремлюючи раціональний, традиційний і харизматичний типи панування [32, с 22]. Природно, що легітимність системи панування можна розглядати лише як імовірність того, що існуватимуть відповідні настанови і виникне відповідна практична поведінка. Це ні в якому разі не означає, що кожен випадок покірності владним особам є насамперед зорієнтованим такою вірою. Лояльність може вдавано симулюватися індивідами чи цілими групами на суто пристосовницьких засадах або ж реалізуватися практично із причин матеріального інтересу. Або ж люди можуть підкорятися через особисту слабкість та безпорядність, тому що немає прийнятої альтернативи. Всі ці підстави не є вирішальними для класифікації типів панування. Важливо те, що в цьому випадку особлива претензія на легітимність значною мірою і згідно з її типом розглядається як «дійсна»; що цей факт підтверджує позицію осіб, які претендують на владу, і що це визначає вибір способів її здійснення» [32, с. 24]. Отже, розрізняючи легітимність як «нормативну» (відповідність формальним законам і нормам) і «емпіричну», М.Вебер пов'язував останню зі значимістю порядку, яка виражається в уявленнях людей і орієнтує їхню соціальну поведінку.

Однак у період трансформацій, коли під впливом соціальної аномії «оголюється» нормативний каркас політичної складової в інституціональній системі суспільства, саме громадська мудрість як рух толерантно виважених людей постає смисловим горизонтом у життєвому світі. Саме громадянська активність сфокусована на проблемі розширення участі індивідів за наявних демократичних інститутів. Зняття гостроти цієї дилеми дає змогу застосувати поняття «громадянські практики», котрі надають змогу вирішувати в

суспільстві проблему збалансованості та упорядкованості суспільних відносин. При цьому, ключовими чинниками захисту прав людини є ініціативні громадські організації. Соціальна мережа таких асоціацій формує громадянське суспільство. Адже соціальною основою демократичного суспільства є домінування середнього класу, який є опорою громадянського суспільства, оскільки конвенціональні форми громадянських практик забезпечують каналізацію соціальних потреб та інтересів суспільства та рівновагу між різними соціальними групами.

Втім, тривалий стан аномії сприяє втраті довіри в середині панівного класу, а відтак – витісненню з нього дедалі більшої кількості своїх представників і збільшенню в такий спосіб альтернативних груп, що зрештою ставить під сумнів його панування. Крім цього, клас більшості починає вагатися, коли постає питання щодо застосування сили до тих, хто порушує не лише суспільні норми. Криза легітимності правлячих режимів часто пояснювалася поширенням певних нових економічних, культурних чи ідеологічних цінностей. У цьому процесі тип інституціональної системи, що формує канали громадянських практик, є частиною ситуаційного тла, за сприятливих умов якого відбуваються політичні перетворення.

Саме соціальні групи, що є суб'єктами легітимації соціального простору, є і суб'єктами соціальних конфліктів, розв'язання яких має перманентне значення для стабілізації та інтеграції суспільств. Звідси, суб'єкти легітимності – суб'єкти громадської думки, що виникають як на ґрунті специфічних умов життя, так і під впливом ідеологічних чинників і масової комунікації, об'єднані спільністю інтересу в розв'язанні певної проблеми – об'єкта громадської думки. У такому типі суспільства повторювані та відтворювані громадянські дії набувають конституювального характеру, оскільки за умов трансформації традиційні стратегії поведінки населення стають неефективними, натомість нові правила приваблюють активних соціальних суб'єктів, даючи змогу розширити перелік власних домагань. Виокремлюються найбільш дієві стратегії поведінки, які можуть

стати визначальними у створенні соціальних інститутів. Натомість індивідуальні стимули зосереджуються у спроможності активних соціальних суб'єктів просувати власне бачення розвитку суспільства через громадянські практики. Звідси стабільність чи нестабільність суспільства залежить від міри накопичення конфліктогенного потенціалу з боку соціальної, етнічної, мовної чи регіональної групи. Отже, конструктивний аналіз потенціалу громадянської активності в українському суспільстві та його динаміки у зіставленні із соціальною ситуацією дасть змогу виявити можливі механізми втілення цих настанов у реальні громадські практики.

У цьому контексті національні держави, мегасоціальні рухи глобального громадянського суспільства та транснаціональні концерни дістають нагоду засвоїти власну легітимність на своїй здатності протидіяти самогубству людського роду. Для цього необхідно відповідним чином спрямувати глобальне громадянське сприйняття та рефлексію: «...політико-легітимаційна сила глобальної перцепції глобальної небезпеки не прив'язана до об'єктивного характеру ризиків. Оскільки вона зачіпає сприйняття. Її... необхідно упровадити в голови та серця людей, очистивши від цієї повсюдної об'єктивності, за допомогою глобальних символів та інформації» [13, с. 48]. Для транснаціонального капіталу та держав із засобами глобального поширення інформації відкриваються певні можливості для надуживань набутої мегасоціальної легітимності. Адже загрози людству уповноважують та легітимують депресію та агресію задля запобігання їм. Так, наприклад, воєнні інтервенції, нехтування національним суверенітетом, порушення прав людини. На наш погляд, саме внутрішній неспокій людини, при цьому неправильна соціальна дія за умов поведінки такої людини та невірно діючих намірів призводить суб'єкта до певного захворювання як на фізичному рівні, так і в процесі соціалізації. Не гарантовано, що превентивні заходи убезпечення такої людини будуть викликані суто глобальними інтересами світової спільноти. Втім, легітимаційної сили всесвітньої політичної дії, спрямованої на запобігання глобальним загрозам, вистачає



лише доти, поки інтерес до них зберігається і підтримується завдяки увазі засобів масової інформації. Отже, дієвість легітимації глобального панування, ґрунтованого на сприйнятті глобальних загроз, певною мірою нівелюється несталістю та мінливістю її підвалин.

Натомість мегасоціальні рухи, як стверджує Бек, набувають легітимності через свій дійсний внесок у розв'язання глобальних проблем людства (руйнування навколишнього середовища, небезпеки світової економіки, порушення прав людини і громадянських прав. Зростання глобальної злиденності та ін.).

При цьому, глобальна впливовість транснаціональних соціальних рухів не спирається на економічні чи політичні ресурси. Їм бракує також легітимності, набутої демократичним шляхом: їх ніхто не обирає і не призначає. Ці рухи самочинно стають свого роду «самопризначеними адвокатами» глобального громадянського суспільства. На тлі інших суб'єктів глобального простору – держав і транс-національних компаній (ТНК) – особливість стилю роботи цих «адвокатів» зі світовою громадськістю полягає у переважно інформаційних стратегіях легітимації та де легітимації: «Ця «влада громадськості» адвокатських рухів є специфічною, оскільки вона публічно мобілізує та створює ресурси легітимації, тобто породжує виробництво, розподіл та стратегічне використання інформації. Але особливі владні рамки і ресурси адвокатських рухів полягають не у використанні інформації як такої, а в підготовці світової громадськості для сприйняття інформації» [13, с. 318]. Методологія роботи зазначених рухів спрямована на створення у громадській свідомості критичних настроїв щодо ТНК та національно-державних урядів шляхом наголошування розбіжностей між деклараціями і наслідками соціальної діяльності. Адже інформація сама по собі не є запорукою успішного застосування інформаційної технології: «влада легітимаційного ресурсу «інформація» вимірюється не самою інформацією, але занепадом легітимності транслегального панування передусім світової економіки та держав» [13, с. 318].

За умов дійсного життєвого процесу діяльних людей варто виводити розвиток та поточний стан їхніх ідеологічних уявлень у відповідній царині діяльності. Розвиток матеріального виробництва і матеріальних відносин обумовлює відповідну зміну ідеологічних уявлень. Останні своїм змістом відбивають передусім спосіб мислення та задуми панівного класу, що розпоряджається засобами матеріального виробництва: «думки пануючого класу є в кожному епоху пануючими думками. Це значить, що той клас, який являє собою пануючу матеріальну силу суспільства, є в той же час його пануюча духовна сила... Пануючі думки є не що інше, як ідеальний вираз пануючих матеріальних відносин... які і роблять один цей клас пануючим, отже, це думки його панування» [154, с. 43].

Ідеологія слугує знаряддям духовного підпорядкування, прищеплення і розвитку певних бажаних соціальних настроїв та орієнтацій, ідейного спрямування, плекання певного схвалення або несхвалення, визнання або невизнання, наприклад, приватної власності. Оскільки у своєму ставленні люди керуються своїми ідеологічними уявленнями, зумовленими прихованим примусом у нав'язуванні певної ідеології. Головне при цьому не те, що пересічна людина говорить словами і думає, а головне – наміри її вчинків. Маркс застерігає стосовно неприйнятності суджень про можливі дійсні схильності, наміри та поведінку людей на підставі суто їхніх міркувань про себе: «Як про окрему людину не можна судити на підставі того, що вона про себе думає, так само не можна судити про подібну епоху перевороту по її свідомості. Навпаки, цю свідомість треба пояснити із суперечностей матеріального життя, із існуючого конфлікту між суспільними продуктивними силами і виробничими відносинами» [154, с. 48]. На наш погляд, це застереження стосується певною мірою масової свідомості та громадської думки як її прояву, що становлять один із головних способів з'ясування людських намірів та прогнозування можливих суспільних змін. За логікою матеріалістичного розуміння історії більш значущим у такому пізнанні є врахування матеріальних обставин життєдіяльності людей та

їхньої дійсності. За висновками Маркса, жодна суспільна формація не гине раніше, ніж розвинуться всі продуктивні сили в надрах самого старого суспільства.

Разом із тим, акцентування матеріальних та економічних підвалин історичного розвитку, а також визначальної ролі діяльності людей у суспільних перетвореннях у жодному разі не означає нехтування культурними та соціально-психологічними чинниками. Саме розмежування праці, капіталу та землі як чинників виробництва, а також відповідних їм трьох видів доходів (заробітної плати, прибутку від капіталу, земельної ренти) виступає економічним підґрунтям соціально-класового виокремлення. У дослідженні взаємодії між цими класами Маркс виходив із концептуальних припущень політичної економії, прийнявши її поняття і теорії, зокрема, концепти «заробітна плата», «прибуток на капітал» і «земельна рента». У підсумку Маркс дійшов висновку про запекле соціальне протиборство за умов приватновласницьких відносин: «Всюди в політичній економії ми бачимо, що основою суспільної організації визнається ворожа протилежність інтересів, боротьба, війна» [154, с. 55]. Іншими словами, основним інструментом у соціальній війні є капітал, що володіє життєвими ресурсами на виробництво та його використання у суспільному відтворенні. При цьому, приватна власність, за словами Маркса – це предмет «відчуження людини від людини».

Як стверджує Маркс, «протилежність праці і капіталу, будучи доведена до крайності, неминуче стає найвищим пунктом, найвищим ступенем і загибеллю всього відношення» [154, с. 106]. Перспектива цього знищення пов'язана із приходом нового, більш справедливого і гуманного суспільного ладу, вільного від будь-якого відчуження: «...комунізм є позитивне вираження ліквідації приватної власності» [154, с. 108].

З огляду на відтворення в сучасному українському соціумі приватної власності не втратило концептуальної значущості Марксове дослідження вихідного пункту капіталістичного виробництва, визначеного як «первісне

нагромадження капіталу, тобто його історичний генезис» [154, с. 715]. Отже, сила і згода, авторитет і гегемонія, насилля і цивілізованість тісно діалектично взаємовідносяться в перебігу соціального впорядкування суспільства.

Крім того, попри повагу до успадкованого багатства та інституційних заборук його недоторканості, власникам потрібні й інші джерела легітимності: «Виходячи із принципу, що краще бути багатим і впевненим у майбутньому, ніж дуже багатим і невпевненим у своєму майбутньому, багаті пішли на компроміс і погодились із прогресивним оподаткуванням та універсалістськими цінностями, що увиразнюють значення досягнень» [59, с. 423]. Це уможлиблює певну безпеку відтворення багатства у перебігу зміни поколінь його власників. Адже багатії зберігають своє виключне становище у суспільстві навіть без особистих досягнень в управлінні виробничими та комерційними процесами.

Отже, вихідна нерівність становища і можливостей суб'єктів власності і решта громадян у суспільстві унеможлиблює та позбавляє сенсу визнання і схвалення приватної власності, тобто її легітимацію: «...права власників не спираються і не можуть спиратися для свого захисту на моральне схвалення інших приватних груп, бо відповідно до внутрішньої природи прав власності вони чинні, незважаючи на відсутність такого роду легітимності» [59, с. 425]. Щоби ніщо не завадило цьому принципу і щоб його визнавали, суспільна система зосереджує і використовує усі наявні ресурси та можливості – силові, матеріальні, культурні, інформаційні та інтелектуальні.

Зосереджуючи увагу на сучасному владно-структурному і політичному спектрі України, завдання легітимації національної ідентичності в національному масштабі, на рівні спільнот і генеральної сукупності всіх верств населення, проживаючих на території України – досі немає.

За Т.Парсонсом, «суспільство являє собою соціальну систему, яка визначається відносною самодостатністю з точки зору критеріїв рівноваги між такими чинниками, як територіально орієнтована політична організація,

доступ до економічних ресурсів, відтворення і соціалізація населення і культурна легітимація системи як незалежного цілого... В завершеному варіанті легітимація підноситься до релігійних обґрунтувань, але в складних суспільствах, крім релігійного, існує і значна кількість нижче означених рівнів узаконювання» [176, с. 258].

До цього ще варто додати, що духовне голодування, від якого страждає більшість американців у великих і малих містах та в сільській місцевості, надає релігії особливого ореолу. В цих умовах офіційна церква, прагнучи порозуміння із молодіжним середовищем, звертається до мови і засобів масової культури. Втім, відвідування церков не зростає, і це є непрямим свідченням того, що інтерес до релігії носить глибоко особистісний характер.

За таких умов «люди, котрі не можуть відповідати вимогам часу і постійно модернізувати свою свідомість, випадають із конкурентної боротьби», потрапляють у «світ люмпенізованої робочої сили та соціально недієздатних людей», тобто падають у «чорні діри» інформаційного капіталізму, з яких дуже важко вибратися [97, с. 200]. Для системи інформаційної економіки цінність «соціально виключених» людей як робітників / споживачів вичерпна, а відтак, їх значущість як людей взагалі ігнорується. Саме мірою глобалізаційних процесів в інформології частка таких людей зростає, оскільки за умов інформаційного капіталу аж ніяк не стало більше справедливості у відносинах між власниками та неімущими. Проте відбулися певні зміни значущості різних чинників виробництва – суттєво зросла роль фінансів та висококваліфікованої робочої сили, а також їхня глобальна мобільність.

Безперечно, що у цьому плані необхідно акцентувати на проект соціально-філософського дослідження, що іменується таким субстанційним субстактом як інформація. Саме на цьому етапі значною мірою підключається фантазія як стрижневий акт творчого мислення, без якого ставиться під сумнів процес набуття нових знань. Тільки отримавши первинну інформацію (матрицю для роздумів), варто давати волю своїй уяві.

За умов суспільної кризи, деструкції звичних, усталених способів життя і діяльності та, відповідно, узвичаєних стереотипів поведінки індивіда, необхідно бути превентивним щодо прогнозів на майбутнє, оскільки життєві плани ієрархічного суспільства свідчать про міру громадської мобільності певного суб'єкта. У цьому відношенні постає питання інституціоналізації перехідного суспільства як простору громадянської мудрості. Поняття інституціоналізації відображає процес формування інститутів. Цим поняттям позначають багатоманітні процеси, що формують структурну організацію індивідів, груп, спільнот тощо, перетворюючи їхні взаємодії у соціальну систему. Визначення процесу інституціоналізації в науковій літературі залежить від акцентування уваги на різних аспектах генези інститутів. Аналіз стану та основних здобутків вітчизняної і зарубіжної соціальної філософії у вивченні процесів інституціоналізації вкладається у біхевіористську та функціоналістську парадигми. У функціоналістській теорії поняття інституціоналізації пов'язується із умовами функціональних передумов та імперативів мудрості. Це означає процес формування комплексу норм, настанов, формальних і неформальних правил, принципів, які регулюють різні сфери людської діяльності та системи ролей і статусів, що утворюють соціальну систему мудрості.

З часом функціоналістська традиція поступилася ідеям, згідно з якими суспільство перебуває у стані постійних змін, не надто пов'язаних ціннісним консенсусом. Тому пов'язування інституту з функцією, як це робив Парсонс, втратило привабливість. Саме концепція інституціоналізації в сучасних умовах інформаційного світу припускає розширеність свідомості як більш мінливого утворення. Так, наприклад, Інтернет можна вважати вже соціальним інститутом, а сім'ю чи церкву як такі, що містять у собі мінливі зразки поведінки, базовані на більш стійких ціннісних системах. Це дозволяє соціальним філософам розглядати внутрішню амбівалентність людської поведінки так само, як і вплив творчих дій на соціальні зміни. Адже конструктивістський підхід перетворив індивіда на головного соціального

актора в ролі мудреця, що виокремлює соціальні інститути як кодифіковані системи ідей, підкріплені практиками.

Таким чином, значущим аспектом системи духовного капіталу легітимації у протистоянні зі глобальною фінансовою кризою є формування мудрої особистості, а саме: її культурної ідентичності, зануреної в сферу національного буття і національних цінностей. У цьому зв'язку особливості становлення мудрої особистості обумовлені відповідною ментальністю, оскільки духовне зростання людини неможливе без усвідомлення своєї національної властивості і приведення її у відповідність до розвитку суспільства і світу. Таке формування шляхетної конституції особистості повинне відбуватися на основі чітко визначених пріоритетів і цінностей національного виховання: це, насамперед, честі, гідності, традицій тощо.

## **5.2. Феномен мудрості як духовний спосіб здійснення життєздатності сучасного суспільства**

Сучасні інтелектуальні практики сьогодні застосовують різноманітні інформаційні технології, що значною мірою змінюють відношення людини до природи і цілого світу. Такий ціннісний ресурс (інформаційний, енергетичний, матеріальний) для людини постає певною лабораторією, де відбуваються відповідні експерименти та перетворення. Саме за обставин назрілої глобалізації ризиків можлива катастрофа планетарного масштабу, оскільки зростання потужності когнітивного інструментарію сучасної науки стають все більш небезпечними та непередбаченими. Тому і розгортаються в соціумі актуальні дискусії щодо проблеми безпеки такого роду досліджень, породжених новим етапом у інтелектуальній практиці наукових експериментів.

Варто зазначити, що найстрашніша загроза для антропосфери (біосфери, ноосфери) – це ядерна енергія, про що засвідчила катастрофа на

АЕС у Чорнобилі. Але ж у XXI столітті інтелектуальна сила науки опановує такі енергії, втрата контролю над якими містить у собі небезпеку, що значно перевищує всі відомі у XX столітті, оскільки загроза охоплює весь планетарний соціум. Суттєві інтелектуальні перетворення відбуваються у таких сферах, як: нанотехнології, молекулярна біологія, космофізика, гена інженерія, інформаційно-комп'ютерні та мережеві технології.

Одним із наукових напрямків, в якому відбуваються активні дискусії в інтелектуальних колах, є, зокрема, молекулярна біологія у XXI столітті, що набула стрімкого росту. Ця молода інтелектуальна галузь науки пов'язана із теорією технологічної сингулярності як поліпшення розумових здібностей мозку. Реконструюючи на свій розумисел те, що тисячоліттями належало природі, людина доби глобалізму приміряє на себе образ мудрого Творця. Виробляючи трансгенні продукти, вирощені на замовлення, переробляючи на свій розсуд їх спадкову інформацію, людство все більше піддається загрозі тотальної біовлади. При цьому необхідно розуміти інтелектуальну практику перетворення і використання людського тіла, його політично та бізнесово заангажованого ДНК, оскільки сама людина постає не як основна цінність життя, а певною «сировиною», з якої можна отримувати необхідний продукт.

Як вважає з цього приводу вітчизняний філософ К.В.Корсак: «Ознаки масового помудріння стали очевидними тільки після висушування рік людської крові... І все це відбувається внаслідок нездатності Homo Sapiens Sapiens стать мудрішими на підставі засвоєння гасел спокійно молитись загальному Богу [125].

У цьому відношенні дедалі швидший розвиток комп'ютерних технологій, інформаційних мереж відкриває перед людиною безмежні можливості таких технологій як штучний інтелект, віртуальна реальність Інтернету. Адже сьогодні інтелектуали володіють такими природними силами і енергіями, втрата контролю над якими загрожує глобальними цивілізаційними ризиками. Саме такі інтелектуальні практики, що відбуваються на базі супертехнологій, потребують переосмислення стосовно



різних філософських поглядів у площині суспільного капіталу. В результаті цього філософські ідеї зіштовхуються, протистоять між собою в процесі розв'язання гуманних питань інтелектуалознавства: якою може стати наука для планетарного соціуму. Тому існує нагальна потреба у проведенні соціально-філософських експертиз для науково-технічних проєктів, пов'язаних з розвитком високих технологій, що мають перманентний вплив на соціальну сферу, оскільки гуманістичні орієнтири стають вихідними у визначенні стратегій інтелектуального пошуку і формуванні нового вигляду техно-гуманітарного балансу.

За цих умов сучасні інтелектуальні експерименти не обмежуються споживанням потужних фінансових ресурсів, оскільки важливою їх ознакою стає небезпечність та потенційна можливість глобальної катастрофи. Тому безсумнівним стає факт визнання відповідальності інтелектуалів за ті негативні процеси, що виникають у процесі інтелектуальної практики. В силу цього актуалізується завдання сучасних інтелектуалів: формування такої духовної свідомості вчених, яка б змогла протистояти катастрофічним наслідкам для людства. При цьому необхідно здійснювати суспільну волю як добротну (гідну) волю духу в інтелектуальних практиках, що містять у собі енергетичний посыл позитивізму. Саме людський розум прагне гідного життя, оскільки «прагне все знати, ясно бачити, гостро відчувати, а значить жити. Цей розум не має страху перед смертю, бо знає, що зло – не в смерті, а в житті: смерть – кінцева межа всіх людських страждань, а життя – тільки їх початок.

Адже, дійсно, жити в абсурдному світі без віри, надії та любові, без життєво мудрих перспектив та оптимізму не лише важко, а й фактично неможливо. Як вважає А.Камю: «щоб уникнути смерті духа за таких умов, людина повинна бути творчою. Абсурдна людина не прагне пояснити дійсність і вирішити конкретні проблеми. Її творчість полягає у випробуванні самої людини та описуванні того, що вона бачить і переживає. Коли людина творить, вона виражає те, що в ній закладено, вона зустрічається із самою

собою та власними істинами. Творчі сили, які дрімали в людині, породжують бунт, повстання проти світу та його недоліків. Бунтуюча людина вирішує творчо змінити себе та світ, щоб повернути в нього красу, що безкорисно сяє з внутрішнього світу людини, і всім, що з нею пов'язане. При цьому, соціального відчуження зазнають ті інтелектуальні практики, що модифіковані страхом і чуттям непевненості в своїх легалізованих діях. Саме за умов власної індивідуальності та самодостатності, коли людина осягає свою ідентичність у свободній волі, з огляду справедливості з'являється необхідність усвідомлення своїх прав.

Адже, як пише Сартр, «поки люди бояться Бога, вони забувають зазирати всередину самих себе; в цьому й полягає секрет влади богів та царів: людина не знає, що вона сама – свобода» [200, с. 324]. Іншими словами, філософія екзистенціалізму прагне визволити людину від міфічних страхів та трепетів, що знаходять своє місце у вигляді певного божественного промислу: казкових оповідей, легенд тощо, оскільки антропоморфний Бог – це символ страху, який відчувають перед ним люди.

Крім того, вибудовуючи ієрархію цінностей – від матеріальних до соціальних і далі до ідеальних (сакральних, духовних) можна помітити, що матеріальні засоби виробництва, а також соціально-управлінські технології слугують інструментами духовних цінностей. У цьому зв'язку необхідно мудро рефлексувати дійсні задуми реформаторів духу, що спираються на інтелектуальні архетипи людської природи.

Виникнення цивілізацій посилює роль і значення біосоціальності людини. Саме найбільш вдалі гени акумулюють людські якості, оскільки природний добір доповнюється ще культурним доббором, що значною мірою забезпечують умови для інтелектуального розвитку людини. Внаслідок цього «висококонкурентні соціальні системи, що мають певні ментальності (меми, культургени, етоси, моральні устої) та цінності, на яких вони ґрунтуються, в умовах глобалізації поширюють свій вплив і контролюють найважливіші людські та інтелектуальні ресурси» [183, с. 3–30]. Отже, самі цінності як

цілісність у своєму духовному аспекті зазнають еволюційного відбору в процесі конкуренції із системами цінностей інших соціумів. Проте, кожна інтелектуально розвинута людина не повинна забувати про можливість критичного осмислення своєї приналежності в соціумі, що ієрархічно визначена відповідною спільнотою.

У цьому відношенні, визначаючи інтелектуалізм як істотне підґрунтя емоційно-сміслових людських уподобань у феноменології мудрості, варто акцентувати увагу на кризу ідентичності у сучасних умовах глобалізму. Кожен із нас хоче бути почутим у цілیم світі, оскільки інтелектуальна індивідуальність потребує для цього власної волі та свободи, основаної на гідності та чесності. Саме тут вкорінено ідею відмови від зневаги та відмови від прихованого примусу насильства. Таким примусом сьогодні постає соціальна реклама, що певною мірою руйнує інтелектуальну ідентичність та справедливість до себе та світу. Тож несправедливим є сучасне атомізоване (деструктивне) суспільство, за якого зневажені ті права людей, які здаються їм невід'ємними. Несправедливість – це те, що породжує не лише ірраціональний (емоційно-чуттєвий) дискомфорт, але призводить до численних як міжособистісних, так і між цивілізаційних конфліктів.

Отже, саме інтелектуальне спілкування, визнання людей одного одним за власним (кожного, всіх) ясным та світлим розумом є передумовою індивідуальної та колективної ідентичності, що не повинно супроводжуватися комунікативним прагненням до істини лише у вузькому колі однодумців та певних «шанувальників». При цьому, важливим онтологічним моментом у сучасних інтелектуальних практиках має бути розуміння свободи як саморефлексії внутрішньої автономії спокою особистості, держави та суспільства, де деонтологічні засади слугують найвищим моральним законом.

Як вважає В.Соловйов, що «хай кожен думає, як хоче, і говорить, що думає, – це так! Але якщо він претендує на те, щоб його переконання не залишалися у вузькому колі наперед відомих однодумців, а здобули загальне

визнання, йому слід відстояти їх в інтелектуальному змаганні, що ґрунтується на довірі до кожного людського розуму. І, що найістотніше, прихильник заново народженої, строгої толерантності висуває цю вимогу насамперед до самого себе» [212, с. 56]. Іншими словами, толерантність як духовно-ціннісна складова є вихідним моментом в інтелектуальних практиках, що потребує волі, свободи, терпимості тощо. Така правова толерантність постає як вимога інтелектуальності (практичного розуму), оскільки з огляду справедливості базується на загальному правилі деонтологічного контексту. Йдеться не лише про звичайну інтелектуальну цікавість до Іншого, а про готовність Кожного, хто живе поруч, уживатись із цим Іншим, уживатись і чужою ідентичністю (власністю, приналежністю), з чужими поглядами, культурою, а отже – з іншими світами, з іншими способами життя, іншими цивілізаціями тощо. Але головне при цьому – не втратити власне внутрішнє «Я» як соціальний портрет особистості на підставі необхідного усвідомлення значущості та цінності цього шляхетного портрету. Цьому передують виховання жалю, милості, благородності, чуйності до Іншого, здатності до самообмеження і самоавтономії. Адже толерантні ті, хто завжди готові критично оцінювати свої думки, правильно переосмислювати свій спосіб життя, не абсолютизувати свої цінності і стандарти і не намагатися насильно нав'язувати іншим норми та правила своєї поведінки.

Саме філософія задає духовну перспективу мудрості, конструює певний ідеальний світ, що є інтелектуальним простором культури і всередині якої вона ділиться на різноманітні взаємодоповнюючі форми. Розумно-доцільний характер ієрархії суспільного капіталу припускає не лише узагальнені уявлення про світовий простір, в якому здійснюються інтелектуальні практики, а й такий цілеспрямований образ, що виступає як ідеально завершений стан відповідної мети. В цьому сенсі мудрий образ інтелектуала постає як результат певних змін як в індивідах, так і в суспільстві в цілому. Так, наприклад, для драми потрібен інтелектуальний

простір театру, для науки – простір лабораторії, а для культури потрібний простір переосмислення в розумовій діяльності людини. Адже філософія фокусує свідомо-розумні прагнення людини в певній ієрархії суспільного капіталу, оскільки обмежує інтелектуальну діяльність межами розуму, додаючи вищий смисл у феноменології мудрості. Це «інтелектуальний відтінок завжди повинен бути в «живому» стані, який постійно залучається для розуміння того, що відбувається сьогодні, як історія, досвід людської думки, моралі, знання» [159, с. 54]. Оскільки кожна визріла ідея (думка), що є справою часу, відповідно ієрархії суспільного капіталу знаходить належне місце в соціумі.

Відповідно до марксистської теорії суспільна сутність людини виступає як діяльна природна істота, що володіє життєвими силами у вигляді певних задатків і здібностей. До такої практичної діяльності людини філософ відносить не лише її матеріальний аспект, а й свідому ідеальну мету діяльності, оскільки праця та виробнича діяльність є ключовими на шляху до розуміння людської культури як духовно-ціннісного ресурсу в ієрархії суспільного капіталу мудрості та її історії. У К.Маркса такі поняття, як праця та капітал не були суто економічними, а мали перманентне відношення до людини як творчої особистості. В інтелектуальному становленні мудрої людини значна увага мислителя приділена саме праці як колективно-суспільній діяльності. Завдяки праці в мудрій людині сформовані такі соціальні якості як свідомість, мова, світогляд. Головним чином філософа хвилює перехід від відчуженої праці до вільної, творчої, оскільки максимальна повнота особистісної самореалізації, самоствердження і гармонії може бути забезпечена у творчому відношенні до праці. К.Маркс прагне звільнити людину від такої праці, яка руйнує її особистість, перевтілює людину в річ («сировину», «товарний ресурс» тощо).

Сьогодні простежується саме таке масове відчуження у суспільних відносинах, а не лише відчуження класу працівників, про яких говорив К.Маркс. Наприклад, Е.Фромм, у своїй характерології, відносить таких

людей до четвертого типу – ринкової орієнтації. Люди тепер стають об'єктами спекулятивних маніпуляцій в руках інших людей; рабами речей та умов, які створені ними самими. Відчужені стосунки усереднюють індивідів, знищують їх неповторні ознаки та формують псевдоколективність. Отже, головна ідея філософії марксизму полягала в тому, що суспільна практика первинна до усіх видів свідомості людини і визначають її. У марксизмі ідея саморозвитку стає основою рішення проблем людини і її сили духу. При цьому важливо, враховуючи досвід марксистської етики, не допустити на практиці, щоб моральні дії визначалися лише відповідно до потреб та цілей системи суспільного капіталу, а мораль не перетворилася би на формалізовану структуру, в якій знову ствердиться *нігілізм* унікальними властивостями творчих індивідів.

На наш погляд, такий нігілізм у найбільш загальному плані визначається як заперечення цінності і смислу всього суцього, так як втрата смислу – це ослаблення особистісного початку в інтелектуальному розвитку людини, її самодостатності. Адже людина, яка позбавлена духовних уподобань мудрості – це вже не людина, а істота, що просто перебуває у світі. Така істота вже не здатна надати значення духовного сенсу у світових практиках. У сучасному світі, наголошує Ж.Бодрійяр, нігілізм – це глибинна безнадійність і повна відсутність впевненості. Нігілістична меланхолія людей підкріплюється тим, що досвід історії останніх років ХХ ст. зруйнував всіляку надію на перемогу добра і знищення зла у світі. Саме світова політична система, зазначає Ж.Бодрійяр, спрямовує розум людини до апатії: «Для нас не залишається жодного проблиску надії, що рух речей ще буде мати якийсь смисл» [305, с. 37].

Але в філософії сучасних інтелектуальних практик існують різні погляди на природу нігілізму. При тому, що оцінка нігілізму коливається від глибоко негативної до оптимістичної, або, навіть, позитивної, безперечним злом вважається тільки нігілізм практичних життєвих настанов, безпосереднім наслідком чого визнається бездуховність, аморальність,

відчай, а в політичному житті – анархізм, тероризм і тоталітаризм. Нігілізм думки як розвиток людського, навпаки, іноді ототожнюється з конструктивною критичністю, яка є необхідною для інтелектуального поступу. Так, німецький дослідник Р.Льовенталь інтерпретує граничний прояв нігілізму, а саме – німецького тоталітаризму у 1933-1945 роках, що є історичним свідченням потужного зрушення в Європі [298, с. 34].

Варто зазначити, що в інтелектуальній аргументації Р.Льовенталю позначається західно-європейська цивілізація. Вона являє собою унікальну в всесвітній історії синтез цінностей, зміст яких відноситься, з одного боку, до іудео-християнського пророчого месіанізму, а з іншого – до греко-римської античної цивілізації. До цієї західно-європейської культурної синтези входять віра в автономію розуму, яка слугує підставою для розуміння світу; віра в неповторну цінність особистості та її права, що належать їй від самого народження; віра в можливість існування добровільних спілок, що об'єднуються не на основі родової або національної спорідненості, а на основі обов'язків, які вільно беруться для виконання; віра в право і в правниче вирішення конфліктів між індивідуальною волею і суспільною необхідністю. Комбінація всіх цих ознак виявилась настільки потужною, що здатна породити сучасний капіталізм з його інтелектуальним зростанням у світовій практиці як розповсюдження європейського способу життя.

Крім того, Р.Льовенталь вбачає у духовних і соціальних зрушеннях XV-XVI ст., що призвели до жорстоких релігійних війн, щось подібне до того, що відбувалось в Європі в кінці XX ст. З одного боку, західно-європейське суспільство характеризується духовною дезорієнтацією і відходом більшості західних інтелектуалів від важливих західних цінностей як вони розумілись дотепер (періодом «дезертирства» інтелектуалів Р.Льовенталь вважає особливо 1960-ті роки), а з іншого – у таких явищах як тоталітаризм. Оскільки сучасну кризу можна подолати лише завдяки виникненню держави нового типу. При цьому, інтелектуальна особистість у своїй власній філософії інтерпретує соціокультурний контекст епохи та

цінності, які носять загальнолюдський та індивідуальний характер. У цьому плані інтелектуальні практики є інтегральною формою особистісної інтерпретації, що здійснюється на рівні індивідуальної ідентичності, згідно з якою духовні практики мудрості (моральна свідомість) конструюються в етичній перспективі. При цьому Г.Лейбніц зазначав, «що наш світ є кращим з можливих. Філософи створюють поліпшений, ідеалізований образ світу, вони хаос перетворюють у космос. Вони – свого роду «дизайнери всесвіту» [237, с. 17].

Таким чином, відсутність єдиного тлумачення світу в інтелектуальних практиках, які б захищали як свідомість, так і психіку людини, є тяжким вантажем в ієрархії суспільного капіталу мудрості. Оскільки все залежить від наміру людських уподобань (добримисного чи зловмисного) та вміння правильно розпізнавати їх у життєвому світі, а саме: навмисний чи ненавмисний, прихований чи явний характер впливу у міжособистісних стосунках. Людина ХХІ ст. в добу глобалізму примушена жити в такому світі, де відсутня єдність та порядок. З огляду на це відомий український філософ С.Б.Кримський висловлює таку думку: «В історії цивілізації всі етичні системи, починаючи від міфологічних поглядів та світових релігій до новоєвропейського раціоналізму, виходили з концепції співвідносності добра і зла. Зло вважалось феноменом відносним, бо з погляду універсального зв'язку подій, а тим більше традицій, воно асоціювало добро, виявлялось здатним мотивувати його, а в деяких випадках виступати й ілюзорною маскою добра. Ця обставина дотепно виражена у «Фаусті» Гете, де диявол визначається як частина «...сили тої, яка фактично творячи добро, у намірах своїх бажає зла» [126, с. 233].

Крім того, у сучасних умовах інформаційного світу динаміка суспільних відносин актуалізує переосмислення основних ціннісних пріоритетів людської спільноти. За цих умов сам дух часу і обумовлює визнання життєвих імперативів мудрості. **Серед них важливе місце посідає концепт духовної мобільності у феноменології мудрості.** Саме завдяки



філософії смисловий горизонт мудрості і відкриває нам духовні основи мобілістичного мислення.

Ця нагальна потреба детермінована радикальними структурними зрушеннями (економічними, соціокультурними, політичними тощо), оскільки відбуваються процеси глобалізації, індивідуалізації, зміна просторово-часових відносин у соціумі, що породжують ситуацію перехідності. Адже сьогодні руйнуються стійкі ієрархічні структури, зростає хаотизація, а також хвилі нових біфуркаційних структурацій, що діалектично змінюють одна одну. В силу цього на поверхню суспільної свідомості вийшла маргінальність у всіх її проявах, яка пов'язана із соціокультурними потребами та інтересами особистості, держави та суспільства.

Саме посилення соціальної динаміки в добу глобальних трансформацій породжує мобілістичне мислення. При цьому, духовними основами мобілістичного мислення в феноменології мудрості є метафори. Їхня словесна конструкція позначає різного роду процесуальність у сфері утворення смислів – «ухилення», «вислизання», «детериторіалізацію» і «ретериторіалізацію», і таким чином характеризують особливості мобілістичного мислення. Можна вважати, що в сучасних умовах мобільна людина сама підставляє себе в певну метафору (екологічну чи етнографічну), оскільки такий суб'єкт не розділяє простір, а розділяється в просторі. Фактично за цих обставин здійснюється феноменологічна редукція мудрості, що полягає в заглибленні його внутрішнім змістом. Адже феноменологія – це сенс людського життя, що не заданий ззовні, а коріниться в розуміючому ставленні людини до самої себе і до сприймаючого нею світу. Саме феноменологія надає аналізу феноменів людського життя. Така феноменологія мудрості у структурній змістовності виявляє чисельні смислові шари різних концептів, що розкриває різноплановість не тільки контекстів, в яких ці концепти можуть бути задіяні, але і суттєву неможливість звести їх різні значення до єдиного цілого. Для цього варто

було б здійснити порівняння шахів (гра з використанням шахової дошки) та з грою «Го» (без використання шахової дошки).

У цьому сенсі шахові фігури є елементами відповідного коду, що мають внутрішню сутність і зовнішні форми, з яких випливають необхідні ходи і комбінації. Фігури мають визначену якість, оскільки протягом всієї гри кінь залишається конем, слон слоном, пішак пішаком. Іншими словами, шахи припускають кодування простору – організацію чітко означеного поля шахової дошки як «системи місць», і жорстку визначеність відповідностей між ефективно значущими константними фігурами, і їх потенційно можливими позиціями – точками розміщення в замкнутому просторі.

На протигагу цьому гра «Го» уможливорює некодову територіалізацію і детериторіалізацію простору, тобто розсіювання належно недиференційованих фішок на незамкненій поверхні. «Фігури гри «Го» – звичайні фішки, прості арифметичні одиниці, зернятка і камінчики – елементи колективної машини, які мають не постійні внутрішні, а ситуативні якості. Кидки камінців на піску додають в кожен момент часу ситуативне значення постатям і ситуативну визначеність конфігурації простору» [210, с. 108].

Шахи – це війна інституалізована, врегульована, із фронтом, тилом, битвами. «Го» – це партизанська війна, тобто фронт без лінії фронту, без перманентних зіткнень, без тилів і до певного моменту без боїв, що є стратегією, тоді як шахи – семіологія.

Простір шахів замкнений і розчленований, адже фігури переміщуються з одного поля на інше, прагнучи при мінімальному числі зайняти максимальну кількість місць.

У грі «Го» фішки розсіюються у відкритому просторі, захоплюючи його, з'являючись в різних місцях, оскільки рухливість постає безперервно хаотичним, позбавленим мети і цільового призначення. Таке розсіювання є мобільним (експресивним, оперативним, дифузійним, кочівним, номадичним тощо) розподілом сингулярностей. При цьому номадичне мислення є

маршрутом мобілістичності у відкритому неокресленому просторі. Саме поліваріативне мислення є маневреним (маніпуляційним), що містить фігури агона, які сприяють перемозі над «ворогом», над простором, втіленням якого слугує «місце».

Як зазначає у цьому змісті мислитель Дельоз, що мислення народжується у переміщенні перспектив, у поєднанні різних досвідів, протилежних один одному. Звертаючись до філософії Ніцше, Дельоз формулює принципіві для даної проблеми моменти. Вихідним в його питанні було те, в якому сенсі хвороба, або навіть божевільня, присутні у творчості Ніцше. Адже хвороба ніколи не була джерелом натхнення для Ніцше. У хворобі він вбачав точку зору на здоров'я, а в здоров'ї – точку зору на хворобу [73, с. 12-13].

Як вважав Ніцше, «тепер я маю досвід, досвід переміщення перспектив» [171, с. 699]. Іншими словами, не йдеться про хворобу як рушійну силу мислячого суб'єкта, мова йде про полісуб'єктивність, яка утаємничена у лоні індивіда. Саме в цьому – «у переміщенні перспектив» – сам Ніцше вбачав сутність свого генеалогічного методу. В даному мобілістичному (рухливому) мисленні відсутнє гегелівське діалектичне протиріччя, в якому теза замінюється на антитезу та знімається в синтезі, оскільки не обов'язково мають бути протилежності, як то хвороба та здоров'я; при цьому має місце сукупність одного з одним, але не зведення до одного. На наш погляд, динамічна природа такого походження визначає долю і спосіб її існування, що знаходиться завжди в русі і не здатна зупинитися, а лише перевтілюватись за розмаїттям форм у відповідному часі та просторі. Саме це відбувається, коли «ми закарбовуємо думку у мрамур понятійно-категоріальних форм та ще і за репресивними правилами Прокруста. Жива думка завжди приречена на неоднозначність, оскільки умовою її виживання виявляється здатність до метаморфоз, до проліферацій, до безкінечного поновлення у якості іншої» [241, с. 112–113].

Отже, необхідно постійно реконструювати власну думку, виявляючи різні смислові шари і контексти як на генеалогічному рівні, так і соціально створеному. Злет такої живої думки має швидкість та рух, а саме за законами фізики: потенційну та кінетичну енергію. «Рух може бути дуже швидким, але він не стає від цього швидкістю. Швидкість не виключає сповільненості або навіть нерухомості. Рух – екстенсивний, швидкість – інтенсивна. Рух – відносна характеристика тіла, що розуміється як «ціле», тіла, що переміщується з одного пункту в інший. Швидкість, навпаки, це – абсолютна характеристика тіла, окремі частини якого (атоми) заповнюють гладкий простір на кшталт вихору, і можуть з'явитися в будь-якому пункті. Таким чином, очевидно, і здійснювались духовні подорожі – без відносного руху, не сходячи з місця, інтенсивно» [241, с. 111].

За таких обставин сучасний світ надто рухливий, оскільки швидкість суспільних змін бурхливо нарощується завдяки масовому визріванню людського інтелекту, що вступив в добу розквіту та зрілості. Саме з цього приводу інформаційні здібності людини забезпечують мобільність особистості, зберігаючи її відкритість до нової інформації. Духовним механізмом мобільного смислотворення є навчання, комунікація, виховання. Здійснення їх стає можливим завдяки виникненню фільтра на підсвідомому рівні людини, який звужує словниковий смисл слова в ситуації, що обумовлюється семантикою у суспільній риторичі. Така семантична парадигма людської спільноти постійно розширюється, одночасно розсуваючи межі невідомого, збільшуючи тим самим капітал нерозпакованих смислів. Тому процес суспільного порозуміння є безкінечним, багатограним і мобільним у добу інформаційного глобалізму.

При цьому суть соціальних відносин полягає у тому, що смисли у формі знань, якими духовно володіє особистість, можуть ставати джерелом виникнення нових смислів у вигляді мобілістичного мислення. В силу цього «морфологія суспільства базується на процесі циркуляції через посередництво логічних знакових структур інформації... Особливості

розпаковки смислів відображаються у культурній традиції та закріплюються соціальними інститутами, які забезпечують процеси зберігання та вдосконалення соціального інтелекту як форми існування ноосфери (світу смислів, якими володіє соціум у вигляді знання) [241, с. 167].

Отже, морфологію мобілістичного мислення в сучасних умовах інформаційного суспільства визначає система знань як стратегічний ресурс духовного розвитку суспільства. Саме проблеми космічної інтеграції, що певною мірою впливають на земне життя, мають турбувати наступні покоління інтелектуалів.

За цих умов мають відбуватись процеси гармонізації (урівноваження, збалансування) гравітаційних сил як сукупного (сумарного) моменту істини у координатах людинокосмізму та людиноцентризму. Сьогодні варто передбачати, що Всесвіт розширюється мобільніше (швидше), оскільки за рахунок «темної енергії» відбувається прискорення розширення Всесвіту, що розпочалося як мінімум 9 млрд. років тому. Адже згідно з думкою вчених, така темна енергія займає переважну частину Всесвіту, оскільки планетарне людство як живий колективний розум, має у недалекому майбутньому перейти у фазу антропогенної цивілізації. Це означає, що планетарна спільнота почне розповсюджуватись у Космосі, а саме: навколо планети Земля, а потім у ближньому і дальньому Космосі. Що відчуває людина, те повинен відчувати Всесвіт, в якому існують перманентно діалектично обумовлені взаємозв'язки, При цьому доречними видаються еволюційні ідеї К.Ціолковського про те, що «будь-який атом матерії відчувається відповідно навколишній обстановці. Долучаючись до високоорганізованих істот, він живе їхнім життям і відчуває приємне і неприємне, долучаючись до неорганічного світу, він немов би засинає, непритомніє, переходить до небуття» [256, с. 3–35]. Іншими словами, Всесвіт є мобільною формою співіснування світів як єдина органічна енергоінформаційна цілісність.

Варто зазначити, що кожній людині притаманна мобілістичність мислення в силу зовнішньої пам'яті людської свідомості. В цій пам'яті

записано все, що було від народження і закінчується сьогоднішнім. Саме пам'ять як персоніфікація підсвідомого на рівні архетипів (пам'ять наших пращурів) здатна мобільно (миттєво, темпорально) генерувати мислення, тобто здійснювати рішення в нестандартних умовах. При цьому, характерною ознакою мобілістичного мислення є уява та образ мислення в чуттєвій ноті життя. В сучасному інформаційному світі суттєво проявляється така мобілістичність при читанні книг (друкованих, електронних), в процесі чого викристалізовується відповідна картина – народжується образ, що формує комунікативний розум у результаті інтерактивного спілкування. Адже читання книги певною мірою збуджує в латентних структурах соціогенетичного апарату свідомості резервні механізми, які виробили наші далекі пращури. Ці механізми за допомогою здорових хвильових матриць на рівні людської клітини (тканини, органу) спроможні поліпшувати стійкість до руйнівних факторів у зовнішньому середовищі.

За цих обставин людський організм – це жива цілісна саморганізаційна система, що вживлює в собі приблизно 9 мільярдів клітин, які анатомічно (конструктивно) досконалі. Але за індивідуальними (персональними) ознаками ці клітини ідентифіковані в структурі людського співтовариства, що властиво для мобілістичного мислення. У цьому сенсі формальною істиною може володіти саме мобілістичне мислення, застосовуючи свій розум на благо всього людства як багатоманітність форм раціональності. Адже розум виступає спадкоємцем метафізики, оскільки остання гарантує перевагу тотожності над відмінністю та ідеї над матерією. Суттєвою є гегелева логіка, що симетрично опосередковує єдине і множину, нескінченне і скінченне, всезагальне і часове, необхідне і випадкове як одну органічну діалектичну цілісність. Саме філософія відкриває розум та семантичну пам'ять, що мобільно оперує в комунікативній повсякденній практиці.

Межі такого мобілістичного розуму і розуміння обумовлені антропологічними, культурними і соціальними чинниками, в яких феноменологічний акцент мудрості робиться на людському відношенні до

буття і на самій людині як предметі буття. М.Мамардашвілі це пояснює метафорою відблиску і розпадання багатогранності людини в тисячах уламків дзеркал. Деякі віддзеркалення і «знімки» з них нерідко вислизають від особи. Рух особистості полягає у їх збиранні. Це зібране і є «повнотою буття», філософським ідеалом мудрості і, одночасно, свободою [11, с. 36]. Отже, повнота буття не може бути досягнута лише емпірично, оскільки фізично або емпірично не можна повизбирувати всі уламки дзеркала, в яких існує і відображається людина, а саме: її добро чи зло. Але феноменологія мудрості надає можливість організувати своє буття певним чином через інтелектуальні засоби, що надаються нам: це ірраціональні витвори мистецтва, творчість думки, культурні надбання тощо. Завдяки таким здобуткам і через їх символи ми можемо жити по-людському. Оскільки процес мобілістичного мислення припускає здатність людини трансформуватися, виходити за рамки і межі як самотворення позитивізму в повсякденному бутті, така цілеспрямованість дій, мотивацій (потреб, інтересів), установок, поведінки суб'єкта обумовлює ідеал, яким постає утворюваний у мобілістичному мисленні відповідний еквівалент (взірець, зразок).

Саме означеною вище обставиною можна розглянути виховання як духовний засіб в феноменології мудрості. Серед цих засобів варто назвати виховання тілесності, душевності та духовності як феноменальні прояви людського буття. Це дає нам вагомі підстави стверджувати, що тілесність людини як соціокультурне явище має природні передумови, але такі, що володіють розумом, почуттями, бажаннями та емоціями. За Сковородою, людина стверджується як втілення духу саме через відкриття схованого в тілі скарбу. Філософська думка Г.Сковороди, що є дороговизною життя, на природу тіла ілюструє загальний антропологічно-екзистенціальний спосіб його філософування. Дух стає в нього важливою характеристикою людського тіла: «Мысль или сердце есть то дух, владетель телу, господин дому. Вот точный человек! А тело? Есть устричный череп» [207, с. 289]. Безперечно,

що такий дух не є антитезою тіла і не тотожний душі, оскільки знаходить свій вияв у людській екзистенції, що стає формуючою силою до постійного пошуку сенсу життя.

З цієї точки зору раціональність мобілістичного мислення повною мірою не закладає оцінювання дієвих критеріїв ефективності, оскільки діалектично взаємопов'язана з ірраціональними віруваннями. Саме емпіричний спосіб раціоналізації наявних практик наукової діяльності залишається важливим аргументаційним опертям для освіти в цілому як однієї з духовних складових.

Як вважає О.Камінська: «Коли ми використовуємо ідею про необхідність «повернення суб'єкта в освіту», то маємо на увазі цілісну людину як суб'єкта-носія раціонального та ірраціонального. Цінністю тут є не стільки розум людини, здатний накопичувати теоретичні й практичні знання та навички, скільки її здатність до інноваційної діяльності й цілеспрямованого запровадження в практику нових зразків продукції й послуг, що своїм корінням сягає глибин ірраціональності та емоційності суб'єкта історичної дії» [99, с. 9].

Отже, сучасна мудра людина з мобілістичним мисленням повинна гуманно володіти онтологічним, гносеологічним, логічним, функціонально-інструментальним, аксіологічним, телеологічним і загалом світоглядно-концептуальним гатунками. Це робить освітній процес ефективнішим і продуктивнішим.

### **Превентивність шляхетної конституції українства: виховання як духовна основа мудрості**

У сучасних умовах шляхетна конституція особистості стає досить важливою для українства на всіх етапах його розвитку. Зміни у суспільстві, що відбуваються досить швидко, потребують від такої особистості якостей, котрі б дозволили творчо і продуктивно підходити до будь-яких інновацій. Для того, щоб вижити у ситуації постійних змін, щоб адекватно на них



реагувати, шляхетна особистість повинна активізувати свій творчий потенціал, стати креативною.

Сьогодні феномен шляхетності набуває надзвичайної ваги для дослідників різних наукових галузей з огляду на потребу суспільства у цілісних, творчих особистостях. Такі мудрі особистості є духовною елітою, що вільно володіють новітніми методологіями і технологіями життєдіяльності, здатних до самоактуалізації, творчо благородної самореалізації. При цьому, необхідно створювати серед соціальних працівників середовище, сприятливе для інновацій та конформізму (приспосованості) до світу, що швидко змінюється. Для цього потрібно: стимулювання естетичної чутливості, емоційного розвитку, творчого мислення та інтуїції у соціальних працівників; покращення поінформованості щодо важливості креативності, інновацій та підприємництва для особистого розвитку, а також для соціального зростання та зайнятості; підтримка духу підприємницького мислення; сприяння усвідомленню соціальним населенням, що креативність, знання та гнучкість є важливими в час швидких технологічних змін та глобальної інтеграції.

Ці зовнішні обставини та зміна духовних потреб українства, в свою чергу, впливають на людину, сприяючи формуванню її свідомості і соціальної діяльності. Підвищення складності цих процесів, зумовлених різноманітністю прямих і зворотних зв'язків, вимагає визначення цільових орієнтирів перспективного розвитку в соціальній роботі. Саме духовний розвиток мудрої особистості є найголовнішим із соціальних завдань, оскільки ця функція властива сім'ї, школі, вищим навчальним закладам, громадським організаціям тощо.

У цьому сенсі варто зазначити, що інтелігентністю (від лат. *Intelligens* – розуміючий, розумний, мислячий, обізнаний) називають те інтегральне явище, що відображає високий рівень розумового розвитку і моральної культури в духовній автономії особистості та виявляється у широті та глибині ерудиції, у вченості, компетентності у ряді наук, галузей культури, їх

сучасному стані або історичному минулому. Глибина ерудиції також означає обізнаність у своїй професії, науці та споріднених з нею науках, сферах діяльності. Інтелігентність людини формується у наполегливій та кропіткій праці, навчанні, наукових пошуках, роздумах над сенсом життя [98, с. 150].

Іншими словами, саме духовний капітал мудрості особистості є тією автономією (остовом), на якому тримається можливість сенсорно-розумового розвитку. Проте сьогодні ми маємо пережити сучасний період української дійсності, де девальвація духовних цінностей, що породжена трансформацією критеріїв добра і зла, справедливого і несправедливого, унеможлиблює демократичні процеси в соціумі і призводять до певних особистісних залежностей. Адже духовне зростання особистості можливе лише тоді, коли людина не живе «одним сірим днем», а здійснює активну творчу позицію. Її свідомість спрямована на позитивне перетворення себе і реального світу. На наш погляд, внутрішня автономія духовного спокою особистості – це основна структурна форма духу людини за її станом свідомості та поведінки як спосіб буття і діяльності. Бути внутрішньо автономним за духом означає саморганізація, самодисципліна та управління собою. Автономній за духом людині властиве стверджувати свою гідність, приборкувати свої пориви, усвідомлюючи міру в життєвих реаліях як вияв суцільних речей.

Глибокі знання мудрої людини в багатьох науках часто є першоосновою формування шляхетної конституції особистості як інтелігента. Відтак, ознаки інтелігентної людини не вичерпують собою поняття інтелігентності, яка значною мірою залежить від соціального, сімейного походження носія. Якщо людина є інтелігентом «у першому поколінні», то її суто інтелігентні риси і смаки ближчі до смаків простих людей, зокрема, соціальних працівників; отже, вона розвинула їх у процесі навчання і виховання вже в нових соціальних умовах.

На нашу думку, варто зазначити основні механізми у внутрішній духовній автономії шляхетної конституції особистості. Це можуть бути:

*Цілеспрямованість* у системному підході мислення, що виражає наявність високої мети довжиною в життя як магістральний напрям духовного розвитку особистості. «Велика частина бід у всьому світі походить від того, що люди недостатньо розуміють свої цілі. Починаючи зводити будівлю, вони витрачають на фундамент занадто мало зусиль, щоб могла вистояти вежа» [168, с. 448].

*Самодостатність*. Духовно розвинута особистість знаходить опору в самій собі, ефективно використовуючи свої внутрішні резерви.

*Авторство*. Особистість, яка досягла розквіту духовної автономії, стає автором власного життєвого сценарію, в якому «режисером» виступають самостійні та незалежні погляди та переконання. Така особистість за автономним духом потребує відповідного часу задля особисто пережитого досвіду. Як закликає філософ І.Льйін: автономно духовна людини має «самостійно шукати, запитувати, сумніватися, зневірятися і знемагати, добувати, перевіряти, навчатися, засвідчувати, дізнаватися, визнавати, засвоювати і сповідувати – самостійно, незважаючи на весь потік життєвого спілкування з іншими людьми і при повній готовності прийняти наuczіння від людей більш зрячих, досвідчених і духовно сильних» [90, с. 5].

*Творчездатність*, що є об'єктивною потребою духовно автономної людини. Це творення образу внутрішньої краси людини за констатуючими законами світосприйняття та мислення як життя творчо-формуючого духу. Адже люди, які досягли певного ступеню духовного розвитку, володіють даром абсолютного прийняття іншого. Вони не тільки доброзичливі до оточуючих, а займають визначену і, як правило, стійку позитивну життєво-прикладну філософію, оскільки світ багатоманітний.

*Позитивне мислення*. Така людина розуміє механізм перетворення ефірної субстанції в матерію за допомогою творчої сили серця та розуму, що є виявом духовного капіталу мудрості, оскільки не впускає в свій внутрішній світ негатив. Це є майстерність насолоджуватись малим, самообмежуватись в матеріальному, придушувати чуттєві потяги («спокуси», бажання).

*Духовна еволюція.* Духовний розвиток автономної особистості еволюціонує через індивідуальність, зберігаючи ідентичність, яка містить в собі підняття особистості на вищий рівень свідомості і є кропіткою щоденною працею. Від духовного розвитку не можна відпочивати. Саме зупинення в особистісному духовному розвитку неминуче означає духовну деградацію, втрату духовної автономії спокою і приречення на гетерономне буття.

За цих обставин вважається, що в найближчому майбутньому вирішальним фактором успішного розвитку будь-якої країни буде рівень освіченості її соціальних працівників, обсяг і ступінь використання ними знань. При цьому вибуховий, лавиноподібний характер зростання цих знань у соціальних працівників привів до необхідності зміни освітньої парадигми – зміни методології, технології передавання знань молодому поколінню.

*Нова освітня парадигма* в українстві потребує зміни корінних підходів до підготовки інтелектуальних суб'єктів, потребує спрямування навчально-виховного процесу на розвиток у суб'єкта критичного мислення та творчих здібностей, на формування особистих якостей щодо визначення належного місця в майбутньому.

Для досягнення вказаних цілей процес передавання знань має здійснюватись в українстві при активній участі суб'єкта та бути спрямований на активізацію його шляхетності як особисто мудро природжених та набутих інтелектуальних ресурсів. Крім того, елементом функціональної грамотності українських людей необхідно визнати і вміння адаптуватися та відчувати комфортність перебування в колективі, в соціумі, що передбачає наявність умінь, щоб мудро оцінювати діяльність як свою, так і колег по роботі, відчувати відповідальність за результати своєї виховної роботи, за її вплив на соціальне та природне середовище. Адже мудра справа якраз у вихованні, щоб тисячами ниток зв'язати людину з життям – так, щоб з усіх боків перед нею поставали завдання, для неї значущі, для неї привабливі. Це важливо тому, що головне джерело всіх моральних негараздів, усіх відхилень у

поведінці – це та душевна порожнеча, яка утворюється в людей, коли вони стають байдужими до життя, що їх оточує.

Саме соціальна відповідальність мудрої людини, структурним змістом якої слугує виховання, є новим рівнем розвитку українства. Вона інтегрує у собі національну стратегію, загальнолюдські цінності та етичну поведінку бізнес організацій, споживачів, працівників органів влади, інститутів громадського суспільства, науково-дослідницьких установ та вищих навчальних закладів в українстві. Особливо необхідно зазначити Ветеранський Рух як осереддя духовної мобільності українства, домінантним механізмом якого є громадський контроль. Така патріотична свідомість мудрих людей є взірцем шляхетної конституції особистості, а саме: високої гідності, що є наріжним каменем моральності. . Серед них варто окреслити такі громадські організації як: Спілка офіцерів України; Афгано-Чорнобильське Братство «Побратими»; Міжнародна антитерористична єдність; Ми – українці тощо, членом яких є автор як ветеран, воїн-інтернаціоналіст (лінія його життя перетнулася Афганістаном та війною на Кавказі).

У цьому контексті проблема впливу громадян на процес прийняття рішень виписана в українському законодавстві. Це звернення громадян (індивідуальні і колективні): пропозиції, заяви, клопотання, скарги; громадські слухання; загальні збори громадян; місцеві ініціативи; громадські ради; експертизи; опитування громадської думки; місцеві референдуми; вільний, відкритий та належно організований доступ до посадових осіб; доступ жителів до об'єктивної інформації; взаємодія органів місцевого самоврядування і громадських об'єднань тощо.

Громадські організації беруть участь у консультаціях як індивідуальних, так і групових. Питання щодо порядку консультацій із громадськістю у формуванні та реалізації державницької політики регламентовані Постановою Кабінету міністрів від 3 листопада № 996 «Про забезпечення участі громадськості у формуванні та реалізації державної

політики». Консультації з громадськістю – це процес комунікації влади та громадян. Метою проведення таких консультацій є прийняття рішень, в яких будуть враховані інтереси обох сторін. Цей спосіб участі громади у прийнятті рішень владою сприяє системному діалогу органів влади і громадськістю та підвищення якості підготовки і прийняття рішень із важливих питань суспільного життя з урахуванням думки громади. Найбільш ефективними є консультації із представниками громадських організацій, оскільки тоді ці консультації будуть мати стабільний результат. Різноманітні форми публічних консультацій можуть бути ефективними лише внаслідок активних громадських організацій, волі органів влади і громадськості в цілому.

Втім, громадська організація «Побратими» є бойовим осередком Української спілки ветеранів Афганістану. Вона бере активну участь у всіх акціях, що їх проводить УСВА, виявляє ініціативу, проводить активні соціальні заходи з молоддю, ветеранами, учасниками бойових дій в районах міста Києва, збирає матеріали і видає книги, публікує статті в газеті «Третій тост». Зусиллями побратимів створені пісенні альбоми «Чорнобильський біль», «Афганський вітер», «У шрамах пройдених доріг», видано більше 10 книг, серед яких «Гартовані Афганістаном», «Кут віддзеркалення», «Афганський зошит», присвячені темі Афганістану, бойовим побратимам. «Афганістан! Це слово увірвалось в життя людей нашої країни як руйнівний смерч, що перекрутив молоді долі, рвав, шматував тіла, нівечив душі. Там, у гарячих пісках і холодних суворих горах, на мінних полях і в чужому небі, серед непривітних скель і облич чужого народу гартувалися справжні чоловіки, мужніли їх характери, кувалася бойова майстерність. На спільних бідах, в боях і походах виростало скріплене кров'ю і втратами побратимів їхнє бойове братство. Вони і сьогодні найбільш згуртовані, дружні, активні, наполегливі. Їх єднає пам'ять про бойове минуле, турбота про сім'ї полеглих побратимів, здоров'я тих, хто із пекла афганської війни вийшов живим. Але нездоровим» [181, с. 5].

Крім того, мають «Побратими» свій Гімн, Прапор, Штандарт, нагрудний знак, Кімнату пам'яті і слави, Книгу слави «Побратимів», щорічно видається календар.

До активного життя тут залучаються всі члени організації, надається практична і моральна допомога тим, хто її потребує. Увага і турбота виявляється до жінок-учасниць бойових дій, щорічно до Різдвяних свят організуються подарунки для дітей і онуків побратимів. Адже сама організація зростає також і за рахунок членів сімей побратимів. Поширює свою діяльність і вплив на регіони. Створено осередки в містах Львові, Олександрії, є їх представники в Дніпропетровську, Запоріжжі, Миколаєві, Чернігові, Білій Церкві, Борисполі.

«Побратими» – міцна організація, єдина в добрих помислах мудрості, сильна дисципліною і демократичністю в керівництві, повагою один до одного, творчим підходом до вирішення питань. Вона змогла в своїх лавах об'єднати людей різних за віком, професіями, за участю в подіях і політичними уподобаннями, ветеранів військової служби, діючих військовиків і цивільних, молодь, людей з творчим потенціалом і ентузіазмом, які не байдужі до історичної пам'яті та готових допомогти.

При цьому важливою передумовою шляхетної конституції українства має виступати культуротвірна функція у феноменології мудрості. Це культурна ідентифікація, що передбачає частково усвідомлений психічний процес уподібнення себе іншій людині чи групі людей.

Така культурна ідентифікація має виховувати національно свідому еліту. Серед них – збереження та відродження української мови, взаєморозуміння і взаємоповага особистостей і народів, що населяють Україну, культурно-історичне успадкування та історична пам'ять, виховання українського національного характеру як незалежно конструктивно мислячого і здатного до саморозвитку інтелектуала. Основним механізмом цього **культуровідповідного виховання є духовна мобільність** (моторність, рухливість, прудкість, рішучість, оперативність тощо), що з

раннього дитинства направляє головну увагу на розвиток суб'єктивних властивостей особистості: внутрішньої автономії, самостійності, самодисципліни, самоконтролю, саморегуляції, здатності до саморефлексії та ін.

Крім того, сьогодні більшість країн світу залучаються до концепції соціальної відповідальності як на місцевому, регіональному, так і на державному рівнях. На міжнародному рівні здійснюється робота Міжнародної організації зі стандартизації щодо створення міжнародного керівництва із соціальної відповідальності ISO-26000 та розширення мережі Глобального договору, до якого вже долучились не тільки бізнес організації, але й провідні вищі навчальні заклади різних країн [185, с. 56].

У зв'язку із цим варто зазначити, що сучасне українське суспільство характеризується як мінливе середовище «конфлікуючих реалій». Саме молодь у такому суспільстві досить часто перебуває в ситуації вибору, побудови своєї життєвої магістралі, що в інформаційному суспільстві є досить динамічною і може змінюватися залежно від обставин та трансформаційних процесів як у соціумі, так у самій особистості. Ситуація вибору на життєвому шляху людини є тим ключовим моментом, коли проявляється рухливість. При цьому варто було б згадати пророчі слова вітчизняного мислителя Тараса Шевченка:

«Якби ми вчилися так, як треба,

То й мудрість би була своя... ».

Дійсно, сьогодні розвиток системи освіти вимагає від сучасної науки та практики вивчення і впровадження нових вітчизняних методів навчання і виховання молоді. Саме нова галузь педагогічного знання – педагогічна інноватика – займається відбором, теоретичним осмисленням, класифікацією педагогічних інновацій. Адже мудрість освіти «відображає особливості суспільного розвитку, реалії, враховує перспективи розвитку людства, національного життя народу... Сутність гуманістичної спрямованості освіти полягає в доброзичливому ставленні, вияві поваги до особистості кожної



дитини, орієнтації на особистісну сутність людини, яка є основною ознакою гуманістичної педагогіки, дає змогу дитини розкритися, визначити певну позицію та реалізувати її у процесі навчання і виховання» [39, с. 164]. У результаті такої інноваційної виховної діяльності отримується те нове, що змінює систему освіти і визначає її перспективи розвитку.

За цих умов вища школа виступає одним із найвпливовіших факторів у формуванні молоді людини навичок рухливості, умінь трансформувати набуті знання у сферу майбутньої професійної діяльності, оскільки, зокрема, соціальні працівники покликані стати духовними провідниками соціально-позитивних еталонів руху і поведінки для дітей та молоді. Сьогодні європейська інтеграція стала важливим вектором стратегії розвитку України, і однозначно є визначальною для реалізації завдань рухливості української молоді. Саме тому необхідно активізувати інтерес молоді до євроінтеграційних процесів та здійснення активної діяльності, спрямованої на інформування і залучення українства до «розбудови Європи». Залучення молоді до втілення державної євроінтеграційної політики вивільнить чималий молодіжний потенціал та прискорить модернізаційні процеси українських громадян.

Нині мають бути розроблені та впроваджені різноманітні технології, соціокультурної, просвітницько-профілактичної, колекційної, охоронно-захисної роботи з молоддю. Разом з тим існує низка актуальних питань та суперечностей, що потребують розв'язання у найближчий час: недостатня увага приділяється вихованню в молоді поваги до загальноприйнятих правил поведінки в суспільстві, організації дозвілля молоді, формуванню позитивного погляду на здоровий спосіб життя, навичок соціальної рухливості. Це має спонукати соціальних працівників українства до здійснення пошуку різних методів та форм сприяння, становлення індивідуальної та соціальної суб'єктності молоді, забезпечення належних умов для задоволення їх потреб та інтересів шляхом вдосконалення

технологій соціальної роботи та надання широкого спектра різноманітних видів послуг у людській діяльності.

З огляду на означені підходи, необхідно вважати за доцільне пропонувати:

- сприяти формуванню нового соціального замовлення на особистість, що виховується в сім'ї, головною метою якої стало доброзичливість суб'єкта. Саме сім'я має нести відповідальність за формування якостей особистості, що забезпечували б константу ефективності її соціального розвитку та успішність духовної мобільності;

- з метою оптимізації дії вихідних каналів духовної мобільності особистості необхідно створити єдиний інформаційно-ресурсний портал, який би надавав інформацію про організації та їх софійність;

- факторами впливу освітнього вузівського середовища на духовну мобільність майбутнього фахівця мають стати: створення еквівалента суспільної дійсності у вищому навчальному закладі, активне піднесення ролі соціально-виховних впливів на формування духовної особистості, зокрема молоді; забезпечення інноваційної спрямованості навчально-виховного процесу відповідно до сучасних умов розвитку суспільства; спрямованість навчально-виховного процесу на формування таких особистісних утворень, як самоствердження та самоефективність;

- з метою створення ситуації успіху відповідного суб'єкта варто використовувати духовний арсенал навчального процесу (творчі звіти, презентації, захист проєктів), так і можливості соціально-виховної роботи (конкурси, творчі заходи, участь у волонтерському русі);

- необхідна розробка стратегії та належних умов для формування духовної мобільності особистості, а саме передової молоді. Для цього необхідно: забезпечити вищі навчальні заклади України висококваліфікованими спеціалістами з організації впровадження соціальних проєктів та заходів; створити матеріальну базу для розвитку творчих і навчальних здібностей студентів; сприяти проведенню щорічних ярмарок

вакансій для студентів; здійснювати на державному рівні моніторинг конкурентоспроможності майбутніх фахівців соціальної сфери шляхом проведення конференцій, круглих столів, засідань центрів молодіжного міжнародного співробітництва тощо.

Таким чином, такі мудрі пошуки джерел творчо інноваційних ідей українства визнають у соціальному просторі прогресивний напрям спрямованості як **духовна мобільність**. Оскільки Людина, котра занурилася в процес активного самовдосконалення й пов'язаної з ним самореалізації, ніколи не зупиниться, а буде активно рухатися далі. Саме системне вивчення духовної мобільності українства, зокрема їх різновидів, чинників, каналів протікання, інтенсивності, скерованості тощо, дозволяє уможливити виявити універсальні й специфічні механізми суспільного відтворення дійсності.

### **5.3. Гуманні акти мудрості українства в сучасних міжнародних відносинах: прогнози на майбутнє**

У сучасну добу глобалізму досить складно говорити про гуманізм як волюнтаристську природу мудрості українства. Саме тому небайдужість наукового дискурсу до проблеми гуманізму пов'язана з необхідністю з'ясування мудрості як збереження самотності, її трансцендентальних засад. Серед сучасних дослідників предмету гуманізму необхідно зазначити В.Ф.Баранівського, В.Г.Креміня, І.Ф.Надольного, І.В.Степаненко та інших.

В історичному розрізі гуманізму варто згадати таких українських філософів як М.П.Драгоманова, О.Г.Кістяківського, М.І.Костомарова, І.П.Лисняк-Рудницького, М.О.Максимовича, І.Я.Франка, Д.І.Чижевського, О.В.Юркевича. В них висвітлюється перманентне буття людини, створення суспільних умов для розвитку особистості.

Гуманізм – це інтелектуальна конструкція, продукт думок і світоглядів, що логічно завершує мислення. Українська філософія робить проблему

гуманізму тим вузловим пунктом, до якого «стягуються» всі проблеми нашого суспільств – відчуження людини від влади і суспільства, дегуманізація суспільно-політичних відносин, деструктивних процесів у суспільстві, що позбавляють людину гідного існування, сприяють порушенню прав і свобод особистості.

Гуманізм варто сприймати як природну антропологічну особливість людини, що становить розум або здатність вірувати як милосердя та людяність.

Сучасний гуманізм постає як інтеграційний механізм для формування нової філософської парадигми XXI століття. У зв'язку із цим концептуально необхідно розрізнити три цивілізаційних види гуманізму – соціальний, релігійний, ліберальний. Саме теоретичний вимір гуманізму – одна з форм світогляду, в основі якої встановлюються діалогові режим і смислова рівновага між основними ціннісними організаціями людини. Гуманізм є теорією людяності та практичною парадигмою.

Фундаментальні зміни, що відбуваються в сучасному інформаційному соціумі, потребують уваги до проблеми формування українства. У цьому сенсі необхідно зазначити волюнтаризм як природну сутність мудрості українства. Оскільки під впливом глобальних процесів культурного рівня дедалі актуальними постають феноменологічні підходи щодо мудрості українства. Адже, чим потужніша загальна культура в соціумі, тим ефективніше діють цивілізаційні, соціальні в своїй основі цінності.

Сьогодні для вирішення глобальних проблем українства є етнокультурна спадщина від тодішнього Радянського Союзу. Частина громадян України є носіями як українського, так і інших етнокультурних типів за своєю самоідентифікацією. При цьому, варто відзначити такий багатоманітний процес національної ідентифікації в суспільній свідомості українства як звільнення від комплексу меншовартості української культури і таких ідеологічних фантомів як «шароварщина» чи «хуторянство» та зловмисного навіювання відповідною ідеологічною пропагандою.

Громадська думка подає їх, як правило, в емоційній, синкретичній формі з використанням маніпулятивно діючих механізмів: духовне зубожіння, низька культура людей, продовження русифікації, псевдоамериканська субкультура підрастаючого покоління, злиденне животіння людини (людей, людства).

У зв'язку із цим важливе значення відіграє суспільна риторика, що вимагає особливої уваги інновації української мови внаслідок різноманітних семантичних перетворень, зокрема – переосмислення. Цей риторичний процес для українства зумовлений переважно тим, що лексичне значення більшості слів має складну семантичну структуру, що суттєво для окремих регіонів України. Саме специфічно-побутова лексика характерна для певної історичної доби, тієї чи іншої соціальної групи, має особливий колорит історичного минулого. Це є спробою усвідомлення особистістю власної ідентичності. В світі нестабільності і руйнування звичних джерел ідентичності – релігійних, територіальних, культурних, етнічних – пошук колективної або індивідуальної ідентичності стає сенсом існування формування українства. Сучасне погіршення стану економіки та соціальних сфер людського існування, стресові ситуації кризового характеру провокують агресивність мовлення, вживання субстандартної й ненормативної лексики в повсякденному вжитку, що невластиво українству.

На наш погляд, українство – це соціальний феномен, що містить у собі систему знань у сфері філософії, історії, права, психології, релігії тощо як одне діалектично взаємообумовлене ціле, що утверджує та передає наступним поколінням духовно-ціннісні пріоритети мудрості людського життя. При цьому, визначальними об'єднуючими чинниками виступають етнічні, мовні та релігійні критерії, оскільки на рівні повсякденної свідомості, і на рівні ідеологічно-світоглядному сприймаються як цінності найвищого гатунку.

В системі антропосоціогенези, що визначають координати українокосмізму та україноцентризму соціально-філософська формула українства можлива за природних умов соціально-просторових та часових

структурних характеристик. Це надає можливість виокремлювати локальні, національні та глобальні аспекти просторово-часових структур. Саме сьогодні завдяки досягненням нанотехнологій українство може розвиватися новим шляхом – через об'єднання живого та неживого. Безперечно, субстанційна земля українства як живе істотне одухотворіння надає можливість створювати людським істотам здібності, роблячи їх безсмертними. Всім відомо, що українство славиться своїми плодючими ґрунтами землі в усьому світі. Цей ґрунт є «багатофазна капілярно-пориста система, теплопередача в якій здійснюється одночасно теплопровідністю повітря у порах та внаслідок масоперенесення вологи» [62, с. 146]. Іншими технічними словами, на поверхні ґрунту землі здійснюються умови теплового балансу навколишнього середовища з урахуванням поглинання, відбиття і розсіяння сонячної радіації, «турбулентного теплообміну між ґрунтом і повітрям, втрат тепла на випаровування» [62, с. 147]. У разі визначення температурної аномалії на поверхні ґрунту землі створюється соціальне температурне поле відповідних груп, класів, спільнот тощо. Стан свідомості таких індивідів значною мірою залежить від температурних чинників в навколишньому середовищі та соціогенної готовності цих суб'єктів до будь-яких екстремальних ситуацій.

Крім того, аномальні геодинамічні явища соціоантропогенезу надійно зареєстровані в зонах природного накопичування, що свідчить про те, як ефективно використовувати недра землі, проявляючи при цьому вселюдську мудрість. Це стосується, зокрема, окремих родовищ вуглеводнів. Що розташовані на обширних платформених територіях. Саме природний напружено-деформований стан надр створює передумови для виникнення потужних і навіть катастрофічних природно-техногенних (індуційованих) геодинамічних явищ, які призводять до псування й аварій відповідних соціометричних систем і об'єктів облаштування. Одна з особливостей сучасного стану розвитку людиноцентризму пов'язана з ростом ризику природних і техногенних катастроф, наслідком яких можуть бути значні

соціально-економічні й економічні втрати. За різними оцінками втрати від природних і техногенних катастроф постійно зростають. Ця глобальна тенденція людинокосмізму та людиноцентризму є в «якості одного із заходів ООН у 1989 році, що виголосила 90-ті роки Міжнародною Декадою щодо зменшення ризику стихійних катастроф, включаючи до них різного роду техногенні явища» [58, с. 4]. У цьому сенсі необхідно зауважити, що природне виснаження Землі, в якій зареєстрований обсяг осідань поверхні її ґрунту до «об'єму флюїду складає 22 відсотки (США. Х'юстон. 1943 – 1959 рр.)» [58, с. 5].

Для того, щоб проявляти гуманізм стосовно природних надр Всесвіту, мудрість українства має застосовувати у своїй теоретико-методологічній основі метод техногенної геодинаміки (полігонометрії). Цей метод ініціюється шляхом удосконалення процедур кількісного аналізу, отриманої на геодинамічних полігонах геодезичної й іншої інформації з використанням відповідного математичного забезпечення й програмно-комп'юторних технологій. «Дослідження, які проведені на регіональних геодинамічних полігонах Апшеронського півострова показали, що в районах Сураханського, Бібі-Ейського, Бінагадинського, Сабунчинського й інших нафтових родовищах відбувається осідання земної поверхні, причому середня швидкість осідань складає 40 мм в рік за період спостережень понад 60 років» [58, с. 34]. Це також стосується і родовищ Західного Сибіру.

З огляду на вище сказане, саме гармонія буття людини за законами природи, оздоровлення цієї природи є запорукою успіху в суспільному відтворенні. Оскільки не тваринний і не рослинний світ загубив живу природу, а людський, тому і людина має врятувати цю природу.

На підставі аналізу зазначених чинників варто визначати оптимальні умови виконання соціальних робіт українства, при цьому обґрунтовувати вибір сезону, погодних умов і часу доби, коли їхній активний вплив мінімізується і дає змогу оптимально виявляти активізацію людської свідомості. Однією із фаз людської діяльності є моніторинг, що розширює

свідомість лексико-семантичним навантаженням антропосоціогенези. У цьому процесі для системи оптимізації, вибору та прийняття людиною ефективних рішень необхідно використовувати концептуальний метод пошуку глобального екстремуму функції мети. Цей концепт має конструктив на основі космічної інформації з урахуванням адаптивних коефіцієнтів кореляції. За цих умов частота адаптації корелюючих коефіцієнтів значною мірою уможливорює точність біосоціолокації на засадах превентивності (передбачення, умоглядності тощо). Крім того, критеріями оптимізації режимів діяльності українства в координатах українокосмізму та україноцентризму є їх експлуатаційні витрати та енергетичні ресурси кінетичного та потенційного характеру. Оптимальний режим необхідно вибирати за мінімумом експлуатаційних витрат на основі певних результатів математичної статистики у соціальному середовищі українства. У цій площині адаптивний випадково-закономірний пошук при правильній організації є досить ефективним засобом пошуку екстремуму. Саме цей підхід і гарантує геодетермінанти знаходження глобального екстремуму українства, що не обмежує соціального класу функцій.

З розвитком ноотехнологій з'являються нові потенційні можливості активного впливу космізму (ноосфери, геофізики тощо) на людську свідомість. «Створення на основі нанотехнологій нейронної системи здатні здійснити з'єднання з мозком, що по суті означає створення штучного інтелекту нового покоління [68, с. 22]. На наш погляд, особлива наближеність українства до трансцендентного світу, перебування його сакральної сутності в українському національному дусі визначає специфіку його поведінки в соціумі. Як відомо, при цьому першим етапом еволюції Всесвіту було формування речовини і стабільних систем (атомів і молекул), другим – космічна еволюція (формування галактик, зірок і планет), третім – біологічна еволюція (зародження і розвиток життя), четвертим – соціальна і технологічна еволюція розумних істот як сучасний етап інтенційної еволюції.



У цьому контексті україноцентризм означає все те, що здатне проникнути в середовище людини, тим більше зачепити безпосередньо саму людину. Адже використання сучасних досягнень біогенної інженерії передбачає цілеспрямоване втручання в генетику людини й інших видів живого на Землі. Інжиніринг клітин, тканин і органів людини може призвести до створення протезів і штучних органів, включаючи й органи чуття. «Використання даних технологій може забезпечити ефективну профілактику і лікування практично всіх захворювань, призупинення процесів старіння, а також розширення інтелектуальних можливостей людини за рахунок використання вживлених сенсорних пристроїв. Фізіологія людини може отримати великий спектр засобів удосконалення організму, спрямованих на стимуляцію фізичних та психологічних можливостей людини і найкращого функціонування внутрішніх органів, м'язів, мозку тощо» [55, с. 74–75]. В силу вищезначеного поступово виникає і заповнюється нове людське єство – це система самоконфігурації і самоконструювання психосоматичної природи людини. Таким чином, соціогенний код має генеративно-цілісний характер, що активно впливає на латентні структури свідомості людини (зокрема, на відповідні сфери психосоматичного буття). Проте, такі трансгуманістичні тенденції у суспільстві спроможні привести до певних непередбачуваних ризиків та небезпек, оскільки людський організм є самоорганізованою, самовдосконалою та самоплановою соціальною системою.

Отже, така відмова від субстанційної парадигми гуманізму і заміна її функціональною на трансгуманізм в системі безпеки особистості, держави та суспільства в недалекому майбутньому розширить інтелектуальні можливості людини. Сьогодні має розвиватись така молода сфера науки як «Інтелектуалознавство» в сучасному інформаційному світі, оскільки сама природа відтворить нові типи неживої матерії, нові геноми, новий вигляд трансгенних живих істот як досконалих форм людського життя. Адже

людина з відчуттям глобальних негативних наслідків вступає в нову еру, для якої характерне світоглядне переосмислення.

Як свідчить історія, князь Ярослав Мудрий наказував перекладати грецькі книги на древньоруську мову, щоб українство могло «навчатися і насолоджуватися божественним вченням, вважаючи, що від книжних слів люди сповнюються мудрості [181, с. 80]. Церква підтримувала світську владу. Навчаючи людей «управляти очами, утримувати мову, смиряти розум, підкорювати гнів, плекати чисті помисли, робити добрі справи» [181, с. 92]. Таким чином, композиція «Ізборніка Святослава» нагадує типову для середньовічної традиції компілятивно складену бесіду мудрої людини з сином, можливо із сином духовним. Окремі частини цієї праці отримали значну популярність і неодноразово використовувались у повчаннях і посланнях, увійшли до усної народної мови.

Втім, автентичний дух мудрості є історичним минулим того чи іншого народу як вияв духовної «глибини», в якій потрібно шукати джерело духовної енергії народу, що потребує актуалізації причини свого існування – минулого. Тому, через актуалізацію історичних першовитоків аморфна маса людей усвідомлює себе в сучасній реальності «колективним індивідом» і постає єдиним цілим – українством.

Крім того, із даного підходу випливає, що необхідно зазначити діалектичний зв'язок між духовними настановами мудрості й соціальною реальністю, зв'язаного насамперед з політикою та економікою. Оскільки політична діяльність у життєвому світі обумовлюється у першу чергу загальною потребою суспільства як соціальної системи. Гідність як волевияв моральності має відбивати сформовану в соціумі низку цінностей, визначає соціальне буття в сфері політики, права, економіки тощо. На наш погляд, саме соціальна нерівність є найбільшим злом у суспільстві. Оскільки матеріальне багатство спричиняє ледарство, а розкіш приводить до руйнування моралі.

В цьому розумінні ще за часів Просвітництва Жан-Жак Руссо відстоює дрібну приватну власність, яка заснована на особистій праці. З нею мислитель пов'язував і можливість ліквідації поділу суспільства на багатих і бідних. Досягти відносної майнової нерівності, на думку Руссо, можна за допомогою закону, який би виражав загальну волю людей. Як зазначав Жан-Жак Руссо: «...ні один громадянин не повинен володіти таким значним достатком, щоб мати можливість купити іншого, і жоден – бути настільки бідним, щоб бути вимушеним себе продавати» [198, с. 349]. За словами Жана-Жака Руссо, людина хоч і народжена вільною, але скрізь перебуває в кайданах. Тому вихід із цієї ситуації – це утворення особливої політичної субстанції, яка виступає в якості єдиного джерела законів – загальної волі. «...Одна тільки загальна воля може керувати силами держави відповідно до мети її утворення, яка є загальним благом» [198, с. 167].

Проблема гуманізму як волюнтаристської природи мудрості була характерна не лише для Західної Європи, Японії чи Китаю. Оскільки вона виникла не один раз в історії розвитку східнослов'янських народів. Соціальне явище дуальності людського буття з його діалектичними суперечностями були відомі слов'янським народам давно і мали втілення як у богословському значенні, так і у світському середньовіччі волюнтаристською суттю природи мудрості вважалось «єство». Таке усвідомлення містить відблиски античної традиції, розуміння сутності як сукупності добра і зла. В одному із «Слів» Іоанн Златоуст так характеризує розуміння «єства»: «Да не глаголемь, яко сий есть естетством благ, а он сий естетством зол. А ще бо кто естетством благ, то никогда не может быти зол, аще ли естетством зол, то никогда не может быти благ» [227, с. 67].

Сьогодні високий рівень інвестування в людський капітал в ключовий момент перетворює українство в процесі суспільного прогресу. «Ті країни, які сформували систему стимулювання інноваційної діяльності, сьогодні демонструють здатність до швидкого й ефективного менеджменту як за умов кризи, так і за умов стабільного розвитку» [204, с. 28]. При цьому, Японія

показала «основний пріоритет нового розвитку – перетворення освіти на ключовий показник готовності людського капіталу до залучення все нових і нових можливостей для власної і суспільної самореалізації» [204, с. 28]. Саме з «японського економічного дива» розпочалося прозоре усвідомлення «суспільства знань», що ґрунтується на інноваційній здатності особистості та суспільства до самовдосконалення. На формування такої потреби та становлення гуманістичних ціннісних орієнтацій і творчих здібностей має бути потреба самоактуалізації українства як провідної духовної сили.

Із соціально-філософських позицій людина може реалізуватися переважно в перетинах психічного простору: власного та чужого. Адже душа опановує такою природною субстанцією як індивідуальністю, оскільки філософія мудрості визначає структуру духовного капіталу особистості та суспільства. При цьому, конструктивна модель мудрості розширює внутрішній обрій свідомості, що надає можливості самоідентифікації суб'єкта. Отже, гуманізм як волюнтаристська природа мудрості – це рухоме самопізнання, суб'єктивне буття духовної свідомості, де життєствердна ідея невичерпності життя у своїй волюнтаристській природі мудрості є оптимістичною.

З цього приводу вітчизняний філософ В.Табачковський вважає, що «простором», на якому чиниться пошук відповідей на різні питання, є певний образ світу: «Саме в його межах кожен із нас самовизначається – шукає місця, власної ідентичності, стверджує її або втрачає, втрачаючи. Шукає знову й знову до останнього подиху. Щоправда, й після цього пошук не припиняється, Тільки чинитиметься він уже не нами, а нащадками, які залишать нас на тих місцях, де ми, здавалося б, самоздійснилися, або ж «пересунуть» на інші» [220, с. 11].

Сьогодні громадянська воля є одним із стабілізуючих, хоч і незаконних, за визначенням, засобів конституційної системи українства. Поряд із вільними і регулярними виборами та незалежною судовою системою, наділеною повноваженнями тлумачити конституцію,

громадянська воля, коли вдаватися до неї із незалежними обмеженнями і здоровими судженнями, допомагає зміцнювати справедливі інституції українства. В ситуації громадянського волевияву українство має проявляти такі ознаки мудрості як: креативність мислення, риторичку, самоствердження. При цьому, особа має гарантію вільного вибору тих чи інших форм економічного і політичного буття, ідеології, світогляду. Це свідчить про можливість вільно висловлюватися і відстоювати свої ідеї, думки та інтереси.

У цьому ключі можна констатувати загрозливий стан вітчизняної освітньої галузі у сфері недостатності виховного потенціалу, що негативно впливає на стан гуманізму як волюнтаристської природи мудрості українства. Для цього необхідно поєднувати новітні підходи, патріотизм і професіоналізм, гносеологічні та аксіологічні аспекти творчої особистості, що відповідають вимогам сучасного світу. Філософія освіти має поширювати соціальне партнерство та довіру, використовувати гуманний підхід до кожного учня чи студента з урахуванням його психологічних та фізичних особливостей, що значною мірою розкривають його здібності та таланти. Особистість є тією духовною мірою, якою «основними мотиваційно-смысловими регуляторами її життєдіяльності стають найвищі людські цінності [58, с. 67], вона реалізує їх, трансцендуючи свої базові – фізіологічні й соціальні – потреби. Така трансценденція здійснюється на базі задоволення цих потреб, так що вони нормальним способом зникають з поля свідомості, або завдяки здатності відмовитися від їх задоволення і перемогти їх у собі. Для молодшої людини є дуже важливим уявити майбутню професійну діяльність у світлі високих сенсів, щоб вона набула значущості й цінності у власних очах.

Іншими словами, ціннісно-мотиваційна домінанта утворює цілісну особистісну якість суб'єкта. Така настанова мудрості відповідає відомому у філософії освіти положенню про те, що знання і вміння необхідно з'єднувати в органічну цілісність, кристалізуючим ядром якої мають слугувати ключові цінності.

Українство як всебічний соціальний феномен має виховувати молодь в національному дусі, залучаючи до народних традицій, обрядів та ремесел. Лише патріотично налаштована, національно-свідома шляхетно інтелектуальна молодь зі своїми гуманними намірами здатна побудувати та захистити правову державність українства від будь-яких внутрішніх та зовнішніх загроз. Оскільки саме гуманізм має ефективно діяти у державотворчому процесі, на підставі якого змогли б формуватись інститути громадянського суспільства і соціальний аспект державності.

Поняття громадянського суспільства об'єктивно співвідноситься з поняттям правової держави, так як і перше і друге поняття віддзеркалюють головні моменти та сторони життєдіяльності сучасної демократичної державності.

Важливу роль у цьому відіграють реалізація гуманних принципів будови і функціонування владних органів, переорієнтація їх політики від захисту інтересів держави до захисту інтересів особистості; «здійснення державно-правової реформи (парламентської, адміністративної, муніципальної та судової); створення механізму захисту прав і свобод людини і громадянина; формування високого рівня політичної, правової та економічної культури населення» [218, с. 120].

Таким чином, сучасною платформою гуманізму як волюнтаристської сили мудрості українства, що здатна дати відповіді викликам глобалізації, є інноваційне суспільство знань. Сьогодні це має здійснюватись в межах діапазону: інновації – традиції, модифікації – можливості. Саме гуманний намір розвитку українства залежить від готовності духовного капіталу реалізовуватися за умов соціальної мобільності та майстерність цю мобільність ефективно створювати. Такий магістральний напрямок українства як орієнтація на інноваційну діяльність здатний рухливо використовувати досвід та практику інших країн у форматі соціальних транзитів. Саме формування нової концепції гуманізму українства має здійснюватися на підставі інтеграційної взаємодії влади, політичних

структур, електорату, бізнесу, що узгодженим чином мають визначити точки прикладання спільних зусиль у світовому просторі.

Крім того, ватро зазначити, що у прогнозуванні розвитку мудрості українства в сучасних міжнародних відносинах пріоритет надається оцінкам розвитку і взаємовідносин країн та вивченню загальних тенденцій світового поступального руху. На підставі зовнішньосвітових прогнозів робляться спроби виявити нові можливі фактори духовного розвитку світу, певного регіону, країни.

Такі дослідження досить розвинені в США, де прогнозування у сфері міжнародних відносин здійснюють Гудзонівський інститут, Інститут оборонних досліджень, Інститут майбутнього, Інститут стратегічних досліджень Гарвардського університету тощо.

Визначальну роль прогнозування мудрості українства в сучасних міжнародних відносинах відіграє парадигма постнекласичної науки, яка спрямовує на міждисциплінарні, проблемно-орієнтовані дослідження, реалізацію комплексних програм за участю фахівців природничих і гуманітарних наук. Саме новітня парадигма спрямовує суспільну практику на «виправлення помилок минулого, що вже стали очевидними, на глибшу інтеграцію і кооперацію, на зміцнення реальної безпеки та забезпечення виживання цивілізації» [253, с. 88]. Постнекласична наука орієнтує суспільство на реагування не на проблеми, що досягають критичної гостроти, а на об'єктивні причини, що їх породжують.

Як стверджують фахівці, сьогодні міжнародна ситуація характеризується пошуком додаткових можливостей для оптимізації саме політичного процесу пан-європейської та євроатлантичної інтеграції. Однак у значній кількості європейських країн та США подальшої стратегії такої інтеграції присутня явна суперечність, оскільки є відсутність гомогенного сприйняття єдиного безпекового, інформаційно-ідеологічного та економічного просторів, в результаті чого зростає роль глобалізаційних процесів. Ринкова економіка набуває якісно нового характеру, традиційні

ринкові елементи відходять на другий план, тоді як елементи державно-правового регулювання в інформаційній сфері як протидія спекулятивним маніпуляціям набувають дедалі більшого значення.

Прикладом інноваційного пошуку векторів здійснення міжнародної спільності є сучасна українська геополітична стратегія миру і злагоди. Це насамперед: виваженість, поміркованість, передбачуваність світових процесів; розбудова відносин з іншими країнами на засадах рівноправності, взаємоповаги та невтручання у внутрішні справи. Серед них необхідно акцентувати на толерантність як важливу матрицю в феноменології мудрості.

Сучасний соціум перебуває в стадії інтенсивних змін і пошуку перспективної стратегії розвитку. Ця стратегія розвитку потребує обґрунтування ціннісних пріоритетів виховання. Тому звернення до проблеми толерантності пов'язане із прогнозуванням і подальшою модернізацією життя соціуму.

У цьому сенсі поняття толерантність обговорюється в сучасній філософській науці. Толерантність походить від латинського слова «tolere» (страждати) як небайдужий, оскільки прийняття і толерантність далеко не синоніми. Адже можна ненавидіти і відчувати негативні емоції і при цьому залишатися толерантним, маючи добродійні наміри. З огляду на це Й.Йовель бачить у толерантності діалектику приємності та відчуження: «Бути толерантним значить усвідомити все розмаїття, негаразди відчуженості, що розділяють нас» [310, с. 120]. Таким чином, не обов'язково переживати внутрішню християнську любов до тих, хто нам не симпатичний або кого ми вважаємо слабше себе в певному відношенні: толерантність не добродій і не милість. Оскільки демонстрація подібної любові – це намір коригувати себе під власний і ідеальний стандарт, що відповідає внутрішній парадигмі (світосприйняття).

Крім того, толерантність передбачає конфлікт, неприємність і, разом з тим, впевненість в тому, що ми не маємо права завадити чуже життя, які б емоції воно в нас не викликало. Тільки усвідомивши, відчувши деяку єдину



основу існування людей, можна стати толерантним; але толерантність проявляється тільки в конкретній ситуації, а саме: це порозуміння, зокрема, якщо Мудрий Натан у Лессінга говорить, що ми спочатку люди, а потім уже іудеї, християни, мусульмани, то його ідеал і надто низький, і надто високий одночасно. Надто високий, оскільки Лессінг говорить, що його, «універсальну людину», здатні створити певне суспільство само по собі. І занадто низько, так як в погляді на «універсальну людину» без індивідуальних розмаїть є неповага до людини. Ця філософія має справу з чистими сутностями. Всі істоти проходять шлях переродження від нижчого до вищого. Як зазначає Кришна: «Невловима трансформація відбувається, якщо реакція на іншого починає визначатись більше і більше не індивідуальними характеристиками, котрі він або вона передбачають, а фактом його або її притаманності до визначеної групи або касті, або релігії, або раси» [294, с. 62].

Відтак, кожна система поглядів рівною мірою має право на існування – ніхто не заперечував шукати істину, і кожен може йти до неї своїм шляхом, навіть коли цей шлях помилковий. Основою толерантності однаково слугує і пріоритетна оцінка універсального, і визнання права на існування кожної конкретної реалізації людської сутності.

За цих обставин дослідник М.Моришима стверджує залежність толерантності від рівня суспільних зв'язків. Якщо в первісному суспільстві люди були терпимі тільки до членів своїх сімей (так як суспільні зв'язки були погано розвинуті), то в ХХІ столітті комунікація буде розвиватися до такого рівня, що в недалекому майбутньому національні держави відомруть і таким чином створиться новітня суспільна спільнота, тому проблема толерантності може відпасти сама собою [300, с. 125].

Ідеї толерантності Джона Понета сформувались як продукт синтезу гуманістичних і реформаційних ідей – людині, що пропускає через себе різні системи уявлень. Система поглядів Понета не еkleктична, і в її основі лежить висока оцінка особистості як вияву свободи і відповідальності. На його

думку, на землі нема такої влади, яка б могла заставити людину піти проти своєї внутрішньої впевненості. Душа людини вільна, і земні влади не мають над нею сили, не можуть спричинити їй негараздів, лиха, так як розпоряджаються лише гіршою частиною людини – його тілом. За цих умов слово «душа» торкається кожної людини без винятку, так як людина сама повинна оцінити, що справедливо. При цьому, шляхетна поведінка особистості за словами Понетті основана на впевненості, оскільки в душі кожної людини закладений дійсний закон. Дж.Понет постійно закликає вільний розум оцінити дієвість людини або держави. Мислитель оцінює особистість не як щось цінне само по собі, а як елемент державного організму, призваний виконати високу місію [304, с. 47].

Аргументація Понета здебільшого співпадає з аргументацією Локка: це і є доказ небожественної природи правителя, і впевненість в рівноцінності кожного члену державного організму, і ствердження, що шлях до спасіння лежить не в зовнішній діяльності, а і у внутрішній роботі душі та у відліку перед власним розумом [142, с. 84].

З одного боку, дуалізм терпеливості доказується Локком як обґрунтування непідвладності державою правителя над нашою душею. «Справедлива приналежність на безмежне терпіння має місце, час і спосіб мого поклоніння Богу», – що виходять за межі досягнутого і дії політики та державотворення, «які існують тільки ради мого добробуту в цьому світі». З другого боку, – це моральний нейтралітет релігійних обрядів самих по собі. Іншими словами, чітко простежується новоєвропейське розуміння людини як сфера приватного життя, що виокремлюється за рахунок соціального пріоритету індивіда в соціумі.

Зазначається, що домінантним словом побудови Понета можна вважати слово «відповідальність», а для Локка – «право». Різниця між концепціями розглянутих мислителів полягає в тому, що для Понета терпіння є реалізацією уявлення про об'єднану силу дійсного закону і про свободу і відповідальність людини; а для Локка – це реалізація думки про світ як

множина незведених один з одним одиниць, діалектично взаємозалежних у зовнішньому поєднанні дієвості держави.

Таким чином, толерантність є одним з лідерів у списку усвідомлених пріоритетів у соціумі, що потребує додаткової уваги. Саме в питанні толерантності як пріоритету приховані неусвідомлені моменти протилежних переконань. Адже толерантність є філософською матрицею в тому сенсі, що на рівні абстрактного визнання усвідомлюється її необхідність як естетична складова міжособистісних відношень.

За цих умов українство, що уособлює в собі мудрість народу, прагне усвідомити себе в геополітичному просторі в контексті розвитку світової цивілізації, визначити свої пріоритети, реальні національні інтереси, виробити стратегію і тактику реалізації. Вирішення цих завдань передбачає створення науково обґрунтованої геостратегії, одним із головних принципів якої для українства є принцип полімагістральності (багатовимірності, багатовекторності тощо). «Багатовекторність притаманна зовнішній політиці багатьох держав, але для України, з її особливим геополітичним положенням. Вона набуває вирішального значення і пов'язана із конкретними перевагами. Історичні та географічні реалії практично виключають можливість орієнтації України лише на один стратегічний зовнішньополітичний напрям. Проте поняття «багатовекторності» слід розуміти як розвиток і підтримку відносин позаблокової держави з багатьма учасниками міжнародного життя» [30, с. 198].

На наш погляд, у недалекому майбутньому доля українства залежатиме від її здатності знайти свій шлях і модель розвитку, а саме: конструктивну модель глобальної консолідації в системі вибору та оптимізації ефективно діючих стратегічних рішень, але для цього багатовекторність аж ніяк не означає рівновекторності й зовсім не припускає рівнозначності всіх її складових. Серед багатьох векторів варто виділити ті, що є домінантними в стратегічному партнерстві. Такий підхід уможливорює визначення відповідних пріоритетів, оскільки багатовекторність породжує значне

зростання кількості першочергових завдань за різними напрямками і рівнями міжнародного співробітництва. При цьому аналіз переваг і хиб відповідного рішення може ускладнюватися реаліями сучасного світу.

Згідно із суспільними формами свідомості українства у процесі міжнародної ідентифікації головним може бути орієнтаційний аспект. Цей аспект поєднує в собі як геополітичні уподобання, ціннісні мотивації, так і врахування етносоціальних витоків і напрямків міжнародного розвитку в глобальному контексті, а також національні інтереси країни.

При стратегічному прогнозуванні розвитку українства варто було би враховувати регіональні фактори безпеки та співробітництва, зокрема на україно-румунському та україно-молдавському кордонах. Передусім, має бути розроблена та здійснена система заходів для максимальної активізації транскордонного економічного співробітництва, яке заслуговує на всебічну державницьку підтримку. Пріоритет варто віддати втіленню в життя довготривалих суспільних проектів із залученням капіталів, інноваційних технологій та організаторсько-управлінського досвіду країн-учасниць ЄС і НАТО. Варті особливої уваги гуманітарні аспекти транскордонної співпраці. Доцільно не лише прагнути до збалансування піклування сторін про своїх співвітчизників за кордоном на засадах паритетності та симетричності, але й діяти у цій сфері взаємин у повній відповідності до міжнародних норм права. Суб'єктам, «що належать до різних етнічних спільнот, мають бути гарантовані всі необхідні права та можливості, якими користуються їхні співгромадяни – представники титульної нації. Очевидно, що така діяльність потребує постійного аналітичного забезпечення та якісного інформаційного супроводу» [30, с. 256].

Кризові явища сучасної організації світової соціально-економічної системи явно продемонстрували, переосмислення соціального життя з метою забезпечення конкурентоспроможності усукупного національного проекту розвитку, оскільки держава повинна вдосконалювати соціально-політичні

інститути та забезпечувати вирішення стратегічних питань, у тому числі – інноваційного, інфраструктурного розвитку кадрового потенціалу країни.

Відтак, успіх модернізації українського суспільства залежить насамперед не стільки від імпорту інститутів, скільки від якості існуючої в суспільстві системи відносин, наявності різноманітних ресурсів, котрі обумовлюють довгостроковий розвиток за умов глобальної конкуренції, а також низкою інших чинників.

Таким чином, у прогнозуванні українства як сучасного етносоціального феномену всебічно має забезпечуватись духовний рівень інформаційного життя. Для цього значну роль повинні відігравати освіта та наука як відтворення культурно-історичної традиції, насамперед у молодіжному середовищі. Така інтелектуальна діяльність молоді покликана встановлювати спадкоємність культури від покоління до покоління; виступати генеративно-творчою силою в соціалізації та формувати і розвивати національну ідею.

Виконання цього завдання потребує модернізації змісту, форм, методів і засобів навчання, впровадження нових технологій, реалізації пріоритетних принципів реформування навчального процесу, які передбачені Національною програмою розвитку освіти у XXI столітті. Спосіб життя сучасних людей, зокрема, молоді, дуже близький до «постільного режиму», що веде до гострої гіпокінезії. Єдина профілактика наслідків гіпокінезії – це організація раціонального рухового режиму, який включає різні за характером та інтенсивністю фізичні навантаження, що призводять до активного руху тілесної душі у відповідному часовому просторі. Але при цьому рухова активність людини у сучасному соціумі повинна мати межу адаптаційних можливостей. Перевищення цієї межі настільки ж шкідливо для здоров'я, як і гіпокінезія. Зрив адаптації проявляється у різноманітних формах – у вигляді перевтоми, вегето-судинній дистонії, зниженні імунітету, порушенні роботи шлунково-кишечного тракту, що знижує активну громадську позицію в сучасному соціумі.

Крім того, громадянське суспільство в сучасній Україні ще не стало на «ноги» внаслідок своєї слабкості. Причин цьому декілька. По-перше, в Україні не було розвиненого громадянського суспільства, коли вона знаходилась у складі Радянського Союзу. Останнє пояснюється тим, що в СРСР до громадянського суспільства переважало зневажливе ставлення. Оскільки соціалістичне будівництво проводилось під ідеологічним гаслом марксизму-ленінізму, що вміщувало в собі не ідею громадянського суспільства, а людського суспільства як комуністичного. Це свідчить про те, що в тодішні радянські часи не було чіткого уявлення про ці форми суспільства, окрім того, що громадянське суспільство асоціювалося з буржуазним, а людське суспільство – з комуністичним. В сучасних умовах українського інформаційного суспільства необхідно з'ясувати сутність громадянського суспільства і будувати його, досягаючи історичний закон про неможливість «перестрибнути» не пройдени етапи суспільного розвитку.

Як стверджує з цього приводу вітчизняний філософ М.П.Недюха: «Для визначення стану та тенденцій розвитку громадянського суспільства уявляється доцільним налагодити моніторинг як засіб його вимірювання за певними критеріями, методиками, шкалами тощо, зокрема, отримати відповіді про його межі, принципи функціонування, змістовні характеристики як публічного (громадського) простору, де індивіди об'єднуються на добровільних засадах для просування спільних інтересів за умови, що ці інтереси знаходяться поза сферою влади, бізнесу, політичних партій та сімейних відносин» [170, с. 367].

Оскільки громадянське суспільство в Україні ще слабке, то суперництво між державою і громадянським суспільством розгортається на користь держави [25, с. 171]. Свідомством тому є так званий рейдерський рух, який керівники різноманітних акціонерних товариств розглядають як форму поглинання олігархічними структурами під прикриттям держави слабкорозвинених підприємств. Тому українська державність має долати віковий стереотип, пов'язаний із пригніченням, обманюванням інтересів

народу. Це можливо тільки в тому випадку, коли державні органи будуть формуватися із патріотично налаштованих і перевірених людей. Мають бути спільні стимули духовного об'єднання мудрих зусиль електорату і депутатів з питань підвищення життєвого рівня народу. Тому, українська державність з огляду правового громадянського суспільства – це синергія (підтримка) один одного, в якому мають співпадати потреби та інтереси.

Саме сьогодні має бути здійснений поворот у свідомості національної еліти до нового мислення із його духовним пріоритетом цінностей та життєвим імперативом мудрості: від однотипного усвідомлення суспільної дійсності до всебічного розуміння гносеологічних алгоритмів саморозгортання соціальних процесів. На автономно духовному рівні має бути втілюватись мобільна самобезпека людини. Така людина повинна самовиявляти і встановити для себе універсальні моральні цінності, які є правильними незалежно від того, які стосунки у людини із відповідною групою людей. Тому повинні зазначатися високі моральні цінності, що притаманні людині незалежно від її особистих уподобань та переконань, та формуватися насамперед завдяки активному впливу абсолютно мудрих істинних понять як: добро, справедливість, чесність, гідність, любов та інші.

У ХХІ столітті українство повинно здійснювати прогрес до нового типу суспільної риторики. Починати треба з найголовнішого – з духовного капіталу мудрості людини на основі нового світоглядного підходу, акцент робити на ноосферу як космічний вселенський розум, що варто розглядати у сучасну добу глобалізованого інформаційного суспільства. При цьому сучасна людина повинна бути сильною, що забезпечує внутрішню духовну автономію як ефірну субстанцію мудрості завдяки своїй волі, вірі та честі. Все це визначає характер та організацію духовного виробництва епохи завдяки гуманним намірам, втілених в життєвих реаліях.

## ВИСНОВКИ ДО П'ЯТОГО РОЗДІЛУ

1. З'ясовано, що глобалізм та усвідомлення екологічного імперативу в феноменології мудрості є проголошенням стратегії виживання людства. Для такого виживання необхідно змінити мотиваційні орієнтації суб'єктів з досягнення якості життя за допомогою екологічного законодавства, а саме: стандартів, що включають у собі певну політику держави в охороні довкілля. Для цього потрібні наступні заходи: фінансування розробок екологічно чистої технології, підготовка кадрів з екологічних спеціальностей, проведення екологічних експертиз, поширення системи екологічного моніторингу, відновлення природних об'єктів.

2. Засвідчено, що глобальна фінансово-економічна криза вимагає актуальних рішень, зокрема, від центробанків та урядів, міжнародних фінансових інституцій тощо. Втім, варто зазначити, що лише ринкова орієнтація в умовах сучасного глобалізму є набутою через пристосування людини до соціально-економічної системи. Проте, основною ознакою, за якою можна визначити наявність ринкової орієнтації, є прагнення до автентичного існування, наближення до своєї дійсної природи. Тому саме завдяки вольовому характеру, помноженому на природний талант, людина досягає дійсної (справжньої, істинної) ідентичності. При цьому глобальне суспільство ризику постає визнанням загроз самознищення людства. Це зумовлює кризу легітимізації національно-державної політики та позбавлення держав легітимної влади стосовно інших суб'єктів глобального соціального та економічного простору. За таких умов основними чинниками глобального суспільства ризику є інфляція, що виникає в результаті зміни витрат і пропозицій на ринку. Отже, значним аспектом системи духовного капіталу легітимізації у протистоянні зі глобальною фінансовою кризою є формування мудрої особистості, - це її культурної ідентичності, обумовленої ментальністю та цінностей національного виховання (честі, гідності, традицій тощо).



3. Доведена життєздатність сучасного суспільства як духовно-ціннісний спосіб здійснення мудрості, що проявляється:

- у мудрих пошуках джерел творчо інноваційних ідей українства як духовна мобільність;
- в гуманізмі як волюнтаристському способі життя та рухомого самопізнання;
- в українській геополітичній стратегії миру і злагоди, що будується на толерантності, виваженості, поміркованості.

4. Прогнозується, що в ХХІ столітті українство повинно здійснювати прогрес до нового типу суспільної риторики. При цьому, акцент треба робити не лише на нанотехнології, а на ноотехнології, оскільки постіндустріальне суспільство поступово вичерпує природні ресурси.

## ВИСНОВКИ

У запропонованій роботі проведено теоретичне осмислення поняття «мудрість» та його наукове визначення для розуміння тенденції, механізму розвитку та особливості прояву сучасного українського суспільства. Спираючись на останні наукові результати в досліджувальній галузі, автором представлено методологічне обґрунтування і сформульовано новий підхід у вирішенні проблеми феноменології мудрості, її соціокультурного, епістеміологічного та гуманістичного смислу.

Основні наукові результати роботи викладено далі.

Феноменологія мудрості будується на існуванні надскладної структури ідеалів, цінностей, орієнтирів. Одним з мудрих сил соціуму є поняття духовного пріоритету, яке будується на усвідомлюючих поняттях цінності та життєвих імперативів. Саме парадигмальна система ціннісних орієнтирів у форматі духовного капіталу є запорукою мудрого самозбереження. При цьому поняття та класифікація духовних пріоритетів постає одним з найбільш плідних засобів вивчення ціннісного каркасу суспільства.

Для того, щоб окреслення мудрості набуло якісно нової висоти, ми маємо надати концептуальної повноти її визначенню. Аналітична робота підводить нас до створення певної просторової моделі мудрих сил суспільства. За цих умов волюнтаризм як філософський напрямок характеризує природу мудрої людини, оскільки ірраціональний та раціональний момент є свідомим регулятором в феноменологічній системі мудрості.

Саме знання як детермінуюча інтелектуальна сила мудрості засвідчує, що лише завдяки елементу волі у процесі об'єктивізації суших речей стає активним структурним компонентом духовного капіталу в феноменології мудрості. Зокрема, тип раціональної інтелектуальності, що виявляється найбільш продуктивним під час дослідження феноменології мудрості, – це постнекласичний тип, що суттєво розширює поле методологічного аналізу

наукової діяльності й потребує співвідношення наукових знань, отриманих у результаті процесу пізнання про досліджуваний об'єкт, не лише із особливостями засобів і операцій пізнавальної діяльності, а й духовно-ціннісними структурами пізнання. Виходячи з того, що класичний тип наукової раціональності відкидав суб'єктивне, а некласичний надавав суб'єкту належне місце в системі гуманітарного знання, наш підхід до пошуку істини як відтворення суспільної дійсності постає ефективним під час розгляду феноменології мудрості. При цьому варто зазначити методологічну модель креативності творчої особистості, в якому соціальним механізмом слугує духовна мобільність (рухливість, темпоральність, моторність, рішучість, оперативність тощо).

Крім того, необхідно зважати як на значущість, так і на багатовимірну природу, сферу дії того чи іншого духовно-ціннісного орієнтира як запоруки мудрого самозбереження. Адже **в феноменології мудрості пріоритет має духовний характер капіталу**, оскільки є підставою для відтворення рушійної сили складної нелінійної соціальної системи. Це стосується мовної свідомості як генеративно-структуризаційного ресурсу мудрості та ідейного пріоритету у соціальному поступі духовного арсеналу. Адже національна ідея знаходиться лише на стадії розробки в подальшому розвитку інформаційного суспільства. Така українська ідея є способом мудрості, що володіє світоглядним потенціалом, в якому справжня думка об'єктивує дійсність.

В зазначеному дослідженні автор акцентує увагу на життєві імперативи в добу сучасного глобалізму, в якому усвідомленням є екологічний імператив, оскільки важливим слугує концепція ноосфери як вселенського (планетарного, колективного) Розуму.

Крім того, сучасна фінасова криза переконливо засвідчила, що наявні системи і методи оцінки ризиків банківськими та фінансовими установами є недосконалими. Безпрецедентний характер такої кризи як невротичного

духу часу вимагає актуальних рішень від центробанків, урядів, міжнародних фінансових інституцій тощо.

За таких обставин на тлі формування певної форми громадянського суспільства вбачається визнання в українському соціумі таких життєвих імперативів як: екологічна безпека, толерантність, шляхетність, мобільність тощо. При цьому важливу роль відіграє превентивність шляхетної конституції українства, а саме: виховання інтелігентності, що є духовною основою мудрості.

Проведене дослідження лише певною мірою претендує на всебічний опис феноменології мудрості у сучасному соціумі, але створює необхідне теоретичне та практичне підґрунтя для подальших розвідок у цьому плані. Адже за сучасних умов інформаційного суспільства активно діє Ветеранський Рух громадськості в Україні. Тому настає той момент істини, в якому соціально-філософське дослідження феноменології мудрості набуває ефективно діючих духовних феноменів. Саме тому Ветеранський Рух є духовним осередком мобільності, що формує історичну пам'ять українських громадян та патріотичну свідомість, наріжним каменем якої є гідність, любов до своєї землі.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Аврелий. Творения. О граде Божием. Книги XIV-XXII. Т.4. / сост. С. И. Еремеев. – Санкт-Петербург : Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. – 586 с.
2. Акимова А. Дидро. (Жизнь замечательных людей) / А. Акимова. – Москва: Изд-во «Молодая гвардия», 1963. – 477 с.
3. Андрущенко В. Проблема гуманізму у сучасній філософії : Навч.-методичний посібник / В.Андрущенко, Л.Губерський, В.Зуєв. – Київ, 1994. – 63 с.
4. Андрущенко В. П. Гуманітарна інфраструктура вузу: проблема формування / В.П. Андрущенко // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності : альманах. – Київ, 2000. – С.11.
5. Андрущенко В. Організоване суспільство / В.П. Андрущенко. – Київ : Атлант ЮЕМСі, 2006. – 404 с.
6. Андрієнко О.В. Світоглядні виміри демократичного соціуму: монографія / О.В. Андрієнко. – Донецьк : ДонНУ, 2013. – 346 с.
7. Аристотель. Метафізика. Сочинения: В 4-х т. Т.1 / Аристотель. – Москва : Мысль, 1976. – 550с.
8. Аристотель. О душе / Аристотель // Сочинения. В 4 т. – Т. 1. Москва : Мысль, 1976. – С. 26–29.
9. Арістотель. Політика / Арістотель / пер. з давнього. та передм. О. Кислюча. – Київ : Основи, 2005. – 239 с.
10. Баранівський В.Ф. Проблеми духовної безпеки українського суспільства / В.Ф. Баранівський. – Київ : Видавництво ПП Ульянич В.І., 2009. – 160 с.
11. Баранівський В. Ф. Соціальний механізм розвитку духовності особистості: структура, суперечності та шляхи їх подолання / В. Ф. Баранівський. // Філософські проблеми гуманітарних наук. – Київ : КНУ ім. Т.Шевченка, – 2006. – №10. – С. 155–159.

12. Бежин Л. Е. Ду Фу / Л.Е. Бежин. – Москва : Мол. гвардия, 1987. – 271 с.
13. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек ; пер. с нем. – Москва : Прогресс-Традиция, 2012. – 384 с.
14. Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства / Избранные сочинения Иеремии Бентама / Пер. по англ. изд. Боуринга и фр. Дюмона, А. Н. Пыпина и А. Н. Неведомского. Т. 1. – Санкт-Петербург : Рус. книж. торговля, 1867.
15. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н.А. Бердяев // Юность. – 1991. – №11. – С. 80–95.
16. Бердяев Н. А. Воля к жизни и воля к культуре. На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / Сост. Алексеев П.В. – Москва: Политиздат, 1990. – С.73–83.
17. Бердяев Н.А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения / Сост. и послес. В.Г. Безносова – Санкт-Петербург : Изд-во Рус. Христиан. гуманит. ин-та, 1996. – С.21–22.
18. Бех В.П. Фантом планетарного організму: погляд у майбутнє : монографія / В. П. Бех, І. А. Грицяк, О. Г. Рябека ; за ред. Ю. В. Бех. – Київ : МП «Леся», 2015. – 500 с.
19. Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в XXI век / В. Библер. – Москва : Политиздат, 1991. – 413 с.
20. Биккенин Н. Б. Социалистическая идеология. 2-е изд., доп. / В. Биккенин. – Москва : Политиздат, 1983. – 415 с.
21. Бистрицький Є. К. Метафізика суспільного, що сумірна людині // Є. Бистрицький / Концепція мультикультуралізму. Збірник наукових праць. – Київ : Стилос. – 2011. – С.185.
22. Бицилли П. М. Место Ренессанса в истории культуры / Сост., предисловие и комментарии Б. С. Кагановича. – Санкт-Петербург: Мифрил, 1996. – 325 с.
23. Бичко А. Леся Українка: Світоглядно-філософський погляд / А. Бичко. – Київ : Український Центр духовної культури, 2000. – 186 с.

24. Більченко Є. Образ філософії як любомудрія в контексті діалогу культури Київської Русі / Давньоруське любомудріє: Тексти і контексти / нац. Ун-т «Києво-Могилянська акад.»; упор. : О. Вдовина, Ю. Завгородній / Є. Більченко. – Київ : Вид. дім «Києво-могилянська академія», 2006. – 398 с.
25. Богайчук, В. Ж. Проблеми та перспективи становлення громадянського суспільства в Україні / В.Ж. Богайчук // Нова парадигма: журнал наукових праць / [гол. ред. В.П. Бех]. – Київ : Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2007. – Випуск 64. – С.164–172.
26. Бруно Дж. Диалоги / Дж. Бруно. – Москва : Госполитиздат, 1949. – 402 с.
27. Булгаков С. Н. Философия хозяйства / С. Булгаков. – Москва : Мысль, 2000. – С.123–124.
28. Бурдьє П. Практичний глузд / П. Бурдьє; пер. з франц. – Київ : Укр. центр духов. культури, 2012. – 503 с.
29. Бэкон Ф. Сочинения : в 2 т. [2-е, испр. и доп. изд.] / Ф. Бэкон. – Москва: «Мысль», 1978. – Т. 2 [сост., общ. ред. и вступит. статья А. Л. Субботина]. – 575 с.
30. Ващенко К. О. Політичний аналіз і прогноз у сучасній Україні / К. Ващенко. – Київ : Логос, 2008. – 144 с.
31. Вашкевич В.М. Формування та розвиток історичної свідомості студентської молоді в Україні в період суспільних трансформацій (соціально-філософський аналіз) : дис... д-ра філос. наук: 09.00.03 / Вашкевич Віктор Миколайович ; Ін-т вищ. освіти АПН України. – Київ, 2007. – 380 с.
32. Вебер М. Сословия и классы / М. Вебер; Пер. А.Б. Рахманова // Личность. Культура. Общество, 2007. – Т. 9. – Вып. 4. – С. 21–27.
33. Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім. Олександр Погорілий. – Київ : Основи, 1998. – 534 с.
34. Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко. – Москва : Прогресс, 1990. – 808 с.

35. Велика історія України [Текст] : Від найдавніших часів:У 2-х т. Т.2 / Передмова І.П. Крип'якевича; Зладив М.Голубець. – Київ : Глобус, 1993. – 400 с.
36. Вергун О. М. Філософія влади в контексті сучасної культури: соціально-філософські парадигми суб'єкта влади / О. М. Вергун // Грані. – 2000. – С. 5.
37. Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста / В.И. Вернадский. – Москва : Наука, 1988. – 519 с.
38. Виноградов В.Д. Политическая социология / В.Д. Виноградов, Н.А. Головин. – Санкт-Петербург : Изд-во СПбУ, 1997. – 174 с.
39. Вища педагогічна освіта і наука України : історія, сьогодення та перспективирозвитку. Житомирська область [Текст] / АПН України, Асоц. ректорів пед. ун-тів Європи, Ін-т вищої освіти ; [гол. ред. ради В.Г. Кремень; гол. ред. тому П.Ю.Саух]. – Київ : Знання України, 2009. – 491с.
40. Вища школа як соціальний інститут і механізм соціалізації молоді : монографія / кол. авт.: М. Михальченко (керівник), Т. Андрущенко, В. Баранівський, О. Бульвінська та ін. – Київ : Педагогічна думка, 2012. – 320 с.
41. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса / Б.П. Вышеславцев. – Москва : Республика, 1994. – 386 с.
42. Габермас Ю. Залучення іншого. Студії з політичної теорії / Ю.Габермас. – Львів : Астролябія, 2006 – 415 с.
43. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / Ю. Габермас; пер. з нім. та комент. В.М. Купліна. – Київ : Четверта хвиля, 2010. – 424 с.
44. Гадамер Г.-Г. Истина и метод / Пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – Москва : Прогресс, 1988. – 704 с.
45. Гассенди П. Письмо по поводу книги лорда Эдуарда Герберта, англичанина, «Об истине» / Гассенди П. Соч.: в 2-х т. – Т. 1. – Москва : Наука, 1965. – 289 с.



46. Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике: в 2 т. / Г. Гегель. – Санкт-Петербург: Наука. Т. 1., 1998. – 622 с.
47. Гегель Г.В.Ф. Система наук. Часть первая. Феноменология духа / Перев. Г. Шпета. – Санкт-Петербург : Наука, СПб. отделение, 1992. – 652 с.
48. Гегель Г. В. Ф. Философия истории / Г.В.Ф. Гегель // Соч. в 14 т. – Москва : Соцэкгиз, 1935. Т. 8. – 468 с.
49. Гегель Г.В.Ф. Политические произведения / Г.В.Ф. Гегель. – Москва: Наука, 1978. – 438 с.
50. Гелнер Е. Нації та націоналізм; Націоналізм / Е. Гелнер; [пер. з англ.] – Київ : Таксон, 2003. – 320 с.
51. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. (Серия «Памятники исторической мысли») / И. Гердер. – Москва: Издательство «Наука», 1977. – 705 с.
52. Герцен А. И. Письма об изучении природы [Текст] : научное издание / А. И. Герцен ; Ин-т философии АН СССР. – Москва : Госполитиздат, 1946. – 316 с.
53. Гиббон Э. История упадка и разрушения Римской империи. Ч. 1 / Пер. с англ. В. Н. Неведомского. – Москва, изд. К.Т. Солдатенкова, 1883. – 543 с.
54. Глобалізація і глобалістика: історія, теорія, практика, персоналії» під ред. академіків НАНУ В.І. Власова і О.Г. Білоруса (том 2-й «Еволюція наукової думки щодо глобалізації в Україні та Росії». – Київ : ННЦ «ІАЕ», 2012. – 794 с. – розділ «Соціальна філософія освіти В.Зінченка»).
55. Гнатик Е. Н. Роль ценностного подхода в антропогенетике и генетической инженерии / Е. Гнатик // Вопросы философии. – 2009. – № 6. – С. 70–78.
56. Горбунова Л.С. Філософія трансформативної освіти для дорослих: університетські стратегії і практики [Текст] : монографія / Л. С. Горбунова ; Нац. акад. пед. наук України, Ін-т вищ. освіти. - Суми : Університетська книга, 2015. - 709 с.

57. Горський В.С. Історія української філософії: [Текст] Навчальний посібник. 4-є вид, доп. / В.С. Горський. – Київ : Наукова думка, 2001 – 412с.
58. Горський В. С. Проблема виховання «нової інтелігенції» в сучасному українському суспільстві / В. С. Горський // Інтелігенція – гуманна об'єднувальна сила суспільства / Відп. ред. І. Ф. Курас. – Київ : Стилос, 1999. – 362 с.
59. Гоулднер А. У. Наступаючий кризис западной социологии / А.У. Гоулднер: пер. с англ. – Санкт-Петербург : Наука, 2003. – 576 с.
60. Грамши А. Формирование человека (Записки о педагогике) / Грамши А. – Москва : Педагогика, 1983. – 224 с.
61. Громадянське суспільство в Україні та «політика ідентичності» / за ред. Ю. Тищенко, С. Горобчишина. Укр. незалеж. центр політ. досліджень. – Київ : Агентство «Україна», 2012. – 75 с.
62. Грудз Я. В. Енергоефективність газотранспортних систем [Текст] : монографія / Я. В. Грудз. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2012. – 208 с.
63. Грушевський М. С. Історія України-Руси: в 11 томах, 12 книгах. / Редколегія: П. С. Сохань (голова) та ін. – Київ : “Наукова думка”. – 78 с.
64. Грушевський М. С. Очерки истории украинского народа / М.С. Грушевський. – Київ : Либідь, 1990. – 398 с.
65. Грязин И. Текст права. Опыт методологического анализа конкурирующих теорий. Отв. ред.: Порк А.А. – Таллин: Ээсти раамат, 1983. – 188 с.
66. Этногенез и биосфера Земли [Текст] / Лев Гумилев. – Москва : Айрис-пресс, 2014. – 558 с.
67. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – Москва : Наука, 1984. – 672 с.
68. Гуревич П. С. Феномен деантропологизации человека / П.С. Гуревич // Вопросы философии. – 2009. – № 3. – С. 19–25.

69. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль // Вопросы философии. – № 7 – 1992. – С.136–176.
70. Гуссерль Э. Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. Т.1 / пер.с нем. А.В.Михайлова. – Москва : ДИК, 1999. – 335 с.
71. Гуссерль Э. Логические исследования. Том I. Прологомены к чистой логике / Пер. с нем. Э. А. Бернштейна под ред. С. Л. Франка. Новая редакция Р. А. Громова. – Москва : Академический проект, 2011. – 626 с.
72. Декарт Р. Избранные произведения / Р. Декарт. – Москва : Госполитиздат, 1950. – 712 с.
73. Делез Жиль. Ницше / пер. с франц., послесловие и коммент. С.Л. Фокина. – Санкт-Петербург : Аxiома, 2011. – 184 с.
74. Демиденко Г. Г. Історія вчень про право і державу : Підручник для студентів юридичних вищих навчальних закладів / Г.Г. Демиденко. – Харків : Консум, 2004. – 432 с.
75. Державна регіональна політика України: особливості та стратегічні пріоритети: Монографія / за ред. З.С. Варналія. – Київ : НІС, 2007. – 768 с.
76. Дешериев Ю. Д. Язык, идеология и проблемы современной культуры / Ю.Д. Дешериев // Идеологическая борьба и современная культура. – Москва : Наука, 2011. – 672 с.
77. Дидро Д. Последовательное опровержение книги Гельвеция «О человеке»; [пер. К.А. Кискоева] / Д. Дидро // Сочинения в 2 т. : пер. с фр. – Т. 2 / сост. и ред. В.Н. Кузнецова. – Москва : Мысль, 1991. – 786 с.
78. Довженко О.П. Зачарована Десна. Україна в огні. Щоденник / Довженко О. П. ; за ред. Бойко І. Г. – Київ : Веселка, 1995. – 574 с.
79. Донцов Д. Націоналізм / Д. Донцов. – Лондон : Укр. вид. спілка; Торонто : Ліга визволення України, 1966. – 363 с.
80. Дробницкий О. Г. Понятие морали / О.Г. Дробницкий. – Москва : Наука, 1974. – 388с.

81. Дробноход М. Стійкий екологічно безпечний розвиток: український контекст / М. Дробноход // Дзеркало тижня. – № 21 (345) 2– 8 червня 2001. – С. 36.
82. Дубінін В. В. Інтереси народу: плюралізм поглядів / В.В. Дубінін ; за науковою ред. В.П. Бега ; Мін-во освіти і науки, молоді та спорту України, Нац. пед. ун-т імені М.П. Драгоманова. – Київ : Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2012. – 485 с.
83. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Дюркгейм Э. – Москва : Наука, 1991. – 574 с.
84. Етносоціологія: терміни та поняття : навч. посіб. / В. Б. Євтух, В.П. Трощинський, К. Ю. Галушко [та ін.]. – Київ : Вид-во УАННП «Фенікс», 2003. – 280 с.
85. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період / Оксана Забужко. – Київ : Факт, 2006. – 156 с.
86. Замкова Н.Л. Міжмовні відносини і комунікації : Монографія. – Вінниця : ВТЕІ КНТЕУ, 2014. – 344 с.
87. Зиновьев А.А. Коммунизм как реальность; Кризис коммунизма [Текст] / А. А. Зиновьев. – Москва : Центрполиграф, 1994. – 495 с.
88. Злобіна О. Особистість як суб'єкт соціальних змін / О. Злобіна. – Київ : Логос, 2011. – 204 с.
89. Авель (Семенов). Знамение пререкаемо : Глобализм, цифровая кодификация личности и печать антихриста / Иеродиакон Авель (Семенов), Александр Дроздов. – Москва : Храм Казан. иконы Божией Матери, 2003. – 637 с.
90. Основания духовной автономии [Текст] / А.Д. Похилько // Известия вузов. Общественные науки. Приложение. – 2003. – № 11. – С. 3–11.
91. Ильин И.А. Путь духовного обновления / Иван Ильин. – Москва: Изд. «Русская книга», 1993. – 400 с.

92. Йоги Махариши Махареш. Трансцендентальная медитация / Махариши Махеш Йоги. – Москва : АОЗТ«Кольна», 1994. – 254 с.
93. Истоки Тайноведения / Справочник по оккультизму // под. ред. Е.С. Иванова. – Симферополь : Таврия, 2004. – 445 с.
94. История политических и правовых учений. Учебник / Под ред. доктора юридических наук, профессора О.Э. Лейста. – Москва : Издательство «Зерцало», 2008. – 688 с.
95. История философии: Запад-Россия-Восток : Учебник для вузов. Кн.1. Философия древности и средневековья / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. – Москва : Греко-латинский кабинет, 1995. – 736 с.
96. Ільїн В. Влада, інтелект, мораль / В. Ільїн // Народний депутат. – № 1. – 2008. – С. 91.
97. Интернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства / Кастельс М.; пер. з англ. – Київ : Ваклер, 2007. – 304 с.
98. Калашник Н. Г. Густосологія: Естетичні смаки та креативність особистості: навчальний посібник / Н.Г. Калашник. – Харків : Колегіум, 2014. – 302 с.
99. Камінська О. В. Раціональне та ірраціональне в управлінні навчальним закладом: монографія / О.В. Камінська / за наук. ред. В.П. Бежа; Мін-во освіти і науки України, Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова. – Київ : Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2010. – 192 с.
100. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство – Москва : Политиздат, 1990. – 458 с.
101. Кант И. Критика практического разума / И. Кант // Соч.: В 6 т. Т.1. – Санкт-Петербург : «Наука», 488 с.
102. Кант, И. Критика эстетической способности суждения / Сочинения в шести томах; [под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана] / И. Кант. Т.6. – Москва : Мысль, 1976. – 678 с.

103. Кант И. Сочинения в 6-ти т. Т.5 / И. Кант. – Москва : Мысль, 1964. – 345 с.
104. Кант І. Критика чистого розуму / Пер. з нім. та приміт. І.Бурковського. – Київ : Юніверс, 2000. – 504 с.
105. Карандашев В. Н. Концепция ценностей культуры Шварца [Текст] / В.Н. Карандашев // Вопросы психологии. – 2009. – № 1. – С. 84–85.
106. Карбонье Ж. Юридическая социология / Пер. с франц. и вступ. статья В. А. Туманова. – Москва : Прогресс, 1986. – 352 с.
107. Кармин А. С. Основы культурологии: Мифология культуры / А.С. Кармин. – Санкт-Петербург : Лань, 1997. – 512 с.
108. Кассирер Э. Лекции по философии и культуре / Э. Кассирер // Культурология. XX век. Антология. – Москва : Юрист, 1995. – 490 с.
109. Кассирер Э. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы / Э. Кассирер // Культурология XX век. Антология. – Москва : Юрист, 1995. – 703 с.
110. Кассирер Эрнст. Познание и действительность (Понятие о субстанции и понятие о функции) / Э. Кассирер. – Санкт-Петербург : Алетейа, 2000. – 456 с.
111. Квіт С. Свобода стилю : есеї та статті / С. Квіт. – Київ : Наукова думка, 1996. – 76 с.
112. Кендус О. З. Проблема національного ідеалу в українській філософській думці першої половини ХХ ст. : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.05 / О.З. Кендус. – Львів, 2003. – 20 с.
113. Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии / Ю.А. Кимелев. – Москва : Мысль, 1989. – 256 с.
114. Киселев Н.Н. Мироззрение и экология / Н.Н. Киселев. – Київ : Наукова думка, 1990. – 216 с.
115. Киссель М. А. Принципы 1789 года // Вопросы философии. – М. – 1989. – № 10. – С.21–26.

116. Климчук В. Споконвіку було слово... [Текст] : (Нова метафізика у слов'ян) / В. Климчук // Сучасність. – 1999. – № 12. – С. 47.
117. Кнабе Г.С. Древний Рим – история и повседневность : очерки / Г.С. Кнабе. – Москва : Искусство, 1986. – 206 с.
118. Книга правителя области Шан (Шан Цзюнь Шу). Изд.2-е доп. / Пер. с кит., вступ. ст., коммент., послесл. Л. С. Переломова. – Москва : Ладомир, 1993. – 392 с.
119. Колесник О.С. Поет та відтворення архетипу у міфопоетичному світовідношенні / О.С. Колесник // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності: Зб. наук. праць. – Київ, 2000. – С. 124.
120. Колодний А.М. Релігійні процеси в Україні: реалії сьогодення / А.М. Колодний // Релігія і церква в контексті реалій сьогодення: Тези доп. і повідомл. – Київ : Геопринт, 1995. – С. 32.
121. Козловец Н. Глобализация и императивы модернизации украинского общества / Н. Козловец // Модернізація соціогуманітарного простору : історичний досвід, виклики та перспективи : Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю (Житомир-Вінниця 14–15 травня 2015 р.) : збірка матеріалів. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2015. – С. 236–239.
122. Конституція України: [Текст]: офіц. текст: [прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 р. із змінами, внесеними Законом України від 21 лютого 2014 р.: станом на 1 січ. 2015 р.]. – К.: Мін-во Юстиції України, 2015. – 124 с. – ISBN 966-7630-14-5.
123. Конт О. Курс позитивной философии. Антология мировой философии / О. Конт. – Т. 3. – Москва : Мысль, 1991. – 756 с.
124. Коробейникова Л. А. Эволюция представлений о культуре в культурологии / Л.А. Коробейникова // Социс. – 1996. – № 7. – С.79–85.
125. Корсак К. В. Средства спасения человечества: мудрость или ноомышление? [ Электронный ресурс ] / К.В. Корсак // РЭЛГА. – 2014. – №5 (278) – Электронные данные. – Режим доступа:

<http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu->

[www.woa/w...;level1=main&level2=articles](http://www.woa/w...;level1=main&level2=articles) (дата обращения 01.05.2014 р.). –

Название с экрана.

126. Кримський С. Б. Запити філософських смислів / С.Б. Кримський. – Київ : Вид. ПАРАПАН, 2003. – 240 с.

127. Крилова С. Краса людини: особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз): [монографія] / С. Крилова. – Ніжин: Аспект-Поліграф, 2011. – 344 с.

128. Кремень В. Г. Філософія людиноцентризму в освітньому просторі / В. Г. Кремень. – [2-е вид.]. – К.: Т-во «Знання» України, 2010. – 520 с.

129. Кун Н. А. Легенды и мифы древней Греции / Н.А. Кун. – Минск : Нар. асвета, 1989. – 462 с.

130. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – Москва : Мысль, 1993. – 383 с.

131. Кэмпбелл Д. Маски бога: Созидательная мифология / Д. Кэмпбелл. Т.1. В 2-х кн. – Москва : Золотой век, 1997. – 332 с.

132. Лапин Н. И. Модернизация базовых ценностей россиян: академическая трибуна [Электронный ресурс] – Электронные данные. – Режим доступа: <http://ecsocman.hse.ru/data/865/662/1216/002Lapin.pdf>. (дата обращения 13.06.2010 г.). – Название с экрана.

133. Лебон Г. Психология народов и масс / Г. Лебон // Западно-европейская социология XIX – начала XX веков. – Москва : АСТ, 2000. – 456 с.

134. Лейбниц Г. В. О мудрости. Соч. в 4 т. Т. 3 / Г.В. Лейбниц. – Москва : Прогресс, 1998. – 598 с.

135. Лейбниц Г. Монадология // Соч. в 4 т. Т.1. – Москва, 1982. – 636 с.

136. Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах / Г. Лейбниц. – Москва : Мысль, 1983. – 680 с.

137. Лейбниц Г. В. Существует две секты натуралистов. Пер. с франц. В.П. Преображенского / Г.В. Лейбниц // Сочинения в четырех томах: Т. 1. /



- ред. и сост., авт. вступит. статьи и примеч. В.В. Соколов; перевод Я.М. Боровского и др. – Москва : Мысль, 1982. – 784 с.
138. Липинський, В. Листи до братів-хліборобів / В. Липинський. – Відень : СВУ, 1926. – 462 с.
139. Литвиненко О. Соціальна пам'ять та інтелігенція / О. Литвиненко // Людина і політика. – Київ : Веселка, 2009. – № 3 . – С. 10.
140. Лой А. Н. Феномен понимания и культурно-историческая онтология сознания / А.Н. Лой // Понимание как логико-гносеологическая проблема. – Київ : Наукова думка, 1982. – 145 с.
141. Локк Дж. Об управлении разумом / Дж. Локк // Сочинения: в 3-х т.; [Пер. с англ. и лат.]. – Т. 2. / ред. и сост., авт. примеч. А.Л. Субботин. – Москва : Мысль, 1988. – 784 с.
142. Локк Дж. Опыт о веротерпимости // Сочинения: в 3-х т. – Москва : Мысль, 1988. – Т. 3. – 562 с.
143. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Книга IV / Дж. Локк // Сочинения в 3-х т. : Т. 2. пер. с англ.; редкол. : М.Б. Митин (пред.) и др. – Москва : Мысль, 1985. – 674 с.
144. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / А.Ф. Лосев. Философия. Мифология. Культура. – М. : Мысль, 1991. – 458 с.
145. Лосев А. Ф. Дух. / А.Ф. Лосев. Философская энциклопедия. – В 6-ти частях. – Москва : Сов. Энциклопедия. – 515 с.
146. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения / А.Ф. Лосев. – Москва : Искусство, 1982. – 604 с.
147. Лосский Н. О. Ценность и бытие / Н. О. Лосский. – Харьков : Фолио ; Москва : Аст, 2000. – 861 с.
148. Лотман Ю. М. Культура и взрыв / Ю. М. Лотман. – Москва : Прогресс, 1992. – 272 с.
149. Лук'янець В.С. Науковий світоглядна зламів століть: Монографія / В.С. Лук'янець, О.М. Кравченко, Л.В. Озадовська та ін. – Київ : Вид. ПАРАПАН, 2006. – 288 с.

150. Макиавелли Н. Государь : [пер.с ит.] / Никколо Макиавелли. – Москва : Планета, 1990. – 79 с.
151. Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека / Маршалл Маклюэн. – Москва : Кучково поле, 2003. – 464 с.
152. Мамардашвили М. К. Необходимость себя: введ. в философию: / Мераб Мамардашвили // Сост и общ. ред. Ю.П. Сенокосова. – Москва : Лабиринт, 1998. – 430 с.
153. Мамчур Е. А. Остается ли автономия идеалом научного знания? / Е. А. Мамчур // Проблема ценностного статуса науки на рубеже XXI века. – Санкт-Петербург : РХГИ, 1999. – 468 с.
154. Маркс К. Капитал / К. Маркс. Т. 1. – Москва: Госполитиздат, 1960. – 907 с.
155. Маркс К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Т. 46, ч. 1. – Москва : Прогресс, 1974 – 392 с.
156. Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы // Проблема человека в западной философии. – М : Прогресс, 1988. – 367 с.
157. Мелецев В. М. Национальная культура и современная цивилизация / Под ред. А.А. Гусейнова, В.И. Толстых. – Москва : Политиздат, 1991. – 672 с.
158. Мельник О. М. Правове регулювання як засіб відображення та гарантування гуманітарної культури суспільства // Сучасна гуманітарна культура: науково-методологічні засади. Аспірантські читання. Наук. доповіді та повідомлення. – Київ : КІТЕП, 2010. – С. 45–47.
159. Микешина Л. А. Трансцендентальные измерения гуманитарного знания // Вопросы философии. – 2006. – № 1. – С. 78–80.
160. Михайлова Э. Н. Милетская школа. / Э.Н. Михайлова, А.Н. Чанышев. Ионийская философия. – Москва : изд. Моск. ун-та, 1966. – 184 с.
161. Мірошніченко М. І. Історія вчень про державу і право: Навчальний посібник / М. І. Мірошніченко, В. І. Мірошніченко. – Київ : Атіка, 2001. – 224 с.

162. Морен Э. Метод. Природа Природы: пер. с фр. / пер. Е. Н. Князевой. – Москва : Прогресс-Традиция, 2005. – 464 с.
163. Мэй Р. Смысл тревоги / Перев. с англ. М.И. Завалова и А.И. Сибуриной. – Москва : Независимая фирма “Класс”, 2001. – 384 с.
164. Нагорна Л. Історична культура: концепт, інформаційний ресурс, рефлексивний потенціал / Л.П. Нагорна. – Київ, ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2014. – 382 с.
165. Надибська О. Я. Пріоритети як предмет соціального пізнання : монографія / О.Я. Надибська. – Одеса: Друкарський дім «Друк Південь», 2010. – 456 с.
166. Надольний, І. Ф. Соціально-духовний світ особистості як феномен освіти / І.Ф. Надольний // Філософські засади трансформації вищої освіти в Україні на початку ХХІ століття: монографія. – Київ : Педагогічна думка. – 2007. – 352 с.
167. Налимов В. В. На изломе культуры / В.В. Налимов // Полис. – 1992. – № 1–2. – С. 150–166.
168. Наукове видання. Збірник наукових праць «Гілея»: науковий вісник». – Київ : НПУ ім. М. Драгоманова. – 2013. Випуск 71 (№ 4). – С. 448.
169. Національний склад населення України та його мовні ознаки за даними Всеукраїнського перепису населення 2001 року / За ред. О.Г. Осауленка. – Київ : Держкомстат, 2003. – 245 с.
170. Недюха М. П. Правова ідеологія українського суспільства / М. П. Недюха. – Київ : «МП «Леся», 2012. – 400 с.
171. Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Сост., ред. и авт. примеч. К. А. Свасьяна. Пер. с нем. – Москва : Мысль, 1996. – 829 с.
172. Остроухов В.В. Насиліе сквозь призму веков: Историко-философский анализ / В.В. Остроухов. – Москва: ОЛМА-ПРЕСС, 2003. – 191 с.
173. Остроухов В.В. Насилля як предмет філософських рефлексій / В.В. Остроухов. – Київ : Український Центр духовної культури, 2000. – 92 с.

174. Остроухов В.В. Філософський аналіз морально-світоглядних мотивацій насильства і терору [Текст] : дис... д-ра філос. наук: 09.00.05 / Остроухов Володимир Васильович ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – Київ, 2001. – 386 с.
175. Остроухов В.В. Філософські проблеми дослідження насилля і терору / В.В. Остроухов. – Київ : Український Центр духовної культури, 2000. – 248 с.
176. Парсонс Т. Американская социология: Перспективы. Проблемы. Методы / Под ред. Т.Парсонса. – Москва : Прогресс, 1972. – 392 с.
177. Пашкова О. Національна ідея: теоретичний аналіз змісту поняття / О. Пашкова // Нова політика. – Київ. – 2000. – № 5. – С. 39.
178. Пигалев А. И. Культурология. Учебное пособие / А. Пигалев. – Волгоград : Либрис, 1999. – 420 с.
179. Платон. Держава / Пер. з давньогр. Д. Коваль. – Київ : Основи, 2000. – 355 с.
180. Побратими. Художньо-публіцистичне та історико-біографічне видання громадської організації «Афгано-Чорнобильське братство «Побратими». Київ, 2007. – 568 с.
181. Повесть временных лет. – Москва : Imverden Ferlag, 2003. – 93 с.
182. Полюга Л. Натхненний ідеєю та рідним словом / Л. Полюга // Короткий словник синонімів української мови. – Львів ; Краків ; Париж, 2003. – 431 с.
183. Попович М.В. Проблеми теорії ментальності [Текст] / М. В. Попович [та ін.] ; відп. ред. М.В. Попович ; Ін-т філософії НАН України. – Київ : Наук. думка, 2006. – 460 с.
184. Попович М.В. Національна ідея і соціальні трансформації в Україні / М. В. Попович. – Київ : Укр. Центр духовн. культури, 2005. – 328 с.
185. Посібник із КСВ. Базова інформація з корпоративної соціальної відповідальності / [Лазоренко О., Колишко Р. та ін.] – Київ : Вид-во «Енергія», 2008. – 96 с.
186. Пригожин И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. – Москва : КомКнига, 2005. – 296 с.

187. Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. Сборник статей / В.Я. Пропп. – Москва : Наука, 1976. – 327 с.
188. Предборська І. М. Мінливість, соціум, людина: монографія / Ірина Михайлівна Предборська. – Суми : «Слобожанщина», 1995. – 136 с.
189. Пуанкаре А. О науке / А. Пуанкаре. – Москва : Мысль, 1983. – 506 с.
190. Радугин К. А. Введение в менеджмент: социология организаций и управления / К.А. Радугин. – Воронеж: Высшая школа предпринимателей, 2005. – 196 с.
191. Рассел Б. Словарь разума, материи, морали [Текст] / Б. Рассел ; Европейский ун-т. – Киев : Port-Royal, 1996. – 368 с.
192. Резнік О. Громадянські практики в перехідному суспільстві: чинники, суб'єкти, способи реалізації / О. Резнік. – Київ : ІС НАНУ, 2011. – 336 с.
193. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. – Москва : АО "КАМІ" издательский дом АCADEMIA, 1995 – 160 с.
194. Рикер Р. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Р. Рикер. – Москва : Медиум, 2005. – 415 с.
195. Розова Т.В. Утопія як соціокультурний феномен [Текст]: дис ... д-ра філос. наук: 09.00.03 / Розова Тамара Вікторівна; Ін-т філософії НАН України. – Київ, 1997. – 310 с.
196. Розов Н.С. Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии. – Новосибирск : Изд-во Новосибирского ун-та, 1998. – 292 с.
197. Розумний М. Микола Хвильовий та українська ідея / М Розумний // Генеза. – Київ. – 1994. – № 2. – С. 101.
198. Руссо Ж.-Ж. Трактаты / Ж.-Ж. Руссо. – Москва : Наука, 1969. – 704 с.
199. Самчук З. Світоглядні основи соціально-філософського дослідження ідеології: проблема критеріїв та пріоритетів вибору : монографія : у 2 т. Т. 2. / З. Самчук; Ін-т вищ. освіти АПН України. – Дніпропетровськ : АРТ-ПРЕС, 2009 – 903 с.

200. Сартр Ж.П. Екзистенціалізм – это гуманізм. В кн.: Сумерки богів. Москва : «Політиздат», 1989. – 348 с.
201. Сартр Ж.П. Бытие и ничто / Ж.П. Сартр // Філософські науки. – 1989. – № 3. – С. 89–100.
202. Саух П. Ю. ХХ століття. Підсумки / П.Ю. Саух // Вид. 2-ге, доповн. і переробл. – Київ : «МП Леся», 2009. – 284 с.
203. Свасьян К. А. Человек как творение и творец культуры / К.А. Свасьян // Вопросы философии. – Москва. – 1987 – № 6. – С. 136.
204. Світогляд – Філософія – Релігія. Збірник наукових праць. Випуск 2. За заг. редакцією д-ра філос. наук. проф. І.П. Мозгового. – Суми : ДВНЗ «УАБС НБУ», 2012. – 339 с.
205. Ситниченко Л. А. Человеческое общение в интерпретациях современной западной философии. Критический анализ / Л.А. Ситниченко. – Киев: Наукова думка, 1990. – 112 с.
206. Скальська Д. М. Ідеї до проекту побудови «естетичної антропології» / Д.М. Скальська // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності [Текст] : альманах: Зб. наук. праць / Відп. ред. : М.М. Бровко, О.Г. Шутов; Київ. нац. лінгв. ун-т. – Вип. 18. – Київ : Вид. центр КНЛУ, 2007. – С. 16.
207. Сковорода Г. Повне зібрання творів у 2-х т. Т. 1 / Г. Сковорода. – Київ : Наукова думка, 1993. – 531 с.
208. Смелзер Н. Социология / Н. Смелсер; пер. с англ.; научн. ред. В.А. Ядов. – Москва : Феникс, 1994. – 687 с.
209. Смирнов С. Сім'я : повість / С. Смирнов. – Київ : Наукова думка, 1970. – 206 с.
210. Сміт Е. Національна ідентичність / Е. Сміт. – К. : Основи, 1994. – 223 с.
211. Соловейчик С. Л. Час ученичества / С. Л. Соловейчик ; портреты С. Монахова. – Москва : Дет. лит., 1972. – 256 с.
212. Соловйов В. Толерантність як новоевропейська універсалія / В. Соловйов // Політична думка. – 1996. – № 3–4. – С. 13–15.

213. Соловьев В.С. Любовь [Текст] / В.С.Соловьев // Философский словарь Владимира Соловйова. – Ростов на Дону : Феникс, 2003. – 512 с.
214. Сорокин П. Социальная мобильность, ее формы и флуктуации / Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. – Москва : Наука, 1992. – 548 с.
215. Сорокин П.А. Таинственная энергия любви [Часть 1] / П.А. Сорокин // Социс. – 1991. – № 8. – С. 121–137.
216. Сорос Дж. Утверждения демократії [Текст] : [наук. вид.] / Дж. Сорос ; пер. з англ. О. Коваленко. – Київ : Основи, 1994. – 224 с.
217. Спиноза Б. Избранные произведения [Текст] : в 2-х т. Т.1 / Б. Спиноза ; [Общ. ред. и вступит. Статья В. В. Соколова]. – Москва : Госполитиздат, 1957 – 631 с.
218. Становлення і розвиток української державності: [зб. наук. пр.] / МАУП. – Київ : ДП «Видавничий дім «Персонал», 2008 – 379 с.
219. Степаненко Ірина Володимирівна. Духовність: філософські конструкти і соціокультурні репрезентації: дис. на здобуття наук. ступеня доктора філос. наук : спец. 09.00.04 / Інститут філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України. – Київ, 2004. – 422 с.
220. Табачковський В. Гуманізм та проблема діалогу культур / В.Табачковський // Філософська думка. – 2000. – № 1. – С. 11.
221. Табачковський В. Г. Життєвий світ людини і пізнання: персоналістична інтерпретація / В.Г. Табачковський // Філософська думка. – 2006. – № 2. – С. 19.
222. Табачковський В. Г. Ми у філософії чи філософія в нас / В.Г. Табачковський // Філософська думка. –1998. – № 4–6. – С. 16.
223. Табачковський В. У пошуках невтраченого часу : (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників) / В. Табачковський. – Київ: Либідь, 2002. – 300 с.
224. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. Пер. с англ / Э. Б. Тайлор. – Москва : Политиздат, 1989. – 573 с.

225. Танчер В. К. Основы научного атеизма / В. К. Танчер. – Київ: Вид. Київського ун-ту, 1998. – 612 с.
226. Тард Г. Социальная логика : пер. с фр. / Г. Тард. – Санкт-Петербург : Социол.-психол. центр, 2006. – 576 с.
227. Твердження Іоанна Дамаскіна за ЦГАДА, ф.181, № 509, л.31.
228. Тэнасе А. Культура и религия / А. Тэнасе. – Москва : Политиздат, 1975. – 127 с.
229. Тойнби Арнольд. Постижение истории : Сб. / Тойнби Арнольд; [пер. с англ. Е. Жаркова]. – Москва : Айрис-пресс, 2008. – 640 с.
230. Толстоухов А.В. Глобалізація. Влада. Еко-майбутнє / Толстоухов А.В. – Київ : Вид-во ПАРАПАН, 2003. – 308 с.
231. Уваркіна О.В. Освітній потенціал нації: монографія / О.В. Уваркіна ; Мін-во освіти і науки, молоді та спорту України, Нац. пед. ун-т імені М.П. Драгоманова. – Київ : Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2011. – 383 с.
232. Українські народні казки [Текст] : зб. : Для мол. та сер. шк. віку / Упоряд. та предмова Л.Ф. Дунаєвської ; Мал. В.Г. Мельниченко; Худож. оформл. К.І. Сулими. – 3-тє вид. – Київ : Веселка, 1990. – 222 с.
233. Українські проблеми // Людина і політика. – Київ : Знання, 1995. – № 1. – С. 46.
234. Усатенко Т. Концепт – визначальний чинник когнітивної педагогіки : педагогічна інноватика / Т. Усатенко // Матеріали філос.-метод. семінару «Аксіологічна концептосфера педагогічної освіти / автор ідеї і упор. Т.П. Усатенко. – Ніжин : Видавець П.П. Лисенко, 2010. – С. 44–55.
235. Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Л. Фейербах Избранные философские произведения. Т. 1. – Москва : Республика, 1955. – 458 с.
236. Фейербах Л. Сущность христианства / Л. Фейербах // Избранные философские произведения : В 2 т. Т. 2. – Москва : Госполитиздат, 1955. – 568 с.



237. Философия в современной культуре: новые перспективы (материалы круглого стола) // Вопросы философии. – 2004. – № 4. – С. 45–46.
238. Философский энциклопедический словарь / гл. редакция : Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев, С.Н. Ковалев, В.П. Панов. – Москва : Сов. энциклопедия, 1983. – 840 с.
239. Фихте И.Г. Сочинения [Текст] : работы 1792-1801 гг. / Фихте Иоганн Готлиб. – Москва : Ладомир, 1995. – 656 с.
240. Філософія освіти ХХІ столітті: проблеми і перспективи: Методологічний семінар, 22 листопада 2000 р. : зб. наук. пр. вип. 3 / за заг. ред. В. Андрущенко. – Київ : Знання, 2000.
241. Філософія освіти: наук. часопис / Ін-т вищої освіти АПН України, Нац. пед. ун-т імені М.П. Драгоманова, Укр. академія політ. наук. – Київ : Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2010. – № 1–2(9). – 383 с.
242. Філософія: Навчальний посібник / Надольний І.Ф., Андрущенко В.П., Бойченко І.В., Розумний В.П. / За редакцією Надольного І.Ф. – К. : Вікар, 1997. – 584 с.
243. Франк С. Культура и религия / С. Франк // Философские науки. – 1998. – № 7. – С. 74.
244. Франк С.Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. В кн. / Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. Минск : «Харвест» – Москва : «АСТ», 2000. – 468 с.
245. Франк С. Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. – Москва : Республика, 1992. – 511 с.
246. І. Франко. Вибрані твори в 3 томах. Т. 2: Проза. Драматургія / Упоряд. та ред. З. Гузар. – Дрогобич : Коло, 2004. – 708 с.
247. Фрейд З. Будущее одной иллюзии / З. Фрейд // Сумерки богов. – Москва : Политиздат, 1989. – 398 с.
248. Фромм Е. Втеча від свободи / Е. Фромм // Читанка з історії філософії : в 6 кн. Кн. 6. Зарубіжна філософія ХХ століття. – Київ : Наукова думка, 2008. – 180 с.

249. Фромм Э. Искусство любви [Текст] : исследование природы любви / Э. Фромм ; пер. с англ. Н. Петренко, О. Иванчук. – Киев : Ника-центр : Вист-С, 1998. – 400 с.
250. Хамитов Н., Крылова С., Минева С., Лютый Т. Философская антропология: словарь. 3-е издание. – Киев: КНТ, 2016. – 456 с.
251. Гайдеггер М. Время и бытие: монография / М. Гайдеггер. – Москва : «Гнозис», 1993. – 348 с.
252. Харьковченко Є. А. Софійність кївського християнства. Вид. друге, доповнене / Ред. Т.С. Яцюк / Євген Анатолійович Харьковченко. – Київ : Наукова думка, 2003. – 224 с.
253. Хозин Г. Какими быть международным отношениям в XXI веке? / Г. Хозин // Международная жизнь. – 2001. – № 2. – С. 70–80.
254. Холл Менли П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии / Менли П. Холл. – Москва – Санкт-Петербург : «Эксмо» ; «Мидгард», 2007. – 1008 с.
255. Хосе Ортега-і-Гасет. Бунт мас (Переклад Вольфрама Бурггардта). // Ортега-і-Гасет, Х. Вибрані твори. – Київ : Основи, 1994. – 424 с.
256. Циолковский К.Э. Мониизм вселенной [Текст] : монография / К. Э. Циолковский. – Москва : Молодая гвардия, 1931. – 84 с.
257. Цицерон. О государстве. О законах. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Речи и письма / Предисл. Е.И. Темнова. – Москва : Мысль, 1999. – 782 с.
258. Человек в его истории [Текст] : [монография] / С. С. Батенин ; М-во высш. и сред. спец. образования РСФСР. – Ленинград : Изд-во Ленинградского университета, 1976. – 295 с.
259. Человек: мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения / редкол. : И. Т. Фролов (отв. ред.) и др.; сост. П. С. Гуревич. – Москва : Политиздат, 1991. – 461 с.

260. Черданцев А. Ф. Логико-языковые феномены в праве, юридической науке и практике / А.Ф. Черданцев. – Екатеринбург : Изд-во УИФ «Наука», 1993. – 192 с.
261. Чукут С. А. Генеза духовної культури (управлінський вимір) / С.А. Чукут. – К. : Видавництво УАДУ, 1999. – 255 с.
262. Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия. Предыстория философии / М.И. Шахнович. – Ленинград : Наука, 1971. – 240 с.
263. Шевченко Т. Г. Кобзар [вступ. ст. О. Гончара. Приміт. Л. Кодацької] / Т.Г. Шевченко. – Київ : Дніпро, 1985. – 640 с.
264. Шеллинг Ф. Сочинения: в 2-х т. Т. 2. / Ф. Шеллинг. – Москва : Мысль, 1999. – 597 с.
265. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности / Л. Шестов // Сочинения. – Москва : Мысль, 1995. – 334 с.
266. Шилов Ю. О. Актуальні проблеми українознавства: [звед. зб. матер. наук.-практ. конф.] / Ю.О. Шилов. – Київ : МАУП, 2012. – 286 с.
267. Шинкарук В. И. Теория познания, логика и диалектика И. Канта / В.И. Шинкарук. – Київ : Наукова думка, 1974. – 336 с.
268. Шмеман А. Водюю и Духом / А. Шмеман. – Москва : Гнозис-Паломник, 1993. – 223 с.
269. Штомка П. Социология социальных изменений : Пер. с англ. / П. Штомка. – Москва : Аспект Пресс, 1996. – 416 с.
270. Энциклопедический словарь по культурологии / Под общ. ред. А.А. Радугина. – Москва : Центр, 1997. – 478 с.
271. Эрштейн Л. Б. Запретная теория ценностей: психологические и социологические следствия представления ценностей как динамических запретов [Текст] / Л.Б. Эрштейн. – Санкт-Петербург : СПб. Гос. ун-т низкотемпературных и пищевых технологий, 2008. – 562 с.
272. Юм Д. Автобиография // Сочинения. В 2-х томах. Т. 1. – Москва : Мысль, 1965. – 927 с.

273. Юнг К.Г. Архетип и символ: монография / К.Г. Юнг. – Москва : Ренессанс, 1991. – 368 с.
274. Юридические понятия и язык права // Вопросы стилистики. – Вып. 7. – 1974. – С. 60–73.
275. Юркевич П. Ідея. Серце та його значення у житті людини, згідно з ученням слова Божого / Юркевич П.Д. // Вибране. – Київ : Абрис, 1993. – 456 с.
276. Язык закона / А.С. Пиголкин [и др. ]; под общ.ред. А.С. Пиголкина. – Москва : Юридическая литература, 1990. – 192 с.
277. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології / В. Янів; [упоряд. М. Шафовал]. – [2-ге вид. переробл. і доп.]. – Київ : Знання, 2006. – 735 с.
278. Яннарас Х. Варіації на тему Пісні Пісень [Текст] / Х. Яннарас; Пер. з грецької С. Говорун, Передм. К. Сігов. – 2-е вид. – Київ : Дух і літера : Свічадо, 2003. – 256 с.
279. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – Москва : Политиздат, 1991. – 527 с.
280. Ясперс К. Шифры трансценденции // К. Ясперс / Культуры в диалоге. – Эпистемы: Альманах. Екатеринбург, 1992. – 453 с.
281. Abgrall J.M. La Manipulation Mentale Mythe Mediatique Ou Realite Psychiatrique. [Electronic resource] – Electronic data. – Mode of access: <http://ns4005993.ip-192-99-13.net/manip11.htm>. (viewed on June 14, 2013). – Title from the screen.
282. Academic Ranking of World Universities in Economics/Business – 2014 [Electronic resource] – Electronic data. – Mode of access: <http://www.shanghairanking.com/SubjectEcoBus2014.html> (viewed on March 21, 2011). – Title from the screen.
283. Adams J. Global Research Report. China. Research and Collaboration in the New Geography of Science. November, 2009 / J. Adams, C. King, Nan Ma. – Thomson Reuters, 2009. – 12 p.

284. Altbach Philip G. Advancing the National and Global Knowledge Economy: The Role of Research Universities in Developing Countries / Philip G. Altbach // Studies in Higher Education. – 2013. – Vol. 38. – № 3. – P. 316 – 330.
285. Altbach Philip G. Franchising – The McDonaldization of Higher Education / Philip G. Altbach // International Higher Education. – 2012. – № 66. – P. 7–8.
286. Altbach Philip G. The International Imperative in Higher Education / Philip G. Altbach. – Sense Publishers, 2013. – 212 p.
287. Aula Hanna-Mari. Becoming «World-Class»? Reputation-Building in a University Merger / Hanna-Mari Aula, Janne Tienari // Critical Perspectives on International Business. – 2011. – Vol. 7, no. 1. – P. 7–29.
288. Austin J. L. Philosophical Papers. Oxford, 1991. – P.142–145.
289. Baty Phil. Developing narrative [Electronics resource] / Phil Baty. – Electronic data. – Mode of access: <http://www.timeshighereducation.co.uk/world-university-rankings/2014/brics-and-emerging-economies/analysis/developing-narrative> (viewed on June 13, 2014). – Title from the screen.
290. Baty Phil. Onwards and upwards: the advance continues [Electronics resource] / Phil Baty. Electronic data. – Mode of access: <http://www.timeshighereducation.co.uk/world-university-rankings/2015/brics-and-emerging-economies/analysis/onwards-and-upwards-the-advance-continues> (viewed on January 26, 2015). – Title from the screen.
291. Baycan Tuzin. Bringing Knowledge to Commercialization: The Good, the Bad, and the Challenging / Tuzin Baycan, Roger R. Stough // *Amm Reg Sci.* – 2013. – № 50. – P. 367–405.
292. Bordo M., B. Eichengreen, D. Klingebiel and M.S. Martinez-Peria (2001), 53-82.
293. Boulton Geoffrey. University Rankings: Diversity, Excellence and the European Initiative / Geoffrey Boulton // *Procedia Social and Behavioral Sciences.* – 2011. – №13. – P.74–82.

294. Brooks Rachele. Measuring University Quality / Rachele Brooks // The Review of Higher Education. – 2013. – Vol. 33, no. 2. – P.1–21.
295. Burnett Sally-Ann. Universities' Responses to Globalization: The Influence of Organizational Culture / Sally-Ann Burnett // Journal of Studies in International Education. – 2010. – Vol. 14, no. 2. – P. 117–142.
296. Camus A. Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde. – Paris, 1942. – P.36.
297. Chen Linhan. Internationalization of Chinese Higher education / Linhan Chen, Danyan Huang // Higher Education Studies. – 2013. – Vol. 3, no. 1. – P.92–105.
298. Chirikov Igor. Research Universities as Knowledge Networks: The Role of Institutional Research / Igor Chirikov // Studies in Higher Education. – 2013. – Vol. 38, no. 3. – P. 456–469
299. Corruption Perception Index 2014: Results [Electronic resource] – Electronic data. – Mode of access: <http://www.transparency.org/cpi2014/results> (viewed on February 4, 2011). – Title from the screen.
300. Crossen C. Tainted Truth : The Manipulation of Fact in America. – Columbia : Touchstone Books, 2006. – 276 p.
301. D'Este Pablo. Why Do Academics Engage with Industry? The Entrepreneurial University and Individual Motivations / Pablo D'Este, Markus Perkmann // Technological Transformations. – 2011. – Vol. 36. – P. 316–339.
302. Elgie R. Semi-Presidentialism, Concepts, Consequences and Contesting Explanations [Electronic resource] / R. Elgie // Political Studies Review. – 2004. – Vol. 2. – P. 314–330 – Electronic data (1 file). – Mode of access: <http://webpages.dcu.ie/~elgier/SP%20Political%20Studies%20Review%20PDF.pdf> (viewed on April 6, 2013). – Title from the screen
303. Ellul J. The New Demons. – New York. Seabury Press, 2007. – 285 p.
304. Etzkowitz Henry. Polyvalent Knowledge and the Entrepreneurial University: A Third Academic Revolution? / Henry Etzkowitz // Critical Sociology. – 2010. – Vol. 36, no. 4. – P. 595–609.

305. Etzkowitz Henry. When Knowledge Married Capital: The Birth of Academic Enterprise / Henry Etzkowitz // *Journal of Knowledge-based Innovation in China*. – 2013. – Vol. 5, no. 1. – P. 44–59.
306. Financial Stability Plan. [Electronic resource] – Electronic data. – Mode of access: <http://www.financialstability.gov/docs/fact-sheet.pdf>. (viewed on June 10, 2011). – Title from the screen.
307. French Credit Ombudsman Helped Unlock Funds for 1,198 Companies. [Electronic resource] – Electronic data. – Mode of access: <http://www.bloomberg.com/apps/news?pid=20601090&sid=aELFjTP7tylc>. (viewed on July 27, 2013). – Title from the screen.
308. Garey J. W. *Communication As Culture : Essays on Media and Society (Media and Popular Culture)*. – N.Y. – Unwin Hyman, 1998. – 241 p.
309. Gibb Allan. Leading the Entrepreneurial University: Meeting the Entrepreneurial Development Needs of Higher Education Institutions / Allan gibbs, Gay Haskins, Ian Robertson // *Universities in Change, Innovation, Technology, and Knowledge Management* / A. Altmann and B. Ebersberger (eds.). – Springer, 2013. – P. 9–45.
310. Gibbs Paul. Happiness not Salaries: The Decline of Universities and Emergence of Higher Education / Paul Gibbs // *Thinking About Higher Education* / P. Gibbs and R. Barnett (eds). – Springer International Publishing, 2014. – P. 37–50.
311. Giddens A. Globalisation: Reith Lecture [Electronic resource] / A.Giddens. – Electronic data (1 file). – Mode of access: [http://news.bbc.co.uk/hi/english/static/events/reith\\_99/week1/week1.html](http://news.bbc.co.uk/hi/english/static/events/reith_99/week1/week1.html). (viewed on October 16, 2014). – Title from the screen
312. *Global University Rankings: Challenges for European Higher Education* / ed. By Tero Erkkil. – Palgrave Macmillan, 2013. – 272 p.
313. Goethe J. W. *Poetische Werke*. – Berlin, 2005. – Bd 2. – P.121–179.
314. Goodfellow Robin. Scholarly, digital, open: an impossible triangle? / Robin Goodfellow // *Research in Learning Technology*. – 2013. – Vol. – 21. – P. 1–15.

315. Greuzer F. Symbolik und mythologie der alten volker. – Leipzig, 2006. Bd 4. – 2006. – 242 p.
316. Grice H. P. Meaning // Philos. Review, 1992. – P.112–114.
317. Gunn Andrew. Global university alliances and the creation of collaborative advantage / Andrew Gunn, Michael Mintrom // journal of Higher Education Policy and Management. – 2013. – Vol. 35, no. 2. – P. 179–192.
318. Hazelkorn Ellen. World-Class Universities World Class Systems? Reflections on a Decade of Global Rankings and HigherEducation Policy Choices / Ellen Hazelcorn // Rankings and Accountability in Higher Education: Uses and Misuses. – UNESCO, 2013. – 296 p.
319. Hazelkorn Ellen. Reflections on a Decade of Global Rankings: what we've learned and outstanding issues / Ellen Hazelcorn // European Journal of Education. – 2014. – Vol. 49, no 1. – P. 12–28.
320. Hermeneutik und Recht // Ztschr/ der Savigny – Stiftung fur Rechtsgeschichte. – Weimar, 1987. – Bd 104. Romanistische Abt. – P. 596-619.
321. Heuser-Keller M.-L. Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften [Text] / M. L. Heuser-Keller. – Berlin: Duncker und Humblot, 1986. – 130 s.
322. Human Development Report 2014. Sustaining Human Progress: Reducing Vulnerabilities and Building Resilience [Electronic resource] – Electronic data. – Mode of access: <http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr14-report-en-1.pdf> (viewed on June 13, 2013). – Title from the screen.
323. Jiang Nan and Carpenter Victoria A Case Study of issues of Strategy Implementation in Internationalization of Higher Education / Jiang Nan and Victoria Carpenter // International Journal of Educational Management. – 2013. – Vol. 27. – № 1. – P. 137–145.
324. Jons Heike, Hoyler Michael Global Geographies of Higher Education: The Perspective of World University Rankings / Heike Jons and Michael Hoyler // Geoforum. – № 46. – P. 45–59.



325. Kastoueva-Jean Tatiana. New Missions and Ambitions for Russian Universities / Tatiana Kastoueva-Jean // international Higher Education. – 2013. – № 73. – P. 26–27.
326. King Gary. The Troubled Future of Colleges and Universities / Gary King, Maya Sen // Political Science & Politics. – 2013/ - № 46. – P. 83–89.
327. Krishna, D. Op. cit. – P.62.
328. Knobel Marcelo. Henrique International Collaborations between Research Universities: Experiences and Best Practices / Marcelo Knobel, Tania Patricis Simoes, Cruz Carlos Henrique de Brito // Studies in Higher Education. – 2013. – Vol. 38, no. 3. – P. 405–424.
329. Komter A. Social Solidarity and the Gift [Text] / A. Komter // Cambridge University Press, 2005. – P. 125–133.
330. Kurbatov Sergiy. National Universities Through the Lenses of Rankings: the Case of Ukraine / Sergiy Kurbatov // – 2014. – № 8. – P. 112–118.
331. Langer S. Philosophy in New Key. – N.-Y., 1953. – 315 p.
332. Laudon L. Progress and its Problems: towards a Theory of Scientific Growth. – 1997. – P. 202.
333. Levy Daniel. The Decline of Private Higher Education / Daniel Levy // Higher Education Policy/ - 2013. – Vol. 26. – P. 25–42.
334. Loveday A. Preface. 1936 // Haberler, Gottfried. Prosperity and depression: a theoretical analysis of cyclical movements. League of Nations, 1937, p. iii.
335. Lowental R. Gesellschaftswandel und Kulturkrisen: Zukunftsprobleme der westlichen Demokratien. – Frankfurt a. M., 1979. – 300 p.
336. Mesnard Louis de. In Some Flaws of University Rankings: The Example of the SCImago Report / Louis de Mesnard // The Journal of Socio-Economics. – 2012. – № 41 – P. 495-499.
337. Miller G. Language and Communication. – N.Y., 2007. – S.154–157.
338. Morischima M. Tolerance and a Possible Course of Social. – 278 p.
339. Mullner A. Die Schuld. – Leipzig, 1998. – 194 p.

340. Multidimensional Ranking. The Design and Development of U-Multirank / Ed. by Frans A. van Vught and Frank Ziegele. – Springer, 2012. – 194 p.
341. Murphy. A. W. Old Maxim Never Die... // Columbia Law Review. – 1975. – № 7. – P.1131.
342. Parker Lee D. Contemporary University Strategising: The Financial Imperative / Lee D. Parker // Financial Accountability & Management. – 2013. – Vol. 29, no. 1. – P. 1–25.
343. Parsons T. The Structure of Social Action. – Chicago, 1949. – 341 p.
344. Ponet J. Op. cit. – P.47.
345. Probleme des Nihilismus: Dokumente der Triester Konferenz 1980 / Hrag. Von Dombey H. u. Weyergraf B. – Bonn, 1981. – 127 s.
346. Public-Private Investment Program // [Electronic resource] – Electronic data. – Mode of access: <http://www.financialstability.gov/roadtostability/publicprivatfound.html>. (viewed on December 3, 2012). – Title from the screen.
347. Statement of financial intervention to support lending in the economy. [Electronic resource] – Electronic data. – Mode of access: [http://www.hm-treasury.gov.uk/press\\_05\\_09.htm](http://www.hm-treasury.gov.uk/press_05_09.htm). (viewed on November 19, 2011). – Title from the screen.
348. Statement to the House of Commons on Bank Lending. [Electronic resource] – Electronic data. – Mode of access: [http://www.hm-treasury.gov.uk/statement\\_chx\\_190109.htm](http://www.hm-treasury.gov.uk/statement_chx_190109.htm). (viewed on June 13, 2013). – Title from the screen.
349. Strategies for Increasing and Improving Global Education. Global Education Week 2003 “Conflict and Human Security: the World we live in. the World we want” [Electronic resource]. – Electronic data (1 file). – Mode of access: [http://www.coe.int/t/e/northsouth\\_centre/programmes/3\\_global\\_education/e\\_global\\_education\\_week/2003/0GEW2003.asp](http://www.coe.int/t/e/northsouth_centre/programmes/3_global_education/e_global_education_week/2003/0GEW2003.asp) (viewed on August 29, 2015). – Title from the screen.

350. Summary of the «Emergency Economic Stabilization Act of 2008». [Electronic resource] – Electronic data. – Mode of access: [http://banking.senate.gov/public/\\_files/latestversion EESA Summary.pdf](http://banking.senate.gov/public/_files/latestversion_EESA_Summary.pdf). (viewed on June 13, 2013). – Title from the screen.
351. QS University Rankings: Asia 2014 [Electronic resource] – Electronic data. – Mode of access: <http://www.topuniversities.com/university-rankings/asian-university-rankings/2014> (viewed on April 10, 2012). – Title from the screen.
352. QS University Rankings: BRICS 2014 [Electronic resource] – Electronic data. – Mode of access: <http://www.topuniversities.com/university-rankings/brics-university-rankings/2014> (viewed on October 17, 2010). – Title from the screen.
353. QS University Rankings: Latin America 2014 [Electronic resource] – Electronic data. – Mode of access: <http://www.topuniversities.com/university-rankings/latin-american-university-rankings/2014> (viewed on June 7, 2015). – Title from the screen.
354. Rankings and Accountability in Higher Education: Uses and Misuses / P. T. M. Marope, P. J. Wells and E. Hazelkorn (eds). – UNESCO, 2013. – 306 p.
355. Saarinen Taina. Internationalization of Finish Higher Education – Is Language an Issue? / Taina Saarinen // International Journal of Sociology of Language. – 2012. – № 216. – P. 157–173.
356. Tadaki Marc. Reimaging Internationalization in Higher Education: International Consortia as a Transformative Space? / Marc Tadaki, Christopher Tremewan // Studies in Higher Education. – 2013. – Vol. 38, no. 3. – P. 367–387.
357. Tarnopolsky Oleg B. The ecology of language in classroom at a university in eastern Ukraine / Oleg B. Tarnopolsky, Bridget A. Goodman // Language and Education. – 2014. – Vol. 28, no. 4. – P. 383–396.
358. Taylor Barrett J. Institutional Research in Light of Internationalization, Growth, and Competition / Barrett J. Taylor, Karen L. Webber, Gerrie J. Jacobs // New Directions for Institutional Research. – 2013. – № 157. – P. 5–22.

359. Toffler A. Future Shock. – [Electronic resource] – Electronic data. – Mode of access: [https://www.google.com.ua/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&cad=rja&uact=8&sqi=2&ved=0ahUKEwjI3ZSUg5PKAhVJGCwKHdGuDhMQFgg3MAM&url=http%3A%2F%2Ffeindtijdinbeeld.nl%2FEiB-Bibliotheek%2FBoeken%2FFuture\\_Shock\\_-\\_Alvin\\_Toffler\\_.pdf&usg=AFQjCNHiHe1H97VCGU5Nw\\_1gQAytI56KfQ&bvm=bv.110151844,d.bGg](https://www.google.com.ua/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&cad=rja&uact=8&sqi=2&ved=0ahUKEwjI3ZSUg5PKAhVJGCwKHdGuDhMQFgg3MAM&url=http%3A%2F%2Ffeindtijdinbeeld.nl%2FEiB-Bibliotheek%2FBoeken%2FFuture_Shock_-_Alvin_Toffler_.pdf&usg=AFQjCNHiHe1H97VCGU5Nw_1gQAytI56KfQ&bvm=bv.110151844,d.bGg) (viewed on July 16, 2014). – Title from the screen.
360. Tsvetkova Natalia. Making a New and Pliable Professor: American and Soviet Transformations in German Universities, 1945–1990 / Natalia Tsvetkova // *Minerva*. – 2015. – № 52. – P. 161–185.
361. Van de Kerchove M. Legal System between order and disorder [Text] / M. Kerchove van de, F. Ost. – Oxford: Clarendon Press, 1994. – 199 s.
362. Wedling Linda. How global comparison matter: the ‘truth’ of international rankings / L. Wedlin // *Bibliometrics: Use and Abuse in the Review of Research Performance*. – London : Portland Press Ltd, Wenner-Gren International Series, 2014. – Vol. 87. – P. 65–75.
363. Yovel Y. *Op. cit.* – P.120.
364. Zhang Han. Building global-class universities: Assessing the impact of the 985 Project / Han Zang, Donald Patton, Martin Kenney // *Research Policy*. – 2013 – Vol. 42. – P.765–775.