

**Міністерство освіти і науки України
ЗАПОРІЗЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ МЕДИЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ**

В.А. Жадько

**ФІЛОСОФІЯ
ЯК ГУМАНІСТИЧНИЙ СВІТОГЛЯД**

наукова монографія

«Новий Світ – 2000»

Львів 2019

УДК 101:165.74 (075.8)

Ж 17

Рецензенти:

Бутченко Тарас Іванович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри соціальної філософії та управління Запорізького національного університету.

Мурашкін Михайло Георгійович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри соціальних дисциплін Дніпропетровського університету внутрішніх справ.

Автор:

Жадько Віталій Андрійович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри суспільних дисциплін Запорізького державного медичного університету.

Жадько В. А.

Ж17 Філософія як гуманістичний світогляд : наукова монографія / В. А.

Жадько. Запоріжжя: Видавництво ПП «Новий Світ-2000», 2019. – 200 с.

ISBN 978-617-7519-45-3

У монографії розглядається гуманізм як внутрішня визначальна сутність філософського світоглядно-методологічного типу світогляду. Філософія, закликаючи людину до самопізнання, є формою індивідуальної самосвідомості, яка мотивує життєдіяльність людини, спираючись при цьому на духовно-пізнавальну соціокультурну спадщину, накопичену людством впродовж декількох тисячоліть. Долучаючись до неї, кожна людина ніби надихається тим потенціалом, яке вона містить в собі, що робить її активним, небайдужим, цілеспрямованим суб'єктом не лише в пізнанні, але й в суспільній практиці. Важливим компонентом монографії є аналіз властивих українському соціуму стереотипів, які можна подолати, якщо збагачувати буденну свідомість методологією, визначеною світоглядно-філософським світорозумінням.

УДК 101 : 165.74 (075.8)

ISBN 978-617-7519-45-3

© Жадько В.А., 2019

© Видавництво ПП «Новий Світ – 2000»,
ФОП Піча С.В., 2019

З М І С Т

| | |
|--|-----|
| Вступ..... | 4 |
| Розділ 1. Змістовні складові гуманістичної свідомості..... | 7 |
| 1.1. Гуманістична свідомість в контексті соціально-філософської думки..... | 9 |
| 1.1.1. Визначення вихідних понять – людина, гуманізм | 9 |
| 1.1.2. Давньоіндійська філософія..... | 16 |
| 1.1.3. Давньокитайська філософія | 21 |
| 1.1.4. Антична філософія | 28 |
| 1.1.5. Релігійна філософія Середньовіччя | 42 |
| 1.1.6. Філософія епохи Гуманізму й Нового часу..... | 48 |
| Висновки | 49 |
| 1.2. Світоглядний і методологічний потенціал гуманістично вмотивованої свідомості..... | 60 |
| Висновки | 63 |
| Розділ 2. Гуманістичні цінності як фактор утвердження цивілізаційних форм суспільства | 88 |
| 2.1. Гуманістичні цінності: суспільно-політичний і етико-правовий контекст | 89 |
| 2.2. Гуманістичні напрямки організації суспільного життя | 95 |
| 2.2.1. Соціально-політичні перетворення..... | 95 |
| 2.2.2. Духовно-культурний аспект..... | 103 |
| 2.2.3. Світоглядні перетворення | 106 |
| Висновки | 107 |
| Розділ III. Напрямки і засоби трансформації гуманістичних цінностей в сучасному українському суспільстві..... | 113 |
| 3.1. Співвідношення загальнолюдських і національних гуманістичних цінностей | 114 |
| 3.2. Фактори деформації гуманістичних ціннісних орієнтацій в сучасному українському суспільстві..... | 129 |
| 3.3. Соціально-правова основа гуманізації ціннісних орієнтацій в умовах становлення громадянського суспільства в Україні | 139 |
| 3.3.1. Правосвідомість як духовний феномен | 140 |
| 3.3.2. Межі ефективності права..... | 156 |
| 3.3.3. Напрямки подолання ціннісних деформацій..... | 168 |
| Висновки | 180 |
| Післямова | 190 |
| Література | 194 |

В с т у п

Хоча проблема антропної природи світу і є дискусійною, все ж для філософії, яка реалізує в історії пізнання, як і своїй власній, ідею самопізнання, вона є наскрізною і головною в усі часи. Це означає, що вона тотожна ідеї гуманізму. Пізнаючи себе не тільки в своїй емпірично-чуттєвій безпосередній дійсності, але й у своїх можливостях і потенціях, людина починає, по-перше, сприймати себе як унікальну цінність, по-друге, усвідомлювати пізнання в його само-пізнавальному статусі, по-третє, актуалізувати знання відповідними соціально-духовними діями, внаслідок чого поступово утверджується тип суспільства, в якому кожна людина складає сенс його буття.

Філософія, як відомо, виникла від сильних душевних вражень, які виводили людину зі стану рівноваги, що, в свою чергу, потребувало відновлення рівноваги. А відновлення вимагало пояснення причин, тобто призводило до зародження рефлексивного мислення, яке вимагає не лише інстинктивної миттєвої реакції, але проникнення в першооснови Буття. На жаль, багато-десятилітній досвід спілкування як зі студентами, так і представниками професорсько-викладацького складу показує, що якихось душевних потрясінь від дії аксіоми про єдність людини і природи, мікрокосму, яким вона є, і макрокосму, чомусь не спостерігається.

Можливо посилення на авторитет П. Тейяра де Шардена, що є автором видатної праці «Феномен людини», вразить, врешті-решт, можливих читачів. Тому наведу його принципове вихідне положення. «З точки зору, якої ми дотримуємось, – відзначає він – рефлексія – це набута свідомістю здатність зосереджуватись на самому собі і оволодіти самим собою як *предметом*, що володіє своєю специфічною стійкістю і своїм специфічним значенням, – здатність вже не просто пізнавати, а пізнавати самого себе; не просто знати, а знати, що знаєш. Шляхом такої індивідуалізації самого себе всередині себе живий елемент, до цього розпилений і розділений в смутному колі сприймань і дій, вперше перетворився в точковий

центр, в якому всі уявлення й досвід поєднуються і скріплюються в єдине ціле, яке усвідомлює свою організацію» [89, с.274].

На що слід звернути увагу насамперед? – На те, що в такому разі людина як суб'єкт пізнання пізнає себе саму як таку, що «знає, що знає», а не просто думає, що знає. Це важливо для людей будь-якого народу. Але для українців це важливо найбільшою мірою, адже вони в більшості випадків думають, гадають, уявляють, що знають, а потім, чухаючи потилицю, говорять: «Якби ж то знаття».

Продовжу далі: «Істота, яка рефлексує в силу того, що зосереджена на самій собі, раптово стає здатною розвиватись у новій сфері. В дійсності це виникнення нового світу. Абстракція, логіка, осмислений вибір і винахідливість, математика, мистецтво, розраховане сприйняття простору й тривалості, тривоги й мрії любові... Вся ця діяльність *внутрішнього життя* – ніщо інше, як збудження наново створеного центру, що розгорається в самому собі» [89, с.274].

Звичайно, що це складно сприйняти кожному, хто не спробував йти саме таким шляхом. Складно ще й тому, що людина, в тому числі в закладах медичної освіти, вивчає нібито людинознавчі дисципліни, як-от анатомія, фізіологія і т. п. Але вони, якщо й індивідуалізують людину, то все ж таки це не та індивідуалізація, яку людині слід і потрібно усвідомити. «Зрозуміло, тварина знає. Але, безумовно, *вона не знає про своє знання...* Отже, перед твариною закрита одна область реальності, в якій ми розвиваємось, але куди вона не може вступити» [89, с.275]. Життя людини – це, «по суті, розвиток свідомості, завуальований морфологією», який потрібно спрямувати в напрямку, що піднімається «до *рівня розуму*» [89, с.277].

Щоб підняти до такого рівня, важливо, аби в суспільстві утверджувались гуманістичні відносини. А це чи не головна функція держави. Головний недолік авторитарно-тоталітарного суспільного устрою полягає в утвердженні абстрактних форм гуманізму. Людина в ньому існує лише як її похідна складова. Це настільки протиприродно, що зовсім не випадково історію людства супроводжують постійні війни, в яких людина стає жертвою

підпорядкування власного життя метафізичним цілям, призначення яких виключно пізнавально-наукове, трансформоване у виробничо-промислому технологію, а не в спосіб життєдайний, ціннісний тим, що людина гостро відчуває потребу в іншій людині як в собі самій. Між тим формула гуманістичного способу облаштування суспільства налаштовує свідомість кожної людини на діяльність відповідно до максими «індивідуалізм це соціалізм» (Л. Фейєрбах), а не навпаки. Правова держава, як інструмент громадянського суспільства, згідно цієї тези якраз і покликана реалізувати особистісно орієнтоване суспільство, а не його протилежність за зразком філософії мізантропії, яка розглядає суспільство як сходинку до створення якогось «узагальненого людства» (К. Маркс) чи «абсолютно чистої особистості» (Г. Гегель). Сучасне українське суспільство перебуває в перехідному стані від моралізаторської свідомості, в якій загальне (поняття) все ще нібито має домінувати над індивідуальним, до етико-правового, духом якого має стати правова норма як засіб збереження цілісності людини і на її основі цілісності суспільного організму.

Розділ 1. Змістовні складові гуманістичної свідомості

Із самого початку свого виникнення філософія поставила перед собою і, відповідно, перед кожним любомудром головне завдання – пізнати самого себе. Це означає, що вона є основою становлення гуманістичної свідомості і формування гуманістичного суспільства. Якщо історія людства не дає підстав для такого висновку, можемо стверджувати, що вона, на жаль, не стала визначальною формою як індивідуальної, так і суспільної свідомості. Проблема, отже, в тому, щоб створити такі умови буття людини в суспільстві, коли б вона просто не могла обійти в своєму індивідуальному бутті потребу в самопізнанні, підпорядкованому необхідності відкрити в собі самій причини, за яких вона не отримує задоволення від життя, а тому не сприймає його як найвищу цінність, не вважає відносини між людьми «людськими», людськими, гуманними.

Коли йдеться про незадоволення людини будь-чим чи будь-ким, потрібно виходити з того, що в неї слабо розвинена здатність до аналітики власного життя, матеріалізованого й об'єктивованого в її мовленні. Адже мова не лише засіб спілкування, але й голос душі як об'єктивний прояв властивого їй логосу, тобто розуму. Причому, це голос і водночас логос не тільки індивідуальної, але й народної, всесвітньої душі, оскільки людина завжди належить до певного народу і завжди презентує увесь світ як мікро-космічна істота. Звідси логічний висновок: щоб пізнати себе і світ в собі, потрібно не просто дослухатись до голосу мовлення, але робити його об'єктом аналітико-синтетичної роботи мислення. Іншими словами – потрібно розвивати в собі волю до пізнання, щоб бути задоволеним не лише в якості об'єкта природи в предметно-речовій формі буття, взаємодіючи з нею об'єкт-об'єктним способом, але й намагатись пізнавати природне буття, починаючи зі свого власного. Потрібно стати на шлях само-пізнавального і водночас світо-пізнавального мислення, який відкриває інший, власне людський вимір буття як вимір об'єктивного знання. В такому разі взаємодія між людьми та

людей з природним довкіллям відходить від суто предметно-речового спрямування, переходячи на суб'єкт-об'єктну взаємодію, об'єктивну в своїй основі.

Справа в тому, що об'єктивне відкривається людині у вигляді законів світобудови. Для цього вона має відкрити в собі розумно вмотивовану волю до пізнання об'єктивного, презентованого законом, або, що те ж саме, світовим розумом. Відкривши це в собі, людина набуває статусу суб'єкта цілеспрямованої дії, носія розумно-вольового об'єктивного мислення, засобами якого вона з'єднує різноманітне, відчуваючи при цьому радісне і приємне задоволення від життя, мірою якого стає її власна свідомість, підпорядкована пізнанню об'єктивного і в собі самій, і в ойкумені. Це і є життя гуманістичне, людяне і людське. Це також життя суспільне, але не як просторово й часово сумісне з іншими, а як духовно споріднене з однодумцями за розумно-вольовою мотивацією.

У подальшому викладі ми будемо намагатись розгорнути наведені міркування, доводячи основну ідею про те, що гуманістичний зміст свідомості людини прямо пропорційний її індивідуальним розумно-вольовим мотиваційним зусиллям у самопізнанні як водночас світопізнанні. Звичайно, що суто теоретично проблема утвердження гуманістичних взаємовідносин між людьми, народами, державами не вирішується. Адже суто природний закон щодо взаємодії між вищими тваринами як безпосередніми попередниками людей має вигляд боротьби за існування, в якій перемагають більш фізично сильні види та представники окремих видів. Проте люди, усвідомивши життя як найвищу цінність, здатні подолати монополію такого закону, пом'якшити його дію тією мірою, якою це дозволить той суспільний устрій, який буде враховувати хоча б «серединну міру» їх зацікавленості в саморозвитку. Чудово з цього приводу висловився Марк Аврелій: «Приставляти одну добру справу до іншої так щільно, щоб між ними не залишалось щонайменшого проміжку, – ось що я називаю насолодою життям». Переконаний, що навіть найменш здатна і схильна до самопізнання людина погодиться з таким способом і рівнем життя, оцінивши його як гуманістичний.

1.1. Гуманістична свідомість в контексті соціально-філософської думки

1.1.1. *Визначення вихідних понять – людина, гуманізм.* Оскільки філософія як любов до мудрості починає з любові до мови, до змісту мовлення, слід визначитись щодо змісту вихідних слів – людина і гуманізм. Це тим більше необхідно зробити, що вони для української мови є запозиченими. А мислення, як зазначав Гегель, це уміння об'єднати різноманітне, представлене в першу чергу різними мовами. «Вивчення граматики древньої мови має водночас ту перевагу, що воно є постійна й невпинна діяльність розуму, адже тут, на відміну від рідної мови, де звичка без роздумів дає правильне сполучення слів, потрібно враховувати певне значення частин мови, визначене розумом, і покликати на допомогу правила їх сполучення. Але ж завдяки цьому й відбувається постійне підпорядкування особливого загальному й індивідуалізація загального, в чому якраз і полягає форма діяльності розуму. Суворе вивчення граматики виявляється, таким чином, одним із найзагальніших і найшляхетніших засобів навчання» [17, с.407].

Звернемо увагу на те, що впродовж усього періоду існування античної філософії, а це понад тисячоліття від VI ст. до н.е. по V ст. н.е., люди, які переймались пізнанням, іменувались філологами й математиками в тому значенні, яке має це слово, а саме: дослідження природи, сутності речей. Адже саме в математичному пізнанні, як відзначив найбільш виразно Б. Спіноза, *«порядок і зв'язок ідей такий же, як порядок і зв'язок речей»* [84, с.366], де ідеї – це аксіоми, а речі – необхідні логічні висновки з них. І це вже ідея гуманізму в її об'єктивній іпостасі, адже вчені проявляли любов до мови як виразника об'єктивного духу певного(-их) народу(-ів) і об'єктивного розуму світобудови. Власне кажучи, для філософії Логос – це єдність мови, мовлення і мислення, а для релігійної християнської філософії, яка виникла як продовження античної, Логос набув божественного статусу. Це чітко, як найбільше одкровення, виражено в Євангелії від Іоанна, яке являє собою літературно-філософське есе за мотивами моральної філософії Сенеки: «На початку (споконвіку) було Слово, і

Слово було у Бога, і Слово було Бог. Воно було на початку у Бога. Все через Нього почало бути, що почало бути. В Ньому було життя, і життя було світлом людей; І світло в мороці світить, і морок не затьмарив його» [9; Іоанн,1:1-5].

Отже, подолаємо звичку, властиву навіть дослідницьким працям, сприймати слово як лише звучання чи символ, або ж брати їх значення без лексико-семантичного аналізу. Відзначимо, що словники української мови, як і словники іншомовних слів, не розглядають слово «людина» як запозичене. Висловимо припущення, що це не зовсім так. Принаймні, підстави для цього дає праця Й. Гейзінги «*Homo ludens*», в якій він детально аналізує семантику латинського слова *ludus*, зазначаючи: «У дивовижному контрасті до грецької, з її мінливими та різнорідними термінами для означення ігрової функції, латина має, по суті, одне-єдине слово, яке обіймає всю царину гри й грання: *ludus*, від *ludere*, із прямим похідним від них – *lusus*... Ця семантична основа виступає оголено в *ludi* – «великі публічні ігри», що посідали таке важливе місце в житті римлян, та ще в *ludi* у значенні «школи». Значення вихідна точка в першому випадку – це «змагання», а в другому – либонь, «вправляння»» [21, с.44-45].

Таким чином, з великою долею ймовірної об'єктивності можемо говорити про спорідненість українського слова *людина* з тим значенням, яке мало субстанціональне для нього латинське *ludus*. Справді, людину творить гра, яка є водночас школою життя. Особливо в тому, що стосується мислення як гри, як змагання за знання засобами пізнавально вмотивованого мислення. Гра є, разом з тим, проявом людяності у відносинах між людьми, оскільки в неї є правила, визнані всіма її учасниками; причому, правила беруться зі спостереження за тим, як вони проявляються у взаємодії природних колективних істот, у природі як Всесвіті. Неважко спів-віднести семантику визначення людини як *homo sapiens* із ментальністю, властивою українській народній душі як в історичному, так і сучасному вимірі. З одного боку, українська людина схильна до життя як свого роду гри, в якій вона, як і будь-яка інша людина,

бажає показати всю свою вправність, весь свій хист для перемоги у змаганнях. З другого, часто ігнорує необхідністю діяти згідно вимог розуму, покликання якого в тому, щоб знайти єдину, спільну загальну основу, створити спільний загаль, врешті, суспільство, з'єднане єдиною об'єднавчою ідеєю. Ось так вже сама назва визначає долю не лише окремої людини, але й цілого народу. Історія, як це видно, карає українців за схильність гри з тим, що дає розум, а саме: цілісність суспільного організму. Тому вони чи не найбільше серед сучасних народів переймаються проблемою людяності, проблемою гуманізму.

Зафіксуємо також вкрай важливу думку Й. Гейзінги відносно значення мови як фактору становлення людини. «Не наукове чи там логічне мислення, а мова-творець породила і слово, і поняття. Мова – це, власне, незліченні мови, адже такий акт «породження» слова відбувався повсюди, не раз і не двічі» [21, с.36]. Людина, таким чином, створена мовою духу і духом мовлення, що підтверджується тим загальним і спільним для всіх народів фактом їх культури: міфологічна свідомість об'єднує людину і природу своїми безкінечними сюжетами, тому різні народи запозичують їх, оскільки вони для них також свої за змістом, за розумом, за способом обробки (*cultivo* – обробляю) властивого їм душевного простору й духовних устремлінь.

З одного боку, «творячи мову, дух постійно «мерехтить» перестрибує з рівня матеріального на рівень думки, власне, грається тією чудесною номінативною здатністю. За назвою кожного абстрактного поняття ховається щонайсміливіша з метафор, і що не метафора – то гра слова. Отак людство, надаючи життю словесне вираження, творить поруч зі світом природи свій другий, поетичний світ» [21, с.11].

З іншого, засобами міфу як поетично-метафоричної образотворчості «вигадливий дух грається на межі жарту й серйозного. ...Однак саме з міфу й ритуалу походять великі рушійні сили цивілізованого життя: право й порядок, торгівля й зиск, ремесло й мистецтво, поезія, вченість і наука»[21, с.11].

Зазначимо також, що в перекладі з грецької *mithos* означає слово, розповідь, оповідання, казка і що становлення людини з самого початку її народження відбувається саме засобами міфологічних сюжетів, які з приємністю сприймає кожна дитина. Дитина ніби підказує дорослим: «Годуйте мене казкою – це те людське, гуманне, яке я потребую як хліб духовний».

Тепер порівняємо значення слова людина, але позначеного російською мовою як *человек*. Можемо побачити, що є відмінності, які здатна здолати лише багатомовна людина, інакше взаємодія між різними народами не буде людською, людяною, цивілізованою гуманістичним розумінням мови як сукупної еволюційно сформованої незліченності мов. Так, М. Фасмер у своєму етимологічному словнику російської мови подає український варіант «чоловік» як «муж, супруг» [92, с.328], а не як *людина*. Хоча пояснення змісту багато в чому тотожне загальноприйнятому як власне людському, соціально-духовному, колективному. «Первая часть – село – сближается с *челядь*, далее с др.-инд. *Kulam* «стадо, множество, семья, род», гр. *celos* «толпа», ирл. *Cland, clan*, «потомство, род»» [92, с.328]. Що стосується другої частини слова, то тут подаються різні варіанти – хлопчик, дитина, слуга, сила, тобто значення, які частина *век* має в різних мовах, але не у власне російській. Це означає, що, як і відмічав Гегель, що при перекладах з однієї мови на іншу загальне набуває особливих індивідуальних форм, а тому людина є суспільною істотою не лише в особливому народному значенні, але й у загальнолюдському і загальносвітовому. Це потрібно враховувати, говорячи про змістовні засади гуманізму.

Варто також відзначити те, що росіяни, особливо ж високо освічені, маючи розвинене почуття національної гордості, яке в багатьох із них межує із неприпустимим за своєю пихатістю та приниженням інших мов і народів, тлумачать слово *человек* таким чином. *Чоло* подають не як приналежність до *челяді*, а як лобні долі, в яких концентруються *віки*, а не *вік* людини, не час її життя. Звідси, можливо й та впевненість в унікальності російської людини, покликаної до спасіння людства, до своєї особливої історичної місії,

адже їх *чоло* нібито наповнене *віками* загальнолюдської світової мудрості.

Зауважимо також, що російська мова подає походження і значення слова *люд* в третій особі, а також те, що воно вживається у множині – *люди*, відзначаючи, що в українській мові наявна однина – *людина*, що зі старослов'янської і староруської мови походить від «ЛЮДИНЬ» – «свободный человек». «Родственно лит. liaudis «народ», лтш. laudis «люди», лит. liaudzia ж. «домочадцы» д.-в.-н. liut «народ», ср.-в.-н. liute, бургунд. leudis «свободный муж (человек)», также греч. eleiteros «свободный (человек)», лат. liber – то же, liberi «дети»»[92, с.545]. Звідси неважко зробити висновок про суттєві відмінності, властиві українській і російській народній душі. Як і про те, які засоби потрібно застосовувати, щоб взаємини між ними були дружніми, людськими, доброзичливими. Знищуючи впродовж багатьох віків вживання української мови, не можна було розраховувати на такі стосунки. І навпаки, вивчаючи українську мову, росіяни могли б споріднитись із нею, а не зятято повторювати, що такої мови і такого народу не існує.

Тепер розглянемо значення слів *гуманізм*, *гуманістичний*, *гуманний* в тому змісті, який сформувала латина як мова філософії, що стала основою формування людини політичної, правосвідомої. «Латинско-русский лексиконъ» 1849 року видання подає такі ознаки людяності. «Humane – Человеколюбиво; ...снисходительно, ласково, благосклонно. ...Человечески, по человечески. ...великодушно сносить. Humanitas, atis Человечество, природа, свойство человеческое. // Людскость, человеколюбие; снисходительность, благопріятство, учтивость, вежливость. // Словесныя науки. ...упражняются въ изученіи словесныхъ наук.. Образованный словесными науками. ...Humanus, а, um. Человеческій. // Человеколюбивый, снисходительный, благосклонный, мягкосердый, ласковый, благопріятственный. // Учившійся наукамъ, искусный въ словесныхъ наукахъ... человеческое состояніе» [44, с.209].

Деякі висновки відносно змісту обраних слів, а відтак і понять, зробимо після наведення їх значень у такому ж словнику, але вже

радянського періоду. «humana, omnia человеческие дела, интересы, судьбы, слабости.. humane 1) по-человечески, т.е. благоразумно, рассудительно, спокойно..; 2) прилично, изрядно, порядочно..; 3) человечно, приветливо, ласково, учтиво... humanitas, atis 1) человеческая природа, человеческое достоинство..; 2) человеколюбие, гуманность, доброта, обходительность..; 3) образованность, духовная культура; 4) утонченный вкус, тонкость обращения, изящество манер, изысканность речи, учтивость, воспитанность..; 5) (редко) человечество, человеческий род..; I humanus, a, um 3) высокообразованный» [26, с.481-482].

Можемо чітко й виразно бачити, що випало, фактично, головне змістовне соціально-духовне значення. А саме: гуманна та людина, яка має високий рівень освіченості завдяки «словесним наукам», «майстерності в словесних науках», які тільки й формують її «людський стан». Розуміння цього було в царській Росії, бо, попри все, нею правили високоосвічені люди, принаймні в системі освіти. На жаль, цього не можна сказати про освічену на принципах класової пролетарської солідарності радянську інтелігенцію. Як, до речі, і про сучасну українську, в більшості своїй двомовну, але таку, яка чомусь вважає українську «не престижною», тому, маючи достатній рівень «словесності», фактично в публічній сфері переходить на одномовність. Що вже говорити про пересічну людину, особливо ту, яка, отримавши шкільну освіту в школі із українською мовою навчання і перебуваючи в україномовному середовищі, якщо йдеться про сільську місцевість відповідних регіонів України, переходить на російську. Більше того, з легкістю погоджується на надання російській мові статусу другої державної, усвідомлюючи, можливо, що й не усвідомлюючи, що в такому разі українська не може з нею конкурувати і поступово зникне.

Тут причин багато, але головна в тому, що рівень розуміння «словесності» в її свідомості близький до нульового. Тому легко піддається на пропозиції політичних шахраїв відносно нібито утвердження двомовності. На цьому доводиться наголошувати, оскільки гуманістична свідомість започатковується саме з мови як

єдиного засобу суспільної комунікації. Без підвищення рівня «словесності», який забезпечує мова як арсенал мислення, до того ж мова, лексика якої не є одномовною, а завжди містить в собі запозичення з інших мов, таку свідомість утвердити нелегко, але потрібно. Інакше «зняти» штучно нав'язувану українському суспільству «мовну проблему» не вдасться. До речі, кількість запозичених слів в українській і російській мовах із інших мов сягає понад 60%. Що цілком об'єктивно за умов активної взаємодії народів, особливо в сучасному світі. Ба, більше, «протягом усього свого існування мови постійно взаємодіють, збагачуючи одна одну, хоч на шляху з однієї мови в інші стоять насамперед звукові перешкоди: наявність чи відсутність певних звуків у цих мовах. ...Проходячи через мови-посередники, запозичені слова зазнавали помітних змін у своєму звучанні» [36, с.56]. Більш детально мовні відмінності між нібито спільною лексикою в українській та російській мовах та їх вплив на ментально-світоглядну позицію людини див. монографію В. Жадька [32]. Ось така ситуація з об'єктивним рівнем розуміння «словесності» та рівнем невігласів...

Все наведене дозволяє стверджувати, що потрібно не просто говорити про філософію як заклик до самопізнання, а розглядати її як первинний і вихідний принцип духовно-практичного становлення людини в тих якостях, які відзначені відповідними «словесними науками». Але не просто словниками, а філософськими текстами найвидатніших мислителів. Так, саме текстами, адже матеріальне, об'єктне, предметно-тілесне буття минулих поколінь презентує об'єктивний дух писемності, який постійно потрібно розпредмечувати, тому що тільки в такому вигляді він здатний гуманізувати людину, наситити її свідомість не лише образами безпосередньої предметно-речової об'єктної дійсності, але й об'єктивними ідеями, які б давали їй додаткові життєдайні й життєдіяльні імпульси. Якщо цього не робити, людина з емпірично-достовірною свідомістю не буде гуманною, оскільки предметно-речовий світ не несе індивідуальній свідомості світло знань. Навпаки, він затіняє світло і роз'єднує людей і народи.

Звичайно, що зміст поняття *гуманізм* включає в себе й той рівень розуміння свого покликання, який властивий кожній окремій людині. Адже вона в першу чергу *природно-біологічна* істота, яку ще потрібно зусиллями суспільних та державних інститутів соціалізувати до тієї міри, того рівня, аби її тваринні егоцентричні спонукання набули альтруїстичного змісту, який їх не нівелює, а наділяє шляхетністю.

Оскільки визначення людини загальновідоме й загальноприйняте ще від Аристотеля, то давати йому якесь нове визначення було б неприпустимо. Тому ми тільки наголосили на тому, що це істота, сутність якої визначається її бажанням перетворити потенційне в актуальне. Потенційне в тому, що соціально-комунікативну функцію мови, призначення якої в повідомленні своїх душевних переживань іншим істотам, потрібно трансформувати в здатність повідомити внутрішні смисли слів, у процес мовомислення. Тоді **спільне** в словах, вживаних *різними* людьми, стане основою практичного **гуманізму**, основою **суспільства**, адже спільне, загальне – це атрибутивні ознаки закону, який органічно й об'єктивно **єднає різноманітне**. А ця *здібність* і є *здатність* до мислення над мовленням вже не лише як повідомленням, а як бажанням до споріднення, до народження індивідів в якості носіїв **народу**. Без мислення як мовомислення бажати сформувати в суспільстві **гуманістичні відносини** навряд чи вдасться.

Цій цілі й підпорядковується подальший виклад проблеми в тому вигляді, як саме суспільство набувало ознак гуманності. Зовсім коротко проаналізуємо об'єктивний дух минулих поколінь, зафіксований ними в текстах, які не випадково набули статусу священних книг.

1.1.2. Давньоіндійська філософія. Центральною проблемою, на наше переконання, є аналіз співвідношення основних людинотворчих сутностей, властивих першооснові буття – Брахману, а саме: мислення і мовлення, мовлення і мислення. «Мислення сказало: «Я краще за тебе. Адже ти не говориш того, що мною не досягнуто. Оскільки ти наслідуєш мені, йдеш за мною, я краще за тебе!» Потім мова сказала: «Я краща за тебе. Адже те, що знаєш ти, я роблю

відомим, я роблю зрозумілим». Обидва вони пішли до Праджапаті за рішенням. Він, Праджапаті, слідом за мислю сказав: «Воістину мисль краще тебе. Воістину ти наслідуєш мислі, йдеш за нею. Воістину гірший наслідує кращому, йде за ним»» [30, с.48].

Зазначимо, що Всесвіт розглядається як вселенська, всесвітня людина – пуруша, Праджапаті, який створив Брахман як суще із себе самого як не-сущого. Це не слід розуміти як творення матеріального світу з нічого, з небуття. Йдеться про те, що тільки людина зі всіх природних об'єктів здатна творити і створити світ як світло пізнання, як світ знання, світ як світло об'єктивного, що твориться мовою і мисленням. «Воістину мислю спрямовується мовлення. Воістину ця мисль передує мовленню. «Говори так! Не говори цього!» Незрозумілим стало б мовлення, якщо б не було мислі. Тому говорять: «Мовлення спрямовується мислю»» [30, с.49]. З іншого боку, їх взаємодія діалектична, це єдність споріднених в об'єктивній сутності протилежностей. «Воістину *рігі* і *саман* суть мовлення. Воістину *яджус* є мисль. Там, де було мовлення, все здійснювалось, все пізнавалось. Далі: там, де була лише мисль, нічого не здійснювалось, не пізнавалось. Воістину не розуміють того, хто мислить мислю, але не говорить» [30, с.52]. Тобто, істинна людина та, яка є, по-перше, вселенською в собі самій, є пурушею; по-друге, розуміє, що духовною сутністю її душі є єдність мови і мислення, мова як арсенал мислення і мислення як власне людський спосіб говоріння, як засіб пізнавально-повідомляючого спілкування, який створює людське *су-спільство* і в якому діють об'єктивні закони як закони, в людяності й гуманності яких жодна людина не має сумнівів. У ньому всі діють *спільно*, не втрачаючи при цьому власних специфічних індивідуальних особливостей.

Різних людей об'єднують не їх тілесні обійми, а спільне розуміння об'єктивно сущого, яким є Брахман. Для цього потрібно шанувати знання, яке несуть Веди. Просвітлення душі ведичним знанням потрібно постійно супроводжувати оспівуванням складу ОМ, в основі якого звуки *а*, *у*, *м*, що символізують Рігведу, Самаведу і Яджурведу, які співаються (й оспівуються) як гімни. Сутність ОМ

пояснюється таким чином: «Сік цих істот – земля. Сік землі – вода. Сік води – рослини. Сік рослин – людина. Сік людини – мова. Сік мови – ріг. Сік ріги – саман. Сік самана – удгітха. Сік всіх соків, вищий, найвищий, восьмий, – це удгітха. Що є ріг? Що – саман? Що – удгітха? Такі питання. Ріг – це воістину мова. Саман – це дихання. Удгітха – це склад ОМ. Мова і дихання, ріг і саман складають пару. Ця пара з'єдналась у складі ОМ. Коли двоє з'єднуються, вони виконують бажання один одного. Той воістину виконує бажання, хто, знаючи це, шанує цей склад як удгітху. Цей склад є також склад, що позначає злагоду, бо, коли погоджуються в будь-чому, говорять «ОМ». Злагода є задоволення. Той воістину задовольняє бажання, хто, знаючи це, шанує цей склад як удгітху»[30, с.85].

Удгітха – це оспівування ведичної літератури, це її прославлення, а не просто прослуховування чи прочитання. Людству не вистачає людяності у відношеннях між собою тому, що люди не шанують один одного як божество, як найвищий витвір природи. Власне кажучи, вони не можуть по істині шанувати й самого Бога, адже у них відсутнє почуття найвищої святості, яке часто плутають із задоволенням від споживання речей, від їх поїдання і перетравлення шлунком, а не Брахманом як об'єктивним розумом. ОМ – це оспівування злагоди людини і з собою, і з іншими людьми, яка досягається знанням ведичних текстів як носіїв мудрості.

В сучасному варіанті це можна розуміти так: той, хто старанно, благоговійно, з великою пошаною і любов'ю вивчає словесні науки (а всі науки написані в єдності мови і мислення, слова і поняття), той отримує знання цілого і стає цілісно-гармонійним у своєму житті, створюючи навколо себе істинне суспільство із спорідненими духовно й душевно людьми. Маючи такий рівень знань, людина отримує у власність світовий об'єктивний розум: «Воістину розум – причина пут і звільнення людей. Прикутий до предметів сприйняття, він приводить до пут, звільнений від предметів сприйняття – до свободи» [30, с.35].

Звичайно, що шлях до свободи, до гуманізму – це шлях обраних, а не звичайних людей. Але це не означає, що він закритий для них.

Обирає шлях не якась доля, а сама людина. Перший крок – облагородження мови мисленням, тобто вибір осмисленого життєвого шляху, без чого мова вражена злом. «Воістину людина складається із замислу. Який замисел у людини, такою вона буде в цьому світі. Нехай здійсниться у неї замисел» [30, с.90]. Але для цього їй потрібно бути в пізнавальному стані, а не просто бути об'єктом серед інших природних об'єктів. Потрібно йти, як це відкрив Будда, восьмеричним благородним шляхом як шляхом, який виводить людину зі світу об'єктів до світу як світла знань. «Це благородний восьмеричний шлях, а саме: правильне бачення, правильна думка, правильне мовлення, правильна дія, правильний спосіб життя, правильне зусилля, правильна увага, правильне зосередження» [11, с.83].

Неважко помітити, що йдеться про свідомо обраний людиною шлях цілеспрямованого життя, яке неодмінно приносить задоволення від нього, оскільки людина має можливість відкрити для себе інший, ніж звичний предметно-речовий, світ – світ душевного спокою, світ як світло нирвани. Це так званий «серединний шлях, що дає бачення, дає знання, яким потрібно йти». Якщо не йти ним, життя перетворюється на страждання і людина очікує якогось зовнішнього чуда спасіння від страждань, благає про гуманізм і людяність, перекладає провину на інших, але не на себе. Все через те, що не обирає смисл свого власного життя, не реалізує себе як самодостатню істоту, для якої істотним є самопізнавальний спосіб життя як водночас світо-пізнавальний.

Для радянських і пострадянських людей звичною аксіомою стала максима, згідно якої матеріальне буття визначає їх свідомість. Насправді ж індивідуальна «свідомість обумовлена іменем і формою, ім'я і форма обумовлені свідомістю, іменем і формою зумовлений дотик, дотиком обумовлене почуття, почуттям обумовлена жага, жагою зумовлена прив'язаність, прив'язаністю зумовлене становлення, становленням обумовлено народження, народженням обумовлені старість і смерть, старістю і смертю зумовлено

виникнення скорботи, скарг, страждань, туги, відчаю. Таким є джерело всієї цієї юдолі страждань» [11, с.37].

Отже, свідомість визначена іменем і формою. Вони, безперечно, мають статус буття, але це категорії, поняття теорії пізнання. А теорія – це умозріння, в якому ум, розум прозирає («зрить»), зримо бачить оформлені у вигляді певних пізнавальних формул імена законів. Форма світу – це не обов'язково форми дотичних до органів відчуття матеріальних, визначених простором і часом їх буття, речей. Але це завжди й обов'язково загальна форма об'єктивного духу всесвітнього розуму у вигляді відкритих людським пізнанням формул законів, яким підпорядковане все у світі, тобто Всесвіт. Знання законів і дія згідно законів – основа формування свідомості, яка адекватно відгукується, як висловлювався М. Гайдеггер, на поклик буття суцього в тому випадку, коли мислення аналізує мовлення [див.107, с.122-123].

Людина завжди прив'язана органами відчуття, а це, власне, все її тіло, до світу предметно-речового буття, тому саме звідси починається становлення (а ми якраз і досліджуємо становлення гуманістичної свідомості), яке, у свою чергу, зумовлює її народження як потенційно розумно-вольової пізнавальної істоти. Вкрай важливо своєчасно повідомити їй про її покликання, щоб вона актуалізувала в своєму житті властивий їй духовно-пізнавальний потенціал, який позбавить її від страждань, якщо її дотичність до світу зупиниться на суто матеріальній об'єкт-об'єктній взаємодії. Можливо, що людині в досить ранньому дитячому віці потрібно постійно переповідати «Гімн Пуруші», в якому чітко сказано, що «Брахманом стали його уста», а «з ніг виник шудра», тобто рабський, залежний, нещасний стан. Дорослі, якщо не роблять цього, чинять зло, адже дитина від народження ще перебуває в стані небуття страждань, оскільки до певного віку не пам'ятає їх. Натомість, страждання починаються з того моменту, коли пам'ять пробуджується, а дорослі обманюють її нездійсненими обіцянками та невиконанням тих, які можна виконати.

Найбільш гуманний акт з боку дорослих по відношенню до дітей в процесі їх становлення як суб'єктів самопізнання – не давати їм хибних знань, а всіляко сприяти пробудженню в них пізнавального інтересу. Це, очевидно, найскладніше здійснити на практиці, адже людина любить говорити значно більше, ніж мислити й потім повідомляти й промовляти осмислене. «Не просто передати істинні знання (істинну мудрість) іншій людині; істинні знання можна використати в житті для того, щоб жити доброчесно, праведно, але складно навчити іншу людину користуватися тією мудрістю, якою володієш, ось чому кожна людина зобов'язана у своєму житті спиратися на власну мудрість..; той стан, якого завжди досягав Просвітлений, Освічений Будда, може досягти кожен із нас, головне – бути щирим у своїх помислах, жити справедливо, доброчесно, наповнювати своє серце високими дхаммами, співчуттям, терпінням, співпереживанням, любов'ю і вказувати іншим людям шлях до спасіння» [11; с.135-136,144].

Це, власне, і є зміст гуманістичної свідомості і водночас програма духовно-практичної діяльності суспільства по утвердженню гуманізму як способу життя. Вона, як ми побачимо далі, мало чим відрізняється від тих, які пропонує давньокитайська та європейська філософія. Тому на їх змістовній частині ми зупинимось лише побіжно – вона надто вивчена, щоб зайвий раз її повторювати.

1.1.3. Давньокитайська філософія. Основними її складовими, як відомо, є даосизм і конфуціанство. Вони мають деякі, іноді навіть принципові, відмінності в розумінні сутності гуманізму, людинолюбства. Або, послуговуючись властивою китайській філософії лексикою, різне бачення принципу *жень*.

У даосизмі вихідним принципом людського буття є принцип *недіяння*. Він зумовлений тим, що Лао цзи, як і мудреці взагалі, передбачали небезпеку від володіння народом знань, які для них не були надбанням власних розумно-вольових зусиль, а являлись результатом сприйняття їх зовнішнім чином – від певних вчителів мудрості. Від цього можливі порушення дії об'єктивного закону *дао*, оскільки є спокуса щось змінити на основі отриманих знань. Між тим

закон виражає стан спокою і рівноваги, незмінності тієї системи, для якої він є внутрішнім принципом організації її буття. Людині, яка не йде шляхом самопізнання, складно зрозуміти, що закон є проявом об'єктивно необхідної сутнісної взаємодії структурних складових системи, яку він, так би мовити, заспокоює, врівноважує, даючи цим самим можливість постійного перебування в усталеному, незмінному бутті. Їй здається, що закон існує для того, щоб його застосувати до інших об'єктів, а не для того, щоб самій бути об'єктивною у своїх діях. Що те ж саме – діяти гуманно насамперед по відношенню до себе самої, любити себе в стані врівноваженого душевного спокою, не виводячи нічого з довілля з такого ж гармонійно впорядкованого стану.

Наведемо декілька парадоксальних думок, авторство яких нібито належить Лао цзи. Вони не зовсім звичні, але саме завдяки цьому дозволяють дати додатковий поштовх для постановки і вирішення проблем, які часто не вирішуються якраз через дію певних усталених стереотипів свідомості, часто схильної до підведення невідомого до відомого софістичними засобами.

Отже, пізнання, яке дає людині й суспільству мир, злагоду, спокій, це не діяння, а недіяння. Інакше кажучи, це сприйняття незмінного і постійно діючого закону як аксіоми буття, а не пізнавальної теореми. «*Дао*, яке може бути виражено словами, не є постійне *дао*. ...Безіменне є началом неба і землі, а те, що володіє іменем – мати всіх речей» [29, т.1; с.115]. Речі мінливі, як і всі об'єкти, включно до самої людини, яка має поклик до пізнання (фактично – *визнання*, що споріднює даосизм з позитивізмом О. Конта) об'єктивного як незмінного. На основі мінливого не можна побудувати щось усталене. Складається парадоксальна ситуація: людина хоче спокою, але сама ж його руйнує діяннями, які суперечать дії закону *дао*.

«Коли в Піднебесній узнають, що прекрасне є прекрасним, появляється потворне. Коли всі узнають, що добро є добром, виникає і зло. Тому буття і небуття породжують одне одного... Тому досконаломудрий, здійснюючи справи, надає перевагу недіянню; здійснюючи вчення, не послуговується словами; викликаючи зміни в

речах, він не здійснює їх сам; створюючи, не володіє створеним; приводячи в рух, не докладає до цього зусиль; успішно завершаючи будь-що, не пишається. Оскільки він не пишається, його заслуги не можуть бути відкинуті» [29, т.1; с.115].

Ми можемо говорити, що це маніфест гуманістичної свідомості. Справді, люди, людство в цілому пишаються видатними людьми, завдяки творчій діяльності яких вони здатні вчитись, вдосконалювати себе духовно, створювати суспільство, яке забезпечує їх різнобічні потреби. Проте нащадки не досягають слави пращурів, тому що не переймають у них саме принцип недіяння: вони діють заради слави прижиттєвої, тому руйнують і доккілля, і свій душевний і духовний спокій бажанням бути заслуженими, а не ідеєю служіння самим собі і цим способом, оскільки кожна людина репрезентативна як природному, так і суспільному соціуму, нащадкам. Останні, послуговуючись здійсненням пращурів, фактично послуговуються їх недіянням, їх фізичним небуттям в якості об'єктів сприйняття, яке, водночас, є безсумнівним буттям об'єктивного духу, незмінного в своєму існуванні в статусі закону.

Той, хто здатен діяти за життя, виходячи з принципу недіяння, діє об'єктивно й гуманістично, не страждаючи від невизнання сучасниками, тим паче нащадками. Ті ж, хто діє заради прижиттєвого визнання, страждають за життя, отже, фактично живуть не буттям, а небуттям, не властивим людині в тому статусі, який розглядає філософський рівень пізнання як самопізнання. Не діяти заради зовнішнього визнання якраз і означає недіяння як гуманістичний принцип буття; розробляючи вчення, задовольняти його об'єктивним людським змістом, а не намагатись популяризувати його чи навіть зробити офіційною ідеологією держави; змінюючи речі, використовувати для цього інші речі (К. Маркс писав, що людина не зобов'язана робити сама те, що вона може передати самій природі, технології як втіленні її законів, розглядаючи працю як насолоду від «гри фізичних та інтелектуальних сил» [52, с.189]); створюючи будь-що, не володіти ним, оскільки воно належить об'єктивному, *дао* (так, наприклад, ми говоримо про закони Ньютона, хоча це закони

природи, відкриті, до речі, ним як її, а не його, закони: до посмертної слави він не має жодного відношення, вона не наслідок його діяння в напрямку прижиттєвої слави, навпаки, недіяння в її напрямку); приводячи в рух будь-що, потрібно пам'ятати, що рух – аксіоматична першооснова буття, спосіб його існування, в тому числі в самій людині, включно до її здатності мислити; завершуючи щось, розуміти, що вершиною всього є об'єктивний розум, якому і слід надавати пошану. Діючи так, люди будуть діяти в напрямку утвердження гуманних і гуманістичних відносин між собою, тому що поступово буде зникати головний ворог гуманізму – людська заздрість і ненависть. Це й буде напрямом недіяння, тотожного об'єктивному діянню.

Лао-цзи говорив (записи його думок появились через декілька століть після смерті): «Якщо б я володів знанням, то йшов би великим шляхом. Єдина річ, якої я боюсь, – це вузькі стежинки. Великий шлях цілковито рівний, але народ полюбляє стежинки» [29, т.1; с.130]. Це означає, що, бажаючи жити в людинолюбстві, народ чомусь не обирає шлях об'єктивний, шлях *дао*, а живе згідно вузькості суб'єктивного бачення, властивого егоцентричним бажанням, пристрастям, прив'язаним до привабливих об'єктів сприйняття і споживання, а не живе згідно властивого кожному розуму, який об'єктивне не може взяти в полон, а тільки звільнити від надмірної суб'єктивності й суб'єктивізму.

Відомо, що в Давньому Китаї, як і в сучасному, важливе місце в організації суспільного життя займає ритуал. Між тим даосизм негативно ставиться до нього як принципу, який нібито гуманізує відносини між людьми. Він стверджує, що проблеми в суспільстві виникають через відхід людей, насамперед знаті, правителів, від закону *дао*. Шлях падіння супроводжується різними модифікаціями *дао* у вигляді *де*. «Людина з вищим *де* не прагне робити добрі справи, тому вона доброчесна; людина з нижчим *де* не залишає наміру здійснювати добрі справи, тому вона не доброчесна; людина з вищим *де* бездіяльна і здійснює недіяння; людина з нижчим *де* діяльна і її дії нарочиті; хто володіє вищим людинолюбством, здійснює недіяння;

людина вищої справедливості діяльна, але її дії нарочиті: людина, у всьому дотримуючись ритуалу, діє, сподіваючись на взаємність. Якщо вона не зустрічає взаємності, то застосовує покарання. Ось чому *де* появляється тільки після втрати *дао*; людинолюбство – після втрати *де*; справедливість – після втрати людинолюбства; ритуал – після втрати справедливості. Ритуал – ознака відсутності довіри і відданості. В ритуалі – початок смуту» [29, т.1; с.126].

Маємо широке поле для тлумачення парадоксальних думок видатного мудреця. Проте головна думка очевидна: відхід від природо-відповідного способу життя породжує безліч проблем, з якими зіштовхуються люди впродовж усієї історії свого існування в нібито цивілізованих формах, пов'язаних із впровадженням у неї змістовно привабливих ідей, які, однак, не сприяють створенню гуманістичного суспільства, заснованого на всезагальній любові між ними й народами.

Але об'єктивно людство не може повернутись у минуле, яке, звичайно, не було адекватним втіленням *дао*, а лише ідеалізацією як виявом невдоволення наявним буттям, в якому утвердилось панування ритуалу і його постійний супровід у вигляді смуту і народних збурень. Конфуцій, хоча й був сучасником Лао цзи, вже пропонував інші шляхи становлення гуманістичної свідомості, пов'язуючи її з пізнавальною активністю людини, тобто із самопізнанням. Практичним результатом, на його думку, стане можливість для неї діяти згідно ритуалу, який народному загалу будуть демонструвати досконаломудрі, яких до його дотримання спонукає не стільки посада, скільки адекватне знання закону *дао*. Воно дається людині на шляху душевної ширості як чистоти помислів.

Оскільки ширість вважається атрибутивною ознакою української народної душі, наведемо посилення на першоджерело. «Коли у всьому розбираються завдяки ширості, це називається небесною природою. Коли в результаті розумових зусиль набувають ширості, це називається вихованням. Коли є ширість, можна досягти розуміння всього; коли є розуміння всього, можна здобути ширість.

Тільки той, хто володіє найбільшою щирістю в Піднебесній, в змозі повністю розвинути природу всіх людей» [29, т.2; с.129]. Звернемо увагу на головне: щирість здобувається засобом «розумових зусиль». Тобто, її не можна плутати з душевною простотою, з простосердечністю. Її носіями є досконаломудрі люди, а не, як звикли говорити в радянські часи, а за інерцією й у наш час популісти, «простий» народ. Коли природну простоту ототожнюють із щирістю, страждає і сам народ, оскільки свідомо чи несвідомо позбавляє себе духовних провідників, тієї категорії людей в кожному народі, кожному суспільстві, яка, будучи щирою в сенсі об'єктивною, вихованою й освіченою розумом, ніколи не буде говорити неправдиво, нещиро, негуманно з людьми, не буде лукавити відносно реального стану народної свідомості, темної в своїх мотиваційних спонуваннях, підвалинами яких є суб'єктивні егоцентричні пристрасті. *«Розуміння всього»* як основа щирості не означає *знання всього*. Йдеться про одне-єдине знання, а саме: причиною всього сущого є розум, закон *дао*. Знаючи це, можна засобом «розумових зусиль», тобто мисленням, пізнати все як продукт розуму, закону.

Отже: «Щирість – це початок і кінець всіх речей; без щирості речі не можуть існувати. Саме тому благородна/шляхетна людина високо цінує щирість. Щирість – це не тільки те, засобом чого отримує своє завершення людина і на цьому її значення вичерпується; з її допомогою отримують завершення всі речі. Коли своє завершення отримує людина, це свідчить про людинолюбство. Коли своє завершення отримують речі, це свідчить про знання. І людинолюбство, і знання є природними чеснотами і принципами, які воедино об'єднують зовнішнє і внутрішнє. Тому щирість придатна завжди» [29, т.2; с.130]. Головна думка така: *лише завершена, тобто щира у всіх своїх душевних помислах, людина демонструє собі й суспільству втілену форму і зміст людинолюбства*. Це справді соціально-філософський підхід до визначення і призначення людини: *філософія як любов до мудрості започатковується як любов людини до себе самої як всесвітньої в собі істоти*. Знання про речовий світ лише засіб до духовно-самопізнавального само-

завершення людини і початку створення суспільства, в якому панує принцип любові поміж людьми, яка не розрізняє їх за якимись зовнішніми ознаками, оскільки всі вони просякнуті духом щирості, хоча суб'єктивно не всі це усвідомлюють. Але початок зародився: це приклад життя досконаломудрих за розумом і волею, підпорядкованою йому.

Принцип самопізнання, таким чином, у концепції Конфуція тотожний принципу щирості, об'єктивності, гуманності. Це чітко простежується у всіх максимах Вчителя, які він проголошує своїм учням. Наведемо лише деякі. «Вчитель сказав: «Вчитись і не міркувати – даремно гаяти час, міркувати і не вчитись – згубно»» [29, т.1; с.144]. «Вчитель сказав: «Навіть у поселенні з десятьма домами є люди, подібні мені за відданістю государеві і щирості, але вони не можуть зрівнятись зі мною в любові до навчання»» [29, т.1; с.151]. «Вчитель сказав: «Вчиться так, начебто ви не в змозі досягти знань, нібито ви боїтесь їх втратити»» [29, т.1; с.156]. «Вчитель сказав: «Я часто днями не їм і ночами не сплю, все думаю. Але від цього немає користі. Краще вчитись!»» [29, т.1; с.168].

Проблема, з якою зіштовхується людство у своєму бажанні досягти гуманного устрою суспільства, має своє вирішення в тому, щоб разом почати жити само-пізнавальним, а не технологічно-виробничим способом життя. Древні мудреці, в тому числі Лао цзи і Конфуцій вчили, що велика дорога починається з першого кроку. Так і суспільство починається не з територіальних об'єднань людей, а з соціально-духовних спільнот, об'єднаних єдиним для всіх об'єктивним розумом, який діє в них і через них так, як він діє в природних істотах, у природі загалом. Для цього достатньо діяти так, як радять всі мудреці й мислителі всіх народів і часів: «Вчитель сказав: «Коли бачиш мудру людину, подумай про те, щоб уподібнитись їй. Коли бачиш людину, яка не володіє мудрістю, виваж свої власні вчинки»» [29, т.1; с.149]. Не вирішується дана проблема тому, що в більшості суспільств править не розум мудрих мислителів, а фізична сила пройдисвітів, яких людству представляють як видатних особистостей. І народна більшість обирає

вужькі стежинки хибного шляху розвитку, а не широкий шлях щирості як шлях воістину людський і людяний.

1.1.4. Антична філософія. Власне кажучи, в духовно-пізнавальному просторі цієї філософії виник і отримав свій розвиток принцип «пізнай самого себе», який започаткував і саму філософію в її гуманістичному спрямуванні. Звичайно, не йдеться про певні соціально-політичні вчення, які можуть мати антигуманне спрямування, а про те, що саме філософія започаткувала пізнавальний спосіб життя людини як духовно-практичний, самоутворюючий. Звичайно, вона ж і розділила людей на дві протилежності – народну більшість, що є носієм темного, суб'єктивного знання у вигляді свідчень про самих себе та образи (ейдоси) природного буття, і меншість, еліту, «кращих», здатних заглибитись у субстанціональні глибинні сутності буття і відкрити в ньому визначальні ідеї зі статусом світо-творчих і водночас людино-творчих. Але вся історія філософії являє собою процес, в якому кожен філософ, кожен мислитель, оскільки філософію Аристотель визначив як «мислення про мислення», розробляючи при цьому методи і методологію мислення, наближає більшість до можливості стати на шлях самопізнання як шлях звільнення залежності від власного невігластва, яке, врешті, і є причиною нелюдськості людської історії.

Тісне співіснування античної філософії з міфологією дало оригінальну й неповторну у своїй красі культуру, в основі якої олюднення природи й уприроднення, натуралізація людини. Звичайно, все це відбувалось на тлі рабовласницького суспільного устрою, який не можна назвати гуманним. Але, як ми вище зазначали, гуманний суспільний устрій започатковується з певних, цілком реальних у своїй об'єктивності, а не лише утопічних, на зразок Атлантиди, образів, наявність яких в емпіричній дійсності породжує відповідні концепції або проекти в головах мислителів. Принаймні, для всіх наступних поколінь антична культура явилась зразком органічного поєднання об'єктивних ідей, цариною яких був космос, з ідеями необхідності для людей бути адекватними у своїй

діяльності їх гармонійному мотиваційно-спонукальному змісту і спрямуванню.

Видатний дослідник і знавець античної культури О. Лосєв, характеризуючи її як втілений космологізм у людському вигляді [48, с.153-170], відзначав: «Але що таке цей синтез об'єкта і суб'єкта, цей синтез природи і розуму? На це питання може бути лише одна відповідь: *людина* – ось що відразу й одночасно є як природою, так і суб'єктивним життям. Але перетворити філософські категорії в людину так, щоб між тим і іншим виникло не тільки метафоричне або яке-небудь поетичне ототожнення або хоча б тільки рівновага, – це означає перетворити логічну категорію в міф. Справжній діалектичний синтез об'єкта і суб'єкта є людина; а це значить, що філософія стала *міфологією*, оскільки тільки в міфові думка людини стає реальною, матеріальною і природною субстанцією» [48, с.126].

Говорячи про античну філософію як таку, що сформувала основні категорії гуманістично вмотивованої свідомості людини, слід в першу чергу апелювати до вчення Платона про світ об'єктивних ідей та Аристотеля про першопричини, закони правильного мислення та етико-політичну проблематику. В контексті свого часу вони бачили шкоду темної думки і темного знання для самих його носіїв – народної більшості, яка потерпала від власного невігластва. Невігластво – це залежність людини від власної суб'єктивної думки, яка заважає їй бути вільною, закриваючи шлях свідомості до світла об'єктивного знання, до вільної, розумної, а не свавільної волі, до свободи розумної волі. Аристотель не випадково давав два визначення рабства: по природі і по закону. «Всі ті, хто такою сильною мірою відрізняється від інших людей, якою душа відрізняється від тіла, а людина від тварини (це буває зі всіма, чия діяльність полягає в застосуванні фізичних сил, і це найліпше, що вони можуть дати), ті люди за своєю природою – раби;.. Адже раб за природою – той, хто може належати другому (тому він і належить другому) і хто причетний до розсуду такою мірою, що здатен розуміти його накази, але сам розсудом не володіє» [5, с.383]. Що стосується рабства по закону, то він «є свого роду угодою, в силу якої

захоплене на війні називають власністю загарбників» [5, с.384]. Рабською він також називав душу людини, не здатну до пізнання і політичної (в сенсі громадської, суспільної) діяльності, хоча б така людина і була вільною від рабства по закону.

Отже, Платон і його найвидатніший учень Аристотель фактично розробили вчення про сутнісні виміри людини як вільної істоти і таким чином вказали людству шлях до свободи як засіб утвердження гуманістичних відносин між вільними людьми. Невільники не можуть утворити вільне суспільство – це очевидно. Вчення про світ об'єктивних ідей потрібне для того, щоб, як зазначав Стагірит, почати з аксіоми, оскільки іншого, крім аксіоматичного, пізнавального шляху не існує.

Справді, хто в будь-які часи існування людства заперечував те, що гуманні відносини між людьми можуть визначатися ідеями блага, добра, істини, краси, гармонії, честі, справедливості і т. ін.? Питання риторичне – ніхто. Проблема в тому, що над прагматично-утилітарною й вульгарно-матеріалістично сформованою свідомістю пересічної людини у всі часи й у всіх народів тяжіють ідоли роду, які заважають їй адекватно зрозуміти й усвідомити значення ідей не в формі предметно-речових образів, а у формі певного способу життєдіяльності, певної, так би мовити, життєвої формули поведінки.

Звернемося до Платона та його характеристики світу об'єктивних ідей. *По-перше*, він, як і потім його учень Аристотель, наголошує на необхідності для пізнання обрати вихідну аксіому: «Я хочу показати тобі той вид причини, який я дослідив, і ось знову повертаюся до відомого і сотні разів чутого, покладаючи за основу, що існує прекрасне саме по собі, і блага, і величне, і все інше. Якщо ти погодишся і визнаєш, що так воно і є, я сподіваюсь, це дозволить мені відкрити й показати тобі причину безсмертя душі» [2, с.377].

Спробуємо проаналізувати зміст цього принципово важливого для становлення гуманістичної свідомості положення.

1. Йдеться про першопричину буття як його першооснову.
2. Вона цілком очевидна, проте це чомусь не сприймається як достовірна аксіоматична очевидність.

3. Це субстанціональна першопричина, яка не має видимих форм, тому що стверджується існування самих по собі прекрасного, благого, величного і подібних до них сутностей.

4. Є перешкоди на шляху визнання аксіоматичного статусу цих першо-сутностей.

5. Проте без такого визнання неможливо утвердити сподівання кожної людини на безсмертя як основу, сприймаючи яку, людина отримує сенс життя й, отже, гуманістичний вимір власної свідомості як вимір вічності й безкінечності.

Зауважимо, що проблема досліджується в межах специфіки соціально-філософського знання. Звідси зрозуміла складність визнання людиною об'єктивності наведених ідей «чистого розуму», яка не має навичок мислити про мислення, тобто не перебуває в стихії чистого понятійно-категоріального метафізичного мислення, а саме вони об'єктивні й аксіоматичні сутності. Вона бажає мислити, але їй складно мислити на шляху абстрагування від предметно-чуттєвих образів тих об'єктів, серед яких проходить її безпосереднє життя. Щоб *визнати*, потрібно стати на шлях *пізнання*, зійшовши при цьому зі шляху *впізнання*.

Так було в часи Сократа, Платона, Аристотеля, так є і в наш час, коли масова свідомість значно більшою мірою вражена методологією емпіричного позитивізму, сутність якої чудово виразив Л. Фейєрбах: «Для чуттєвої свідомості всі слова – імена, імена власні; свідомості вони самі по собі цілковито байдужі. Вони для неї лише знаки, за допомогою яких свідомість найкоротшим шляхом досягає своєї мети. Тут мова не відноситься до *сутності справи*. Реальність чуттєвої одиничної свідомості є істина, закарбована нашою *кров'ю*. В області чуттєвості діє закон: око за око, зуб за зуб. Але до справи: все це слова. *Покажи мені, про що ти там говориш*» [96, с.78-79]. Показати ж світ об'єктивних ідей неможливо – його треба пізнавати, для чого не потрібно, як це звична робити чуттєва свідомість, співвідносити загальні поняття зі світом одиничних об'єктів.

По-друге. Платон в праці «Держава» наголошує на принциповій відмінності й різниці у сприйнятті світу об'єктивних ідей і світу

чуттєво дотичних до органів відчуття кожної людини об'єктів. Звертаючись до співбесідника (і до нас нинішніх), Сократ стверджує: «область, яку охоплює зір, подібна до тюремного помешкання. А світло від вогню уподібнюється в ньому могутності Сонця. Сходження і споглядання речей, що знаходяться на вишині, – це піднесення душі в область умодосяжного. ...Ось що мені бачиться: в тому, що пізнається, ідея блага – це межа, і її складно розрізнити, але варто лише її там розрізнити, як звідси напрошується висновок, що саме вона – причина всього правильного і прекрасного. В області видимого вона породжує світло і його володаря, а в області умодосяжного вона сама – володарка, від якої залежать істина і розуміння, і її зобов'язаний споглядати той, хто хоче свідомо діяти як у приватному, так і суспільному житті» [68, с.324].

Перш ніж проаналізувати наведене положення, запропонуємо інший варіант перекладу цього положення, що зайвий раз свідчить про необхідність самопізнання, яке позбавить кожного свідомого суб'єкта від помилок, які йдуть, хоча й від щирого серця, від іншої людини. З іншого боку, це зайвий раз продемонструє те, що мислення перебуває на службі у мови і що говорити завжди слід осмислено. Отже, інший варіант, на нашу думку більш адекватний і переконливий: «Бог знає, чи вірно це; але те, як мені уявляється, уявляється так: на межах пізнавальних можливостей ідея блага ледь споглядається; але, будучи предметом споглядання, дає право для умовиводу, що вона у всьому є причиною всього правого і прекрасного, яка у видимому народила світло і його господаря, а у мислимому сама господарка, що дає істину і розум, а тому бажаючий бути мудрим у справах приватних і суспільних зобов'язаний бачити її» [2, с.376-377].

Тепер спробуємо виділити в наведених уривках головні положення.

1. Свідомість як одне лише відображення об'єктів предметно-речового буття, не розкриває людині світло буття, а переважно його темряву. Не випадково слухачі Геракліта, як і сучасні люди, серед них і студенти, не можуть без пояснень зрозуміти, його твердження

про те, що день і ніч, життя і смерть – це одне і те ж. Звичайно, для розуму, а не для органів сприйняття.

2. Пізнання істинного світла потребує від людини розвинутої здатності до виходу за межі тілесного світу, в тому числі свого власного тіла.

3. Поза-тілесна, метафізична сфера буття – це сфера умодосяжного, мислимого. Якщо її не робити предметом душевного споглядання, людині не відкриється сутність умодосяжного – ідея блага. Тут ми хочемо звернути увагу на розбіжності в перекладах. Другий варіант видається адекватнішим: в ньому йдеться не про те, що нібито ідея блага є межа, а про те, що для її пізнання потрібна максимально можлива для людини концентрація розумно спрямованої і вмотивованої пізнавальної волі, адже ідея блага належить не умодосяжному світу, а духовному простору напруженого мислення людини, яке, відкривши й розвинувши його в собі, просвітлює її свідомість світлом істини й розуму.

4. У сфері мислимого ідея блага – володарка. Знов-таки, не від неї залежить істина і розуміння, а вона сама, будучи в людині як мікрокосмі, є істина і самий розум.

5. Ідею блага слід не стільки споглядати, скільки бути її володарем, адже вона робить людину мудрою як у приватному, так і суспільному житті.

Ми розкрили ці нібито суто метафізичні тонкощі виходячи з того, що свідомість людина формує автономно, зусиллями власної розумно-пізнавальної волі. Для споглядання світу об'єктів такі зусилля не потрібні. Але якщо людина не задовольняється суспільним буттям, вона зобов'язана піднятися на рівень духовно-практичного споглядання світу ідей, за видимими об'єктами прозріти їх своїм розумом, який розвивається мисленням і його методами. Але це вже не світ перцептивного, мимовільного і часто свавільного споглядання, а світ і світло апперцепції, світ і світло знань, який і яке вона здобуває як суб'єкт розумно-вольової дії, світ гуманних взаємин між тими, хто перебуває в ньому.

Тому Платон завершує свої(Сократа) міркування таким чином. Подамо їх у двох варіантах, адже вони знову дещо різняться між собою. Перший: «не дивуйся, що ті, хто прийшли до всього цього, не хочуть займатись людськими справами; їх душі завжди прагнуть до вершин. Що цілком природно, оскільки відповідає змалюваній вище картині» [68, с.325]. Другий: «не дивуйся, що тутешні пришельці не хочуть жити по-людськи, а душами своїми підносяться наверх, щоб перебувати там; адже це природно, якщо тільки, згідно накресленого образу, справедливо» [2, с.377].

Платон, як відомо, змалював картину ідеальної держави. Цілком зрозуміло, що побудувати її, так би мовити, в земному варіанті для всіх без винятку людей неможливо й утопічно. Принаймні, спроби реалізувати його концепцію, хоча й нібито у Марксовому варіанті, історія прирекла на невдачу. Але це не означає, що Платонова модель не об'єктивна, отже, нездійсненна. У його добу ті, хто збагнув світ об'єктивних ідей як світ блага і, відтак, гуманізму, або ж «не хотіли займатись людськими справами», або ж «не хотіли жити по-людськи», тобто так, як жила основна маса людей. Проте з того часу пройшло понад два тисячоліття і коло людей, здатних жити серед людей і займатись людськими справами з надією на просвітлення їхніх душ світлом знань суттєво збільшилось і багато чого зі світу об'єктивних ідей, світу ідеальної держави втілено в суспільне життя. Ми ж зупиняємось на філософії Платона тому, що в ній вбачаємо концепцію формування гуманістичної свідомості, яка має перспективи для земного втілення.

По-третє. У «Державі» чітко проводиться лінія на те, що ідея блага являє собою єдність знання й істини, а у своїй окремішності вони лише благо-подібні, але не здатні адекватно представити саме благо. Благо – це загальносвітова субстанція, яка існує сама по собі як вічний принцип і начало світобуття; воно не є сутністю, яка відкривається пізнанню, а тим невичерпним джерелом, яке дає життя всьому суцшому, але саме «за достоїнством і силою стоїть вище меж сутності» [2, с.380]. Інший варіант перекладу такий: «правильно вважати пізнання й істину за образи блага, але признати будь-яке з

них самим благом було б неправильно: благо за його властивостями треба цінувати ще більше» [68, с.316].

Це важливо розуміти, тому що бажання побудувати земне справедливе гуманістичне суспільство будівничі часто будують, ігноруючи застереження класика світової філософської думки. А саме: за благо видають істинні знання, істину і пізнання, відокремлені від їх перебування в душевному просторі самої людини, свідомої того, що вона – мікрокосм. Ось чому історичний досвід людства зі всією очевидністю показує, що абстраговані від зазначеного простору знання не сприяють утвердженню гуманних відносин між людьми й народами, оскільки істинні природознавчі знання спрямовують на фізичне знищення людства, всього живого. Якщо цього ще не відбулось, то це лише випадковість як прояв необхідності, яка обов'язково відбудеться. Щоб все-таки не відбулось самознищення людства, воно в особі своїх мудрих провідників має зрозуміти, що благо – це не матеріальне благополуччя, що добро – це не добробут у побуті, а сама можливість людині бути людиною, свідомою блага від того, що вона людина. До цього й закликає її філософія.

По-четверте. Як звичайна людина, як об'єктивний, але ще несвідомий носій блага, може усвідомити благо? Тим очевидним і достовірним способом, який впливає з особливостей емпіричної свідомості – їй достатньо постійно вказувати на драматизм і трагізм історії людства, який вона постійно відчуває на собі як прояв несправедливості по відношенню до себе чи до інших. Люди звикли визнавати тільки божий суд. Отже, вони будуть згодні з Платоном: «Прямим шляхом бог приводить все до здійснення, хоча за природою своєю він вічно обертається в круговому рухові. За ним завжди йде правосуддя, яке карає тих, хто відстає від божественного закону. Хто хоче бути щасливим, зобов'язаний триматись його і йти за ним смиренно і в строгому порядку. Якщо ж унаслідок погордливої зарозумілості підноситься багатством, почестями, тілесною богообразністю; якщо хто юністю, нерозумністю і нахабством розпалює свою душу, вважаючи, що йому вже не потрібен ні правитель, ні керівник, нібито він сам придатний в керівники іншим,

– така людина залишається позаду, будучи позбавлена бога. Залишившись позаду і підібравши інших, подібних собі, вона шарахається, приводячи все в стан сум'яття» [2, с.381].

Інший варіант, який ми наводимо тому, що завжди навіть у найбільш об'єктивного науковця, в даному разі перекладача, залишається доля суб'єктивності, яка може перейти і в суб'єктивізм. «Вважай, що так буває і з душею: всякий раз, коли вона спрямовується туди, де сяє істина і буття, вона сприймає їх і пізнає, а це показує її розумність. Коли ж вона відхиляється в область змішування з мороком, виникнення й знищення, вона тупіє, стає залежною від гадок, змінює їх так і так, і видається, що вона позбулась розуму» [68, с.316].

Проблема тут в тому, що така категорія людей досить чисельна, якщо не переважаюча. Причому, не тільки в історичному минулому, але й у наш глобалізований час. Важливо пам'ятати, що вже в період зародження філософії як своєрідної реакції на стан суспільного сум'яття філософи давали рецепт для лікування. А саме: розвивати здатність до розуму й розуміння, до сприйняття блага як єдності пізнання й істини.

Завершаючи розгляд позиції Платона з приводу сутності гуманістичної свідомості, зазначимо *п'яту* позицію. Вона якраз і пов'язана з необхідністю для максимально великої кількості звичайних людей, тобто таких, які звикли жити бездумно, нерозважливо, стереотипно, без розмірковувань, стати на шлях свідомо обраного самопізнавального способу життя.

Наведемо декілька думок з цього приводу. Сократ говорить про можливість для людини, яка «нездатна вловити благо однією ідеєю, вловити його трьома – красою, співмірністю й істиною; склавши їх начебто воедино, ми скажемо, що це і є справжня причина того, що міститься в суміші, і завдяки його благодатності сама суміш стає благом» [68, с.83]. Звичайно, що суміш не може бути осмислена раціонально, але, будучи об'єктивно властивою природному буттю, характеризуючи його як гармонійний космос, благо може бути сприйняте людиною інтуїтивно, в стані певного натхнення,

наповнення індивідуальної душі (більш сучасно і звично – її свідомості) його змістом, завдяки чому вона очиститься від темряви невігластва і відчує приємну радість, душевну насолоду від своєї співмірності благу.

При цьому наводяться аргументи, які характеризують насолоди душі від об'єктивного блага, а не від лоскотання, наприклад, п'яток чи інших частин тіла [68, с.66]. Наведемо їх, оскільки ми вважаємо їх змістовно визначальними для формування гуманістичної свідомості, яка не вносить сум'яття в навколишнє середовище і суспільство. Отже, душевне й духовне задоволення класики гуманістичної думки пов'язували з тим, як воно співвідноситься з красою, істиною і добром (розважливістю, мірою).

Перший аргумент. Істина належить розуму, а не чуттєвим задоволенням, які, «начебто діти, позбавлені всяких ознак розуму. Розум же або тотожний істині, або більше всього їй подібний і близький» [68, с.84].

Другий: «в цілому світі не знайти нічого більш нерозважливого за природою, як втіха і надмірні радощі, і нічого наскрізь просякненого розважливою мірою, як розум і знання» [68, с.84].

Відзначимо, що Епікур ставив розважливість вище навіть самої філософії: «Від розважливості походять всі інші чесноти; вона вчить, що не можна жити приємно, не живучи розумно, морально і справедливо, і, навпаки, не можна жити розумно, морально і справедливо, не живучи приємно. Адже чесноти за природою з'єднані з приємним життям і приємне життя невіддільне від них» [2, с.357].

Третій. Розум сумірний красі – це аксіома, яка не потребує будь-яких аргументів.

Четвертий. Коли людина бачить щось комічне, потворне, вона намагається відвернутись від таких явищ, вважаючи їх негідними денного світла, а лише темряви ночі. Звідси пропонування такої ієрархії свідомості, яка повністю відповідає дії об'єктивного блага в людині і суспільстві. А саме: «на першому місці стоїть все, безпосередньо віднесене до міри, розважливості, поміркованості і

своєчасності, як і все те, що, подібно цьому, належить вічності. [..] Друге місце займають відповідне, прекрасне, досконале, самодостатнє і все, віднесене до цього роду. [..] Поставивши на третє місце... розум і розуміння, ...не надто відхилимось від істини. [..]; четверте місце, понад названими трьома, належить тому, що було визнано нами властивостями самої душі, – знанням, мистецтвам і так званим правильним думкам (ми говорили про них як про інтуїтивне сприйняття ідеї блага, доступної, за Платоном, у стані натхнення – *авт.*), оскільки все це більш споріднене благу, ніж задоволення» [68, с.85].

Ми в своєму аналізі поглядів перших видатних філософів і мислителів, твори яких визначали в минулому і визначають нині головні напрямки соціально-духовного розвитку людства, виходили з того, що гуманістична свідомість тотожна світоглядно-методологічному шляху саморозвитку конкретної емпірично достовірної людини. Якщо вона свідома свого покликання в якості людини, сутнісно визначеної соціально-філософською думкою, в неї є всі підстави для самовдосконалення, оскільки всі зовнішні перепони на такому шляху сприймаються нею як такі, які вона здатна і зобов'язана подолати. Якщо ж вона веде звичний спосіб життя, а це спосіб, вмотивований, так би мовити, «знизу», від природно-біологічних бажань і схильностей, тоді в неї немає перспектив очікувати, що в суспільстві, до якого об'єктивно належить кожен індивід, створяться умови, за яких неодмінно має утвердитись благо в тих модусах, про які ми щойно вели мову.

Справді, кожна людина мріє про краще життя. Але їй впродовж понад двох тисячоліть сповіщають думки мудрих про те, що не можна, будучи самодостатньою істотою, сподіватись на зцілення від нещастя, від дії якихось зовнішніх сил або якихось спасителів людства, не зцілюючись на шляху самопізнання. Так, в античний період філософія носила публічний характер і всі мали можливість слухати думки і міркування мудреців і філософів, одностайних в тому, щоб залучити їх до автономного мислення. Але, як із сумом говорив Сократ, «більшість вважає задоволення кращим, що є в

житті, і готове скоріше керуватись звірячою (тваринною) хіттю, ніж пристрастю до провіщень філософської Музи» [68, с.87]. Те ж саме Платон вустами того ж Сократа говорить у фундаментальній праці «Держава». До речі, йдеться про ідеальну державу не тому, що вона не може здійснитись як емпірична достовірність, а тому, що для її здійснення людина, як її суб'єкт, має здійснити, реалізувати сама себе як людина, свідомо свого об'єктивного покликання, до якого її кличуть об'єктивні ідеї, а не ідеї чуттєвих психофізіологічних задоволень. Це неможливо без правильного виховання і правильної освіти, тобто без дотримання правил розумного мислення, яке дає розуміння способу дії. Звідси висновок: «правильна думка про те ж саме, народжена без освіти, – думка звірська і рабська» [2, с.403]. В іншому перекладі: якщо «ту думку про предмет, яка, хоча і правильна, але виникла без виховання, як це помічається у тварин і рабів, ти не вважаєш законною» [68, с.220], то вчиняєш по істині, оскільки правильне тотожне законному як об'єктивному.

Нагадаємо, що правилом життя Платона було бути постійно поруч із тим, хто безсумнівно кращий за нього. Кращим був Сократ як людина, яка поклала життя заради спонукання людей до самопізнання – єдино правильного і законного шляху до звільнення від духовного рабства, яке породжує й рабство фізичне, тілесне. Аристотель зазначав: «Пізнати самого себе – це і найскладніше, .. і найприємніше (адже радісно знати себе), але самих себе своїми силами ми не можемо бачити..; тому, як при бажанні побачити своє лице, ми дивимось у дзеркало і бачимо його, так і при бажанні пізнати самих себе ми можемо пізнати самих себе, дивлячись на друга. Адже друг, як ми говоримо, – це «друге я». Отже, якщо радісно знати самого себе, а знати себе неможливо без допомоги друга, то самодостатня людина повинна мати нужду в дружбі, щоб пізнати саму себе. І ще, якщо прекрасно – а воно так і є, – щоб той, кому доля послала блага, був благодійником, то для кого він буде благодіяльним? З ким буде жити спільно? Він не буде, звичайно, проводити життя в самотності. Спільне життя приємне і необхідне. Якщо ці речі прекрасні, необхідні, приємні і не можуть існувати без

допомоги дружби, то людина самодостатня повинна відчувати потребу в дружбі» [6, с.373].

Таким чином, маючи змістом свідомості вищезазначені чесноти, свідомість стає гуманістичною в тому розумінні, що вона спонукає людину до суспільного способу життя. Причому, не просто сумісного, а саме суспільного як душевно й духовно спорідненого з іншими людьми, які є ніби продовженням її самої. Оскільки ніхто з людей не бажає собі зла, а в такому разі і добра, то його дія є проявом об'єктивного блага, наслідком і результатом якої є створення людської форми єдності, людського суспільства як наочного втілення блага, яке сприймається як органічний спосіб життя, по відношенню до якого всі інші способи є відхиленням від закону й істини. Власне, тому людство й ідеалізує минуле, вважаючи його кращим від сучасного, оскільки воно представлене у свідомості у вигляді об'єктивних ідей, які час від часу з'являються в ній, як мовиться, в чистому вигляді, не забрудненому формами об'єктів, серед яких люди проживають у повсякденному бутті. Якщо брати до уваги те, що ідеалізується не просто минуле, а первісно-родовий устрій, спомини про який передаються від покоління до покоління, стає зрозумілим, що саме з ним, з тією природно-соціальною гармонією, яка панувала в ньому, сучасники ототожнюють світ об'єктивних ідей, підпорядкований об'єктивно існуючому благу. Тому Платон і пов'язував теорію пізнання зі спогадами про минуле буття як благодатне – тільки воно насичує свідомість ідеями, а не ейдосами, тісно сполученими з предметними формами об'єктів сприйняття.

Закінчуючи дослідження змісту і сутності гуманістичної свідомості античного періоду, пошлемось на філософію стоїків, яка стала своєрідним обґрунтуванням необхідності для людини долати емпіричну свідомість з її повною залежністю від звабливого світу об'єктів, що беруть її в полон своїми неістинними принадами. Так, Сенека всією своєю творчістю закликав людину йти не тим шляхом, яким іде більшість, не йти за вожаком натовпу, а слідувати обов'язку, який пов'язує її з благом гармонійного устрою природи. Його настанова (їх багато і всі вони запозичені християнством і

канонізовані) така: «Хай приречення знайде нас готовими і бадьорими. Великим є той дух, який піддається приреченню. І навпаки: дрібним, звироднілим є той, який пручається, який погані думки про світовий порядок і воліє виправляти богів, ніж себе самого» [5, с.476]. Це не фаталізм, як прийнято думати, а сприйняття об'єктивного як істини й закону природи як блага і несприйняття суб'єктивності, доведеної до впертого суб'єктивізму примхливої людської психофізіології, виконання забаганок якої заводять і людину, і людство в рабство, врешті, – до загибелі.

Отже, проблема людини і людства в тому, що вони або не виправляють себе і свій спосіб життя, або ж виправляють надто повільно. До того ж тоді, коли вже накоїли багато лиха, як це ми можемо спостерігати на початку ХХІ століття.

Наведені міркування не означають, що людина не повинна задовольняти свої тілесно-чуттєві бажання. Йдеться про небезпеку втрати міри, за якою вона перетворюється на звичний природний об'єкт, що закриває їй шлях до виконання свого вищого покликання – бути розумно-пізнавальною соціально-духовною істотою. Плотін з цього приводу відзначав: «Є душі, для яких земна краса – це поводитир, який веде їх дорогою спогадів до істинної краси горішніх сфер; такі душі люблять земну красу як образ краси небесної. Ті ж душі, чії спогади ще не пробудились, не в змозі зрозуміти, що з ними відбувається, і приймають образи за реальність. У самій насолоді земною красою немає нічого поганого, але якщо душа втратить контроль над собою, то насолода, яку вона відчуває, споглядаючи цю красу, перероджується в голу чуттєвість, що вже є гріхом» [68а, с.80]. Гріх у тому, що така душа не стає на шлях пізнання, тому не розуміє, що світ образів є світом відображеним, вторинним, похідним, залежним, а не світом первинним, вихідним, світом свободи, світом світлим і як світом самого світла.

Аристотель вірно відзначав всю складність для людини пізнати саму себе, оскільки це вимагає знання того, що самопізнання має трансформуватись в істинні форми суспільного буття. Для цього в ньому має запанувати дружба між людьми. Але не як категорія

чуттєвої свідомості, коли людей єднає симпатія, здатна з тих же чуттєво-афективних причин перейти в антипатію й ворожнечу, включно до ненависті й бажання фізично знищити колишнього симпатика. Це має бути категорією духовно-пізнавальною, коли дружба не має образних форм, а є ідеєю життя. Саме така ідея супроводжувала історію європейської людності в добу Середньовіччя, а потім Відродження й Гуманізму.

1.1.5. Релігійна філософія Середньовіччя. Антична філософія, яку ми щойно розглянули, не надихнула людей на побудову гуманного суспільства. Тому ми й відзначали в ній ті змістовні складові свідомості, які в ній були обґрунтовані як об'єктивні, тобто – незалежні від людини. Сама вона була нібито розчинена в об'єктивному світі, яким вважався космос. Отже, людина має в собі об'єктивне, космічне, загальне начало, якому вона має підпорядкувати своє власне, суб'єктивне. О. Лосєв зазначав, що неоплатоніки, як останні представники класичної античної філософії в уже християнському світі, «все-таки, врешті-решт, дійшли висновку, що все це – пустеля. Чому? Немає нікого, якщо немає особистості, а є тільки що. Космос – це що, а не хто. [...] Так закінчились ті світлі дні, коли людина молилась на зірки, підносила себе до зірок і не відчувала своєї власної особистості» [48, с.170].

Звичайно, що йдеться про людину з філософським рівнем мислення, яка, відчуваючи свою душевну й духовну спорідненість із загально-родовим світовим началом, не знаходила себе серед земних людей, не могла створити суспільство, в якому б панувала дружба між людьми як прояв космічного блага. Тому філософія набула теоцентричного спрямування, тобто почалась розробка концепцій, в яких людина мала перед собою образ і водночас ідею людської й людяної особистості, могла поставити питання: «Хто це?» і «Хто я по відношенню до цієї людини-особистості?».

Відповідь зводилась до того, що кожна людина подібна тій особистості, яка втілює в собі всі душевні якості, завдяки яким можна створити царство небесне на Землі. Небесне в тому розумінні, що загальні поняття, чесноти, якими оперувала антична філософія, здатні

стати принципами поведінки людини, якщо в їх основі буде любов до будь-якої людини, тим більше до враженої пристрастями, оскільки саме її потрібно лікувати благодатною силою любові.

Під таким кутом зору, очевидно, потрібно розглядати майже тисячолітню релігійно-філософську дискусію відносно природи універсалій, тобто загальних понять. Очевидно, потрібно змінити традиційне позитивне ставлення до номіналізму і негативне до реалізму. Дискусія, як ми думаємо, велась в гуманістичному напрямку, адже потрібно було зняти той об'єктивізм, яким «грішила» антична філософська думка: шкідливим для утвердження людяності у відносинах між людьми є як суб'єктивізм, так і об'єктивізм, який ігнорує право людини на невігластво суб'єктивності.

Так, Августин чітко ставить проблему співвідношення в самопізнанні й пізнанні віри й розуму. Причому, слід зазначити, що особисто він прийшов до релігійності, як визнання права на суб'єктивні помилки людини, від філософії язичницької, тобто античної, від її об'єктивності й культу об'єктного світу речей до необхідності самоочищення засобами віри в існування всемілостивої особистості, яка любить також і грішні душі, вірячи, в свою чергу, в можливість їх зцілення. «Хочу пригадати всі свої давні мерзотні вчинки й тілесне зіпсуття душі моєї не тому, що я їх люблю, а тому, що я люблю Тебе, Боже мій. Роблю це з любові до Твоєї любові» [75, с.22]. Вкрай важлива гуманістична максима: своїм другом, своїм «другим я» людина вважає того, хто любить її такою, якою вона є, оскільки той своєю любов'ю надихає на бажання бути кращим від себе самої, маючи в особі люблячого прояв щирої любові без будь-яких образ у зв'язку з недосконалістю особистості. Саме це зцілює, тому що, будучи сутнісно цілим, адекватним цілісній гармонійності Буття, проявляє очевидну для кожного здатність полюбити окреме, індивідуальне, суб'єктивне, несформоване, але здатне до зцілення цілим образом і водночас зримо відчутною ідеєю любові.

Античні філософи, ділячи знання на темні, суб'єктивні й світлі, істинні, фактично принижували людську гідність, хоча й намагались розробити правила мислення, доступні для всіх. Вони не вірили в

можливості звичайної людини стати на шлях раціонального пізнання, яке відкриває їй істину, добро, красу, врешті – світ об'єктивних ідей. І, як підтверджує подальша двотисячолітня історія людства, були в цьому об'єктивними. Адже сучасна філософська антропологія визначає людину в якості *homo sapiens est homo demens* – **розумний безумець**.

Релігійна філософія, таким чином, почала апелювати не стільки до віри в силу істинних знань, скільки до віри в любов до людини, вважаючи її достатньою для того, аби «віра в любов» і «любов до віри» настановили її на шлях любові у відносинах між людьми незалежно від того, є вона автономним суб'єктом пізнання й самопізнання чи просто живе як суб'єктивна істота – носій такої чесноти, як любов до ближнього. Чуттєва свідомість прикута до предметно-речового світу, а мислення вільне від цієї залежності. Тому розумне пізнання складне і людина суб'єктивної віри може бути легко обманутою. «Все, що ми знаємо, знаємо розумом; тому ніяке почуття не є знання... Отже, що я розумію, тому і вірю: але не все, чому я вірю, те й розумію. Все, що я розумію, те я знаю; але не все те знаю, чому вірю» [2, с.597].

Маємо якісний стрибок у розумінні сутності гуманізму і змісті гуманістичної свідомості, який здійснила релігійна філософія. А саме: віра є необхідною складовою чуттєвої свідомості, але для того, щоб стати людяною, а не фанатичною, тобто рабською і звірчою у своїх практичних вчинках, вона зобов'язана мати об'єктивні підстави в розумному знанні. Саме цього не сприйняла церква, яка фактично роз'єднала розум і віру настільки, що впродовж майже півтора тисячоліття чинила анти-людяні злочини, обставляючи це благовидними аргументами, оскільки той же Августин належить до її духовних батьків. Але, поставивши віру перед розумом, не можна досягти гуманних дій і сформуванню гуманістичне спрямування свідомості.

Що стосується номіналізму й реалізму, то цей спір, все-таки, «виграв» реалізм як об'єктивний, отже, гуманний напрямок філософського мислення. Номіналізм продовжував розвивати підхід

до завдань філософії в річищі підходу Аристотеля, який визначав філософію як мислення про мислення. Це, поза всякими сумнівами, формує систему об'єктивного знання, але й має небезпеку трансформування об'єктивного в практику об'єктивізму. Людина ж не є всього лише об'єктом природи – вона являє собою єдність об'єктивного й суб'єктивного, загально-необхідного й індивідуально-випадкового, особливого. Тому реалізм цілком справедливо вважав, що не можна об'єктивне в пізнанні, у знанні без будь-яких кореляцій проектувати на об'єктивне в суспільстві – це призведе до формування й насадження антигуманних відносин між людьми. Об'єктивним у суспільстві є таке знання, такі закони, які враховують прояви людської суб'єктивності як об'єктивні природні схильності, але не облагороджені самопізнанням, не сприйняті як модуси об'єктивного закону, модуси Божої любові. Номіналізм, відносячи об'єктивне лише до сфери пізнання, фактично залишає суспільство напризволяще. Справді, якщо любов всього лише категорія пізнання, лише любов до знання, то її немає у відносинах між людьми. Як і всіх інших категорій теорії пізнання. Що, безумовно, не так.

Так, класик реалізму І.С. Еріугена зазначав, що «розмірковувати про філософію – це те ж саме, що розкривати правила істинної релігії, засобами якої першу і найвищу причину всіх речей – Бога і смиренно поважають, і розумно досліджують. Отже, істинна філософія є істинна релігія і, навпаки, істинна релігія є істинна філософія» [2, с.788]. Це означає, що і філософія, і релігія досліджують один і той же об'єкт – первинну духовну основу Буття, яка є також основою морально визначеної поведінки людини. «Адже нас не відмовляють, а, навпроти, заохочують досліджувати себе самих; як сказав Соломон: «Якщо не пізнаєш самого себе, йди на шляхи тварин». Адже недалеко пішов від безсловесних тварин той, хто не знає ні себе самого, ні загальної природи роду людського. І Мойсей говорить: «Дослухайся себе самого і читай, немовби у книзі, історію діянь душі»» [2, с.789].

«Реальність» людини полягає в наявності в ній розумної волі, яку, якщо вона наявна в людині й розвинена нею, ми можемо назвати вірою в себе саму як самодостатню всесвітню істоту, або, за

церковно-релігійною термінологією, богоподібною. Вже Августин відносив розум і волю до атрибутів Бога як субстанції, що є причиною самої себе, отже, як визначальної первинної універсалії. Еріугена з цього приводу чітко стверджує: «Адже не тому людина є воля, що вона є саме воля, а тому, що вона є розумна воля. Насправді, знищ розумну волю – і людини не буде. Але не навпаки, так що, коли ти знищиш людину, то не буде й розумної волі; вона виявляється не тільки в людині, але і в ангелі, і в самому Богові» [108, с.93].

Тут важливо підкреслити думку про первинність, субстанціональність об'єктивного світового початку (світової аксіоми): як розум знання вони тотожні Богу, як практична дія – волі. Світ існує і без людини, але не навпаки. Людина без атрибутивних ознак – розуму й волі, розумної волі – лише тінь істинної розумно-вольової істоти, лише антропоморфна істота. Щоб такий висновок не ображав її, вона просто зобов'язана формувати себе як розумно-вольову самопізнавальну істоту, інакше утвердити гуманістичне суспільство їй не вдасться. Розум і воля – це ті універсалії, які визначають духовно-пізнавальний і духовно-практичний простір свободи – і як категорії Буття, і як категорії буття людини в суспільстві. Якщо свідомість людини не досягає цих безмежних меж, вона попадає в полон предметно-речового визначення буття, полон, за тодішньою, як, до речі, й нинішньою, лексикою, до диявола. Таким, на нашу думку, є розуміння гуманізму реалістичною філософією Середньовіччя.

Що стосується номіналізму, то його завершення у філософії В. Оккама має такий вигляд. Універсалії – це будь-які загальні поняття як результат абстрактного мислення або ж інтуїтивного знання від сприйняття одиничних об'єктів, в яких проглядається їх загальна сутність. «Отже, ми повинні сказати, що будь-яка універсалія є якась одинична річ і універсалія вона тільки завдяки тому, що вона є позначення, оскільки вона знак багатьох речей» [2, с.896]. Не можна відмовити такій позиції в наявності в ній гуманістичного змісту. Але цілком очевидно, що вона відображає всього лише рівень чуттєвої свідомості, жорстко прив'язаної до світу об'єктів, але такої, яка

досить часто не піднімається на рівень розуміння об'єктивного, рівень закону. Сам Оккам визнавав, що *первинне для пізнання – загальне, а не узагальнення* від чуттєвих об'єктів, але він вірно відобразив стан масової свідомості. Її потрібно піднімати на вищий рівень пізнання, що досить проблематично, «тому що один і той же за видом висновок неможливо знати на підставі двох родів знання» [2, с.904]. Йдеться про знання теологічне і природне: Бог існує для чуттєвої свідомості як фізичний об'єкт, чого природознавство не може сприйняти. Як і людина, вірячи в існування Бога, все ж таки хотіла б його сприйняти органами відчуття, а не метафізично. Але проти цього християнські символи віри: Бог колись здійснить друге пришестя, воскресить людей, але для суду над ними за неадекватність їх розуму його істинній розумній сутності...

Певний гуманістичний підсумок тисячолітній дискусії, яка змістовно є гуманістичною і само-пізнавальною для кожної людини, яка бажає бути нею, підвів Ф. Аквінський. Але спочатку висловимо своє розуміння сутності того, в чому для людини полягає її спасіння. Його філософська, а не церковно-християнська сутність в тому, щоб усвідомити своє власне людське, а не природно-біологічне покликання. Мати бажання бути людиною це те ж саме, що визначити для себе шлях, який визначає формування й розвиток індивідуальної свідомості: або чуттєвої, однобічної у своїй суб'єктивності, тому багато в чому тваринно-інстинктивної, афективної, агресивної, такої, яка постійно бореться за виживання, не обираючи при цьому засобів для нього, включно до вбивства таких же людей; або ж розумно-вольової, об'єктивної у своїй поведінці, такої, яка в інших людях вбачає умову свого власного всебічного розвитку.

Відповідь Аквіната така: «**Відповідь:** заради спасіння людського було необхідно, щоб крім знань, які надає філософська наука, ґрунтована на людському розумі, існувало знання, ґрунтоване на одкровенні, яке виходить від Бога. Це, насамперед, потрібно тому, що людина визначена до Бога як до своєї кінцевої мети, але яка вище людського розуміння... Але необхідно, щоб людина попередньо

знала свою мету, щоб узгоджувати з нею свої помисли і діяння. Тому зрозуміло, що заради свого спасіння людині потрібно знати і щось таке, що переважає можливості її розуму і відкривається їй божественним одкровенням» [1, с.4]. Причому, він пояснює, що воно потрібне заради того, щоб найвищі цілі, які визначають появу людини (людства загалом), стали відомими для всіх без виключення, а не лише тих, хто здатен розвинути власний розум до їх розуміння. І це гуманно, адже ми пам'ятаємо, що сама філософія виникла за умови наявності у певної категорії людей вільного для осмислення і пізнання часу. Крім того, навіть якщо він буде в майбутньому у всіх людей, їх інтереси настільки різноманітні, що бажання всіх настановити на філософський рівень мислення буде негуманним.

Пояснення необхідності божественного одкровення дається таким чином: «Адже Бог існує у всіх речах своєю сутністю, силою і присутністю лише одному Йому властивого способу – як причина, існуюча у своїх наслідках, на які вилилась Його благість. Проте крім цього загального способу є також особливий спосіб присутності Бога в істотах розумної природи, в яких Бог, як сказано, присутній як об'єкт пізнання в пізнаючому і як об'єкт любові в люблячому. Оскільки ж розумна істота засобами пізнання і любові осягає Самого Бога, у зв'язку з цим особливим способом говориться, що Бог не тільки присутній в розумній істоті, але й перебуває в ній як у Його власному храмі. Таким чином, ніщо не може бути підставою для того, чому божественна Особа присутня в розумній істоті іншим способом, крім як освячуюча благодать» [2, с.522].

Справа, отже, в тому, щоб присутність Бога в собі кожна людина зрозуміла як присутність в ній Розуму Буття як його всеблагого Закону. Таке розуміння розробляла філософія Відродження, яке, завдяки цьому, органічно перейшло в епоху Гуманізму, Реформації і Просвітництва.

1.1.6. Філософія епохи Гуманізму й Нового часу. Упродовж усього попереднього викладу ми намагались довести тотожність цільового покликання філософії, яка закликає людину до самопізнання, зі становленням гуманістичної свідомості. Такий підхід знаходить своє

підтвердження в епоху Відродження, сутність якої полягає у поверненні західноєвропейської людності до витоків античної філософії. Власне кажучи, епоха Відродження зумовлена тим, що філософія перестала обслуговувати богослов'я, яке використовувало її для доказів буття Бога, і відкрила людині її богоподібність у творчості, так би мовити, з нічого, тобто з мислення, зі свободи мислення. Тому не випадково, що це призвело до плавної еволюції Відродження в Гуманізм, який зачепив і творчо переробив як сферу релігійної свідомості, започаткувавши Реформацію, так і сферу світського життя, підпорядкованого цілям і завданням Просвітництва.

Цьому сприяло те, що філософія набула характеру пантеїзму й деїзму. Ми вважаємо, що пантеїзм не просто розчинення Бога в природі, а природи в пізнанні її законів. Тут давня ідея античної філософії про єдність мікро- і макрокосму органічно перейшла в обшири єдності суспільства і природи, в розуміння суспільства як органічного продовження природи, а самої природи як органічного продовження суспільства в якості об'єданого суб'єкта цілеспрямованої дії. Крім того, набуло свого гуманістичного звучання визначення людини як істоти політичної, суспільної, а не просто атомізованого індивіда. Якщо Аристотель визнавав рабство по закону і за природою, то в епоху Гуманізму й особливо Нового часу людина визначалась як суб'єкт свободи, який володіє належною для цього методологією пізнання і природи, і суспільства, і самої себе як природно-соціальної істоти. Не відкидаючи ідеї Бога, але поступово відокремлюючи церковне богослов'я від втручання у сферу індивідуальної й суспільної свідомості, філософія, як про це і йшлося у наведеному вище посиланні на Аквіната, надала Богові методологічний статус, адекватно присутній і властивий кожній людині за умови, що розум і волю вона реалізує як методи власної діяльності в суспільстві.

На нашу думку, найбільшою мірою сутність епохи Гуманізму виявлена у творчості М. Монтеня. Принаймні, його фундаментальна праця «Проби» є його спробою перетворення філософії як способу теоретичного умозріння, хоча теоретичне в перекладі й означає

умозріння, в практичну життєдіяльність. Якщо здійснювати такий перехід, то він і стане практикою гуманізму як в міжіндивідуальних, так і міжнародних відносинах між людьми.

Ще одне зауваження на користь сказаного. Епоха Відродження, відродивши вплив на духовне життя суспільства античної філософії, яку собі підпорядкувала церква в потрібному для себе значенні, органічно перейшла в епоху Гуманізму, а потім і в Новий час, Нову історію. Нове полягало в тому, що людина – не раб Божий, а автономний суб'єкт суспільної життєдіяльності. М. Монтень якраз і розкрив сутність багатьох філософських текстів античності в їх істинному покликанні. А саме: вони не просто прояв мудрості, а засіб творення людини в якості самодіяльного суб'єкта. Варто лише зміст праці «*Проби*» перевести в індивідуальні *спроби* чинити, діяти так, як чинить логіка змісту. Це не легка справа, але іншого способу *спробувати* звільнитись від рабства не існує.

Так, глава 13 «Про досвід» починається з аксіоматичного твердження: «Немає прагнення більш природного, ніж прагнення до знання. Ми долучаємось до будь-якого засобу заволодіти ним. Коли для цього нам не вистачає здатності мислити, ми використовуємо життєвий досвід» [57, с.563]. Тут важливо пояснити, що аксіоматичним воно є лише для тієї людини, яка свідомо й цілеспрямовано «прагне до знання» саме в його науковому статусі. А це статус виключно філософський, оскільки знання є категорією теорії пізнання як невід'ємній складовій філософії. На жаль, пересічна більшість йде другим шляхом, тому й не утверджуються гуманістичні відносини, яких всі бажають. Цьому факту є різні об'єктивні пояснення, але логіка розвитку суспільства створює такі умови для все більшої кількості людей. Правда, також на жаль, в наш час знання стають легкою здобиччю у вигляді інформації, а не індивідуальних пізнавальних зусиль.

Другий шлях може бути продуктивним в тому випадку, коли він апелює не стільки до обмеженого індивідуального досвіду, а до історичного досвіду певного народу, людства загалом. Причому людства в тому розумінні, що воно є органічним продовженням дії

законів природи. Без врахування цієї обставини людина попадає в залежність від проявів свавільної суб'єктивної волі, адже, творячи нові закони суспільного устрою, інтерпретуючи вже створені, вона наділяє їх власною суб'єктивністю. Між тим: «Природа завжди народжує закони більш справедливі, ніж ті, які придумуємо ми. Доказ тому – золотий вік, яким він зображується у поетів, а також той стан, в якому живуть народи, що не знають нових законів, крім природних. ...Король Фердинанд, посилаючи колоністів до Індії, мудро передбачив, щоб серед них не було вчених законників, побоюючись, що і в Новому Світі розплодяться суди, бо юриспруденція як наука природно породжує суперечки й розбіжності. Король, як у свій час Платон, вважав, що кожна країна тільки потерпає від юристів і медиків» [57, с.565]. Чи не тому в сучасній Україні так тяжко просувається реформа судочинства? Як і медична...

Складність утвердження гуманістичних відносин у суспільстві якраз і зумовлена тим, що майже абсолютна більшість людей схильна не просто до висловлення своєї власної думки відносно будь-якої події, але й до *спроб* видати її за єдино вірну, *спроб* нав'язати її іншим. Тому епоха Гуманізму реалізувалась в тому, що люд отримав право на свободу вільного висловлення своїх думок, а свобода мислення залишилась прерогативою мислителів, також схильних до ідеалізації своїх думок, але значно меншою мірою. Бо *їх задовольняє сам процес, а не його схвалення іншими*. Тому вони мають посмертну, а не прижиттєву славу. На це звернув увагу М. Монтень, зазначаючи, що «Аристотель писав так, щоб бути зрозумілим. Якщо йому це не вдалось, то будь-яка інша людина, якій не зрівнятись із Аристотелем, або третя, ймовірно, досягнуть ще меншого успіху, ніж той, хто викладає свої власні думки. ...*Ніколи не буває, щоб дві людини однаково судили про одну й ту ж річ, і двох цілковито однакових думок неможливо виявити не тільки у двох різних людей, але й в однієї й тієї ж людини в різний час*» [57, с.566].

З іншого боку, різноманітність думок все ж таки безумовний поступ у просуванні людства до гуманізму й гуманності. Адже абсолютне панування католицької церкви забороняло будь-які прояви

індивідуального тлумачення біблійних текстів, крім того, яке давали церковні ієрархи. Проти цього в цю ж добу якраз і виступив М. Лютер. Думка ж Монтеня така: «Нашій допитливості немає кінця: кінець на тім світі. Задоволеність розуму – ознака його обмеженості або втомленості. ...*Якщо він не тягнеться вперед, не поспішає, не стає на дибки, не страждає – значить він живий наполовину. Його прагнення не знають чітко наміченої цілі і строгих рамок, його їжа – здивування перед світом, погоня за невідомим, дерзання*» [57, с.567].

Проблема пересічної людини в тому, що вона задовольняється бажанням висловити свою суб'єктивну думку, а не бажанням долучитись до істин, які в поті чола відкривають мислителі. Їй не вистачає волі до розуміння нібито складних, як їм здається, не йдучи пізнавальним, а лише *впізнавальним*, шляхом, *заумних* текстів. Бо їх емпірична буденна свідомість перебуває за межами ума-розуму. Але: «*Хіба найперша і найбільш славна вченість нашого часу (сучасного часу тим паче – авт.) не в тому, щоб уміти розуміти вчених? Хіба це не загальна й остання ціль навчання наукам?*» [57, с.568].

Епоха Гуманізму в її розумінні мислителями того часу в тому, щоб якимось чином підштовхнути людину до розумових зусиль, до відкриття в собі такого ж розуму, як і в мислителів. Але в тому випадку, коли розум оволодіває волею, яка без нього свавільна, афективна. У відповідній главі «Проб» Монтень стверджує: «Люди віддають себе в найми. Їх здібності служать не їм, а тим, до кого вони йдуть в кабалу; в них мешкають їх наймачі, але не вони самі. Ця всезагальна пошесть не для мене; потрібно оберегати свободу нашої душі і обмежувати її лише в тих випадках, коли це безумовно необхідно; а таких випадків, якщо судити правдиво, дуже небагато» [57, с.537]. Звичайно, що їх небагато для мислячої людини, бо масова людина завжди шукає обставини, які їй заважають. «Закони природи визначають наші істинні потреби. Мудреці говорять, що бідняків, якщо виходити з цих потреб, немає й не може бути і що всякий, хто вважає себе таким, виходить лише із власного судження; ...ті, кінцева мета яких ясна, – від природи; ті, що випереджають нас і за якими

нам не угнатись, – від нас. Злиденності матеріальній нескладно допомогти, духовній злиденності – неможливо» [57, с.544].

Як сучасно звучить для, на жаль, значної кількості сучасних українців, які щиро, по-українськи, вважають себе зубожілими в матеріальній бідності. Тому й актуальною є обрана тема, що суспільна свідомість все ще на рівні часу, про який йдеться...

Як же узгодити гуманізм на індивідуальному рівні, визначений кожною окремою людською душею, із гуманізмом, який визначає людину як суспільну істоту? М. Монтень дає пробу свого життя: «Я вмів виконувати суспільні обов'язки, не віддаляючись від себе ні на одну п'ядь, і віддавати себе на службу іншим, нічого не віднімаючи від самого себе» [57, с.542]. Це справді гуманістичний принцип життя, який повністю протистоїть негуманному «раньше думай о Родине, а потом о себе».

Філософія Нового часу, маючи вигляд пантеїзму й деїзму, набула також математичного спрямування. Адже математика найбільшою мірою знімає властивий людям суб'єктивізм, позаяк, замінивши образне мислення, жорстко прикуте до предметно-речового буття, розвиває понятійне мислення як сутнісне, істинне не тільки й навіть не стільки у *формах* предметно-речового матеріального буття, але головним чином в його *формулах*.

Так, ніщо не заважає проінтерпретувати нібито математичні філософування Кузанського в суто людському, гуманістичному контексті. Йдеться про його ідею єдності мінімуму й максимуму. «Таким чином, в дійсності, максимум, як і мінімум, є найкращий і найвищий граничний ступінь... Одинця є начало будь-якого числа, оскільки вона – мінімум; вона кінець будь-якого числа, оскільки вона – максимум. Вона, отже, абсолютна єдність; ніщо їй не суперечить; вона є сама по собі абсолютна максимальність: всеблагий бог» [3, с.57]. Справді, одинця – це кожна людина як альфа і омега і для себе самої, і для суспільства, яке саме в цей час, завдячуючи філософії, започаткувало відродження людини як самодостатньої і самоцінної істоти, що істотно змінило її світоглядні й методологічні спрямування, як і аналогічні спрямування суспільства.

Р. Декарт, висунувши максимуму «Я мислю, отже, Я існую», відзначав, що начало мислення в сумніві. Але в жодному разі не можна сумніватись у наявності Бога. Звичайно, не йдеться про Бога в розумінні лукавих церковних ієрархів, а щирих богословів, філософів і самої релігійної філософії, освяченої своєю мудрістю віками, а не нібито святою водою, оскільки вона свята за своєю природою як умова зародження життя. Людина і є божественною істотою в тому випадку, коли вона діє субстанціонально засобами використання певних методів мислення. Вона стає суб'єктом власної волі і власної долі. По-перше, мислення визначається у винятково гуманістичному сенсі, не абстрагуючись від жодної людини і не як лише здатність до абстрагування: ним «є все те, що відбувається в нас таким чином, що ми сприймаємо його безпосередньо самі собою; а тому не лише розуміти, бажати, уявляти, але також відчувати означає в цьому разі те ж саме, що мислити» [3, с.240]. Тому, на наш погляд, не зовсім коректно вважати Декарта чистим раціоналістом, адже можемо без будь-яких обмовок стверджувати, що і відчуття людини, сфера її почуттів віднесена ним до мислення.

По-друге. Визначення філософії також виключно гуманістичне, а не просто людино-центричне. «Вся філософія подібна дереву, корені якого – метафізика, стовбур – фізика, а гілки, які відходять від цього стовбура, – всі інші науки, які можна звести до трьох головних: медицини, механіки й етики. Останню я вважаю найвищою і найдосконалішою наукою, яка передбачає повне знання інших наук і є останньою сходинкою до найвищої мудрості» [28, с.309]. Саме тому він і обмежував необхідність застосування сумніву відносно етичних норм як аксіоматичних для людини – інакше вона не стане людиною і не створить гуманістичне суспільство.

По-третє. Людина, щоб діяти адекватно природному й суспільному об'єктивному соціуму, зобов'язана діяти згідно певних методів пізнання і практичної діяльності – інакше це буде проти неї самої. Причому, методи й методологію дає не школа, а вроджена кожній людині об'єктивна сутність, яку й потрібно розвивати шляхом дедуктивної інтелектуальної інтуїції. *«Для знаходження істини речей*

потрібен метод. ...Але набагато краще ніколи не думати про пошук істини якої б то не було речі, ніж робити це без методу: адже цілком безсумнівно, що внаслідок хаотичних занять такого роду і неясних розмірковувань розсіюється природне світло і осліпляються уми» [27; с.85,86]. Тобто, йдеться не про заперечення необхідності мати шкільну освіту. А про те, що істина не відкриється лише засобами застосування методу абстрагування – необхідно також «повністю спрямовувати погляд розуму на зовсім незначні і найбільш легкі речі і довго затримуватись на них, доки ми не навчимося виразно і ясно прозрівати істину» [27, с.106].

Справа в тому, що об'єктивні закони, об'єктивна істина пронизують будь-яку річ, а найкращий спосіб постійно бути в стані пізнання полягає в тому, щоб пізнавати себе самого, адже не буває жодної миті, коли б людина могла абстрагуватись від власної сутності. Не йдучи шляхом самопізнання, не поважаючи себе, тобто – не зосереджуючи увагу на собі самій, людина йде хибним шляхом, шкодячи собі самій. Ось таким чином нібито суто абстрактні філософські пошуки й обґрунтування методів пізнання виявляються духовно-практичною методологією утвердження найвищої форми гуманізму – любові людини до себе самої. Але не егоїстичної, не егоцентричної, оскільки істина, істинне знання завжди об'єктивне й загальне, що те ж саме, що гуманне й гуманістичне, соціально спрямоване, суспільство-творче.

Ми думаємо, що немає потреби більше зупинятись на аналізі поглядів видатних мислителів епохи Нової історії, тому що вся подальша історія гуманізації людини й суспільних відносин між людьми, народами, державами все ж таки підпорядковувалась тим гуманістичним ідеям, які виробила соціально-філософська думка. Звичайно, були й відхилення, створювались людиноненависницькі філософські концепції, які навіть у певних країнах ставали керівництвом до практичної політики. Але й такі теорії подавались громадськості як гуманістичні.

Оскільки йдеться про наукове дослідження проблеми змістовного формування гуманістичної свідомості, є сенс завершити історико-

філософську розвідку посиленням на міркування мислителя, який надав філософії статус науки. Йдеться про Гегеля. Закінчуючи «Науку логіки», він, характеризуючи абсолютну ідею як ідею водночас об'єктивну, тобто властиву самому Буттю, представив її як єдність теоретичного й практичного. В межах соціально-філософського знання це означає *єдність* наявного в свідомості кожної людини *знання*, отриманого нею як самодостатньою самопізнавально-суб'єктною, цілеспрямованою методологічним духом істотою, і *само-перетворюючої діяльності*, яка знімає мотиваційні психофізіологічні суб'єктивні спонування, що, власне кажучи, шкодять їй своєю невпорядкованістю і не підпорядкованістю розумній волі. Тобто, це не єдність абстрагованого від людини знання, отриманого кимось або якоюсь науковою теорією, і суспільно-практичної діяльності освічених її змістом народних мас. Це – форма самодіяльності, спосіб духовно-практичної діяльності людини як суб'єкта суверенної розумно-вольової дії, яка повертає їй людські виміри життя, роблячи його прийнятним, приємним, тому що воно сприймається як розумне, моральне і справедливе, як гуманістичне.

Отже, Гегель пише: «Абсолютна ідея як розумне поняття, яке у своїй дійсності лише зливається з самим собою, в силу цієї безпосередності своєї об'єктивної тотожності є, з одного боку, повернення до *життя*; але вона рівним чином зняла цю форму своєї безпосередності і має всередині себе найвищу протилежність. Поняття є не тільки *душа*, але й суб'єктивне поняття свободи, яке є для себе і тому володіє *особистістю*, – є практичне, в собі і для себе визначене, об'єктивне поняття, яке як особа є непрониклива, неділима (*atome*) суб'єктивність, але яке точно таким же чином є не ізольована одиничність, а *всезагальність* і *пізнання* для себе і в своєму іншому має предметом *свою власну* об'єктивність. Все інше є помилковість, невиразність, схильність, свавілля і тлінність; єдино лише абсолютна ідея є *буття*, вічне *життя*, *істина*, *що знає себе*, і *вся істина*. Вона єдиний предмет і зміст філософії» [18, с.288].

Філософія, яка закликає людину до самопізнання, тотожна гуманізму і весь її зміст гуманістичний. Її вихідне основоположення гуманістичне, а саме: людина тотожна Всесвіту, але, завдяки філософії, вона вбирає в себе Всесвіт, стаючи всесвітньою в собі істотою. Тільки таким чином можна зняти суб'єктивізм у взаємодії між людьми, людини в собі самій, людини і суспільства. Про це і йдеться у наведеному фрагменті. Те, що поняття абсолютної ідеї оголошується *душею, особистістю*, поверненням до *життя*, вимагає соціально-філософського рівня розуміння людиною і завдань філософії, оскільки вона є його предметом і змістом, і самої себе як носія розумних понять, і самої сутності гуманізму як способу об'єктивної поведінки людини, свідомої своєї всезагальної сутності в собі. Все, що не є у свідомості людини одиничним всезагальним, шкодить їй в її ж суб'єктивних бажаннях жити по-людськи.

Отже, на підставі проведеного аналізу можемо зробити наступні **висновки** щодо змістовного наповнення гуманістичної свідомості.

1. Мова, з одного боку, є арсеналом мислення, з іншого, будучи фонетично й семантично різноплановою, вона творить різні народи. Так, українською мовою *людина* жорстко корелюється із латинським *ludus*. Гра справді є визначальною для української народної душі навіть в політичному сенсі, що не завжди позитивно для утвердження державності, яка потребує чіткого дотримання правил, визначених законами. Водночас, гра є проявом людяності у відносинах між людьми, оскільки в неї мають бути визнані всіма її учасниками правила, підпорядковані, проте, принципу верховенства права проявляти індивідуальність, якою вона володіє від природи, від **народження**. Це означає, що витoki гуманізму слід шукати також у змістовній сутності, яку представляє система її мовлення. Це потрібно брати до уваги для розуміння того, чому, утверджуючи власну державу, український **народ**, представлений, звичайно, насамперед його філософсько-літературною елітою, так переймається правом на захист **рідної** мови.

2. Лінгво-семантичний аналіз словникової літератури показує, що гуманною по істині, а не лише по почуттям, є людина, яка, завдяки

«словесним наукам», «майстерності в словесних науках», які тільки й формують її «людський стан», має високий рівень освіченості. Все наведене дозволяє стверджувати, що потрібно не просто говорити про філософію як заклик до самопізнання, а розглядати її як первинний і вихідний принцип духовно-практичного становлення людини в тих якостях, які відзначені відповідними «словесними науками». Насамперед, філософськими текстами видатних мислителів. Що зрозуміло, адже життя минулих поколінь представляє залишена ними для нащадків писемність, що містить в собі об'єктивну логіку в якості закону для живих сучасників. Без цього людина є всього лише носієм буденної свідомості, а буденність досить рідко надихає на гуманістичні вчинки.

3. Шлях до гуманізму – це шлях високоосвічених, а не звичайних людей. Звичайно, що він не закритий для всіх інших, але всім іншим заважає свавільна воля. Обирає шлях світла освіти не якась доля, а сама людина. Перший крок – облагородження мови мисленням, тобто вибір осмисленого життєвого шляху, без чого мова вражена злом. Вкрай важливо своєчасно повідомити людині про її покликання, щоб вона актуалізувала в своєму житті властивий їй духовно-пізнавальний потенціал, який позбавить її від страждань, якщо її дотичність до світу зупиниться на суто матеріальній об'єкт-об'єктній взаємодії. Про це свідчить аналіз ведичної літератури, в якій аксіоматичним для становлення людини є її постійна присутність у текстах Вед, їх постійне оспівування, разом із яким у неї входить Брахман як первинна й вихідна світова субстанція.

4. Позиція даосизму наступна. Кожен, народжений для життя, виходячи з принципу недіяння, діє об'єктивно й гуманістично, не страждаючи від невизнання. Адже природа, створивши людину, об'єктивно не створювала її для страждань. Тому природовідповідний спосіб життя для людей і є гуманний. Діючи всупереч природним закономірностям, створюючи штучні засади життя, людство породжує заздрість, що досить швидко переходить в ненависть.

5. Головна думка конфуціанства така: потрібно бути щирим, правдивим, безкорисливим у своїх помислах, аби бути здатним втілювати в життя принципи людинолюбства. Але для цього потрібно, на відміну від даосизму, постійно вчитись, бути досконаломудрим, а не простолюдином. Приклад такого способу життя можуть і повинні давати суспільству досконаломудрі за розумом і волею, яка йому підпорядкована.

6. Започаткований античною філософією принцип «пізнай самого себе» в якості мікрокосму, подібного макрокосму, започаткував і саму філософію в її гуманістичному спрямуванні. Оскільки існував рабовласницький устрій, який не можна назвати гуманним, це позначилось на тому, що філософія, будучи «донькою часу», розділяла людей на дві протилежності – народну більшість, що є носієм «темного», суб'єктивного знання у вигляді свідчень про самих себе і образи (ейдоси) природного буття, і меншість, еліту, «кращих», здатних заглибитись в субстанціональні глибинні сутності буття і відкрити в ньому визначальні ідеї зі статусом світо-творчих і водночас людинотворчих. Але вся історія філософії являє собою процес, в якому кожен філософ, кожен мислитель, розробляючи методи і методологію мислення, наближав «темну» більшість до можливості стати на шлях самопізнання як шлях звільнення залежності від невігластва, яке, врешті, і є причиною нелюдськості людської історії. Невігластво – це залежність людини від власної суб'єктивної думки, яка заважає їй бути вільною, закриваючи шлях свідомості до світла об'єктивного знання, до вільної волі, до свободи волі.

7. Подальший розвиток соціально-філософської думки лише конкретизував вихідну ідею про необхідність для кожної людини стати на шлях самопізнання. Релігійна філософія (не плутати з християнсько-церковною вірою звичайних людей!) суттєво гуманізувала античну, трансформувавши ідею єдності людини як мікрокосму і природи як макрокосму в ідею її богоподібності: усвідомивши сутність Бога, стаєш ним як втілений розум і воля. Таке розуміння сприяло переходу філософії від суто метафізичної

проблематики до суспільно-гуманістичної. Епохи Відродження, Гуманізму, Реформації і Просвітництва – пряме свідчення входження соціально-філософського знання в суспільну практику через розробку нею методології мислення й пізнання, володіючи якою, людина здатна звільнитись від рабства невігластва і стати на шлях практичного гуманізму.

8. Отже, аналізуючи погляди видатних філософів і мислителів, твори яких визначали в минулому і визначають нині головні напрямки соціально-духовного розвитку людства, слід виходити з того, що гуманістична свідомість тотожна світоглядно-методологічному шляху саморозвитку конкретної емпірично достовірної людини. Якщо вона свідома свого покликання в якості людини, сутнісно визначеної соціально-філософською думкою, в неї є всі підстави для самовдосконалення, оскільки всі зовнішні перепони на такому шляху сприймаються нею як такі, які вона здатна і зобов'язана подолати. Якщо ж вона веде звичний спосіб життя, а це спосіб, вмотивований, так би мовити, «знизу», від природно-біологічних бажань і схильностей, тоді в неї немає перспектив очікувати, що в суспільстві, до якого об'єктивно належить кожен індивід, створяться умови, за яких неодмінно має утвердитись благо в його гуманістичних модусах.

1.2. Світоглядний і методологічний потенціал гуманістично вмотивованої свідомості

Для утвердження гуманізму як фундаменту існування суспільства потрібно, щоб людина усвідомлювала себе суспільною істотою, а саме суспільство розглядала як необхідну об'єктивну основу свого індивідуального буття. В цьому об'єктивна діалектика як самопізнання, так і суспільствознавства в їх гуманістичному спрямуванні.

У попередньому підрозділі ми розглянули, так би мовити, класичну версію становлення, розвитку і функціонування гуманістичної свідомості. Думаємо, що це виправдано, оскільки в теоретико-пізнавальному дослідженні йдеться про ідеальні

конструкції об'єкта як по істині об'єктивні. Істина ж є категорією теорії пізнання. Що стосується суспільно-практичної дійсності, то в ній взаємодіють люди як суб'єктивні істоти, тому жодного автоматизму в процесі трансформації об'єктивних науково-теоретичних ідей в емпірично-достовірне життя не існує. Отже, потрібно враховувати, по-перше, світоглядні форми мотивації поведінки людей, по-друге, розрізняти методи соціально-філософського аналізу як загальнонаукові методи пізнання і методи, які спонукають людину до певного способу дій попри те, що вона може володіти першими.

Якщо взяти середину ХІХ-го століття, то якраз і відбувся перехід абстрактно-теоретичного способу пізнавально-пошукового мислення в позитивні, в сутності своїй суб'єктивно-іраціоналістичні, максимально індивідуалізовані. Тобто, сформувались нові форми гуманістичної свідомості, хоча зміст людських інтересів залишився попередній. У зв'язку з цим є потреба розглянути світоглядно вмотивовану свідомість як модифікацію класичної раціоналістичної методології. Без цього дослідження сутності гуманістичної свідомості буде абстрактним, таким, що не відповідає реаліям суспільного життя людства останніх двох століть.

Ми думаємо, що коректно вважати світоглядні форми свідомості як способи, або ж методи, індивідуально-практичної соціально-політичної, соціально-економічної і соціокультурної життєдіяльності людини в атомізованому суспільстві, яким воно є в умовах правових норм регуляції суспільного життя. А саме вони почали домінувати в системі ринкових відносин, які підпорядкували собі всі інші сфери суспільства, звівши їх до виключно конкурентних.

Очевидно, що світоглядно-методологічною формою гуманістичної свідомості в середині ХІХ-го століття стала філософія О. Конта, яка цілком заслужено розглядається також і як соціальна філософія, як соціологія. Справді, якщо класична гегелівська філософія являла собою абсолютне домінування загального над одиничним, теоретичної логіко-понятійної схеми аналізу буття над емпіричною з її логікою здорового глузду, то позитивна філософія чітко

підпорядкувала аналіз суспільного й індивідуального буття двом основним законам. А саме: закону стадій мислення, відповідних основним типам світогляду, і закону підлеглості уявлень спостереженню. Важко щось заперечити проти того, що різні люди не те що в різні історичні періоди, а навіть сучасники, навіть кожна окрема людина залежно від часу, місця, суспільних і природних обставин мислять по-різному й переважно зовсім не об'єктивно, а суб'єктивно. Тому він у повній відповідності з міфологією, релігією, філософією як типами світогляду, або, за Гегелем, формами прояву об'єктивної й водночас абсолютної ідеї, розглядає теологічний, метафізичний і позитивний типи мислення, згідно яких і формується соціально-духовна структура суспільства. Крім того, людина в більшості випадків споглядає в об'єктивному середовищі не стільки об'єктивне, скільки аналогії зі змістом своїх індивідуально сформованих уявлень. На рівні буденної/повсякденної свідомості це цілком об'єктивно можна вважати проявом гуманістичної свідомості, відтвореної мислителями.

Маємо, таким чином, нову якісну картину гуманістичної свідомості, максимально наближену до індивідуальної свідомості, яка, в свою чергу, формує певну систему цінностей. Причому, вони також виявляються загальнолюдськими, але не як наслідок дедукції мислення із загального як аксіоматичного або узагальнення засобами абстрагування від окремого, а як емпіричний факт, підтверджений соціальною статистикою. Говорячи про світоглядно-методологічну визначеність новітніх форм гуманістичної свідомості, ми виходимо із визначення світогляду як форми самосвідомості, яка безпосередньо вмотивовує певні способи суспільної та індивідуальної життєдіяльності людини [див.31], оскільки вони не завжди збігаються. У наведеному визначенні світогляду міститься й методологічна складова, адже певний напрямок мотивації поведінки це те ж саме, що шлях, яким людина йде у своєму житті. Якість останнього напряму залежить від того, свідомо обирається такий шлях чи людину веде доля. Причому, вибір не завжди залежить від

людини, оскільки світоглядна свідомість не має чітко вираженого раціонального спрямування.

Так, повертаючись до соціально-філософської концепції О. Конта, можемо констатувати, що вона максимально наближає світоглядні складові свідомості емпіричної людини до життєвої методології, яку вона обирає, або ж яка обирає її. Адже зміст уявлень, які визначають життєву позицію, суперечливий: з одного боку, він визначений явищами зовнішнього світу (природного й суспільного), з іншого – внутрішніми психофізіологічними й психосоціальними факторами, як вродженими, так і набутими. Крім цих факторів, свідомість людини визначається тими ідеями, які їй пропонує суспільство через політичні, релігійні, наукові, освітні тощо інститути.

Отже, позитивна форма гуманістичної свідомості, на думку О. Конта, як і подальших форм позитивізму, виходить із таких положень.

1. Позитивне – це протилежне химерному: «в цьому відношенні воно цілком відповідає новому філософському мисленню, яке постійно присвячує себе воістину доступним нашому розуму дослідженням, незмінно виключаючи непроникливі таємниці, яким він переважно займався в період свого раннього дитинства» [4, с.550-551].

2. Позитивне – це протилежність між корисним і непотрібним, яким є все те, що здійснюється заради «безплідної допитливості» на користь «безперервного покращення умов нашого дійсного індивідуального або колективного існування» [4, с.551].

3. Це протилежність між достовірним і сумнівним, на якому будувався попередній стиль (метод) мислення, започаткований Р. Декартом.

4. Це протиставлення «т о ч н о г о туманному, невиразному», яке «нагадує постійну тенденцію істинного філософського мислення всюди досягати ступеню точності, сумісної з природою явищ та адекватною до наших істинних потреб» [4, с.551], чого не давав попередній метод філософування.

5. Позитивне як протилежність негативному, що дозволяє розглядати нову філософію «як покликану за своєю природою не руйнувати, а о р г а н і з о в у в а т и». Все наведене, взяте в сукупності, «відрізняє її одночасно від всіх можливих форм, як теологічних, так і метафізичних, властивих первинній філософії» [4, с.551].

Ніщо не заважає нам зробити висновок про позитивну філософію як нову форму гуманістичної свідомості. Якщо в попередні часи, коли в радянському суспільстві домінував теологічно-метафізичний світогляд і відповідна йому методологія суто науково-природознавчого пізнання, то нині суспільне буття вимагає звернення до тих форм світоглядно-методологічної орієнтації людини, які б забезпечували їй радісне сприйняття життя, в якому розумне, моральне і справедливе було максимально наближеним до її безпосередніх потреб та інтересів. Адже нині закликати людину жити згідно теологічно-метафізичної максим не просто негуманно, а злочинно. Емпірично-достовірних фактів на користь істинності такого судження безліч, але, на жаль, свідомість суспільства все ще спрямовується в річище тих методів мислення, які є істинними на рівні теорії пізнання, але химерними, непридатними, сумнівними, туманними й негативними на рівні буденної свідомості, рівні суспільної психології.

Оскільки основний принцип позитивної філософії формулюється таким чином: «знати, щоб передбачити, передбачити, щоб уникнути», наведемо також висновок О. Конта відносно необхідності враховувати саме громадську думку як ядро суспільної психології, як об'єктивний зріз світоглядно-мотиваційної буденної (чи повсякденної) свідомості. Тоді це буде позитивною практичною формою гуманізму, адже вона не буде відчужуватись, абстрагуватись від змісту потреб та інтересів кожної людини. Інша річ, що його – цей зміст – потрібно постійно вивчати, тобто знати наперед, бачити наперед, що саме в нього входить, тоді можна уникнути небезпек, які йдуть від суспільної практики, яка виходить у своїх намірах із теологічних або метафізичних цілей. Ось він: «немає потреби

доводити, що ідеї управляють і перевертають світ, або, інакше кажучи, що весь соціальний механізм тримається, врешті-решт, на думках. ...велика політична і моральна криза сучасного суспільства насправді зумовлена розумовою анархією. Наша найнебезпечніша хвороба полягає в глибокому різноголоссі умів відносно всіх основних правил, непорушність яких є першою умовою істинного соціального порядку. Доводиться визнати, що доки окремі уми одностайно не примкнуть до певного числа загальних ідей, на підставі яких можна побудувати спільну соціальну доктрину, народи, незважаючи на жодні політичні паліативи, з необхідністю залишаться в революційному стані і будуть виробляти тільки тимчасові установи. Рівним чином достовірно й те, що, оскільки це єднання умів на ґрунті спільності принципів відбудеться, відповідні установи неодмінно створяться без будь-якого важкого потрясіння, адже найголовніший безлад розсіється завдяки цьому одному факту» [4, с.576-577].

Відомо, що характерною ознакою масової свідомості є консерватизм думок, сформований, у свою чергу, внаслідок схильності індивідуальної свідомості до так званого суб'єктивного ідеалізму. Подолати його засобами теологічного чи метафізичного мислення навряд чи можливо. Звідси обхідний маневр: досліджувати стан громадської думки як той спільний колективний розум, який, попри відмінності думок, все ж таки просякнутий певними загальними законами, які й потрібно обирати в якості наріжного каменя ефективного функціонування суспільства. Причому, хвороба різноголосся вражає також і розвинені метафізичні уми, адже кожна людина надає перевагу власній думці, тим паче та, яка професійно займається науково-теоретичною діяльністю. Вона вважає, що її думка об'єктивна, оскільки отримана на засадах застосування наукових методів пізнання. Тому найскладніше завдання в утвердженні миру, спокою й злагоди в суспільстві, без чого не можна його *організувати* на гуманістичних принципах, полягає в подоланні *розумової анархії*, властивої різним соціально-філософським школам та їх засновникам. На цьому тлі, дослідивши пріоритети громадської

думки, можна починати *організовувати* гуманістичні установи як складові гуманного суспільства.

Що стосується «єднання умів на основі спільних принципів», то воно можливе також на шляху позитивної філософії, соціальна функція якої «може бути дійсною і міцною лише в тому випадку, коли вона охоплює всі три сфери людської діяльності: мислення, почуття і дію» [4, с.581]. Звичайно, йдеться не про понятійно-категоріальну єдність і спільність, а позитивну в суспільно-практичному розумінні і прояві. **«Любов як принцип, порядок як підвалини і прогрес як ціль** (курсив наш – авт.) – такий... основний характер кінцевого устрою, який позитивізм починає встановлювати, приводячи в систему все наше особисте і соціальне існування способом незмінного сполучення почуття з розсудом і діяльністю» [4, с.584].

Дослідники історії людства в усі часи говорять про кризовий стан суспільства. Для цього, звичайно, існують об'єктивні обставини. Але сучасна українська дійсність справді потребує вивчення досвіду виходу з кризового стану. Адже перехідний період, хоча й зумовлений глибокими перетвореннями у сферах політичної, економічної, духовно-культурної, релігійної, світоглядно-філософської, науково-методологічної життєдіяльності, дещо затягнувся, у зв'язку з чим досить складно організувати суспільне життя на якихось усталених принципах. Якщо до цього додати ще й, так би мовити, стабільну схильність українського народного характеру до таких душевних проявів, як індивідуалізм, піднятий у досить значної частини людей до отаманізму й гетьманізму, тобто до крайньої форми суб'єктивного ідеалізму – соліпсизму, то досвід наближених до таких світоглядних орієнтацій вчень і практик буде корисним. До цього слід додати й такі усталені суто чуттєві орієнтації, як *антеїзм, космізм і кордоцентризм*, які не передбачають підлеглих свідомості якимось надто вже містичним теологічно-метафізичним химерам.

Всі ці ознаки українського народного характеру органічно накладаються на соціально-філософські принципи позитивізму. Так, з

точки зору класичної філософії, яка апелює до розуму, до об'єктивної істини, відкритої об'єктивній логіці наукового мислення, це найбільш *ефективний* шлях світоглядно-методологічної життєвої орієнтації, який приводить свідомість індивіда до світла знань. Навпаки, точка зору позитивної філософії, виходячи з єдності мислення, почуттів і діяльності, говорить про *афективний* шлях як шлях, що максимально, настільки це можливо у межах філософського світогляду, наближає свідомість людини до здійснення її життєвих потреб та інтересів. «Не чинячи ніколи утиску по відношенню до розуму, це панування серця освячує розум, присвячуючи його віднині безперервному служінню суспільності з тим, щоб він освітив цю діяльність і укріпив її переважаюче значення. Таким чином, розсуд, належно підлеглий почуттю, здобуває авторитет, якого він до цього часу ще не міг отримати, як єдино здатний відкривати основний порядок, що з необхідністю управляє всім нашим існуванням згідно природних законів різноманітних явищ. Ця об'єктивна підвалина істинної людської мудрості глибоко впливає навіть на наші пристрасті, які знаходять в необхідності узгоджуватися з нею джерело постійності, здатне утримувати природжену їм непостійність і безпосередньо пробуджувати симпатичні інстинкти. ...Переважаання соціологічної точки зору, зовсім не перешкоджаючи навіть найбільш абстрактним умозрінням, збільшують їх постійність і їх достоїнство, вказуючи єдино відповідний їм напрямок» [4, с.585].

Йдеться, як можемо бачити, про необхідність для позитивно, фактично, гуманістично, спрямованої соціальної філософії розробки шляхів органічного й гармонійного поєднання в індивідуальній і суспільній діяльності почуттів і розсуду, що буде сприяти еволюційній, але надійній, трансформації нібито *афективної* пристрасної свідомості в *ефективну*, тобто об'єктивно людяну. Справа в тому, що класична філософія впродовж усієї своєї історії переважно скептично ставилась до умовиводів, підвалинами яких була безпосередня чуттєвість конкретного емпіричного індивіда. Проте з Нового часу, коли широкі народні маси стали суб'єктами суспільних процесів, філософія, яка апелювала лише до невеликої

кількості людей, здатних до теологічно-метафізичного світоглядно-методологічного способу мислення і пізнання, також об'єктивно була зобов'язана до включення у свої, так би мовити, субстанціональні визначення міркування чуттєвої свідомості.

Вся філософська дискусія цієї доби зводилась до пошуку взаємодії та знаходження допустимого адекватного співвідношення у знанні емпірично-сенсуалістичного й раціонального. Якщо «знання – сила», а сила – це володіння методом, то аж ніяк не можна, апелюючи до народу, а в цьому сутність епохи Гуманізму, пропонувати йому методологію, яка не відповідає його безпосередньо-чуттєво визначеній свідомості. Саме вона стала об'єктом уважного дослідження й опікування всіх без виключення філософів і навіть теологів. Адже, якщо взяти Реформацію, то її сутність якраз і полягала в тому, щоб наблизити суто теологічні й метафізичні сутності до сприйняття їх серцем як осередком «безперервного служіння суспільності», про що й вів мову О. Конт.

Причому, це властиво не тільки представникам емпіризму й сенсуалізму, але й раціоналізму. Той же Р. Декарт у своєму визначенні мислення, яке ми наводили, чітко наголошує на тому, що ним є все те, що сприймається людськими органами відчуття, які жодним чином не відокремлені від загального, тому є також органами «служіння суспільності». Але не примусової, тотальної, абстрагованої й відчуженої, а всього лише індивідуалізованої. На жаль, досить часто не коректно наводять його головне гуманістичне положення, опускаючи в ньому найважливіше, а саме: «Я». Між тим він стверджував, що «положення *Я мислю, отже, я існую* – первинне і найдостовірніше зі всіх, які можуть явитись будь-кому в ході філософування» [28, с.316]. Людина ж відчуває своє існування, своє буття не тоді, коли абстрагується від нього, а якраз тоді, коли починає з нього, тобто зі сприйняття самої себе як безумовної реальності.

Повертаючись до позиції О. Конта, яку ми вважаємо вихідною для усвідомлення позитивних форм гуманістичної свідомості, як індивідуальної, так і суспільної, звернемо увагу на таке положення:

«Афективний принцип зобов'язує нас вивчати природний порядок тільки для того, щоб краще застосовувати наші індивідуальні й колективні сили до його штучного покращення» [4, с.585]. Штучного в даному випадку означає те, що людина повинна у своїй діяльності виходити із природного, об'єктивного, такого, яке покращує долю самої людини, людства загалом. Ігноруючи чуттєву свідомість, в підвалинах якої вся різноманітність людських схильностей, бажань, потреб, інтересів, сподівань, прагнень і устремлінь, філософія забуває про свій вихідний принцип – єдність людини і природи, мікрокосму й макрокосму. Суб'єктивне, чуттєве в людині – ніщо інше, як таке ж у самій природі, адже вона не сприймається нею в чистому об'єктивному вигляді, як її представляє раціоналістична філософія чи теологія. Це закон спокійний у своїй незмінній постійності, а не його безпосереднє сприйняття людиною, тому їй досить складно й нелегко сприйняти філософію чистого розуму, абстраговану в такому разі від самої людини. Вона не може спокійно сприйняти те, що не є в своєму бутті спокійним. Вона боїться спокою, тому що це безпосередньо корелюється в її свідомості з покійником, зі смертю.

Ось чому *афективний принцип* передбачає необхідність врахування людьми у своїй діяльності «природного порядку», до якого, як його основи, входить пристрасна природа самої природи у вигляді її *законів*, які в людині проявляються у формі суб'єктивних проявів *волі*. Якщо підійти до сутності гуманістичної свідомості з таких позицій, можемо говорити про неї як про *розумну волю*. Причому, говорити слід діалектично, тобто як про єдність протилежностей: *розум воліє, а воля розуміє*. Розум воліє мати чуттєві форми буття, а воля здатна розуміти розум у чистих формах знання.

Ми думаємо, що філософія останніх двох століть наблизилась до вирішення суспільних проблем якраз тому, що їй вдалось поєднати ці субстанціональні протилежності Буття. Звичайно, що через боротьбу протилежностей, які презентували різні філософи. Оскільки деякі положення представників класичної філософської думки нами розглядалися, коротко наведемо міркування їх опонентів, адже ті й інші разом якраз і представляють соціальну філософію.

Насамперед, на наше переконання, потрібно подати глибокі гуманістичні міркування Л. Фейербаха, оскільки вони, крім всього іншого, досить близькі до атрибутивних ознак українського народного характеру.

Зазначимо, що саме йому належить ідея реформи старої і створення нової філософії майбутнього. В її підвалинах якраз і перебуває, вірніше, не буває, а має статус істинного Буття чуттєвість його самого і, відповідно, людини. Складно навести якусь його визначальну ідею, але, зважаючи на сучасні українські реалії, наведемо таку думку: «Тим, чим для свідомості мислителя є пізнання, тим для практичної людини є її *устремління*. Але практичне устремління людства є устремління *політичне*, устремління до *активної* участі в державних справах, устремління до ліквідації політичної ієрархії. До ліквідації нерозумності народу, устремління скасувати *політичний* католицизм. Реформація зруйнувала *релігійний* католицизм, але новий час поставив на його місце католицизм *політичний*» [98, с.112].

Хоча йдеться нібито про політичне устремління, це суто соціально-філософський підхід, адже для філософії аксіоматичним є визначення людини як істоти політичної, громадської, яка в державі вбачає адекватну справедливості форму організації суспільства. Ситуацію, яку пройшли європейські народи в минулому, Україна має пройти і проходить, хоча і натужно, у наш час. Звідси й актуальність філософських вчень тих народів, які подолали і релігійний, і політичний католицизм як синонім домінування загального над індивідуальним, об'єктивного над суб'єктивним, авторитарно-деспотичного над суверенно-демократичним. Отже, потрібно подолати все те, що, будучи продуктом людського пізнання, стає на заваді самій людині в її прагненні до справедливої долі. Звичайно, що подолання передбачає створення адекватних самому буттю форм свідомості. Між тим, як у Європі декількох століть тому, так у нас нині, «у всякому життєвому кроці ми опиняємось *поза* філософією, у всякій філософській думці ми опиняємось *поза* життям» [98, с.113].

Висновок Л. Фейєрбаха очевидний – потрібно створювати філософію, яка б з'єднувала людину з нею і в ній самій, і в самій людині без того, щоб таке поєднання сприймалось як результат абстрагування і від суспільного, і від людського індивідуального буття. Цією об'єднавчою ідеєю була просякнута соціально-філософська думка ХІХ-ХХ-х століть. Вона набула гуманістичного змісту, тому що критично підійшла до класичної філософської спадщини. «Подібно положенню: «держава це я» абсолютного монарха, подібно положенню: «буття – це я» абсолютного бога, *абсолютний філософ* говорив або у всякому випадку думав про себе, ясна річ, як про *мислителя*, а не як про людину: «істина – це я». Між тим людський філософ говорить: *і в мисленні і в якості філософа я – людина серед людей. Істинна діалектика не є монолог одинокого мислителя з самим собою, це діалог між Я і Ти*» [93, с.203].

Найбільшою мірою такий підхід продемонстрований у різних соціологічних школах, а також у філософії життя, психоаналізі, екзистенціалізмі. Всі ці вчення вустами своїх найбільш відомих і видатних представників проголошували вірність ідеї гуманізму як такої, що повинна втілюватись у життя, але не шляхом абстрагування від прикметних особливостей людини, визначених насамперед її природними схильностями. Адже будь-яке абстрагування пов'язане з їх ігноруванням не лише теоретичним, умоглядним, але й практичним, оскільки досить часто раціональні ідеї ставали основою політичної ідеології тоталітаризму.

Так, Г Спенсер обґрунтовував свої соціально-філософські погляди на суспільство тим, що вважав його продовженням природно-біологічної еволюції. Це, ясна річ, зобов'язує соціальні науки враховувати природні схильності людини як органічні для неї, а не такі, від яких потрібно позбавлятися. Врахування передбачає пошук таких форм соціальної політики в суспільстві, яка б облагороджувала їх, надавала їм гуманістичного спрямування. На противагу О. Конту, який говорив про домінування в суспільстві «розумової анархії», Г. Спенсер стверджує: «Ідеї не управляють світом і не привносять у нього переворотів: світ управляється і змінюється через почуття, для

яких ідеї служать тільки керівниками. Соціальний механізм набуває усталеності в кінцевому рахунку не на думках, але майже повністю на характерах. Не розумова анархія, а антагонізм вдачі є причиною політичних криз. Всі соціальні явища виявляються результатом сукупності людських почуттів і вірувань, причому перші в більшості випадків виявляються визначеними природно, а другі завжди визначаються як наслідок. ...соціальний стан в будь-яку епоху є рівнодіюча честолюбств, інтересів, побоювань, обурень і симпатій усіх громадян, що жили раніше і живуть тепер. Ідеї, що циркулюють в такому соціальному стані, повинні в середньому узгоджуватись із почуттями громадян, і, отже, узгоджуватися в середньому з соціальним положенням, породженим цими почуттями» [83; с.604-605,606].

Ми думаємо, що це не біологізаторський, а об'єктивний підхід до сутності людини як природно-соціальної істоти і суспільства як результату взаємодії саме таких істот. Це означає, що істотним для розробки вчення про зміст гуманістичної свідомості є врахування саме таких визначень і значень. Можливо, що для пострадянської свідомості, яка формувалась на виключно соціологічному визначенні сутності людини як сукупності суспільних відносин, такий підхід дещо незвичний. Але його потрібно розвивати, враховуючи те, що новітні досягнення біологічної науки підтверджують домінування спадковості над мінливістю, а разом із цим і твердження Спенсера: «Розділ біології, що вивчає походження видів, видається мені найважливішим її відділом, а всі інші є допоміжними, адже від рішення, яке біологія дасть цій проблемі, повинно цілковито залежати наше поняття про людську природу в її минулому, нинішньому й майбутньому, повинна залежати наша теорія пізнання і наша теорія суспільства» [83, с.609].

Проте позиція Спенсера, маючи, так би мовити, гуманістичне право на висловлення, не стала домінуючою в соціальній філософії й соціології. Її противником виступив Е. Дюркгейм, який вважав, що феномен соціального в його власне людському вигляді і визначенні зародився лише разом із появою самої людини і людського

суспільства. Що, безумовно, має свої об'єктивні підстави і повинно використовуватись у прагненні людства до кращих форм суспільної форми організації буття. Суб'єкти соціальних фактів, що є об'єктивними по відношенню до свідомості кожної людини, це насамперед суспільство в цілому, а також його політичні, професійні, національні, релігійні, мистецькі і т. п. структури. Головне завдання людини – подолати в собі природно-біологічну мотивацію поведінки, соціалізувати індивідуальне духовною спадщиною людства, оформленою як певні колективні уявлення, вірування, почуття. Це справді психологічна реальність, але вона не біологічного, а суспільно-історичного походження. Без колективної душі «в собі», стверджував Дюркгейм, індивід деградує до тваринного рівня.

Суспільство, в свою чергу, структурується відповідно до індивідуальних властивостей людей. Якщо є така особистісно-індивідуалізована солідарність, формується усталене гуманістично орієнтоване суспільство. Тому універсальність соціокультурних норм має стати законом розвитку подібного типу солідарних суспільств. Напроти, якщо в них нівелюються індивідуальні особливості людей, воно перетворюється на орду, на сіру одноманітність, стаючи нестабільним і агресивним у своїх відносинах з іншими суспільствами, як і всередині самого суспільства, яке поділяється на антагоністичні структури.

Історичних прикладів щодо цього безліч. Власне кажучи, вся історія людства, супроводжувана війнами та вдосконаленням технологічних засобів їх ведення, свідчить на користь наведеного висновку Дюркгейма. Проте це не означає, що його соціологізм, як і соціологізм Маркса, став основою для утвердження різними народами і країнами соціальної політики на основі їх вчень. Що цілком правильно, адже створити якусь одну-єдину концепцію гуманізму неможливо – це б суперечило універсальній духовній природі людини. Спроба СРСР перетворити марксизм у керівництво до суспільно-практичної дії завершилась невдало – суспільство, так і не створившись, фактично занепало. Але разом зі своїм існуванням і розпадом натворило дуже багато лих. Що вимагає від новостворених

суспільств, як продуктів розпаду, продовження інтенсивного пошуку шляхів свого розвитку в гуманістично-демократичному плюралістично-толерантному напрямку.

Все-таки головною й домінуючою лінією у соціально-філософських дослідженнях таких шляхів є намагання органічно й діалектично поєднати природно-соціальне й суспільно-соціальне в кожній людині. Так, П. Сорокін, як автор концепції соціокультурного аналізу суспільства, пов'язував його становлення і розвиток із психічною взаємодією наділених високорозвиненою психічною організацією індивідів. Тобто, суспільство як цілісний організм існує також на рівні взаємодії індивідів, наділених центральною нервовою системою. «Такими організмами є людина (*homo sapiens*) і вищі тварини. Отже, суспільство в сенсі соціологічному означає перш за все сукупність людей, що перебувають у процесі спілкування, і далі – сукупність взаємодіючих вищих організмів» [80, с.29].

З іншого боку, визначаючи соціальне явище, він обстоює позицію крайнього соціологізму: «соціальне явище є світ понять, світ логічного (наукового у прямому сенсі цього слова) буття, який утворюється в процесі взаємодії (колективного досвіду) людських індивідів» [81, с.527]. Якщо така сутність соціального, тоді суспільство на засадах гуманістичної свідомості створити просто неможливо, адже більшість людей мислить образно-чуттєвим способом, що те ж саме – утилітарно. Сорокін сподівався на те, що чуттєво-матеріалістична цивілізація зміниться на ідеалістичну, в основі якої релігійні істини. Проте навряд чи це вирішення проблем формування гуманістичної свідомості і спрямування суспільства на утвердження в ньому людських відносин, адже релігійні поняття не є наслідком наукового типу мислення, тому не можуть бути основою для суспільної практики в її економічному зрізі як визначальному для задоволення первинних людських потреб, від яких залежить і задоволення життям загалом.

Більший, якщо не визначальний, акцент на біологічну складову людської свідомості властивий психоаналізу З. Фрейда. Вона піддавалась повній обструкції в марксистсько-ленінській філософії, в

якій домінувала виключно соціологічна концепція людської сутності. Але невдача, яка спіткала практику побудови комуністичного суспільства як оптимально гуманістичного, зумовлює соціальну філософію пострадянського періоду відкривати в ній гуманістичні домінанти, не впадаючи при цьому у крайнощі. Причому, опертися на його важливу методологічну засторогу, згідно якої завжди «дає про себе знати та прикметна обставина, що люди, зазвичай, переживають свою сучасність начебто наївно, не надаючи належне її глибинному змісту: вони повинні спочатку певним чином поглянути на неї з боку; тобто сучасність повинна перетворитись у минуле, щоб ми змогли на неї опертися у своєму судженні про майбутнє» [104, с.94-95].

А минуле для людини – це не тільки історія людства, але й природа як передісторія суспільно-соціального способу життя. У природі ж діють закони відбору сильних психофізіологічних особин за рахунок пригнічення й підкорення слабших. Те ж саме в якості необхідного рецидиву властиве й людському суспільству. Тому досягати гуманних взаємовідносин між окремими людьми, їх груповими, етнічними, етнокультурними, політичними, релігійними і т. п. об'єднаннями не просто. З. Фрейд стверджував: «Як не можна обійтись без примусу до культурної роботи, так не можна обійтись і без панування меншості над масами, тому що маси інертні й недалекоглядні, вони не люблять відмовляти від потягів, не слухають аргументів на користь невідворотності такої відмови, а індивідуальні представники маси заохочують один в одному вседозволеність і розбещеність. Лише завдяки впливу зразкових індивідів, які визнаються ними в якості своїх вождів, вони дають схилити себе до напруженої праці і самозречення, від чого залежить існування культури. Тобто, людям властиві дві розповсюджені риси, відповідальні за те, що інститути культури можуть підтримуватись лише певною мірою насилля, а саме: люди, по-перше, не мають спонтанної любові до праці і, по-друге, доводи розуму безсилі проти їх пристрастей» [104, с.97].

Висновок цілком об'єктивний, але, виходячи з політичних мотивів, не популярний, тому не популяризується не тільки в

масовому середовищі, але й науковому, включно до соціально-філософського як наближеного до прийняття рішень на державно-управлінському рівні. Проте його потрібно враховувати на користь самих же людей, схильних до перебування серед подібних до себе, а не серед тих, хто може бути істинним взірцем для вдосконалення. На цьому наголошував соціаліст за політичними переконаннями Х. Ортега-і-Гасет, оскільки об'єктивна істина важливіша для побудови гуманного суспільства, ніж суб'єктивне загравання перед народом заради тимчасових політичних дивідендів. «Упродовж півтора століття «народ», маса претендували на те, щоб представляти «все суспільство». Музика Стравінського чи драма Піранделло породжують соціологічний ефект, який примушує замислитись над цим і спробувати зрозуміти, що ж таке «народ», чи не є він просто одним із елементів соціальної структури, інертною матерією історичного процесу, другорядним компонентом буття. Зі свого боку, нове мистецтво сприяє тому, щоб «кращі» пізнавали самих себе, впізнавали один одного серед сірого натовпу і вчилися розуміти своє покликання: бути в меншості і боротись з більшістю» [63, с.232].

Звичайно, не йдеться про класову боротьбу засобами насильства. Мова про необхідність свідомого формування в суспільстві такої соціально-духовної структури, яка ще з античних часів називалась «кращою» (в Давній Індії це брахмани, Давньому Китаї досконаломудрі вчителі), оскільки саме вона може своєю просвітницькою діяльністю продемонструвати «народній більшості», яку Ортега називав «некваліфікованою», масштаб самовдосконалення та його методологію. Потрібно визнати, що «під поверхнею всього сучасного життя приховується глибинна й огидна неправда: хибний постулат реальної рівності людей. У спілкуванні з людьми на кожному кроці переконуєшся в протилежному, адже кожен цей крок виявляється сумним промахом» [63, с.233].

Ми звертаємо увагу на наведені думки різних представників соціально-філософської та соціологічної думки тому, що зазначене «загравання» з народними масами було основою політичної ідеології в СРСР і країнах соціалістичного табору. Це не є образа і

приниження, оскільки будь-хто з так званих «кращих», попавши в ситуацію натовпу, не може протидіяти тому психофізіологічному «силовому полю», яке формується об'єктивно. Завдання гуманістично орієнтованої філософії якраз і полягає в наверненні людини в річище самопізнання, оскільки в такому разі людина соціалізується не засобом юрби, не скупченням у просторово визначеному місці, а як спільнота, створена з метою розвитку споріднених здібностей. Тому що гуманістичними є ті складові свідомості, які дають людині перспективи організації приємного життя в класичному його визначенні.

Не можна, розглядаючи сутність гуманістичної свідомості як домінування в ній об'єктивного знання, не взяти до уваги неопсихоаналітичну концепцію Е. Фромма. Вона справді просякнута правдивою любов'ю до людини, яка, на жаль, не звикла до об'єктивної правди, а шукає втіху в суб'єктивних ілюзіях. Людство створило потужну інформаційно-технологічну цивілізацію, яка на багато порядків вища, ніж була за життя мислителя. І він, відмічаючи це, ставив гуманістичне питання: «Але що людина може сказати відносно себе? Чи наблизилась вона до здійснення другої мрії людського роду – досконалості самої людини? – Людини, яка любить ближнього свого, справедливої, правдивої, яка здійснює те, що вона потенційно є образ божий? Незручно навіть задавати це питання – відповідь надто очевидна. Ми створили чудесні речі, але не змогли зробити з себе істот, які були б достойні надпотужних зусиль, витрачених на ці речі. В нашому житті немає братства, щастя, задоволення; це – духовний хаос і мішанина, близькі до безумства, – причому не середньовічної істерії, а скоріше до шизофренії – коли втрачено контакт із внутрішньою реальністю, а думка відокремилась від афекту» [105, с.144].

Е. Фромм, намагаючись поєднати вчення З. Фрейда і К. Маркса, пропонував такий варіант гуманізації свідомості. «Я думаю, що характер людини *може* змінитись за таких умов: 1. Ми страждаємо і усвідомлюємо це. 2. Ми розуміємо, які причини нашого страждання. 3. Ми розуміємо, що існує шлях, який веде до звільнення від цих

страждань. 4. Ми усвідомлюємо, що для звільнення від наших страждань ми повинні слідувати певним нормам і змінити існуючий спосіб життя. Ці чотири пункти відповідають чотирьом благородним істинам... вчення Будди і стосуються загальних умов людського існування, а не якихось конкретних випадків неблагополуччя, що є наслідком конкретних індивідуальних або соціальних обставин» [105, с.174].

Той об'єктивний факт, що людська поведінка значно більшою мірою визначається вродженим типом характеру, вродженим спадковим генотипом, не означає, що конкретна людина не здатна, ставши на шлях формування розумно-вольового способу життєдіяльності, без якого вона просто людський індивід, а не особистість чи вільна індивідуальність, подолати його асоціальні негуманні прояви. Важливо також носіям радянської й пострадянської свідомості, досить потужно враженої й зараженої економічним детермінізмом, нав'язаним хибним розумінням вчення К. Маркса, позбутись переконання, що все в поведінці людини залежить від рівня її добробуту, похідного від рівня розвитку промислового виробництва. Німецький економіст Е. Шумахер, на якого посилається Е. Фромм, наголошував: «Економіка як суть життя – це смертельна хвороба, тому що її необмежене зростання не підходить обмеженому світу. Всі великі вчителі людства навіювали людям, що економіка *не повинна* складати суть життя; і сьогодні цілком очевидно, що вона *не може* бути такою. ...Але якщо ігнорують духовною культурою, внутрішньою культурою Людини, то такій орієнтації більше відповідає егоїзм..., а не любов до ближнього» [105, с.170].

Проблема гуманітаристики як вчення про єдність в людській сутності природного й суспільно-духовного, соціального в тому, що, апелюючи до духовної культури людини, складно визначити, дати межі значень духу, дати «определение», бо дух не має меж, він безмежний у своїх проявах. Найближча аналогія до його значення для людини – це її цілеспрямована, цілепокладальна діяльність, підпорядкована й впорядкована розумно спрямованою волею. А саме: людина має утверджувати *своє унікальне буття*, а не орієнтуватись

на буття речей, які стають її *приватною* власністю, яка робить її свідомість *ватною*, не гнучкою, консервативною, егоїстичною, отже, врешті – негуманною й не гуманною. Важливо *бути собою*, але соціалізованою змістом тих духовних надбань людства, які неодмінно пом'якшують дію природного егоцентризму, стаючи тією невідчужуваною скарбницею кожної людини в якості основи її *буття*, а не *небуття*. Саме такий досвід духовного розвитку засобами *засвоєння* індивідуальною свідомістю дає вся система навчальних дисциплін в університеті.

Отже, сумнівів у тому, що психоаналітична філософія в основі своїй гуманістично спрямована, немає. Це означає, що потрібно визнати як об'єктивний факт первинність саме природно-біологічної складової людської сутності й шукати шляхи її облагородження. А щоб визнати, потрібно, очевидно, знати різні соціально-філософські, соціально-психологічні, соціокультурні, етнокультурні і т. п. вчення про людину, не підозрюючи їх у тому, що вони нібито принижують людську гідність і достоїнство. Насправді ж приниження йде від небажання тих, хто знає всебічні прояви людської природи, але не має мужності відверто про це повідомляти, як писав Фіхте в назві однієї зі своїх праць, «широкій публіці», щоб примусити її сприйняти об'єктивне як безумовно гуманне.

Так, досить складно сприйняти думки Ф. Ніцше про істинну форму гуманізму, яку може продемонструвати надлюдина, якщо не розглядати той історичний контекст, в суспільно-політичному соціокультурному (чи безкультурному?) просторі якого вони визначали його соціально-філософську позицію. «Що добре? – Все, від чого зростає в людині почуття сили, воля до влади, могутність. Що погано? – Все, що йде від слабкості. Що щастя? – Почуття зростаючої сили, влади, почуття, що подолана нова перешкода. ...Нехай гинуть слабкі й потворні – перша заповідь *нашого* людинолюбства. Потрібно ще допомагати їм гинути» [59, с.19].

Взявши на озброєння вчення Ф. Бекона про ідоли свідомості, які заважають об'єктивному пізнанню, як метод, можемо запропонувати цілком гуманістичне тлумачення наведеного змісту. А саме: ідоли

роду і площі схиляють людину до ототожнення слова з предметно-речовою образністю, а не до понятійного їх розуміння в якості ідеї закону, якій (якому) підпорядкована в своєму бутті об'єктивні реальність.

Тепер спробуємо проаналізувати наведений фрагмент, розглядаючи його саме як філософський текст.

Перше. Добро – вихідна філософська категорія, яка має субстанціонально-метафізичний, отже, об'єктивний зміст. Це ідея як основа гуманних відносин між людьми, які не мають наочного предметного способу кореляції. В той же час бажання мати високий, або навіть оптимально необхідний рівень матеріального добробуту породжує драматизм і трагізм у відносинах між людьми.

Друге. Почуття сили, воля до влади – це наявність у людини методологічно впорядкованої самосвідомості, яку впродовж усього періоду свого існування намагається розробляти, розробляє і пропонує суспільству філософія.

Третє. Що є поганим, що породжує зло? Для філософії це очевидна аксіома – залежність людини від неупорядкованих суб'єктивних пристрастей, які вона, попри наявні способи їх трансформації в силу почуття власної методологічно оформленої суб'єктності, яке дає можливість отримати владу над собою, через духовні лінощі у більшості випадків не має бажання впорядкувати і вгамувати заради власної користі.

Четверте. Загинути також не означає заклику до фізичної смерті, а до духовної, пов'язаної з отриманням перемоги над собою слабким, залежним, немічним. Як ми вже зазначили, філософія своєю методологічною функцією якраз і допомагає тому, щоб загинула неміч і перемогла сила розумної волі. Без такої якості самосвідомості людина справді являє себе суспільству скаліченою невіглаством істотою, яка не виправдала свого природно-еволюційного покликання – бути у своїй діяльності адекватною силою об'єктивного розуму і водночас силою розумної волі.

Крім того, потрібно враховувати, що Ф. Ніцше спрямовує свій нібито людиноненависницький гнів не проти емпірично існуючих

людей, а проти християнства як ідеології, яка освячує їх неміч, каліцтво, слабкість. «Що шкідливіше будь-якого пороку? – Співчувати слабким і калікам – християнство...» [59, с.19]. І це правда, яку людство, в тому числі сучасне, зважаючи на потужний вплив церкви на суспільну свідомість, не розкриває, приховує, наносячи собі шкоду. Між тим епоха Гуманізму і подальшого швидкого розвитку, звичайно, суперечливого, драматичного і трагічного, зобов'язана саме відродженню філософії в її світоглядно-методологічній функції, яка виявилась гуманістичною, і поступового відсторонення церкви від її впливу на світське життя, в першу чергу на систему освіти. І зрозуміло чому: в християнстві лише один суб'єкт розумно-вольової дії – Бог, а філософія зробила можливим кожній людині стати богоподібною істотою в тому випадку, коли вона володіє методом, адекватним прояву в ній самій цілеспрямованої методом розумної волі.

Ф. Ніцше, виходячи з таких позицій, зробив велике благо, сміливо піддавши критиці християнство за, так би мовити, непротивлення злу насиллям. Знову ж таки, це потрібно розуміти як заклик до самоподолання людиною себе самої як слабкої, немічної, такої, яка не може зробити себе сильною, тому що в неї є потужна опора в християнстві, яке «любить» її саме в такій якості. Звичайно, в церковному варіанті християнства, тому що первинне християнство як модифікація античної раціоналістичної філософії якраз і закликала людину до віри у власні сили, які й зроблять її подібною Богові в силі розуму і волі. Христос, попри критику його поведінки Ф. Ніцше за небажання захистити своє життя, по-перше, не був реальною історичною особою, а релігійно-міфологічним персонажем, тому, по-друге, його героїзм полягав у жертвності, оскільки смерть невинного завжди вражає людську спільноту, по-третє, його фізична смерть цілком природна й об'єктивна, адже модус вічності в будь-якому матеріальному об'єкті, в тому числі й людині, належить духовній субстанції, яка якраз і залишилась жити у віках. З цієї точки зору вмер таки Ф. Ніцше, оскільки його творчість є надбанням незначної кількості дослідників і послідовників, а вчення Христа, а не

Сенеки(!), хоча, на жаль, у церковному варіанті, продовжує жити. І завдання соціально-філософської думки полягає, очевидно, в тому, щоб використовувати його ім'я як прояв світоглядно-методологічно оформленої сили духу, сили колективного соліпсизму.

Аналогічні наведеним нами міркування висловлював Ж.П. Сартр у праці «Екзистенціалізм – це гуманізм». Всіх представників цієї соціально-філософської течії об'єднує «переконавання в тому, що існування передує сутності, або, якщо хочете, що потрібно виходити із суб'єкта» [74, с.321]. Це означає, що людина зобов'язана у процесі свого біо-природного буття в суспільстві самотійно сформувати себе як істоту соціально-духовну, тобто усвідомити, зрозуміти й зуміти стати суб'єктом само-створення у тих властивостях, які вона вважає бажаними для щасливого життя. Інакше кажучи, суб'єктивні бажання мають набути для людини статусу цілеспрямованих розумною волею діянь, а не просто проявлятися як природно-інстинктивна стихія. «Отже, в першу чергу екзистенціалізм віддає кожній людині у володіння її буття і покладає на неї всю повноту відповідальності за існування» [74, с.323].

Цей видатний гуманіст заперечує, що нібито йдеться про формування людини-егоцентриста. Адже всі почуття і думки людини мають соціальну природу, яка, проте, може в умовах суспільства ставати асоціальною, що означає антигуманну. Людина це відчуває, тому прагне і намагається через формування себе самої як соціальної істоти продемонструвати іншим людям образ гуманної людини і гуманного суспільства. «Вибрати себе так чи інакше означає одночасно утверджувати цінність того, що ми обираємо, адже ми в жодному випадку не можемо вибрати зло. Те, що ми обираємо – завжди благо. Але ніщо не може бути благом для нас, не являючись благом для всіх. ...Я, таким чином, відповідальний за себе самого і за всіх і створюю образ людини, який створюю; обираючи себе, я обираю людину взагалі» [74, с.324]. Звичайно, це вірно, але лише в тому випадку, коли *кожна* людина у своїх міркуваннях про сутність, яка йде попереду всіх (хоча насправді вона належить минулому історичному досвіду людства, його духовній квінтесенції, яка діє як

об'єктивний розум історії, як безумовна цінність), також вирішує проблему співвідношення у власному індивідуальному бутті сутності та існування.

Безумовною гуманістичною цінністю, властивою свідомості кожної людини, є почуття гідності, достоїнства. Екзистенціалізм, вважає Сартр, «єдина теорія, яка надає людині достоїнство, єдина теорія, яка не робить з неї об'єкт. Всякий матеріалізм веде до розгляду людей, в тому числі й себе самого, як предметів, тобто як сукупності певних реакцій, що нічим не відрізняється від сукупності тих якостей і явищ, які утворюють стіл, стілець або камінь» [74, с.335]. Це означає, що про людину не можна судити з позицій якогось ідеального об'єктивного вчення, яким є наука про фізичні об'єкти. Адже людина ніколи не завершена, не досконала. Вчення, які показують людину завершеною й досконалою, не є гуманістичними. В тому числі й християнське вчення про боголюдину, в якій сутність випередила існування. Віра в об'єктивне існування боголюдини фактично позбавляє людину від необхідності шукати сутність свого власного існування. Між тим екзистенціальний варіант гуманізму полягає в тому, що він «нагадує людині, що немає іншого законодавця, крім неї самої, в закинутості у світ вона буде вирішувати свою долю; він показує, що реалізувати себе по-людськи людина може не шляхом занурення в саму себе, а в пошуку цілі зовні, якою може бути звільнення або ще яке-небудь конкретне самоздійснення» [74, с.344].

Оскільки Сартр відносив себе до представників атеїстичної течії в екзистенціалізмі, наведемо його прикінцевий висновок відносно сутності гуманізму. Це тим більше потрібно, що, як ми також відмічали, в сучасній Україні відбувається не стільки філософське просвітлення масової народної свідомості, скільки церковний ренесанс. За соціологічними опитуваннями церкві довіряє близько половини населення. Питання ж про довіру системі освіти, філософській думці навіть не ставляться. Не випадково, що суспільство продовжує хворіти на патерналізм, а не на власні сили, до чого завжди його закликала філософія.

Отже: «Екзистенціалізм – це ніщо інше, як спроба зробити всі висновки з послідовного атеїзму. Він зовсім не намагається повергнути людину у відчай. Але якщо відчаєм називати, як це вважають християни, відсутність віри, тоді якраз первородний відчай – її вихідний пункт. Екзистенціалізм – не такий атеїзм, який розтрачає себе на доказ того, що бог не існує. Скоріше він заявляє наступне: навіть якщо б бог існував, це б нічого не змінило. Така наша точка зору. Це не значить, що ми віримо в існування бога, – просто суть справи не в тому, чи існує бог. Людина повинна здобути себе і переконатись, що ніщо не може її спасти від себе самої, навіть достовірний доказ існування бога. В цьому сенсі екзистенціалізм є оптимізм, вчення про діяння» [74, с.344].

На цьому можна завершити аналіз соціально-філософських вчень, які, розкриваючи сутність гуманістичної свідомості, тотожної виробленню гуманістичних цінностей, якими керується людина у своєму житті, виявляють разом з тим її світоглядні та методологічні аспекти. Тому спробуємо підвести певні **висновки** відносно єдності ціннісно вмотивованої свідомості з її світоглядно-методологічною спрямованістю в індивідуальних діяннях людини.

1. В теоретико-пізнавальному дослідженні йдеться про ідеальні конструкції об'єкта як по істині об'єктивні. Але істина – це категорія теорії пізнання. Між тим у безпосередньо-буденному суспільстві взаємодіють люди як суб'єктивні істоти, що переважно під впливом логіки «здорового» глузду «з'їжджають з глузду» об'єктивних за своїм змістом науково-теоретичних ідей. Ось чому, утверджуючи «зверху» гуманістичні ідеї, слід враховувати цей об'єктивний факт зіткнення двох типів світоглядно-мотиваційної поведінки людини: науково-теоретичний і буденно-практичний. Тут нічого не вдієш, адже «якщо світло, що в тобі, темрява, то яка ж темрява?» [9; Матв., 6-23]. Вона відома...

2. Класична філософія, трансформована Гегелем в науку логіки, в якій загальне, представлене поняттям, повністю домінує над одиничним, тобто над індивідуальною буденною свідомістю, була сприйнята як філософія мізантропії. Напроти, позитивна філософія в

особі її засновника О. Конта підпорядкувала аналіз суспільного й індивідуального буття двом основним законам, взятим із безпосереднього життя суспільства. Йдеться про закон: *а) розвитку мислення на основі чітко виражених типів світогляду, які формуються під постійним тиском щоденних життєвих ситуацій, а не під впливом системи освіти. Мається на увазі релігійне, метафізичне та позитивне мислення; б) закон постійного підпорядкування змісту уявлень людини їх предметно-речовою наявністю у безпосередньому спостереженні; як і доступністю для такого ж безпосереднього володіння ними.* Насправді, людина в більшості випадків споглядає в об'єктивному середовищі не стільки об'єктивне, скільки аналогії звиряє зі змістом своїх суб'єктивних уявлень. А. Шопенгауер тому й вважав, що самопізнання волі, яка підпорядковує собі розум, в тому числі й розумної людини, має відбуватись на основі аналогії, софістики, а не діалектики.

3. Визначальною рисою масової свідомості є її схильність до так званого суб'єктивного ідеалізму і навіть соліпсизму, подолати прояви яких засобами науково-теоретичного мислення вкрай складно, якщо взагалі можливо. Це зафіксовано у відомій максимі, згідно якої ***громадська думка править світом.*** Так постає потреба в дослідженні її змісту, щоб надати їй загальну підставу, оскільки вона функціонує в якості спільного колективного розуму на рівні суспільної психології, колективної душі. Виявляється, що вона, попри відмінність індивідуальних думок, об'єктивно просякнута певними *спільними* ознаками, які й потрібно державі брати в якості наріжного каменя ефективного функціонування *суспільства*. Виявляється також, що хвороба різноголосся вражає й розвинені метафізичні уми філософів, вчених, навіть християнських теологів, адже ніщо людське, а ним є насамперед суб'єктивне, їм не чуже. І. Кант тому й закликав цю категорію людей не вести публічні дискусії, а бути критичними до можливостей власного розуму бути об'єктивними у своїх судженнях. Таким чином, надскладне завдання, яке постає перед сучасним людством, а саме: утвердження миру, спокою і злагоди поміж людьми, народами, цивілізаціями, полягає, з одного

боку, в подоланні *розумової анархії*, властивої різним соціально-філософським школам та їх засновникам; з другого боку, постійному дослідженні пріоритетів громадської думки як глибинних підвалин суспільного буття. На цих засадах можна й потрібно *організувати* гуманістичні установи як складові гуманного суспільства.

4. Вивчаючи й досліджуючи зміст «колективної душі» народу, в підвалинах якої вся сукупна й водночас цілісна та універсальна різноманітність його чуттєвих сподівань, прагнень і устремлінь, філософія не повинна забувати про свій вихідний принцип, яким є єдність людини і природи, мікрокосму й макрокосму. Суб'єктивне, чуттєве в людині тотожне спорідненому в самій природі, адже вона не відчувається нею в тому вигляді, як її представляє раціоналістична філософія чи теологія. Суб'єктивне мінливе, як мінливі враження людини від самого факту світосприймання. Це закон спокійний, бо відчужений, автономний у своєму прояві і впливі на матеріальне буття, яке, будучи мінливим, бо рух є спосіб існування матерії, все ж залишається у вимірах *вічності* незмінним, підпорядкованим законам. Натомість людина *тимчасова* істота, тому діє *афективно*, тому далеко не завжди *ефективно*.

5. Звичайно, що вкрай бажано, щоб афективний *принцип* як домінанта поведінки людської поведінки враховувався людьми не лише у промисловій взаємодії з природою, але найперше у взаємодії з іншими людьми. Адже до «природного порядку» в якості його основи, входить також і «пристрасна» природа самої природи у вигляді її *законів*, які в людині трансформуються в суб'єктивні прояви й виверження *волі*. Якщо підійти до сутності гуманістичної свідомості з таких позицій, можемо говорити про неї як про *розумну природну волю*. Висловлюючись діалектично, тобто в категоріях єдності й боротьби протилежностей, можна стверджувати: ***розум природи воліє, а воля людини розуміє***. Розум воліє мати чуттєві форми буття, а воля здатна розуміти розум у чистих формах знання.

6. Для філософії аксіоматичним є визначення людини як істоти політичної, громадської, яка в державі знаходить адекватну очікуваній її власному розумінню справедливості форму організації

суспільства. Європейські народи свідомі цього, бо пройшли необхідні шаблі розвитку як самої свідомості, так і розвитку форм державності. Україна тільки має підняти на їх рівень у наш час. Для цього потрібно натужно й цілеспрямовано долати все те, що, будучи продуктом людського пізнання, стає на заваді самій людині в її прагненні до справедливої долі.

Щоб подолати суб'єктивізм як в поведінці окремих людей, так і взаєминах між державами й народами, державні органи в особах її службовців і система освіти в особах найперше професорсько-викладацького складу мають взяти до виконання наведені вище положення класиків світової філософії. Адже перебування поза її смислами робить людство нещасними. Це означає, що світоглядною основою гуманістичної свідомості та властивих їй ціннісних орієнтацій має бути соціальна філософія, змістовно тотожна філософії, яка розглядає історію становлення людини і суспільства в їх методологічному спрямуванні в напрямку, як стверджував Гегель, усвідомлення сутності свободи. Образ «крота історії» (К. Маркс) якраз і символізує розвиток *від* темряви різноманітних предметно-речових перешкод, що знаходять своє відображення в чуттєвій свідомості людини, *до* світла знань; *від* афективно-свавільної *до* афективно-довільної, підпорядкованої світоглядно вмотивованій самосвідомості як методології індивідуального саморозвитку, волі; *від* перцептивного світовідчування *до* апперцепції як цілераціонального на особистісному рівні способу життєдіяльності. Саме це прослідковується в аналізі соціально-філософських вчень, що прийшли на зміну класичній філософії, яка справді іноді, принаймні, так здається не посвяченим в її тонкощі, тяжіє до філософії мізантропії.

Розділ 2. Гуманістичні цінності як фактор утвердження цивілізаційних форм суспільства

Як ми бачили в попередньому розділі, гуманістичні цінності визначаються змістом гуманістичної свідомості, яка, в свою чергу, формується на шляху самопізнання. В такому випадку людина здатна, з одного боку, об'єктивно оцінити свій духовно-практичний потенціал, з іншого, знаючи об'єктивний стан речей у суспільстві, також об'єктивно спроможна оцінити рівень своїх претензій на задоволення тих потреб, які сприяють актуалізації найбільш важливих потенцій. Адже досить часто, якщо не в переважній більшості випадків, люди бувають незадоволені рівнем і якістю свого життя з тієї причини, що бажаним для них є не те, що визначено само-пізнавальною рефлексією над специфічними особливостями власної сутності, а те, що вони спостерігають в діяльності і споживанні інших людей.

Сказане означає, що людина буває незадоволена своїм життям від того, що для неї неприємно спостерігати за тим, як живуть інші. А приємність як безумовна гуманістична цінність визначається, на чому наголошував ще Епікур, тим, що людина живе морально, розумно і справедливо. А це категорії не звичного буденного способу життя, а, за Максом Вебером, ціле-раціонального й ціннісно-раціонального. Тому практичне утвердження гуманістичних відносин між людьми є продуктом їх свідомих дій, а не наслідок втручання держави в їх приватне життя.

З іншого боку, якісний стан суспільства не є продуктом одного лише об'єктивного факту сумісного проживання людей. Виявляється, що суто приватне життя незворотним чином трансформується в соціально-духовне, підпорядковане необхідності постійно співставляти особистий інтерес з інтересом всіх інших людей, кінець-кінцем, із суспільним інтересом. Тобто, потрібно жити сумісно-просторово й соціально-духовно водночас. Такий спосіб життя людини і суспільства називається цивілізованим – в ньому мають

діяти усталені норми взаємовідносин між людьми, інакше буде не суспільство, а, як висловлювались К. Маркс і Ф. Енгельс, «механічний агрегат індивідів», в якому кожен лише «середній індивід» [56, с.71-72], а не вільна особистість, яка відчуває, що живе морально, розумно і справедливо – гуманно.

Досліджуючи проблему формування гуманістичної свідомості і системи гуманістичних цінностей, потрібно враховувати, що соціально-філософський аналіз розвитку суспільства під обраним кутом зору не може дати плідних результатів, якщо його не здійснювати як аналіз розвитку знань про основні тенденції, які при цьому виникають, проявляючись як певні закономірності філософії історії. Власне кажучи, йдеться про застосування методу єдності історичного й логічного, але історичного в контексті, звичайно, історії філософії. Цим пояснюються наші звертання до філософської спадщини у перших двох підрозділах – без цього буде незрозуміло, звідки беруться проблеми сучасності. Нова історія завдячує своїй новизні якраз зверненням до античної філософської спадщини, що цілком логічно й об'єктивно сприяло практичному зародженню нового якісного етапу в розвитку європейських країн, визначеного як Гуманізм.

2.1. Гуманістичні цінності: суспільно-політичний і етико-правовий контекст

Зі впевненістю можна стверджувати, що саме у ХІХ-му ст. факт незаперечного існування людства як суб'єкта світової історії став очевидним. Центром, який визначав її сучасний і подальший розвиток, була, звичайно, Європа. Хоча вже тоді почали формуватися конкурентні їй регіони, які у ХХ-му ст., особливо в його другій половині, стали не просто конкурентними, але й альтернативними. Це – США, Японія, Китай, СРСР. На такому тлі потреба не лише регіонального, але й загальнолюдського об'єднання стала нагальною. Що, в свою чергу, ставить перед соціально-філософською думкою завдання пошуку й вироблення тих духовних начал, які б давали можливість всім суб'єктам історичної дії, починаючи з людини і

закінчуючи ООН, дотримуватись загальноприйнятих і водночас індивідуально прийнятних і санкціонованих норм і правил поведінки, які б мали статус безумовних гуманістичних цінностей.

Становлення людських і людських цінностей тотожне становленню самої людини як цілісної в своєму емпірично-достовірному суспільному бутті з іншими розумними істотами. В умовах монархічного типу суспільства вони існували як умоглядні цінності. Їх споглядав у своєму пізнавальному мисленні допитливий розум; що стосується розуму звичайної пересічної людини, то вона відносила їх до потойбічної емпіричної сфери життя. Таку позицію активно підтримувала церква, яка утверджувала своєю діяльністю теократичну державу, або, як зазначав Л. Фейєрбах, систему «політичного католицизму». Філософія пантеїзму і деїзму сприяла формуванню у людини монархічного начала у власній свідомості, маючи яке, вона відчуває потребу в побудові демократичного суспільства і, відповідно, республіканського правління, яке б забезпечувало реалізацію цих моністично-монархічних устремлінь, оскільки вони є незаперечними цінностями для самосвідомих індивідів.

Вибух демократично-моністичної думки у свідомості освічених верств європейського суспільства можемо спостерігати у XVI-му ст. Воно знаменне тим, що започаткувало духовний переворот також у масовій свідомості – це початок Реформації. Її засновник М. Лютер чітко розумів, що церква, протиставляючи себе суспільству, діє асоціально, фактично аморально. Людей об'єднує в суспільство не церква, а дух християнства, дух братської любові між усіма його членами. Тому поділ суспільства на духовенство, як начебто є монопольним носієм християнських цінностей, і мирян, яких нібито потрібно постійно опікувати, є протиприродним, антихристиянським, якщо розуміти християнство як популяризовану форму філософського розуму, і не гуманістичним. «Ось чому в церковному праві надмірно вихваляються свобода, життя і майно священиків, начебто миряни духовно не такі ж добрі християни, або начебто вони не належать до церкви. Чому тіло, життя, майно і честь у тебе

належать до свободи, а мої – ні; адже ми всі – християни, у нас однакове Хрещення, віра, дух і все інше? ...Звідки походить така помітна відмінність між рівноправними християнами? Тільки з людських законів і домислів» [49, с.18].

Увесь зміст теологічно-філософських міркувань великого реформатора й гуманіста свідчить про його бажання утвердити християнські цінності як єдино гуманістичні, а тому єдині для всього суспільства, яке і має бути християнсько-гуманістичним. Бог не просто творець фізичного світу; він творець кожної людської душі. Відтак вона має абсолютне право на особистісно-індивідуальне спілкування з Богом-Духом, не презентованим Святим Письмом. Претензії папської курії на його монопольне тлумачення безпідставні: «Не вивчивши в ньому впродовж життя ані рядка, вони мають нахабство вважати себе єдиними авторитетами; обманюють нас безсоромними висловлюваннями, що папа, незалежно від того – злий він чи благочестивий, не може помилятися у вірі, але підтвердити це посиленням хоча б на одну букву вони не в змозі. Через це в церковному праві міститься безліч еретичних і нехристиянських, навіть протиприродних законів... Доки вони будуть вважати, що Святий Дух не полишає їх, навіть якщо вони будуть наскільки неосвічені та зловтішні, настільки їм це доступно, вони зможуть підносити до рангу закону все, що тільки забажають. І якщо це буде продовжуватись, то чи є потреба або користь у Священному Писанні. Спалимо ж його і вдовольнимось неосвіченими папами з Риму, які мають у собі Святого Духа, хоча Він може осінити лише благочестиві серця» [49, с.19].

Наведене, як і весь зміст послання «До християнського дворянства...», переконливо свідчить про глибину й радикалізм реформаторського гуманістичного віровчення Лютера. Дух людяності (це не означає, що практична діяльність реформатора була гуманною – фанатична віра у свою правоту породила дух непримиренності до інших думок, але це вже суб'єктивний дух), який несло нове релігійне мислення, був настільки потужним, що папська інквізиція не змогла фізично знищити Лютера. Навпаки, він

розповсюдився на багато країн, започаткувавши епоху Реформації і свободомислення, яке зачепило й саму католицьку церкву, як і саму філософію, яка активно почала опікуватись політико-правовими й етико-правовими, а не моралізаторськими ідеями, як це було тоді, коли вона була служницею церковного богослов'я.

Гуманістичні думки деяких мислителів зазначеної доби ми наводили в першому розділі. Тепер пошлемось на соціально-політичні та етико-правові ідеї й цінності, які активно формувались і формували громадську думку, що і стала, врешті-решт, фундаментом для створення громадянського суспільства і його опори – правової держави.

Найперша цінність, яку зобов'язана усвідомити людина, це її автономність і суверенність. Тобто, її власна воля має стати для неї верховною владою. Якщо є розуміння цього аспекту, тоді у своїй суспільно-сумісній життєдіяльності вона буде свідомо утверджувати демократичний тип суспільства, підтримувати й боротись за нього кожного разу, як тільки буде загроза його існуванню.

Але ж людина є суспільною істотою не в тому розумінні, що вона належить будь-якому суспільству. Від самого свого *народження* вона належить до певного *народу*. Про українців також не можна сказати, що вони свідомі своєї приналежності саме до українського народу як в етнокультурному, так і суспільно-політичному сенсі. Адже для цього потрібно бути *свідомими громадянами*, а не такими, що, за Гоббсом, складають *натовп*. Це, як ми думаємо, логічний висновок із історичної бездержавності та причетності останніх поколінь до такого типу держави, яка, хоча й декларувалась як народна, водночас декларувала програмну ціль – відмирання держави. Тобто, якщо держава не складає суспільної цінності, то не можна розраховувати на те, що люди, які в ній проживають, сформовані як народ, як народна соціально-духовна історична цілісність, яка володіє ідентичністю відносно себе самої, що вони є носіями суверенітету, здатними захистити свої життєві інтереси.

Гегель, який якраз і визначав об'єктивний дух як історичний дух певного народу, а потім і людства загалом як абсолютний дух,

об'єктивний вже по відношенню до всіх народних особливостей, безпосередньо пов'язував його з суверенною державотворчою волею. «Маса людей може називати себе державою лише в тому випадку, коли вона об'єднана для сумісного захисту всієї сукупності своєї власності» [20, с.75]. А *невідчужуваною* народною власністю може бути і фактично ним є об'єктивно – це історичний дух народу, його моральна вдача, те, що в останні десятиліття ми називаємо ментальністю. Збережена у віках, вона якраз і стає об'єктивним духом, тим загальним і спільним, у лоні якого перебувають індивіди як у специфічному своєрідному суспільстві-державі, проте без інституціональних матеріальних форм її буття. Саме ця «абсолютна моральна цілісність є ніщо інше, як н а р о д» [20, с.228].

Говорячи про будь-яку форму цілісності, яка відноситься до людини, потрібно виходити з її тотожності гуманістичній цінності. Цілісна в своєму житті людина ніколи не буде джерелом породження небезпек як по відношенню до природного, так і суспільного довкілля. Реально, об'єктивно суб'єктом і водночас арсеналом цілісності й цінності є ті представники народу, які усвідомлюють дух як енергію цілісної, тому ціннісної, органічної життєтворчості, для яких дух не лише інтелігенція в сенсі розумної субстанції світобуття (*intelligentia* – розуміння, пізнавальна сила, знання), але й спосіб інтелігентної – заради суспільного блага – мотивації індивідуальної поведінки; для яких народний дух – об'єктивна підвалина буття держави, оскільки остання і є емпіричним проявом його буття. «Отже, лише інтелігенція здатна, будучи абсолютною одиничністю, бути абсолютною всезагальністю» [20, с.249]. Якщо так, вона не може виступати проти держави, а може бути лише її суб'єктом, адже саме вона – і як пізнавальна сила, і як суспільна верства – «держить», зберігає й охороняє цілісність народного духу, утверджує його як самоцінну й самодостатню всезагальність, на що нездатна народна маса: заселяючи певну територію, вона не обов'язково знає і зберігає специфічний дух всезагальності.

Вольтер, як пророк свободи і затятий противник забобонної свідомості, якого не можна запідозрити в поклонінні монархії й

монархам, писав: «Не вірили, що государі чимось зобов'язані філософам. Проте вірно, що цей філософський дух, який охопив всі верстви, крім протонароддя, значно сприяв тому, щоб виховати повагу до прав государів. ...Коли говорять, що народи були б щасливі, маючи государів-філософів, то вірно також, що государі були б ще більш щасливими, маючи значну кількість підданих-філософів. Забобон – найстрашніший ворог людського роду. Коли він оволодіває государем, то заважає йому творити добро для свого народу; коли він оволодіває народом, то піднімає його проти государя. На землі не було жодного випадку, коли б філософи виступили проти законів государя. Не знайдеться століття, в якому забобон і релігійне натхнення не ставало б причиною збурень, що викликають жах» [3, с.557].

Це не означає, що філософи завжди є адептами государів. Справа в іншому, а саме: філософський рівень інтелігенції як пізнавальної сили дає розуміння того, що «знання – сила», а фізичне протистояння – слабкість, причому – слабкість розуму, прояв невігластва, яке ніколи не здатне вирішити будь-яку суспільну чи індивідуальну проблему, а лише погіршити ситуацію руйнівною дією зброї. Картина «Булижник – зброя пролетаріату» розглядалась як мистецький твір соціалістичного реалізму. Але практика показала, що ця практика, як і саме малярське полотно, виявились витворами сюрреалізму. Між тим К. Маркс, як і Вольтер, у своїй творчості виходив із безумовного пріоритету духовного базису суспільства перед матеріальним. «Подібно до того, як філософія знаходить у пролетаріаті свою *матеріальну* зброю, так і пролетаріат знаходить у філософії свою *духовну* зброю, і як тільки блискавка мислі по-справжньому вдарить в цей незачеплений ґрунт, здійсниться емансипація *німця в людину*» [55, с.428]. Ось чому «революції мають потребу в *пасивному* елементі, в *матеріальній* основі. Теорія завжди здійснюється в кожному народі лише постільки, оскільки вона виявляється здійсненням його потреб. ...Чи стануть теоретичні потреби потребами безпосередньо практичними? Недостатньо, щоб думка прагнула до втілення в дійсність, сама дійсність повинна прагнути до мислі» [55,

с.423]. Звичайно: «Зброя критики не може замінити критики зброєю, матеріальна сила має бути подолана матеріальною ж силою; але й теорія стає матеріальною силою, як тільки-но вона оволодіває масами. Теорія здатна оволодіти масами, як тільки вона доводить *ad hominem*, а доводить вона *ad hominem*, коли стає радикальною. Бути радикальним – значить зрозуміти річ у самому корені. Але коренем для людини є сама людина» [52, с.422].

2.2. Гуманістичні напрямки організації суспільного життя

Логічним історичним наслідком духовно-соціальних процесів, які супроводжували Нову і вже Новітню історію, стала принципова і багато в чому радикальна трансформація суспільства. Переглядались не тільки форми правління, але й основні підвалини духовного життя. Головна мета цих перетворень – людина, її потреби й інтереси, яким і повинні підпорядковуватись трансформаційні процеси в усіх сферах суспільного життя. Розглянемо їх у соціально-політичній, духовно-культурній та світоглядній площинах.

2.2.1. *Соціально-політичні перетворення.* Головне, що потрібно відзначити, це втрата народними протестними рухами стихійного спрямування та винятково релігійного ідеологічного обрамлення. Ідеї гуманізму в їх політеїстично-деїстичному оформленні сприяли тому, що більша кількість населення усвідомлювала себе не рабами Божими, а його дітьми, завдання яких полягало у прагненні до самовдосконалення, активної життєдіяльності по створенню таких умов життя, яке б відповідало душевному і духовному стану Бога-Творця після кожного дня творіння: «і побачив Бог, що *це* добре» [9; Буття, 1:8,12,18,21,25].

Політичний статус людини як суб'єкта державотворчої діяльності вбачався не в тому, щоб вона будувала державу як сукупність установ, у яких начебто вирішується її (і суспільства) доля. Політична сутність держави визначається рівнем політичної свідомості її громадян, їх націленістю на утвердження такого типу суспільства, який би сприяв, з одного боку, максимально можливому

задоволенню матеріальних потреб, з іншого, всебічному розвитку духовних основ індивідуальної свідомості, без чого людина не здатна на адекватне засвоєння (привласнення) тих суспільних відносин, які вона сама ж і створює, але які можуть її й закріпити.

Інакше кажучи, людина як політична істота є такою в тому випадку, коли стає громадянином як суб'єктом суспільно-політичної дії. Дія, в свою чергу, поділяється на: а) самодіяльно-пізнавальну активність – потрібно впорядкувати, облаштувати, гармонізувати, визначити структурні складові суспільного соціуму індивідуальної душі, щоб стати державою для себе; б) суспільну діяльність, яку також потрібно впорядкувати за образом і подобою власної душевної держави, власного полісу. Лише в такому разі можна сподіватись на те, що політична сутність людини буде збігатись із політичною сутністю суспільства, зовнішнім чином уособленого в державі, правовий статус якої свідчить про те, що суспільство набуло громадянського стану і статусу.

Якщо проаналізувати під зазначеним кутом зору соціально-філософську й соціально-політичну літературу останніх п'яти століть, можемо пересвідчитись у правомірності нашої позиції. Головний зміст – проблема організації суспільної влади, її структурних елементів, розподіл повноважень між ними – все це має бути підпорядковане соціально-духовній структурі самої людини, отже, мати гуманістичне спрямування.

Ще Демокріт зазначав: «Людина – мікрокосм (малий світ)... І в людині одні складові, як розум, тільки управляють, інші, як серце, і підпорядковуються, і управляють..., треті лише підпорядковуються – інстинктивні бажання» [2, с.337]. Тобто маємо, так би мовити, суспільну структуру людини: тіло, душа, дух – інстинкт, серце, розум. Звідси й проєкція людини на суспільну взаємодію є тривимірною. А це якраз і породжує потребу пошуку розумних, сердечних і психофізіологічних підвалин організації *суспільно-державного* соціуму. Пошук йшов у напрямку розробки різноманітних вчень про засади законодавчої, виконавчої, судової

влади та принципи їх гуманістичного (індивідуально-державного) розподілу.

Ми виводимо гуманістичну ідею з філософського заклику людини до формування в її свідомості ідеї самопізнання. На користь цього – вся історико-філософська проблематика, особливо ж у добу Нової історії. Проблеми методології пізнання мають чітке онтологічно-суспільне спрямування. Так, Френсіс Бекон не тільки і не стільки є засновником емпіричної філософії, скільки гуманістичного суспільного законодавства. Він активно виступав проти жорстокості законів, їх насильницької диктатури, проти їх свавілля, але також і свавілля суддів, справа яких не в тому, щоб їх видавати, а тільки тлумачити. До того ж завжди на користь підсудних. «Точність настільки важлива для закону, що без цього він не може бути справедливим. ...Адже вірно сказано, що «найкращим є той закон, який залишає якомога менше рішенню судді» [12, с.509]. Вирішує світову і людську долю об'єктивний характер закону, перед яким все і всі рівні.

Звичайно, людині складно бути об'єктивною, чому й потрібна їх спільна взаємодія, спільне узгодження суб'єктивних позицій, що, врешті-решт, тільки й може характеризувати суспільство як громадянське й демократичне. Незахищеність індивідів йде від їх взаємної підозри щодо намірів, які визначають їх вчинки. Людям від природи властиве суперництво, недовіра, жага слави переможця. «Звідси очевидно, – підкреслював Томас Гоббс, – що доки люди живуть без спільної влади, яка всіх тримає у страхові, вони знаходяться у стані війни всіх проти всіх. Адже війна не є лише битва, або воєнна дія, а й проміжок часу, протягом якого наявна воля до боротьби засобами битви. ...Стан війни всіх проти всіх характеризується також тим, що за нього ніщо не може бути несправедливим. Поняття *правильного і неправильного, справедливого і несправедливого* тут не мають місця. Там, де немає спільної влади, немає закону, а там, де немає закону, немає справедливості» [3; с.335,336]. Саме ці обставини підштовхують не тільки мислителів, соціалізованих об'єктивним історичним розумом, але й звичайних

людей не просто до сумісного проживання у певному часі й просторі, але й до суспільно-політичного, в якому б діяли не їх суб'єктивні уявлення про закон і справедливість, а вироблені спільними вольовими бажаннями й інтересами норми взаємодії, які в такому разі набувають об'єктивного статусу, діючи як законодавчі вимоги суспільного договору.

Природне право, таким чином, може вважатись об'єктивним тільки тоді, коли його проявам надається суспільний характер, суспільна форма застосування, що передбачає обов'язковість взаємних поступок заради злагоди і спокою. Тому так активно досліджується не абстрактна методологія пізнання, а органічно сполучена і поєднана з психологічним станом людини. Емпіризм, сенсуалізм, раціоналізм, інтуїтивізм, психологізм методів пізнання покликаний до життя насамперед суспільно-політичними вимогами.

Прикметною в цьому плані є філософія Б. Спінози. Його, як і Р. Декарта, не можна вважати сухим раціоналістом. Це, насамперед, гуманіст. Він чітко проголошує: «Я повинен тут відзначити, що уявлення душі, якщо їх розглядати самі в собі, зовсім не містять в собі помилки; іншими словами, душа не помиляється в силу вже того тільки, що вона уявляє; помиляється вона тільки тоді, коли розглядається як позбавлена ідеї, що виключає існування тих речей, які вона уявляє як наявно існуючі» [84, с.370]. Але й тут вона помиляється тільки щодо речей, а не власного стану, який не потрібно ігнорувати лише тому, що з гносеологічної точки зору це хибний шлях пізнання речей. Якщо таку гносеологію взяти за метод соціальної політики, отримуємо антилюдське суспільство. Звідси явна апологія раціоналістом (?) сенсуалізму й емпіризму чуттєво визначеної душі: «Людська душа усвідомлює тіло людське і знає про його існування винятково через ідеї про стани, в яких перебуває тіло. ...Людська душа сприймає не лише стани тіла, але також ідеї цих станів. ...Людська душа сприймає будь-яке зовнішнє тіло як дійсно існуюче лише через ідеї станів свого тіла» [84, с.371].

Як бачимо, це зовсім не суб'єктивний ідеалізм, а чітка (як у Д. Берклі) гуманістична позиція, що має стати дієвою програмою

перетворення чистої гносеології в онтологію людини і побудови гуманістичного суспільства. Якщо їх не поєднувати, буде чистий тоталітаризм і авторитаризм розуму, який більшість народу ніколи не визнає божественним і субстанціональним. Справді, людина більшою мірою діє афективно, що зовсім не означає – злочинно. Але так діє сама природа і природне (пристрасне) право в людині є закономірним. «Звідси випливає, що право, або устрій природи, під яким народжуються й живуть всі люди, не забороняє нічого, крім того, чого ніхто не хоче й ніхто не може: ні розбрату, ні ненависті, ні гніву, ні хитрощів і жодна схильність не йде врозріз із ним. І не дивно. Адже природа підвладна не законам людського розуму, які переслідують лише збереження та істинну користь людей, але й безкінечному числу інших, відповідних вічному порядку всієї природи» [86, с.406].

Пантеїзм, як філософська методологія і водночас світогляд людини, дозволяє природо-пізнання покласти в основу суспільствознавства, політичну основу держави. «Але таке об'єднання душ може бути мислимим лише в тому випадку, якщо держава буде найбільше прагнути до того, що здоровий глузд визнає корисним для всіх людей. Яким же є найкращий стан кожної форми верховної влади, легко пізнається із мети громадянського стану: вона є ніщо інше, як мир і безпека життя. І тому та верховна влада є найкращою, за якої люди проводять життя у злагоді й коли її права непорушно дотримуються. Адже безперечно, що повстання, війни, презирство або порушення законів треба приписувати не стільки злостивості підданих, скільки поганому стану верховної влади – люди не народжуються громадянами» [86, с.407]. Саме тому й потрібно органічно поєднувати душевний стан свідомості і громадянський стан не революційно, а поступовим залученням людей до суспільно-політичної діяльності, кожний крок якої не поривав би зі здоровим глуздом, властивою йому логікою.

Саме цим відзначається гуманістичний сенсуалізм Джона Локка. Верховною владою в суспільстві (й державі) він вважав законодавчу. Править той, кому вона належить, кому її презентувало (довірило)

співтовариства. Цікаво, що Локк «під державою весь час розуміє не демократію або якусь іншу форму правління, але будь-яке незалежне співтовариство, яке латиняни визначали словом «*civitas*» [46, с.338]. Тільки така первинна форма держави-суспільства може реалізувати мету прагнення людини до колективного способу життя: в ній, як ми вже відзначали, найбільшою і найкращою мірою забезпечується захист тих цінностей, які для неї є необхідними і священними. Найперше – захист приватної власності, включно до інтелектуальної. Захист ускладнюється, а то й стає неможливим, якщо відсутня виконавча влада, для якої здійснення законів є професійним обов'язком. Крім цього, виконавець має бути розважливим («благо-розумним») у своїй діяльності настільки, щоб недоліки законотворців міг долати розумно, на благо людини й суспільства. Верховенство права «полягає в тому, що ми маємо можливість вільно розпоряджатися будь-якою річчю, тоді як закон є те, що повеліває, або ж забороняє нам щось робити» [46, с.338]. Ось чому потрібен розподіл влади: закони приймаються колективно, тому вони не завжди досконалі. Їх негативна дія може спричинити невдоволення в суспільстві, а відповідальних перед судовою владою немає. Тому виконавець законів, з одного боку, дотримується їх вимог, з іншого – може створити прецедент – дію згідно власного відповідального розуміння. Суспільно-політична дійсність повинна зважати на ці обставини.

Певні досягнення в практиці організації суспільно-політичного життя на принципах розподілу влади, створення громадянського суспільства зафіксовані Д. Прістлі в розрізненні ним політичної і громадянської свободи. «*Політична свобода...* полягає в праві членів держави обіймати і зберігати за собою суспільні посади, або, в крайньому випадку, голосувати за тих, хто зобов'язаний виконувати ці посади. Що стосується *громадянської свободи*, то... це право на власні дії, яке члени держави зберігають за собою і яке не повинні порушувати уповноважені посадові особи» [71, с.11].

Тут бачимо чітке розмежування між суспільною сутністю людини, яку вона може розвивати й реалізовувати в громадянському

суспільстві, і політичною, що реалізується через державу. Причому, безумовний пріоритет належить громадянській свободі, уявлення про зміст якої людина має розвивати. Адже «почуття політичної і громадянської свободи... надає людині постійної свідомості її власної сили і значимості. Воно є основою вільної, сміливої і мужньої спрямованості помислів, не стісненої ідеєю підконтрольності, від якої вона дуже далека. Вільна від будь-якого страху, така людина повністю насолоджується собою і всіма благами життя. У зв'язку з тим, що підносяться її почуття і настрої, вивищується саме її єство і людина наближується до більш високих натур» [71, с.40].

Врешті-решт, всі досягнення на шляху поєднання самопізнання й суспільно-політичної практики вилились у вчення Шарля Монтеск'є про розподіл влади, всі гілки якої повинні спрямовувати свої зусилля на дотримання законів заради загального добробуту громадян. Проте останні зобов'язані постійно дотримуватись не просто законів, а самопізнавального й самокритичного способу життя. Адже вони, утвердивши суспільно-політичний організм у державі, досить швидко, відчуваючи певну форму соціальної захищеності, починають порушувати закони. Особливо це стосується міждержавних стосунків – суспільна енергія одних народів спрямовується на війну проти інших. Треба розуміти, що «закон – це людський розум, оскільки він управляє всіма народами Землі; а політичні та громадянські закони кожного народу повинні бути не більше, ніж часткові випадки прояву цього розуму» [3, с.540].

Отже, самопізнання на індивідуальному рівні має доповнюватись самопізнанням народу, який, відчуваючи свою суспільну ідентичність, формує свою внутрішню потребу в тому, щоб бути цілісним суб'єктом державотворчого процесу. Якщо така свідомість наявна, народ може створити республіку і як форму громадянського суспільства, і як спосіб правління адекватної йому держави. Проте для цього потрібно мати постійні моральні чесноти, насамперед його благочестива поведінка, без якої республіки не побудувати, адже монархія тримається на становому кодексі честі, а деспотія – на страхові. «Політична свобода полягає зовсім не в тому, щоб робити

те, чого бажаєш. У державі, тобто в суспільстві, де є закони, свобода може полягати лише в тому, щоб мати можливість робити те, чого можна хотіти, і не бути вимушеним робити те, чого хотіти не бажано. Необхідно для себе засвоїти, що таке свобода і що таке незалежність. Свобода є право робити все, що дозволено законом» [3, с.542]. Отже, воля закону полягає в тому, щоб мати право на свободу, хоча для цього потрібно знати її як найвище благо для себе, мати за честь бути вільним і незалежним від зовнішнього примусу.

Повною гуманістичною мірою просякнута соціально-філософська суспільно-політична доктрина послідовника Ш. Монтеск'є – Жан-Жака Руссо. Він є незаперечним апологетом свободи та її політико-державного втілення в республіці. Вона, оскільки народи втратили природну свободу, є найдемократичнішою формою прояву свободи на основі суспільного договору. «Відмовитись від своєї свободи – означає відмовитись від своєї людської гідності, від права людини, навіть від її обов'язків. Немає такої винагороди, яка могла б компенсувати відмову від усього. Така відмова несумісна з людською природою; відняти всяку свободу у своєї волі рівнозначно відняттям всяких моральних мотивів у своїх вчинків. ...Слова *раб і право* суперечливі; вони виключають одне інше. Якщо ми вилучимо із суспільної угоди те, що не складає її сутності, то побачимо, що воно зводиться до наступного: *Кожен із нас віддає свою особистість і всю свою енергію під верховне керівництво загальної волі і ми разом сприймаємо кожного члена як невід'ємну частину цілого*» [3, с.568].

Це справді маніфест свободи, то ж закономірно, що діячі Великої французької революції проголосили вчення Руссо програмним, надавши йому статусу ідеології. Що з цього вийшло – відомо: жорстокий терор проти тих, хто революцію підтримав, який супроводжував до того ж всі революції, як тільки вони відбувались із посиленням на міркування загальної волі без того, щоб змістом цієї волі була безумовна й абсолютна цінність життя кожної людини, а не життя абстракції, що має назву свобода, республіка, держава, суспільство і т. ін.

Звичайно, Ж.Ж. Руссо не мав ніякого відношення до терору. Він, як мислитель, мав право на обґрунтування (в межах свободомислення) ідеї єдності суспільства на основі загальної і єдиної волі. І воно справді не суперечить логіці чистого розуму: «Ця суспільна особистість, складена шляхом поєднання всіх інших особистостей, отримала в попередній час назву *громадянської общини*, а тепер називається *республікою* або *політичним тілом*, яке зветься своїми членами державою, коли воно пасивне, і *сувереном*, коли воно *активне*, *державою* – при співставленні її з її подібними. Відносно учасників вони колективно приймають ім'я народу, а по окремоті називаються *громадянами*, як учасники суверенної влади, і *підданими*, як підпорядковані законам держави» [3, с.569].

Проте логіка життя, а нею (і ним) є логіка чуттєвої емпіричної свідомості, дотична як до власних душевних афектів, так і суспільних суперечностей і людських поневірянь, часто зовсім протилежна тенденціям історичного розуму. Коли цього не враховувати, найгуманніші соціально-філософські теорії можуть, при їх практичному соціально-політичному використанні в якості ідеології якоїсь партії, набути анти-людського забарвлення.

2.2.2. Зважаючи на наведені застереження, розглянемо *духовно-культурний*, або ж *соціально-культурний аспект* як власне гуманістичний напрямок становлення суспільства.

Дійсна у своїй емпіричній достовірності історія суспільства переконує в тому, що саме людина як політична істота має створити себе в такій якості. Потім, маючи її, можна свій індивідуально-особистісний суспільний вимір проектувати на загал, на суспільний простір, перевіряючи його людяність на тому соціумі, який Д. Локк називав суспільством-державою, «громадянською общиною» (див. вище), а не на суспільному просторі всього народу, країни, людства в цілому.

Аргументуючи такий підхід, не можна обійти думки такого мислителя, як Людвіг Фейєрбах. Завдяки поєднанню гносеології та онтології не в історії пізнання, а в чуттєвості кожного індивіда, він дійшов висновку: «Що істинне, те не є винятково моє або твоє

надбання, – це є надбання *всезагальне*. Думка, *єднаючи мене і тебе*, – *істинна* думка. Це єднання є санкція, є знак, підтвердження істини тільки тому, що саме єднання є істина. Що об'єднує, те істинне і добре» [96, с.65]. Основа єднання – «голос відчуттів», який є першим категоричним імперативом, що повеліває людині бути єдиною і цілісною в собі, що неодмінно перетворить індивіда в центр соціального суспільно-політичного притяжіння. «Тотожність людей є абсолютною не в повазі перед законом, а в повазі перед іншим..., тотожним тобі, отже, у повазі перед *людиною*. Автономія – це протиприродне само-примушування, *самозгвалтування*. Звичайно, існує повага перед самим собою, але обов'язок презентується тільки іншою людиною» [94, с.636].

Обов'язок і є істина людського співіснування, адже він пов'язує (єднає) двох (обох) людей (чи більшу кількість, включно до всього людства) на основі спільності цілей, інтересів, бажань, намірів, не ігноруючи їх індивідуальність.

Ми розглядаємо духовно-культурний аспект як фактор суспільно-політичної соціалізації людини виходячи з того, що духовне і є соціальне, об'єднуюче начало. В духовному просторі немає ані часових, ані предметно-речових обмежень і кордонів. Межу духовному може поставити сама людина, якщо вона у своїй діяльності не розвиває свою свідомість, не обробляє (не окультурює) її духовно-пізнавальною спадщиною людства, не обробляє свій власний душевний соціум аналітикою мислення як таким же надбанням об'єктивного духу історії. Саме тому ми й посилаємось на авторитет Л. Фейєрбаха, що його розуміння істини як єдності та єднання почуттів близьке ментальним спрямуванням українського духу, застереженого, проте, побоюваннями щодо розчинення індивідуального начала в колективному. Твердження німецького гуманіста і мислителя допоможе усвідомити органічний шлях їх поєднання («Боже, нам єдність подай» – так співається в релігійному гімні України). Ось воно: «Мій принцип охоплює *всіх* індивідуумів: колишніх, нинішніх і майбутніх: *точка зору індивідуальності є точка зору безкінечності й універсальності*, «дурної» в сенсі сповненого

забобонами і заздрісного зрозуміння, але дуже *хорошої* в сенсі життя, тому що це єдина творча і продуктивна безкінечність і універсальність. ...У практичному сенсі індивідуалізм є соціалізм, але соціалізм не французького зразка, який ліквідує або, що одне і те ж і що є лише її абстрактним вираженням – свободу» [101, с.891-892].

Як бачимо, недвозначно заявлено про соціальний статус людини, коли вона набуває у своєму практичному житті якості індивідуальності, тотожної стану свободи. Для нас це означає, що процес соціокультурного становлення людини як вільної індивідуальності тотожний становленню гуманістичних засад суспільства. Саме такою була головна тенденція розвитку європейських народів і такою вона повинна бути в тих країнах, які відстали в загально-цивілізаційному поступові, але не бажають бути відсталими. Це зовсім не означає, що вони повинні запозичувати чужу культуру, не властивий їм життєдайний і життєтворчий дух. Адже йдеться про гуманістичний поступ об'єктивного світового розуму в його змістовній різноманітності, а не перехід на рейки одноманітності. Кожен індивід, кожен народ має в суспільно-історичному просторі свою духовно-культурну нішу; проте в кожного свідомого суб'єкта саморозвитку є настійливе бажання до самовдосконалення, до лідерства поміж усіх інших. А в цьому сенсі лише духовно-культурне лідерство може мати гуманістичний зміст.

Доречно у зв'язку зі щойно сказаним навести переконливі думки К. Маркса. Аналізуючи подібну з нинішньою українською соціально-політичною ситуацією в Німеччині 30-40-х років XIX-го ст., він відзначав майже повну відсутність у громадській і офіційній думці самокритичності, сором'язливого ставлення до наявного способу життя, який був предметом саркастично-іронічних оцінок з боку інших європейських народів. З іншого боку, німецька нація зверхньо ставилась до них, любила соромити, принижувати, повчати. «Із сорому революції не роблять. – А я кажу: сором – це вже свого роду революція; ...Сором – це свого роду гнів, тільки повернений всередину. І якщо б вся нація дійсно відчула почуття сорому, вона

була б подібна леву, який увесь напружується, готуючись до стрибка» [53, с.371].

Про специфіку української соціально-духовної думки ми будемо говорити в наступному розділі. Тепер же відзначимо, що провідною ідеєю в історії філософських і суспільно-політичних вчень є ідея самопізнання, практична дія якої виявляє себе як гуманістична в координатах суспільства, організованого як громадянське, державна політика (а не політика держави!) якого має винятково правове спрямування. Але практичну дію не слід розуміти як матеріально-виробничу чи революційно-перетворюючу у вигляді повстань, політичних переворотів і т. ін. Це, насамперед, соціокультурна практика людини, коли її свідомість насичується з арсеналу світового духу і світової культури, а не обмежує себе одним лише сприйманням емпіричної предметно-чуттєвої дійсності, не відрізняючи себе в своїх діях від тих спонукань, на які вона її наштовхує. Між тим: «Будь-яка емансипація полягає в тому, що вона *повертає* світ людей, людські відносини *самій людині*» [54, с.406]. Це перше.

І друге посилення, хоча воно вище вже наводилось, але ж «повторення – мати навчання»: «Справа в тому, що революції мають потребу в *пасивному* елементі, у *матеріальній* основі. Теорія здійснюється в кожному народі лише тією мірою, якою вона є здійсненням його потреб. ...Чи стануть теоретичні потреби безпосередньо практичними потребами? Недостатньо, щоб думка прагнула до втілення в дійсність, сама дійсність зобов'язана прагнути до думки» [55, с.423]. Перехідний період, в якому перебуває сучасне українське суспільство, дає підстави для позитивної відповіді. Вона може перебувати в площині світоглядних трансформацій свідомості, до короткого викладу яких ми і переходимо.

2.2.3. *Світоглядні перетворення*. Виходячи з розроблюваної нами концепції змістовних трансформацій в системі гуманістичних цінностей, вважаємо за необхідне послатись на таке визначення світогляду. «Світогляд є не що інше, як спосіб само-усвідомленого ставлення особистості до самого факту своєї появи у світ міжлюдських взаємин, отже, спосіб її соціо-центричної й соціо-

метричної суспільно-природної та суспільно-політичної орієнтації. Світогляд не є щось незалежне від самосвідомості людини. Він є такою її органічною складовою, яка визначає життєдіяльність, актуалізує потенції, сприймається як щось залежне від зусиль самої людини, її волі, знань, умінь, прагнень, тобто є формою індивідуальної самосвідомості, краще – формою і засобом самоусвідомленості прямо пропорційної залежності рівня забезпеченості *власних* матеріальних і духовних домагань і сподівань, рівня готовності до їх постійного пошуку і розвитку, але водночас усвідомлення пропорційної залежності стану свого *власного* соціального буття від буття інституціональних державних структур. Якщо такого усвідомлення немає, то світогляд справді існує як щось теоретично узагальнене, логічно істинне, але таке, що не спонукає до самодіяльності в сфері індивідуально-практичного буття. Така форма існування світогляду може бути визначена як система поглядів на світ і місце людини в ньому, хоча б вона й не бажала бачити себе в тому світі, оскільки він не створювався нею, а мав творити саму людину на правах вірної чи хибної концепції щодо її сутності» [28, с.20].

Наведене визначення, на наш погляд, головну увагу акцентує на гуманістичній характеристиці світоглядної свідомості. Діяльна сутність людини, як живої природної істоти, спонукає її, з одного боку, до активної взаємодії з природним довкіллям як органічною умовою свого психофізіологічного існування, з іншого, до суспільно-політичної активності, адже в постійно розширюваних духовно-культурних координатах суспільного соціуму вона тільки й може адекватно реалізувати потенціал індивідуально вмотивованої волі. В цьому, очевидно, полягає соціо-центрична визначеність світогляду загалом, світоглядних форм свідомості зокрема. Якщо людина, дивлячись на зовнішній природно-соціалізований світ, бачить у ньому свою власну соціально-духовну сутність, це може означати для неї те, що вона не є такою його складовою, якою можна знехтувати, зігнорувати, прирівняти до нуля. Якщо ж вона цього не бачить, її життєва позиція стає пасивною, або ж такою, що позбавлена будь-

якого сенсу. Завдання, навіть – надзавдання гуманістично спрямованої гносеології полягає в тому, щоб дати кожній людині таку методологію світопізнання, яка б органічно трансформувалась для неї в її власну онтологію, в буття суцільної в ній самій безкінечної, вічної, універсальної сутності світобудови. Це відкриття людині сенсу її власного буття, стане для неї пророчим одкровенням, в стані якого тільки й можна «Бога побачити». Люди з таким рівнем світоглядної свідомості не можуть діяти проти такої природи світу, тому й діють світо-відповідно, або, що те ж саме, гуманістично.

Справді, якщо взяти основні типи світоглядної свідомості – міфологію, релігію, філософію, то всі вони, по-перше, є формами самосвідомості, по-друге, органічно пов'язані з процесом трансформації суб'єктивних бажань і устремлінь, властивих кожній людині як діяльній істоті, в цілеспрямовані суб'єктивні дії, по-третє, мотивацію поведінки людини виводять із внутрішніх природних спонукань, надаючи їм безумовний пріоритет і водночас облагороджуючи їх соціально-духовними цінностями, які виробило суспільство.

Так, міфологічний тип світогляду формує в людині такі якості, як благоговійне ставлення до природи, віру у вічність життя, потребу в постійній активній діяльності, повагу до тотемних істот, як тварин, так і вироблених колективних і загалом суспільних норм поведінки, установку на збереження традицій і т. п. Релігійний світогляд зобов'язує людину до культу Бога як уособлення загальнолюдського і загальносвітового Розуму, до постійного аналізу своєї поведінки через традицію сповідального покаяння, непорушну віру в те, що любов є принципом взаємодії між людьми, людей з природою та ін. Філософський світогляд націлює людину на осмислене використання всієї духовно-пізнавальної та соціокультурної спадщини людства, тим самим знімаючи обмеженість індивідуальної свідомості та піднімаючи її до усвідомленого розуміння необхідності всебічного й гармонійного розвитку як основи для утвердження гуманістичних відносин у всіх сферах суспільного життя в межах «суспільство як людство – природа».

Оскільки змістовний аналіз типів світогляду має широку бібліографію, ми не розгортаємо в деталях їх гуманістичні виміри. Що стосується філософії, то вона за суттю своєю є основою для розробки будь-яких проблем, оскільки вся її історія підпорядкована проблемі самопізнання, вирішивши яку на теоретико-пізнавальному рівні, можна сподіватись на усвідомлене формування гуманістичних відносин між людьми, свідомими такої сутності філософії..

На основі проведеної в даному розділі аналітики можна зробити наступні **висновки**.

1. Найперша цінність, яку зобов'язана усвідомити людина, утверджуючи гуманні відносини в суспільстві, це її автономність і суверенність. Тобто, її власна воля має стати для неї верховною владою. Якщо є розуміння цього аспекту, тоді у своїй суспільно-сумісній життєдіяльності вона буде свідомо утверджувати демократичний тип суспільства, підтримувати і боротись за нього кожного разу, як тільки буде загроза його існуванню.

2. Понятійно оформлене діалектичне мислення, виражаючи загальну об'єктивно-необхідну внутрішню сутність об'єктів пізнання та будучи автономним самодіяльним актом, не роз'єднує суспільство. Навпаки, тільки на його основі сумісно-просторове проживання людей стає засобом творення суспільного загалу, народу, нації як індивідуалізованих суб'єктів політико-правових процесів. Народ як феномен суспільного буття людей має статус реальності тільки за тієї умови, що йому властива єдина воля, яка і робить його правосуб'єктною одиницею. Цілком зрозуміло, що ця спільність започатковується на рівні свідомості окремого індивіда, який набуває якості громадянина: він водночас і народ, і державотворець. Об'єднання індивідів за цими ознаками означає творення ними соціально-духовної, соціально-психічної (душевної) єдності-спільності народу як суб'єкта політико-правового організму, яким є держава.

3. Наголошуючи на провідній ролі філософії в становленні гуманістичних відносин, варто мати талант для того, аби вміти бачити її понятійно-категоріальний статус не лише в історії пізнання,

в його логіці, але також і в просторі історії суспільства в його безпосередній предметно-чуттєвій і суспільній реальності. Тоді для продуктивного розуму в цих ніби паралельних історіях проявиться реальність держави, її еволюція *від* тиранічних, деспотичних, авторитарних, отже, негуманних форм *до* створення громадянського суспільства й соціально орієнтованої держави, в якій кожен громадянин є свідомим носієм власної волі, яка єднає всіх у єдиний народ. Головна причина: свобода свавільної волі набуває політико-правового нормативно-впорядкованого статусу, дієво проявляючи себе в якості об'єктивно об'єднуючої гуманістичної загальнонародної і загальнолюдської цінності.

4. Визначення людини як суспільної істоти не слід виводити із того, що вона веде сумісний в певному фізичному просторі спосіб життя. Від самого факту свого біологічного *народження* вона належить до певного соціокультурного духовного простору, створеного цілком визначеним *народом*. Про українців, чия народна самоідентичність не закріплювалась в умовах перебування під державами інших народів, на жаль, ще не можна сказати, що вони свідомі, принаймні у переважній своїй кількості, своєї приналежності саме до українського народу в зазначеному вимірі. Якщо ж держава в її сутнісних вимірах, а не тих, які розглядали її виключно як засіб класового пригнічення, який має відмерти, не складає суспільної цінності, то лише умовно можна стверджувати, що це народ, а не народонаселення. Адже це парадокс, коли громадяни в якості натовпу, як влучно про це висловився Т. Гоббс, виступають проти власної державності. Ті ж громадяни, хто за державність, чомусь мають іронічну назву «патріоти»...

5. Важливе значення для утвердження гуманістичних ідей в період Нової історії мало те, що філософія набула двох споріднених форм – *пантеїзму* і *деїзму*. Це суттєво зменшило кількість людей, вимушених під тиском церкви вважати рабами Божими. Реформація сприяла утвердженню епохи Гуманізму, звільненню масової людини від рабської свідомості, розумінню істинного змісту політичної свідомості і статусу людини як суб'єкта державотворчої діяльності, її

спрямованості на всебічний розвиток світоглядно-мотиваційних спонукань індивідуальної свідомості, без яких неможливе адекватне засвоєння суспільних відносин, які вона сама ж і створює, але які можуть її закріпити, якщо вона не проявлятиме громадянську активність.

6. Людина в статусі громадянина зобов'язана власним своїм розумінням, а не примусово, проявляти: а) самопізнавальну активність, метою якої є визначення структурних складових суспільного простору своєї душі, щоб стати державотворцем, а не анархістом, для себе самої; б) суспільну активність, впорядковану адекватно до вподобань власної душевної держави, власного полісу. В такому разі вона може мати надію на те, що визначена поза її пізнавальними зусиллями політична сутність людини збігається із політичною сутністю суспільства. Без цих умов буде звична практика критики держави як необхідної умови досконалого завершення суспільно-політичної сутності людини, а не тих її форм, які побудовані на невігластві населення. Таким має бути гуманістично-правове формування політичного патріотизму.

7. Самопізнавальна активність людини в політико-правовому спрямуванні відкриє їй ту філософську істину, що духовне і є соціальне, об'єднуюче начало. В ньому немає будь-яких обмежень і кордонів. Межу такому безкінечному й вічному духовно-культурному простору ставить сама людина, якщо не розвиває власну свідомість, не наповнює її універсальною духовно-пізнавальною спадщиною, накопиченою історією людства, не вишколює свій власний душевний потенціал аналітикою мислення як надбання об'єктивної логіки історії.

8. Головна тенденція гуманістичного розвитку європейських народів, відтворена нами в попередніх розділах, має проявити себе в тих країнах, які, порівняно з ними, є молодими народами. Не бажаючи повторювати цей шлях за тисячоліття, вони повинні брати приклад у них без повторення вже відомих помилок. Беручи уроки історії, потрібно опиратись на властивий кожному народові

специфічний дух життєтворчості, який збагачує вже наявні форми об'єктивного духу різноманітності.

9. Людина, народ в цілому як соціокультурна цілісність, усвідомивши свою історичну оригінальність, здатні надати понятійно визначеній гносеології гуманістично-патріотичне спрямування. Звичайно, що не йдеться про весь народ. Достатньо того, аби держава, а конкретно – державні службовці, більш широко – інтелектуальна верства демонстрували всьому суспільству високий рівень патріотизму й гуманізму своїми повсякденними діями. Адже прогрес у розвитку суспільства забезпечує конкурентна боротьба провідних еліт не стільки за владу в державі, скільки за можливість надати своїм ідеям практичне втілення. Як і готовність визнати право всіх інших суб'єктів на доступ до неї. Довіра до таких еліт у народонаселення неодмінно сформується, якщо вони не будуть публічно принижувати гідність опонентів. На жаль, така практика властива українським «елітам». Звідси й надто повільний поступ у формуванні політико-державної форми патріотизму.

Розділ III. Напрямки і засоби трансформації гуманістичних цінностей в сучасному українському суспільстві

Розглядаючи гуманістичну ідею як ідею самопізнавальну, ми можемо констатувати, що цінності пізнання є водночас безумовними, незаперечними, абсолютними. Адже суб'єктом пізнання серед усіх об'єктів живої природи є лише людина. Це істота, суб'єктивність якої, по-перше, різноманітна й за певних умов універсальна, по-друге, постійно тяжіє до об'єктивації, тобто до актуалізації своєї потенційно властивої універсальності, а тому, по-третє, може стати для себе самої об'єктом дослідження і предметом пізнання, в процесі якого (пізнавального дослідження) досягається органічна єдність об'єктивного й суб'єктивного. Іншими словами, природо-пізнання стає тотожним людино-пізнанням. Людина, отже, стає здатною до розумної мотивації своїх вчинків, до чого її спонукає наукова свідомість, в основі якої лежить об'єктивно діючий лінійний закон. Водночас вона не забуває, що відкриття об'єктивності досягається проекцією власної суб'єктивності на природний світ, а тому закони природи слід використовувати й корегувати суб'єктивними потребами людини. Це означає, що науковий розум як виключно природознавчий стає людяним, олюднюється, намагається бути об'єктивним у сенсі врахування універсальної різноманітності світобудови, а не об'єктивістським, за якого ніщо й ніхто не може відхилитись від прямолінійної однозначності, згідно якої «все – атоми і порожнеча».

Саме такі методологічно-світоглядні застереження потрібно брати до уваги, переходячи до аналізу реалій сучасного українського суспільства під кутом зору поставлених нами завдань. Щодо суспільно-політичних застережень, то вони також мають соціально-філософське обґрунтування. А саме: політична еліта схильна діяти всупереч закону буття свідомості на рівні соціальної психології, згідно якої вона, а не соціальна ідеологія, править світом. Відтак, не

потрібно поспішати в прийнятті будь-яких рішень, які б логічно, іманентно не випливали з цього духовного базису суспільства. Навпаки, як застерігав ще К. Маркс, слід вивчати цього володаря світу. Цими міркуваннями визначена структура і зміст розділу.

3.1. Співвідношення загальнолюдських і національних гуманістичних цінностей

Вирішення проблеми співвідношення загального й особливого, родового та індивідуально-видового можна знайти, якщо стати на позиції соціальної філософії як філософії історії. Це дозволить підійти до неї, з одного боку, об'єктивно-історично, з іншого – об'єктивно-гуманістично. Справа в тому, що фізична природа (нежива), урізноманітнюючись у просторі, майже не змінюється в часі. Тобто, закони фізики – суть закони вічності й незмінності. Закони біології вже більш динамічні, але не тому, що принципово відрізняються від лінійної однозначності законів фізики, а через потребу живих організмів і високоорганізованих істот пристосовуватись до хоча й повільних у часі, але часто повторюваних у просторі (природні й космічні катаклізми) змін. Це призводить до модифікацій форм живого, до появи видових і внутривидових (індивідуальних) відмінностей, які, проте, не відмінюють дію загально-родового закону життя.

Що ж до людини, то в ній, як про це вже йшлося, загальне, родове втілене такою мірою, знаючи яку, вона здатна підняти себе в своїй свідомості від індивідуально-психофізіологічного до особистісного соціо-психологічного рівня розвитку, набуваючи при цьому статусу вільної індивідуальності. Причому, цей процес сходження починається від індивідуально-родової тотожності, формою якої є народно-племінна спільність із відповідним їй способом життєдіяльності та світоглядно-мотиваційною свідомістю. Кожна людина в такій спільноті відчуває себе як індивід, що водночас діє згідно вимог спільноти, вимог загалу, які, проте, діють як об'єктивно загальне й необхідне, яке ніхто не намагається обійти, оскільки воно

гарантує взаємний соціальний (су-спільний) захист самого життя. Проблема виникає тоді, коли органічність індивідуально-родової цілісності піддається сумніву – інші народності *чомусь* мають відмінності. Пошуки відповідей на це «чомусь» і складають історичний зміст процесу становлення цивілізаційного типу суспільства, базисом якого є постійно розширювані й поглиблювані само-пізнавальні, самосвідомі у своїй самоідентичності суб'єкти суспільно-історичної дії.

Ми пам'ятаємо, що в основі виникнення філософії, а разом із нею і пізнавально-аналітичного мислення, є психічний стан здивування. Він супроводжується запитальною формою людського мовлення: «Чому так?». Що ж дивує людей (людину) в першу чергу? – Відмінність сприйнятого іншого *вважає* психіку, тому що порушує стереотип загально-родового світосприймання, який органічно формує родоплемінний (общинно-племінний) устрій первісного суспільства. Це спільно-родове, загальне являє собою модифікацію об'єктивно суцього загального закону, якому все підпорядковане у природі, є тим, що люди в пізнанні називають Розумом, а у вірі – Богом. Тобто, розум як загальна основа всього суцього проявляє свою реальність у всьому розмаїтті створеного. На рівні родоплемінної спільноти всі індивідуальні модуси поведінки сприймаються всіма як дія загального, а не як щось відмінне від нього. Аналогічно в будь-якій сучасній сім'ї (родині): все, що роблять діти, сприймається батьками («*родителями*») як рідне, спільне, загальне, яке, хоча може й засуджуватись, але в екстремальних умовах все ж має тенденцію до виправдання. Саме тому (ось чому) індивідуальне, існуючи як таке, сприймається як загально-родове, спільне, таке, що не роз'єднує.

Картина різко змінюється, коли родова звичка (родовий звичай) сприймати відмінне як споріднене тотожне (однакове, рівнозначне й рівноцінне), піддається випробуванню відмінними від звичних враженнями. Їх об'єкти сприймаються як інші, невідомі, отже, небезпечні й навіть ворожі. Вони викликають занепокоєння, страх за своє життя, забезпечене тільки власним, відомим усім своїм індивідам, законом родового народного життя. Всі інші

сприймаються не просто як інші, а як чужі, по відношенню до яких дія закону загально-родового, як винятково свого, стає необов'язковою. Видатний радянський вчений Л.М. Гумільов, який велику увагу приділяв дослідженню проблем етногенезу, відзначав: «Так що ж таке сам етнос? Це той або інший колектив людей (динамічна система), що протиставляє себе всім іншим аналогічним колективам («ми» і «не ми»), має свою особливу внутрішню структуру та оригінальний стереотип поведінки, те й інше рухоме, тобто є однією із фаз етногенезу, процесу виникнення і зникнення етнічних систем в історичному часі. ...Отже, етнос – явище не біологічне, і не соціальне, а маргінальне, таке, що знаходиться на межі соціо-сфери і біосфери» [23, с.385].

Оскільки люди мають етнічне походження, виникає проблема взаємовідносин між ними: біосфера породжує схильність до свого й агресію до інших; соціо-сфера вимагає від видових відмінностей перейти до загальнолюдської єдності. Це складний історичний процес переходу від варварства і дикунства біологічного (егоцентричного) начала до цивілізованого, гуманістичного, соціо-центричного.

Звичайно, що перехід не можна вважати цивілізованим на шляху асиміляції (поглинання) народних спільностей. Але саме так відбувалось в історії людства і, на жаль, продовжується й нині. Більш сильні народи, часто із цивілізаційною місією, намагаються приєднати (завоювати) до себе менш цивілізовані (так їм здається). Що з цього виходить? Дослідник культури первісних народів Е. Тайлор ще у ХІХ-му ст. писав, що «при існуванні вищої і нижчої цивілізацій у двох племен змішане плем'я може або примкнути до нижчої культури, або ж зайняти середню позицію» [87, с.49]. Чому так відбувається? – Тому що знищуються ті цінності, які з'єднують індивідів у народну цілісність, фактично ж нищиться об'єктивний розум природи. Звідси й відомий сюжет про руйнування Богом Вавилону – народам спочатку потрібно ідентифікувати себе з собою самими, пізнати родові начала як гуманістичні людино- і народотворчі, а потім вже мати можливість вступати в міжнародні

співтовариства без остраху втратити їх, але з вірою в набуття нових, які неодмінно підсилять власні родові начала.

Оскільки складно заперечити хоча й суперечливу, але все ж таки гуманістичну спрямованість релігії, наведемо вихідну біблійну тезу про єдність родового та видового. Це потрібно робити ще й тому, що в сучасній Україні, як і у всіх пострадянських країнах, після системи державного атеїзму спостерігається майже державний церковно-релігійний ренесанс, якому надається гуманістичне спрямування.

Отже, Бог наказує синам Ноя – Сіму, Хаму, Йафету – творити «душу живу по роду її», творити будь-які плоди, «в яких насіння їх за родом їх на землі». Спеціально наводиться родовід головних персонажів післяпотопного людства «в землях їх, кожен за мовою своєю, за племенами своїми, в народах своїх» [9; Буття,10:5,20,31]. І заключний підсумок: «Ось племена синів Ноєвих, за родословною їх, в народах їх. Від них розповсюдились народи на землі після потопу» [9; Буття,10:32]. Мовою раціоналістичної філософії це означає, що всі люди, всі народи мають спільне походження. Те, що вони розселені по різних місцям планети Земля, не означає, що всі вони не земляни. Але для того, щоб територіальний фактор не роз'єднував народи, вони мають бути свідомими своєї загально-родової сутності. Тобто, перш ніж розійтись по різних землях, у народів має бути це вихідне первинне почуття єдності. Причому, непорушне, постійне, таке, яке не повинно переходити в забуття. Образ Ноя і є символом цієї загальнолюдської братерської спільності.

Це принципово важливе положення. Справа в тому, що в онтологічному сенсі людина не є свідком свого народження, тому її свідомість народжується з того часу, як у неї зароджується пам'ять про ті події, які відкладаються від впливу природного предметно-речового середовища. Це формує її як носія так званого наївного реалізму, подолати стереотипи якого досить складно. Тому сини Ноя вирішують побудувати матеріальний пам'ятник єдності, а не пам'ятати про своє спільне походження на різних землях. Саме у зв'язку з цим Бог і зруйнував місто і вежу, кажучи: «ось, один народ, і одна у всіх мова; і ось почали вони робити, і не відійдуть вони від

того, що задумали робити; зійдемо ж і змішаємо там мову їхню так, щоб один не розумів мови іншого. І розсіяв їх Господь звідти по всій землі; І вони покинули будувати місто і вежу. Тому дане йому ім'я: Вавилон, адже там змішав Господь мову всієї землі і звідти розсіяв їх Господь по всій землі» [9; Буття, 11:5-9].

Ми думаємо, що ця легенда має глибокий гуманістичний зміст, над яким потрібно постійно розмірковувати, бажаючи з'єднати різні народи духовно, оскільки сучасний світ багато в чому являє собою втілення Вавилону. Головне в цьому фрагменті, що викликає різні тлумачення, від яких, в свою чергу, залежить практична політика у сфері побудови гуманістичних взаємин між людьми в сучасному світовому Вавилоні, полягає, очевидно, в тому, як розуміти «один народ, і одна у всіх мова». Наше розуміння зводиться до наступного. Йдеться про різні народи, які в сутності, субстанціонально, від першооснови, *ab ovo один-єдиний народ, одна людська спільнота – homo sapiens*. Цей первинний людський рід і є носієм загальнолюдського, з часом модифікованого в різні родо-видові відмінності. Розселення здійснює не Бог, а об'єктивні обставини людського буття, підпорядковані об'єктивному розуму історії, дія якого вимагала від людей розселення заради життя. Випадіння із пам'яті почуття вихідної єдності також із часом призводить до того, що один-єдиний народ, зустрівши на своєму шляху такий же, але географічно, потім і геополітично інший, проте все ж таки один-єдиний народ, вже сприймає його підозріло, а то й вороже як нібито всього лише людиноподібний. Тому завойовує його, перетворює в рабів, фізично й духовно нищить. Врешті, асимілює, щоб з'єднатись в якості одного, не розуміючи, що це шкідливо й небезпечно для всіх народів.

Якщо всі народи походять з одного-єдиного першоджерела, то їм властива також і одна мова. Але, знов-таки, не в лексико-фонетичному сенсі, а мова як спосіб висловлення, спосіб об'єктивації душевних переживань і духовних прагнень, які виходять із живого тіла людини з устремлінням до об'єктів їх задоволення. Коли йдеться про те, що Бог змішав мови народів, щоб вони не розуміли один

одного, це не обов'язково тлумачити так, нібито Бог, а для філософського осмислення будь-якого тексту це синонім об'єктивного розуму, хотів позбавити людей властивого їм розуму. Тут справа в іншому. А саме: розум потрібно набути кожній людині засобами автономного мислення, а воно започатковує своє становлення в ній лише тоді, коли в її душі накопичується досвід сприйняття різноманітного, яке потребує єдності, впорядкованості, гармонії, блаженства від душевного й духовного спокою. Спілкування за допомогою лексики одного народу не дає мисленню зародитись і тим більше розвиватись.

Отже, головну цивілізаційно-гуманістичну тенденцію можна сформулювати в такому вигляді: ***від народної самоідентичності до загальнолюдської єдності у вигляді різноманітних міжнародних співтовариств, які її не руйнують.***

Ця тенденція поступово прокладає собі шлях у світовій історії та дозволяє виокремити народно-національні й загальнолюдські гуманістичні цінності. До перших можна віднести ті, що, власне кажучи, є народотворчими. Найпершою є органічна єдність народу. Його єднає все те, що визначає будь-який народ як соціокультурну спільноту і має для нього постійне значення в повсякденному житті, а в історичному бутті конститує як самобутній народ. Оскільки ознаки єдності у всіх народів спільні, вони, а також сама єдність, є водночас і загальнолюдськими гуманістичними цінностями.

Так, настанова Бога ізраїльському народові проголошує: «Я Господь, Бог твій...; і нехай не буде у тебе інших богів перед лицем Моїм» [9; Втор., 5:6-7]. Христос, виконуючи місію Бога (а це батько, «родитель», який народжує народ!), відповів книжникам на питання: «Яка перша зі всіх заповідей?», таким чином: «перша зі всіх заповідей: слухай, Ізраїль! Господь Бог наш є Господь єдиний; І полюби Господа Бога твого всім серцем твоїм, і всією душею твоєю, і всім розумінням твоїм, і всією суттю (твердиною) твоєю»: ось перша заповідь! Друга подібна до неї: «полюби ближнього твого, як себе самого»; іншої, більшої цих, заповіді немає» [9; Марк, 12:28-31]. У «мирському» розумінні це означає, що Богом для кожного народу є

ідея його єдності на засадах взаємної любові між собою і духом свого народу. Тобто, народ – це соціокультурна єдність і спільність як у географічному просторі, так і в історичному часі, спорідненому (близькому) із сучасністю. Сила єврейського народу в тому й полягає, що найближчим для духу емпіричних сучасників завжди є дух його пращурів, який їх єднає в суб'єкті історичної дії і перед яким вони схиляються, адже їм заборонено «творити собі кумира і жодного зображення того, що на небі вгорі і що на землі внизу, і що у водах нижче землі, не поклоняйся їм і не служи їм; бо Я, Господь, Бог твій, Бог ревнитель..., що творить милість до тисячі *родів* тим, хто любить Мене і дотримується заповідей Моїх» [9; Втор., 5:8-10].

Відзначимо принагідно, що «заборона» має діалектичний зміст і значення: з одного боку, це безумовне табу на посягання на щось сакральне, святе, непорушне первоначало, яке започатковує власне людське, гуманістичне начало в людині, що без цього є лише фізіологічно людиноподібною; з іншого, це оборона, застереження, захист від постійно пульсуючої спокуси порушити табу, повернутись в попередній природний стан, захист від атавізму біологічного й інстинктивного. Спокуси досить потужної, адже бути людиною досить складно – потрібно постійно самому собі забороняти те, до чого є природна схильність, інстинктивний потяг. Власне кажучи, виникнення інституту держави якраз і зумовлено тим, що вона виконує функцію заборони й покарання, дозволяючи те, що нею визначено і прийнято більшістю людей в якості закону.

Наведені настанови збігаються з тими, що є похідними від богорівної народотворчої ідеї єднання індивіда з народом і родом. Англійський вчений Е. Сміт відносить до них (ознак і водночас гуманістичних цінностей) такі: «1) групова власна назва; 2) міф про спільних предків; 3) спільна історична пам'ять; 4) один або більше диференційних елементів спільної культури; 5) зв'язок із конкретним «рідним краєм»; 6) чуття солідарності у значної частини населення» [78, с.30].

Кожна з цих ознак, будучи людино- і народо-творчою, має неабияку гуманістичну цінність. Найперше тому, що вони

конституують людину як потенційно розумну істоту, здатну актуалізувати їх у тому разі, якщо вона зможе трансформувати народо-творчі ознаки в міжнародні засобом надання їм загальнолюдського статусу. Але для цього слід принципово розширити й поглибити горизонт індивідуальної та народної свідомості, що неможливо без включення в систему життєтворчих соціально-духовних чинників людського буття *мислення*, забезпечення йому права на повну свободу аналізу всього простору суспільної історії людства. Це дозволяє відкрити простір об'єктивного світового розуму, трансцендентного для чуттєвої, але реального для мислячої людини. Сполучаючи аналітику уявлень із синтезом пізнавального мислення, видатні мислителі відкривають людству гуманістичні виміри світобуття, піднімаючи загальнонародні цінності до загальнолюдських і загально-космічних на основі наявності в нього такої цінності, якою є пізнавальний аналітико-інтегративний розум.

Визначальна гуманістична цінність розуму відкрита видатними філософами тисячоліття тому. У зв'язку з цим ми й пов'язуємо досліджувану проблему із проблемою самопізнання, вирішуючи яку, людство утверджує самоцінність і самодостатність свого існування як гідного статусу, який має відкритий мислителями об'єктивний розум світу і розум самої історії людства. Маючи його як надбання суспільства, воно і здійснює трансформацію філософського розуму в суспільно-політичну практику побудови громадянського суспільства, в якому основою гуманізму стає його правовий статус. Від цього йдуть конституційні гарантії забезпечення прав і свобод кожної людини, які набувають загальнолюдського звучання і значення, адже суб'єктом їх прийняття і дотримання є людство, уособлене в Організації Об'єднаних Націй.

Так, «Загальна Декларація прав людини» своєю першою статтею проголошує: «Всі люди народжуються вільними і рівними у своєму достоїнстві і правах. Вони наділені розумом і совістю і зобов'язані вчиняти відносно один одного в дусі братерства» [16, с.203]. Конституція України вже дещо деталізує і поглиблює її: «Усі люди є

вільні і рівні у своїй гідності та правах. Права і свободи людини є невідчужуваними та непорушними» [37, Ст. 21].

Тобто, загальнолюдські цінності стали правовим гуманістичним документом, вимоги якого взяли добровільно виконувати всі держави – члени ООН. Ясна річ, що вони взяті як з історичного досвіду, так і зі специфічних особливостей історичного соціокультурного духу народів, цінності яких вже не сперечаються між собою за біо-етнічною ознакою «свої – чужі», «рідні – вороги». Причому, всі вони погоджуються на те, щоб інтереси цілого – людства, як заповідав ще Аристотель, мали пріоритет перед особливими інтересами кожного зокрема. «Кожен має право, після використання всіх національних засобів правового захисту, звертатися за захистом своїх прав і свобод до відповідних міжнародних судових установ чи до відповідних органів міжнародних організацій, членом або учасником яких є Україна» [37, Ст.55], констатує Конституція України.

Наведені аргументи дають підстави для того, щоб змістом гуманістичних цінностей в їх сучасному цивілізованому вигляді вважати всю сутність прав і свобод людини, зафіксованих як у міждержавних, так і національних законодавствах. Звичайно, що нас в першу чергу цікавлять цінності, безпосередньо пов'язані з можливостями кожної людини долучатись у своєму житті до духовно-пізнавальних джерел загальнолюдської й національної соціокультурної спадщини, оскільки насичення ними індивідуальної свідомості найбільшою й найповнішою мірою формує в людині почуття гідності й достоїнства, соціальної рівності та справедливості. Безумовно, що всі вони підпорядковані забезпеченню і гарантуванню головної цінності – життя.

Наведені міркування дають підстави для твердження про те, що єдність загальнолюдських і національних гуманістичних цінностей знаходить своє безпосереднє соціокультурне втілення в положенні конституційного права, згідно якого за відсутності національного законодавства стосовно забезпечення прав, свобод і обов'язків людини і громадянина діють норми міжнародного права. Цього б не

могло бути за умови міжнародної ізоляції будь-якого народу, країни, держави. Те ж саме відносно людини, яка веде асоціальний та аполітичний спосіб життя – вона завжди потенційно загрозна для життя і здоров'я інших людей, тому що в неї відсутнє почуття соціальності, тотожне співчуттю, емпатії, симпатії, любові до іншої людини як до себе самої.

Оскільки безумовною гуманістичною цінністю є почуття любові як засадниче для існування суспільства, методологією утвердження гуманістичних відносин між людьми має бути соціокультурний підхід до їх формування. Взагалі, на наше переконання, саме цей підхід повинен поступово витіснити зі свідомості пострадянської людини принципи матеріалістичного розуміння історії як нібито єдино гуманні й гуманістичні. Зазначимо, що послідовник К. Маркса М. Вебер, розробляючи основні положення розуміючої соціології, вбачав головний недолік його вчення якраз у тому, що воно, як система науково-теоретичного понятійно-категоріального об'єктивного образу суспільства в його історичному розвитку, не має відповідників (десигнатів) в емпіричній безпосередній дійсності, з якою має справу кожен емпірично й достовірно існуючий індивід. Адже поняття й категорії науки – це «ідеальні типи», «утопії», «фантазії», призначення яких суто логічне. Вони мають, так би мовити, об'єктивний вимір свого життя в історії людства, а не в життєвій біографії людини. Їх об'єктивність забезпечується тим, що вони мають перебувати поза системою суб'єктивного оцінювання звичайною пересічною людиною. Якщо цей принцип «свободи від оціночних суджень» ігнорувати, суспільство, яке буде намагатись їх втілити в емпіричну суспільну практику, буде не просто сприяти дискредитації об'єктивно-наукового знання, виявиться тоталітарно-деспотичним і антигуманним. Проте, з іншого боку, його ідеологи будуть постійно декларувати нібито властивий йому істинний гуманізм. Власне кажучи, так і відбувалось в колишніх країнах, які будували емпіричний соціалізм на основі науки про «ідеальні типи» суспільства.

М. Вебер, як фактично вся соціально-філософська думка XIX-XX-х століть, вважав, що судити про значущість людських цінностей – справа віри, а не предмет емпіричної науки, яка має суто технологічне операціональне застосування. Для формування світогляду вона не придатна, бо своїми засобами не може збагнути сенсу загальнолюдської історії. Крім того, звичайній людині більш важливо мати ті знання, які б вона розуміла насамперед в їх безпосередньому духовно-практичному застосуванні. Цим звичним і звичайним людським бажанням, як бажанням цілком об'єктивним у своїй людяності, гуманності, відповідає така соціологія, яка предметом своїх міркувань має інтерес і відповідну поведінку індивіда або групи.

Це позиція так званого методологічного індивідуалізму, з точки зору якої такі поняття, як «держава», «суспільство», «клас» і т. п., означають певні категорії спільної діяльності людей. Завдання соціології як органічної складової соціальної філософії полягає в тому, щоб звести їх до «зрозумілої» поведінки тих людей, які здійснюють певну соціальну дію. Причому, зрозумілої як досліднику, так і самій людині. Соціальною ж дією є лише та, яка своїм змістом орієнтована на поведінку інших людей з *вірою* в те, що це буде обопільна осмислена соціальна дія, рівнозначна, водночас, утвердженню гуманних відносин між ними. Якщо ж дія спрямована на речі, на засоби виробництва, на бажання оволодіти ними, то це не є соціальною дією, отже, не має відношення до утвердження *між людьми* гуманістичних відносин. Людина має *відношення* до речей, але *відносини* існують лише між людьми. Оскільки люди суб'єктивні у своїх віруваннях, очікуваннях, інтересах, бажаннях, має бути плюралістична методологія вивчення характеру взаємин між ними як така, що відповідає щирій мотиваційній правді буденної свідомості. До неї відносяться традиційні й афективні типи соціальної дії, які, проте, соціальна філософія у прикладному соціологічному варіанті може витлумачити як ціннісно-раціональні й ціле-раціональні.

Тлумачення не повинно ставити собі за мету тільки пошук раціонального у всіх видах соціальної дії, суб'єктами яких виступає

окремий індивід або суспільна група. Інакше це знову буде наукова теорія ідеальних типів. Між тим людина як єдиний емпіричний суб'єкт дії хоче і має право бачити в емпіричних дослідженнях себе саму в зрозумілій для себе формі. «Соціологія, подібно історії, дає спочатку «прагматичне» тлумачення, ґрунтуючись на раціонально усвідомлених зв'язках дій. ...Специфічно важливим для розуміючої соціології є насамперед поведінка, яка, по-перше, за суб'єктивно передбачуваним дійовою особою смыслом співвіднесена з *поведінкою інших* людей, по-друге, *визначена* також цією її осмисленою співвіднесеністю і, по-третє, може бути, виходячи з цього (суб'єктивно) передбачуваного смыслу, зрозуміло *пояснена*. ...Соціологія диференціює їх (йдеться про внутрішні психічні стани, що спонукають до дії, мотивують поведінку – *авт.*) за типами *смыслової* (перш за все зовнішньої) співвіднесеності дії, а тому ціле-раціональність слугує їй... ідеальним типом саме для того, щоб оцінити ступінь її *ірраціональності*» [13, с.497].

Ми навели думки М. Вебера у зв'язку з розглядом проблеми співвідношення загальнолюдських і національно-народних гуманістичних цінностей з тією метою, щоб показати їх єдність в першу чергу на індивідуальному рівні. Адже потреби й інтереси, які спонукають людину до соціальної дії, не мають принципових відмінностей – всі вони мають чітку життєву соціокультурну орієнтацію. Вона, власне, є первинною внутрішньою мотивацією до взаємодії як з природою, так і з іншими людьми. Матеріально-речове об'єктно-предметне їх задоволення є всього лише, так би мовити, ущільненим об'єктивним, духовним, над яким не тяжіє щось, з точки зору логіки здорового чуттєво-дотичного глузду, ідеальне. Останнє є реальним для науково-теоретичного дослідження, яке для буденно-повсякденної життєвої свідомості, яка складає основу того, що теоретичне знання позначає як суспільна психологія, є чимось ірреальним.

Все наведене вище має означати, що життєвий гуманізм можливий лише за тієї умови, коли будь-яке вчення про нього не абстрагується від безпосередніх життєвих потреб, які постійно спонукають людину

до соціальної взаємодії з іншими людьми. При цьому матеріально-речові об'єкти є лише посередниками в цій фактично соціокультурній взаємодії. П. Сорокін якраз і виходив із того, що суспільство дане там, де є певна кількість наділених психікою індивідів, пов'язаних між собою процесами психічної взаємодії. Саме психічна, душевна організація індивідів дає їм можливість обмінюватись ідеями, почуттями, вольовими прагненнями, взагалі, тим, що складає зміст свідомості. «Поza розвиненою нервовою системою немає і не може бути свідомості. Звідси висновок: психічна взаємодія дана у спілкуванні організмів, наділених розвиненою нервовою системою, а саме – сірою корковою речовиною мозку. Такими організмами є людина (*homo sapiens*) і вищі тварини. Отже, суспільство в сенсі соціологічному означає перш за все сукупність людей, що перебувають в процесі спілкування, і далі – сукупність взаємодіючих вищих організмів» [80, с.29].

Соціологічний сенс суспільства означає те, що воно існує як сукупний соціально-духовний організм, а не просто як сукупність індивідів, що мешкають в одному просторово й часово визначеному місці, проте не мають якоїсь спільної мети, яка б єднала їх в єдиний соціокультурний організм. Тобто, тут не йдеться про редукцію соціального до біологічного, про біологізаторський підхід до визначення сутності людини й сутності гуманізму. Навпаки, мова йде про те, що всім людям без будь-яких виключень і винятків властива спільна і єдина психічна організація, якою просякнуте все суспільне життя. Це об'єднує людей як істот, для яких істотним фактом їх суспільного життя є психічна взаємодія. Не випадково П. Сорокін, говорячи про соціологію, класифікує її за допомогою психофізіологічних понять: *соціальна механіка, соціальна генетика, соціальна медицина*. В сенсі гуманістичної свідомості важливе значення має розуміння ним соціальної політики, мета якої *«формування рецептів, показ засобів, користуючись якими, можна і потрібно досягати цілі покращення суспільного життя і людини. Інакше соціальну політику можна назвати соціальною медициною або вченням про щастя»* [80, с.30].

Говорячи про соціокультурну складову суспільства і відповідну соціокультурну методологію дослідження властивих йому гуманістичних цінностей в їх людському й людяному вигляді (обличчі), ми виходимо з безумовної єдності всіх людей на рівні душевних почуттів. Таке розуміння дозволяє говорити про органічну єдність загальнолюдських, народних та індивідуальних *цінностей*, вимірюване, як не прикро для людей ціле-раціонального типу соціальної дії, *цінами* на товари споживання. Але душевний зв'язок нерозривний, тому саме він може і має бути об'єктом соціально-філософського і похідних від нього аналізу.

Отже, гуманістичний вимір аналітики суспільства зумовлений тим, що воно досліджується як соціальний феномен соціокультурної соціально-психологічної взаємодії між людьми, включно з тим психічним організмом, який складають, висловлюючись образно-метафорично, брати наші менші, оскільки на шаблі тотемістичної свідомості люди переймають у них основні засади життєдіяльності, починаючи з культу сакральних тотемів і табу на їх вбивство. Звідси й визначення соціального явища як *«соціального зв'язку, що має психічну природу, яка реалізується у свідомості індивідів, виходячи в той же час за змістом і тривалістю за його (індивіда – авт.) межі. Це те, що називають «соціальною душею», це те, що інші називають цивілізацією і культурою, це те, що треті визначають терміном «світ цінностей» на противагу світові речей, що утворюють сферу наук про природу. Всяка взаємодія, між ким би вона не відбувалась, якщо вона має психічний характер... – буде соціальним явищем»* [80, с.39].

Акцент, зроблений нами на соціокультурному підході до обґрунтування єдності гуманістичної свідомості на загальнолюдському рівні, мав на меті показати об'єктивні підстави для її формування. Ними є природно-чуттєва психофізіологічна основа людини як первинна, базисна, від адекватного розуміння якої залежить духовна основа суспільства як надбудови над нею. Але такої, яка органічно продовжує, умовно кажучи, еволюційний гуманізм природного розвитку матеріального буття. Говорити про це

потрібно тому, що експансія людини в світ природи стала загрозливою не тільки для неї, але і для самої людини. Причому, проблема взаємодії суспільства і природи немає локального характеру – нині суб'єктом впливу на природу є людство загалом.

Соціальна філософія сучасної пострадянської доби, здійснюючи свої пізнавальні розвідки як філософія історії, зобов'язана відходити від тих інтерпретацій, які вона здійснювала у вигляді історичного матеріалізму. Так, епохи Відродження й Гуманізму цілком очевидно слід подавати не тільки як антропоцентризм, але і як природоцентризм. Адже антична філософія була відновлена й модифікована як філософія пантеїзму й деїзму, що власне, і призвело до гуманістичних інтерпретацій сутності людини і природи. Це об'єднання, ця природно-соціальна комунікація відкрила в людині природний Універсум, який органічно трансформувався в духовно-пізнавальний. Наслідком і цих процесів, а не лише суто економічних, стала розробка різного роду соціалістичних і комуністичних вчень. Так, К. Маркс в «Економічно-філософських рукописах 1844 року» об'єднав природне й людське наступним чином: «Комунізм як повне, здійснюване свідомо зі збереженням всього багатства попереднього розвитку, повне повернення людини до себе самої як людини *суспільної*, тобто *людяної*. Такий комунізм, як завершений натуралізм, = гуманізму, а як завершений гуманізм, = натуралізму; він є *дійсне* вирішення протиріччя між людиною і природою, людиною і людиною, справжнє вирішення суперечки між існуванням і сутністю, між упредметненням і самоствердженням, між свободою і необхідністю, між індивідом і родом. Він – вирішення загадки історії, і він знає, що він є це вирішення» [51, с.116].

Причому, він підкреслював: «*Комунізм* є позиція як заперечення заперечення, тому він є *дійсним*, для найближчого етапу історичного розвитку, необхідним моментом емансипації і зворотного відвоювання людини. *Комунізм* є необхідна форма і енергійний принцип найближчого майбутнього, але як такий комунізм не є ціль людського розвитку, форма людського суспільства» [51, с.127]. Це аж ніяк не тотожне тому будівництву комунізму, який здійснювався, по-

перше, в одній країні, по-друге, на класовій основі, по-третє, супроводжувався антигуманними гаслами й методами, підпорядкованими тиску загального, суспільного над індивідуальним, особистісним.

Виходячи з цих міркувань, постає проблема аналізу тих стереотипів, які сформувала цілеспрямована пропаганда радянської доби і які потрібно якоюсь мірою знімати. Звичайно, не метафізично, все заперечуючи, а діалектично, звіряючи з плюралістичним духовним надбанням різних мислителів, включаючи самого К. Маркса, і практичними здобутками розвинених країн. А саме тих, які, не виключаючи себе зі світового суспільно-політичного, соціально-економічного, духовно-культурного розвитку, постійно вдосконалюють громадянське суспільство й соціально орієнтовану правову державу.

3.2. Фактори деформації гуманістичних ціннісних орієнтацій в сучасному українському суспільстві

Аналіз саме такого типу свідомості зумовлений багатьма чинниками. Але все ж головним можна вважати підпорядкованість суспільства в колишньому СРСР державі, політичною основою якої де-юре були ради депутатів трудящих (згодом – після прийняття Конституції 1977 року – ради народних депутатів), а де-факто – монопольній владі комуністичної партії і комуністичній ідеології. Остання виводилась зі світоглядних і методологічних засад марксистсько-ленінської філософії в тому вигляді, якого їй надавали політично і партійно заангажовані інтелектуали (починаючи з Ф. Енгельса, Г. Плеханова і особливо В. Леніна) і представники сформованої владою радянської інтелігенції, яка фактично не мала свого інтелектуального підґрунтя, яке давав відповідний соціальний стан. Це були, переважно, вихідці з робітничо-селянських верств населення.

Соціальну філософію, як відомо, репрезентував історичний матеріалізм, або ж матеріалістичне розуміння історії. Головні

положення, яким було надане винятково ідеологічне значення і звучання, полягали в тому, що: а) суспільне буття визначає суспільну свідомість і б) народні маси є рушійною силою суспільно-історичного розвитку людства. Звичайно, що провідною силою суспільного розвитку на шляху до комуністичного майбуття людства оголошувалась і законодавчо закріплювалась комуністична партія як, до того ж, партія авангардного типу. То ж не випадково, що за багато десятиліть цілеспрямованої обробки свідомості моно-ідеологією і моно-культурою поведінка людини стала багато в чому стереотипною, отже, нездатною до самокритичного аналізу, соціально і духовно незахищеною, врешті, угодовською, конформістською.

На тлі такої поведінки, яка тяжіє до соціальної статичності, а не динаміки, досить складно реалізувати ті завдання, які нині стоять перед суспільством. А саме: побудова соціально орієнтованої держави як інструменту забезпечення гуманістичних цінностей громадянського суспільства. Складно тому, що така реалізація передбачає високий ступінь самодіяльної активності кожної людини, оскільки, як ми це бачимо в конституційних нормах, вони мають дієву (-ий) гуманістичну (-ий) силу (потенціал) тільки як автономна дія людини-громадянина, людини-суб'єкта, яка вважає себе зобов'язаною до таких дій і, отже, є відповідальною за наявний рівень свого життя.

Для ефективного аналізу стереотипів масової поведінки, спричинених радянською політичною системою і компартійною ідеологією, доцільно послатись на сутнісні визначення *радянського* (соціалістичного, пролетарського, комуністичного) *гуманізму, народу, способу життя* в тому вигляді, який вони мали у відповідний період. Це буде, по-перше, об'єктивно; по-друге, дасть можливість виявити в них певні похибки, через які вони не витримали випробування часом як критерієм істини та як його «донькою» (Гегель); по-третє, запропонувати шляхи подальшого впровадження гуманістичних ідей і цінностей в нових суспільних умовах; нарешті, по-четверте, зняти з дослідника підозри в будь-якій

ненауковій заангажованості. Ми виходимо з того, що застереження К. Маркса стосовно заміни безкорисливих наукових досліджень догідливою апологетикою в методологічному плані залишається абсолютно істинним і відносно нинішнього українського суспільства. Адже є спокуса все попереднє заперечити, отже, повторити ту ж саму помилку, що й ідеологи пролетарського суспільства і пролетарської ідеології та культури.

Всі визначення недавньої доби, як ми побачимо, виходять із абсолютної переконаності в їх абсолютній істинності, підкріпленій незаперечним авторитетом класиків марксизму-ленінізму. Так цілком безапеляційно стверджувалось: «Новий етап у розвитку гуманізму почався з виникненням марксизму, який, увібравши в себе кращі досягнення гуманістичної думки минулого, разом із тим відкинув абстрактне, неісторичне тлумачення «природи людини» лише як біологічної «родової сутності» і ствердив її наукове конкретно-історичне розуміння, доказавши, що «...сутність людини... є сукупність усіх суспільних відносин». Марксизм відмовився від абстрактного, позакласового підходу до проблеми гуманізму, сформулювавши нову його концепцію – пролетарського, або соціалістичного гуманізму. Маркс вперше визначив реальні шляхи здійснення ідеалів гуманізму, поєднавши його з науковою теорією суспільного розвитку, з революційним рухом пролетаріату, з боротьбою за комунізм» [24, с.130].

Говорячи про викривлення марксистського розуміння гуманізму правими і лівими ревізіоністами, класик радянської соціальної філософії Ж. Келле, якому належить наведений зміст, констатує: «Насправді життя доводить правоту принципів соціалістичного гуманізму. З перемогою соціалізму спочатку в СРСР, а потім і в інших країнах соціалістичної співдружності, ідеї марксистського гуманізму набули реального втілення у завоюваннях нового соціального устрою, який обрав девізом свого подальшого розвитку гуманістичний принцип: «Все для блага людини» [24, с.130-131].

Відразу зазначимо, що масова свідомість виховувалась не стільки на політичних гаслах, скільки на популярному кіномистецтві, вплив

якого на світоглядні позиції радянської людини був, по-перше, набагато потужнішим, по-друге, суперечив цим гаслам, видаючи справжні наміри партійних політиків і показуючи всю демагогічність і абстрактність псевдо-гуманістичної риторики. Пригадаємо її зміст: «Жила бы страна родная и нету других забот»; «Что единица? Ерунда единица! Надо в партию коммунистическую объединиться!»; «Есть традиция славная в комсомольской судьбе, раньше думай о Родине, а потом о себе» (пісня – переможниця конкурсу, присвяченого 50-річчю утворення комсомолу та створення СРСР, коли видатним досягненням стало формування радянського народу і радянської людини); «Сегодня *не личное* главное, а сводки рабочего дня» і в тій же популярній пісні переконливе: «Мой адрес не дом и не улица, мой адрес – Советский Союз!». Зважаючи на безумовну первинність буденної свідомості перед науково-теоретичною, підсилену свідомим впливом мистецтва як потужного засобу формування суспільної психології, можемо собі уявити, якою є духовна твердиня стереотипів радянської ідеології і які потрібні зусилля, щоб їх трансформувати в сферу правової гуманістичної мотивації.

Що стосується радянського народу, то він визначався як «нова історична, соціальна та інтернаціональна спільнота людей, що мають єдину територію, економіку, єдину, за соціалістичним змістом, і багатоманітну, за національними особливостями, культуру, федеративну загальнонародну державу і спільну мету – побудову комунізму; виникла в СРСР внаслідок соціалістичних перетворень і виникнення стійкої соціально-політичної та ідейної єдності всіх класів і шарів, націй і народностей». І наголошується – на тлі загальної єдності, скріпленої марксистсько-ленінською ідеологією, ідеалами робітничого класу, принципів інтернаціоналізму – *особлива* роль російського народу: «Спільною мовою між-інтернаціонального спілкування в СРСР є російська мова, що є вираженням тієї ролі, яку відіграє російський народ у братерській сім'ї народів СРСР» [79, с.620].

Тут також очевидні суперечності для аналітико-пізнавального мислення. Найголовніше – духовно-соціальний зміст свідомості будь-

якого народу формується багатовіковою історією і кристалізується в досить стійкі традиції, подолати які ідеологічним впливом за декілька десятиліть неможливо. Особливо ж це стосується функціонування народної і за змістом, і за формою культури, яка, через властиву кожному народу мову, акумулює його душевну і духовну своєрідну спадщину. Звичайно, під страхом політичних репресій з боку держави можна виявляти повну лояльність. Але це не означає, що народ, як і окремий індивід, насправді погоджується зі зверхністю над собою будь-кого і будь-чого, окрім єдиного Бога, віри в якого також немає. Тому говорити про якусь особливу роль будь-якого народу в державі, яка в своїй назві зняла національну ознаку, було найбільшою помилкою. Потрібно, як цитував Парето Карл Поппер, діяти згідно закону: *«Здобувати користь із почуттів, не марнуючи зусиль у спробах знищити їх»* [69, с.223], а не стверджувати: *«Найвагомішим результатом революційного (!) переоблаштування суспільства стало народження нового духовного і психологічного образу радянських людей, які, зберігаючи свої національні особливості, у головному мають інтернаціоналістські риси. Національна спільність перебуває в органічній єдності з більш високою, інтернаціональною спільністю, і представники будь-якої нації і народності СРСР вважають себе насамперед радянськими людьми, що знайшло свій прояв у виникненні почуття загальнонаціональної гордості радянської людини. Радянський народ, як нова соціальна та інтернаціональна спільність, став найважливішим фактором подальшого прогресу розвиненого соціалізму в СРСР і прообразом майбутніх, більш широких інтернаціональних спільностей людей»* [79, с.620].

Та дійсність, яку ми маємо тепер, повинна спонукати творчу частину суспільства до глибокого аналізу духовно-психологічно, а не ідеологічно, спорідненої з нами радянської дійсності. Маючи воістину гуманістичні цінності, головне – право на свободу мислення і творчості – інтелектуальна еліта повинна взяти, нарешті, об'єктивні уроки з нашої попередньої історії, доки вона ще не абстрагувалась в документальну історичну хроніку. Але головний урок очевидний –

будувати гуманістичне суспільство слід від людини до народу і міжнародних органічних взаємин, а не навпаки. Якщо навпаки, тоді ми якраз і констатуємо факт деформованої свідомості суспільства, в якому химерно сполучаються найрізноманітніші напрямки виходу з кризового стану, які, проте, не мають належного вирішення вже досить тривалий час. Що не випадково: на законодавчому рівні наявні чіткі конституційно-правові гуманістичні орієнтири, але масова свідомість визначає їх як абстрактні норми, хоча всі вони безпосередньо звертаються до кожної людини і мають статус норм прямої дії.

Причини тривалої депресії слід також шукати в недалекому минулому, в якому суб'єктом соціальної дії завжди мав бути колектив, особливо ж такий потужний, яким є класовий, партійний, загальнодержавний моноліт. Будь-яка особиста ініціатива була, м'яко кажучи, підозрілою, за великим рахунком – небезпечна можливими антидержавними наслідками: «Сегодня он играет джаз, а завтра Родину продаст». А вона, тобто Батьківщина, звісно, тотожна зі всім народом і, найперше – «нашою» партією, єдиною з ним, а не з окремими особами. Тут також діяло популярне мистецтво співу: «Я, ты, он, она – *вместе* (!) целая страна!»; або ж «*Вместе* весело шагать по просторам, и, конечно, *подпевают* – *лучше хором*». Так формувався соціалістичний спосіб життя, несумісний з буржуазним як егоїстично-індивідуалістичним.

Звернемося, наостанок, до авторитетного видання доби розвиненого соціалізму. Говорячи про два способи життя, воно констатує: «Буржуазний спосіб життя відрізняється індивідуалізмом, відсутністю справжнього демократизму, негуманним ставленням до людини, соціальним песимізмом, поправанням людської гідності, антагоністичними суперечностями між інтересами особистості й суспільства, шовінізмом і націоналізмом, культом наживи, насильством.

Соціалістичному способу життя, на протиположному буржуазному, характерні колективізм, справжній демократизм і гуманізм, соціальний оптимізм, почуття людської гідності, суспільного

обов'язку, товариської взаємодопомоги, інтернаціоналізм і патріотизм, повага до праці і трудової людини, соціальна рівноправність, дбайливе ставлення до культури, духовних цінностей, висока свідомість, непримиренність до недоліків, соціальна активність, що ґрунтується на розвиткові почуття відповідальності кожного за справи свого колективу і суспільства в цілому» [62, с.446].

Суспільна практика показала, що такі визначення істинні хіба що на абстрактно-декларативному рівні, тому виявились не принципами побудови гуманістичного суспільства, а політичною демагогією. Хоча вона в нинішніх умовах демократизації суспільного життя виявляє себе в консервативно-гальмівному сенсі – досить значна частина народонаселення країни живе за стереотипом: «раніше було краще». Ми не будемо говорити про хибні положення матеріалістичного розуміння історії, хоча вони досить детально проаналізовані К. Поппером[68;69], Х. Ортегою-і-Гасетом[64], А. Тойнбі[90;91], У. Ростоу, Д. Беллом і багатьма іншими дослідниками суспільно-історичного розвитку людства. Для нас важливо зафіксувати ті стереотипи масової свідомості, які, безумовно, сформувались в радянсько-комуністичний період історії українського суспільства і які продовжують діяти як гальмівний чинник в перехідний період його розвитку на шляху до створення громадянського суспільства.

Відзначимо, що масовій свідомості взагалі властивий консерватизм думок, оскільки вона не сприйнятлива до аналітичного мислення. Тому в даному випадку не йдеться про бажання «очорнити» свою ж власну недавню історію, а зовсім навпаки – зайвий раз підкреслити, так би мовити, її базисний суспільний статус. Якщо не враховувати стану громадської думки, яка править світом, то жодні наукові аргументи, які завжди спираються на об'єктивну логіку історії, на користь будь-якого вчення, ідеї, концепції, в тому числі гуманістичної, не спрацюють. Так, теорія К. Маркса, яку В. Ленін вважав керівництвом до практичних дій, не дала позитивних результатів, серед інших причин, і через нездатність масової партії засвоїти те, що вона наукова як історична логіка, а не як логіка

п'ятирічок. Сам К. Маркс негативно ставився до рівня буденної свідомості: «Я буду радий, – писав він, – всякому зауваженню наукової критики. Що ж до пересудів так званої громадської думки, перед якою я ніколи не поступався, то моїм девізом, як і раніше, лишаються слова великого флорентійця: *Segui il tuo corso, e lascia dir le genti!* (Прямуй своїм шляхом, і не зважай на людський поговор!)» [52, с.11]. Коли не зважили на цілком очевидний факт неготовності народу до *розуміння теорії* (а не сприйняття гасел) соціалістичного й комуністичного будівництва, нічого з нього не вийшло, крім того, проти чого К. Маркс якраз і застерігав – грубо-зрівняльного варіанту комунізму як такого, що відповідає змістовному рівню емпіричної свідомості.

Отже, до стійких стереотипів громадської думки, які мають суттєвий вплив на нинішню українську дійсність і які потрібно певним чином нейтралізувати в складних трансформаційних процесах, ми відносимо.

1. Патерналістська психологія у значної частини населення, зумовлена багатовіковою панівною формою монархічного правління державою і суспільством, а також керівною монопольною роллю КПРС, яка цілеспрямованими пропагандистськими зусиллями підтримувала міфологему й водночас ідеологему про свою керівну роль у суспільстві, подаючи себе в якості конституційно закріпленої партії авангардного типу.

2. Суперечливе ставлення до держави: з одного боку, вона, будучи апаратом класового панування і примусу, має зійти з історичної арени як політико-правовий атавізм; з іншого – на тлі нерозвиненості громадянської свідомості є великі сподівання на сильну, сувору і жорстку державно-партократичну владу.

3. Схильність до моралізаторства у вирішенні проблеми соціально- політичного і соціально-економічного життя і зневага (або недовіра) до політико-правових норм поведінки.

4. Полярність у судженнях, особливо що стосується суспільно-громадських характеристик представників влади і політичних діячів загальнодержавного масштабу.

5. Нерозвиненість історичної свідомості, яка досить часто не йде далі надбань індивідуального життєвого досвіду і властивих йому суджень, або ж свідчень шкільних підручників.

6. Заздрісна психологія, зумовлена домінуванням ідеології, згідно якої рівність є однаковість, а не рівність можливостей, наданих кожному члену суспільства.

7. Низький рівень громадянської і політичної активності, коли людина не відчуває в собі, по-перше, потреби в ній, по-друге, не вважає, що це може щось змінити у суспільстві й державі.

8. Схильність до ототожнення держави і суспільства, до швидкого вольового вирішення суспільних проблем засобами державного примусу. Це при тому, що ставлення до неї досить критичне.

9. Недостатній, а то й просто низький рівень патріотичної свідомості, що породжує негативізм у ставленні до свого, яке начебто гірше від всього, що було раніше, і того, що є в інших народів.

10. Переважання суб'єктивної думки над об'єктивним аналізом в оцінках як стану суспільства, так і окремих осіб; її тяжіння до мінливості, дозволеної собі, але підозрілої і зрадницької в інших.

11. Світоглядна, духовно-культурна й політична невизначеність, зумовлена радикальністю змін, що відбулись в останні три десятки років; вона стосується як внутрішніх життєвих орієнтацій, так і міжнародних.

12. Майже тисячолітнє перебування в змішаному етнічному середовищі, яке, політикою імперських держав постійно підсилювалось переселенням на рідні землі іногородців, натомість автохтонних українців, експлуатуючи землеробську психологію (про це в 3.3), заохочували до переселення на інші землі, сформувало в Україні маргінальне суспільство й маргінальну психологію.

13. Як наслідок всіх цих історичних чинників досить потужна дія на поведінку комплексу меншовартості.

Звичайно, даний перелік стереотипів поведінки сучасного пересічного українця може бути доповнений, але ми гадаємо, що їх достатньо для вирішення заключного завдання дослідження.

Ще одне зауваження. Наведені пункти, цілком можливо, подані в дещо категоричній формі. Тому, з одного боку, вони можуть слугувати приводом до дискусійних обговорень, тим паче що українцям властиво відразу ж, без тривалих аналітичних роздумів заперечувати почуте чи написане, бо вислів «не так!» також властивий значній кількості українського народу. Чи це «так», має вирішувати соціологія, яка в радянські часи взагалі не була об'єктивною, якщо взагалі існувала як галузь соціального знання. Соціологія сучасна багато що з наведених рис народного характеру підтверджує. Так, попри недружнє й іронічне ставлення Росії до самого факту незалежної української держави впродовж усього періоду її існування, та цілком очевидну, але, знов-таки, далеко не для всіх її громадян, відверту анексію Криму та понад п'ятирічну військову агресію на Донбасі, економічну та інформаційно-культурну експансію, соціологічні дослідження 2018/2019-го років показували, що 67% українців дружелюбно ставляться до росіян, які майже стовідсотково схвалюють політику своєї держави, і стільки ж вважають, що Україна як держава йде хибним шляхом. Звідси й логічний цьогорічний вибір як Президента, так і складу Верховної Ради.

Наостанок. Може видатись, що ми відійшли від зазначеної теми дослідження. Проте гуманізм – це не моральна категорія, якою її зробила християнська ідеологія та її комуно-партійна радянська версія у вигляді «морального кодексу будівника комунізму». Гуманізм – це насамперед категорія політичної філософії, адже покликання держави в тому й полягає, що вона, будучи інститутом управління всією сукупністю потреб та інтересів людей, що складають той чи інший державний народ, щоб утвердити принцип «однакової для всіх нерівності» (Г. Сковорода), який дозволяє йому (народу), їм (людям) відчувати себе задоволеними життям, мати «радість сердечну» (Г. Сковорода) від нього.

3.3. Соціально-правова основа гуманізації ціннісних орієнтацій в умовах становлення громадянського суспільства в Україні

Обґрунтований нами зміст гуманістичної свідомості та властивих їй гуманістичних цінностей, як зазначалось, стає дійсним не на моральних, а на виключно політико-правових засадах організації суспільства. На користь такого висновку не лише логіка історичного досвіду людства, але й політико-правова практика сучасних цивілізованих держав. Останню не можна змінити волюнтаристськими методами. Від того, наприклад, що під тиском Ради Європи Україна прийняла Конституцію, вона не стала *de facto* правовою, соціальною державою. Рівно як і її формальна участь у СНД не давала тих економічних, політичних, культурних переваг, заради яких створювалась така інституція. Коли говорять про перехідний період, який переживає будь-яка країна, йдеться, насамперед, про глибокі, радикальні, змістовні, якісні зміни у сфері народної свідомості, а не про кількісні часові параметри. Вони, про це вже йшлося, не можуть бути швидкими, але повинні бути справді глибинними, такими, що, як відзначали на відстані тисячоліть, але одне і те ж саме, Демокрит і Фейєрбах, зачіпають дно, субстанціональні підвалини свідомості. І це вірний шлях, адже живе споглядання ніколи не може побачити дно, тому аналіз суспільних процесів на його основі не може дати знання об'єктивної істини. Інший шлях – від духовних підвалин людини до тих форм соціуму, які вона створює, не покидаючи субстанціональних засад світобуття, не забуваючи про них, може дати істину. І вона відома – потрібно стати на шлях самопізнання як шлях соціалізації з думками видатних мислителів в історії людства, тоді тип суспільної організації буде гуманістичним.

Шлях, яким потрібно йти в умовах сучасної української дійсності, також відомий. Це духовна еволюція, але *радикальна* за своїм змістом. На такому шляху формується провідна духовна еліта суспільства, яка *знає чого вона хоче* не на рівні партійних ідеологій та

їхніх гасел, а на рівні очевидної достовірності, яку ніхто й ніщо (ніяка ідеологія) не може заперечувати: кожна людина має невід'ємне *право на життя*. Йдучи за такою елітою, **народ** не може йти хибним шляхом, адже його обов'язковою умовою є самопізнання й адекватна йому суспільна форма самодіяльності.

Радикально означає в даному разі **об'єктивно, правдиво**. Але правдиво й об'єктивно про народ висловився Гегель (багато неприємних для слуху, але правдивих суджень про нього можемо знайти не лише у видатних мислителів, але й класиків комуністичної ідеології К. Маркса, В. Леніна): «Народ, остільки це слово позначає особливу частину членів держави, являє собою ту частину, *яка не знає, чого вона хоче*. Знання того, чого хочеш, а тим більше того, чого хоче в собі й для себе суцтва воля, розум, є плід глибокого пізнання і проникнення, яке якраз і не є справа народу» [4, с.348]. Тому є потреба спершу визначити наявний рівень правосвідомості пересічної української людини, яка складає більшу «особливу частину членів держави», щоб потім визначати напрямки її суттєвого якісного ефективного зростання. Всі люди бажають справедливості, але мало хто здатен дати об'єктивне визначення поняття справедливості як політико-правового, а не морально-релігійного, лицемірно-церковного, або ж партійного.

3.3.1. Правосвідомість як духовний феномен. Оскільки йдеться про правосвідомість, її об'єктивне визначення має впливати із визначення свідомості як внутрішнього змісту самого матеріального буття. В даному разі це *внутрішній* душевний зміст людського буття, який безпосередньо проявляється *назовні* як звернення до довкілля. Причому, як до природного, включаючи рослинний і тваринний світ, так і до інших людських індивідів. Ось це безпосереднє проявлення якраз і являє собою дух життя. Що знайшло своє відображення вже в античних мислителів, які, в даному випадку йдеться про Аристотеля, визначили три роди душі: рослинна, тваринна й розумна. А відтак і три роди прояву духу як діяльного й тому незаперечного існування відповідних об'єктів, що є носіями духовності.

Оскільки це три роди живої душі, а живе живиться не тільки живим, але й неорганічним, від якого воно походить і яке забезпечує його існування, цілком об'єктивно можна стверджувати й про те, що все зовнішнє як матеріально-речове має духовну природу. Його дух проявляє себе в тому, що *повідомляє* про своє існування всьому, що перебуває поза ним, завдячуючи всій своїй внутрішній структурі. Звідси можемо зробити висновок про те, що все існуюче ніби заявляє про своє право на *повідомлення* про своє існування, про його незнищенність і водночас нествореність. Звичайно, що кожен окремий об'єкт *повідомляє* по-різному різноманітними його властивостями. *Свідомість* як *повідомлення* має форму запаху, кольору, звуку, смаку як, згідно вчення Д. Локка, вторинним якостям, що «зобов'язані» такою можливістю первинним, які заявляють про свою окремішність числом, формою і т. п. Все це *повідомлення*, вся ця *свідомість*, у свою чергу, «зобов'язана» світлу як джерелу невичерпної енергії, джерелом якого є матеріальний об'єкт, який має назву Сонця.

Звичайно, що свідомість людини проявляється насамперед у вигляді, який властивий лише їй. Спершу це мовлення, а потім воно має перейти у свою найвищу якість – мислення. Про це вище йшлося. Тому можемо зробити висновок про те, що правосвідомість в її **онтологічному**, буттєво-об'єктивному сенсі – це проголошення права на існування не лише в часі, але й у вічності. Для людини Аристотель визначив «право як мірило справедливості». У кожної людини ця міра різна, але кожна вже самим фактом свого існування, своєї появи на світ проголошує це право, дихає духом справедливості тією мірою, якою вона наділена від природи, або ж тією, до якою вона здатна у своєму житті піднятися, заявити, досягти. Але це вже **гносеологічний** вимір правосвідомості, який суттєво залежить від того, настільки людина здатна розвинути в собі рослинно-вегетативну й тваринну душу до душі як органу духу пізнання й самопізнання.

Якщо в конкретної людини з'являється така здатність, таке бажання, вона неодмінно підніме рівень своєї духовності, а

духовність – це, в першу чергу, суб'єктність, цілеспрямована на пізнання як водночас самопізнання активність, вона неодмінно входить в сферу філософського формування власної свідомості, яка розвивається засобами розумно-вольового мислення. Це і є **формування гуманістичної свідомості як правосвідомості**, адже кінцева, так би мовити, ціль існування людини в тому, щоб не зникнути з буття, адже воно, будучи вічним, лише змінює свої матеріальні форми, але зберігає інформацію й енергію. Так **онтологія** людського буття трансформується в **гносеологію**, врешті, в **аксіологію** як вчення про цінність буття загалом в усіх його проявах, так і особливо в цінність людини, яка піднялась у своєму обмеженому матеріально визначеному тимчасовому бутті до вимірів вічних і безкінечних, властивих духу пізнання.

Такий підхід, як ми бачили, властивий вже античній філософії – давньо-індійській, давньо-китайській та греко-римській. «Говорячи язиком, бачачи очима, чуючи вухами, думаючи мисленням, продовжувало воно (тіло людини як мікрокосм – *авт.*) лежати. Потім дихання увійшло в нього. Відразу ж після цього воно піднялось. Тоді всі божества, дізнавшись про верховенство дихання, осягнувши дихання як атман розуму, разом вийшли з цього тіла» [30, с.202]. Дихання і є те, про що ми вище говорили. А саме: це **повідомлення** про свідомість як внутрішній стан матеріальних об'єктів буття всіма доступними кожному окремому з них способами; це маніфестація **правосвідомості**; це **правосвідомість як духовний феномен буття, як об'єктивний напрям гуманізації природи й натуралізації людини**.

Коли філософія говорить про необхідність пізнання людиною себе самої в якості мікрокосму, сутнісно тотожного об'єктивному процесу існування макрокосму в усіх його закономірних проявах, то це ніщо інше, як утвердження антропної природи Буття. Принаймні, в тих межах, які в наш час відомі науковому пізнанню. Виходячи з цього, видається не зовсім виправданою позиція, згідно якої свідомість розглядалась як, по-перше, відображення матеріального буття, по-друге, виключна функція головного мозку, по-третє, продукт

історичного розвитку людського суспільства, по-четверте, вторинна по відношенню до матерії за часом виникнення, по-п'яте, повністю залежна від рівня розвитку суспільства.

Звичайно, що таке розуміння свідомості має свої об'єктивні підстави. Ми ж виходимо з того, що більш широким і об'ємним поняттям в розумінні сутності Буття є поняття Духу/Духа як тієї внутрішньої пружини, того внутрішнього стрижня, які здійснюють розгортання різних форм Буття. В науковому розумінні Дух – це Закон. На користь такого підходу та обставина, що всі філософські вчення, які виникли в УІ-му столітті до нашої ери, фактично проголосили спільні, споріднені аксіоми, спираючись на які, став можливим пізнавальний період в історії людства. Принаймні, всі ці вчення в центр своїх міркувань ставили людину, беручи за основу, за вихідну аксіому, *по-перше*, відчуття власної незаперечної й безсумнівної єдності з природою; *по-друге*, саму природу не розглядали як бездуховну, як протиставлену людині, що є носієм як безпосередніх почуттів, так і мислення як їх пізнавального понятійного синтезу; *по-третьє*, застерігали людський соціум від надмірної експансії в її простір, від бажання її перетворити на свій власний, як зараз видно, суб'єктивний і шкідливий як для людей, так і для природи погляд; *по-четверте*, у своїх вченнях чітко спирались на аксіому про свою чуттєву, душевну спорідненість із Буттям, на метод чуттєвого споглядання, властивий **кожній** людині.

Коротко розкриємо наведені чотири позиції.

1. У давньоіндійському світогляді, попри всі відмінності між різними філософськими школами, світ бачиться як Брахман, як щось **Єдине. Брахман**, який є сутністю світу, являє собою *вселенську людину*, пурушу. Тобто, світ подібний людині за духовною ознакою, «образом» якої є *дихання*. «Космогонічний гімн» проголошує:

«Колись не було ані суцього, ані не-суцього;

Не було ні повітряного простору, ні неба над ним...

Тоді не було ані смерті, ані безсмертя, не було

Різниці між ніччю і днем.

Без дуновіння *само собою* (курсив наш – авт.)

дихало **Єдине**,

І нічого, крім нього, не було» [30, с.34].

Щодо Брахмана, то «все є Брахман, а Брахман є атман». Атман не тільки енергія дихання, але й енергія (тапас – тепла енергія) пізнання, енергія, яка спрямовує дію людини на єдність із Єдиним, із якого створюється все існуюче:

Тисячоголовий, тисячоокий і тисячоногий пуруша...

Пуруша – це все, що вже є і буде.

Він володарює над безсмертям, над усім, що росте завдяки їжі,

Безмірна його велич, але ще більший сам пуруша...

Чим стали уста його, чим руки, чим стегна, ноги?

Брахманом стали його уста, руки – кшатрієм,

Його стегна стали вайш'ями, з ніг виник шудра [30, с.31-32].

Ведична література, в даному випадку Упанішади, що в перекладі означає «сидіти біля ніг вчителя» і слухати його, пов'язує пізнання/гносеологію із певними станами душі (атмана): 1) активний стан, для пізнання *нічого не важить* – життєвий досвід; 2) сон *зі сновидіннями і без них* – початок і розвиток пізнання, оскільки душа відділяється від тіла; 3) турія – повний відхід від будь-яких зв'язків із матеріальним світом, розчинення індивідуальної душі в «стихії» загальносвітового атмана, повне духовне життя, яке не може бути якимось чином вираженим і чітко визначеним – адже це сфера вічного і безкінечного.

Аналогічно в давньо-китайській філософії. Даосизм все підпорядковує буттю, сутність якого в дії закону *дао*. Йдучи за ним, людина повинна діяти природо-відповідно. Принцип пізнання: *не діяння, а недіяння*, оскільки в людей з'являється спокуса змінювати дію закону *дао*. В конфуціанстві онтологічний принцип також виражає *дао* як *закон Неба*. Щоб діяти злагоджено як з природою, так і в суспільстві, потрібно вчитись у досконаломудрих, які, в свою чергу, вивчають досвід попередніх мудреців, враження і спостереження простолюдинів, принципи управління країною, відносини між людьми, постійно вдосконалюють навички та вміння вести бесіду. Основа пізнання – емпіричний досвід народних мас. Знання повинні мати прикладне значення – народ має вміти і вчитись жити згідно знань. Що стосується сутності закону Неба, *дао*, то це щирість. А людська щирість

безпосередньо проявляється через почуття, а не через роздуми. Вони не обманюють, якщо між сприйняттям об'єкта і ними відсутні оманливі роздуми, абстраговані від почуттів. Детектор брехні якраз і виявляє обман, тому рідко хто відважується на перевірку щирості висловлювань.

2. Єдність людини і природи в греко-римській філософії утверджується тим, що вона створювалась і розвивалась у тісній взаємодії з міфологічною картиною світу, в якій він олюднений, живий, є вмістилищем її душевних складових. Дух природи діє **як її внутрішній закон**, переміщений людиною в природні стихії, в природні об'єкти.

Оскільки тема нашого дослідження присвячена розгляду філософії як гуманістичного типу світогляду, а не філософії як теорії формування науково-пізнавального мислення, відзначимо гуманістичний підхід Протагора. Він стверджував, що «людина є критерій всіх справ: існуючих, тому що вони існують, неіснуючих, що вони не існують. І внаслідок цього він приймає тільки те, що явлене кожній [окремій людини], і таким чином вводить [принцип] відносності» [2, с.316]. Звичайно, що не в науковому, за що таку позицію різкій критиці піддав Аристотель, як і більшість всіх інших філософів і вчених після нього, а в гуманістичному сенсі. Насправді ж Протагор розглядав існування матерії як мінливої першооснови буття, яка людиною, як також сформованою нею, сприймає її в її мінливості, в рухомості, що і є причиною ототожнення сприйнятого із матерією. Але тут маємо гуманістичне формулювання, згідно якого «мірою всіх речей є людина, тобто якими речі явлені мені, такі вони і суть для мене, а якими [вони явлені] тобі, такі вони для тебе» [2, с.317].

Платон таку позицію сприйняв як прояв мудрості, тому, можливо, з метою подолання безкінечної різноманітності людських думок про одні й ті ж об'єкти сприйняття запропонував гіпотезу про наявність світу об'єктивних ідей як таких, що ніби самі по собі в стані натхнення входять у свідомість людини як виключно об'єктивні істини. На жаль, такий підхід, будучи покладений в основу формування суспільства, робить його авторитарним, деспотичним, антигуманним. Причина відома: людині нав'язують ті погляди, істинність яких для себе вона не

відчуває, а розум або недостатньо розвинений, щоб усвідомити й душевно сприйняти об'єктивне загальне, або ж розвинений, але все ж неспроможний подолати попередньо сформовану чуттєву свідомість як мотиваційну.

Так творяться і творились «закриті» суспільства, переконливо проаналізовані К. Поппером [69;70]. Такою, на жаль, є науково-просвітницька діяльність в системі освіти, яка, даючи знання, не здатна перетворити їх на повсякденний спосіб взаємовідносин між людьми, на, так би мовити, науковий спосіб життя.

Парменід, враховуючи, очевидно, два напрямки розвитку філософії – прояв мудрості і «мислення про мислення», – поділяв знання на істинні, тобто умоглядні, теоретичні, побудовані на розумі, і такі, що своєю основою мають індивідуальні відчуття, уявлення, в яких думка йде за їх мінливістю. Тому є *розумна філософія*, істина якої полягає в незмінності буття, його духовній єдності й вічності, і *філософія думки-гадки*, згідно якої є два дотичних до органів сприйняття начала, якими він вважав вогонь і землю. Перша «бачить» суще як одне і єдине, яким є розум буття, його **Дух, Логос** у Геракліта, що й спричиняє мінливість речей через їх постійну взаємодію, сам залишаючись вічним у своїй незмінності. Філософія гадки йде за мінливістю чуттєвого сприйняття, бачить феномени, їх «генезис», але не знаходить їх першооснови, отже, не бачить сущого, заперечуючи, таким чином, буття і стверджуючи небуття.

Методологічно неправильно, як про це настійливо нагадував сучасникам К. Маркс, осучаснювати минуле, радячи при цьому вчитись у нього й реалізувати його – минулого – думки. Тому вкрай важливо для тих, хто долучається до процесу пізнання, розуміти першоджерела, в яких йдеться виключно про суще як буття розуму і його сутності – мислення. Праця Парменіда, написана ним у VI-му ст. до н. е.(!!!...!) «Про природу» якраз і поєднує природу в її матеріально-речовому бутті з його внутрішньою природою, яка відкривається людині як буття розуму в ній, як буття мислення самої природи, яке людина має відкрити в собі як

мікрокосмі, мікро-природі. «Одне і те ж є мисль і буття. Слово і мисль буттям мають бути. Одне і те ж саме є мисль і те, про що мисль з'являється/існує. Адже без буття, в якому вона виражена, Мислі тобі не знайти» [2; с.295]. Буття, яке знаходять одні лише відчуття, ріднить людину з тваринами; буття, яке знаходить розум, піднімає її до сущого, до Бога, до володаря і творця світу.

3. Пізнання природи не повинно підштовхувати людей до неодмінного втручання в її еволюційний розвиток. Ця ідея чітко і явно прослідковується в філософії мудрості Лао цзи, про що йшлося у п.1. Якщо брати філософію буддизму, то в ній також головна ідея полягає в тому, щоб, по-перше, позбутись від страждань, зумовлених, як це маємо у філософії брахманізму, від безкінечних душевних реінкарнацій, кожна з яких, з одного боку, свідчить про єдність людини з усіма попередніми станами буття, з другого, про ті страждання, які кожен із них спричиняє. Як наслідок: потрібно досягти стану небуття страждань, стану нірвани як такого, який дає можливість налаштувати душу на загальну й незмінну основу буття, а не на його мінливі в своїх постійних переходах складові. Зміни слід здійснювати не в природі, а в собі самій, йдучи при цьому восьмискладовим шляхом, який тільки й дозволяє бути в стані спокою, стані нірвани. Це той стан, коли всі складові такого шляху, серед яких і правильне/праведне розуміння, ніби розчиняють дух людини в спокої Єдиного як незмінного. Якщо ж впливати на природу, то і вона втрачає спокій гармонії, і сама людина як тимчасова істота, що неодмінно поспішає у своїх неправильних і несправедливих думках, оскільки вплинути на об'єктивний хід змін вона не в змозі. Якщо ж, як ми це нині бачимо, поспішає у своєму прискореному впливові, то шкодить і природі, а ще більше собі самій.

Греко-римська філософія, закликаючи людину до самопізнання, також вбачала сутність гуманізму в єдності людини і природи. Тому її варто вивчати як продовження самої людини, отже, не шкодити їй, бо це одночасно і шкода собі самій. Якщо взяти для прикладу Епікура, то він закликав «жити непомітно», адже «найбільш величний плід справедливості – безтурботність. Безтурботність духа (атараксія) і

відсутність страждань тіла суть задоволення спокою (пасивні задоволення), а радість і веселощі розглядаються як задоволення руху (активні задоволення)» [2, с.360]. Він же стверджував, що приємне життя те, яке є розумним, моральним і справедливим. Що також є нічим іншим, як визначенням сутності гуманізму.

Ми розглядаємо гуманізм як категорію філософського способу мислення і способу життя. Практичний гуманізм залежить від здатності тих, хто піднявся на такий рівень мислення й розуміння свого життєвого покликання, діяти в напрямку створення соціуму однодумців. Тому це складно, й Епікур в листі до Манекея, а будь-що і будь-ким написане, як і наше дослідження, апелює до однодумців, радив: «Так ось, обдумуй це і цьому подібне (йдеться про необхідність займатись філософією як основою щастя в будь-який вік – *авт.*) сам із собою вдень і вночі і з подібною тобі людиною, і ти ніколи, ні наяву, ні уві сні, не прийдеш в сум'яття, а будеш жити як бог серед людей. Так, зовсім не схожа на смертну істоту людина, що живе серед безсмертних благ!» [2, с.358]. Справді, не схожа, бо не втручається в людське сум'яття, яке закінчується для надто турботливих додатковими стражданнями.

4. Виходячи з вихідного принципу світобуття, який зафіксувала філософія, а саме: подібне створює подібне, притягується до подібного, пізнає його в любові як своє інше, але душевно споріднене, перші філософські вчення ґрунтувались на методі безпосереднього чуттєвого споглядання за природою як матір'ю, яка їх народила.

Для даосизму вихідний постулат такий: «*Дао*, яке може бути виражене словами, не є постійне *дао*. Ім'я, яке може бути назване, не є постійне ім'я. Безіменне є початком неба і землі, те, що володіє ім'ям, – мати всіх речей» [29, с.115]. Звідси й різниця в ґносеології з Конфуцієм. А саме: «Людина вищої вченості, узнавши про *дао*, прагне до його здійснення. Людина середньої вченості, узнавши про *дао*, то дотримується його, то його порушує. Людина низької вченості, узнавши про *дао*, піддає його насмішці. Якщо б воно не піддавалось насмішці, не являлось би *дао*. Тому існує поговорка: хто пізнає *дао*, схожий на темного; хто проникає в *дао*, схожий на відступаючого; хто на висоті *дао*, схожий на того, що помиляється; людина вищої добродетності

схожа на простого; великий освічений схожий на того, кого зневажають; безмежна доброчесність схожа на її недостатність; розповсюдження доброчесності схоже на її розкрадання; істинна правда схожа на її відсутність» [29, с.127]. В цих мудрих судженнях маємо відповідь на те, чому так складно утвердити гуманістичні відносини між людьми в суспільстві.

Конфуцій, який вважав Лао цзи своїм вчителем, також обґрунтовував свої мудрі судження на основі, як вище зазначалось, спостереження й вивчення емпіричного досвіду простолюдинів та слідування заповідям мудреців. «Доброчесний муж прагне до основи. Коли він досягає основи, перед ним відкривається правильний шлях. Шанобливість до батьків та поважність до старших братів – це основа людинолюбства». Вчитель сказав: «У людей з красивими словами й удаваними манерами мало людинолюбства» [29, с.140-141]. Він також відзначав, що принцип *жень* як принцип людинолюбства не може бути властивий простолюдинам, а лише досконаломудрим. Пояснення цьому таке: «Вчитель сказав: «Шляхетний муж знає тільки обов'язок, ница людина знає тільки вигоду» [29, с.149]. Це також багато чого пояснює в складності утвердження практичного гуманізму. Додає складності й те, що простолюдин впевнений у своїй правоті відносно неповаги до доброчесних, на що й звернув увагу Лао цзи у наведеній вище поговорці.

Пізнання на основі медитації як уважному спогляданні за об'єктами дає можливість дивитись, сприймати світ, так би мовити, широко розкритими всіх органів відчуття. Так, «у 18-й главі «Гідності релігійного проповідника» йдеться про те, що кожен, хто слухає, запам'ятовує, переписує, заучує, читає «Лотосову сутру», набуває 800 достоїнств ока, 1200 – вуха, 800 – носа, 1200 – язика, 800 – тіла, 1200 – мислі» [41, с.9]. Тому набуття подібних достоїнств розвиває суб'єктність людини, навіть не обов'язково освіченої науковими знаннями. І спостереження за людьми показує, що в саме в цьому вони вбачають свою гідність, свій гуманістичний світо-пізнавальний і водночас само-пізнавальний потенціал. Справа лише в тому, щоб вони визнавали такі ж достоїнства в інших людей і не намагались принижувати їх гідність запереченнями таких властивостей.

Отже, ми якоюсь мірою розкрили правосвідомість як духовний гуманістичний феномен, обґрунтувавши право кожної людини на своє власне світосприйняття й світорозуміння своєї ж власної єдності з природою. Але людина як суспільна істота об'єктивно залежна від соціуму, тому індивідуальна свідомість має розкриватись, розвивати свої пізнавальні здібності до здатності їх проявити не лише для себе самої, але й для інших, адже для неї важливо бути визнаною не в якості фізичного об'єкта, а, що більш важливо, суб'єкта духовного впливу на інших. Так постає проблема формування свідомості в єдності індивідуального й суспільного. Тим паче, що новонароджена дитина іменує себе займенником **Я**, який не можна, не порушуючи людинолюбства, отже, гуманізму, примусово витіснити зі свідомості займенниками у множині.

На наше переконання, формування такого типу свідомості має враховувати наступні фактори.

Перший. Потрібно чітко й недвозначно в системі навчально-виховної освіти визнавати кожну окрему людину не лише в якості об'єкта впливу, але й рівноцінного суб'єкта того рівня свідчень, про який вона щиро заявляє. **Я** – це справді остання літера в алфавіті, але людське **Я** – перше в її житті. Тому повинна бути повна відмова від навчання у великих класах та студентських групах насамперед при викладанні суспільно-гуманітарних дисциплін. Адже саме вони допускають прояв індивідуальної думки відносно таких же авторських, в першу чергу літературно-художніх, текстів, до яких їх долучають названі предмети.

Розкриваючи своє гуманістичне бачення людини, Л. Фейєрбах відзначав: «Я ототожнюю рід з індивідуумом, індивідуалізую загальне, але саме тому узагальнюю індивідуума, тобто розширюю поняття індивіда, так що індивідуум є для мене абсолютною істотою» [101, с.883]. Ще більш яскраво й очевидно гуманістична сутність його філософії висловлена ним у наступному фрагменті: «Мій принцип охоплює всіх індивідів: минулих, нинішніх і майбутніх: точка зору індивідуальності є *точка зору безкінечності й універсальності*, «безглуздої» в сенсі наповненого забобонами й заздрісного розуміння,

але *досить хорошої* в сенсі життя, адже це єдино творча й продуктивна безкінечність і універсальність. ...У практичному відношенні індивідуалізм є соціалізм, але соціалізм не в сенсі французького соціалізму, який ліквідує індивідуальність, або – що одне і те ж і що є лише абстрактним її проявом - свободу» [101, с.891-892]. На жаль, такий підхід був підданий класиками марксизму-ленінізму несправедливій критиці, тому як в радянську, так і в нашу добу в системі освіти все ще домінує інший принцип. А саме: соціалізм – це колективізм, в якому індивідуальності досить часто стають ізгоями.

Аналогічну позицію, хоча й із дещо інших, не завжди нібито адекватних філософії гуманізму, мав і його сучасник А. Шопенгауер. Його не варто відносити до виключно представників волонтаризму. Справа тут в тлумаченнях, які дають нащадки, хоча б сам автор і мав на меті щось інше. Виходив із того, що, як і в І. Канта, «світ є моя уява», яка пробуджує в людині філософський рівень її власної самосвідомості, адже саме уява є тією єдиною для неї невідчужуваною об'єктивною реальністю, з якої можна відкрити предметно-речову реальність. «Ти з себе повинен зрозуміти природу, а не себе з природи. Це мій революційний принцип» [10, с.17]. Засіб пізнання світу – *воля*: «Всю мою філософію можна сформулювати в одному виразі: *світ – це самопізнання волі*» [10, с.15].

Тут маємо позицію, згідно якої онтологічний статус, оскільки людина суть мікрокосм, його модель, його *аналогія*, надається не світовому розуму, не світовому закону, а саме волі конкретної людини, яку слід їй відкрити в собі як даність природного характеру (характер у перекладі з грецької – тавро, клеймо, в сучасному значенні – генетичний код) і на його основі діяти, проявляючи волю не стільки й не тільки до пізнання природи як макрокосму, а *волю до свого власного життя*. Адже життя конкурентне в будь-якому типі суспільства. Тому якраз світова воля, а не світовий розум, проявляє себе в людині як суб'єкт світобудови, який і її робить суб'єктом її життєвої долі. «Річ у собі» – це і є світова воля, яку й слід пізнавати і пізнати. Проте не засобами діалектики, яка є лише мистецтвом

суперечки вчених, а еристики – як волі до перемоги, в тому числі і їх, в ній.

Розум, абстрагуючись/відчужуючись у пізнанні від самої людини як суб'єкта пізнавального процесу, фактично ігнорує її. Насправді ж він підпорядковується волі, а не навпаки. Тому *мораль, заснована на розумі, є рабською*. «Мотивація – це причинність, видима зсередини» [10, с. 37], а не із зовні. Не мотиви визначають характер, а характер – мотиви, сила характеру і є сила волі. «*Volo ergo sum*» – «я хочу, отже, я існую». Оскільки світ є прояв волі, метод пізнання полягає в уподібненні світу людському тілу і пізнання на основі *аналогії*.

Людина, таким чином, не суб'єктивна, а суб'єктна істота – в цьому об'єктивність її природи. Саме ця обставина індивідуалізує особистість, що тотожне визнанню її ірраціональної сутності, адже волі, основою якої є вроджений від природи, від народження характер, впорядкувати, спрямувати в сформовані розумом правила складно. Звідси й дещо незвичний, але об'єктивний принцип гуманізму. А саме: **любити своє існування – імператив волі до життя**. Воля до життя породжує егоїзм, що є джерелом вчинків людини, рушійною силою здійснення її бажань, устремлінь до блага, щастя, радості, насолоди. Егоїзм ріднить людину і тварину. Девіз егоїста: «Все для мене і нічого для іншого!; «Я і егоїзм – це одне: якщо зникне останній, то власне, немає вже більше й першого» [10, с.10]. До речі, в тому ж столітті досить розповсюдженою була теорія розумного егоїзму, яка дещо згладжувала неприємні для слуху судження А. Шопенгауера.

Другий. У процесі формування гуманістично спрямованої індивідуальної свідомості потрібно враховувати, що, навіть будучи проявом суспільної свідомості, остання є нічим іншим, як певним синтезом популяризованих авторських вчень. М. Гайдеггер якраз і відзначав, що для того, аби «увійти в філософію, закріпитись у ній, поводити себе у злагоді з нею, тобто «філософувати», кожен бажаний «зобов'язаний йти по такому шляху і в такому напрямку, щоб те, про що говорить філософія, стосувалось нас самих, зачіпало

нас, причому саме в нашій суті» [107, с.113]. Для цього варто вести діалог із видатними мислителями. Ми в даній праці якраз і йдемо таким шляхом, оскільки бажання мати людські відносини досить сильні з раннього дитинства, яке не було надто щасливим саме на рівні індивідуального сприйняття взаємовідносин з іншими людьми.

Отже, йдучи зазначеним шляхом, прокладеним історією філософської думки, можна побачити ті напрямки, якими вона розвивалась і якими йшли ті народи, які шанували філософію, хоча не завжди самих філософів за їх життя. Вони визначені тими поняттями, зміст яких має безпосереднє життєво-практичне значення для кожної людини, яка самими умовами свого життя вимушена розмірковувати, «філософувати» в їх межах, оскільки від цього залежить процес соціалізації її індивідуальності. Йдеться про морально-етичні й водночас етико-правові категорії *свободи, справедливості, права, закону, волі, совісті, гідності, рівності, обов'язку*, як й споріднені з ними за родо-видовими відмінностями.

Із особливою силою міркування над змістом зазначених категорій проявляються в умовах сучасної української дійсності. Той рівень свободи слова як свободи висловлення власного бачення будь-яких проблем, який маємо в добу державної незалежності, просто безпрецедентний у своїй стихійності й свавільній необмеженості. Він підсилений ще й тим, що з'явилась можливість у широких верств населення долучитись до рівня і якості життя розвинених країн не лише через ЗМІ, але й безпосередньо через установлення безвізового режиму їх відвідування, можливість працювати там.

За відсутності впорядкованості індивідуальної свідомості змістом зазначених понять, формується заздрісна свідомість, яка не дозволяє бачити позитивні зміни в самій Україні. Той факт, що за обсягом валового продукту на душу населення Україна перебуває на останніх місцях серед європейських країн, зовсім не означає, що вона не розвивається. Значно більшою мірою це означає нерозвиненість індивідуальної свідомості через потужний вплив на неї традицій перебування в умовах патерналістського радянського суспільства, відсутність індивідуальної суб'єктності не стільки в процесі трудової

діяльності, скільки у сфері оцінки суспільних процесів об'єктивно-науковими, а не довільно сформованими знаннями, отриманими через діалог з вченими, а не політиками. Звідси й бажання покинути її, оскільки в ній нібито не реалізуються гуманістичні принципи суспільного устрою. Психологічно українці у значній своїй кількості відносять себе до категорії «бідних», підсилюючи такі почуття постійними заявами партійних популістів про повне «зубожіння» народу.

Третій. Усвідомлення того факту, що так звані форми суспільної свідомості суть знання, розроблені не суспільством, не на якихось колективних зборах, а все-таки конкретними людьми, може стати початком формування самосвідомості. Звичайно, що існує суспільна свідомість, але вона відображає в першу чергу об'єктивний рівень, але все ж таки психологічний. Його формує так звана народна мудрість, максими якої сприймаються самі собою, аксіоматично, без якихось індивідуальних зусиль вольового цілеспрямованого мислення. Те, що вона сприймається, характеризує об'єктивність їх змісту для певної кількості людей, об'єднуючи їх духовно в народну цілісність, будучи підставою для визнання індивідами своєї приналежності до неї. Тобто, мудрість стає народною зовсім не тому, що народ колективно сформулював її зміст. Вона також здобуток окремих індивідів, що належать до народу. Цілком можливо, що такий автор мудрих висловів висловився також без якихось розумових надзусиль, тому що і для нього, як і для всіх інших, їх зміст був очевидним.

Але народної мудрості недостатньо для того, аби зрушити із застійного стану те чи інше суспільство. Так, родо-племінний устрій тривав десятки тисяч років, тому й зафіксував певні усталені правила як самоочевидні для всіх його членів. Розвиток народу починається з того моменту, коли в ньому зароджується індивідуальна думка, критична по відношенню до усталених аксіом колективного «бездумного» життя. Цей початок відомий завдяки насамперед вченню К. Маркса: розподіл праці, зумовлений початком економічних відносин поміж осілим і кочовим населенням. Започатковується пізнавальний спосіб життя, без якого неможливе економічне

зростання, яке потребує постійного підвищення продуктивності праці, яка, в свою чергу, залежить від створення знарядь праці, неможливе без дослідження об'єктивних законів природи та їх технологічного втілення в процес виробництва.

Наслідок всього цього – поява розумової праці, в основі якої процес мислення. А мислення, знову пошлемось на філософа-гуманіста Л. Фейєрбаха, «це *безпосередня* діяльність, постільки воно – *самодіяльність*. Ніхто не може за мене мислити; в істинності мислі я переконуюсь тільки *через самого себе*. ...Не у владі філософії надіяти умом – вона його *передбачає*; вона тільки *визначає* мій ум. ...Філософ тільки доводить в мені до свідомості те, що я можу знати, він приєднується до моєї духовної *здатності*. Тому філософія.. говорить не для того, щоб говорити.., але – щоб *не* говорити, щоб *мислити*; вона доводить не для того, щоб доводити.., але – щоб показати, що доводжуване нею *безумовно* таке з точки зору розуму, тобто *принципу* всякого доведення, що це – закономірна думка, тобто думка, яка виражає для всякого мислячого *закон розуму*» [96, с.63].

Кожен, хто усвідомить щойно наведену гуманістичну позицію видатного філософа, який, на відміну від К. Маркса, був кумиром німецької спільноти і на філософії якого сформувалась гуманістична соціал-демократична політична ідеологія/філософія, не може не визначати свідомість загалом, себе самого і свою самосвідомість як **суб'єкта цілепокладання**. Класифікації, в такому разі, мають піддаватися не стільки й не тільки форми суспільної свідомості, скільки форми, в яких кожна людина, в першу чергу вчений-аналітик, об'єктивно індивідуалізують себе, звільняючись при цьому якоюсь мірою від тиску загального як єдино можливого в його офіційному вигляді. Ціль завжди має бути покладена перед дією. Якщо такого немає, дія переважно стихійна, невпорядкована, непрогнозована, така, наслідки якої шкідливі для людини. Тільки таке розуміння може спрямувати свідомість і, відповідно, її життєдіяльність в гуманістичному напрямку. Як і сформулювати відповідальність за неї, а не перекладати її на якісь зовнішні обставини.

3.3.2. *Межі ефективності права.* Ми достатньо всебічно, як здається, розглянули духовний вимір правосвідомості, мотивуючи це тим, що кожна людина бажає у своєму житті бути задоволеною ним, бути щасливою. Це нормально, хоча для цього потрібно знати право як систему норм, які, з одного боку, дозволяють, з другого, обмежують, а то й забороняють реалізацію певних цілей, які вона, іноді навіть свідомо, може чи покладає для здійснення.

Для вирішення даної проблеми варто навести визначення права. Ми вже наводили визначення, дане Аристотелем: право – мірило справедливості. Марксистсько-ленінська філософія, стереотипи якої все ще тяжіють над свідомістю значної кількості людей, як і дипломованих юристів, яких продовжують готувати юристи з «соціалістичного» права, визначала право як волю панівного класу, закріплену в законах.

Наша позиція гуманістична, підкріплена авторитетом видатних мислителів, включно з авторитетом щойно процитованого філософа. Оскільки міра буття і можливості його реалізації у кожної людини різні, **право** – це система законодавчо встановлених норм, які *дозволяють* кожній людині реалізувати її життєві прагнення у спосіб, який не *дозволяє* обмежити такі ж прагнення інших людей. Тому право – це внормована законом правосвідомість. Водночас конституційне законодавство закріплює принцип верховенства права перед законом. В цьому його гуманістичний зміст, гуманістичне спрямування. Перед законом/законами природи всі рівні, а перед законами як правовими нормами рівні не всі. Це попри те, що Ст.24 Конституції України чітко заявляє: «Громадяни мають рівні конституційні права і свободи і є рівними перед законом» [37].

Це потребує додаткових міркувань і пояснень нашої позиції, що і є завданням розуму людини, як про це висловився щойно згаданий нами Л. Фейєрбах. Так, для державних службовців діє норма: дозволено тільки те, що визначено правовими законами. Для громадян норма інша: дозволено все, що *не заборонено* ними – законами, а не державними службовцями. Тобто, вже маємо певну нерівність у правах, свободах та обов'язках. Крім того, і це основне,

адже в реальному житті люди не рівні за змістом своїх душевно-вольових устремлінь, бажань, інтересів тощо. Як і прагненням до їх реалізації. Якщо діє принцип верховенства права перед законом, то певна категорія громадян має *зобов'язувальні* для їх здійснення права, що обмежує свободу їх невиконання. Інша ж частина громадян вільна в їх використанні чи не використанні, тобто має більший простір свободи, ніж перша.

Далі. Людина як природно-соціальна істота одночасно підпорядковується як законам своєї біології та психофізіології, так і правовим нормам, яким надає статус законів представницька законодавча влада, а не сама людина. Тому, не беручи участі в прийнятті правових законів, вона далеко не завжди діє згідно їх приписів, вважаючи їх за примус на свої свободи, на обмеження гуманістичних проявів. Це якраз і враховується в нормі про те, що їй дозволяється те, що не визначено законами. Звідси додатковий обов'язок, який покладається на законодавців. А саме: вони постійно повинні вивчати не лише саме наявне законодавство, але й вивчати душевний арсенал суспільства, зважати на нього і надавати певним його складовим правового законодавчого статусу. Це також можна тлумачити як додатковий тягар на свободу їх волі та оцінювати його як негуманне посягання свавільної волі людей на їх розумно-зобов'язувальну волю.

Ще одна обставина. Людина як біо-соціальна/природно-суспільна істота не може діяти лінійно, одно-спрямовано, так, як діють суто природні об'єкти, включно до живих об'єктів. По-перше, на протигагу природним об'єктам, які не усвідомлюють своє існування, вона свідома своєї тимчасовості й просторової обмеженості, тому в ній закони природи суттєво залежать як від її тілесності, так і від тих можливостей, які їй надає суспільство. По-друге, маючи свідомість, людина схильна до визначення своїх життєвих цілей не природною реальністю, а протиприродною. Йдеться про те, що фундаментом свідомості для неї є міфологічний світогляд, заснований на уявленнях, на фантазіях, в яких вона діє не згідно законів природи й суспільства, а довільно. Згідно максими А. Шопенгауера, яка вище

наводилась: «*Volo ergo sum*» – «я хочу, отже, я існую». І це хотіння також враховується у положенні про верховенство права перед законом.

Не можна не звернути увагу на те, що Ст.27 Конституції України гласить: «Кожна людина має невід’ємне право на життя. Обов’язок держави – захищати життя людини» [37]. Це безумовна гуманістична норма. Між тим життя людини тимчасове з позицій природно-біологічних законів. Держава не може відмінити її смерть як природний феномен. Натомість, вона зобов’язана сприяти тому, щоб тимчасове життя було наповнене розвитком тих вічних душевних фантазій, в яких людина перебуває впродовж життя в суспільстві, а не вимагати від неї «віддати життя заради Батьківщини». Звідси широкий спектр конституційних свобод, які зафіксовані в Конституції України, чого не було в Конституції СРСР, яка містила норму про загальний військовий обов’язок і вимогу, в разі потреби, пожертвувати своїм життям. І держава жертвувала десятками мільйонів людських життів, а люди далеко не завжди це оцінювали як антигуманізм.

Якщо людина сприймає норми права, в тому числі конституційні, буквально, то це і є ніщо інше, як прояв низької правової свідомості і, відповідно, правової культури. Держава – це також люди, які, як вище зазначалось, не народились державниками, а стали ними вже після того, як сформували власну свободу волі, далеко не завжди розумну, частіше – свавільну. Коли є усвідомлення цього очевидного факту, людина підвищує рівень власної правосвідомості, стає громадянином, розуміючи, що заявлені, задекларовані права і свободи не даруються, не реалізуються самі собою. Вони вимагають активної життєвої громадянської позиції, сутність якої в самореалізації на основі вимог до держави, представленої державними *чиновниками*, **не чинити** їм спротив, якщо йдеться про дозволені права і свободи; вимог до народних депутатів надати ще не вноrmованим проявам свободи волі правовий дозволений статус.

Зазначений процес розширення меж ефективності прав має завершитись, хоча такий процес не має завершення через універсальність душевного й духовного простору людини, усвідомленням нею того, що будь-яке право для неї в якості громадянина – це *зобов'язувальне до дії право*. В такому разі буде, з одного боку, сформоване філософське розуміння гуманізму в його понятійному вимірі та значенні, з другого, прискориться процес гуманізації суспільних і міжлюдських відносин. Концепція перебудови як прискорення розвитку всіх сфер суспільного життя в СРСР передбачала підвищення якості правосвідомості радянських людей. Але, будучи накинута їм зверху, від «верхів», але, не будучи підкріплена об'єктивним, а не партійно-соціалістичним розумінням права і правосвідомості, призвела до розпаду країни. Спрацювала поговорка: «Хотіли як краще, а вийшло як завжди».

Як **висновок**. Щоб було краще, потрібно, як вже відзначалось, бути поруч із тими, хто кращий від тебе. Поруч не в фізичному просторі, а в духовно-пізнавальному. Цей простір відкриє очі кожному бажаючому на те, що в Конституціях, інших правових документах подається абстрактне право, а життєве вимагає того, щоб діяв принцип врахування індивідуальних особливостей людини, тобто рівна для всіх нерівність. Це життєво достовірне судження: люди різні за своїм життєвим потенціалом, але всі вони повинні мати рівні права на можливість його актуалізувати. Звідси й *визначення права як права на нерівність*, а не на *рівність*, яка непросвітленою науковими знаннями свідомістю пересічної людини сприймається як *однаковість*.

Правовий порядок в такому його визначенні пропонує суспільству його розвиток на основі благої волі, яка за своєю природою благоволяє до порядку (добра), а не до хаосу і свавілля (зла). Вона, по-перше, спрямовує дію людини на самопізнання й самозабезпечення; по-друге, робить її життя самоцінним; по-третє, формує в якості суб'єкта, головним обов'язком якого є право на самість; по-четверте, забороняє мати будь-які претензії на життя та його прояви, крім кримінальних, інших людей, оскільки воно у власній самосвідомості

усвідомлене й визнане як найвища цінність; по-п'яте, соціалізує суспільство не зверху, як це намагаються робити одержавлені мораль, релігія, партійно-політична ідеологія, а знизу – від самої людини, яка йде до інших людей з доброю волею, з життє-забезпечувальними пропозиціями.

Зрозуміло, що правосвідомість і система права не можуть реалізувати свої норми тільки їх внутрішньою логікою. Вони принципово інакше організують суспільне життя. Держава є обов'язковим їх елементом, але не як самоціль, а як інструмент забезпечення прав і свобод на життя в усіх суспільно визнаних і визначених цінностях.

Остаточо відповідаючи на питання про межі ефективності правового регулювання міжлюдських відносин, можна констатувати наступне. *На відміну від моралі*, які суто теоретично, чи спираючись на певні інституції, серед яких головними є держава і церква, *право*, впливаючи на них, наближається до людини. Це дає їй змогу реалізувати свої наміри, відчуті їх життєдайну (також і життє-заперечувальну) й життєтворчу силу і разом із цим відчуті, збагнути, осягнути, пережити у власному житті гуманістичний зміст цінностей, які досить часто в зазначених інституціях та їх ідейних підвалинах мають абстрактний характер, а тому лише дратують психіку і руйнують соціальний організм. *Межа правового порядку*, таким чином, *визначається межею індивідуальної правосвідомості людини*, яка ідентифікує себе *в якості громадянина, громади, народу, суспільно-політичної істоти загалом*.

Це потрібно враховувати при прийнятті будь-якого законодавства, тим паче Конституції. Так, Ст. 8 Конституції України стверджує: «Норми Конституції України є нормами прямої дії. Звернення до суду для захисту конституційних прав і свобод людини і громадянина безпосередньо на підставі Конституції України гарантується» [37]. Формально все ніби на користь «людини і громадянина». Фактично всі ці звернення обертаються для них безкінечними ходіннями «по муках», які їм гарантує система судочинства.

У самому суспільному житті всі духовні складові людської свідомості функціонують нероздільно. Тому межі морально-релігійної та політико-правової мотивації поведінки існують у чітких визначеннях лише в науково-дослідницьких текстах. Виходячи з цього і йдеться про загальносуспільну тенденцію, згідно якої людство, врешті-решт, прийшло до визнання правової держави як найбільш ефективної форми соціальної демократії, до соціально-правового порядку як гуманістичного.

На рівні окремих громадян, в тому числі їх значної кількості, він може забезпечуватись і нормами, які і є межами, моралі, релігії, філософії, політичної ідеології. Але на всіх рівнях слід виділяти правову складову, оскільки ідея права з'являється зі звичаєвого безпосередньо-практичного обрядово-культового утвердження справедливості. Із виникненням управлінських інституцій, якими є церква і держава, справедливість, з одного боку, зростає, з другого, її рівень завжди знаходить незадоволених.

Так, відомий український філософ Б. Кістяківський, будучи апологетом демократично-правової держави, стверджував, що «й держави, побудовані на принципі народовладдя, можуть бути позбавлені свобод і стати деспотичними. Деспотизм народу часто може бути навіть жакливіший деспотизму однієї особи... Принцип народного суверенітету зовсім не вимагає необмеженості народної влади. Він передбачає лише верховенство народу. Народний суверенітет зовсім не вимагає такої великої жертви, як жертва людською особистістю в ім'я всесильної влади народу. Напроти, в атмосфері безправ'я, насильства й несвободи може загинути й саме народне верховенство» [35, с.146]. Попередити крах народовладдя може тільки народ, який *усвідомлює* подібні наслідки нерозвиненості своєї правосвідомості, яку, в свою чергу, можна розвинути тільки долученням до правової філософії, оскільки, стверджував Гегель, «наука про право є частина філософії» [19, с.60]. *Усвідомлення*, в свою чергу, являє собою *трансформацію почуття справедливості в розуміння її сутності*. Ось чому «тією мірою, якою благочестя істинне, воно відмовляється від форми почуття, як тільки виходить за

межі внутрішнього переживання і вступає в полосу яскравого світла дня, розгорнутого й відкритого багатства ідеї; воно приносить зі свого внутрішнього служіння Богу пошану в собі й для себе суцільної істини, яка піднімається над суб'єктивною формою почуття, і пошану законів» [19, с.49-50].

Знов-таки, процес складний, але вимагає не зовнішніх зусиль, як звик «народ», а внутрішніх від кожного його представника.

Цілком очевидно, що, викладаючи наше бачення сутності гуманізму, філософії як його світоглядної основи, правосвідомості, без якої складно утвердити дружні, приязні, добросердечні, врешті, гуманістичні взаємини між людьми й народами, ми виходили з раціоналістичних позицій. Тобто, апелювали до логіки в тому вигляді, як вона проявилась в історії пізнання. Проте люди не є такими поза межами науково-пізнавальної діяльності, в безпосередній щоденній взаємодії. Тому раціонально-теоретичні обґрунтування гуманізму не породжують адекватні їх змісту, їх логіці дії. Як відзначав Лауреат Нобелівської премії в галузі етології, що є частиною медицини, К. Лоренц, драматизм і трагізм людської історії в тому, що абстрактний розум перемиг і заперечує природний. «У символі Дерева Пізнання міститься глибока істина. Знання, що зросло на абстрактному мисленні, вигнало людину з раю, в якому вона, бездумно йдучи за своїми інстинктами, могла робити все, що їй заманеться. Народжене цим мисленням зацікавлене-запитальне експериментування з довколишнім світом подарувало людині її перші знаряддя: вогонь і камінь, стиснутий в руці. І вона відразу ж вжила їх для того, аби вбивати й підсмажувати своїх «братів». ..Абстрактне мислення принесло людині панування над усім надвидовим оточенням і цим самим відпустило з ланцюга внутривидовий відбір. ...Давши людині словесну мову, абстрактне мислення наділило її можливістю передачі надіндивідуального досвіду, можливістю культурного розвитку; але це потягло за собою настільки різкі зміни в умовах її життя, що пристосувальна здатність її інстинктів зазнала краху» [47, с.17].

Звичайно, здатність до абстрагування породжує також відповідальне розумне мислення, спроможне сформувавши феномен відповідальної моралі. Бажано, щоб вона була у народних керманічів, тоді вони не спровокують народи на агресивні взаємини. Адже агресія йде від сприйняття іншого не як подібного й рівного собі іншого, а як чужого й тому ворожого. Якщо в природі «ворон ворону око не викльовує», то люди, відпустивши з інстинктивного ланцюга внутривидові заборони, творять зброю масового знищення. Хоча їх спасає наявність розумної складової, яка дає можливість задати самим собі питання про можливі наслідки своїх дій, що дає людству певні перспективи в напрямку просування до людяної людини і людяного суспільства. Віру в це К. Лоренц пояснює тим, що людина, на відміну від тварин, не має «натури хижака». Від цього й виникає небезпека внутривидового винищення, чого немає у тварин, які мають органи самозахисту. Безпека людини, таким чином, пов'язана з такою організацією суспільства, яка дає цивілізовані форми зняття внутривидової агресії.

Найперше, що може зняти агресію, це переорієнтація суспільства з життя в умовах мегаполісів на життя в умовах невеличких поселень. «По-перше, для особистих уз шкідливо, коли їх стає занадто багато. Старовинна мудра поговорка каже, що по-справжньому хороших друзів у людини багато бути не може. Великий «вибір знайомих», який неодмінно з'являється в кожному більш крупному співтоваристві, зменшує міцність кожного окремого зв'язку. По-друге, скупченість багатьох індивідів на обмеженому просторі призводить до притуплення всіх соціальних реакцій» [47, с.23].

Притяжіння й відштовхування у вимірах соціального простору й часу – це любов і ненависть, мир і агресія. Отже, агресія має трансформуватись у прояви любові й дружби між людьми. «Ця вимога не нова, розумом ми усвідомлюємо її необхідність, почуттям ми сприймаємо її величну красу, але так вже ми влаштовані, що виконати її не можемо. Щирі, теплі почуття любові та дружби ми спроможні відчувати лише до окремих людей; і найчистіші наші наміри нічого тут змінити не можуть. Але Великі Конструктори –

можуть. Я вірю, що вони це зроблять, тому що вірю в силу людського розуму, вірю в силу відбору і вірю, що розум приведе в рух розумний відбір» [47, с.37].

Можна стверджувати, що ідеї німецько-австрійського етолога й філософа К. Лоренца знайшли своє змістовне продовження й підтвердження також у теорії людини французького дослідника Е. Морена, розробленої ним у праці «Втрачена парадигма: природа людини». Сутність людини він розглядає під кутом зору структури, елементами якої є «вид – індивід – суспільство»; головним чинником формування людини є Культура, ядром якої є мова. Еволюція ланцюжка: клас ссавців – ряд приматів – родина гомінід – рід homo – вид sapiens закінчується утворенням системи подвійної артикуляції, складовими якої є гештальти (образи) та фонемі, які разом формують слово. Так ось: «Ця система подвійної артикуляції є настільки своєрідною, що було б цілком слушно сказати: *унікальною є не людина, а саме мова*» [58, с.96]. Мова, таким чином, створила людину, але це мова гомінід.

Культура і є мова, оскільки засобами останньої вона «перетворюється на культурний капітал, стає носієм сукупності знань про суспільство і його навичок. Відтоді починається формування мови культури всередині системи суспільства» [5, с.97]. Мова, будучи засобом комунікації і трансформації знань і навичок, породжує додаткові й до того ж безкінечні та універсальні зв'язки між людьми, оминаючи породжені безпосередні взаємини і стосунки. Це означає, що вона в якості душі індивіда й народу «вибухає» словами, які її обслуговують, позначають її (душі) стани й переживання, стаючи для людини значимими, оскільки «усмішка, сміх і сльози властиві нам від народження» [58, с.102]. Душевні переживання набагато різноманітніші від вражень, породжуваних суспільно-сумісним способом життя, тому дія людини непрогнозована у своїх проявах. Навпаки, у суспільному житті маємо «справжнє вулканічне виверження психоафективності, навіть просто суцільний надмір: *ubris*» [58, с.104].

Ось ця надмірність і визначає природу людини, проявляючись як у Культурі, так і безкультурності, агресії. На превеликий жаль, агресія досить потужно проявляється у ставленні до української мови, на що звертають увагу іноземні студенти, що вивчають її на підготовчому факультеті. Причому, агресія не лише з боку мешканців міста, але й самих викладачів. Внаслідок цього вона, йдеться про надмірність, вносить у світ і світло природної гармонії хаос безладдя, який іде від проектування на зовнішнє середовище мороку й темряви власних психо-афективних сновидінь і одкровень, а не світла розумно впорядкованого пізнавального мислення. Саме так «назовні проривається та подоба людини, яка таїлася за обнадійливим поняттям *sapiens*. Йдеться про істоту, наділену інтенсивною і нестабільною афективністю – істоту, яка усміхається, сміється, плаче, непокоїться і тривожиться; істоту, яка насолоджується, є схильною до сп'яніння, екстазу, насилля, кохання й підвладною власним вигадкам; істоту, яка знає про смерть, але не може повірити в неї; істоту, яка породжує міфи і магію; істоту, одержиму духами і божествами; істоту, яка живиться ілюзіями і химерами; суб'єктивну істоту, чії взаємовідносини з об'єктивним світом завжди позбавлені надійності; істоту, схильну до помилок і блукань; про істоту, яка під впливом своєї зарозумілості постійно породжує безладдя. Й оскільки поєднання ілюзій, непоміркованості, нестабільності, нечіткого розмежування реального й уявного, змішування суб'єктивного й об'єктивного, помилок, безладдя ми називаємо безумством, ми просто змушені визнати, *homo sapiens est homo demens*» [58, с.106-107].

Людина, зазначає Е. Морен, є суперечливою істотою. Тому на шляху її історичного поступу ми бачимо як лад, так і безладдя. Через що й потрібно «запитати в себе, чи здійснюється прогрес складності, винахідництва, розумності й соціальності *всупереч* помилкам, безладдю і фантазіям, разом з ними чи *завдяки* їм. І відповімо ми так: водночас – *і завдяки, і разом, і всупереч*; бо правильна відповідь може бути тільки складною і суперечливою» [58, с.109]. Мабуть, тому більш наближеною до суспільних реалій є

філософська антропологія кінця ХХ-го ст., ніж початку, якщо брати М. Шелера, чи ХІХ-го ст., якщо мати на увазі антропологічний матеріалізм Л. Фейєрбаха.

Так, в останні десятиліття досить розповсюдженою є *філософія модернізму*, виникнення якої зумовлене, можливо тим, що державна форма організації суспільного життя, попри всю її необхідність і навіть високий правовий статус, все ж обмежує прояви людської суб'єктивності, які не обов'язково є шкідливими для соціуму. Канадський письменник і філософ українського походження Ю. Тарнавський у статті «Модернізм це теж гуманізм», а не тільки екзистенціалізм, як у Ж.П. Сартра, зазначав: «У цій статті я обстоюватиму погляд, що модернізм це теж один із видів гуманізму, оскільки звільнює людину – мистця – від майданів традицій – традицій змісту і традицій форм – і дає їй можливість висловлюватися про найважливіші теми її існування, іншими словами, себе пізнавати, найбільш підходящою до теми і природною їй мовою. Розглядати модернізм, отже, годиться як настанову в усіх видах мистецтва, що ставить у центр особистість мистця і трактує мистецтво як задоволення однієї з кардинальних потреб людини, необхідних до її буття» [88, с.175]. Але ще більшою мірою розуміння гуманізму в його, на наш погляд, занадто довільному й навіть свавільному вигляді проявляється у представників *постмодернізму*. Вірніше, не стільки в їх способі життя, який все-таки вимагає раціональної поведінки, скільки в принципах, які вони реалізують у своїй творчості. «Характеристиками його називають пародію, пастіш, стилеву еkleктику і грайливість. Головне, що нібито відрізняє постмодернізм від модернізму, це масовість першого на протигагу елітарності другого» [88, с.186].

Ми звернули увагу на ці два напрямки в розумінні гуманізму з тих міркувань, що, українська людина, будучи схильна до грайливості, не усвідомлюючи того, що *ludus* означає *гра*, часто-густо критична до поведінки інших, а не до своєї власної.

Справді, право визначає свої норми по відношенню до кожної окремої людини, кожного індивіда. Але найвище право, яким є

конституційне його визначення, це в першу чергу Основний Закон Держави, без якого вести мову про якісь цивілізовані гуманістичні форми у відносинах між індивідами навряд чи можливо.

Конституція України, проголошуючи для кожної людини «невід'ємне право на життя», зобов'язує її до права на його захист: «Кожен має право захищати своє життя і здоров'я, життя і здоров'я інших людей від протиправних посягань» [37, Ст.27]. Звичайно, потрібно виходити з того, що найбільшою мірою, як не парадоксально, «протиправні посягання» на людину чинить саме держава, яка ще не усвідомлена державними службовцями, які її уособлюють, як правова. Парадоксально тому, що вихідна стаття Конституції проголошує: «Людина, її життя і здоров'я, честь і гідність, недоторканність і безпека визнаються в Україні найвищою соціальною цінністю» [37, Ст.3].

Якщо звернути увагу на слово «визнаються», постає питання: «Ким саме визнаються?». Що знає про «життя і здоров'я, честь і гідність, недоторканність і безпеку» не лише бюрократ, але, головним чином, пересічна людина? Звідси логічний висновок про те, що найефективнішим засобом захисту своїх прав від протиправних посягань є шлях самопізнання як шлях об'єктивно-історичного напрямку індивідуальних дій, а не шлях, коли кожен починає свій шлях так, ніби до нього не існувало історії. Тому й маємо досить повільний шлях гуманізації суспільних і міжлюдських взаємин; маємо «вісьовий час» (К. Ясперс), незмінний для масової свідомості вже понад 2,5 тис. років. Кожному слід знати, що таке людина і в чому полягає власне людський спосіб життя. Адже воно для людини не може зводитись тільки до пошуку засобів збереження і підтримання фізіологічних потреб. До того ж і їх задоволення потребує здійснення права на свободу пізнавальної волі.

Наведені нами стереотипи поведінки, властиві, як ми вважаємо, значній частині українських людей, можуть бути подолані тільки засобами, реалізуючи які, вони стають громадянами. А громадянин – це людина, яка загальне право на будь-що, гарантоване законом, трансформує у спосіб власної дії, зобов'язуючи себе саму до право-

свідомої ціле-покладальної дії, оскільки вона дає задоволення, йде за індивідуальною волею, яка водночас є загальною волею, адже закон є прояв об'єктивно загального.

Отже, перейдемо до пошуку шляхів подолання зазначених базисних стереотипів поведінки, йдучи якими, кожна людина створює соціально-правову основу у вигляді індивідуально санкціонованих базисних ціннісних орієнтацій, які в такому разі набувають статусу загальноприйнятих гуманістичних цінностей і складають водночас основу громадянського суспільства. Ми відстоюємо такий підхід, перебуваючи під враженням того потужного методологічного потенціалу, який міститься у твердженні мудрого Конфуція: «Вчитель сказав: «Народ можна примусити до покори, але не можна примусити розуміти чому» [26, с.155] і не менш мудрого Л. Фейєрбаха: «Кожна нова людина є новий предикат, новий талант людства. Кількість сил і властивостей людства дорівнює кількості людей» [96, с.53]. Чому так? Через те, що: «Мислення є *безпосередня* діяльність, тому що воно – *самодіяльність*. Ніхто не може за мене мислити; в істинності мислі я переконуюсь тільки *через самого себе*» [96, с.63]. Отож час стати на цей шлях кожному зокрема і закликати до цього кожного зі всіх інших.

3.3.3. *Напрямки подолання ціннісних деформацій.* Відповідно до наведених пунктів попереднього підрозділу (3.2.) подаємо змістовні варіанти вирішення проблеми подолання стереотипів свідомості й переходу до форм *самодіяльного* мислення.

1. Патерналістська свідомість долається усвідомленням людиною самої себе як суб'єкта автономної дії, яка реалізує (здійснює) своєрідне чудо актуалізації потенцій, внаслідок чого вона *вражена* собою, *подивована* своїми можливостями, *врешті-решт*, *горда* собою, починає *поважати* себе, *відчувати* всю конкретність начебто абстрактних визначень людини на всій цілісності свого власного буття, починає *уважно* ставитись до себе, зосереджено досліджувати себе, відчувати постійну і настійливу потребу в самопізнанні як духовно-практичній формі *самодіяльності*. Нагадаємо, що філософія,

як основа мудрості, любов до неї, народжується якраз із психологічного стану враженого здивування.

«Дивуватися, подивляти – це початок розуміння. Це розвага й розкіш, властиві інтелектуалові. Його професійна риса – дивитися на світ розплющеними в подиві очима. Все на світі дивне й чудове для широко відкритих зіниць» [64, с.16]. Так писав начебто противник мас і адепт еліти Х. Ортега-і-Гасет. Але треба не ображатись на правду, а обирати правдоподібний спосіб життя – тоді воно стане приємним, стане цінним. А правда в тому, що не слід звужувати зіниці своєї свідомості до виключно речового сприйняття. Це зло, яке вчиняє людина собі, адже її закликають до самопізнання ще зі давньо-заповітних часів.

2. Якщо людина стає на шлях самопізнання, вона усвідомлює, що первинним полісом, суспільством для неї самої є світ її власних душевних і духовних потреб, який їй і потрібно соціалізувати й гармонійно впорядкувати в першу чергу. Маючи таку свідомість, вона органічно з'єднується (єднається) з іншими спорідненими душами, створюючи спільну громаду, общину, загал, в якому вона, з одного боку, не втрачає себе, з іншого – зі всією очевидністю набуває життєвої енергії, джерело якої для неї також очевидне. З'являється потреба у створенні суспільної інституції, яка б давала постійне натхнення і такий же постійний соціальний захист. Аристотель якраз і пов'язував політичний статус людини зі статусом громадянина держави, підпорядкованої суспільству, структурами якого є: людина – сім'я (родина) – поселення – декілька поселень, що разом утворюють державу.

На жаль, така логіка становлення суспільства і держави не вписувалась в схеми марксистсько-ленінської філософії та політичної ідеології. Тому тут потрібні значні й суттєві реформи як у змісті системи освіти, так і її кадровому забезпеченні. Люди перебувають в душевному розпачі щодо держави якраз тому, що вони мало знають про її роль, сутність, функції, ототожнюючи її зміст із діяльністю державних, політичних, громадських діячів, які, на жаль, досить часто опікуються владою, яку дає держава, а не розбудовою

громадянського суспільства. Що ж стосується впливу на громадську думку вчених, то вони, по-перше, майже позбавлені таких можливостей через ЗМІ, по-друге, не є одностайними у своїх поглядах. Вихід, очевидно, в тому, щоб максимально можливо залучати свідомість нових поколінь до плюралістичних надбань людства в галузі соціально-філософських, суспільно-політичних, етико-правових знань. Треба створити умови, коли б свобода вибору йшла від об'єктивного й різноманітного духу вчень, а не суб'єктивних уподобань навчителів, які без закону про люстрацію у сфері освіти продовжують викладати звичне для них авторитарно-тоталітарне розуміння гуманістичних вчень в їх вузько-партійному розумінні, іноді навіть більш ревно, ніж у часи монополізму.

3. Стереотип моралізаторства досить стійкий, зважаючи на його релігійно-церковне походження і те, що будівництво комунізму передбачалось здійснювати на основі морального кодексу. Тут можливі такі дії. *Перше.* Чітке розуміння того, що моральні вимоги є максимами поведінки боголюдей, тому для звичайних людей буде досить того, коли вони будуть у своїх вчинках орієнтуватись на взаємно сприйнятті (на рівні міжособистісної, міжіндивідуальної взаємодії) норми і бути готовими відповідати за їх порушення як перед собою самими, так і перед суспільством і державою. Але така готовність повинна бути правовою, тобто міститись не в категоріях «покаяння і прощення», як це передбачає мораль (як релігійна, так і комуністична), а бути в площині «злочин-покарання» (П. Сорокін), оскільки вони передбачають публічність і суспільно-громадське звучання, а не є лише муками сумління, відомими лише окремим «порушникам».

Шлях самопізнання завжди в якості свого об'єктивного наслідку має почуття толерантності й консенсусу. У цьому сенсі безумовно позитивним є включення до переліку обов'язкових шкільних навчальних дисциплін уроків толерантності. Без неї звичайна людина схильна ставити ідеалізовані вимоги перед іншими, особливо перед керівниками, представниками професій розумової праці, і, натомість,

занижувати свої власні морально-етичні й етико-правові зобов'язання.

Той величезний духовний і матеріальний потенціал, який мали народи СРСР, не був використаний на їх благо чи не в першу чергу тому, що держава і суспільство не були правовими. Звичайно, правові закони діяли, були покарання, навіть досить жорсткі та криваві. Але пояснення асоціальної поведінки було неправове – вона всього лиш рецидив буржуазного способу життя, а не внутрішня сутність людини як в першу чергу біологічної істоти, природний характер якої можна певною мірою «виправити» лише адекватним розумінням «природи людини», а не моралізаторством чи примусовим впровадженням комуністичного способу життя.

Варто відзначити, що ще 20 років тому М. Мамардашвілі пов'язував духовну сутність перебудови зі зміною стереотипів мислення і поведінки радянських людей. Він, відповідаючи на запитання відносно сутності філософії та визначаючи її як проголошену вголос свідомість, чітко відмічав: «Та філософія, яку ви називаєте марксистською, маючи на увазі, очевидно, філософію підручників, не є істинною марксистською філософією. ...ми повинні дати собі звіт у випадковості цього утворення. Випадковості його мови, що не впливає з капіталу марксистської філософії, не є її простим продовженням. Ця мова почала формуватись у соціал-демократичних робітничих гуртках. Стояло завдання вкласти дуже складний світ у занадто малі голови, поставити те, що відбувається в ній, на зрозуміле для них місце. Це можна було зробити тільки спрощенням, бо голови ці були розбещені тим, що від них не вимагали жодної праці для піднесення й розвитку, – навпаки, навіювалось, що все належить їм саме по собі по праву, наприклад, пролетарського походження – візьми і споживай. А коли позбавили людину від праці, вона зрослась із цими схемами. І їх порушити не можна, тому що тоді людина, яка живе за цими схемами і з їх допомогою орієнтується у світі, втратить повагу до себе, зруйнується її світ. Із самоосвітою людина не готова розлучитись. Із такою самоосвітою, в термінах якої поважає себе в якості духовної істоти.

Це фантастичний механізм, підлеглий законам буття, законам свідомості. Ніхто не може їх обійти» [50, с.12].

Ми навели цей фрагмент також зважаючи на те, що народній свідомості на рівні стереотипів відомі деякі кінцеві висновки з теоретичних розвідок К. Маркса, В. Леніна. Але відомі не як наслідок власної пізнавальної роботи над текстами, а як гасла, які використовувала партійна й радянська пропаганда і які стали надбанням не рефлексивної, а механічної пам'яті, схильної похвалитись знанням, авторами яких є офіційно затверджені «класики».

4. Громадянське суспільство своєю духовно-світоглядною основою має релігійно-християнські принципи поведінки людини, які різними засобами впроваджувались в індивідуальну свідомість і, врешті, дали позитивні наслідки через півтора тисячоліття, започаткувавши Відродження, Гуманізм, Нову і Новітню історію. Йдеться, насамперед, про те, що християнство соціалізує людей на засадах любові: «полюби ближнього твого, як себе самого» і «не судить і не судимі будете», оскільки «якою мірою міряєте, такою і вам будуть міряти» [9; Матв., 7:1-2]. Саме тому європейському суспільству вдалось за півтора тисячоліття еволюційного молитовно-проповідницького впливу на душевний стан десятків поколінь органічно трансформувати моральні настанови у правові норми поведінки, у правосвідомість; вдалось зняти дияволізм людської поганської (язичницької) і, врешті, «поганої» віри у Бога як предметно-речового ідола-кумира, з яким можна змагатись у фізичній силі, не будучи душевно здатним і готовим до духовного самовдосконалення, до сприйняття Бога як ідеалу, який дисциплінує «сердечну» волю, знімає погорду, але не принижує.

Зовсім інша духовна ситуація була властива атеїстичній свідомості, яка цілеспрямовано формувалась в СРСР засобами наукової ідеології та наукового атеїзму. Критика Бога була обов'язковим елементом системи державної освіти і політичної пропаганди. Звичка критикувати все і всіх, хто не з нами, досить легко засвоюється масовою свідомістю, адже, по-перше,

неправомірно вивищує її статус, по-друге, не сприяє напруженій роботі власної душі, по-третє, підсилює розвиток природно-біологічних начал, завжди агресивних через свою егоцентричну спрямованість. Згадаємо принцип наукового комунізму: виховання класової непримиренності й ненависті. Оскільки картина світу, згідно тлумачення діалектики як «алгебри революції», була двополюсною, мотиваційна домінанта свідомості була деструктивна – засудити і знищити. Не тільки духовно – гідність і достоїнство іншого – опонента, противника, суперника, ворога, але й фізично: звідси розстріл співвітчизників за свободу слова, мислення та оголошення справедливою національно-визвольної і класової боротьби народних мас від гніту буржуазії засобами кривавого насильства.

Ясна річ, що на такому науково-атеїстичному й діалектико-матеріалістичному суспільно-історичному тлі обґрунтувати гуманістичні цінності досить складно. Якщо вже всерйоз говорити про правові основи гуманізму, то слід надавати публічну свободу не стільки діяльності церков, які навіть у межах однієї православної конфесії не можуть любити одна іншу, а свободу розуміння людьми сутності релігійного світогляду як гуманістичного в своїй основі, оскільки саме він розриває пуповину природно-біологічної спорідненості людини з міфологічним світоглядом, який культивує і героїзує винятково життєво-тілесні, психофізіологічні потреби, не сприяючи належною мірою становленню людини в її духовних, відмінних від тваринних, якостях. Ось чому в історії філософії, і не тільки, домінує лише релігійна концепція походження і народження людини. То ж треба перестати бути лицемірами і молитися публічно; треба діяти само-пізнавально: «Лицемір! Витягни спершу дрючок із твого ока, і тоді побачиш, як витягнути дрючок із ока брата твого» [9; Матв., 7:5]. Доки не витягнемо, доти не побачимо істину свого буття, не зрозуміємо, бо не приймемо з любов'ю істину буття інших, будемо заздрити їм і ненавидіти їх, маючи при цьому ледь не державну церкву. «Отже у всьому, як хочете, щоб до вас ставились люди, так ставтесь і ви до них; бо у цьому закон і пророки» [9; Матв., 7:12]. У цьому ж і суть права, адже закон є його категорією (у вигляді норми),

а для моралі властива максима, яка, в свою чергу, властива тільки й виключно Богу як творцю світу, але не його мешканцеві.

5. Долати цей стереотип дуже складно з різних причин. Ми будемо говорити тільки про політичну і філософську, зважаючи на підпорядкованість філософії вимогам чітко визначеної політико-партійної ідеології. Отже, якщо політична доктрина однозначно орієнтувалась на народні маси, які, начебто, є незаперечною рушійною силою історії, то вона потребувала також відповідної філософії. Нею і стала філософія наївного реалізму, різко протиставлена філософії ідеалізму. «Наївний реалізм» будь-якої нормальної людини, що не побувала в божевільному будинку або в науці у філософів-ідеалістів, полягає в тому, що речі, середовище, світ існують *незалежно* від нашого відчуття, від нашої свідомості, від нашого Я і від людини взагалі. «Наївне» переконання людства *свідомо* кладеться матеріалізмом в основу його теорії пізнання» [45, с.67].

Знати, що світ існує незалежно від людських відчуттів, означає нічого не знати про нього. *Свідомо* класти фактично нульове *знання* в основу теорії пізнання означає лише те, що людство якісь темні сили нібито хоче використати у своїх *анти-людських* цілях. Якщо ж воно (і окрема людина) все-таки щось знає(-ють), то лише завдяки «науці філософів-ідеалістів». Вони, як здорові, нормальні люди, досліджують не тільки зміст власного життєвого досвіду, зафіксованого в їх відчуттях, у пам'яті відчуттів, але і зміст текстів, в яких уособлене в постатях мислителів людство увічне свій пізнавальний досвід. Така наука не є абстрактною тільки тому, що відображає досвід минулого. Навпаки, тільки вона й допомагає тілесно живій, але духовно напівмертвій (а то й майже повністю мертвій) людині вийти за межі «наївного переконання», що достатньо задекларувати об'єктивність світу, щоб бути обізнаним із його законами. Влада, яка *свідомо* поставила матеріалізм в основу світоглядної методології життя, отримала нежиттєздатне суспільство. Тому цілком закономірно, що людина тільки визнавала матеріальне, а знання черпала виключно з власного досвіду. Це стосувалось і

політичних діячів: їх свідомість була просякнута суб'єктивізмом, із яким нещадно у філософії боровся В. Ленін (поза нею він чи не найбільшою мірою страждав на суб'єктивізм, характеризуючи філософів як «клоунів-професорів», ренегатів, проститутток, ідеалістичну сволоту, дурнів і т. п. «простими» визначеннями), твори якого об'єктивно-матеріально прикрашали їх владні кабінети: від образи на класика їх виручало хіба те, що вони не вивчали їх зміст. Або ж наївне переконання в тому, що такі визначення не про них.

Щоб надати справді життєвого імпульсу нинішньому українському суспільству, потрібно, не заперечуючи об'єктивного статусу світу, все ж таки інтенсивно вивчати досвід людства, адже тільки він духовно єднає людей у людство, тільки він животворить по-людськи і водночас загальнолюдськи. Ототожнюючи зміст свідомості тільки із сучасністю, не можна подолати афективний спосіб людської поведінки й утвердити гуманістичні цінності в суспільстві. Але не слід також думати, що історичне знання надихне народну свідомість і вона відразу стане суб'єктом сучасної гуманістичної дії. Головне полягає в тому, щоб таку закономірність розвитку розуміла владна політична еліта: розуміння відкриє їй очі на необхідність *свідомого* формування творчо-продуктивних еліт у всіх сферах суспільного життя, надавши їм в очах громадської суспільної думки статусу провідної сили суспільного розвитку. Боятись, що це призведе до зловживань з їх боку, не варто: джерело зла – невігластво мас, коли їх утверджують як рушійну силу історії, а також лицемірство політичних демагогів, які використовують масове невігластво проти творчих еліт.

Потрібно подолати нав'язану радянським режимом догму про те, що нібито народні маси є рушійною силою прогресивного розвитку людства загалом, окремих суспільств зокрема. Слід взяти до уваги думку видатного мислителя і нашого земляка, хоча й не за українським духом, М. Бердяєва. Ще на початку минулого століття він, не сприймаючи новий лад в Росії, писав: «Наша епоха страждає на *волю до бездарності*, вольовим відлученням від геніальності й обдарованості. Епохи бувають бездарні, бідні на геніїв *із власної*

вини (курсив мій – авт.), це людський гріх, а не сліпа випадковість, що обділила певний час дарами згори. І в нашу епоху, як і в будь-яку, є немало обдарованих, але вони хибно спрямовані, вони чахнуть в атмосфері волі до бездарності. ...в кожній людині закладене начало геніальності і кожен може в певні хвилини життя бути геніальним. Повинна бути *воля до геніальності*, а її якраз немає» [8, с.15-16]. В цих словах також і смисл гуманізму. І в них же напрям роботи держави, а саме: населення країни має знати своїх геніїв як своїх провідників.

6. Заздрісна психологія найбільшою мірою формується і проявляється в тих типах суспільства, в яких, з одного боку, існує очевидна суспільна нерівність у всіх своїх проявах, а з іншого – *панує ідеологія* загальнонародної рівності, але в майбутньому: земному, як це має місце у компартійній ідеології, яка обіцяла настання комунізму у 1980-му році, або небесному, характерному для релігійно-церковних пророцтв. Це такі типи суспільства, в яких земне життя людини приноситься в жертву ідеї абстрактної рівності між людьми, яка масовою свідомістю сприймається як заперечення відмінностей між ними й утвердження фактичної однаковості. На щастя, вона не реалізувалась у практичній площині, адже кожна людина все-таки відчуває, хоча б і на мінімальному рівні усвідомлення, свою відмінність від інших, свою унікальність і оригінальність. Саме це дало поштовх так званим буржуазно-демократичним революціям і соціально-політичним перетворенням у суспільстві. Гасла «рівність, свобода, братерство» були сприйняті, мабуть, тому, що з'являлась можливість легалізувати в публічній, відкритій, дозволеній змагальності якраз ті унікальні відмінності, з якими людина пов'язувала свої сподівання на забезпечене життя. Гуманістичне розуміння права оформлялось не як абстрактна рівність різних людей, а як визнання права за всіма бути нерівними у своїх життєвих прагненнях і устремліннях, але бути однаково рівно захищеними в разі потреби розвитку власного хисту. Це і є право на нерівність і як засіб подолання заздрісної психології (багато хто в СРСР мріяв отримати право на творчі професії, які все ж визнавались

у такій якості, навіть не маючи належного таланту, але не бажаючи бути однаковими зі всіма, хоча і єдиними із усіма), і як метод побудови гуманістичного суспільства, і як напрямок його постійного гуманістичного оновлення.

7-8. Ці стереотипи за своїм походженням тісно пов'язані, тому й долатись можуть також на основі єдиної і спільної методології. Авторитарно-тоталітарний тип державного управління суспільством, звичайно ж, не стимулює ані суспільних, ані державних почуттів у людини. Особливо, і ми це неодноразово відзначали, це стосується такого суспільного інституту, яким є держава. Поглинаючи суспільство, вона діє протиприродно якраз у субстанціональних вимірах людського буття, оскільки воно суспільно-сумісне і соціально-духовне, так би мовити, від витоків, від першоджерел.

Звідси головне завдання і головна проблема: наблизити державу до кожної людини, аби вона відчула себе політичною істотою в собі самій і спроектувала це почуття в суспільно-політичну діяльність по створенню тих первинних співтовариств, які Д. Локк якраз і відзначав як основу держави. Головна перешкода на такому шляху, знову ж таки, пізнавальна: державу не слід ототожнювати лише з матеріально-предметно функціонуючими установами і такими ж зримими, що не обов'язково – зрячими, службовцями, що там перебувають, але не служать ідеї державності. Заміна державних чиновників не вирішить проблеми доти, доки людина у власній мотиваційній свідомості й поведінці не буде діяти, умовно кажучи, за схемою: *ціль* – реалізація власного соціально-духовного, об'єднаного в душевному просторі, потенціалу; *засіб* – сумісна діяльність, що створює суспільство. Державна установа і державний службовець – лише інструменти правового оформлення соціально-духовних і матеріально супроводжуваних потреб. Їх принцип дії – наскільки можливо швидке забезпечення реалізації бажань, адже їх природа – це швидкодія, інакше суспільно-духовний запал згасає, або ж набуває асоціального, аморального і протиправного спрямування.

9. Ми вже відзначали, що знайти органічну єдність національних і загальнолюдських цінностей неможливо без високого рівня розвитку

народно-історичної соціокультурної самоідентичності. Щоб її сформував, потрібна не стільки загальнодержавна програма патріотичного навчання і виховання, але, в першу чергу, її безумовне виконання. Є певні сподівання, що філософи й педагоги за душевним покликанням, міністри освіти і науки за державною посадою будуть надавати безумовний пріоритет не партійним програмам, а тим, які вони ініціюють як просвітники і просвітителі. Підставою для певного оптимізму є внесення до Національної доктрини розвитку освіти і «Закону про освіту» спеціальних розділів «Національний характер освіти і національне виховання» та «Освіта – рушійна сила розвитку громадянського суспільства». Звичайно, що слід також дотримуватись відомого ще з сивої давнини положення, яке нам відоме як положення К. Маркса, про те, що «вихователь сам має бути вихованим», у нашому випадку – національно свідомим, тоді непотрібно буде апелювати до закону про люстрацію.

10-11. Корені цих стереотипів у глибинах народної української душі та моно-ідеологічних типах держав, у лоні яких протікала історія українців. Так, схильність до індивідуалізму, допитливості, суб'єктивності при обґрунтуванні відповідей на питання суспільного і світоглядного характеру відзначають літописці, починаючи з кінця VI-го ст., коли вже існував східнослов'янський етнос у Середньому Подніпров'ї. Немає жодних підстав вважати, що ці ментальні риси за майже півтора тисячоліття зазнали суттєвих змін. Навпаки, суб'єктивність з індивідуальної свідомості перекинулася на загальносуспільний, чому активно сприяла офіційна державна релігія в умовах царської Росії, адже православ'я належить до ортодоксального віросповідання. До цього варто додати жорсткий монізм духовного життя за умов радянського комуністичного тоталітаризму. Тому історія виробила досить стійку форму суб'єктивних і суб'єктивістських світоглядно-життєвих настанов, що межують, з одного боку, із простотою, якою любляють похвалитись, хоча вона «хуже воровства», з іншого – зі впертістю й тугодумством, несприйняттям якихось змін. Причому, це стосується

не тільки народної свідомості, але й народних керманичів різного рівня.

Дуже правдиво відобразив сутність української ментальності М. Шлемкевич. Він зауважував, що не слід виголошувати «панегірики на честь українця (хоча б він того заслуговував) та пошуком «зовнішнього ворога», що понівечив, занапастив наші Правду, Волю, Долю (на жаль, саме ця тенденція превалює). Річ у тому, що українська душа сама безпосередньо причетна до «вибору» народом своєї власної історичної долі, а це не дає підстав плекати хибне почуття власної чистоти. «Ворог» не лише зовні, але й всередині нас» [109, с.ІУ]. Цьогорічні «вибори» це підтвердили...

Заважає духовному поступу суб'єктивізм ще й тим, що, по-перше, складно виробити на його основі загальнонаціональну ідею – відразу ж інша половина суспільства під тиском відповідних ідеологів всіма засобами, які надає їм держава (!) через ЗМІ, здіймає галас про те, що це націоналізм і фашизм, чи, навпаки, комунізм або шовінізм; по-друге, як тільки хтось із впливових політичних, державних, громадських діячів еволюціонує в своїх поглядах і суспільних орієнтаціях, здіймається ще більший галас – з'явилась не нова людина з сучасним і адекватним мисленням, а ще один «зрадник».

Все це, взяте разом і сукупно, породжує духовну атмосферу садомазохістського забарвлення, за отруйними випарами якого будь-який позитив не помічається, не сприймається, відкидається, замовчується, ігнорується.

Звичайно, що подолати психологічно вмотивовані стереотипи, які характеризують народ в цілому, можна лише еволюційно, поступово, без поспіху. Це тим більш важливо, що українська свідомість характеризується досить стійкими ознаками, до яких наші вітчизняні філософи А. Бичко та І. Бичко відносять антеїзм, космізм і кордоцентризм [103, с.229]. Звідси багато, якщо не всі, проблем антигуманного непорозуміння поміж своїми, яких ці риси роздирають «гірше ляха», як із сумом відзначав Т. Шевченко. Спробуємо більш детально зупинитись на них, хоча чутливе українське вухо сприймає їх як щось високохудожнє, поетичне.

Антеїзм. Означає прив'язаність української людини до землі. Як міфічний Антей втратив силу, коли інший міфічний персонаж у боротьбі з ним відірвав його від матінки Землі, так і українець, якому од віку належить обробка землі, культура землеробства, а саме слово культура якраз і означає *обробка*, втрачаючи зв'язок із землею як його власністю, втрачає й риси українства. В першу чергу «зв'язок із конкретним «рідним краєм»» (див. вище посилання на Е. Сміта), рідними людьми, із ментально спорідненим народом. Переселяючись в місто, він не бачить там ментально своїх, адже там зосереджене державне життя, а держава не є українською. Взагалі, державне почуття у будь-яких народів, життєві потреби яких забезпечує матінка-Земля, слабо розвинене. На це звернув увагу М. Костомаров, відзначаючи нерозвиненість державницьких почуттів не те що у древлян і полян, а навіть у князів. «Жодних установ, що поєднували між собою племена, не було. Ознак державного життя ми не помічаємо. Слов'яно-руські племена управлялись своїми князьками, вели між собою дрібні війни і були не в змозі охороняти себе взаємно і спільними силами проти іноплеменників, а тому часто були підкорені» [42, с.198]. Більше того, якщо брати навіть тодішні міста, то саме «наплив різнорідних типів дає мешканцям взагалі фізіономію суміші» [43, с. 24], адже «населення Києва і Руської землі не було однорідним: тут були і греки, і варяги, шведи і датчани, і поляки, і печеніги, і німці, і жида, і болгари. ...В Київській землі, менше ніж будь-де, міг зберегтись чистий тип однієї народності» [43, с.23].

Якщо порівняти сучасну різновекторну й різно-народну суміш населення України, то можна зрозуміти, настільки складною є проблема утвердження в ній як єдиного державницького умонастрою, так і єдиного та спільного розуміння всіма його верствами сутності не лише гуманізму. Звичайно, що не йдеться про якесь повернення до «чистих типів». Йдеться про складність як процесу державотворення, так і встановлення гуманістичних взаємовідносин поміж різноманітним у своїх душевних порухах громадянством. Тому й наголошуємо постійно на необхідності суттєвого підвищення рівня

розуміння сутності гуманізму, який забезпечує філософський рівень мислення. Адже мислення і є уміння знайти спільну, єдину, загально-необхідну основу такого розмаїття.

Не лише М. Костомаров, але й І. Огієнко, як чільний діяч Української народної республіки столітньої давнини, звернув увагу на таку політико-державну незібраність давніх українців. «Взагалі, державне почуття наших предків було дуже кволе, і розвивалося помалу. Над усе слов'яни любили особисту волю, а це не давало їм змоги єднатися у великі суспільні організації й родило поміж ними незгоду та ворожнечу» [34, с.341]. В даному випадку воля, попри всю допитливість, властиву нашим далеким пращурам, що відзначали всі літописці того періоду, значно більшою мірою визначалась наявністю почуття господаря своєї землі, яка й надавала власній волі перевагу перед розумною волею як волею загального і спільного для всіх закону. Натомість і в наш час продовжує діяти закон, згідно якого традиції минулих поколінь тяжіють над сучасниками. Звідси й так звана «хутірська психологія», згідно якої «моя хата з краю». Звідси й інформаційна агресія як царської та радянської доби, так і сучасної Росії з її вбивчою тезою про те, що українці й росіяни – один народ, що сучасна українська державність не є необхідною, бо вже існує могутня російська держава. Звідси й практика маргіналізації свідомості українського населення, яке у значній своїй кількості все ще пояснює етимологію назви Україна з російською інтерпретацією як окраїни Росії.

Космізм. Характеризує зачарованість української людини безмежним зоряним небом, яке, як вона це відчуває, дає їй можливість вийти за межі земної обмеженості. Очевидно, що земна незгода зі своїми, починаючи від рідні й закінчуючи друзями, приятелями, просто знайомими та випадковими співбесідниками, об'єктивно підштовхує до настійливого бажання поговорити із небесними світилами, які сприймаються як живі, тому що в свідомості не лише далеких пращурів, але й сучасників, домінує міфологічна складова як вихідна, первинна, така, яка чує й розуміє жагу до спілкування й водночас тугу про відсутність співчуття. Бо

українська душа співуча, що чітко виявилось у тому факті, що авторська поезія М. Петренка «Дивлюсь я на небо» стала народною піснею. Чому? – Тому що в ній невимовний смуток по тому, що земляки не чують, не розуміють тих істин, які для кожного безсумнівні й незаперечні. Звідси й бажання «у сонця, у зірок» просити ласки й у їх могутності й вічності «себе показати». Бо «чужий я у долі, чужий у людей, хіба ж хто кохає, нерідних дітей?».

Справді, якщо *свої не рідні, то рідними стають прибульці*. Тому космізм, формуючи широкий та об'ємний душевний простір, провокує народ на, по-перше, байдуже, або ж нейтральне ставлення до того, що рідна земля не лише для своїх, але для всіх, для будь-кого; по-друге, гостинне ставлення до прибульців. Цю рису також відзначали літописці зазначеного періоду, наголошуючи при цьому, що для їх гостинного прийому не вважалась чимось аморальним навіть крадіжка у своїх для того, аби пригостити гостей. Ба, більше, земляки спостерігали, чи господарі на належному рівні прийняли їх. Якщо їм здалось, що гості не зовсім задоволені, то господарі піддавались потужній обструкції. Ця риса знайшла своє підтвердження і в народній фольклорній творчості. Володимир Святий сприймався не стільки як хреститель, скільки як щедрий на «мед-пиво» для всього найближчого до Києва довкілля. Тому він Червоне Сонечко, а не Хреститель, бо сам не відзначався християнськими чеснотами й відповідною набожністю.

Звичайно, що таку ситуацію можна оцінити й позитивно, адже це гуманно. З іншого боку, ця риса суттєво гальмує державотворчі процеси як внутрішню потребу будь-якого народу. Для українців ці почуття гіпертрофовані. Їм не можна закинути те, що вони хворіють на етнічну неприязнь, на націоналізм в його негативному розумінні та шовінізм. Але така гуманна толерантність не сприяє формуванню національної самоідентичності. Про це писав із сумом і Т. Шевченко: «Не так тії вороги, Як добрії люди – І окрадуть, жалкуючи, Плачучи осудять, І попросять тебе в хату, І будуть вітати, І питать тебе про тебе, Щоб потім сміятись, Щоб з тебе сміятись, Щоб тебе добити... Без ворогів можна в світі Як-небудь прожити. А ці добрі люде

Найдуть тебе всюди, І на тім світі, добряги, Тебе не забудуть» [33, с.77-78]. Цілком очевидно, що ці риси використовують у своїх експансіоністських цілях фактично всі держави, з якими межує українська держава.

Тим же космізмом цілком можна пояснити й той факт, на який звернули увагу літописці ще VI-XII-го століть, стверджуючи, як відзначає І. Огієнко, посилаючись на візантійського імператора Маврикія (VI-е ст.!!!), який у своєму підручникові військової справи «Стратегіка» пише, що слов'яни, в даному разі йдеться про давніх прашурів українців, не мають між собою згоди, дуже вперті, активно протидіють якійсь одній думці. «Вони не визнають загальної влади й завжди б'ються між собою». Він воював із південними слов'янами, добре їх знав і радив нащадкам: «У слов'ян багато царків, які між собою в незгоді. Але не зашкодить деяких з них, особливо прикордонних, перетягти на свій бік оговорами або подарками, і вже аж потім нападати на інших. Бо інакше, зачавши воювати зо всіма, можна довести їх до об'єднання або й до монархії» [34, с.341-342].

Як близько до сучасних українських реалій! І як, виявляється, складно досягти злагоди поміж громадянами України, яких Конституція України у своїй «Преамбулі» поспішила, попри всі ментальні відмінності вже не кількох народів і народностей, а понад сотню, оголосити «Українським народом», до якого віднесла «громадян України всіх національностей» [37]. Дався взнаки радянський стереотип, згідно якого всі громадяни СРСР – радянський народ, який керується у своїх світоглядно-мотиваційних спонуканнях «марксистсько-ленінською ідеологією» з її химерною ідеєю «злиття націй». Історія незалежної української держави свідчить, що це далеко не так і що має єднати не якась партійно-класова ідеологія, а філософський тип мислення. Саме він виходить із ідеї єдності людини як мікрокосму з макрокосмом. Але для цього не потрібно виходити в Космос, а досліджувати його в самій людині. В цьому суть космізму, який закликає вивчати Небо, вивчати астрономію, а не просто дивитись на нього й думку гадати. Тоді сформується принцип «через терни до зірок».

Кордоцентризм. Ось така народна філософія серця якраз і характеризує амбівалентність української душі. Все було б добре, якщо б сердечне ставлення до будь-яких подій природного та суспільного буття сприяло формуванню об'єктивної картини світу. Адже на почуттях не можна будувати усталену практику взаємин між людьми, тому що їх свідчення швидкоплинні, скороминучі, полярно протилежні. Звідси «від любові до ненависті – один крок». Звідси ж і «дай серцю волю – заведе в неволю». На їх основі не створюється, не пізнається об'єктивна картина світу. Натомість, вибудовується міфологічна картина, в якій домінує безмежна космічна уява й такі ж космічні уявлення.

Зазначені особливості чітко окреслив В. Горський. В науковій картині світу протилежності з'єднані спільною, єдиною основою. Діалектичні протилежності – це **своє** інше, а полярні – це інше, але не поєднане між собою, тому сприймається як чуже, вороже; якщо ж поєднане, то людським свавіллям, врешті, сердечним сприйняттям або ж несприйняттям. Саме такими є довільно створені народною фантазією протилежності «порядок – хаос», «своє – чуже», що «осмислюються у відповідній символіці «світ – темрява», «верх – низ», «праворуч – ліворуч», «схід – захід». Члени цієї опозиції – ціннісно нерівнозначні» [23, с.26].

З іншого боку, безумовним гуманістичним позитивом міфологічного світогляду є те, що на його основі розкривається сутність народної душі, її образно-асоціативне багатство, створюється мистецтво в різноманітних жанрових проявах. «Різні психічні функції у давньослов'янській міфології пов'язувались із певними тілесними органами. «Душа», що «розуміє», ототожнювалась із головою і насамперед оком. «Душа», що «бачить», діє у світі видимого. У світі ж невидимого діє душа, що «відчуває», яка пов'язана з серцем, тобто осереддям людини. Якщо з серцем асоціюється «душа» – життя, то їй протистоїть душа як вегетативна сила, яка ототожнюється з «утробою»» [23, с.27].

Наведені атрибутивні ознаки української «душі» значною мірою властиві й сучасним українцям. Причому, не лише, так би мовити, «чистим» за етнічним походженням. Але й тим, що, будучи представниками інших народів, тривалий час відчувають вплив цих домінуючих рис народного характеру. Так складається специфічна **суміш**, створення якої, до того ж, було свідомою й цілеспрямованою політикою тих держав, до складу яких входив український народ. Звідси складність впливу на суспільну свідомість чинників, які мали б позитивний вплив на, з одного боку, розуміння гуманістичної свідомості в її об'єктивному вимірі, з другого, її трансформацію в

гуманістичний спосіб життя. Без цього абстрактні заклики про те, що «людина людині друг, товариш і брат» перетворюються в пустий звук, в порожнє душевне звучання, а не значення. Домінує «утробне мислення», на основі якого навряд чи можна утвердити суспільний спокій на засадах добра, справедливості.

Ми переконані в тому, що той драматизм, з яким будується сучасна українська держава, зумовлений насамперед домінуванням чуттєвих, а не науково вивірених, домінант у свідомості переважної більшості населення. «Жодне суспільство не може існувати без справедливості. Так оголосимо ж бога справедливим» [3, с.552], відзначав Ф. Вольтер як чільний представник епохи Просвітництва. Аристотель визначив право як мірило справедливості. В цьому головна проблема: кожна людина, надто ж українська, схильна до суб'єктивізму й навіть соліпсизму («пупоцентризму», який кожен засуджує, тому що сам претендує на головну пуповину) ситуація з правами людини в Україні не така, яка може характеризувати українське суспільство як розвинене громадянське, державу як соціальну і правову, а політику в цілому як гуманістичну. Не можна вважати нормальним, коли фактично через ЗМІ суспільству нав'язується думка про те, що «хороший» адвокат той, який здатен захистити явного злочинця. Тому так тяжко просувається судова реформа. Проте завдання наукового дослідження якраз і полягає в тому, щоб знайти сліди нового і висвітлити їх можливості в духовному просторі аналітичної думки. Тоді суспільство може отримати гуманістичну перспективу, дати підтримку елітним шарам співвітчизників, здатним трансформувати свою суб'єктивність в об'єктивний процес життєдіяльності суб'єктів історії, а з часом і перетворити населення держави в народ як історичний суб'єкт.

12-13. Подолати маргіналізовану свідомість, мабуть, найскладніше. Тим паче, що політика свідомого змішування народів, яка цілеспрямовано проводилась в радянський період, подавалась як великий здобуток у створенні нової історичної спільності – *радянський народ*. На наш погляд, зважаючи на політику мовно-культурної русифікації, найбільшою мірою ця лукава політика вплинула на українців ще й із тієї причини, що в УРСР за останні понад три десятиліття існування СРСР кількість етнічних росіян збільшилась із десь понад 5-ти мільйонів за переписом населення у 1959-му році до понад 11-ти мільйонів у 1989-му році. Крім того, в середині 70-х років минулого століття відбувалось масове закриття шкіл із українською мовою навчання, а всім батькам надавалась можливість звільнити своїх «перевтомлених» діточок «сліпих» (духовно, адже такими були і їх батьки) від вивчення української

мови й, відповідно, літератури. Якщо додати до цього той факт, що вчителі російської мови й літератури отримували більшу заробітну плату, ніж їх колеги з української мови та літератури, то цілком очевидно така політика не просто русифікувала, а ще й маргіналізувала населення. Бо про народ тут говорити можна досить умовно. Що й підтвердилось у тій легкості, з якою прийнята Конституція вже незалежної держави Україна зафіксувала визначення: «Український народ – громадяни України всіх національностей» [37], відмінивши в паспортах графу про національну приналежність. Що цілком можна сприйняти як свідчення вкоріненості у значної кількості громадян, які відносять себе до українців, комплексу меншовартості. Адже дуже рідко можна почути від українських громадян «всіх інших національностей» те, що вони українці, як це б годилось говорити згідно конституційного визначення.

Ми не будемо пропонувати якісь примусові дії з боку держави відносно проведення політики українізації. Це було б негуманно й неефективно в сучасних історичних реаліях. Тим паче, що держава – це її чиновники, які також належать до різних національностей, тому їх почуття цілком об'єктивно будуть протидіяти такій політиці. Все має залежати від того рівня, на який держава здатна буде, маючи для цього потужну економіку й демократично-правові свободи, підняти *в першу чергу* систему освіти, в якій, зважаючи на змішаний склад тих, хто навчається, реалізувалась би гуманістична ціль, суть якої у формуванні *толерантної* свідомості й *толерантної* поведінки. Адже етнічна приналежність без такої освіти проявляється на підсвідомому рівні, діючи за принципом «свої – чужі» (див. вище посилання на Л. Гумільова).

До речі, не можна сформувати таку свідомість, пропагуючи принцип інтернаціоналізму як суто політичний. Почуття значно міцніше й на значно більш триваліший час єднають людей, в тому числі й різних народів. А почуття в їх соціокультурній формі передаються насамперед через різні види мистецтва, оскільки вони, на відміну від первинних вражень *органів сприйняття*, які не завжди притягують різних людей (в одній із п'єс А. Чехова персонаж говорить іншому персонажу: «Отойди, любезный, от тебя курицей пахнет»). Що вже говорити, якщо запах не від куриці!), своїм талановитим змістом примушують людину до роздумів, до формування *душевних почуттів*. В даному випадку, йдеться про систему освіти, слід брати до уваги, що людина в дитячому віці притягується до позитивних – в сенсі гуманності їх дій – героїв казкової літератури. Це ставить високі цілі перед тими видами

мистецтва, які потім пропонує школа дітям, що дорослішають не тільки й не стільки фізіологічно й фізично, скільки духовно, доростають до «уміння розуміти» й діяти за допомогою актуалізованого мистецтвом, а не лише природознавством, розуму. Принаймні, ціль формування всебічно розвиненої людини залишається головною для всіх закладів освіти.

На основі викладеного в даному розділі можемо зробити наступні **висновки**.

1. Загально-родове начало специфічним чином втілене в кожній людині. Знаючи і визнаючи його як вихідну аксіому світобудови, вона здатна підняти себе в своїй свідомості від індивідуально-психофізіологічного до особистісного соціально-психологічного рівня розвитку, щоб, набувши статусу вільної індивідуальності, визначати свою суспільно-родову життєдіяльність у площині свободи власного, але змістовно соціально-духовного, вибору. В цьому полягає магістральний шлях для утвердження гуманістичних відносин між людьми, що усвідомлюють своє спільне загально-родове начало.

2. Загально-родове існує у специфічних природно-географічних умовах. Тому до нього можна підійти тільки розумно-вольовим пізнавальним шляхом. Але це шлях, яким, на жаль, хоча і з різних причин, йде незначна меншість, «добірна меншина» (Ортега). Так постає етнічна проблема, яка на підсвідомому рівні не єднає людей, народи, а роз'єднує за принципом «свої – чужі», яких досить легко визначити як ворогів. У цьому полягає чи не головна складність утвердження гуманістичних відносин поміж ними, досягнення діалектичної єдності протилежностей. Понятійне мислення єднає їх, а буденне роз'єднує. Головну цивілізаційно-гуманістичну тенденцію можна визначити таким чином: ***від досягнення кожним народом власної соціокультурної самоідентичності до загальнолюдської цивілізаційної єдності, оформленої у вигляді різноманітних міжнародних співтовариств, які не руйнують її, а тільки скріплюють.***

3. Розширення і поглиблення горизонту індивідуальної й народної свідомості неможливе без включення в систему життєтворчих соціально-духовних чинників людського буття *мислення*, без забезпечення мислячій людині права на повну свободу аналізу всього простору суспільної історії людства. Це дозволяє відкрити простір об'єктивного світового розуму, трансцендентного для чуттєвої, але реального для раціональної свідомості. Сполучаючи аналітику уявлень із синтезом пізнавального мислення, видатні мислителі відкривають людству гуманістичні виміри світобуття, піднімаючи

загальнонародні цінності до загальнолюдських і загально-космічних на основі наявності в нього такої цінності, якою є пізнавальний аналітико-інтегративний розум.

4. Вирішуючи проблеми самопізнання в єдності з природо-пізнанням, людство утверджує самоцінність і самодостатність свого існування відповідно до відкритого видатними мислителями *об'єктивного розуму* світобуття, як і *об'єктивного розуму*, властивого історії людства. Це, фактично, філософський рівень його існування. Маючи такий об'єктивний зміст, можна й потрібно здійснювати його трансформацію в суспільно-політичну практику побудови громадянського суспільства, в якому основою гуманізму стає його правовий статус. Від цього йдуть конституційні гарантії забезпечення прав і свобод кожної людини, які набувають міжнародного звучання і значення. Свідома ізоляція певних народів від загально-історичних тенденцій розвитку спричиняє ті проблеми, перед якими стоїть сучасне людство. Аналогічно в кожному суспільстві люди, які ведуть асоціальний та аполітичний спосіб життя, стають реальною або ж потенційно можливою загрозою для гармонійного існування суспільства.

5. Життєздатний гуманізм можливий лише за тієї умови, коли будь-яке вчення про нього не абстрагується від безпосередніх життєвих потреб, які постійно спонукають людину до соціальної взаємодії з іншими людьми. При цьому матеріально-речові об'єкти є лише посередниками в цій фактично соціокультурній взаємодії. Дегуманізація у відносинах між людьми починається тоді, коли формується так званий товарний, а не душевний як соціо-психічний, соціокультурний фетишизм. Йдеться про те, що всім людям властива спільна і єдина психічна організація, якій можна й потрібно постійно надавати духовний, а не суто психофізіологічний зміст. Таке розуміння дозволяє говорити про органічну й гармонійну єдність загально-народних та індивідуальних *цінностей* на протигагу їх орієнтації на *ціни* на товари споживання. Адже тільки *ціннісний* душевний зв'язок нерозривний, тому саме він і є об'єктом соціально-філософського і похідних від нього аналізу суспільної проблематики.

6. Реалізація гуманістичних цінностей передбачає високий ступінь самодіяльної активності кожної людини, оскільки, як ми це бачимо в конституційних нормах, що є нормами прямої дії. Але вони мають дієву (-ий) гуманістичну (-ий) силу (потенціал) тільки як автономна дія людини-громадянина, свідомої того, що надані права мають статус зобов'язувальних щодо неї самої в першу чергу. Такій активності заважає тривала вікова практика політичного патерналізму, починаючи від монархічної царської влади і

закінчуючи радянським патерналізмом, який за інерцією продовжує діяти і в сучасній Україні.

7. До стійких стереотипів громадської думки, які мають суттєвий вплив на нинішню українську дійсність і які потрібно певним чином нейтралізувати у складних трансформаційних процесах, ми відносимо: патерналістську психологію мас; викривлене розуміння сутності і функцій держави; схильність до моралізаторства в питаннях економічних і політичних; полярність суджень, яка їх роз'єднує, тому їй не сприяє формуванню толерантності та прийняттю консенсусних рішень, хоча має бути діалектичність, яка їх – судження, а разом із ними й самих людей, єднає; нерозвиненість історичної пам'яті; заздрісна грубо-зрівняльна психологія; низький рівень політичної свідомості й культури політичної діяльності; схильність до одержавленого розуміння суспільства при переважанні негативного ставлення до держави; національна етнокультурна байдужість і, як її наслідок, нерозвиненість національно-патріотичних почуттів; розмитість світоглядних, соціокультурних, політичних і особливо правових орієнтацій тощо.

Шлях, яким потрібно йти в умовах сучасної української дійсності, відомий. Це радикальна за своїм змістом духовна еволюція. На такому шляху формується провідна духовна еліта суспільства, яка знає, чого вона хоче не на рівні партійних ідеологій та їхніх гасел, а на рівні очевидної достовірності, яку ніхто й ніщо (ніяка ідеологія) не може заперечити: кожна людина має невід'ємне *право на життя*. Йдучи за такою елітою, суспільство не може йти хибним шляхом, адже його обов'язковою умовою є самопізнання й адекватна йому суспільна форма самодіяльності. Це шлях, йдучи яким, людина здатна збагнути, чому вона просто зобов'язана жити не лише хлібом єдиним, але й розумним словом, яке в такій якості набуває статусу суб'єкта її власного саморозвитку. Це також шлях подолання стереотипного способу життя, адже жити потрібно не за принципом «як всі, так і я», а принципом «Я разом з Іншими Я». Тоді це буде суспільство вільних індивідуальностей, здатне реалізувати давнє гуманістичне правило його існування як засобу розкриття властивих кожній людині талантів і здібностей, в якому «своє» визначається нею самою, виконуючи при цьому функцію духовної соціалізації споріднених душ.

Післямова

У даному дослідженні я намагався показати зміст гуманізму в його філософській інтерпретації. При цьому виходив із того, що філософія як тип світоглядно-мотиваційної самосвідомості виходить із об'єктивної єдності людини і природи, людини як мікрокосму і самого мікрокосму. Також із того, що філософія є способом теоретичного засвоєння тієї духовно-пізнавальної спадщини, яка з кожним новим поколінням збагачується, але в своїх засадничих підвалинах залишається незмінною. Ця спадщина найбільш повною мірою в цих незмінних субстанціональних підвалинах представлена в текстах видатних мислителів. Долучення до їх змісту започатковує філософський рівень свідомості кожного, хто долучився до зацікавленого заглиблення власного мислення в глибини тих міркувань, які містяться в таких текстах. На що звернув увагу М. Гайдеггер, визначаючи філософію як зацікавлений смисло-життєвий діалог із ними.

Перед цим про те ж саме вів мову інший видатний мислитель, філософія якого в добу СРСР була піднята на рівень єдино вірної в усіх її складових, але яка вивчалась не в оригіналі, а в тих варіантах, які знайшли своє відображення в підручниках. Йдеться про К. Маркса. Наведу його думку щодо незмінності вихідних начал філософії, оскільки саме вона чітко визначила ті начала, еволюція яких вийшла на свій кінцевий результат, представлений людиною. «Реформа свідомості полягає *тільки* в тому, щоб дати світу уявити собі свою власну свідомість, щоб розбудити світ від марень про себе самих, щоб *роз'яснити* йому сенс його власних дій. ...Таким чином наш девіз має звучати: реформа свідомості не засобами догм, а засобом аналізу містичної, собі самій незрозумілій свідомості, неважливо, виступає вона в релігійній чи політичній формі. При цьому виявиться, що світ вже давно марить про предмет, яким насправді оволодіти можна його усвідомленням. Виявиться, що йдеться не про те, щоб подумки провести велику розмежувальну лінію між минулим і майбутнім, а про те, щоб *реалізувати* думки минулого. І, нарешті, виявиться, що людство не починає *нової* роботи, а свідомо реалізує свою стару роботу» [53, с.381].

Мета даного дослідження якраз і полягала в тому, щоб сприяти сучасникам в усвідомленні ними тих значимих для повсякденного буття категорій, без яких історія людства не свідчить про те, що поведінка людей, народів, держав відповідає розумним змістам. Йдеться, звичайно, про професорсько-викладацький склад і студентство, якому це видання буде доступне. Такому усвідомленню, як і в добу К. Маркса, так і, на жаль, в наш час, заважають ті ж релігійно-церковні догми та політико-партійні ідеологеми. Перші продовжують апелювати до Бога як першого об'єкта любові; другі зводять гуманізм до любові до них «самозакоханих».

Яким чином філософський рівень розуміння, в даному випадку сутності гуманізму, може сформувати гуманістичні почуття й адекватний їм спосіб життєдіяльності? Тим, що людина, заглибивши свою свідомість, своє мислення в глибини філософських текстів, витісняє зі своєї душі як органу

пізнання й органу спонукання до певних дій ті спонукання, які діють проти неї ж самої.

На це звернув увагу Б. Спіноза. Використавши для доведення філософських аксіом математичні поняття, він, як і його попередники, стверджував, що математизація пізнання надає мисленню необхідний рівень об'єктивності, адже саме в математиці «порядок і зв'язок ідей такий же, як і порядок і зв'язок речей», де ідеї є вихідними аксіомами пізнання, а речі є логічними й необхідними висновками із них, а не предметно-речовими об'єктами сприйняття. Натомість, у сфері пізнавального людинознавства та природознавства ситуація принципово інша. А саме: тут ідеї нечіткі, невиразні, адже відрізнити, що належить до порядку і зв'язку природних тіл, а що до зв'язку органів людського тіла, дуже складно. **Ідеї або ж поняття – це реалії душі в її пізнавальному стані, а не образи речей**, що існують поза нею і позначені *словами*. Отже, чим більше зусиль робить людина для пізнання змісту атрибутивних філософських понять, чим більше часу вона витрачає на їх усвідомлення, тим менше її життя визначають афективні душевні спонукання і тим більше вона діє розумно-вольовим способом.

Долучитись до філософських текстів нелегко. Заважає цьому той об'єктивний факт, що *свідомість* від самого початку народження людини формується суто емпірично-достовірними *свідченнями* про предметно-речовий світ буття. Між тим свідчення про зовнішні об'єкти чи внутрішні стани самої людини не тотожні знанням про закони їх існування й функціонування. *Свідчення* органів сприйняття потрібно підняти до *знань*, які дає теоретична форма їх буття. Філософія і є способом теоретичного освоєння світу.

Отже, вкрай важливо розуміти *теоретичні знання* не в тому сенсі, що потрібно створювати якісь штучні, абстрактні, з'єднані лише внутрішньою логікою розгортання думки і тому цілісні знання про будь-які об'єкти пізнання. Теоретичне, *умоглядне*, а не суто дотично-чуттєве, знання те, яке взяте із настійливого прагнення зацікавленого суб'єкта *зрозуміти*, яким чином першооснови Буття в їх понятійно виражених формах можуть увійти в сферу мотиваційної свідомості. *Розум*, інструментом якого є мислення і який міститься в текстах, має перейти в *розум* такого зацікавленого суб'єкта. Людина, як *потенційно* мисляча істота, здатна розвинути/*актуалізувати* мислення в собі тільки таким долученням до найвищих зразків. І тоді можна усвідомити абсолютну тотожність мислення про Буття із самим Буттям в собі самій. Так, очевидно, слід розуміти те, що філософія є способом духовно-практичного засвоєння, а не лише пізнання світу. Як і свого власного покликання. Тоді змінюються не вихідні засади Буття, а спосіб життєдіяльності людини, яка усвідомила, кому і чому вона зобов'язана такою позитивною зміною в собі самій. Як висновок: тільки теоретичне як *умоглядне* дозволяє дійти стану, коли починаєш, як визначив цей стан Монтень, «уміти **розуміти**», бо для безпосереднього сприйняття органами відчуттів жодних зусиль не потрібно докладати. Тому пересічна більшість люду й не докладає...

Гуманізм, в такому разі, в його духовно-практичному розумінні є органічним продуктом постійного діалогу із текстами мислителів. Саме з текстами, а не із живими мислячими людьми, бо в такому діалозі неодмінно присутнє життєво необхідне, але далеке від вимог об'єктивності, бажання перемогти в діалозі, особливо якщо це діалог із вченим, філософом, а не дійти істини. Як і те, що віра в Бога, любов до нього як до світо-творця має бути замінена вірою в те, що, маючи в собі самій внутрішню основу Буття, пізнану як Закон Буття, як Абсолют, людина стає самим Богом. Тільки на такому шляху із релігійно-церковного розуміння Буття знімається будь-яка таємниця і містична свідомість трансформується в об'єктивно-наукову. Так з'являється любов до себе самої в духовно-практичному сенсі; **любов до будь-якої іншої людини** як такої, в якій подібний творчо-пізнавальний потенціал або вже *розвинувся/актуалізувався* до такого ж рівня, **як і любов до інших людей**, в яких він потенційно наявний, але не актуалізований. Такий рівень свідомості тотожний змісту поняття «гуманізм», який і мотивує поведінку тих людей, які, попри переважаючу силу всенародної темряви, все ж стають на шлях просвітницький, звитяжний, тяжкий, невдячний, але гуманістичний. Саме на такому шляху в європейських країнах містично-релігійне Середньовіччя органічно перейшло в епохи Відродження, Гуманізму, Реформації і Просвітництва. Чому так? – Тому що в тих же середньовічних університетах, *читаючи з любов'ю тексти* Святого Письма, студенти розуміли його зміст не як даний кимось із небес, а як освячені віками глибокі за своєю сутністю роздуми видатних античних мислителів.

Вкрай важливо для читацької університетської аудиторії розкрити зміст слова *студент*, яке має перейти в поняття, яке, на відміну від слова, має методологічний, тобто – *суб'єктний* – статус. Попередньо відзначу, що з іменників утворюються дієслова, які й мають цей статус. Особливо в українській мові, бо російською це *глагол*, який спонукає до говоріння, часто до агресивного сквернослів'я, яким, на жаль, пишуться. Тому наведу взаємозалежні значення як дієслівні, так і іменникові.

«**studio** ...1) старанно працювати, належно займатись..; 2) старатись...; 3) бути на (чиємусь) боці, бути налаштованим, діяти, підтримувати, співчувати, бути відданим; 4) вивчати, вчитись, ...з дитинства привчатися до суворого трудового життя; віддатись вивченню, займатись науками» [26, с.958-959].

«**studiose** 1) старанно, належно, ревно..; 2) навмисно. **studiosus** 2) прагнучий, наполегливий у досягненні..; 4) відданий наукам, допитливий..; вчений; учень, вивчаючий; посвячений наукам. **stadium** 1) старанність, ревність..; 2) потяг, устремління, пристрасть..; 3) діяльна участь..; прихильність, причетність, відданість..; доброзичливість..; любов до вітчизни, патріотизм..; 5) заняття, професія..; 6) наукові заняття, навчання..; 7) наука, галузь науки» [26, с.959].

Риторичне запитання: «Чи знають студенти, як і викладачі (*professor* – вчитель, викладач) такий потужний зміст того слова, яким вони позначені,

названі?». Між тим латинське слово лексика означає закон, а не просто слово...

Насамкінець думка щодо політичного марення, яке заважає розумінню сутності поняття гуманізм, як і практики утвердження в суспільну практику його змісту. Людина – політична, себто суспільна, громадська істота. Цей істинний смисл викривляється не політичною філософією, не політичними ідеологіями, а тим, що їм надається вузький партійний зміст. Неправомірно видавати своє особливе розуміння сутнісних засад людського, як і природного, буття за загальне, об'єктивне, єдино вірне в його науковості. Ось чому я у всіх своїх наукових працях апелюю до авторитету видатних мислителів.

І це не мій винахід. Про так званий філологічний метод (цитування положень авторитетних мислителів, вчених) донесення до аудиторії об'єктивного змісту понять, принципів, законів, категорій, якими послуговується вчений, вів мову вже Аристотель, який свої філософські праці обґрунтовував не інтуїцією, не містичним одкровенням, як його вчитель Платон, а вивченням логіки пізнання, логіки мислення на основі вивчення досвіду мудрих пращурів. Таку ж думку висловив і Августин, коли стверджував, що в істини можна вірити, якщо немає бажання вчитись, а можна виводити автономно, але спираючись на авторитети, завдячуючи яким відбувається прогрес у пізнанні. Пізніше на недолік такого посилення на авторитети звернув увагу Монтень, закликаючи мислити автономно. Так започаткувався Новий час, Нова історія.

Україна на початку складного шляху подолання досить стійких, до того ж постійно підкріплюваних із боку сусідньої держави стереотипів радянського минулого, в якому посилення на авторитет десятиліттями монополюючої правлячої політичної партії, на довільно обраних «класиків» світової філософії було обов'язковим. Це не сприяло прояву свободи мислення, обмежувало широкий спектр методологічного потенціалу науки. Нині, будуючи самостійне державницьке життя, суспільство потребує чіткої світоглядно-методологічної обґрунтованості шляхів свого цивілізаційного розвитку. Це означає, що актуальною соціально-філософською проблемою, яка стоїть перед вченими-суспільствознавцями, є проблема побудови мисленневих моделей правового громадянського суспільства, яке б функціонувало як гуманістично спрямоване у своїх теоретичних цілях і практичній життєдіяльності.

Нині, коли, згідно Конституції України, в країні відсутня(?!) державна ідеологія, а визначена концепція ідеологічного плюралізму, потрібно дослідити, яким чином здійснити діалектичне зняття всього накопиченого людством досвіду побудови гуманістичного суспільства, включно з наявним позитивним досвідом радянського періоду, щоб, маючи його на аргументованому понятійно-категоріальному рівні, трансформувати в цілісну соціально-філософську програму розвитку позитивних надбань минулого з тими завданнями, які визначають сучасний цивілізаційний загально-світовий процес.

Література

1. Аквинский Фома. Сумма теологии / Фома Аквинский. – Киев-Эльга-Ника-Центр, Москва-Элькор-МК, 2002. – 560 с.
2. Антология мировой философии. В 4-х т. Т.1, ч.1 и 2. М., «Мысль», 1969. - (АН СССР. Ин-т философии. Философ. наследие). – Т.1. Философия древности и средневековья. Ред. Коллегия: В.В. Соколов (ред.-составитель первого тома и авт. вступит. статьи) и др. – 936 с.
3. Антология мировой философии. В 4-х т. – М., «Мысль», 1970. – (АН СССР. Ин-т философии. Философ. наследие). – Т.2. Европейская философия от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения. Ред. коллегия: В.В. Соколов (ред.-составитель второго тома и автор вступит. статьи) и др. – 776 с.
4. Антология мировой философии. В 4-х т. Т.3 – М., «Мысль», 1971. (АН СССР. Ин-т философии. Философ. наследие). – Т.3. Буржуазная философия конца XVIII в. – первых двух третей XIX в. [Ред. коллегия: Н.С. Нарский (ред.-сост. третьего тома и авт. вступит. статьи) и др.]. – 760 с.
5. Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А.И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С.375-644.
6. Аристотель. Большая этика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С.295-374.
7. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 53-294; 295-374.
8. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев. – М., «Правда», 1989. – 608 с.
9. Біблія. – К.: Українське біблійне товариство, 1994. – 1255 с.
10. Быховский Б.Э. Шопенгауер / Б.Э. Быховский. – М., Мысль, 1975. – 201 с.
11. Будда. – Мн., 1998. – 320с.
12. Бэкон Ф. Великое восстановление наук // Бэкон Ф. Сочинения: В 2-х т. – М.: Мысль. – 1971. – Т. 1. – С.57- 546.
13. Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии // М. Вебер. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 495 - 546.
14. Вебер М. Объективность социально-научного и социально-политического познания // М. Вебер. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 345 - 415.
15. Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс. – 1990. – С.602-643.
16. Всеобщая Декларация прав человека. – В кн.: Права человека в современном мире. - Донецк, 1995. – С.202-208.
17. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2-х т. / Г.В.Ф. Гегель. – М., «Мысль», 1970. – Т.1. – 668 с.
18. Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3-х т. – М.: Мысль, 1972. – Т. 3. - 371с.

19. Гегель Г.В.Ф. Философия права / Пер. с нем.: Ред. и сост. Д.А. Керимов и В.С. Нерсисянц; Авт. вступ. ст. и примеч. В.С. Нерсисянц. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
20. Гегель. Политические произведения. – М., «Наука», 1978. – 440 с.
21. Гейзінга Й. Homo ludens / Й. Гейзінга. – К.: Основи, 1994. – 250 с.
22. Гоббс Т. Основа философии часть третья. О гражданине // Антология мировой философии. – М.: Мысль, 1970. – Т. 2. – С. 347-349.
23. Горський В.С. Історія української філософії. Курс лекцій / В.С. Горський. – К., Наукова думка, 1996. – 287 с.
24. Гуманизм. – Философский энциклопедический словарь. – М., «Советская энциклопедия», 1983. – 840 с.
25. Гумилев Л. Н. Конец и вновь начало / Л.Н. Гумилев. – М.: Танаис ДИ-ДИК, 1994. – 544 с.
26. Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь / И.Х. Дворецкий. – М., «Русский язык», 1976. – 1096 с.
27. Декарт Р. Правила для руководства ума / Р. Декарт. – В кн.: Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т.1. – С.77-153.
28. Декарт Р. Первоначала философии / Р. Декарт. – В кн.: Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т.1. – С.297-422.
29. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – М., «Мысль», 1972. – Т.1. – 363 с.; 1973. – Т.2. – 384 с.
30. Древнеиндийская философия. Начальный период / [Пер. с санскрита. Подготовка текстов, вступит. Статья и коммент. В.В.Бродова]. – М., «Мысль», 1972. – 271 с.
31. Жадько В. Соціально-духовні виміри світоглядної свідомості / В. Жадько. – Запоріжжя.: ЗДІА, 1997. – 166 с.
32. Жадько В. Мова як чинник формування світоглядно-ментальної мотивації діяльності людини (Порівняльний аналіз змісту іменників в українській та російській мовах) / В. Жадько. – Зап., Вид. ЗДМУ, 2015. – 194 с.
33. Золоті рядки української класичної поезії. – Донецьк: ТОВ «ВКФ «БАО», 2009. – 608 с.
34. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. – К.: АТ «Обереги». – 1994. – 424 с.
35. Кистяковский Б.А. Государство правовое и социалистическое / Б.А. Кистяковский. – «Вопросы философии». – 1990. – №6. – С.141-159.
36. Коваль А.П. Слово про слово / А.П. Коваль. – К., «Радянська школа», 1986. – 384 с.
37. Конституція України від 28 червня 1996 року // Відомості Верховної Ради України. – 1996. – №30.
38. Конт О. Дух позитивной философии // Антология мировой политической мысли: В 5 т. – М.: Мысль, 1991. – Т.1. – С.700 - 705.

39. Конт О. Курс позитивной философии // Антология мировой философии. В 4-х т. – М., «Мысль», 1971. – Т. 3. – С.553-580.
40. Конт О. Общий обзор позитивизма // Антология мировой философии. В 4-х т. – М., «Мысль», 1971. – Т. 3. – С.580-586.
41. Корнеев В.И. «Невидимые» парадоксы религии и культуры / В.И. Корнеев. – М.: Знание, 1991. – 64 с.
42. Костомаров Н.И. Исторические портреты / Н.И. Костомаров. – Исторические произведения. Автобиография. – К., Изд. КГУ, 1990. – С.198-424.
43. Костомаров Н.И. Черты народной южнорусской истории / Н.И. Костомаров. – Исторические произведения. Автобиография. – К., Изд. КГУ, 1990. – С.8-107.
44. Латинско-русский лексиконъ, съ полнымъ объясненіемъ свойствъ и значеній каждаго слова. – Москва, Тип. С. Селивановскаго. – 1849. – 596 с.
45. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии / В.И. Ленин. – М., Политиздат, 1969. – 392 с.
46. Локк Д. Два трактата о правлении / Д. Локк. – В кн.: Сочинения: В 3 т. / Пер. с англ. и лат. – М.: Мысль, 1988. – Т.3. – С.135-406.
47. Лоренц К. Агрессия (так называемое Зло) / К. Лоренц // Вопросы философии. – 1992. – №3. – С.5-38.
48. Лосев А.Ф. Дерзание духа / А.Ф. Лосев. – М.: Политиздат, 1988. – 366 с. – (Личность. Мораль. Воспитание).
49. Лютер М. Время молчания прошло. – Харьков: «ОКО». – 1994. – 352 с.
50. Мамардашвили М. Философия – это сознание вслух // М. Мамардашвили. – «Юность». – №12. – 1988. – С.13.
51. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс. – В кн.: К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Изд. Второе. – М., Госполитиздат, 1955. – Т.42. – С.41-174.
52. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. – М.: Политиздат, 1973. – 907 с.
53. Маркс К. Письма из «DEUTSCH-FRANZOSISCHE JANRBUCHER». — В кн.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50-ти т. – М.: Политиздат. – 1955. – Т. 1. – С.371-381.
54. Маркс К. К еврейскому вопросу. – В кн.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50-ти т. – М.: Политиздат. – 1955. – Т. 1. – С.382-413.
55. Маркс К. К критике Гегелевской философии права. В в е д е н и е. – В кн.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50-ти т. – М.: Политиздат. – 1955. – Т. 1. – С.411-429.
56. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3-х т. – М.: Политиздат, 1979. – Т.1. – С.4-76.
57. Монтень М. Опыты. Избранные главы / М. Монтень. – М.: Правда, 1991. – 656 с.

58. Морен Е. Втрачена парадигма: природа людини / Е. Морен // Філософська і соціологічна думка. – 1995. - №№ 5-6. – С.90-109.
59. Ницше Ф. Антихристиянин / Ф. Ницше. – В кн.: Сумерки богів / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева: Перевод А.В. Михайлова. – М.: Политиздат, 1989. – С.17-93.
60. Ницше Ф. Утренняя заря. Мысли о моральных предрассудках / Ф. Ницше. – Свердловск, Изд-во «ВОЛЯ», 1991. – 304 с.
61. Ницше Ф. Так казал Заратустра. – К.: Основы. – 1993. – 415 с.
62. Образ жизни. – Философский энциклопедический словарь. – М., «Советская энциклопедия», 1983. – 840 с.
63. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе – М., 1991. – С.230-263.
64. Ортега-и-Гассет Х. Бунт мас // Ортега-и-Гассет Х. Вибрані твори. – К.: Основы. – 1994. – С.15-139.
65. Ортега-и-Гассет Х. Безхребетна Іспанія / Х. Ортега-и-Гассет. Вибрані твори. – К.: Основы, 1994. – С.140-195.
66. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства // Самосознание европейской культуры XX века. – М., 1991. – С.230-263.
67. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманізація мистецтва // Ортега-и-Гассет Х. Вибрані твори. – К.: Основы, 1994. – С. 238-272.
68. Платон. Государство / Платон. Сочинения. В 3 т. – М., «Мысль», 1971. – Т.3. – Ч.1. – С.89-454.
- 68а. Плотин. Эннеады. – Киев, «УЦИММ-ПРЕСС», 1995. – 394 с.
69. Поппер Карл. Відкрите суспільство та його вороги / Карл Поппер. – К.: Основы, 1994. – Т.1. – 444 с.
70. Поппер Карл. Відкрите суспільство та його вороги / Карл Поппер. – К.: Основы, 1994. – Т.2. – 494 с.
71. Пристли Д. Очерк об основных принципах государственного правления и о природе политической, гражданской и религиозной свободы // В кн.: Английские материалисты ХУ111 в. Собрание сочинений. В 3-х т. – М.: «Мысль». – 1968. – Т. 3. – С.5-46.
72. Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права / Перевод А.Д. Хаютина и В.С. Алексеева-Попова. – Руссо Ж.Ж. Трактаты. – М., «Наука», 1969. – С.151-302.
73. Сартр Ж.-П. Проблема цели и средств в политике (Тетради по морали) // Этическая мысль. – М.: Республика, 1992. – С. 251-263.
74. Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм // В кн.: Сумерки богів. – М.: Политиздат. – 1989. – С.319-344.
75. Святой Августин. Сповідь. – К.: Основы. – 1996. – 319 с.
76. Сенека. Моральні листи до Луцілія. – К.: Основы. – 1995. – 603с.
77. Слобин Д., Грин Дж. Психолінгвістика. – М.: «Прогресс», 1976. – 350 с.

78. Сміт Ентоні Д. Національна ідентичність / Е. Сміт [Пер. з англ. П. Тарашук]. – К., «Основи», 1994. – 224 с.
79. Советский народ. – Философский энциклопедический словарь. – М., «Советская энциклопедия», 1983. – 840 с.
80. Сорокин П. Общая социология // П. Сорокин. Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост. и предисл. А.Ю. Согомонов: Пер. с англ. – М., Политиздат, 1992. – С.25-220.
81. Сорокин П. О так называемых факторах социальной эволюции // П. Сорокин. Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост. и предисл. А.Ю. Согомонов: Пер. с англ. – М., Политиздат, 1992. – С.521-530.
82. Сорокин П. А. Голод и идеология общества // В кн.: Квинтэссенция: Филос. Альманах. – М.: Политиздат. – 1990. – С.376-413.
83. Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские / Г. Спенсер. – Мн., Современный литератор, 1999. – 1408 с. – (Классическая философская мысль).
84. Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке / Б. Спиноза. – В кн.: Антология мировой философии. В 4-х т. – М., «Мысль», 1970. – (АН СССР. Ин-т философии. Философ. наследие). – Т.2. – С.350-400.
85. Спиноза Б. Богословско-политический трактат / Б. Спиноза. – В кн.: Антология мировой философии. В 4-х т. – М., «Мысль», 1970. – (АН СССР. Ин-т философии. Философ. наследие). – Т.2. – С.400-405.
86. Спиноза Б. Политический трактат / Б. Спиноза. – В кн.: Антология мировой философии. В 4-х т. – М., «Мысль», 1970. – (АН СССР. Ин-т философии. Философ. наследие). – Т.2. – С.405-408.
87. Тайлор Э.Б. Первобытная культура / Тайлор Э.Б.; [пер. с англ.]. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
88. Тарнавський Ю. Модернізм це теж гуманізм/ Ю. Тарнавський. – «Кур'єр Кривбасу». – 2003. – №168. – С.174-188.
89. Тейяр де Шарден П. Феномен человека: Сб. очерков и эссе / П. Тейяр де Шарден. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 533 с.
90. Тойнбі А. Дослідження історії / А. Тойнбі. – К.: «Основи», 1995. – Т.1. – 614 с.
91. Тойнбі А. Дослідження історії / А. Тойнбі. – К.: «Основи», 1995. – Т.2. – 406 с.
92. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева – 2-е изд., стер. – М.: Прогресс, 1986. – Т.2. – 672 с.
93. Фейербах Л. Основные положения философии будущего / Л. Фейербах // Избр. филос. произв. В II-х т. – М., Госполитиздат, 1955. – Т. 1. – С.134-204.
94. Фейербах Л. Против дуализма тела и души, плоти и духа // Л. Фейербах // Избранные философские произведения. В 2-х т. – М.: Политиздат. – 1955. – Т. 1. – С.211-238. – Эвдемонизм. – С.578-641.

95. Фейербах Л. О «Начале философии» // Л. Фейербах // Избранные философские произведения. В 2-х т. – М.: Политиздат. – 1955. – Т. 1. – С.97-106.
96. Фейербах Л. К критике философии Гегеля // Л. Фейербах // Избранные философские произведения. В II-х т. – М., Госполитиздат, 1955. – Т. I. – С.53-96.
97. Фейербах Л. История философии Нового времени от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы // Л. Фейербах. История философии. Собрание произведений в трех томах / Под общ. ред. и со вступит. статьей М.М. Григорьяна. – М., «Мысль», 1974. – Т. 1. С.63-412.
98. Фейербах Л. Необходимость реформы философии / Л. Фейербах // Избранные философские произведения. В II-х т. – М., Госполитиздат, 1955. – Т. I. – С.107-113.
99. Фейербах Л. Критические заметки к «Основным положениям философии» / Л. Фейербах // Избранные философские произведения. В II-х т. – М., Госполитиздат, 1955. – Т. I. – С.267-274.
100. Фейербах Л. Сущность христианства / Л. Фейербах. – Избранные философские произведения. В II-х т. – М., Госполитиздат, 1955. – Т. II. – С.7-405.
101. Фейербах Л. Лекции о сущности религии / Л. Фейербах. – Избранные философские произведения. В II-х т. – М., Госполитиздат, 1955. – Т. II. – С.490-894.
102. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч.I, Вопросы 1-43. – Киев*Эльга*Ника-Центр; Москва*Элькор-МК, 2002. – 560 с.
103. Філософія: Курс лекцій: Навч. посібник / І.В. Бичко, В.Г. Табачковський, Г.І. Горак та ін. – К.: Либідь, 1993. – 576 с.
104. Фрейд З. Будущее одной иллюзии / З. Фрейд. // В кн.: Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева: перевод. – М.: Политиздат, 1989. – С.94-142.
105. Фромм Э. Иметь или быть? / Э. Фромм. – М., «Прогресс», 1990. – 336 с.
106. Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер. – М.: Политиздат. – 1993. – 483 с.
107. Хайдеггер М. Что это такое – философия? / М. Хайдеггер. – «Вопросы философии». – 1993. -№ 8. – С. 119-131.
108. Хрестоматия по философии: Учебное пособие для высших учебных заведений. – Р.-Д., Изд-во «Феникс», 1997. – 544 с.
109. Шлемкевич Микола. Загублена українська людина / Микола Шлемкевич. – К.: МП «Фенікс», 1992. – 168 с.
110. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Политиздат. – 1991. – 527 с.

Жадько Віталій Андрійович

ФІЛОСОФІЯ
ЯК ГУМАНІСТИЧНИЙ СВІТОГЛЯД

наукова монографія

Підписано до друку 15.10.2019 р.

Формат 60x84/16. Папір друк. №2.

Гарнітура Times New Roman Умовн. друк. арк. 12,5.

Тираж 300 прим.

Замовлення 15-10-19

Видавець ФОП Піча С.В.

а/с 5026, м. Львів-53, 79053, Україна

e-mail: novsv2016@ukr.net

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців, виготівників і
розповсюджувачів видавничої продукції: серія ДК № 5069 від
22.03.2016 року, видане Державним комітетом інформаційної
політики, телебачення та радіомовлення України