

Івано-Франківський національний технічний університет нафти і газу
Міністерство освіти і науки України

Львівський національний університет імені Івана Франка
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

САБАДУХА ВОЛОДИМИР ОЛЕКСІЙОВИЧ

УДК 14:141.7:316.3:316.61

**МЕТАФІЗИКА СУСПІЛЬНОГО Й ОСОБИСТІСНОГО БУТТЯ
В КОНТЕКСТІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ТА УКРАЇНСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ:
ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

Спеціальність 09.00.05 – історія філософії

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ В. О. Сабадуха

Науковий консультант – **Дахній Андрій Йосипович**, доктор філософських
наук, доцент

Івано-Франківськ – 2021

АНОТАЦІЯ

Сабадуха В. О. Метафізика суспільного й особистісного буття в контексті європейської та української традиції: історико-філософський аналіз. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.05 – історія філософії. Івано-Франківський національний технічний університет нафти і газу; Львівський національний університет імені Івана Франка. – Івано-Франківськ; Львів, 2021.

У дисертації досліджено первоначала суспільного буття в органічній єдності духовного й матеріального компонентів: соціально-психологічних і духовних якостей людини, метафізичних основ її життєдіяльності та принципів суспільного буття. Обґрунтовано конститутивну роль первоначал в життєдіяльності людини й суспільства. Проаналізовано взаємозв'язки матеріального і духовного компонентів у життєдіяльності людини і доведено необхідність пріоритету духовного в умовах екзистенційного вакууму та антрополого-глобальної катастрофи. Досліджено генезу європейської та української метафізики і з'ясовано, що вона органічно поєднана з ієрархічним розумінням людської сутності.

В умовах пріоритету матеріального, який реалізовує посередня особистість, людська спільнота розвивається стихійно, що закономірно призвело до екзистенційного вакууму та антрополого-глобальної катастрофи. Під тиском глобальних проблем людство змушене переосмислювати світоглядні засади буття й відмовитися від пріоритету матеріального. Пріоритету духовного над матеріальним у сучасних умовах немає альтернативи, що може бути реалізовано лише особистістю, життєдіяльність якої ґрунтується на телеологічних закономірностях.

Доведено, що свобода, духовна ієрархія, рівність і справедливість – це фундаментальні принципи суспільного буття, які утворюють органічну єдність. Їхній зміст залежить від онтологічних умов буття і може трактуватися з різних світоглядних, політичних позицій, що стає причиною суперечностей. Свобода, з одного боку, є умовою розвитку внутрішнього потенціалу людини й суспільства, а з

іншого, – вона має обмежуватися заради збереження природних умов людського існування. Принцип духовної ієрархії до сьогодні часто сприймають як підґрунтя соціальної ієрархії й несправедливості. Проте, соціальна ієрархія має бути відбиттям професійного, інтелектуального й духовного ступеня розвитку людини. Рівність – це критерій гуманності суспільних і людських відносин, який не може розповсюджуватися на духовну сферу. Справедливість постає як рівновага між свободою, ієрархією та рівністю, освячує і легітимізує їх. Визначеність первоначал – це необхідна передумова майбутнього людської спільноти.

Виявлено, що персоніфікацією первоначал й принципів суспільного буття є особистість. Проаналізовано генезу теорій особистості в історії філософії. Доведено, що принцип духовної ієрархії лежав в основі розуміння людської сутності від стародавніх часів до епохи Просвітництва. Велика французька революція заперечила ієрархічний підхід до розуміння внутрішніх якостей людини і під впливом колективного несвідомого сформувалося ціннісне судження «кожна людина – особистість», яке опанувало суспільною свідомістю і набуло статусу гуманістичного принципу. У постмодерній філософії ієрархічний підхід прихований під складними філософськими конструкціями, бо філософи не наважуються критикувати уявлення, що «кожна людина – особистість». Виявлено, що в історії філософії чітко простежується два підходи до розуміння духовної сутності людини: ієрархічний, елітарний («особистість – принцип буття») та демократичний, егалітарний («кожна людина – особистість»), між якими відбувається світоглядна боротьба. Доведено, що ієрархічний підхід до розуміння духовних якостей людини притаманний усім періодам розвитку української філософії, окрім марксистського. Встановлено, що українській історії філософії органічно притаманні ідеї персоналізму: у центрі перебуває ідеал людини – особистість, яку трактують як субстанцію буття. Доведено, що українська філософія від київської доби до радянського періоду ґрунтується на пріоритеті духовного над матеріальним, а особистість є втіленням духовного начала. Ієрархічний підхід до розуміння внутрішніх якостей людини набуває розвитку у філософів української діаспори. Під

впливом марксистської філософії ієрархічний підхід зникає, але в умовах незалежності окремі його елементи відроджуються.

На основі принципу доповнювальності сформульовано метафізичну теорію особистості, яка синтезує елітарний та егалітарний підходи до розуміння особистості й ґрунтується на тривимірному тлумаченні людської сутності. Перший вимір – екзистенційний, у комунікаційному просторі та з позиції гуманізму до кожної людини слід ставитися як до особистості. Другий – есенційний, з погляду сутності виділено ступені духовного розвитку людини: залежна особистість, посередня особистість (зовнішня людина, людина маси), зріла особистість і геній. Ступінь духовного розвитку людини зумовлений її спонуканнями до діяльності: стимул безпосередніх потреб, мотив вигоди, інтерес суспільства, ідеали Істини, Добра та Краси. Третій – динамічний, визнає й підкреслює, що людина здатна до вдосконалення, але може й деградувати. Метафізична теорія особистості не протиставляється гуманістичному підходу, бо створена на основі принципу доповнювальності, що допомагає розкрити приховану сутність, вказує напрям і механізми вдосконалення людини. Запропонована теорія дозволяє дати відповіді на виклики, перед якими опинилася людська спільнота й Україна зокрема, а саме: екзистенційний вакуум та антрополого-глобальна катастрофа пов'язані з діяльністю людини маси, яка реалізує пріоритет матеріального.

У дисертації переосмислено погляди на форми суспільного буття людини. Виявлено, що між ментальними структурами людини й формами суспільного буття існує органічний зв'язок. Виокремлено дві форми буття людини й суспільства: знеособлену й особистісну. Суб'єктом діяльності в знеособленій парадигмі є посередня особистість, яка спирається на пріоритет матеріального, тоді як суб'єктом діяльності в особистісній є шляхетна людина, керована пріоритетом духовного. На основі метафізичної теорії доведено, що посередня особистість стала конститутивним елементом знеособлених форм життя, а суспільне буття – це боротьба знеособленого начала з особистісним. Доведено, що форми життєдіяльності людини та суспільства варто узагальнити в поняттях «знеособлена парадигма буття людини» й «особистісна парадигма буття людини», що надало

можливість внести уточнення у методологічні засади дослідження суспільного буття. Парадигма суспільного буття – це інтегральна якість людини й суспільства, що відбиває досягнутий рівень духовного й матеріального розвитку та взаємозумовленість становлення людини й суспільства. Суспільне життя є відбиттям і втіленням якостей панівного типу людини.

Життєдіяльність епох модерну й постмодерну відтворювалося шляхом збудження в людині потреб до надмірного споживання та матеріального комфорту, що призвело до розбалансування відносин людини з природою, перманентних соціальних революцій, воєн, глобального тероризму й, урешті-решт, до стану духовної порожнечі й антрополого-глобальної катастрофи. Отож парадигма знеособленого буття виявилася вичерпаною як із зовнішнього боку (технологічного й соціально-політичного), так і з внутрішнього (духовного). Умовою трансформації знеособленої парадигми буття в особистісну є наявність у суспільстві критичної маси особистостей.

На основі метафізичної теорії особистості та двох парадигм буття людини переосмислено погляди на філософію історії. Розвиток історії постає як результат осмислення філософією людської сутності, а точніше подолання людиною свого несвідомого. Сформульовано парадигмальний підхід до розуміння філософії історії. Історія постає як логічний процес вдосконалення людських якостей і перехід від знеособленого буття до особистісного. Досліджено філософські умови трансформації знеособленої парадигми буття людини в особистісну.

На основі світового та європейського досвіду доведено, що подолання хаосу в суспільстві завжди починається з духовного й морального очищення.

Досліджено праксеологічні засади трансформації знеособленої парадигми буття людини в особистісну. Доведено, що реалізація ідеї особистісного буття потребує метафізичних і концептуальних персонажів. Метафізичними персонажами мають бути філософи, які визначають систему понять, на основі яких має здійснюватися розбудова особистісного суспільства, а психолог, освітянин і митець є концептуальними персонажами, які формують особистісне начало людини та суспільства. Проаналізовано роль і значення метафізичних та концептуальних

персонажів у процесі розробки й прийняття суспільно-значущих рішень в умовах дискурсивно-комунікативних практик. Доведено, що рівень комунікацій залежить від якості теорій і понять, на основі яких здійснюється дискурс та взаємодія.

Визначено місію філософа в умовах кризи знеособленого буття. Подолання конфлікту між знеособленим та особистісним потребує відродження ролі й значення філософа і філософії в суспільстві. В умовах кризи знеособленого буття філософи мають взяти на себе відповідальність за вирішення таких проблем: по-перше, відродити принцип духовної ієрархії і довести його конструктивну значущість; по-друге, обґрунтувати теоретичне і практичне значення метафізичної теорії особистості; по-третє, довести, що боротьба знеособленого начала з особистісним є провідною тенденцією в розвитку як буття, так і світового духу; по-четверте, сформулювати соціальне замовлення на духовне вдосконалення людини.

Проаналізовано роль і значення психолога, освітянина й митця за умов необхідності трансформації знеособленого буття в особистісне. Психолог має бути уособленням особистості й своїм способом життя доводити, що духовне вдосконалення можливе, і допомагати тим, хто прагне розвивати власний потенціал. Сформульовано вимоги до освітянина в умовах необхідності трансформації знеособленої моделі навчально-виховного процесу в особистісну. Ідеалом має бути вчитель особистісного ступеня духовного розвитку, який здатний поєднувати вимогливість до учня на основі закону: «особистість – принцип буття» з повагою до його гідності на основі принципу «до кожного, як до особистості». Зміна парадигми розвитку потребує суттєвих трансформацій у свідомості митців. Їх творчість має бути орієнтована на те, щоб суспільство швидше усвідомило необхідність пріоритету особистісного начала в сучасному знеособленому світі.

На основі історико-філософської традиції проаналізовано основні вимоги до політика й державного службовця. Діяльність політика в умовах розбудови особистісної парадигми буття людини має бути підпорядкована рекомендаціям метафізичних і концептуальних персонажів. Сформульовано вимоги до політика й державного службовця особистісного ступеня розвитку. Досліджено зміст відповідальності метафізичних і концептуальних персонажів. Філософ має

здійснювати контроль за адекватним уживанням філософських ідей і теорій тими, хто реалізовує комунікацію в суспільстві.

Доведено, що в структурі дискурсу філософ має займати пріоритетне положення. Йому мусить належати метафізична влада, що принципово відрізняється від політичної. Якщо остання має бути демократичною, то метафізична – аристократичною, оскільки здатність свідомо оперувати ідеями, категоріями й поняттями не є загальною. Ця відмінність ґрунтується на принциповій різниці сфер діяльності: об'єктом метафізичної влади є теорії та поняття, а об'єктом політичної влади – предметний складник і суспільні відносини, що стосуються всіх суб'єктів соціального простору.

Ключові слова: метафізика, буття, первоначало, принципи суспільного буття, особистість, особистісна парадигма буття людини, знеособлена парадигма буття людини, метафізичний персонаж, концептуальний персонаж.

ABSTRACT

Sabadukha V. O. Metaphysics of social and personal being in the context of European and Ukrainian tradition: historical and philosophical analyses. – Manuscript.

The thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophical Sciences, specialty 09.00.05 – history of philosophy. Ivano-Frankivsk national technical university of oil and gas; Ivan Franko National University of Lviv; – Ivano-Frankivsk; Lviv, 2020.

The thesis reveals the original principles of social being in organic unity of spiritual and material components: social-psychological and spiritual qualities of man, principles of social being, ontological conditions of human life, with an emphasis on their role and importance in human and society life. The interrelation of material and spiritual components in human life is analyzed and the necessity of spiritual priority in the conditions of existential vacuum and anthropological-global catastrophe is proved. The genesis of European and Ukrainian metaphysics is analyzed and it is proved that it is organically combined with a hierarchical understanding of human essence.

Under the priority of material, which is realized by the average man, society develops spontaneously, which naturally led to anthropological-global catastrophe. Under the pressure of global problems, humankind is forced to rethink the worldview of being and abandon the material priority. There is no alternative to the spiritual priority over the material in modern conditions, which can only be realized by a person whose vital activity is based on teleological regularities.

It is proved that freedom, the spiritual hierarchy, equality and justice are the fundamental principles of social life around which the socio-political and worldview struggle has been taking place. Their content depends on ontological conditions of being and can be interpreted from different worldviews, political positions, which causes controversy. Freedom, on the one hand, is a condition for the development of the inner potential of man and society, and on the other, it must be restricted in order to preserve the natural conditions of being. The principle of the spiritual hierarchy is often regarded today as the foundation of the social hierarchy. However, the social hierarchy must be a reflection of the professional, intellectual and spiritual level of human development. Equality is a criterion for the humanity of social and human relations, which cannot extend to the spiritual realm and a presumption that human rights to one's own life choices will not be violated. Justice appears as an equilibrium between liberty, hierarchy and equality, sanctifying and legitimizing them. It is proved that discursive and communicative practices are a constructive mechanism of realization of the social being principles. The certainty of the original principles and principles of social life is a necessary precondition for the functioning of society.

It is revealed that personality is the personification of the spirit and principles of social being. The genesis of personality theories is analyzed. It is proved that the principle of the spiritual hierarchy was the basis for understanding the human essence from antiquity to the Enlightenment. The French Revolution denied the hierarchical approach to understanding the internal qualities of man and under the influence of the collective unconscious formed a value judgment of "every person is an individual", which captured the public consciousness and acquired the status of a humanistic principle. In postmodern philosophy, the hierarchical approach is hidden under sophisticated philosophical

constructs, because philosophers do not dare to criticize the notion that "each person is an individual." It is revealed that in the history of social philosophy two approaches to understanding the spiritual essence of man are clearly traced: hierarchical, elitist ("personality is the principle of being") and humanistic, egalitarian ("every person is an individual"), between which there is a worldview struggle. It is proved that the hierarchical approach to understanding the spiritual qualities of man is inherent in all periods of development of Ukrainian philosophy, except Marxist. A hierarchical approach to understanding the inner qualities of man is gaining ground in philosophers of the Ukrainian diaspora. In Ukraine, under the influence of Marxist philosophy, the hierarchical approach disappears, but in the conditions of independence, some of its elements are revived. It is revealed that personality is the personification of the spirit and principles of social being.

The metaphysical theory of personality is formulated, which synthesizes elitist and egalitarian approaches to understanding the personality and is based on a three-dimensional interpretation of the human essence. The first dimension – existential, in the communication space and from the standpoint of humanism each person should be treated as an individual. The second is essential; from the point of view of the essence stages of the spiritual development of a person are pointed out: dependent personality, mediocre personality (reproductive, mass person), personality itself and genius. Degree of spiritual development of a person is conditioned by its motivation to activity: stimulus of immediate needs, motive of benefit, interest of society, ideal of good and beauty. The third is dynamic, recognizing and emphasizing that a person is capable of improvement, but can also degrade. The metaphysical theory of personality is not opposed to the humanistic approach, because it is created on the basis of the principle of complementarity, which helps to reveal the hidden essence, indicates the direction and mechanisms of perfection of the person. The proposed theory provides answers to the challenges the human community and Ukraine face, namely: existential vacuum and anthropological-global catastrophe related to the activity of the mass-oriented human being.

The views on the forms of social life of a person are rethought in the thesis. It is revealed that there is an organic connection between the mental structures of the human

being and the forms of social being. There are two forms of human and society being: impersonal and personal. The subject of activity in the impersonal paradigm is the average person, who relies on the priority of the material, while the subject of activity in the personal is the noble person, guided by the priority of the spiritual. On the basis of metaphysical theory it is proved that the average person has become a constitutive element of the impersonal life forms, and social being is the struggle of the impersonal beginning with the personal. It is proved that the forms of human and social life should be summarized in the concepts of "impersonal paradigm of human being " and "personal paradigm of human being", which made it possible to clarify the methodological foundations of the study of social being. The paradigm of social being is an integral quality of man and society, reflecting the attained level of spiritual and material development. The concept of "paradigm of being" reflects the interdependence of becoming human and society. Forms of human social being are the reflection and embodiment of the qualities of the dominant human type.

The social life of modern and postmodern epochs was reproduced by arousing in man the needs for excessive consumption and material comfort, which led to the imbalance of human relations with nature, permanent social revolutions, wars, global terrorism and, finally, to a state of spiritual emptiness and global-anthropology catastrophe. Thus, the paradigm of impersonal being has been exhausted both from the outside (technological and socio-political) and from the inner (psychological and spiritual). The condition of transformation of the impersonal paradigm of being into the personal is the presence in society of a critical mass of personalities.

The theoretical foundations of human and world unity in the conditions of globalized world are formulated. It has been proven that philosophy, religion and science must agree on the conceptual foundations of human interaction with the world. Philosophers should take on "total responsibility" (H. Jonas) not only for modern but also for future development. Preservation of the world as a generic subject must be the sense of being human, and the individual must be a measure of development. The following ideas have been proposed as a basis for scientific and economic activity: scientific activity should be oriented towards research and preservation of anthropocosmic conditions of

human life; scientists need to find out the extent of possible interference with the physical, chemical, geological, biological mechanisms of nature's evolution; scientists must constantly reflect on the problem what sense should scientific discoveries make about environmental issues and the meaning of being human as a generic being; the scientist should be responsible for the state of nature's development; the extent of the production activity should be determined by the ecologist, not by the needs of the average person. Based on the principle of priority of the spiritual over the material, it is proposed to recognize material production as a kind of spiritual.

The ideological conditions of transformation of the personalized paradigm of human being into the personal are investigated. It is proved that classical, non-classical and postmodern ideologies paid little attention to a problem of personality and meaning of life. Current ideologies orient people to external activities, to improving their financial position and forms of social life, but they are not able to contribute to overcoming problems that have arisen in other spheres of society and human relations with nature, and, most importantly, do not take into account the spiritual need of man i.e. to be a personality in life. It is substantiated that spiritual priority and the idea of personality should be the basis of modern ideology. A new ideology has been proposed to be called “the ideology of personalism”, which must absorb the best interests of philosophical thought and socio-political practice.

It is established that the ideology of Ukrainian nationalism is organically based on the ideas of personalism: the ideal of the person – the hero-personality, which is the substance of social and political life is at the center; a person has the right to self-determination and self-realization. It is proved that the philosophy of Ukrainian nationalism is based on the priority of the spiritual over the material, and the personality is the embodiment of the spiritual principle.

The philosophical foundations of the national ideology of personalism are formulated as a set of principles aimed at forming a personal position in a citizen, which is specified in his ability to be stimulated by the interests of society, to be the subject of socio-economic, political, social and cultural life. It is proved that the constituent element of the ideology of personalism is a person who seeks to improve Ukrainian society. The

ideology of personalism has every reason to be positively perceived by citizens: it does not deny the idea of humanism and at the same time does not contradict the Christian idea of personality as a perfect person; it opens the way for those who are able to act in the interests of the state and society, and, on the contrary, it closes those who use the state as a means of enrichment; it is in line with the Ukrainian philosophical and socio-political tradition. It is proven from world and European experience that overcoming chaos in society always begins with spiritual and moral purification. The ideology of personalism creates for this the philosophical and socio-political preconditions.

The praxeological directions of transformation of the personalized paradigm of human being into the personal one are investigated. It is proved that the idea of personal being needs metaphysical and conceptual characters. Philosophers should be metaphysical characters who formulate a system of concepts on the basis of which the development of personal society should be carried out, and the psychologist, educator, and artist are conceptual characters who form the personal beginning of man and society. The role and significance of metaphysical and conceptual characters in the process of developing and making socially significant decisions in terms of discursive and communicative practices are analyzed. It is proved that the level of communication depends on the quality of the theories and concepts based on which discourse and interaction are carried out.

The mission of the philosopher in the conditions of the crisis of impersonal being is substantiated. Overcoming the conflict between the impersonal and the personal requires a revival of the role and importance of the philosopher and philosophy. In the event of the crisis of impersonal being, philosophers must take responsibility for solving the following problems: first, to revive the principle of the spiritual hierarchy and to prove its theoretical and practical potential; second, to substantiate the theoretical and practical significance of the metaphysical theory of personality; third, to prove that the struggle for a personalized origin with the personal is the leading tendency in the development of both being and the world spirit; fourth, to formulate a social order for the spiritual perfection of man and the Ukrainian state ideology and to bring it to the minds of citizens.

The role and importance of psychologist, educator and artist in the conditions of impersonal life are analyzed. The psychologist must be the personification of an individual

and by his / her way of life prove that spiritual perfection is possible and to help those who seek to develop their own potential. The requirements for educator in the conditions of necessity of transformation of the impersonal model of educational process into the personal one are formulated. The ideal should be the teacher of the personal level of spiritual development, who is able to combine the perfectionism in relation to his students on the basis of the law: "personality is the principle of being" with respect for his dignity on the basis of the principle "treat everyone as a personality". Changing the development paradigm requires a major transformation in the minds of artists. Their creativity should be oriented to make the society more aware of the need to prioritize their personal beginnings in today's impersonal world.

The basic requirements for the politician and the civil servant are analyzed. The activities of the politician in the context of building the personal paradigm of human being must be subject to the recommendations of metaphysical and conceptual characters. Requirements for the politician and public servant of personal development are formulated.

The content of responsibility of metaphysical and conceptual characters is investigated. The philosopher should exercise control over the adequate application of philosophical ideas and theories by those who implement communication in society.

It is proved that in the structure of discourse the philosopher must take priority. He must possess a metaphysical authority, which is fundamentally different from political power. If the latter is to be democratic, then the metaphysical one should be aristocratic, since the ability to consciously operate on ideas, categories and concepts is not common. This difference is based on a fundamental inequality in the spheres of activity: theories and concepts are the object of metaphysical authority, and the subject component and social relations that apply to all subjects of social space are the object of political power.

Keywords: metaphysics, being, the beginning, principles of social being, personality, personal paradigm of human being, impersonal paradigm of human being, metaphysical character, conceptual character.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації

Одноосібні монографії:

1. Сабадуха В. О. Українська національна ідея та концепція особистісного буття: монографія. 2-е вид., випр. Івано-Франківськ: Фоліант, 2012. 176 с. (7,15 друк. арк.).

2. Сабадуха В. О. Метафізика суспільного та особистісного буття: монографія. Івано-Франківськ: ІФНТУНГ, 2019. 647 с. (37,6 друк. арк.).

Монографія у співавторстві:

3. Гречаний О. Ф., Сабадуха В. О. Філософія здібностей у контексті пріоритету духовного над матеріальним: монографія. Луганськ: Вид-во СНУ ім. Володимира Даля, 2015. 211 с. (11,34 д.а.). (Особистий внесок здобувача: підрозділи: 1.2, 2.3, 2.4, 4.1, 4.2, 4.3 (5, 12 д.а.)).

Наукові статті у вітчизняних фахових виданнях:

4. Сабадуха В. О. Українська національна ідея у вимірах особистісного буття. *Психологія і суспільство*. 2012. № 2. С. 21–30. (0,7 друк. арк.).

5. Сабадуха В. О. Концепція чотирьох рівнів розвитку сутнісних сил людини як методолого-теоретична основа сучасної філософської антропології. *Вісник національного авіаційного університету*: зб. наук. пр. Сер.: Філософія. Культурологія. 2013. Вип. 1. С. 55–59. (0,5 друк. арк.).

6. Сабадуха В. О. Ідеї персоналізму в українській філософській та соціально-політичній думці. *Вісник національного авіаційного університету*: зб. наук. праць. Сер.: Філософія. Культурологія. 2013. Вип. 2. С. 62–66. (0,5 друк. арк.).

7. Сабадуха В. О. Ідеї персоналізму в українському націоналізмі. *Українознавчий альманах*. 2013. Вип. 14. С. 82–86. (0,5 друк. арк.).

8. Сабадуха В. О. Світоглядні підґрунтя нооекономіки і ноосупільства, або Роздуми до дискурсу з Костянтином Корсаком. *Практична філософія*. 2013. № 4. С. 17–23. (0,6 друк. арк.).
9. Сабадуха В. О. Проблема особистості в емпіричній та раціоналістичній європейській філософії XVII століття. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка*. 2013. № 6. С. 42–47. (0,6 друк. арк.).
10. Сабадуха В. О. Обґрунтування онтологічних критеріїв індивідуального та суспільного буття. *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. 2013. Вип. 17. С. 14–19. (0,5 друк. арк.).
11. Сабадуха В. О. Персоналізм як українська державна ідеологія. *Психологія і суспільство*. 2013. № 1. С. 21–30. (0,7 друк. арк.).
12. Сабадуха В. О. Психологія в умовах кризи знеособленого буття. *Психологія і суспільство*. 2014. № 2. С. 40–46. (0,7 друк. арк.).
13. Сабадуха В. О. Гностицизм як джерело концепції чотирьох рівнів духовного розвитку людини. *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. 2014. Вип. 18. С. 57–64. (0,5 друк. арк.).
14. Сабадуха В. О. Принципи ієрархії і рівності як онтологічні засади життєдіяльності людини й суспільства. *Практична філософія*. 2014. № 1. С. 66–73. (0,6 друк. арк.).
15. Сабадуха В. О. Пріоритет духовного над матеріальним як онтологічна засада життєдіяльності людини і суспільства. *Практична філософія*. 2014. № 3. С. 153–160. (0,6 друк. арк.).
16. Сабадуха В. О. Онтологія як філософська наука про достатні підстави людського буття. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка*. 2014. Вип. 3. С. 25–31. (0,6 друк. арк.).
17. Сабадуха В. О. Генеза понять особи й особистості в християнстві. – *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. 2015. Вип. 19. С. 109–117. (0,7 друк. арк.).

18. Сабадуха В. О. Духовна сутність людини у Святому письмі, творчості Отців християнської церкви та філософів Середньовіччя. *Практична філософія*. 2015. № 2. С. 104–113. (0,8 друк. арк.).

19. Сабадуха В. О. Світоглядна боротьба навколо проблеми особистості в німецькій класичній філософії. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. Філософія. Політологія. 2015. №1. С. 48–51. (0,5 друк. арк.).

20. Сабадуха В. О. Ідея особистості в контексті принципів духовної ієрархії і рівності. *Гілея: науковий вісник: зб. наук. праць*. 2016. Вип. 12. С. 261–267. (0,6 друк. арк.).

21. Сабадуха В. О. Поняття «дух», «духовність» і «особистість»: філософський зміст та взаємозв'язок. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії: зб. наук. праць*. 2017. Вип. № 68. С. 98–110. (0,7 друк. арк.).

22. Сабадуха В. О. Ідея особистості у філософії Іммануїла Канта, Фрідріха Ніцше, Макса Шелера. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. Сер.: Філософія. 2018. № 3. С. 31–35. (0,6 друк. арк.).

23. Сабадуха В. О. Первоначала суспільного буття в українській філософії. *Гілея: науковий вісник: зб. наук. праць*. 2019. № 6. Ч. 2. Філософські науки. С. 140–145. (0,6 друк. арк.).

Наукові статті у періодичних виданнях іноземних держав

24. Сабадуха В. А. Я-концепция ученого в контексте мировоззренческо-методологических установок научной деятельности. *Вестник Бурятского государственного университета*. 2013. Вып. 6. Философия. Социология. Политология. Культурология. С. 25–31. (0,6 друк. арк.).

25. Сабадуха В. А. Я-концепция художника, или Миссия художника в современном мире (философский аспект). *Вестник Бурятского государственного университета*. 2014. Вып. 1. Философия. Социология. Политология. Культурология. С. 131–138. (0,7 друк. арк.).

26. Сабадуха В. О. Єдине смислове поле філософського, теологічного і психологічного розуміння духу. *The scientific method*. Warszawa, Poland. 2017. № 13. S. 7–13. (0,6 друк. арк.).

27. Sabadukha V. Self-concept of a historian or thoughts of a philosopher about ontological essence of historical events. *Energy, energy saving and rational nature use*. Radom, 2017. № 1–2. P. 24–36. (0,6 друк. арк.).

28. Sabadukha V. Philosophische und mythologische analyse der epoche der Moderne und Postmoderne in der Philosophie von Peter Koslowski. *Modern engineering and innovative technologies*. 2020. Issue № 11. Part 02. S. 40–52. (0,7 друк. арк.).

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

29. Сабадуха В. О. Проблема особистості в творчості філософів Київської світоглядно-антропологічної школи. *Сучасне філософське антропологічне знання в контексті викликів доби: дев'яті Шинкаруківські читання: матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. (Київ, 18 квіт. 2014 р.)*. Хмельницький: Хмельниц. держ. центр науки, інновацій та інформатизації, 2014. С. 133–140. (0,5 друк. арк.).

30. Сабадуха В. О. Реконструкція конфлікту між знеособленою та особистісною парадигмами буття людини в творчості Тараса Шевченка. *Психологія і суспільство*. Спецвипуск: матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. «Тарас Шевченко і сучасна національна освіта». (Тернопіль, 5–6 берез. 2014 р.). Тернопіль: Тернопіл. нац.-економ. ун-т 2014. С. 55–61. (0,5 друк. арк.).

31. Сабадуха В. О. Християнська концепція особистості як методологічне підґрунтя розв'язання проблеми людської гідності. *Авраамічні релігії: проблеми свободи совісті та віросповідання в контексті різноманітних чинників у сфері суспільного буття в Україні та світі: матеріали Міжнар. наук. конф. (Галич, 4–5 черв. 2015 р.)*. Галич: Давній Галич, 2015. С. 231–239. (0,6 друк. арк.).

32. Сабадуха В. О. Роль ідеології персоналізму у розбудові української державності. *Держава у теорії і практиці українського націоналізму: матеріали VI Всеукр. наук. конф. з міжнародною участю. (Івано-Франківськ, 26–27 черв. 2015 р.)*. Івано-Франківськ: Місто НВ, 2015. С. 398–408. (0,5 друк. арк.).

33. Сабадуха В. О. Концепція чотирьох рівнів духовного розвитку людини як методологічне підґрунтя розв'язання проблеми толерантності. *Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності*: матеріали Міжнар. наук.-теор. конф. (Житомир, 1–2 жовт. 2015 р.). Житомир: Вид. Євенок О. О. 2015. С. 49–52. (0,6 друк. арк.).

34. Сабадуха В. О. Маніфест пріоритету духовного над матеріальним, або Світоглядне підґрунтя розв'язання екологічних проблем. *Стан, проблеми та перспективи використання природних ресурсі*: матеріали наук.-практ. конф. (Коломия, 12 трав. 2016 р.). Коломия: Ун-т економ. та права «Крок»; Ін-т управління природними ресурсами. 2016. С. 38–44. (0,3 друк. арк.).

35. Сабадуха В. О. Спорідненість філософських поглядів Івана Франка й іспанського філософа Хосе Ортеги-і-Гассета. *Іван Франко в сучасних вимірах та осягах*: наук. зб. матеріалів Всеукр. наук.-практ. конф. (до 160-річчя з дня народження) (Івано-Франківськ, 29–30 черв. 2016 р.). Івано-Франківськ, 2016. С. 234–240. (0,5 друк. арк.).

36. Сабадуха В. О. Пріоритет духовного над матеріальним, або Світоглядні засади нового способу буття. *Філософія діалогу й порозуміння в побудові європейської й світової спільнот*: тези Міжнар. конф. (Львів, 22–24 черв. 2016 р.). Львів: 2016. С. 196–198. (0,3 друк. арк.).

37. Сабадуха В. О. Декаданс філософії: причини і наслідки. *Глобалізований світ: випробування людського буття*: матеріали Міжнар. наук.-теор. конф. (Житомир, 6–7 жовт. 2017 р.). Житомир: Вид-во Євенок О. О. 2017. С. 139–144. (0,6 друк. арк.).

38. Сабадуха В. О. Світоглядні засади особистісного способу буття. *«Русалка Дністровая» перша книга українською мовою в Галичині: загальнонаціональний та європейський контекст*: матеріали Всеукр. наук.-практ. (Івано-Франківськ, 29–30 верес., 2016 р.). 2016. С. 229–238. (0,8 друк. арк.).

39. Сабадуха В. О. Проблема першоначала буття в метафізиці М. Гайдеггера. *Україна в гуманітарних і соціально-економічних вимірах*: матеріали II Всеукр. наук.

конф. (Дніпро, 24–25 берез. 2017 р.) Дніпро: СПБ Охотник, 2017. Ч. I. С. 74–76. (0,3 друк. арк.).

40. Сабадуха В. О. Першоджерела української духовності у «Призначенні України» Юрія Липи. *Дев'ять Липівські читання: матеріали Всеукр. наук.-практ. конф.* (м. Полтава, 11–12 трав. 2018 р.). Полтава: ПУЕТ, 2018. С. 25–29. (0,4 друк. арк.).

41. Сабадуха В. О. Метафізична теорія особистості як відповідь на виклики антрополого-глобальної катастрофи. *Українське суспільство в пошуках відповідей на виклики сучасності: світоглядний рівень осмислення: матеріали Всеукр. наук.-теор. конф.* (м. Одеса, 18–19 черв. 2020 р.). Одеса: Фенікс, 2020. С. 21–26. (0,4 друк. арк.).

42. Сабадуха В. О. Світоглядні засади розвитку інформаційного суспільства. *Юриспруденція та проблеми інформаційного суспільства (ЮПІС – 2016 р.): зб. матеріалів Проблемно-наук. міжгалузевої конф.* (Надвірна; Яремча, 25–27 трав., 2016 р.). Надвірна; Яремча. 2016. С. 59–62. (0,4 друк. арк.).

43. Сабадуха В. О. Особистість як первоначало національної ідеології персоналізму. *Десять Липівських читання: матеріали Всеукр. наук.-практ. конф. «Пам'яті лікарів, письменників, громадсько-політичних діячів Івана Липи (1865–1923) та Юрія Липи (1900–1944)».* (Івано-Франківськ, 24–25 верес., 2020 р.). Івано-Франківськ, 2020. С. 193–198. (0,5 друк. арк.).

Наукові праці, які додатково відображають результати дисертації:

44. Сабадуха В. О. Концепція чотирьох рівнів розвитку діяльнісних здібностей індивіда як умова реформування школи й суспільства. *Проблеми інтеграції науково-освітнього, інтелектуального потенціалу в державотворчому процесі.* Тернопіль: 2013. С. 88–93. (0,4 друк. арк.).

45. Сабадуха В. О. Концепція «опертя на власні сили» Степана Бандери та її використання в державно-політичному будівництві на сучасному етапі. *Етнонаціональна політика в теорії та практиці українського націоналізму: історія і сьогодення.* Івано-Франківськ: Місто НВ, 2013. С. 378–389. (0,7 друк. арк.).

46. Сабадуха В. О. Роль церкви, громадянського суспільства, школи й держави щодо впровадження в громадську свідомість ідеології персоналізму. *Становлення і розвиток української державності: зб. наук. праць МАУП*. Київ: Персонал, 2014. Вип. 10: Становлення та розвиток української державності. С. 171–176. (0,5 друк. арк.).

47. Сабадуха В. О. Концепція чотирьох рівнів розвитку діяльнісної здібності індивіда як філософсько-методологічна основа реформування школи й суспільного буття. *Обрії*. 2015. № 2. С. 16–19. (0,5 друк. арк.).

48. Сабадуха В. О. Роль ідеології персоналізму в розбудові української державності. *Держава у теорії і практиці українського націоналізму*. Івано-Франківськ: Місто НВ, 2015. С. 398–408. (0,5 друк. арк.).

49. Сабадуха В. О. Принцип духовної ієрархії людини у творчості апостола Павла, Отців християнської Церкви та філософів Середньовіччя. *Науковий вісник Івано-Франківського богословського університету УГКЦ «Добрий пастор» Богослов'я: зб. наук. праць*. Івано-Франківськ: ІФБУ, 2017. Вип. 10–11. С. 198–212. (0,8 друк. арк.).

50. Sabadukha V. Iván Frankó, el Ortega ucraniano *Iván Frankó. La pluma ucraniana de los clásicos hispanos*. Valencia: Reproexpres, S.L., 2015. P. 67–74 (0,5 друк. арк.).

ЗМІСТ

ВСТУП	24
РОЗДІЛ 1. ПЕРВОНАЧАЛА СУСПІЛЬНОГО БУТТЯ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ТА УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ: ТЕОРЕТИКО- МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ	39
1.1. Первоначала суспільного буття: історико-філософська експозиція	39
1.2. Пріоритет духовного над матеріальним – метафізична основа життєдіяльності людини й суспільства	77
1.3. Свобода, духовна ієрархія, рівність і справедливість – засадничі принципи суспільного буття	88
1.4. Методологічні й теоретичні засади дослідження первоначал суспільного буття	111
Висновки до розділу 1.....	121
РОЗДІЛ 2. МЕТАФІЗИЧНА ТЕОРІЯ ОСОБИСТОСТІ ЯК УЗАГАЛЬНЕННЯ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ТА УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ...	124
2.1. Ідея особистості в античній, середньовічній, модерній та постмодерній європейській філософії	124
2.1.1. Ієрархічний підхід до розуміння людини в античній філософії, гностицизмі та християнстві	125
2.1.2. Проблема Особи й особистості в християнстві та римському праві	131
2.1.3. Ієрархічний підхід до розуміння людської сутності в містицизмі ..	137
2.1.4. Філософські концепції людини в епоху Відродження	139
2.1.5. Світоглядна дискусія навколо проблеми особистості в європейській філософії XVII – XIX ст.	141
2.1.6. Особистісні та знеособлені тенденції в історії філософії XX – поч. XXI ст.	158

2.2. Українські витоки метафізичної теорії особистості	177
2.2.1. Ієрархічний підхід до розуміння духовних якостей людини в українській філософсько-релігійній думці XVI – XX ст.	177
2.2.2. Ідея вдосконалення людини у філософів української діаспори	185
2.2.3. Персоналістичні ідеї у творчості українських філософів кін. XX – поч. XXI ст.	189
2.3. Метафізична теорія особистості	208
2.3.1. Метафізична теорія особистості як узагальнення філософських знань про ступені духовного розвитку людини	209
2.3.2. Вплив соціального механізму життєзабезпечення на ступінь духовного розвитку людини	217
2.3.3. Життєсвіт людини різного ступеня духовного розвитку	219
2.3.4. Мова як відображення ступеня духовного розвитку людини	223
2.3.5. Тривимірність метафізичної теорії особистості	226
Висновки до розділу 2	236

РОЗДІЛ 3. ЗМІНА ПАРАДИГМИ БУТТЯ ЛЮДИНИ Й СУСПІЛЬСТВА ЯК ВІДПОВІДЬ НА ГЛОБАЛЬНІ ВИКЛИКИ

3.1. Теоретичні джерела особистісної та знеособленої форм буття людини в європейській та українській релігійній та філософській думці	240
3.2. Зміна парадигми розвитку людини й суспільства як необхідна умова подолання антрополого-глобальної катастрофи	266
3.3. Знеособлена і особистісна парадигми буття людини й суспільства як методологічна основа розуміння філософії історії	283
Висновки до розділу 3	329

РОЗДІЛ 4. МЕТАФІЗИЧНІ Й КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПЕРСОНАЖІ ЯК СУБ'ЄКТИ РЕАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТІСНОЇ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

4.1. Роль і значення метафізичних і концептуальних персонажів в умовах формування дискурсивно-комунікативних практик	333
4.2. Я-концепція філософа в умовах необхідності трансформації знеособленої парадигми буття людини в особистісну	337
4.3. Концептуальні персонажі навчально-виховного процесу в суспільстві та школі	350
4.4. Я-концепція політика й державного службовця в умовах необхідності трансформації знеособленої парадигми буття в особистісну	369
4.5. Відповідальність метафізичних і концептуальних персонажів за формування особистісного начала суспільного буття	385
Висновки до розділу 4	393
ВИСНОВКИ	396
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	404
ДОДАТКИ	449

ВСТУП

Обґрунтування вибору теми дослідження. Актуальність дослідження проблематики метафізики суспільного й особистісного буття зумовлена низкою глобальних проблем і криз сучасності. Стан кризи європейські філософи характеризують як новий світовий безлад (З. Бауман), суспільство без опори (У. Бек), оргія матеріального (Ж. Бодріяр), людство перетворилося на «раба матерії» і «нижче стало мірою речей» (Р. Генон), людство опинилося в полоні *мати* і *володіти* (Е. Фромм) і стало як «тіло без органів» (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі), що призвело до гібридного світо(без)порядку. Критика метафізики змінилася роздумами про необхідність її відродження (М. Дилон, Г. Дитер, В. Декомб, Н. Лобковиць, І. Держко, В. Огороков, Т. Ренч, С. Шевцов), що актуалізує потребу переосмислення попередніх метафізичних систем й пошуку нових первоначал суспільного буття, які б відповідали сучасному етапу розвитку людської цивілізації. Людство загалом, й українська спільнота зокрема, перебувають у ситуації виклику, а тому потребують не лише світоглядної переорієнтації, але й суб'єкта, який би став уособленням первоначал. Це зумовлює необхідність дослідження метафізики суспільного й особистісного буття в історико-філософському контексті, а також пошуку нових світоглядних, філософських і соціально-культурних засад розвитку суспільства.

Значущість первоначал суспільного буття для розвитку людської спільноти достатньо виразно висловив Х. Ортега-і-Гассет: усі цивілізації гинули від недосконалості своїх основ. Екзистенційний вакуум і антрополого-глобальна катастрофа свідчать про те, що з попередження Х. Ортеги-і-Гассета ані філософи, ані політична еліта належних висновків не зробили, проте були важливі досягнення, а саме: доволі чітку відповідь на засторогу Х. Ортеги-і-Гассета дав А. Тойнбі в концепції виклику-відгуку: суспільства й навіть цивілізації деградують і гинуть, якщо еліта втрачає здатність бути спонукуваною інтересами суспільства й мислити відповідно до первоначал. Отже, А. Тойнбі максимально точно сформулював думку,

що первоначала пов'язані з якостями еліти та механізмами її взаємодії з суспільством.

Традиція трактування людини вищого ступеня духовного розвитку як первоначала суспільного буття йде від стародавнього Китаю та Греції. Первоначала буття пов'язані з принципом духовної ієрархії, зі змістом слова «бути», яке в стародавніх греків означало єдність між способом життя людини та словом, що трактували як справжнє буття. Християнство розвинуло ідею первоначал і сформулювало свій варіант метафізичних основ буття: Бог є втіленням повноти буття. Криза первоначал стала відчутною в епоху пізнього Середньовіччя. Епоху Просвітництва й Велику французьку революцію слід розглядати як реакцію людини маси (посередньої людини) на вичерпаність християнських первоначал і водночас як пошук нових – раціональних – основ буття, бо в кожен історичну епоху первоначала потребують іншої форми. У ХХ ст. їх брак став помітним після Першої світової війни. Специфіка сучасної антрополого-глобальної катастрофи й духовної кризи полягає в тому, що вона має парадигмальний характер, отож відповідь теж мусить бути глобальною й стосуватися духовних якостей як еліти, так і людини взагалі. Відсутність первоначал свідчить не лише про дефіцит здібностей в еліти суспільства бути спонукуваною його інтересами, але й про моральні проблеми в людській, та українській спільноті зокрема. Брак первоначал суспільного буття – це трагічна особливість нашого часу. Уважаємо, що така ситуація є закономірним результатом розвитку постмодерної філософії, яка відмежувалася від дослідження метафізичної проблематики.

Недоліком праць із метафізики є те, що в них не досліджено зв'язок первоначал суспільного буття з людськими якостями, бо втрачено концепцію онтологічних ступенів духовного розвитку людини, яка починає свою історію від китайської та античної філософії й була засадничою до епохи Просвітництва. Ця концепція сприяла формуванню ідеалу людини й моральних цінностей. Християнство багато зробило для осмислення принципу духовної ієрархії, але не змогло повною мірою організувати його втілення в життя. Цей принцип в епоху Просвітництва було спотворено, а під час Великої французької революції знищено.

Втрата принципу духовної ієрархії надзвичайно дорого вартувала не лише філософії, але й людству – загублено духовні орієнтири, як наслідок, воно опинилося в стані антропологічної кризи. Явно чи опосередковано в історії філософії простежуємо зв'язок поняття «буття» з людськими якостями. Класична метафізика цілеспрямовано й наполегливо відстоювала значущість первоначал суспільного буття. Уважаємо, що за первоначалами як «останньою реальністю» прихована ідея особистості.

Між первоначалами та станом суспільного буття існує беззаперечний зв'язок. Втратено основний зміст поняття «буття» як пріоритет сутності над існуванням. Отже, подолання антрополого-глобальної катастрофи потребує нового визначення метафізичних основ суспільного буття.

Ступінь наукового опрацювання проблеми. Осмислення первоначал суспільного буття в історії релігійної думки відбувалося на основі таких символів: «мемра» (слово, іудаїзм), Бог-Отець, Бог-Син і Бог-Дух Святий (християнство). У світовій філософії маємо атман і брагман (індійська філософія), логос (Геракліт), благо (Платон), форма (Аристотель), Єдине (Плотин), суспільний договір (Ж.-Ж. Руссо) та ін.

Тенденцію розвитку первоначал суспільного буття від Парменіда до філософії М. Гайдеггера та Ж.-П. Сартра можна описати такою низкою суджень. Твердження Парменіда про тотожність мислення й буття в Платона трансформувалося на вчення про умоглядний світ ідей та ідею блага, в Аристотеля – про суще як суще, у Плотина про наддосконале Єдине, у Спінози – про субстанцію. І. Кант за первоначало приймає моральний закон, Г. Гегель – дух-суб'єкт-особистість, яка здатна діяти відповідно до абсолютної ідеї, а Ф. Ніцше – волю до сильного стану. М. Гайдеггер осмислював суспільне буття з позиції *Dasein*, поставивши людину перед питанням *ніщо*, а Ж.-П. Сартр тлумачив буття як свідомість. Отож зміст метафізики трансформувався від проблеми істинного буття в проблему: *хто* є його первоначалом (А. Августин, Т. Аквінський, І. Кант, Г. Гегель, Ф. Ніцше, М. Бердяєв, М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр). Метафізика послідовно рухалася до розв'язання проблеми: *хто* є первоначалом суспільного буття. Конститутивною ідеєю

метафізики є ідея ступенів буття людини, що простежуємо в європейській філософії від Платона до фундаментальної онтології М. Гайдеггера й філософії Ж.-П. Сартра. Незважаючи на різне розуміння первоначал буття, Платон, Аристотель, Плотин, гностики, християнські мислителі, німецькі містики, Г. Ляйбніц, Ф. Шляєрмахер, Й. Шіллер, І. Кант, Й. Фіхте, Ф. Шеллінг, Г. Гегель, Ф. Ніцше, М. Бердяєв, М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр визнавали принцип духовної ієрархії, хоча не всі із перелічених філософів відверто про це писали.

В європейській філософії з поч. ХХ ст. переважає розчарування метафізичною проблематикою. Ця тенденція почалася з Е. Гуссерля, який переосмислив метафізику, показавши, що кожна людина має власний життєвий світ. М. Шелер трактує метафізику в контексті активної духовної участі особистості в життєдіяльності суспільства, поєднує метафізику з філософською антропологією й започатковує метаантропологію. М. Гайдеггер розвиває традицію поєднання метафізики з духовними якостями людини, тому питання про людське буття (Dasein) стає центральним у його дослідженнях. Філософ поєднує метафізику з філософською антропологією, вважаючи, що метафізика має бути онтологією.

Під впливом екзистенціалізму європейська філософія сконцентрувала увагу на теперішньому – ось-бутті. Абсолютизуючи ось-буття, постмодерна філософія припустилася суттєвої помилки, за якою приховане нерозуміння того, що особистість є персоніфікацією духу, ставши на шлях заперечення первоначал суспільного буття. Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі вводять поняття ризоми, яка заперечує ідею єднального центру, першопринципів і навпаки наголошує на рівноцінності множинностей, що зумовило панування плюралізму. На противагу заперечувальній традиції й під тиском глобальних проблем відроджується традиція, яка наполягає на необхідності дослідження первоначал суспільного буття (В. Декомб, М. Дилон, Г. Дитер, Н. Лобковиць, Т. Ренч). Процеси глобалізації загострили суперечності в усіх сферах суспільства. Кількість проблем зростає, а людство не має достатнього філософського потенціалу для їх розв'язання, що зафіксував Римський клуб ще в 60-х роках ХХ ст., запропонувавши шлях їх вирішення – удосконалення людських якостей, проте філософи лише констатують факт, що сучасне людство не має

жодних моделей майбутнього суспільного устрою (З. Бауман, У. Бек, Е. Тоффлер, Е. Фромм, Ю. Бродецька, О. Халапсіс та ін.). Водночас стає очевидним, що суто науковими й технологічними засобами антрополого-глобальні проблеми розв'язати не можна. Потрібна світоглядна переорієнтація – зміна парадигми розвитку.

Українська метафізика має давню й самобутню історію, в якій можна виокремити такі тенденції. Перша – християнська (Митрополит Іларіон, І. Копинський, І. Вишенський, Г. Сковорода, П. Юркевич). Друга – поєднувала метафізику й етику (Ф. Прокопович, Г. Кониський). Третя – антропологічна, яка дійшла висновку, що за метафізичними концепціями стоїть боротьба між різними типами людини за владу над символічними основами суспільного буття (Б. Кістяківський, І. Мірчук, М. Шлемкевич). Утім, спільним у цих підходах є те, що вони визнавали об'єктивну значущість метафізики і первоначал суспільного буття.

Незважаючи на офіційне невизнання метафізики в радянські часи, метафізичні ідеї були притаманні Київській філософсько-антропологічній школі, зокрема поглядам В. Іванова й М. Тарасенка, які трактували діяльність як універсальну форму буття людини та субстанцію соціальної реальності. За незалежності відроджується інтерес до метафізики (Г. Аляєв, А. Баумейстер, Є. Бистрицький, В. Возняк, В. Воронкова, О. Гомілко, І. Держко, В. Лісовий, В. Огороков, С. Пролеєв, В. Пронякін, М. Савельєва, О. Халапсіс, С. Шевцов, М. Шкепу та ін.), але зв'язок метафізики з людськими якостями ще не отримав належного осмислення. Проблема первоначал суспільного буття досліджується за допомогою таких понять як основа (М. Савельєва, М. Шкепу), спосіб мислення (І. Держко), перша реальність (О. Халапсіс), етос (А. Богачов), але й на початку XXI ст. їхній зміст залишається недостатньо актуалізованим для практичної діяльності. Важливий внесок у розроблення сучасних засад людського буття зробив В. Петрушов, запропонувавши концепцію адогматичного мислення. Порівнюючи основні погляди на метафізику, зазначимо, що на часі відродження антропологічного підходу до метафізики як науки про первоначала людського й суспільного буття та осмислення взаємозв'язку між метафізикою та людськими якостями.

Не ставлячи під сумнів значущість проаналізованих європейських і українських тенденцій у трактуванні метафізики, зазначимо, що проблема первоначал суспільного буття в умовах антрополого-глобальної катастрофи потребує фундаментального дослідження. Вважаємо, що позиція класичної метафізики, яка визнає значущість первоначал для суспільного буття, є достатньо плідною. Не менш актуальною й важливою є потреба формування суб'єкта діяльності, який був би не просто втіленням первоначал, а й поставав би їх творцем. Тому насамперед потребує дослідження той напрям метафізики, що встановлює зв'язок первоначал з якостями людини, яка здатна діяти відповідно до інтересів суспільства. Важливим є подальше дослідження метафізики в контексті тео-антропо-соціо-знако-генези (В. О कोरोков), метафізики влади (С. Пролєєв, С. Шевцов), зв'язку метафізики й ідеології (М. Михальченко, З. Самчук), метафізики із ціннісними смислами людського буття (А. Богачов, М. Бойченко, І. Держко). Отже, розв'язання проблеми первоначал суспільного буття пов'язуємо з людськими якостями, ступенями духовного розвитку людини й цінностями суспільного буття. Первоначала – це не лише матеріальні засади життєдіяльності людини й суспільства, а й духовні. Це дозволяє поставити проблему особистості, яка здатна бути уособленням первоначал суспільного буття. Уважаємо, що без поглиблення філософських знань про людину як особистість та з'ясування її ролі в конституюванні суспільного буття подолати світоглядну кризу неможливо.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Загальний напрям дисертаційного дослідження є складовою частиною комплексної науково-дослідної роботи кафедри історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка – «Методологія історико-філософських досліджень». Номер державної реєстрації: 0119U002410.

Тема дисертації затверджена на засіданні Вченої ради Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу, (протокол № 08/542 від 28 серпня 2014 року). Уточнену редакцію теми дисертаційного дослідження затверджено на засіданні Вченої ради Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу (протокол № 02/608 від 26 лютого 2020 року).

Мета і завдання дослідження. З огляду на актуальність теми дослідження автор поставив мету сформулювати концепцію первоначал суспільного буття для сучасного етапу розвитку суспільства й становлення особистості та з'ясувати умови їх реалізації.

Реалізація цієї мети передбачає виконання таких **завдань**:

- реконструювати логіку розвитку первоначал суспільного буття на основі аналізу європейської та української метафізичної традиції;
- обґрунтувати твердження, що пріоритет духовного над матеріальним є метафізичною основою суспільного буття;
- довести, що поєднання принципів свободи, духовної ієрархії, рівності й справедливості має бути покладене в основу суспільного буття;
- обґрунтувати, що принцип духовної ієрархії лежав в основі розуміння людської сутності в античній та християнській середньовічній європейській філософії;
- показати, що ідея особистості є об'єктом світоглядної боротьби від античної до постмодерної філософії;
- проаналізувати історію розвитку української релігійної та філософської думки з для з'ясування принципів, на яких вона була побудована;
- на основі узагальнення поглядів на людину в історії філософії сформулювати авторську теорію особистості;
- довести, що в історії філософії наявна ідея знеособленої та особистісної парадигми буття та обґрунтувати необхідність трансформації знеособленої парадигми буття людини в особистісну;
- показати вплив філософських концепцій особистості на розуміння сутності історії;
- обґрунтувати роль, значення й завдання метафізичних і концептуальних персонажів за умов необхідності зміни парадигми розвитку людини й суспільства;
- на основі дослідження історико-філософської традиції з'ясувати роль політика за умов необхідності трансформації знеособленої парадигми буття в особистісну.

Об'єктом дослідження є первоначала суспільного й особистісного буття в європейській та українській метафізичній традиції.

Предмет дослідження – роль особистості у формуванні й реалізації первоначал суспільного буття в європейській та українській філософії.

Методи дослідження визначалися специфікою первоначал буття як єдності суб'єктивного й об'єктивного, що потребувало взаємодоповнювальних методів аналізу. Робота виконана на принципах методологічного плюралізму, що передбачає використання методів, спрямованих на забезпечення об'єктивного наукового пізнання. Відповідно до змісту об'єкта, предмета та завдань було використано такі методи:

– феноменологічний – орієнтував на дослідження первоначал суспільного буття в єдності духовного і матеріального компонентів, на цілісний аналіз якостей людини в контексті її соціально-економічних, політичних та культурних комунікацій, що сприяло пізнанню сутності людини та змісту її життєвого світу. Зазначений підхід сприяв подоланню розколу цілісної дійсності на суб'єкт та об'єкт, усвідомленню того, що суспільні форми буття конституюються свідомістю панівного типу людини. Це створило умови для формування концептів «знеособлена парадигма буття» й «особистісна парадигма буття» людини й суспільства;

– герменевтичний – скеровував на відмову, по-перше, від упереджень щодо розуміння первоначал та застарілого змісту поняття особистості; по-друге, переосмислення механізмів взаємодії людини й суспільства та філософсько-антропологічного змісту суспільства й історії; по-третє, ролі й значення метафізичних і концептуальних персонажів у конституюванні суспільства;

– аксіологічний – орієнтував на дослідження цінностей людини різного ступеня духовного розвитку і встановленню відмінностей між ними;

– метод соціології знання (К. Мангайм) сприяв аналізу змісту первоначал залежно від онтологічних умов життєдіяльності людини й суспільства;

– системний – скеровував дослідження первоначал на осмислення їх багатоманітних зв'язків із життєдіяльністю людини й суспільства та систематизацію цих знань у цілісну теоретичну конструкцію;

– компаративний – допомагав виявленню спільного й відмінного в європейській й українській філософській традиції щодо розуміння первоначал суспільного буття, сутності особистості та встановлення змістових паралелей;

– структурно-функціональний метод надав можливість установити вплив структури соціально-економічних відносин на формування життєвіту людини та її свідомості.

Метафізичну теорію особистості сформульовано на основі авторського методологічного підходу, який реалізовувався за схемою: спонукання до діяльності – соціально-психологічні та інтелектуальні якості людини – продукти діяльності. Зазначена схема була доповнена феноменологічним методом, який дозволив довести значущість людських якостей при конституюванні первоначал суспільного буття. Перелічені методи сприяли цілісному осмисленню змісту первоначал суспільного буття як єдності суб'єктивного й об'єктивного, духовного й матеріального та їхнього впливу на життєдіяльність людини й суспільства.

Наукова новизна одержаних результатів. У дисертації вперше здійснено історико-філософський аналіз первоначал суспільного буття, основою яких є діалектична єдність людських якостей, метафізичних засад життєдіяльності людини та принципів суспільного буття; відроджено ієрархічний принцип до розуміння людської сутності та сформульовано метафізичну теорію особистості; обґрунтовано органічний зв'язок якостей людини й форм суспільного буття та основні ознаки особистісної й знеособленої парадигми буття людини; доведено вплив історії філософії на життєдіяльність людини, суспільства й історію взагалі; з'ясовано роль метафізичних і концептуальних персонажів за умов необхідності розбудови особистісної парадигми буття людини.

Наукова новизна дослідження полягає в таких положеннях:

Уперше:

– виявлено генезу первоначал суспільного буття і доведено, що вони утворюють діалектичну єдність соціально-психологічних і духовних якостей людини, метафізичних основ життєдіяльності суспільства та принципів суспільного буття;

– обґрунтовано, що в умовах світоглядної кризи та антрополого-глобальної катастрофи пріоритет духовного над матеріальним мусить бути метафізичною основою суспільного буття, а людина має надавати пріоритет духовному вдосконаленню перед матеріальними потребами;

– доведено, що принцип духовної ієрархії лежав в основі розуміння людини в античній та європейській середньовічній філософії. Специфіка принципу полягає в тому, що пріоритет надається людині, яка має більш досконалі інтелектуальні й духовні якості;

– виявлено, що в історії філософії відбувається світоглядна боротьба навколо змісту поняття особистості. З'ясовано, що концепт «кожна людина – особистість» є ціннісним судженням, котрий виник в епоху Просвітництва й формувався під час Великої французької революції і був запереченням принципу духовної ієрархії, а модерні концепції особистості некритично його успадкували, абсолютизувавши принцип рівності;

– сформульовано метафізичну теорію особистості. Людина в процесі власного розвитку може пройти чотири ступені духовного становлення: ступінь залежної особистості, ступінь посередньої (репродуктивної) особистості, ступінь зрілої особистості й генія, а може зупинитися на нижчих ступенях розвитку. На основі принципу доповнюваності авторська теорія органічно поєднує світоглядний закон «особистість – принцип буття», ціннісне судження «кожна людина – особистість» і динамічний характер життєдіяльності людини;

– доведено, що в історії філософії простежуються дві форми буття людини й суспільства: знеособлена та особистісна, сформульовано їхні ознаки, введено концепти «знеособлена парадигма буття людини» та «особистісна парадигма буття людини» й визначено їхній зміст. Парадигма суспільного буття – це інтегральна якість людини й суспільства, що відбиває досягнутий рівень духовного й матеріального розвитку. Знеособлена парадигма буття людини розбудована на пріоритеті матеріального, а «первоначалом» є посередня особистість, яка залежно від історичних умов абсолютизує окремі принципи суспільного буття: духовну ієрархію, свободу, рівність, соціальну справедливість. Обґрунтовано вичерпаність знеособленої парадигми буття та

визначено концептуальні засади особистісної парадигми буття людини. Особистісна парадигма буття людини ґрунтується на таких принципах: пріоритет духовного над матеріальним, «особистість – принцип буття», органічний зв'язок між людиною й суспільством, пріоритет телеологічних закономірностей над онтологічними;

– на основі концептів знеособлена та особистісна парадигма буття людини сформульовано авторський – парадигмальний – підхід до розуміння філософії історії. Виокремлено два етапи розвитку історії: знеособлений і особистісний. Філософія історії постає історією розвитку ідеї особистості як закономірний процес оволодіння людиною своєю сутністю;

– обґрунтовано, що діяльність політика й державного службовця має спиратися на рекомендації метафізичних та концептуальних персонажів, які є втіленням особистісного начала. Діяльність політика в умовах особистісної парадигми буття людини має орієнтуватися насамперед на забезпечення умов для самореалізації людини.

Отримали подальший розвиток:

– міркування про те, що пріоритет духовного над матеріальним та ідея особистості лежать в основі української філософської та соціально-політичної думки;

– теза Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі про роль і значення концептуальних персонажів, доповнена ідеєю метафізичних персонажів. Філософи як метафізичні персонажі, а психологи, освітяни, митці як концептуальні персонажі мають стати суб'єктами трансформації знеособленої парадигми буття людини в особистісну. Основним їхнім завданням має бути актуалізація особистісного начала в людині та сприяння її самореалізації.

Поглиблено:

– тезу про те, що органічне поєднання принципів свободи, духовної ієрархії, рівності та справедливості є складовою первоначал суспільного та особистісного буття;

– зміст концепту життєвого світу людини відповідно до ступенів її духовного розвитку. Життєдіяльність залежної особистості відбувається в межах соціально-

економічних відносин розподілу, спонуканням до життя є стимул задоволення безпосередніх потреб, переважно орієнтується на матеріальні цінності й масову культуру. Посередня особистість віддає перевагу відносинам обміну, спонуканням є вигода, а тому використовує свій науковий і культурний потенціал переважно для реалізації власних цілей, займає позицію морального релятивізму. Зріла особистість усвідомлює свою життєдіяльність й мислить у контексті суспільних проблем, спонукається та діє в інтересах суспільства. Геній керується ідеалами Істини, Добра та Краси і започатковує нові парадигми.

Практичне значення дослідження. Сформульовано концепцію первоначал суспільного буття як єдність якостей людини, метафізичних основ життєдіяльності людини й суспільства та принципів суспільного буття, яка може стати підґрунтям нових напрямів історико-філософських досліджень щодо розуміння людини, суспільства та їхньої взаємодії. Основні положення й результати дослідження надають підстави для практичної реабілітації принципу духовної ієрархії щодо людської сутності; обґрунтування субстанційної ролі особистості в суспільстві й державі; розуміння специфіки сучасного етапу розвитку людської спільноти в умовах кризи знеособленої парадигми буття та необхідності її трансформації в особистісну; усвідомлення витоків геополітичних конфліктів; осмислення причин виникнення суперечностей та конфліктів в Україні в соціально-економічній, політичній та духовній сферах; формування концепції громадянського суспільства на основі пріоритетної ролі метафізичних і концептуальних персонажів; необхідності трансформації знеособленої моделі навчально-виховного процесу в особистісну.

Пріоритет особистості в суспільстві є закономірним результатом розвитку історії філософії. Особистість як первоначал буття – це той абсолют, якого свідомо й несвідомо прагне людина, бо його реалізація є внутрішньою потребою людини.

Особистий внесок здобувача полягає в докладній історико-філософській реконструкції та систематизації первоначал суспільного буття. Сформульовано концепцію первоначал суспільного буття. Основні положення наукової новизни й висновки дисертації розроблені автором особисто й висвітлені в його наукових

публікаціях. З наукових праць, опублікованих у співавторстві, використані лише ті ідеї та положення, які є результатом особистих досліджень. У дисертаційній роботі матеріали кандидатської дисертації не використовувалися.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Основні положення та висновки дисертаційного дослідження доповідалися та обговорювалися на засіданні кафедри суспільних наук, міжкафедральному теоретичному семінарі кафедри публічного управління та адміністрування й кафедри суспільних наук Інституту гуманітарної підготовки та державного управління Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу та кафедри філософії, соціології та релігієзнавства ДВНЗ «Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника», засіданні кафедри історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка, а також міжнародних, всеукраїнських науково-практичних, теоретичних конференціях та семінарах: Всеукраїнська науково-практична конференція «Становлення і розвиток української державності» (м. Київ, 14 листоп. 2013 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Тарас Шевченко і сучасна національна освіта» (м. Тернопіль, 5–6 берез. 2014 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Сучасне філософське антропологічне знання в контексті викликів доби: дев'яті Шинкаруківські читання» (м. Київ, 18 квіт. 2014 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «Модернізація соціогуманітарного простору: історичний досвід, виклики та перспективи» (м. Житомир-Вінниця, 14–15 трав. 2015 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція «Розвиток соціальних комунікацій та правове регулювання модернізації освіти в контексті євроінтеграції України» (м. Івано-Франківськ, 20–22 трав. 2015 р.); Міжнародна наукова конференція «Авраамічні релігії: проблеми свободи совісті та віросповідання в контексті різноманітних чинників у сфері суспільного буття в Україні та світі» (м. Галич, 4–5 черв. 2015 р.); Шостий Всеукраїнський науковий семінар «Методологічні проблеми психології особистості» (м. Івано-Франківськ, 24–25 верес. 2015 р.); Міжнародна науково-теоретична конференція «Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності» (м. Житомир, 1–2 жовт. 2015 р.);

Науково-практична конференції «Стан, проблеми та перспективи використання природних ресурсів» (м. Коломия, 12 трав. 2016 р.); Міжнародна конференція «Філософія діалогу й порозуміння в побудові європейської й світової спільнот» (м. Львів, 22–24 черв. 2016 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція «Іван Франко в сучасних вимірах та осягах» (до 160-річчя з дня народження; м. Івано-Франківськ, 29–30 черв. 2016 р.); IV Всеукраїнська наукова конференція «Філософія як культурна політика сучасності» (м. Острог, 1 жовт. 2016 р.); Філософсько-антропологічні читання «Людська самореалізація у контексті створення в Україні суспільства рівних можливостей» (м. Київ, 7 жовт., 2016 р.); II Всеукраїнська наукова конференція «Україна в гуманітарних і соціально-економічних вимірах» (м. Дніпро, 24–25 берез. 2017 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція «Русалка Дністровая» – перша книга українською мовою в Галичині: загальнонаціональний та європейський контекст (м. Івано-Франківськ, 27 верес. 2017 р.); Сьомий Всеукраїнський науковий семінар «Методологічні проблеми психології особистості» (м. Івано-Франківськ, 28–29 верес. 2017 р.); Міжнародна науково-теоретична конференція «Глобалізований світ: випробування людського буття» (м. Житомир, 6–7 жовт. 2017 р.); Всеукраїнська науково-практична конференції «Дев'яті Липівські читання» (м. Полтава, 11–12 трав. 2018 р.); Всеукраїнська наукова конференція «Християнство в Україні: історичні витоки, сучасний стан і виклики XXI століття (До ювілею 1030-ліття хрещення України)» (м. Івано-Франківськ, 7 листоп. 2018 р.); Міжнародна наукова конференція «Україна-Ватикан. Контекст конфесійних ідентичностей і релігійних трансформацій у світі та Україні» (м. Івано-Франківськ, 28–29 листоп. 2019 р.); Всеукраїнська науково-теоретична конференція «Українське суспільство в пошуках відповідей на виклики сучасності: світоглядний рівень осмислення». (м. Одеса, 18–19 черв. 2020 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція. Десяті Липівські читання. «Пам'яті лікарів, письменників, громадсько-політичних діячів Івана Липи (1865–1923) та Юрія Липи (1900–1944)». (м. Івано-Франківськ, 24–25 верес. 2020 р.).

Публікації. Основні положення дисертації відображено у 50 публікаціях, зокрема у 2 одноосібних монографіях, 1 монографії у співавторстві, 20 статтях, які

опубліковані в українських фахових виданнях з філософських наук, 5 – у міжнародних наукових періодичних виданнях, 22 – в інших наукових виданнях.

Структура дисертації. Відповідно до мети та завдань дослідження робота складається зі вступу, чотирьох розділів (поділених на 15 підрозділів), висновків до розділів, загальних висновків та списку використаних джерел (561 позиція). Загальний обсяг дисертації – 459 сторінок, основна частина дисертації – 380 сторінок.

РОЗДІЛ 1

ПЕРВОНАЧАЛА СУСПІЛЬНОГО БУТТЯ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ТА УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Відома думка Г. Гегеля, що народ, який втрачає метафізичні основи суспільного буття, має дивний вигляд, бо живе без святинь [95, с. 76]. Кінець ХХ – початок ХХІ ст. демонструє, що не лише окремі народи не мають первоначал, але й постмодерне людство досі не з'ясувало основ свого існування. Вважаємо, що це є закономірним результатом розвитку постмодерної філософії. Метафізика, розмірковуючи над проблемою буття, ставить питання не лише про умови здобуття істинного знання, але й про первоначала. Аналіз суспільства з погляду метафізики потребує врахування всієї суми умов його існування. З позиції метафізики безконечний ряд питань може бути завершений лише через виявлення абсолютного знання. У постмодерну епоху ідея абсолюту-первоначал виявилась непотрібною. Постмодерн закреслив останню реальність, яку завжди шукала метафізика. Істиною стало видиме – умовне. Нагальною постає проблема пошуку підґрунтя для подолання сучасного внутрішнього й зовнішнього хаосу, що змушує переосмислювати первоначала людського й суспільного буття, шукати нові світоглядні засади.

Отже, мета розділу: на основі аналізу європейської та української метафізичної спадщини дослідити генезу первоначал і принципів суспільного буття в контексті взаємовідносин матеріального й духовного.

1.1. Первоначала суспільного буття: історико-філософська експозиція

Жодна соціально-філософська система не може обійтися без з'ясування первоначал суспільного буття. Метафізика пройшла шлях від логоса Геракліта, ідеї Парменіда про істинне й неістинне буття, ідеї Платона про світ незмінних ідей, форми Аристотеля, Єдиного неоплатоніків, християнського Бога, субстанції Спінози, монади Г. Ляйбніца, картезіанського «Мислю, отже, існую», категоричного

імперативу І. Канта, абсолютного духу Г. Гегеля, волі до влади Ф. Ніцше до Dasein М. Гайдеггера, але основа суспільного буття залишається взаємниченою. Інтерес до метафізики у ХХ ст. відновлюється після публікації праці М. Гайдеггера «Буття і час» (1929). Друга хвиля зацікавленості до метафізики пов'язана з працею Ж.-П. Сартра «Буття і ніщо» (1943). Виходять дослідження В. Декомба, Г. Дитера, Е. Жильсона, Н. Лобковиця, Ж. Маритена, Я. Паточки, Й. Ріттера, Х. Яннараса та ін. В Україні метафізична проблематика пов'язана з роботами Г. Аляєва А. Баумейстера, Є. Бистрицького, В. Возняка, О. Гомілко, В. Гусєва, І. Держко, С. Куцепал, В. Лісового, Т. Лютого, В. Окорокова, С. Пролєєва, М. Савельєвої, О. Халапсіса, С. Шевцова, М. Шкепу та ін. Незважаючи на вагомі досягнення, проблема взаємозв'язку первоначал суспільного буття з людськими якостями залишається недослідженою.

Отже, завданням підрозділу є дослідження еволюції первоначал суспільного буття в історії філософії та внеску української філософії в розвиток метафізики.

Проблема первоначала поставала перед філософами в різних формах. Парменід був першим, хто виділив істинне буття та уявне. Для надання буттю абсолютного статусу філософ уводить поняття *небуття*. Платон поділив дійсність на світ незмінних і тотожних у собі ідей (істинне буття), які здатна усвідомити людина із золотими та божественними здібностями, і світ феноменів, що постійно виникають і зникають (неістинне буття), які пізнає пересічна людина. Найсуттєвішою характеристикою буття є ідея блага. Дотепер філософи продовжують сперечатися щодо змісту поняття «благо».

Сьогодні виокремлюють два його тлумачення. *Перше* – це абсолют, що залишається незмінним. У контексті цього підходу сформулюємо власне розуміння ідеї блага. Благо – це, по-перше, суспільний інтерес, який є суттєвою характеристикою буття, по-друге, поняття, яке не можна відокремлювати від людської сутності. Платон осмислював людину за фундаментальними ознаками: бути «рабом самого себе» і «бути володарем над собою» [306, с. 120]. Цей поділ було конкретизовано за чотирма ступенями духовного розвитку: людина із залізними, мідними, золотими й божественними здібностями [306, с. 104].

Відповідно до поглядів про ступені розвитку людини зазначимо, що благо – це коли пріоритет у суспільстві належить людині з божественними здібностями. Так, Платонове розуміння блага охоплювало як об’єктивний, так і суб’єктивний аспекти, а його метафізика має антропологічний зміст і пов’язана з ідеєю досконалої людини, яка здатна діяти в інтересах полісу. *Друге* – благо є основою існування реального, множинного світу. Варто поєднати ці тлумачення. Благо – це, з одного боку, духовне й соціальне підґрунтя соціуму, втіленням якого є особистість, а з іншого, – це матеріальна основа, що надає окремій людині підґрунтя існування. Вважаємо, що мету метафізики філософ убачав у тому, щоб скерувати людину спонукатися ідеєю блага. Отже, метафізика Платона має антропологічний зміст й детермінована практичними цілями.

Аристотель змінив акценти в розумінні метафізики. Предметом метафізики стає суще, а сутностей стільки, скільки родів буття. Незважаючи на суттєві суперечності з Платоном, Стагірит зберігає ієрархічні уявлення про людську сутність і виділяє три способи життя людини: тварне існування, діяльне життя та споглядальне [19, с. 58–59]. Так, Аристотель, незважаючи на інше розуміння метафізики, не заперечує ієрархічний підхід до розуміння людських якостей.

Метафізика Плотина досліджувала суще з позиції: *що є істиною*. Цей висновок підтверджується тим, що філософ не надавав первоначалу будь-яких людських якостей. Незважаючи на це, метафізичні роздуми Плотина органічно пов’язані із самопізнанням і самосвідомістю людини, точніше із самосвідомістю самого філософа. Плотин наголошує на тому, що пізнати Єдине можна лише за умови, якщо піднятися до усвідомлення начала в собі самому. Отож, філософ має відчувати себе началом. Відповідно до поглядів Платона й Аристотеля, Плотин виокремлює два рівні розвитку людини: зовнішній і внутрішній [309, с. 178–180]. Останній представник платонівської Академії Дамаскій Діадох (VI ст.) первоначала пов’язує з людськими якостями й виділяє нерозумні душі, розумні душі та розум, який називає єдиним сущим [120, с. 28–31].

Підсумовуючи античні уявлення про метафізику, зазначимо, що за поняттями буття і небуття прихований певний тип людини. Поняття буття пов’язане з вільною

людиною, яка є свідомим суб'єктом полісу, а небуття – із залежним рабським існуванням, а метафізика пов'язана з людськими якостями.

Уявлення про середньовічну метафізику надає трактат *Liber de causis* («Книга про причини»). Трактат розвиває неоплатонічні ідеї: як з Єдиного походить множина та як пояснити реальність першої причини. Першу причину слід розуміти не як першу в часі, а як принцип буття [186, с. 13]. Перша причина (розум) існує в усіх речах (суб'єктах), але кожен суб'єкт наближається до неї залежно від ступеня його розвитку та способу життя [186, с. 57]. Перша причина має не лише позачасовий, але й соціальний аспект, бо вона є благом [186, с. 27].

Субстанцією буття в трактаті постає людина. Усяка субстанція не є породженою з іншої речі, вона самостійна [186, с. 63, 65]. Сучасною мовою це звучить так: кожна людина є причиною власного розвитку, і відбувається це через постійну взаємодію зі своєю першою причиною. Людина як субстанція є водночас спричиненою та причиною, тобто є «сама собі причина у своєму формуванні» [186, с. 61]. Субстанції різного ступеня розвитку настільки відмінні одна від одної, що отримали спеціальні назви. Несотворені субстанції здобули назву «добрі субстанції», істинно суцї. Тїлесна людина отримала назву «рїч», або субстанція розпорошена в часї, дочасна, ница субстанція, яка виникає й гине. Посередня людина постає як тривка субстанція, яка перебуває між дочасною і віковїчною й дорівнює часові. Остання має спїльні ознаки з віковїчною (доброю) субстанцією та субстанцією дочасною [186, с. 67, 69]. Так середньовїчна філософія успадкувала від греків ідею розуму й принцип духовної ієрархїї та на цїй основї осмислювала людину та суспїльне буття.

А. Августин приймає метафізику Платона про двї форми буття (невидиме, істинне й видиме, неістинне) і незмінну субстанцію називає Богом: Я є суцїй [3, с. 134]. За християнськими уявленнями про первоначало стоїть не *що* (як у Аристотеля, Плотина), а *хто*. А. Августин зберїгає неоплатонівський ієрархїчний пїдхїд до людської сутностї, приймаючи ідею зовнїшньої та внутрїшньої людини. Отож християнська метафізика кардинально переосмислює проблему первоначал. А. Августин як творець християнської метафізики проголосив абсолютну цїнність

людської особи, її моральну свободу, тому християнське первоначало стосується не зовнішнього світу, а людини. Християнська метафізика – це творення світу людиною, яка досягла рівня особистості. Причину розвитку християнство вбачає у любові: Бог – суб'єкт, а любов – предикат. Ідея творення входить у людську історію, і буття дістає особистісний вимір. Християнська метафізика відокремлює особистісне від знеособленого.

Отже, християнство трактує первоначала з позиції *«хто є істиною»*. Християнство зрозуміло, що первоначала потребують конкретного втілення, бо вони переконують лише тоді, коли є живі носії, а тому пов'язує їх з людськими якостями, а духовна людина стає їхнім втіленням. Осмислюючи метафізику А. Августина, російський філософ О. Лосєв висновує, що християнський мислитель розглядав особистість як первоначало, як *«принцип буття (essentia)»* [235, с. 823]. Християнська метафізика реалізувала Платонову ідею блага як шлях до внутрішнього вдосконалення людини, і в цьому полягає її заслуга. Християнство скеровувало тілесну людину до народження духовної людини. Місія християнської метафізики полягає в подоланні світової дисгармонії через удосконалення людини.

Р. Декарт переосмислює проблему первоначал, поставивши за мету з'ясувати підстави наукового пізнання [124, с. 301–302]. Здатність до мислення (*«Мислю, отже, існую»*) було прийнято за основу будь-якого знання, а його предметом стали природні речі. Це надало право проголосити людське мислення субстанцією буття – безумовною істинною реальністю – первоначалом. Філософ абсолютизував первинність мислення, але це була абсолютизація здорового глузду, що призвело до абсолютизації науки. Антиметафізичний характер філософії Просвітництва підкреслюють сучасні європейські дослідники. Так, В.Вайшедель зауважує, що метафізика з позиції здорового людського глузду починає втрачати свою значущість [559, с. 156].

Г. Ляйбніц успадкував учення Спінози про субстанцію, за первоначало приймає монаду, яка має духовну природу. Монади відрізняються одна від одної й утворюють певну ієрархію. Уважаємо, що ідею монади, як духовного начала, філософ увів, щоб започаткувати процес вдосконалення людини й суспільства.

Суттєвим аспектом метафізики Г. Ляйбніца є те, що вона пов'язана з поняттям особистісного Бога й не має безпосереднього відношення до природного буття, а «людина є малий бог у своєму власному світі, або в *мікрокосмі*, керованому нею на власний манер...» [218, с. 230]. Вважаємо, що Г. Ляйбніц, говорячи про особистісного Бога, мав на увазі досконалу, духовну людину, якій має належати пріоритет у суспільстві. (Докладніше див. [357]).

І. Кант успадкував підхід Спінози й Г. Ляйбніца до метафізики, яка має бути орієнтована на вдосконалення людини й суспільства. І. Канта не задовольняла духовна недосконалість людини, а тому він ставить завдання відшукати первоначала суспільного буття й пов'язує їх із моральним законом, який є об'єктивний і святий. Моральний закон є продуктом чистого розуму й не може бути пояснений, виходячи з будь-яких чуттєвих умов. Він здатний породжувати вище благо та спонукати людину до вдосконалення світу й самої себе до рівня розумної істоти, а тому є законом причинності [173, с. 54]. Моральний закон стоїть вище за будь-які обставини і є первоначалом. І. Кант зробив фундаментальний висновок, що первоначало має належати не до природи, а до *моралі*. Моральний закон як первоначало безконечно возвеличує людину, доводить їй, що вона здатна вести життя, незалежне від своєї тварної природи [173, с. 177]. Отже, за первоначало І. Кант приймає моральний закон, а метафізику розглядає як засіб морального вдосконалення людини.

Метафізику Г. Гегеля слід сприймати як пошук первоначала. Філософ ставить собі за мету відшукати «істину не тільки як *субстанцію*, а і як *суб'єкт*» [100, с. 27]. Необхідність віднайти абсолют у формі суб'єкта існувала давно, що знайшло втілення в різних релігіях. Г. Гегель послідовно доводить, що первоначалом є суб'єкт, погоджуючись з Кантом, що моральна свідомість є «*остаточною метою світу*» й «об'єктивною сутністю» [100, с. 420–421]. Моральну свідомість Г. Гегель узагальнює до поняття духу, який, утверджуючи власну сутність, стає первоначалом буття. Від теоретичних роздумів філософ переходить до практичного трактування абсолютного духу й доводить, що він є субстанцією громади, а тому є реальним суб'єктом суспільного буття [100, с. 516]. Дух у філософа постає первоначалом,

який стоїть над матеріальними умовами існування, а його втіленням є особистість, яка усвідомила власну значущість, тому здатна діяти відповідно до інтересів суспільства й держави. «Дух усвідомлює свою чисту особистість, а отже, всю духовну реальність, а вся реальність – тільки духовна...» [100, с. 402]. Отже, у Г. Гегеля першоначалом буття є абсолютний дух, який знаходить втілення в особистості. (Докладніше див. [355, с. 98–110]).

Дух та особистість у філософії Г. Гегеля є поняттями одного порядку і рушіями буття. На жаль, цей зв'язок особистості й духу залишився для майбутніх філософів незрозумілим. Для цього є об'єктивні пояснення. В епоху Просвітництва та під час Великої французької революції почалося заперечення ідеї особистості. Г. Гегель не знаходив у житті реальну людину, яка була б втіленням розуму й особистості, а тому рідко послуговується поняттям особистості, а вживає поняття суб'єкт. Підсумовуючи погляди І. Канта й Г. Гегеля на першоначала, зазначимо, що вони формувалися в контексті усвідомлення ролі й значення особистості в життєдіяльності суспільства.

Бунт проти метафізичних істин і християнських першоначал почався зі страти 21 січня 1793 року французького короля Людовіка XVI. Уважаємо, що філософським змістом цієї події було знищення принципу духовної ієрархії, але це привело до нового абсолюту – принципу суспільного договору. Відбулася кривава зміна принципів. Трактат Ж.-Ж. Руссо «Про суспільний договір» (1762) А. Камю тлумачить як нове Євангеліє. «Зрозуміло, що „Суспільний договір” дає початок новій містиці – містиці спільної волі, постульованої так само, як постулюється сам Господь Бог» [165, с. 206]. Так, на думку філософа, народжується новий бог. Щодо цього зауважимо, якщо за абсолютною ідеєю Г. Гегеля стоїть особистість та держава, то за загальною волею Ж.-Ж. Руссо – маса, натовп.

Дві фундаментальні причини змусили Ф. Ніцше шукати підстави нової метафізики. Перша – йому відкрився жахливий факт «звиродніння та здібніння людини до рівня досконалої стадної тварини» [280, с. 94]. Друга – результатом спрощення людського духу стало те, що людина повсякденність стала сприймати за сутність. Саме це змушує філософа звернутися до метафізики. «Метафізичні

уявлення дають нам віру в те, що в них дано найглибший, остаточний фундамент, на якому віднині буде змушене оселитись і далі розбудовуватись усе майбуття людства...» [279, с. 40]. Отож метафізика в Ф. Ніцше не відірвана від людських якостей, а тому філософ ставить завдання з'ясувати, яку «людину слід *плекати*, який людський тип має найвищу вартість, найгідніший життя і майбутнього» [278, с. 332]. Філософ зрозумів, що людство не виховувало досконалу людину і, як наслідок, деградувало, тому в основу своєї метафізики кладе принцип духовної ієрархії й виділяє нижчий і вищий типи людини [280, с. 35]. Ф. Ніцше дошукується витоків словосполучення «духовна аристократія» й підкреслює, що в мегарського поета Феогніда воно означало «істинний», «хто *існує*, хто має реальність, хто справді є, хто правдивий...» [277, с. 198]. Так, філософ, використовуючи понятійний апарат метафізики, людину вищого типу, *Urbemensch* (особистість) трактує як первоначало й істину буття, а тому саме їй має належати пріоритет у суспільстві.

М. Гайдеггер визнає доцільність ієрархічного підходу. «Ніцше поставив основне питання сучасної епохи, запитуючи про Надлюдину». М. Гайдеггер погоджується з філософією Ніцше: «Людина повинна подолати себе, стати Надлюдиною» [467, с. 149]. Ф. Ніцше стояв на позиції: філософ мусить бути відповідальним за первоначала буття, тому так суворо засуджував колег за зраду своєму покликанню. Змістом його філософії є проблема повернення у філософську й повсякденну свідомість ідеї духовної ієрархії та розбудова на цій основі метафізики.

Досліджуючи метафізику Ф. Ніцше, слід визнати, що науковий апарат, яким він послуговувався, несповна відповідав поставленій проблемі. Стрижнем своєї метафізичної системи він проголосив «волю до влади». Зауважимо, що цей термін, не зовсім вдалий. (Про неадекватне трактування цього терміна М. Мамардашвілі зауважив, що «*Wille zur Macht*» слід перекладати як «воля до сили», «воля до сильного стану» [245, с. 198–199]. Точніше тлумачення словосполучення «воля до влади» дав П. Тілліх: «„Воля до влади” Ніцше не є ні воля, ні влада, тобто ні „воля” в психологічному розумінні й ні „влада” в соціологічному розумінні. „Воля до влади” означає самоствердження життя як життя, що містить самозбереження та зростання» [403, с. 29]). У контексті тлумачень М. Мамардашвілі, П. Тілліха ці

думки Ф. Ніцше пропонуємо розуміти так: вічним первоначалом суспільного буття є пріоритет шляхетної, досконалої людини – особистості. Твердження «воля до влади» слід розуміти як заклик до людини, щоб вона брала під контроль власні природні потреби та духовно самостверджувалася. Ф. Ніцше першим усвідомив проблему, що постала у другій пол. XIX ст. і залишається невирішеною дотепер, а удосконалення людини вважав «метафізичною перспективою» людства [279, с. 217].

Підсумовуючи погляди І. Канта, Г. Гегеля, Ф. Ніцше, зазначимо, що їхні роздуми набули настільки високого узагальнення, що майбутні покоління філософів не змогли їх розпредметити. Утім, німецькі філософи, визнаючи принцип духовної ієрархії, не змогли довести, що саме особистість є його втіленням, основою суспільного буття й стрижнем історії філософії. Ігнорування первоначал у вигляді категоричного імперативу та абсолютної ідеї спричинило те, що посередня людина дістала пріоритет у соціумі, але найгіршим було те, що цей тип людини поступово ставав суб'єктом діяльності й у філософії.

Намагаючись з'ясувати первоначала суспільства, Г. Зиммель дійшов висновку: фундаментальною суперечністю суспільного буття є конфлікт між існуванням і належним, який від епохи до епохи змінюється й набуває різного понятійного осмислення. Як відповідь на виклики свого часу Г. Зиммель розробляє філософію життя, яка зосередила увагу на його метафізичній сутності [155, с. 65]. Поняття життя стає конститутивним, надає всьому змісту й навіть підпорядкувало собі поняття особистості.

Отже, для класичної метафізики притаманне прагнення досягти єдності сутності й існування, віра в усезагальність істини та надзвичайне призначення особистості, відтак метафізика пов'язана з антропологією та людськими якостями. Класична філософія орієнтується на людину, яка здатна до рефлексії і вдосконалення, прагне бути суб'єктом духовної діяльності.

Після Першої світової війни людина втратила відчуття власної значущості, з'явилася внутрішня порожнеча. Причини кризи суспільного буття Е. Гуссерль вбачав у філософії, яка спричинила занепад всієї європейської екзистенції. Кризу

філософії й метафізики філософ пропонує розуміти як кризу віри людини в саму себе, у «власне істинне буття...» [116, с. 29].

Відчуваючи кризу західного світу, засновник інтегрального традиціоналізму, французький філософ Р. Генон ще у 1927 р. наполягав на відродженні метафізики, пов'язуючи її з принципом духовної ієрархії. Філософ доводив, що метафізичні засади лежать в основі кожної традиційної цивілізації [119, с. 87, 117]. Причини нерозуміння значущості метафізики філософ пояснював нерозумінням ролі і значення принципу духовної ієрархії, а саме зі спрощеним тлумаченням принципу рівності, що закономірно вело до індивідуалізму й хаосу [119, с. 115, 145–146]. На жаль, зміст цих висновків залишається незрозумілим і на поч. ХХІ ст.

Європейську ситуацію першої половини ХХ ст. М. Гайдеггер назвав «забуття буття», отож намагався осмислювати життєдіяльність людини за допомогою метафізичних понять, а саме буття трактує як присутність людини у світі, моє буття – Dasein, що завжди фіксувалося на основі використання особових займенників «Я є», «Ти є» [460, с. 42]. Так філософ акцентує увагу на людському бутті, а присутність людини у світі описує за допомогою екзистенціалів: страх, розуміння, тлумачення, мова, стурбованість, тимчасовість та ін., на основі яких характеризує повсякденні переживання людини. Уважаємо, що екзистенціали описують дві різні форми буття: несправжню й справжню.

Несправжня форма буття постає в М. Гайдеггера під назвами безособова суспільність. Такі екзистенціали як балачки, двозначність, падіння та покинутість характеризують знеособлену реальність, наприклад, падіння філософ тлумачить як забуття істини буття [466, с. 203]. «Сущє якраз у своїй повсякденності *загубило себе* і „живе” в падінні *геть від себе...*» [459, с. 179]. Екзистенціал падіння набуває ще й іншого значення «*вміння-бути-у-світі*» [459, с. 179], але, на нашу думку, це звичайне соціально-політичне й моральне пристосуванство, коли людина втікає від своєї сутності – деградує. Гайдеггерове «*вміння-бути-у-світі*» описує несправжню форму існування людини, коли вона стає залежною від середовища і схожою на інших. Цю рису людини філософ називає серединністю, яка постає як певний тип буття. «Ця посередність <...> слідкує за будь-яким виключенням. Усяка перевага

безшумно подавляється. Усе оригінальне тут же згладжується як здавна відоме» [459, с. 127]. Орієнтація на серединність (те, що визнається більшістю) виключає належне й шляхетність. Посередність слідкує за тим, щоб усе було подібне одне на одного, щоб не було нічого оригінального. Її метою є «зрівняння усіх буттєвих можливостей» [459, с. 127]. Орієнтуючись на серединність, людина вбиває в собі здатність до духовного вдосконалення, стає такою як усі – людиною маси. Для характеристики серединного існування філософ вводить поняття *das Man*, що описує несправжнє існування людини, де все має анонімний характер і панують гадки натовпу. Таку характеристику буття філософ визначає як повсякденність. Припускаємо, що, з одного боку, М. Гайдеггер розумів негативи серединного існування, а з іншого, – він, можливо, не бачив виходу з нього.

Справжню форму буття утворюють індивіди, які піднялися до рівня самості – *essentia*. Такі екзистенціали як прихильність, розуміння описують присутність людини в бутті з позитивного боку. Серед них найважливіше місце належить турботі. Основою такої переорієнтації є совість, яка мобілізує людину на відродження самості-особистості.

Метафізика М. Гайдеггера пов'язана з поняття ніщо. Логіка дослідження приводить до висновку: ніщо – заперечення буття-сущого, це негідна поведінки людини. Водночас філософ застерігає проти примітивізації *ніщо* й висновує, що воно багатозначне [466, с. 38]. Філософ замаскував свої уявлення про панівний тип людини під поняттям *ніщо*. Використовуючи методологію знання К. Мангайма, задамо питання: «Які європейські умови детермінували метафізику М. Гайдеггера й запропонований філософом зміст *ніщо*?» Роздуми філософа про первоначала детерміновані саме появою на арені історії людини маси. Безумовно, освічена людина цей підтекст прочитувала. Отож прообразом ніщо є людина маси.

Ніщо в М. Гайдеггера є складником сущого. Питання про ніщо стає центральним питанням метафізики: як подолати його інтелектуальний і психологічний опір. Філософ припускає, що в основі буття лежить *Ніщо* [468, с. 26]. На це твердження зауважимо, що ніщо є основою модерного й постмодерного суспільства. У новоевропейській час людина досягла такого рівня науково-

технічного розвитку, що стала панувати над суцим і вирішувати, що їй прийняти за суще. З'ясуємо, що модерна й постмодерна людина взяла за суще. На жаль, за основу буття людина прийняла задоволення власних потреб. Це була жахлива помилка. Намагаючись відшукати її причини, М. Гайдеггер висновує, що новоевропейська філософія ототожнила людську сутність із здатністю бути суб'єктом діяльності [463, с. 215]. Цей висновок засвідчив факт духовної деградації людини.

Осмилюючи власну працю «Буття і час», М. Гайдеггер із часом зауважить, що він хотів визначити сутність людини з її відношення до буття і зробив це за допомогою поняття *Da-sein*, при-сутність [463, с. 237], тобто *Dasein* передує дослідженню людської сутності. Виходить, що зовнішнє визначає внутрішнє, тобто видиме він прийняв за точку відліку. Така методологія притаманна матеріалістичній філософії, яка стверджувала, що сутність людини соціальна. М. Гайдеггер забрав у людини право бути суб'єктом власної духовної діяльності. Припускаємо, що це хибний підхід до розуміння людини. Осмилюючи філософію німецького мислителя, А. Дахній зауважує: «Гайдеггер принципово відмовився від будь-яких традиційних метафізичних найменувань людини – „Я”, „суб'єкт”, „особа” і т.і. – саме на користь поняття *екзистенція*» [123, с. 55]. Гадаємо, що саме ця відмова є причиною певних теоретичних помилок.

Сутність людини слід визначати, по-перше, з її здатності бути суб'єктом духовної діяльності (про що говорив ще Плотин [310, с. 331]), а по-друге, зі здатності діяти відповідно до первоначал суспільного буття. Аналіз приводить М. Гайдеггера до розуміння зв'язку метафізики й антропології. Питання про сутність метафізики є питанням про сутність людини. Метафізика як і антропологія має враховувати сутність людини як тілесно-душевно-духовної істоти [462, с. 120–121]. Відтак, з'ясовуючи зв'язки між метафізикою й антропологією, М. Гайдеггер доходить висновку, що метафізика має визначити місце людини у світі.

Погляди М. Гайдеггера на проблему буття розвиваються. Так, у праці «Лист про гуманізм» він пише, що сутність людини слід розуміти, виходячи із її можливостей [465, с. 194]. У цьому твердженні мислитель заперечує погляди,

сформульовані в «Бутті і часі», що сутність людини в присутності. Рефлексуючи над власними роздумами, М. Гайдеггер змушений визнати, що проблема буття людини лише на шляху до осмислення [459, с. 437]. Що змусило філософа зробити такий висновок? Сутність перестала відігравати вирішальну роль у життєдіяльності людини. У соціумі панувала посередність, яка на основі «калькуляційного мислення» досягла очевидних успіхів у сфері матеріального забезпечення, але мислитель бачить її духовну спустошеність. Водночас він усвідомлює безсилля самоті щодо впливу на посередність. Буття опинилося, з одного боку, під тиском посередності, а з іншого, – самість була нездатною конструктивно впливати на знеособлені процеси, що відбувалися в європейському суспільстві. Така ситуація змусила філософа сказати: «Буття все ще чекає, поки Воно саме стане справою людської думки» [465, с. 197]. Так буття опинилося в стані очікування.

Аналіз життєдіяльності людини з позиції несправжньої й справжньої форми буття дозволяє зробити висновок, що М. Гайдеггер мислить у контексті дихотомії: існування – сутність. *Das Man* (серединність) – це існування, а самість – це сутність. Філософ визнає наявність духовної ієрархії й виділяє рівні духовного розвитку людини: посередність й самість. Самість виходить за межі посереднього існування, здійснюється очищення свідомості від певних догм, якими посередність сама себе обмежила.

Причиною деградації людини, суспільного буття й природного середовища М. Гайдеггер уважав метафізику. «Цей занепад супроводжується крахом світу, позначеного метафізикою, і спустошенням землі, спричиненим метафізикою» [88, с. 69]. Припускаємо, що філософ сплутав причину й наслідок. Деградація буття й природи – це результат втрати філософією ідеї особистісного начала й принципу духовної ієрархії. Неадекватне розуміння ролі метафізики привело М. Гайдеггера до помилкового висновку про хибність класичної метафізики.

Роздуми Г. Гадамера про основи буття слід розглядати як реакцію на нацистські й фашистські загрози 20-30-х рр. ХХ ст. в Європі. Філософ зауважує, що життя вимагає «єдиного розуміння людського буття в усіх його можливих формах...» [86, с. 95] і подає своє тлумачення причин соціально-психологічного й

політичного хаосу. Філософи не змогли дати відповіді: яке буття є благим? Щодо цього мислитель зауважив: «Ідея блага насправді є останньою основою *усякого* взаєморозуміння...» та онтологічним принципом [86, с. 93]. Г. Гадамер стверджує, що людське буття не має права розуміти власний зміст як задоволення [86, с. 222]. Така відповідь виходить за межі конкретно-історичних подій, бо стосується фундаментальних засад буття. Відсутність відповіді на зміст буття призвела до того, що небуття поступово набувало переваги, а філософія й наука стали на шлях «обслуговування» людської чуттєвості.

Г. Гадамер поставив перед людством фундаментальну проблему: за яких умов людське буття здатне усвідомити себе як блага [86, с. 224]. На власне запитання філософ дав таку відповідь: це відбудеться тоді, коли буття подолає посередню орієнтацію [86, с. 234]. Такий рівень осмислення буття та його значущість виявилися для постмодерної людини недосяжними, а тому висновки філософа до цього часу залишаються непочутими.

На жаль, філософи не дослухалися ані до Платона, ані до Г. Гадамера, а тому не дивно, що людина до цього часу зорієнтована лише на власну чуттєвість і здоровий глузд, а науку перетворила на засіб задоволення. Орієнтація на задоволення призвела людство до інтелектуально-духовної кризи й антрополого-глобальної катастрофи. Людство не має критичної маси особистостей, здатних адекватно омишлювати проблеми людського буття. Підсумовуючи філософію Г. Гадамера, зауважимо, що як минулі, так сучасні проблеми є результатом того, що філософи не з'ясували, в чому полягає зміст ідеї блага.

У третій період творчості М. Шелера відроджується інтерес до метафізики, і філософ ставить за мету покласти її в основу буття. Мислитель не погоджується з позитивізмом, неокантіанством, історизмом, які вважали метафізику непотрібною в умовах розквіту наукового знання. Для обґрунтування своєї позиції він звертається до людської потреби мати різного роду знання, у структурі якого виокремлює природниче, сутнісне (філософське) і метафізичне [484, с. 5]. Останнє – інтегрує позитивне й філософське знання.

М. Шелер спирається на фундаментальну потребу людини мати сферу абсолютного буття, до якої відносить самосвідомість, мову та совість, які утворюють неподільну структуру [484, с. 4]. У цій думці варто звернути увагу, що «сфера абсолютного буття», за своєю суттю, постає первоначалом, на усвідомлення якої здатна лише особистість. Своє розуміння метафізики М. Шелер розбудовує на філософії Канта і стверджує: «Усяке предметне буття як внутрішнього, так і зовнішнього світу слід спочатку співвідносити з людиною» [484, с. 11], отож всі різновиди буття необхідно осмислювати в контексті людського буття. Ці роздуми дозволяють зробити висновок, що філософ відчував майбутні екологічні, антропологічні, соціальні проблеми, перед якими опиниться людина, і сформулював методологічні засади виходу із сучасної антрополого-глобальної катастрофи. По-перше, природничі науки мають бути орієнтовані не на панування людини над природою, а на утвердження людського буття. По-друге, філософія не має права обґрунтовувати панування одного класу над іншим, чи однієї нації над іншою. На основі цих роздумів М. Шелер доводить, що метафізика, за своєю суттю, є метаантропологією [484, с. 12]. Цей висновок не варто трактувати як самознищення метафізики, а як її трансформацію у нову інтегральну якість. Метафізичне знання постає у М. Шелера вищою формою знання, що надає людині спасіння, а його суб'єктом є особистість, яка володіє трансцендентальним мисленням [484, с. 5]. Спасіння слід розуміти не у релігійному контексті, а як прагнення до уникнення й подолання можливих катаклізмів та конфліктів у соціумі. Сьогодні цю думку варто сприймати як заклик до подолання антрополого-глобальної катастрофи.

Отже, М. Шелер долає позитивістське й релігійне розуміння метафізики і започатковує підхід: метафізика в єдності з філософською антропологією є вченням про первоначала суспільного буття. Метафізика у М. Шелера набуває практичного статусу. Як було доведено вище, метафізика Парменіда, Платона, філософів Середньовіччя, І. Канта, Г. Гегеля, Ф. Ніцше була пов'язана з особистістю. У метаантропології М. Шелер відроджує забуту традицію, поєднуючи метафізику з філософською антропологією й започатковує метаантропологію.

Під впливом деградаційних процесів кін. 20-х – поч. 30-х років ХХ ст. Ж.-П. Сартр змушений був переосмислювати проблеми буття. З урахуванням феноменології філософ зауважує, що буття «виявляє саме себе; воно виявляє і свою сутність, і своє існування» [371, с. 9]. Французький філософ розвиває ідеї М. Гайдеггера й уводить в буття суб'єкта, формулюючи вимогу: суб'єкт має *бути-свідомим*. Свідомість, яка протиставляється буттю як в матеріалізмі, так і в ідеалізмі, філософ робить буттям: «свідомість є буттям» [371, с. 15]. Під тиском соціально-політичних проблем Ж.-П. Сартр змушений був поставити фундаментальне питання: «Якими мусять бути людина і світ для того, щоб відношення між ними було можливим?» [371, с. 40]. Це запитання слід уточнити: який тип людини здатний забезпечити органічні відносини зі світом? Намагаючись з'ясувати таємницю буття, філософ доходить висновку, що існує дві його модальності: буття в-собі і буття для-себе. Буття в-собі не здатне про себе нічого сказати, не усвідомлює себе і дуже часто пов'язане з негативною поведінкою. Буття в-собі обмежене: людина залишається тотожною своїм природним потребам, не здатна породити нові форми життєдіяльності. Буття для-себе народжується із буття в-собі [371, с. 142]. Філософ у цьому контексті має рацію, що людина мусить власними зусиллями здійснити революцію у своїй свідомості.

На думку Ж.-П. Сартра, на порядку денному стоїть проблема, як буття в-собі змінити на буття для-себе. Для її вирішення потрібні як зовнішні, так і внутрішні умови, але починається цей процес з *cogito*. Отже, філософ поставив перед людиною завдання: за допомогою власної свідомості змінити свою сутність. Праця «Буття і ніщо» була написана в 1934 р. Пройшло майже сторіччя, але людина продовжує залишатися на рівні буття в-собі, руйнуючи себе й світ. Проте, уважаємо, що буття для-себе – це не той рівень буття, що гідний людини. Філософ не врахував соціально-психологічного консерватизму людини, що *das Man* побудував світ під свої спрощені уявлення. Людство загальмувалося на стадії буття в-собі.

Ж.-П. Сартр успадковує підхід М. Гайдеггера щодо різних форм буття людини. Якщо німецький філософ виділив дві форми буття людини: посередність і самість, то Ж.-П. Сартр, виходячи з ідей І. Гегеля, виділяє три форми буття: в-собі,

для-себе, для-іншого. Уважаємо, що трансформація буття в-собі на буття для-себе не є остаточною метою людини. Буття для-себе мусить трансформуватися в буття для-іншого. Людина, долаючи саму себе, піднімається до належного буття. Посилаючись на екзистенційний психоаналіз, Ж.-П. Сартр зауважує, що буття є «синтетичним поєднанням в-собі з для-себе» [371, с. 845], але ми не погоджуємось із цим твердженням. Буття не може бути лише поєднанням буття в-собі і буття для-себе. Вирішальну роль відіграє той рівень буття, який у філософа отримав назву буття для-іншого, але, на жаль, залишився недослідженим. На думку Ж.-П. Сартра, онтологія має досліджувати перш за все умови трансформування буття в-собі на буття для-себе. Ж.-П. Сартр переоцінив роль свідомості в трансформації буття в-собі в буття для-себе, а також можливості людини типу буття для-себе в саморозвиткові. Парадокс полягає в тому, що людина може розуміти, але не докладатиме зусиль до вдосконалення. Для зазначеного кроку їй потрібно проявити неабияку волю. У Ж.-П. Сартра цей процес постає як еволюція, тоді як насправді це внутрішня революція. На ці роздуми зауважимо, що більш значущою проблемою є трансформація буття для-себе в буття для-іншого. Онтологія Ж.-П. Сартра не розкриває структуру буття. Підхід до буття як до свідомості не дав відповіді на питання, яке філософ поставив на початку праці: якою має бути людина й світ.

Отже, буття людини у світі опинилося в небезпеці. Причини такого стану полягають у пріоритеті матеріального, який реалізовує, говорячи понятійним апаратом М. Гайдеггера, – посередність, а словами Ж.-П. Сартра – людина, яка живе на рівні буття для-себе. Для філософського осмислення кризи слід переосмислити співвідношення матеріального й ідеального в життєдіяльності людини. Людство не може більше розвиватися стихійно. Для подолання стихійності слід визначити первоначала суспільного буття. Буття має два складники: матеріальний й духовний. Подібний підхід розвиває й сучасний австрійський філософ Е. Корет: «Цю єдність буття й духу <...> ми можемо назвати *онтологічною істиною* <...> не лише суцього і не лише знання про суще, але й істиною буття...» [196, с. 152], що у філософа отримало назву абсолютна істина [196, с. 155].

Підсумовуючи роздуми М. Гайдеггера й Ж.-П. Сартра щодо ролі первоначал у життєдіяльності людини й суспільства, зазначимо, що вони осмислювали їх з урахуванням ступеня духовного розвитку людини, усвідомлюючи зв'язок метафізики з якістьми людини. М. Гайдеггер зрозумів, що посередності належить пріоритет, проте сформулював екзистенціали (турбота, совість), на основі яких має здійснюватися подальший розвиток людини. Ж.-П. Сартр усю увагу зосередив на трансформації буття в-собі на буття для-себе, абсолютизувавши можливості свідомості. Так, дослідження М. Гайдеггера й Ж.-П. Сартра здійснювалися в одному напрямі, але різним понятійним апаратом. Утім, проблема полягає в тому, як буття для-себе змінити на буття для-іншого.

Певною антитезою поглядам М. Гайдеггера й Ж.-П. Сартра на метафізику є позиція Ж. Маритена, який вважає, що за феноменами метафізики слід бачити аксіоми (первоначала) буття. Філософ висвітлив парадокс: людина водночас потребує знання первоначал, але їх ігнорує, а тому їх слід донести до людської свідомості. Призначення метафізики Ж. Маритен убачає в «установленні справедливого порядку у світі», який би забезпечував людині міцне підґрунтя існування й справжні цінності [247, с. 111]. Усвідомлення основ буття має більше значення для життєдіяльності людини, ніж будь-які досягнення природничих наук. Філософ максимально точно висловив призначення метафізики. Вона є «*причиною* всіх причин», принципом усього, що існує, – первоначалом [247, с. 113].

Ж. Маритен звернув увагу на те, що заняття метафізикою потребують чистого інтелекту, волі й мужності – усієї повноти духовного буття [247, с. 114], проте більшість філософів зазвичай не здатні до такої життєдіяльності, любові до істини, яку Ж. Маритен трактує як подолання тварного існування. Така позиція дозволила філософу зрозуміти сутність кризи, яку переживала Європа на початку 30-х р. ХХ ст.: «Зло раціоналізму породило розбрат між природою і *формою розуму*» [247, с. 122]. Відродження Європи філософ розуміє як відродження розуму в єдності з любов'ю. Так, філософ-неотоміст за первоначал приймає розум у єдності з любов'ю, що знімає суперечності між релігією і філософією.

У контексті роздумів М. Гайдеггера про метафізику як науку про мислення на основі межових понять про ціле [464, с. 121] та Ж. Маритена про єдність розуму й любові сформулюємо твердження про первоначала як достатні підстави людського й суспільного буття. По-перше, буття можливе як єдність духовного й матеріального складників, але за умов пріоритету духовного. По-друге, особистість є первоначалом, що здатне забезпечити пріоритет духовного над матеріальним. Отже, метафізика – це філософська наука про межові умови єдності людини зі світом.

Ставлення до метафізики у ХХ ст. суперечливе: її одночасно заперечують і визнають необхідною, що яскраво проявилось у філософії А. Лавджоя та М. Фуко. Так, перший повертає до вжитку забутої ідеї духовної ієрархії, яку втілює в концепції ланцюга буття. А. Лавджой розмежовує поняття реальності та істинного блага й доводить їхню протилежність. Пошуки істинного блага були серед завдань класичної метафізики, яка свою необхідність обґрунтовувала онтологічною неповноцінністю світу [212, с. 35], а тому мала практичне й навіть інструментальне значення. М. Фуко водночас заперечує і визнає необхідність метафізики. Урешті-решт робить висновок, що дійсність вимагає первоначал. У їхній ролі в нього постають праця, життя й мова, які формують спосіб буття від мислення до форм економічної діяльності, хоча вчений і погоджується, що вони не дозволяють відчувати повноту буття [457, с. 423–425]. Це змушує філософа поставити проблему переосмислення первоначал і формування нових, хоча визнає відсутність способу мислення, який би дозволив подолати суперечності людського існування [457, с. 453, 433]. Аналіз європейських проблем приводить філософа до визнання фундаментальних суперечностей між буттям і мисленням.

Чеський філософ Я. Паточка в умовах критики метафізики трактує її як «науку про універсальне ціле» [299, с. 9] і ставить питання про метафізичне й аметафізичне розуміння світу. Метафізичне розуміння – це цілісне сприйняття світу, тоді як аметафізичне – це факт, людина має визнати світ таким, яким він є. У центрі цілого, а значить, і в центрі метафізики має бути людина. Філософ чітко сформулював думку про зв'язок сутності людини й метафізики: питання про людину та її сутність є шляхом до класичної метафізики [297, с. 61]. Продовжуючи цю плідну думку,

додамо, що сучасна антрополого-глобальна катастрофа – це відбиття того факту, що філософія дотепер не запропонувала належної теорії сутності людини. Філософ розрізняє повноцінне і неповноцінне життя та з деяким сумом підкреслює, що людина досі не розуміє сама себе [297, с. 65]. Під впливом європейських проблем філософ висновує, що ігнорування метафізики дорого коштує людині, яка «відвертається від власної суті, щоб її не бачити, щоб не помічати, наскільки вона нікчемна» [297, с. 128]. Людина стала річчю серед речей, «перестала бути», вона розважається, щоб забути свою неповноцінність. Відбулася втеча людини від власної сутності, пізнання якої вона замінила питаннями прогресу тощо. Я. Паточка орієнтує людину на вдосконалення і наближає нас до закону людського життя: «Бути тим, чим ми не є, і не бути тим, чим ми є» [297, с. 155], який орієнтує людину на те, що вона має ставати суб'єктом власної духовної діяльності.

Метафізичну проблематику сутності та існування Я. Паточка розглядає в контексті людського буття й доводить, що в історії філософії питання про буття – це питання про загальну об'єктивну істину, яка вища за існування: у християнстві це знайшло відображення в ідеї Бога, у Г. Гегеля в абсолютній ідеї. Філософ відстоює думку, що есенція має історичний характер [297, с. 71]. Зауважимо, що втіленням позачасової істини є особистість. Історичні характеристики особистості змінюються, проте сутнісні залишаються незмінними: здатність діяти відповідно до інтересів цілого. Отож людська сутність з часом змінюється лише за формою. Я. Паточка критикує сучасну метафізику за те, що вона намагалася редукувати буття на щось існуюче, конкретне [297, с. 134]. Дійсно, буття не можна зводити до існування, *Dasein*, як це зробила екзистенційна філософія.

Плідні ідеї розвиває сучасний французький філософ В. Декомб. Спираючись на погляди Ф. Ніцше, він ставить питання про буття та його цінності як найголовніше питання філософії і виділяє три його форми: філософ, святий і митець [125, с. 271–273]. Звичайно, у цьому твердженні є сенс, але як бути іншим? У розумінні В. Декомба питання про існування – це питання про те, як дійти до порозуміння з тим, що є [125, с. 276]. Але як можуть дійти до порозуміння особистість і знеособлена людина? Тут є такі шляхи: боротися чи пристосуватися.

Людина опиняється в ситуації метафізичного вибору. Ці роздуми приводять В. Декомба до висновку: має бути єдиний зміст буття, але він залишається нез'ясованим. Запропонуємо свою відповідь. Зміст буття – це досягнення ступеня досконалої людини, що відбувається в процесі зовнішньої та внутрішньої боротьби з природною необхідністю та зовнішнім світом. Роздуми В. Декомба схиляють до таких висновків. Питання про буття – це питання про форми буття, особистісні чи знеособлені. Питання про існування – це питання про конкретне: чи боротися за своє призначення, свою гідність, чи підкоритися, пристосуватися до знеособленого. Свого часу М. Гайдеггер щодо цієї ситуації зауважував: Dasein скероване на «збереження та спасіння власної сутності» [Цит. за: 125, с. 288], тобто орієнтував людину на пристосування. В. Декомб розчарований та іронізує щодо такої позиції М. Гайдеггера.

Глобалізований світ поставив на порядок денний проблему безпеки. Сучасний ірландський філософ М. Дилон актуальність цієї проблеми пов'язує з відсутністю метафізичних засад буття [132, с. 222–223], а Г. Дитер доводить, що свідоме життя потребує метафізики [136].

Ми окреслили генезу філософських теорій, що доводять роль і значення первоначал суспільного буття, проте критика метафізики теж має давню історію. Аргументи її противників можна звести до таких тверджень: метафізика оперує поняттями, які перебувають поза межами людського досвіду, а тому їх не можна перевірити, оскільки вони позбавлені смислу й суперечать логіці. Так, для заперечення метафізики Р. Карнап аналізує зміст слова «бути» й указує на два його значення: його вживають як зв'язку і як позначення існування [176, с. 82–83]. Звертаємо увагу, що зміст *бути* не вичерпується цими значеннями; воно означає справжнє існування: бути істинним, тим, на кому тримається життя. *Бути* є синонімом справжнього буття й за змістом протилежне існуванню. *Бути* є єдністю між способом життя і словом. *Бути* – значить слово реалізувати в способі свого життя. Небуття – це знеособлене існування. Буття й небуття означають конфлікт між особистісним і знеособленим началами. (Підкреслимо, що до подібного тлумачення *бути* схиляється і Ю. Бродецька [67, с. 199–201]).

У класичній метафізиці дослідження скеровані на з'ясування первоначал суспільного буття, що органічно пов'язано з людськими якостями, зокрема, дослідники намагалися визначити, який тип людини є їх втіленням, тобто здатний бути первоначалом. Питання про первоначала та їх сутність – це питання про те, якому типу людини має належати пріоритет. Уважаємо, що істиною буття є особистість, яка є його первоначалом для всіх часів і народів. У релігіях особистісне начало відображено в символі Бога. Відкрити цю сутність можна було лише на основі інтуїції, а тому таємниця буття відкрилася релігії. На жаль, філософія лише підходить до розуміння цієї істини. У добу постмодерну суспільне життя, що в попередні епохи було приборкане істинами метафізики, виходить з-під контролю. Загальною цінністю стає прагнення до споживання. Постмодернізм виявив недовіру до метафізики й разом з тим втратив віру в можливість досягти істини. Якщо перейти від метафізичного осмислення проблеми до антропологічного, то це означає, що в житті зникла людина, яка вірила в істину й прагнула її.

Окреслимо загальну тенденцію метафізичних уявлень про первоначала суспільного буття. Предмет метафізики трансформувався від проблеми буття в проблему: *хто* є первоначалом буття. Центральною ідеєю метафізики є ідея ступенів буття людини, що простежуємо в європейській філософії від Платона до фундаментальної онтології М. Гайдеггера й філософії Ж.-П. Сартра. Незважаючи на різне розуміння первоначал буття, вони визнавали принцип духовної ієрархії.

Отже, метафізика органічно пов'язана з пошуками первоначал суспільного буття, ієрархічним розумінням людської сутності та проблемою: *хто є хто* і який тип людини здатний бути їх утіленням. Саме це питання спонукувало філософів творити метафізичні системи. Осмислюючи еволюцію європейської метафізики, Н. Лобковиць висловив думку: «Буття саме собою особистісне» [232, с. 99]. Це твердження свідчить про те, що з моменту зародження метафізики зміст буття пов'язували з людськими якостями, зокрема з вищим рівнем духовного розвитку людини, яка в часи Платона дістала назву людина із золотими або божественними здібностями, а в християнстві – особистість, духовно досконала людина.

Витоками метафізики в українській філософії вважаємо твір Митрополита Іларіона Київського «Слово про Закон і Благодать», у якому чітко сформульовано думку про первоначала. Митрополит усвідомлює, що для державного життя потрібен не лише закон, а й духовна основа та відповідний рівень розвитку людини. Благодать мислиться як первоначало буття. «Бо закон предтечею був і слугою благодаті й істині, істина ж і благодать – слуги прийдешньому віку» [161, с. 9]. Благодать як первоначало трактовано як істину, а закон – це її відбиття. Разом вони є основою держави.

Ідеї Іларіона Київського розвиває І. Копинський, відстоюючи пріоритет розуму: «Розум, з'єднуючись у пізнанні всіх речей з розумом Божим, утворює початок духу...» [194, с. 72]. Мислитель уточнює зміст основних понять метафізики. Під ніщо він розуміє «звичку жити по-плоті», ніщо – це спрощений внутрішній світ людини [194, с. 73]. Пріоритет духовного І. Копинський доводить на основі таких аргументів: земні блага й насолоди не дають людині душевного спокою, а ведуть до внутрішніх негараздів, тому вихід вбачає в пошуках Благодателя-розуму [194, с. 73–74].

Філософським змістом поглядів І. Вишенського були первоначала людського й суспільного буття. Філософ-полеміст розумів, що в людині постійно відбувається боротьба тілесних і духовних начал. У цій ситуації він відстоює пріоритет духовного: «Плоть бажає противного духові, а дух – противного плоті: вони одне одному противляться» (Гал. 5:17), [82, с. 53]. Про те, що І. Вишенський дійсно шукав первоначала людського життя, говорять такі вирази: «Початок із такого чиню», «Початок звідси чиню» [82, с. 37, 75]. Філософ відстоює позицію, що людський дух має перемагати тілесні потреби. Зв'язок між духовним і матеріальним він висловив у твердженні: «Будь! – і стане слово ділом» [82, с. 118]. Осмислюючи метафізичні погляди І. Вишенського, сучасний український філософ І. Паславський доводить, що матеріальний світ у нього є тінню духовного. Останній становить абсолютну цінність, а тілесне існування людини є примарним і суєтним [294, с. 33, 45]. Так, І. Паславський в умовах панування марксистської ідеології зробив правильний висновок.

Метафізичні ідеї набувають розвитку в К.-Т. Ставровецького. У його філософії поєднано елементи християнської метафізики, натурфілософії та антропології. У контексті ідей Ренесансу філософ у центрі світу ставить людину [415, с. 234].

На думку І. Гізеля, первоначала буття – це «те, що не має поділу, оскільки воно неподільне, є єдиним» [104, с. 156], відтак первоначалом є ціле. Філософ установив метафізичний зв'язок між сутністю і діяльністю. «Природа кожної речі є такою, якою є її дія» [104, с. 166]. Щодо людини це означає, що її діяльність є відображенням її сутності. Цей зв'язок у сучасній філософії не осмислено.

Актуальними залишаються погляди С. Яворського, який розумів метафізику як зв'язок між істотними предикатами світу: матеріальним і духовним [514, с. 188]. Отож мислитель не протиставляє матеріальне духовному, а розуміє їхній органічний зв'язок.

Метафізичну проблематику Т. Прокопович досліджує в контексті етики й пошуків смислу життя та щастя. Розвиваючи платонівську ідею добра, він висуває ідею метафізичного добра, яке трактує як прагнення людини до досконалості [316, с. 509]. Надзвичайно плідною є ідея Т. Прокоповича про призначення метафізики. Філософ поділяє середньовічну ідею метафізичних ступенів сутнього, під якими розумілися онтологічні ступені буття людини: тілесна, жива й розумна. У цьому контексті призначенням метафізики Т. Прокопович уважав дослідження ступенів буття людини [317, с. 79–85].

У творчості Г. Кониського метафізичні ідеї поєднано з моральною проблематикою та цілями людської діяльності [192, с. 389–474]. Таке тлумачення свідчить про те, що метафізика відходить від теології й поєднується з антропологією. Отож можемо сказати, що Г. Кониський успадковує ідеї Т. Прокоповича про поєднання метафізики й етики. У цьому контексті слід погодитися з М. Кашубою, що «в умовах кризи релігійної ідеології, яка назриває, коли „священні поняття” були сильно похитнуті, кожен відстоював свої „святині”, можна було легко розгубитися й втратити цінність сенсу життя, її мету» [180, с. 130]. Безумовно, у цій ситуації виникла нагальна потреба переосмислення змісту метафізики.

Метафізичні ідеї набули узагальнення у філософії Г. Сковороди. Його метафізика побудована на єдиному началі, яке філософ трактує як *центр* і розумне коло. Світ як єдність двох натур – невидимої і видимої є відбиттям начала, його тінню [379, с. 16]. Філософ зауважує, що началом споконвіку вважають видиме – речовину, матерію, плоть [377, с. 141–142], проте первоначала є незмінними, а світ – змінним. Г. Сковорода критикує тих, хто за первоначало приймає видиме й забуває про невидиме. Невидиме є первинним, а його втіленням є думка й серце [380, с. 160] і доводить, що первоначала потребують свого носія, який був би його втіленням [379, с. 14]. Підсумовуючи погляди Г. Сковороди щодо первоначал, зазначимо, що філософ був переконаний у їхній необхідності. Первоначала потребують суб'єкта пізнання, а найголовніше – людини, яка була б їхнім утіленням.

Метафізика Г. Сковороди набула подальшого розвитку у філософії П. Юркевича. Філософ осмислював світ на основі ідей, які приймав за первоначало, наголошуючи, що в ідеї більше досконалості, ніж у реальному світі, а тому вона є підґрунтям гармонії між мисленням і буттям. П. Юркевич погоджується з Платоном, що благо є останньою метою буття й мислення [513, с. 24–25].

Роздуми засновника науково-філософського ідеалізму Б. Кістяківського щодо метафізики вплетені в проблему місця й ролі соціальних наук у площині об'єктивно-наукового знання. Для того щоб соціальні науки отримали об'єктивний статус, вони мають сформулювати загальні норми. Для їх визначення філософ пропонує залучити категорії загального, необхідного й належного [184, с. 29–30]. Учений намагався примирити прибічників метафізичного й науково-філософського ідеалізму на тих підставах, що вони послуговуються однаковими поняттями: істина і хиба, добро і зло, прекрасне і потворне, а всі інші є похідними [184, с. 35].

Б. Кістяківський у контексті основної ідеї наукової філософії (з'ясування загальних принципів формування системи наукових знань про суспільство) доходить висновку, що конститутивним елементом буття є категорія належного, яка є найвищим і головним принципом, що об'єднує різні сфери суспільного буття [184, с. 38–39]. Намагаючись розкрити її зміст, він трактує належне через поняття необхідного. Належне – це те, що необхідно людині, соціальній групі, нації, цілій

людськості [184, с. 83]. У розумінні належного він акцентує увагу на його етичних та естетичних аспектах, що свідчить про те, що в центрі роздумів філософа був духовний розвиток людини. Усвідомлення значущості належного приводить філософа до висновку, що воно в усіх його формах є предметом наукової філософії, але, незважаючи на це, категорію належного філософія ігнорує [184, с. 51].

Орієнтація на належне, на думку Б. Кістяківського, є провідною тенденцією духовного розвитку людства [184, с. 48]. Це закономірно приводить філософа до категоричного імперативу Канта. Належне у сфері етики Б. Кістяківський ставить вище, ніж належне у сфері науки. Філософ дивується: чому категоричний імператив до цього часу не визнають як закон. Він має таке ж об'єктивне значення, як і наукова істина [184, с. 86]. Аргументом, який доводить загальну значущість і нормативність морального закону, є історія людства. Філософ розуміє відмінності між законами науки й моралі. Закони науки відкривають окремі науковці, тоді як етичні є продуктом діяльності людства, вони є сутністю людського духу [184, с. 90]. Отож недосконалість людини не дає їй можливості усвідомити об'єктивність морального закону та досягти рівня особистості. Вихід за межі власної вигоди в інтерес – це і є трансцендентне. У цьому процесі внутрішнього розвитку народжуються дух, моральний закон, інтерес як загальні спонукання до діяльності, що зовні проявляється як особистість.

Підсумовуючи роздуми Б. Кістяківського щодо метафізики, зазначимо, що він усвідомлював безплідність світоглядної боротьби за первоначала буття. Боротьбу між матеріалізмом та ідеалізмом філософ намагався подолати на основі категорії належного, і в цьому твердженні є об'єктивний зміст. Соціально-філософський змістом належного є ідея особистості.

Інтерес М. Бердяєва до метафізики був зумовлений Жовтневим переворотом 1917 р. та подальшою деградацією Росії, що актуалізувало проблему первоначал, принципів буття й змушувало шукати відповідь на питання: хто є суб'єктом суспільного буття. Основним питанням метафізики, на його думку, є осмислення первоначал буття: що є первореальність – річ, предмет, об'єкт чи дух, суб'єкт, творче життя? [41, с. 509]. На власне запитання філософ дає таку відповідь:

«Існують лише одвічні духовні начала життя – свобода, любов, творчість, цінність особистості» [41, с. 494], а точніше буття «повинне мати живого носія, суб'єкта...» [41, с. 454]. Відтак філософ наблизився до істини, але не сказав, що первоначалом є особистість. Як підсумок щодо метафізики М. Бердяєва зауважимо, що він усвідомлював її значущість, роль первоначал і людських якостей для життєдіяльності суспільства.

Метафізиці приділяли належну увагу філософи української діаспори І. Мірчук та М. Шлемкевич й підкреслювали її роль і значення для суспільного буття. М. Шлемкевич розглядав метафізику як квінтесенцією органічного поєднання філософії, науки, релігії й мистецтва, метою якої є пізнання дійсності в цілому. Метафізика – це органічна система, у якій філософія, наука, релігія й мистецтво відіграють підрядну роль. До розуміння ролі та значення метафізики доходить лише людина певного духовного типу, а тому метафізика є відбиттям духовного розвитку людини й суспільства. М. Шлемкевич трактував метафізику як систему символів, яка відображає фундаментальні умови буття: у суспільстві відбувається одвічна боротьба між різними типами людини за контроль над символічними умовами буття. Філософ виокремлює два типи людини: маса та ідейна (герої), між якими точиться боротьба за володіння символами. «Боротьба метафізичних систем за визнання – це боротьба людських типів за владу. <...> У метафізиці з давніх-давен змагаються ті самі, або подібні головні типи й остаточно рішатиме не спокійний дослід, а вислід боротьби тих типічних характерів у житті» [497, с. 202]. Розвиваючи ідеї М. Шлемкевича, І. Мірчук підкреслював практичну значущість метафізики і доводив, що вона визначає становище людини у всесвіті. Метафізика має не абстрактне значення, а завжди пристосована до вимог конкретної дійсності [270, с. 39].

Отже, М. Бердяєв, Б. Кістяківський, І. Мірчук, М. Шлемкевич розглядали метафізику разом із філософською антропологією як світоглядну основу буття. Метафізика й філософська антропологія утворюють цілісність і мають орієнтуватися на розкриття змісту належного.

Ідеї Б. Кістяківського, І. Мірчука й М. Шлемкевича про єдність метафізики та філософської антропології знайшли узагальнення й розвиток у філософа української

діаспори В. Олексюка. Він пов'язує метафізику з людськими якостями, під субстанцією розуміє людину, а дійсність трактує як продукт субстанції [284, с. 952]. Характерною ознакою субстанції є форма (діяльність), яка визначає її зміст. Форма лежить в основі існування, є принципом принципів і навіть характеристикою буття, яке філософ осмислює через словосполучення дія-буття (Ipsum-Esse) [284, с. 954]. В. Олексюк тлумачить дієслово *бути* не як пасивне (статичне) існування, а як здатність до дії [284, с. 957], тобто воно означає бути суб'єктом діяльності. Отож *бути* є найсуттєвішою характеристикою людини. Суть будь-якої субстанції проявляється в дії [284, с. 958]. Людина й діяльність утворюють єдність, проте вони є протилежностями (внутрішнє – зовнішнє). Метафізика цілісно охоплює ці протилежності. На жаль, цей зв'язок сучасна філософія залишає поза увагою. Для цілісного пізнання людини й діяльності метафізика має синтезувати результати дослідження інших філософських наук. Тому остаточний висновок В. Олексюка звучить логічно й актуально: метафізика послуговується вченням усіх наук і так реалізує свою об'єктивність [284, с. 964]. Осмислюючи цей висновок, зауважимо, що метафізика має об'єднати історію філософії, соціальну філософію, антропологію, філософію історії для того, щоб виявити первоначала буття, а також суб'єктів діяльності, здатних втілювати ці первоначала та принципи. Отже, метафізика – це не лише перша, але й інтегральна філософія. (Докладніше про первоначала буття в українській філософії див. [353, с. 140–144]).

У радянські часи метафізика в Україні була синонімом догматичного мислення, а тому її позбавили статусу самостійної філософської дисципліни. Незважаючи на її офіційне невизнання, метафізичні ідеї були притаманні Київській філософсько-антропологічній школі, зокрема поглядам В. Іванова й М. Тарасенка, які трактували діяльність як субстанцію соціальної реальності, що визначає форму буття [158, с. 60–77; 395, с. 8–42]. Останнім часом в Україні активно переосмислюють марксистську спадщину. У радянські часи вважали, що метафізика себе вичерпала. Є. Бистрицький не погоджується з такими поглядами й стверджує: «Марксистська офіційна філософія не могла не керуватися певними засадами мислення, які становлять *поняття метафізики як учення про останні основи буття*

і принципи пізнання, мислення» [51, с. 71]. Свій висновок філософ обґрунтовує тим, що в людини й суспільстві завжди існує метафізична потреба з'ясувати останні засади мислення й буття. З цього приводу філософ зауважує: «Метафізична потреба в широкому розумінні – це, власне, спосіб буття людини...» [51, с. 72]. Відтак, філософ досить чітко сформулював взаємозв'язок між метафізикою і способом буття людини. Осмислюючи причини ігнорування метафізики в сучасних умовах, Є. Бистрицький стверджує, що філософи бояться цим займатися, оскільки таке дослідження межує з критикою того, що існує. Філософ доволі яскраво висвітлив ситуацію, у якій опинилися філософи-марксисты: треба було пояснювати дійсне буття з погляду «справжнього» марксизму.

Відповідно до логіки К. Маркса й В. Іванова, Є. Бистрицький висновує, що метафізичною основою марксизму є суспільність: «Будь-які результати людської діяльності за своїм джерелом є продуктами суспільними» [48, с. 81]. Так, суспільність – це підґрунтя (первоначало) марксистського розуміння людини та суспільства. Зміст суспільності філософ розкриває через *діяльність як таку* [48, с. 85]. Це створювало підґрунтя для того, щоб стверджувати, що діяльність є сутнісним визначенням людини та суспільного буття. Так, суспільна діяльність у марксистській філософії стає субстанційною єдністю мислення й практики, ідеального й матеріального світів. Осмислюючи дослідження В. Іванова та Є. Бистрицького, зауважимо, що посилення на суспільність як єдину й кінцеву причину розвитку суспільства лише за формою була марксистською, але за змістом тяжіла до німецького ідеалізму.

Ідея суспільності як субстанційної єдності мислення й предметно-практичної діяльності відкривала шляхи до цілеспрямованого впливу на суспільство й людину задля їхнього розвитку в бажаному напрямі. Людину в радянському марксизмі розглядали як реальність, на яку можна й треба впливати, проте без знань про людську сутність ці впливи були неефективними. Отже, марксистська філософія, незважаючи на всі зусилля, виявилася нездатною виявити дійсні підстави буття людини й суспільства.

Ідея первоначал буття, на мій погляд, присутня в сучасній українській філософії під поняттями: етос (А. Богачов), цінності (М. Бойченко), спосіб мислення (І. Держко), знаки-символи (В. О कोरोков), загальні норми (С. Пролєєв), основа (М. Савельєва, М. Шкепу), перша реальність (О. Халапсіс), Так, М. Шкепу доводить, що людська спільнота досі не визначилася з основами свого існування. Під основою суспільного буття дослідниця розуміє «принцип людської життєдіяльності» [495, с. 243], який має бути єдністю матеріального й духовного [495, с. 141]. Відсутність основ суспільного буття дослідниця пов'язує із нерозв'язаністю проблеми всезагального. М. Шкепу намагається подолати крайнощі матеріалістичного й ідеалістичного підходів до розуміння первоначал суспільного буття, бо розуміє, що абсолютизація того чи того підходу веде до соціально-політичних крайнощів. У цих роздумах є сенс, бо людина потребує як матеріальних, так і духовних умов для життя.

У дослідженнях В. О कोरोкова висвітлено історію європейської метафізики. Так, філософ визнає, що життя потребує підґрунтя, оскільки без нього воно перетворюється на хаос, але водночас зауважує, що ХХ ст. втомилося від абсолютів [283, с. 55]. Філософ розуміє необхідність абсолюту, але вважає, що в сучасних умовах він має отримати нову форму. Намагаючись з'ясувати підґрунтя нової метафізики, науковець доходить висновку, що думка відірвалася від основ буття. Це призвело до виникнення ілюзій: почалася «гра онтологій» навколо первоначал [283, с. 86]. Учений вважає, що філософія протягом двох останніх століть шукала заміну класичним сутностям, і перераховує базові поняття: буття, мислення, свідомість, суще, сутність, істина, але при цьому зауважує, що їхній зміст залишається нез'ясованим [283, с. 88].

Роздуми В. О कोरोкова щодо ролі знаків і символів у контексті становлення європейської свідомості й культури дозволяють пояснити й суттєво уточнити роль і призначення первоначал у суспільному житті. У знаках і символах приховано те, що мусить бути в дійсності, але відсутнє за тих чи інших причин, точніше через людську недосконалість. Первоначала, як знаки і символи, є посередниками між людиною й суспільством, доповнюючи один одного. З цього приводу філософ

зауважує: «Основний смисловий зміст символів та знаків полягає в тому, що вони, фактично, є з'єднуючим елементом між різними комплементарними світами...» [282, с. 129]. Використовуючи логіку В. Огорокова, додамо, що первоначала постають інтелектуальним місточком між людиною й реальністю.

Необхідність знака-первоначала продиктована недосконалістю людського інтелекту. Більшість людей, як правило, не здатні зрозуміти сутність, а тому потребують первоначал-знаків-символів. Відтак, треба погодитися з висновком В. Огорокова, що знак-первоначало є межею між свідомим і позасвідомим: «Головний сакральний смисл знаку – опис переходу від невидимого до видимого <...>, від небуття до буття...» [282, с. 131]. Пересічній людині цей перехід зробити важко й практично неможливо, а тому засновники релігій створювали знаки, символи, формували первоначала-образи, щоб полегшити людині орієнтуватися в соціумі за допомогою знаків-символів-первоначал. Ця закономірність у християнстві знайшла відображення у вислові: «Ісус Христос учора й сьогодні і навіки Той же» (Євр. 13:8). Призначення первоначал щодо окремої людини полягає в тому, щоб полегшити перехід від абстрактного до конкретного, невидимого, але об'єктивного й необхідного до видимого, але також необхідного. Отже, знаки-первоначала допомагають людині зробити життя більш осмисленим і надати їй психологічне й інтелектуальне підґрунтя існування.

Людина, яка позитивно сприймає і поділяє первоначала, стає співпричетною до вищого способу життя. У цьому контексті В. Огороков дає досить конструктивне тлумачення існуванню, що суттєво відрізняється від екзистенційного. «Існувати значить бути співпричетним до вищого (більш високого) способу буття» [282, с. 132]. Зміст співпричетності як поєднання полягає в тому, що людина долає відчуження від абсолютів, сама себе розвиває, починає відчувати свою значущість і в неї формується почуття гідності.

На основі ідей Ж. Лакана В. Огороков робить висновок: людина, незважаючи на певний інтелектуальний прогрес, як колись, так і зараз, живе за однією формулою – за «принципом розгортання знаків» [282, с. 133]. Безумовно, це твердження дещо ставить під сумнів інтелектуальні можливості людини, але в дійсності так воно і є.

Зазначена закономірність дозволяє зробити висновок, що соціальне, політичне, культурне призначення первоначал полягає у відтворенні смислів, що забезпечують тяглість історії.

Первоначала як знаки дають людині напрям діяльності, спосіб мислення, тобто виступають підґрунтям буття. Відсутність первоначал у суспільстві веде людину до втрати розуму. Система знаків має не лише історико-філософське й наукове, але й практичне значення: «Помилки в трактування знаків призводять до виродження» [282, с. 137]. Людство, заперечивши роль і значення метафізики як науки про первоначала суспільного буття, стало на шлях деградації й опинилося перед антрополого-глобальною катастрофою.

Історичну трансформацію знаків філософ висловив у такому ланцюгу понять: тео-атропо-соціо-знако-генеза і пов'язав цю логіку з метафізикою [282, с. 136], тобто свідомо поєднав знаки з метафізикою. У зазначеному ланцюгу понять спостерігаємо тенденцію до ускладнення знаків-первоначал, в основі якої лежить соціо-антропологічна причинність [282, с. 137]. Згідно цієї тенденції-закономірності, первоначала теж пройшли відповідну еволюцію і дійшли до певної межі. Підкреслимо, що поєднання метафізики з тео-атропо-соціо-знако-генезою дійсно може стати суттєвим кроком у розумінні людського буття.

Метафізика в поглядах Г. Аляєва постає результатом внутрішньої потреби людини у самопізнанні. Так, людина, «звільняючись від умовностей та відносностей зовнішнього світу» піднімається до своєї метафізичної сутності [12, с. 202]. У такому підході достатньо чітко висловлений зв'язок між метафізикою й людською сутністю, що, з одного боку, корелюється з класичними поглядами на метафізику, а з іншого, – з думками французького філософа Р. Арона: історія завжди пов'язана з метафізикою людини [24, с. 141]. Вважаємо, що погляди Г. Аляєва є шляхом до відродження класичного розуміння метафізики, проте, запропонований підхід вимагає розкриття людської сутності, але це, на жаль, не отримало подальшого розвитку ані у самого автора, ані в інших філософів.

С. Шевцов на основі аналізу старогрецького поетичного мистецтва дійшов актуальних висновків: метафізика є проявом турботи людини про буття і власну

сутність, дозволяє з'ясувати умови єдності суб'єкта і об'єкта, тобто встановити основи буття [481, с. 82–84]. Окрім того, метафізика пов'язана із такими різновидами знання, як-от: таємне, яким володіють оракули, знання-влада, яким має володіти правитель держави і знання-самопізнання, що стосується внутрішнього світу людини, отож має метафізично-антропологічні виміри [481, с. 152]. Філософ тлумачить самопізнання як форму відношення до буття, котре складається з таких складових: по-перше, здатності людини визначити істину; по-друге, навчитися відокремлювати істину від чуттєвих нашарувань, які претендують на істину; по-третє, мати мужність «приміряти» істину до себе і не зламатися під її тиском; по-четверте, використати здобуту істину для встановлення гармонії між різними сферами життєдіяльності людини [481, с. 152]. Наведені роздуми дозволяють зробити висновок, що метафізика в розумінні греків була органічно поєднана із людськими якостями, що знайшло розвиток у християнстві, а потім у філософії І. Канта, Г. Гегеля, Ф. Ніцше, але сьогодні забуто. Плідною є думка С. Шевцова про причини забуття метафізичної проблематики у XIX – XX ст. – панування матеріалістичного відношення до реальності та Декартової методології [481, с. 82]. Отже, у тлумаченні С. Шевцова, метафізика постає вищою формою істини та умовою подолання залежності від долі.

Проблема «першої реальності» в історії стає предметом дослідження О. Халапсіса. Філософ ставить під сумнів аксіому класичної метафізики про незмінність перших начал суцього, стверджуючи, що це не відповідає сучасній пізнавальній ситуації [471, с. 42]. Уважаємо, що для такого висновку потрібно було насамперед визначити онтологічний зміст перших начал суцього, проте цього не було зроблено. Видається не зовсім коректним ставити питання про змінність перших начал, якщо не з'ясовано їхній онтологічний зміст? Нез'ясованість змісту перших начал суцього й методологічних засад їх дослідження спричинила абстрактний аналіз змісту й тенденцій історичного процесу.

Роздуми М. Савельєвої у монографії «Парадокс основи: Еллінський контекст» (2008) виходять за межі філософських ідей Стародавньої Греції. Дослідниця порушує проблему первоначал, що є надзвичайно актуальним в умовах становлення

української державності. Саме в цьому контексті слід осмислювати дослідження. Термін Геракліта «логос» означав знання найсуттєвіших закономірностей світу – первоначал, що згуртовувало й упорядковувало життя греків краще, ніж політика. Усвідомлення значущості первоначал як всезагального закону відбулося у філософії Парменіда, який на думку М. Савельєвої, трактує поняття «буття» як участь у громадському й політичному житті поліса, коли індивідуальне збігається із загальним і в сукупності стає всезагальним [368, с. 242]. Дійсно, трактування буття як єдності із полісом відповідає змісту грецької філософії. Іншою плідною думкою в монографії є твердження: первоначала є загальним критерієм істини як для індивіда, так і для спільноти [368, с. 301]. Отже, усвідомлення первоначал робить людину відповідальною за їх відтворення. Роздуми М. Савельєвої доводять нагальну необхідність пошуків основ буття для українського суспільства.

Осмислюючи підвалини суспільного буття, А. Богачов звертається до таких понять як основи й причини розвитку і зауважує, що марксизм помилково прийняв за причини розвитку продуктивні сили – інструментальний розум. На відміну від марксистського підходу філософ виокремлює в суспільному бутті *реальні* причини та *ідеальну* основу, стверджуючи, що дійсною причиною людського розвитку є *ціннісний розум* [56, с. 243]. Пошук підґрунтя суспільного буття набуває у філософа конкретизації в контексті функціонування відкритого суспільства. Філософ спирається на ідею етосу (спільна мова, релігія, звичаї, національна свідомість). Можливість / неможливість відкритого суспільства вбачає в тому, що одні спільноти мають етос, що уможлиблює демократію, а інші – ні. Підсумовуючи свої роздуми щодо підстав демократичного політичного життя, А. Богачов доходить висновку, що спільним підґрунтям розвитку суспільства постає етос [55, с. 95].

Проблему буття С. Пролеєв реконструює на основі понять «первоначал» і «першооснова». Перше поняття трактує як архе, владу, «силу, якою все породжується і підтримується у своєму бутті» [72, с. 173], а друге – розглядає як першопочаток суцього [72, с. 171]. (З подібним розумінням первоначал як влади погоджується й С. Шевцов [481, с. 110]). Первоначал постає відбиттям достеменного буття, осередям смислового порядку як сила, завдяки якій постає

світ. Зазначені роздуми дозволяють подолати сучасні спрощені трактування античної філософії про натурфілософські першопочатки суцього. Завдяки такому переосмисленню в елліністично-римській філософії відбулося «перенесення центру тяжіння людського буття „в середину” людини, в її душу» [72, с. 182], що сприяло пошуку нових смислових акцентів буття.

С. Пролесєв продовжив традицію філософів української діаспори І. Мірчука та М. Шлемкевича й аналізує метафізичну проблематику в єдності з поняттям влади. Праця «Метафізика влади» просякнута ідеєю пошуку конститутивних начал буття. Питання про владу – це проблема підвалин людського буття [319, с. 29], тобто людину й людське буття поза межами влади не можна зрозуміти. Передумовою влади є те, що «буття конститується як взаємодія і змагання сил» [319, с. 55]. У цьому контексті філософ пропонує власне розуміння особистості: особистість – це людина, наділена волею до буття [319, с.61].

Інше розуміння метафізики влади пропонує С. Шевцов і тлумачить її як знання. Правитель держави має володіти царським знанням [481, с. 110] і в цьому, безумовно, є сенс, утім, науковець не конкретизував зміст цього знання.

Припускаємо, що метафізика влади пов'язана зі знанням людської сутності, людських здібностей, умінь, спонукань і можливостей, а саме вмінням розподіляти посади відповідно можливостей претендентів і бачити хто є хто і що є що. На жаль, цей зв'язок у філософських поглядах С. Пролесєва та С. Шевцова залишився поза увагою. З урахуванням онтологічних ступенів духовного розвитку людини буття постає як взаємодія знеособленого й особистісного начал, як влада одного начала над іншим.

Досліджуючи метафізичні засади влади, С. Пролесєв акцентує увагу, що в суспільстві панують загальні норми. Розмірковуючи про культуру як владу нормативностей, філософ, на наш погляд, здійснює пошук первоначал суспільного буття. Загальні культурні норми постають у дослідника синонімами трансцендентального обов'язку, належного, первинною формою людської влади, що не мають персонального носія, проте в релігії вони персоніфікуються з Богом, а у міфах, легендах з тим чи тим героєм [319, с. 70–71]. Уточнімо думку. Загальні

культурні норми – це первоначала, які є продуктом мислення панівного типу людини.

Аналізуючи ситуацію у сучасному «пост» дискурсі, С. Пролєєв доходить висновку, що він є безперспективним і свідчить не лише про кризу правосвідомості, суспільної моралі, відсутність відповідальності, а відбиває теоретичне безсилля, нездатність філософської думки запропонувати дієву альтернативу. Мислення в ситуації «пост» є «логічно порожнім», непродуктивним, бо відмовляється від пошуку істини на користь інтелектуального шоу [320, с. 51–52].

Осмислюючи роздуми А. Богачова та С. Пролєєва, зауважимо, що філософи в дійсності шукають первоначала суспільного буття. Роздуми С. Пролєєва дозволяють уточнити зміст і функцію первоначал. Первоначала не слід розуміти статичною даністю, вони перебувають у стані постійного самовідтворення. Суспільне буття відтворює себе відповідно до своєї сутності й водночас позбавляється того, що не відповідає первоначалам.

І. Держко, дискутуючи з постметафізичним мисленням, яке відокремило метафізику від людських якостей, відроджує в українській філософії проблему взаємозв'язку метафізики й антропології [128, с. 8]. Метафізика, на його думку, протягом історії міняє свою форму, а тому окреслює різні її версії, з'ясовує первоначала, які було покладено в її основу. Усі варіанти метафізики ХХ ст. філософ вважає різновидами гуссерлівської феноменології. Автор аналізує неklasичні варіанти метафізики: екзистенційну модель суцього (людське буття, М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр), метафізику культури (Е. Кассирер), комунікативну раціональність (Ю. Габермас) і закінчує свій аналіз метафізикою повсякденності [128, с. 140–149]. Так розвиток метафізики почався з буття як істинно суцього, а закінчується буттям повсякденності. Перелічені концепції метафізики І. Держко доповнює аксіологічною концепцією буття. Усе, що можна було покласти в основу метафізики протягом її історії, було реалізовано. «Забули» лише розглянути варіант: особистість як буття. Чому?

Розвиваючи ідеї Е. Гуссерля, І. Держко зауважує, що умовою буття є свідомість [128, с. 136]. На жаль, не уточнив, свідомість якого типу людини він має

на увазі. Уточнімо: свідомість особистості як трансцендентального суб'єкта є основою буття, бо лише вона здатна створити засади життєдіяльності. Філософ вносить фундаментальне уточнення щодо змісту метафізики. «Метафізичне знання на відміну від наукового вивчає не зміст реальності, а структуру реальності як реальності» [128, с. 139]. Дійсно, метафізичне знання про первоначала визначає структуру сущого, а саме: яке має бути співвідношення між ідеальним і матеріальним (Докладніше див. [351; 352; 357]).

Первоначалом суспільного буття в І. Держко постає спосіб мислення. «Суспільством завжди „керує” історично визначений спосіб мислення» [128, с. 250]. А якщо це так, то наступним кроком має бути пізнання якостей людини, тому завершальний висновок філософа: потрібна метафізична антропологія [128, с. 251] є закономірним. Отож І. Держко зупинився перед проблемою: спосіб мислення якого типу людини керує світом? Цей висновок корелює з висновками Г. Дитера: свідоме життя можливе лише за умов визнання метафізичних знань [136]. Що стоїть на заваді створення метафізичної антропології? Спосіб мислення сучасної людини, що ґрунтується на концептах *мати* й *володіти*, які себе вичерпали.

У концепції М. Бойченка цінності подано як первоначала суспільного буття. «Людина як соціальна істота конституюється цінностями» [66, с. 223]. Цінності в суспільстві, й історії філософії взагалі, мають не лише світоглядний зміст, а й функціональне значення. Урешті-решт філософ висновує, що цінності є первинними щодо життєдіяльності людини й спільноти [66, с. 255], відтак постають раціональністю, яка цілісно охоплює суспільство. Насправді зусилля філософа скеровані на з'ясування первоначал суспільного життя. Будь-яка система має в собі системоутворювальне начало, яке є підґрунтям його функціонування й розуміння. Поглиблюючи роздуми М. Бойченка про роль і значення цінностей, зауважимо, що вони в суспільстві відіграють роль первоначал, які, на жаль, часто не усвідомлюються і не артикулюються, але суттєво впливають на життєдіяльність людини.

Отже, українська метафізика має давню й самобутню історію. Можна виокремити кілька традицій. У першій пріоритет належить духовному компоненту

(Митрополит Іларіон, І. Копинський, І. Вишенський, Г. Сковорода, П. Юркевич). Філософи цього напрямку спираються на християнську метафізику, а І. Вишенський і Г. Сковорода були втіленням тих первоначал, які відстоювали в теорії. Друга пов'язувала метафізику й етику (Ф. Прокопович, Г. Кониський). Представники третьої (І. Мірчук, М. Шлемкевич) стверджували, що за метафізичними концепціями стоїть боротьба між різними типами людини за контроль над символічними умовами суспільного буття, отож за владу. Усупереч цьому підходу Б. Кістяківський доводить безплідність боротьби за первоначала на тих підставах, що філософія й наука ґрунтуються на понятті належного. У контексті ідей Ф. Прокоповича та Г. Кониського Б. Кістяківський поєднує метафізику з етикою, а В. Олексюк обґрунтовує об'єктивну значущість метафізики, виходячи з того, що вона інтегрує досягнення інших наук.

Українські філософи періоду незалежності розпочинають активні дослідження метафізичної проблематики. Так, В. О कोरोков здійснює аналіз європейської метафізики і доводить її значущість для сучасності, утім вважає, що ідея абсолюту в сучасних умовах має отримати нову форму. М. Савельєва та М. Шкепу здійснюють активний пошук первоначал під поняттям «основа». Відсутність основ суспільного буття М. Шкепу обґрунтовує нерозв'язаністю проблеми всезагального, що веде до соціально-політичних крайнощів. Г. Аляєв і С. Шевцов відроджують зв'язок метафізики з людськими якостями, а І. Держко конкретизує цей напрям і доводить, що первоначалом буття є спосіб мислення. Є. Бистрицький звертає увагу, що у людини присутня метафізична потреба і обґрунтовує зв'язок між метафізикою і способом буття людини. О. Халапсіс з позиції метафізики аналізує філософію історії з метою відшукати «першу реальність». С. Пролеєв і С. Шевцов переосмислюють роль і значення метафізики влади і доводять, що вона пов'язана з людськими якостями, філософською антропологією. У А. Богачова та М. Бойченко під первоначалами суспільного буття відповідно постають етос і цінності. В. О कोरोков узагальнює метафізичну проблематику, встановлюючи зв'язок знаків і символів з метафізикою, й формулює закономірність: тео-атропо-соціо-знако-генеза, яка надає підґрунтя для поєднання метафізики, філософської антропології, соціальної

філософії, психоаналізу, лінгвістичної філософії з метою поглибленого розуміння людського й суспільного буття.

Аналіз європейської та української метафізичної традиції дозволяє стверджувати, що інтерес до метафізики обумовлений не лише соціально-політичними й духовними потребами суспільства, але й духовними якостями філософа, а саме: метафізика стає предметом дослідження тих філософів, хто наважується жити відповідно до первоначал, в іншому разі вона залишається незрозумілою й непотрібною. Порівнюючи основні тенденції розвитку метафізики, зазначимо, що українські філософи періоду незалежності створили підґрунтя для розв'язання проблеми первоначал суспільного буття.

1.2. Пріоритет духовного над матеріальним – метафізична основа життєдіяльності людини й суспільства

Під час Великої французької революції європейці розпрощались із пріоритетом духовного над матеріальним і під «керівництвом» посередньої людини європейська спільнота стала розвиватися в межах пріоритету матеріального. Поняття духовного отримує соціально-філософське й політичне трактування. Так, політичний діяч французької революції Л. А. Сен-Жюст переосмислює зміст поняття «дух» і трактує його як суспільний дух, який формується під впливом Конституції, а суспільна думка є його відбиттям [374, с. 202]. Варто уточнити ці роздуми. Суспільний дух стає відображенням політичних гасел, проголошених французькою революцією: «Свобода», «Рівність», «Братерство». Ці гасла трактували з позиції пріоритету матеріального, який став визначати зміст життя, індивідуальну й суспільну свідомість, а з часом і зміст культури.

Людство розвивалося за цими принципами протягом XIX ст., але у XX ст. опинилося в стані кризи. Специфіку духовної ситуації XX ст. висловив К. Ясперс: по-перше, людина не хоче осмислювати підстави свого існування [519, с. 288, 319]; по-друге, діяльність має стихійно покладено в основу буття [519, с. 305]. Урешті-решт філософ висновує: *«Дух уже не вірить самому собі як власному джерелу, він*

перетворив себе на засіб» [519, с. 320]. Як бачимо, філософ визнав поразку духу, але не запропонував виходу з кризи.

Отже, завдання підрозділу – обґрунтувати вичерпаність пріоритету матеріального над духовним і довести, що пріоритет духовного над матеріальним становить метафізичну основу буття, а особистість є носієм духовного начала.

Діяльність людини на початку ХХ ст. набула не просто деструктивного, а некрофільського характеру. Причиною цих тенденцій є людина маси. Відомі європейські філософи, культурологи та психологи (Й. Гейзінга, Е. Фромм, К. Ясперс та ін.), аналізуючи деструктивний характер діяльності цього типу людини, припустилися таких методологічних помилок. *По-перше*, вони не побачили органічного зв'язку між результатами діяльності та здібностями діячів: суспільне життя панівний тип людини вибудовує за власними уявленнями. *По-друге*, філософи осмислюють життя в межах спрощеного розуміння поняття «розвиток» – переважно до матеріальної сфери. Це призвело до того, що більшість філософів і науковців мислять у межах пріоритету матеріального над духовним. *По-третьє*, модерна й постмодерна філософія не змогли продовжити філософську революцію, розпочату І. Кантом. Логічним наслідком його висновку (предмети, речі мають відповідати поняттям) є визнання закону: суспільне буття повинне орієнтуватися на ідеал. *По-четверте*, сучасні гуманітарні науки опинилися в полоні застарілих уявлень про людську сутність. Суб'єктом суспільного й державного буття в умовах пріоритету матеріального стала посередня людина. На сьогодні цей тип людини вичерпав свої можливості й не здатний переорієнтуватися на пріоритет духовного.

Світоглядна орієнтація на пріоритет матеріального призвела до найстрашнішої залежності: людина опинилася під тиском власних нерозвинутих потреб. У 20-ті роки ХХ ст. негативні наслідки панування матеріального стали предметом дослідження Р. Генона. Філософ доводить, що пріоритет матеріального веде до індивідуалізму, пошуку вигоди, заперечення будь-якої ієрархії, що закономірно закінчується хаосом і загрожує самознищенням. Філософським підґрунтям цієї негативної традиції є заперечення загального [119, с. 146]. Ці передбачення стали очевидними для повсякденної свідомості лише у 70-80-ті роки ХХ ст.

Установка на пріоритет духовного вимагає уточнити його зміст. Для конструктивного розв'язання проблеми відносин матеріального й духовного звернімося до філософії Г. Гегеля. Філософ виділив три форми духу: суб'єктивний, об'єктивний та абсолютний, а проблему особистості досліджував у контексті об'єктивного духу, а точніше права, моралі, громадянського суспільства, держави. «Об'єктивний дух є особистість (Person), і як така має у власності реальність своєї свободи» [98, с. 34]. Водночас Г. Гегель доводив, що повного розвитку особистість сягає лише тоді, коли піднімається до розуміння абсолютного духу, який знаходить відбиття в мистецтві, релігії, філософії) [98, с. 34]. Підсумовуючи ці роздуми щодо змісту понять «дух» та «особистість», зазначимо, що вони в наведеному контексті збігаються. (Докладніше про зв'язок філософського, релігійного та психологічного розуміння духу див. [343]).

У 30-х роках ХХ ст. пріоритет духовного став предметом дослідження Е. Муньє. Під пріоритетом духовного він розумів пріоритетний розвиток людини, що мало привести до глибшого розуміння зла, яке полягає в тому, що більшість людей бере участь у його «творенні», або потуранні, що проявляється в розбіжностях між словом і ділом [275, с. 189]. Поступово Е. Муньє доходить висновку, що дух – це особистість [275, с. 56].

Важливий внесок у розуміння взаємовпливів матеріального й духовного зробив Н. Гартман. На його думку, дух, як вищий рівень буття, ґрунтується на нижчому, але це не є завадою для його автономії. Матеріальне є підґрунтям духовного, проте дух має щодо матерії необмежений діапазон формотворчості та свободу у використанні онтологічних закономірностей [89, с. 623]. На основі цих роздумів Н. Гартмана логічним буде висновок: буття можливе як єдність духовного й матеріального, але за умов пріоритету духовного.

Взаємовідносини матеріального й духовного в контексті екологічної кризи стали предметом дослідження сучасного німецького філософа В. Гьосле. Він звертається до метафізики, що вважаємо конструктивним кроком. Філософ припускає, що екологічна криза закладена в сутності людини, і доводить, що вона є закономірним наслідком занепаду західноєвропейської філософії. В. Гьосле вважає,

що відношення духу й природи суперечливе: «Дух водночас є і частиною природи, і її запереченням» [118, с. 203]. Частково можна погодитися з цим твердженням, але варто уточнити: дух є частиною природи в онтологічному аспекті, але розвиток буття змінює їхній взаємозв'язок. Філософ задається питанням установити, за яких умов здійснюється заперечення природи духом. «Людина як організм, у якому втілюється дух, у змозі реально знищити природу; саме ця здатність досягла свого апогею в екологічній кризі...» [118, с. 204]. Людина руйнує природу, оскільки є природною істотою, проте наука здатна запобігати цьому процесу.

Зародження духу, на думку В. Гьосле, водночас є зародженням суперечностей між духом і природою. Дух дедалі більше занурюється в себе, досягаючи незалежного від природи й суспільства стану. Таку трансформацію філософ пояснює на основі понять змісту й форми: людина за формою є життям, а за змістом – духом. «Метафізична загадка людини полягає саме в тому, що в людині фактично проявляється взаємозалежність ідеальності та реальності; і екологічна криза врешті-решт є проявом загострення цієї дуальності як абсолютного антагонізму» [118, с. 207]. Зазначені суперечності охопили суспільну свідомість, людство опинилося в стані колективного осліплення, що збільшує загрозу катастрофи. Намагаючись вийти із глухого кута, В. Гьосле стверджує, що спочатку має відбутися духовне опанування екологічною кризою. Зміст цієї вимоги філософ формулює у твердженні: життя є основою духу, а дух є його істиною [118, с. 208] й наполягає на тому, що має відбутися синтез природи й духу, вважаючи це етичним обов'язком сучасної людини щодо прийдешніх поколінь і метафізичним завданням щодо буття взагалі [118, с. 210]. Підсумовуючи, зазначимо: В. Гьосле правильно зауважив, що вихід із екологічної катастрофи пов'язаний з переосмисленням відносин духовного й матеріального.

Проблема взаємовідносин духовного й матеріального актуалізувалася після Жовтневого перевороту 1917 року в Росії та революції в Україні 1917–1921 рр., що знайшло відображення у творчості М. Бердяєва, Д. Донцова, С. Франка та ін. Установка на пріоритет матеріального відповідала потребам народних мас, чим скористалася Російська соціал-демократична партія (розумій, посередня людина)

для досягнення політичних цілей. Орієнтацію більшовиків на пріоритет матеріального гостро критикував М. Бердяєв, який одразу після Жовтневого перевороту зрозумів, що пріоритет матеріального не сприяє розвитку людини й суспільства. Він не погодився з такою орієнтацією й доводив: «Духу належить примат над буттям» [37, с. 239], отож пріоритет духовного був для філософа засадничою умовою буття. Роль і значення духу в життєдіяльності людини й суспільства М. Бердяєв аналізував у контексті пошуків основ суспільного буття, а саме, що його таємниця перебуває в особистості: «Саме в особистості зосереджена таїна буття, таїна творення», яка водночас є вищою цінністю [46, с. 138]. Урешті-решт філософ доходить висновку, що дух – це «пробудження особистісного начала», «дух є вище начало – начало особистості» [37, с. 254], який є «найреальнішою реальністю...» [37, с. 238]. Отже, особистість і дух у М. Бердяєва, як і в Г. Гегеля, – це органічно пов'язані поняття й первоначала буття. Особистість є найвища досконалість і водночас засіб реалізації духу.

Якщо це так, то виникає кілька запитань. Чому цю істину дотепер не визнають? За яких умов можна подолати це трагічне ігнорування? Чому нехтували роллю особистості в марксистській філософії й у Радянському Союзі, зрозуміло, бо вважали, що народні маси є рушійною силою історії. Особистість підпорядковували масам, оскільки вона була небезпечною. Суспільне життя дотепер має знеособлений характер, бо пріоритет належить посередній людині, яка спонукувана безпосередніми потребами, а тому неспроможна зрозуміти роль духовного. Особистість для посередньої людини є ворогом, а тому мусить бути під контролем. Відновлення пріоритету духовного в сучасному світі означає революцію, яка потягне за собою парадигмальні зміни.

Пріоритет духовного в українській філософії має давню традицію. Він лежав в основі діяльності братських шкіл, котрі боролися за «істинну віру», намагаючись надати їй чистоти первісного християнства. Цілісно пріоритет духовного над матеріальним знайшов відбиття у творчості І. Копинського, у якого самопізнання ґрунтується на пріоритеті духовного, яке поступово трансформується в удосконалення людини [194].

Взаємовідносини між матеріальним і духовним у І. Франка постають як конфлікт між «жолудковими ідеями» й національними ідеалами. Філософ доводить, що ідеали відіграють суттєву роль у розвитку суспільства. Він критикує тих представників української інтелігенції, які спиралися на здоровий глузд як на найвищий критерій розуму. Мислитель доводить, що «хлопський розум не може бути ніяким критерієм у питанні про межі можливого й неможливого, так як і загалом у жаднім питанні...» [442, с. 278], тоді як його представники наполягали на тому, що соціально-економічний напрям мусить мати пріоритет. Критика І. Франком «хлопського розуму» залишається актуальною, бо до цього часу не лише в суспільно-політичному житті України, але й в людській спільноті панує зазначений тип людини, який вважає здоровий глузд за найвищий критерій розумності й ігнорує потреби духовного розвитку людини.

Національні ідеали постають у І. Франка рушійною силою в усіх сферах життя. «Тільки там, де ті ідеали живі, розвиваються і пнуться чимраз вище, маємо й прогресивну і чимраз інтенсивнішу матеріальну продукцію. Де нема росту, розвитку, боротьби і конкуренції в сфері ідеалів, там і продукція попадає в китайський застій» [442, с. 283–284]. У цих роздумах про пріоритет ідеалів І. Франко виходить за межі тогочасної дійсності й зауважує, що матеріальний розвиток «потопче і роздавить нас, як сліпа машина» [442, с. 285]. У цих роздумах І. Франко постає як пророк щодо сьогоденної дійсності.

В українській філософії першої половини ХХ ст. позитивно вирізняються праці філософів української діаспори Ю. Вассіяна, Д. Донцова, О. Кульчицького, М. Шлемкевича, В. Яніва, які зрозуміли загальну причину кризи європейського буття – панування матеріалістичних «ідеалів», а тому відстоювали пріоритет духовного. В умовах відсутності української державності їхні напрацювання, на жаль, залишалися невідомими європейським філософам. Пріоритет духовного над матеріальним був сутнісною ознакою суспільного життя як української людини, так і філософської та суспільно-політичної думки. Наприклад, пріоритет духовного над матеріальним проходить через усю творчість Д. Донцова. Критикуючи світоглядні засади соціалістичного способу життя, він писав, що там, де «людською душею

опанував ідеал матеріального прогресу», – «щасливого, кращого життя» («життя стало краще, веселіше») або ідеал «соціалістичного раю...» [139, с. 33], у людині вмирає особистісне начало.

У М. Шлемкевича дух впорядковує душевне й матеріальне життя людини й реалізовує себе в культурі. На формування українського духу впливали передусім християнство й мистецтво [496, с. 109]. Під впливом європейського життя філософ доходить невтішного висновку: дух вмирає. Смерть духу М. Шлемкевич розуміє у контексті поглядів О. Шпенглера й М. Гайдеггера, пов'язуючи його із приходом ери техніки [496, с. 152]. Помер Бог, помер дух, помирає людина – така невтішна тенденція, проте М. Шлемкевич не погоджується з цим висновком і стверджує: українська душа прагне нового духу.

Суттєвий внесок у розуміння духовного здійснив православний церковний діяч української діаспори, богослов С. Ярмусь. З'ясовуючи витoki українського духу, культури й філософії, він зауважує, що такою основою є кордоцентризм, який трактує як первісну домінуючу силу мотивації й діяльності людини. Під такою силою він розуміє серце людини, а не її розум [516, с. 403]. Духовність – це не богословські й філософські теоретизування, а діяльність людини відповідно до Євангелія. Наближуючи поняття духовності до світського життя, С. Ярмусь зауважує, що духовністю є життєва і вольова активність людини задля ушляхетнення й морального добра, яка охоплює активність розуму й серця [516, с. 405]. Так, духовність – це не філософські й богословські знання, не мораль і мистецтво, а спонукальна сила, що охоплює емоції, почуття й розум людини – це діяльність задля Іншого. Духовність – найвищий рівень розвитку людської діяльності, найвища форма життя, скерована на благо Іншого. Духовність є фундаментальною рисою українців, яка їх ушляхетнювала й вела до вдосконалення, але в політичному житті створювала чимало проблем [516, с. 410–411], зокрема гальмувала розвиток політичної зрілості.

Ідея серця лежить в основі української культури, філософії й історії. Це надало підстави С. Ярмусеві зробити фундаментальний висновок: «Не Візантія дала нам (українцям. – В. С.) нашу культуру, а дала її нам наша кордоцентричність» [516,

с. 411], яка формувала внутрішній світ українців, їхній характер. «Найвищою вартістю нашого кордоцентризму є категорії миру, ладу, гармонійности – перш за все у внутрішньому світі особистости, а тоді вже й у мирі з ближніми» [516, с. 414]. Ці якості української людини в знеособленому світі були не на часі й викликали негативні реакції з боку поляків, росіян і турків. (Зазначимо, що ідею серця як спонукання до діяльності сьогодні активно розробляють у західній філософії П. Браун та Ч. Тейлор [523, р. 34; 397, с. 439–443]).

Отже, роздуми С. Ярмуся продовжують філософські надбання І. Франка, Д. Донцова, М. Шлемкевича. Духовність – це інтелектуальна, мистецька, культурна, виховна та практична діяльність людини відповідно до категоричного імперативу І. Канта. Зауважимо, що кордоцентризм не заперечує роль і значення розуму, а підкреслює пріоритет діяльності скерованої на ушляхетнення людини й суспільства відповідно до категоричного імперативу. Узагальнюючи ідеї українських філософів та релігієзнавців щодо первоначал суспільного буття, зазначимо, що вони осмислювали його з позиції пріоритету духовного над матеріальним.

Відродження значущості духовного в українській філософії періоду незалежності розпочалося з монографії С. Пролеєва «Духовність і буття людини» (1992). У дослідженні відображено сутність духу в історії філософії і християнстві: у християнстві дух – це особистісний абсолют, у європейській філософській традиції – активне начало людської життєдіяльності, яке розкривало її сутність; у матеріалістичній традиції дух стає синонімом свідомої діяльності [318, с. 9–11]. Фундаментальне опрацювання проблеми духовного дозволило поставити питання: що є духовне незалежно від його конкретних форм. С. Пролеєв дає таку відповідь: дух – це універсальна характеристика людської життєдіяльності, її складник, який може бути визначений лише щодо власної протилежності [318, с. 15–16]. Уточнюючи свою думку, філософ зауважує: «Дух – це філософська категорія для позначення здатності людини розкривати зміст буття в його справжності <...>. Дух являє собою особливу <...> форму освоєння світу людиною й разом з тим форму саморозвитку самої людини» [318, с. 16–17]. Вважаємо, що філософ вносить

важливу конкретизацію в розуміння сутності духовного, визначаючи його через людські здібності.

С. Пролесєв не залишає поза увагою проблему природи духовного. «Питання про природу духу можливо розв'язати лише за умови, якщо його розглядають не як самостійну, незалежну сутність, а як необхідний компонент становлення й розвитку людського способу буття» [318, с. 18]. Такі твердження на кінець панування марксистської філософії були доволі конструктивними, проте в пізнанні відносин між матеріальним і духовним не можна зупинятися на констатації їхнього взаємозв'язку. Ці відносини мають історичний характер. З ускладненням суспільного буття духовне не просто набуває більшої ваги, але й стає все більш автономним і самостійним.

Осмислюючи ці роздуми, зауважимо, що визнання взаємозв'язку матеріального й духовного ще не розкриває сутності останнього, яка залежить від того, як розуміти проблему первинності. У взаємовідносинах матеріального й духовного філософи матеріалістичної традиції повторюють помилки пересічної людини. Залежність людини від матеріальних потреб філософи трактують як первинність матеріального. У контексті історичного розвитку матеріальне втрачає пріоритет і стає залежним від різних форм духовного. Водночас значущість матеріальних потреб для життєдіяльності людини не слід тлумачити як пріоритет матеріального загалом. Проблема відносин матеріального й духовного органічно пов'язана з панівним у людській спільноті типом людини, яка переважно орієнтується на матеріальні потреби, котра дістала в історії філософії назву посередня. Матеріалістична світоглядна орієнтація призвела до антропологічної кризи, що вимагає світоглядних змін.

Підсумовуючи погляди С. Пролесєва на зміст духовного, зазначимо, що, незважаючи на панування марксистської філософії, дослідник доволі сміливо руйнує усталені стереотипи. Трактуючи дух як складову людського буття, він долає протиставлення матеріального й духовного, установлює їхній зв'язок.

Відродженню духовного в пострадянській дійсності певну увагу приділив український філософ і дисидент В. Лісовий. Філософ трактує дух як «єдність добра,

краси, розуму <...>, яку не можна схопити в розумових визначеннях, але яку розуміють як джерело всіх витворів культури» [230, с. 24]. Дух є джерелом звільнення людської душі від будь-яких оман, зокрема оман сліпої віри.

Знаний український філософ С. Кримський, осмислюючи виклики третього тисячоліття, висновує, що ХХ ст. опинилося в стані хаосу, створеного посередністю, а тому людство зіткнулося з «феноменом *абсолютної* помилки» (курсив наш. – В. С.) [200, с. 3]. На нашу думку, ця помилка виявляє себе в тому, що людство, з одного боку, на основі матеріалістичних установок намагається подолати стан кризи, а з іншого, – суб'єктом діяльності продовжує залишатися посередня людина, яка в принципі не здатна розв'язувати проблеми. Шукаючи вихід зі стану антропологічної кризи, С. Кримський пропонує звертатися до ідей, що «пройшли випробування всією всесвітньою історією (на зразок ідеї нації чи Декалогу)», які органічно пов'язує з духовністю й особистістю [200, с. 9]. Щодо української ситуації орієнтація на пріоритет духовного надзвичайно актуальна, оскільки передбачає пріоритет особистостей, здатних бути спонукуваними інтересом суспільства. З цього приводу С. Кримський зазначив: «Жодна країна в жодну епоху не виходила з кризи завдяки виключно економічним обставинам. Адже в основі економічної діяльності лежить певна психокультура, що потребує відповіді на питання: для чого заробляти гроші? Усвідомлення такої психокультури як чинника діяльності й окреслює антикризовий вектор духовності, вказує орієнтири до берега спасіння» [200, с. 7]. В умовах антрополого-глобальної катастрофи пріоритету духовного немає альтернативи. Змінити пріоритет матеріального на пріоритет духовного – означає подолати панівне положення в суспільстві людини маси [357].

А. Пашук підтримує роздуми С. Кримського щодо взаємовідносин матеріального й духовного в контексті суспільного буття: «Зміни в суспільному житті треба починати з духовности» [300, с. 151]. М. Альчук продовжує роздуми колеги і зауважує, що в основі духовності закладені найвищі ідеали, які визначають цінності людського й суспільного буття й знаходять відбиття в універсаліях – Істина, Добро, Краса, Любов, Справедливість, Свобода, Рівність. Проте, реалізація цих цінностей потребує відповідних механізмів, серед яких важлива роль належить

праву [11, с. 315]. Отож мають бути сформовані правові механізми, які б забезпечували пріоритет духовного.

На необхідності зміни світоглядних засад буття людства наполягає Є. Бистрицький, зауважуючи, що «остання смислова засада в будь-якому суспільстві – це життєсвітові смисли» [49, с. 18]. На жаль, філософ не сформулював нових світоглядних засад. Взаємовідносини матеріального й ідеального знайшли відбиття в розумінні онтології. На думку М. Булатова, онтологія розкриває сутнісне співвідношення свідомості й буття. Суб'єкт (людина) та об'єкт (світ людини) постають як цілісне утворення [69, с. 69]. Уточнімо, що онтологія має встановлювати співвідношення матеріального й духовного в життєдіяльності людини. (Докладніше див. [352]).

Подолання антрополого-глобальної катастрофи, проявом якої є екзистенційна порожнеча людського життя, глобальні зміни клімату, міжнародний тероризм, гібридні війни потребують нових світоглядних засад буття. У сучасних умовах зберігати пріоритет матеріального над духовним є самогубством. Для подолання деструктивних тенденцій людству слід змінити парадигму свого розвитку, замість пріоритету матеріального прийняти пріоритет духовного. Уважаємо, що умовою реалізації права людини на життя є пріоритет духовного над матеріальним, проте, здійснити це людина маси поки що не здатна. Модерна й постмодерна філософія не змогли сформулювати конструктивні ідеї й пробудити в людині потребу вдосконалення. Заперечення пріоритету духовного має свій логічний і навіть трагічний кінець. Людина деградує й, за висновками Ж. Бодріяра, перетворилася на об'єкт: *«Маса є чистим об'єктом, себто тим, що зникло з обр'ю <...> історії»* [63, с. 93]. Філософ не помилився: посередня людина не бажає полишати авансцену історії, претендуючи й надалі залишатися суб'єктом суспільного життя. Безумовно, важко визначити ту точку на траєкторії розвитку людського й суспільного буття, коли матеріальне втрачає ініціативу і пріоритет починає поступово переходити до духовного. Зміна світоглядних засад буття, формування нових первоначал життєдіяльності людини й суспільства й буде тією точкою відліку, коли можна буде

сказати, що у відносинах матеріального й духовного пріоритет перейшов до духовного.

Підсумовуючи аналіз взаємовідносин матеріального й духовного в європейській та українській історії філософії, зауважимо, що напрацьовано достатньо матеріалу для обґрунтованого переосмислення цих відносин. У структурі буття слід виокремлювати онтологічний рівень (рівень суцього) і метафізичний (рівень первоначал). На онтологічному рівні, в умовах панування посередньої людини, природа й дух залишаються антагоністами, а тому примирення між ними не може бути, бо життєдіяльність посередньої людини спирається на матеріальне. В умовах пріоритету матеріального буття розвивається стихійно, людина спирається лише на онтологічні закономірності, що закономірно призвело до антрополого-глобальної катастрофи. На метафізичному рівні духу належить пріоритет: він визначає зміст буття, цілі, задає напрям розвитку й принципи життєдіяльності. Життєдіяльність особистості ґрунтується на пріоритеті духовного – телеологічних закономірностях. Дух прагне єдності з природою, проте визнає її як передумову свого розвитку, а тому докладає зусиль для її відтворення. Відтак треба розрізнати відносини між матеріальним і духовним на онтологічному й метафізичному рівнях: на онтологічному – природа первинна, на метафізичному – первинний дух. В умовах пріоритету духовного онтологічні закономірності підпорядковують телеологічним. Отже, пріоритет духовного не лише можливий, але й необхідний заради збереження життя на планеті.

1.3. Свобода, духовна ієрархія, рівність і справедливість – засадничі принципи суспільного буття

Свобода, духовна ієрархія, рівність і справедливість – засадничі принципи буття, навколо яких відбувалася й відбувається соціально-політична та світоглядна боротьба. У їх дослідженні філософи часто припускаються таких помилок: аналізують їх відокремлено й лише в контексті соціально-політичних і правових проблем; відмежовують їх від людських якостей і духовних основ буття. Зрозуміло,

що ці принципи історично еволюціонували. Водночас слід розрізняти осмислення цих принципів у філософії та реальну форму їх існування.

Отже, завданням підрозділу є аналіз свободи, духовної ієрархії, рівності та справедливості як засадничих принципів суспільного буття.

Зміст принципів суспільного буття залежить від чинних метафізичних основ та онтологічних умов буття. На всіх етапах розвитку суспільства ці принципи наявні, але в різні часи той чи той принцип висували на перший план. Справедливість поєднує ці принципи, установлює рівновагу між ними, освячує й легітимізує їх. Філософське осмислення справедливості починається з Платона. Справедливість мала забезпечувати порядок у державі, а держава – виховувати справедливих громадян. Давньогрецький філософ започаткував принцип ізоморфізму, який установлював зв'язок між наявністю справедливості в окремих громадян і рівнем справедливості в державі. Пропонуємо розуміти принцип ізоморфізму як відповідність між рівнем духовного розвитку людини і рівнем розвитку суспільства. Недосконалі громадяни формують недосконале суспільство й навпаки: недосконале суспільство виховує незрілих громадян. Що є первинним у цій взаємодії людини й суспільства? Відповіді на ці запитання філософська думка не знайшла досі.

Справедливість дохристиянського світу було висловлено у твердженні: «Око за око, зуб за зуб». Євангелісти змінили тлумачення справедливості: «Люби ближнього, як себе самого». Християнство також переосмислює зміст принципів свободи, духовної ієрархії, рівності та справедливості: «скасовує» етнічні відмінності – немає ні іудея, ні самарянина, а є людина, утім *не відмінняє* принципу духовної ієрархії. Незважаючи на те, що ідея ієрархії виникає ще в стародавньому Китаї, філософського обґрунтування вона набуває лише в Діонісія Ареопагіта. Принцип духовної ієрархії позначав священний порядок [135, с. 73], що стосувався знання й діяльності [135, с. 71], інтелектуального та духовного розвитку людини [135, с. 571, 671], а метою було духовне очищення [135, с. 107]. Особливо підкреслимо, що духовна ієрархія означала ступінь досконалості людини.

З часом принцип духовної ієрархії християнство використовує для обґрунтування пріоритету Церкви, яка накладає деякі табу й обмеження на матеріальну та інтелектуальну діяльність людини, що спричинило виникнення суперечностей і викликало спротив частини європейського суспільства. Середньовічне суспільство було пронизане ідеєю небесної (духовної) ієрархії, яка знайшла втілення в земній ієрархії: ті, хто моляться, ті, хто воюють, ті, хто працюють [213, с. 240]. Середньовічна людина не мала уявлень про свободу. Вільною вважали того, хто мав впливового покровителя. Християнське розуміння справедливості було реакцією на складність проблеми справедливості, на неможливість її однозначного розв'язання з матеріалістичної позиції. Посилання на божественне походження справедливості до певного часу змушувало людину миритися із земними суперечностями. Незважаючи на це, виникають суперечності між християнськими принципами і потребами суспільного розвитку. Християнство, виступаючи проти соціально-економічної й політичної ієрархії рабовласницького суспільства, переосмислило її, але не скасувало. На місце соціально-політичної ієрархії прийшла церковна, яка набула ще жорстокіших форм, що викликало обурення.

Ієрархічному принципу належав світоглядний пріоритет, поки ідеолог Реформації М. Лютер не обґрунтував духовну рівність усіх християн [238, с. 15]. Під впливом протестантизму в суспільній свідомості запанувало вчення про «священство всіх вірян» [404, с. 19]. Дослідження впливу принципу духовної рівності на соціально-політичне та духовне життя європейського суспільства в XV–XVIII ст. дозволило виявити, що воно зумовило такі наслідки. По-перше, поширюється протестантизм, який заперечував принцип духовної ієрархії. По-друге, привело до Великої французької революції. Буржуазне суспільство, проголосивши ідею рівності, відкинуло принцип духовної ієрархії, але сам принцип не зник, а був замінений соціально-економічною й бюрократичною ієрархією, табелем про ранги. У сукупності ці тенденції сприяли формуванню суспільної думки: усі мають однакову духовну природу. Це змушує поставити запитання: який тип людини був зацікавлений у заміні принципу духовної ієрархії на принцип духовної рівності?

Вважаємо, що саме посередній людині був потрібен принцип духовної рівності, щоб знищити ідею досконалої людини.

Проблема рівності стає актуальною в епоху Просвітництва. Започаткував її дослідження Д. Г'юм, що, безумовно, мало соціальне підґрунтя. Мислитель розглядав рівність як результат порівняння, але наголошував, що для цього важливе мірило рівності [511, с. 110]. Водночас він зазначив, що ідею повної рівності не лише неможливо реалізувати, але й шкідливо, оскільки це може призвести до руйнації суспільства [510, с. 200]. Філософ усвідомлював, що неможливо уникнути нерівності: вона є об'єктивною умовою суспільного життя, проте не можна допускати, щоб нерівність досягала великих розмірів. Висновок очевидний – треба зберігати рівновагу. Ж.-Ж. Руссо, досліджуючи причини нерівності, висновує: нерівність зростає з прогресом та розвитком людських здібностей, отож зафіксував внутрішню суперечливість проблеми рівності / нерівності, але розумів, що не можна абсолютизувати рівність, бо це протиприродно [332, с. 139].

Французька революція започаткувала нові принципи суспільного буття, що знайшло відображення у творчості Л. А. Сен-Жюста. У трактаті «Дух Революції та Конституції у Франції» (1791) знаходимо прямий зв'язок модерних основ буття (Свобода. Рівність. Братерство) з ідеєю блага Платона. На думку діяча французької революції, закони, що мають прийти замість монархічної волі, – це практична реалізація ідеї блага, яку Л. А. Сен-Жюст трактує як гармонію між діями та протидіями, як те, що має спонукати законодавців до діяльності. Законодавці повинні «безперестанку ставити питання про спільне благо, пов'язувати з ним усе, підпорядковувати йому всі свої слова й дії» [375, с. 291]. Так, Л. А. Сен-Жюсту була зрозуміла істина суспільного буття: якщо питання про спільне благо не є спонуканням до діяльності, то кожен починає діяти відповідно до власної вигоди.

Проаналізуємо еволюцію змісту ідеї рівності. Так, французька революція знехтувала принципом духовної ієрархії, але не скасувала відмінностей у чеснотах і талантах. Л. А. Сен-Жюст цитує ст. 6 «Декларації прав людини і громадянина» (1789): «Немає іншої відмінності між людьми, крім відмінності в *чеснотах і талантах* (курсив наш. – В. С.)» [374, с. 196]. Отже, ані Л. А. Сен-Жюст, ані

Декларація не визнали аргументів Н. Мак'явеллі про однаковість людей [241, с. 391], висновків К. Гельвеція про інтелектуальну рівність [102, с. 62–63].

Л. А. Сен-Жюст поєднав принципи свободи, рівності й справедливості й доводив, що вони мають бути змістом Конституції. «Свобода, рівність і справедливість – необхідні начала того, що <...> всі угоди покояться на них...» [374, с. 201]. Отож діяч французької революції розумів, що принципи свободи й рівності не можна відокремлювати, вони мають бути гармонізовані з принципом справедливості. Незважаючи на те, що Л. А. Сен-Жюст проголосив свободу, рівність і справедливість принципами суспільного буття, він не заперечував пріоритет моралі, а також зазначав, що людина має підпорядковувати свої приватні інтереси й вигоду суспільному інтересу [375, с. 277]. Моральні норми є гарантією того, що принципи свободи, рівності та справедливості будуть дійсно підґрунтям суспільного буття.

І. Кант успадкував надбання французької революції щодо принципів свободи, рівності й справедливості. Філософ аналізував проблему рівності як у моральному, так і в політичному контекстах. Люди рівні з погляду морального закону, тобто до кожного слід ставитися як до мети, а не як до засобу. У політичному контексті проблему рівності філософ досліджував разом зі свободою й доводив, що на основі цих принципів має підтримуватися взаєморозуміння в суспільстві [169, с. 296]. Філософ залишив фундаментальні роздуми щодо ідеї свободи. Він стояв на позиції, що це поняття не емпіричне, а пов'язане з розумом і моральним законом [171, с. 300–301]. Отож підставою свободи є розум і моральний закон. Виходячи з цих роздумів, можемо стверджувати, що людина, яка спирається на здоровий глузд, перебуває під впливом законів природи (необхідності), а тому не може бути вільною. Філософ усвідомлював, що його трактування свободи суперечить повсякденним уявленням. Цю суперечність пересічна людина розв'язати не здатна, а тому потрапляє в залежність від природи й соціуму. Людина, керована розумом, ці суперечності долає, оскільки здатна керувати своєю природою й не дозволяє собі порушувати моральні максими.

Розуміючи складність проблеми свободи, І. Кант ставить запитання: як можлива свобода? І сам дає відповідь – це усвідомлення морального закону [173, с. 52–53]. Поняття свободи, морального закону, розуму – це органічно пов'язані поняття. Усвідомлюючи моральний закон у собі, людина усвідомлює себе як особистість, стає вільною! Отже, суб'єктом свободи в І. Канта є особистість. Свобода – це здатність людини відмежовуватися від власних емоцій, почуттів і діяти під керівництвом розуму, категоричного імперативу, тоді як людина, яка діє під впливом природних поривів, не є вільною. Й. Фіхте розвиває погляди І. Канта й під свободою розуміє здатність людського «Я» діяти без будь-якого примусу, керуючись лише розумом [429, с. 22–23]. Свобода в Г. Гегеля – це самоусвідомлення, яке саме себе осягає і доходить до сутності світу [100, с. 402]. Надалі філософ уточнює цю думку і стверджує, що свобода – це справжня сутність духу, а найвище призначення людини – бути вільною [98, с. 324–325]. Наведені роздуми дозволяють зробити висновок, що поняття дух, особистість, свобода – одного порядку.

Може з'явитися думка, що ідея духовної ієрархії нетолерантна, бо порушує принципи рівності й гуманізму. Для захисту принципу духовної ієрархії звернімося до роздумів Г. Гегеля, який заперечував тезу Нового часу, що всі люди від природи рівні. «Загальновідоме положення, що *всі люди від природи рівні*, містить у собі непорозуміння» [98, с. 352]. Г. Гегель обґрунтовував це тим, що існування ототожнюється з сутністю. Свої аргументи він підсилював тим, що поняття особистості є дійсною підставою рівності людей [98, с. 352]. Щодо людини, яка залишається в межах природних потреб і не прагне досягти своєї духовної сутності, Г. Гегель висловився доволі категорично: «Щодо тих, хто залишається рабами, не здійснюється жодної абсолютної несправедливості; адже, хто не має мужності ризикнути життям для досягнення своєї свободи, той заслуговує бути рабом...» [98, с. 246]. Отож філософам слід прийняти принцип духовної ієрархії до теоретичного дискурсу.

У середині ХІХ ст. загострилася проблема справедливості. Намагаючись відшукати філософське підґрунтя справедливості, А. Шопенгауер убачав його в

етиці і мріяв про те, щоб досягти «вічної справедливості» [499, с. 136]. Справедливість та співчуття у філософа органічно поєднані, що висловлено у твердженні: «Справедливість – це етичний зміст Старого Завіту, а людинолюбство – Нового...» [500, с. 223], тому вважав справедливість першою та справжньою засадою усіх чеснот. «Справедливість – перша й найсуттєвіша кардинальна чеснота» [500, с. 220]. Отож справедливість в А. Шопенгауера є підставою вирішення проблеми духовної ієрархії / рівності.

Ф. Ніцше визнавав справедливість необхідною умовою суспільного життя, проте усвідомлював, що людині важко бути справедливою, оскільки вона поєднує в собі творця й створіння, а тому є нелогічною. «Ми в основі своїй є нелогічними, а тому й несправедливими істотами <...> ось одна з найбільших і найнерозв'язніших дисгармоній існування» [279, с. 50]. Причину нелогічності філософ убачав у тому, що найрозумніші не завжди спроможні відокремити свої духовні потреби від власної природи [279, с. 48–49]. Дотримуватись справедливості здатен лише геній. На цих підставах Ф. Ніцше вводить поняття «геніальність справедливості». Справедливість генія полягає в тому, що він не дозволяє осліпити себе спотвореними судженнями, а діє відповідно до ідеї належного, досліджуючи будь-яке явище без пристрастей, оскільки вони роблять людину нездатною до справедливості [279, с. 399].

Ф. Ніцше критикував соціалістичне розуміння справедливості. На його думку, вимога рівності в соціалістичній ідеї впливає не з потреби справедливості, а через заздрощі. Кардинальний шлях до подолання несправедливості філософ убачав не в насильницькому перерозподілі матеріальних благ з позиції рівної рівності, а в поступовому розвитку свідомості й ослабленні інстинкту насильства [279, с. 324].

Марксистська філософія у вирішенні проблем суспільного життя віддала перевагу рівності, припускаючи, що це створить передумови для розв'язання всіх інших суперечностей. Жовтневий переворот у Росії в 1917 р. наочно продемонстрував абсурдність такого шляху. Тому у 20–50-х рр. ХХ ст. навколо принципу духовної ієрархії відбувалася активна світоглядна боротьба: саме він

лежав в основі багатьох філософських концепцій особистості О. Лазурського, Е. Фромма, М. Шелера.

Філософський інтерес до свободи актуалізувався після Другої світової війни. Так, Ж.-П. Сартр зазначив, що «неодмінною й фундаментальною умовою всякої дії є свобода буття...» [371, с. 602]. Свобода – це самобуття, яка є підґрунтям усіх сутностей, оскільки на її основі людина розкриває свій духовний потенціал. Свободу Ж.-П. Сартр пов'язує, з одного боку, із запереченням Бога, а з іншого, – з діяльністю та свідомістю й доводить, що в цьому процесі людина обирає себе [371, с. 607], тобто свобода поєднана з проблемою вибору й метою. Філософ визнає ліберальне розуміння свободи: свобода однієї людини обмежена свободою іншої і пов'язана з відповідальністю [371, с. 754]. Він доводить, що свобода суперечлива, а тому за певних умов може перетворюватися на абсурд. Якщо порівняти розуміння свободи в І. Канта, Г. Гегеля й Ж.-П. Сартра, то слід визнати, що в останнього відбулося певне зниження теоретичних засад. Якщо в німецьких філософів свобода поєднана з розумом, абсолютним духом і моральним законом, то у французького філософа – лише зі свідомістю. Незважаючи на позитивні досягнення в розумінні свободи, Ж.-П. Сартр не дослідив її зв'язку з людськими якостями. Треба визнати, що не кожен тип людини здатний до свободи, а тим більше до відповідальності за свій вибір, тобто дослідження свободи в Ж.-П. Сартра має обмежений характер.

Поняття свободи в А. Камю має ознаки суб'єктивізму. «Мене не цікавить, чи вільна людина взагалі, я можу відчутти лише власну свободу. У мене немає загальних уявлень про свободу, але є лише кілька виразних ідей» [166, с. 54]. Філософ вважає, що поняття свободи абсурдне, оскільки пов'язане з образом Бога, який не може водночас давати свободу й забирати. Поняття свободи А. Камю поєднує з мріями про свободу, які є у в'язня. Єдине розуміння свободи, яке визнає філософ, – це свобода розуму й дій, але погоджується, що досліджуваний ним тип людини свободи не має [166, с. 54–55]. Гадаємо, що філософський потенціал екзистенціалізму виявився недостатнім для осмислення свободи як фундаментального принципу суспільного буття.

Після Жовтневого перевороту в Росії в 1917 р. проблема рівності / нерівності набула надзвичайної гостроти. Поразку ідеї розподільчої рівності передбачив М. Бердяєв відразу після перевороту. Він стверджував, що суспільне життя ієрархічне, тому нерівність має природний характер і не можна поводитися з нею спрощено. Філософ доводив, що комуністичне розуміння рівності ґрунтується на звичайній заздрості, а не на бажанні розв'язувати суспільні проблеми. Орієнтація на рівність знищувала всі прояви культури й людського духу [38, с. 71]. Гасла рівності та знищення будь-якої ієрархічності виявилися привабливим не лише для народних мас, але й для частини інтелігенції, яка поклала їх в основу своїх філософських і політичних поглядів. Комуністична рівність спростовувала ідею духовного вдосконалення людини, заперечувала свободу, що спотворювало індивідуальну та громадську свідомість. «Кожний найнижчий, найубогіший за своєю духовною культурою, за своєю обдарованістю, власним моральним обличчям, відчув себе царем і самодержцем, відчув себе носієм суверенної влади. Нерозуміння шляхетності ієрархічної супідрядності, шляхетності визнання й шанування вищого притаманне хамам» [38, с. 176]. Така тенденція логічно призводила до руйнування духовних засад буття. М. Бердяєв це зрозумів, а тому доводив, що знищення принципу духовної ієрархії приводить до влади найгірших представників людського роду. Він критикував марксистську філософію, яка постулювала, що суспільство має бути однорідним і недиференційованим для того, щоб особистість була розвиненою [43, с. 494], і називав таку логіку спрощеною. Усвідомлення ролі та значення принципу ієрархії змусило філософа надати йому статусу закону, на підставі якого має здійснюватися якісний відбір найкращих людських якостей і духовний розвиток людства [43, с. 495].

Конструктивною думкою М. Бердяєва є те, що він пов'язав ієрархічне начало з особистістю [43, с. 485]. Дійсно, народження особистості є водночас народженням духовної ієрархії. Логіка дослідження проблеми особистості в контексті принципів ієрархії й рівності змушує філософа зробити висновок, що ці поняття органічно пов'язані. З цього приводу він писав: «Рівність особистостей є рівність ієрархічна, є рівність різноманітних, не рівних за своїми якостями істот» [46, с. 134]. Філософ

наголошував, що соціальний статус не має визначати значущість людини, бо «це є спотворення істинної ієрархії», істинну ієрархію повинні визначати «реальні людські якості» [46, с. 134]. Припускаємо, що ці твердження мають витoki у фундаментальному висновкові Г. Сковороди про нерівну рівність. На основі цих сутнісних зв'язків між філософськими поглядами М. Бердяєва та Г. Сковороди зазначимо, що персоналістична філософія М. Бердяєва своїми джерелами має українську традицію, а тому підкреслимо: за своїми духовними витокami він є українським філософом.

На відміну від інших філософів, М. Бердяєв усвідомив діалектичний зв'язок між ієрархією й рівністю: у людському суспільстві відбувається одвічна боротьба між ієрархічним началом і рівністю [43, с. 490–491]. У розумінні проблеми ієрархії / рівності М. Бердяєв піднявся на якісно новий рівень – це не лише проблема соціально-економічна чи політична, але й проблема структури свідомості, тобто між зовнішньою ієрархією і внутрішньою є органічний зв'язок, який до сьогодні неосмислений. Марксизм хотів зробити людину вільною, але не усвідомив, що спочатку слід допомогти їй стати духовно вільною. З цього приводу М. Бердяєв писав, що економічне рабство, безсумнівно, означає відчуження людської сутності й перетворення людини на річ, проте визволення людини потребує повернути їй духовну свободу, вона мусить усвідомити себе вільною й духовною істотою [40, с. 35–36]. Отож проблема нерівності вирішується не в соціально-економічній сфері, як це стверджувала марксистська філософія, а у сфері духу. (Докладніше див. [346]).

Намагаючись розв'язати проблему ієрархії / рівності, М. Бердяєв доходить висновку, що вона органічно пов'язана зі свободою. «Свобода є основна внутрішня ознака кожної істоти...» [44, с. 129] – це абсолютне начало людини, її призначення, але до свободи здатний не кожний, а лише особистість. Свобода – це водночас фатум і благодать, що породжує роздвоєність свідомості людини. Про цей факт філософ зауважив: «Свобода, за суттю її, є начало трагічне – начало трагічного роздвоєння...» [42, с. 62]. У контексті ідей Г. Гегеля М. Бердяєв пов'язує свободу з особистістю: особистість і свобода – це поняття одного порядку.

М. Бердяєв, М. Гайдеггер і Ж.-П. Сартр були сучасниками й пережили трагедії першої половини ХХ ст., але як вони по-різному сприймали людину й суспільне життя. Їхнє ставлення до людини й буття детерміноване їхньою світоглядною позицією. М. Бердяєв вірить у людину і в те, що буття має вищий смисл, М. Гайдеггер бачить ніщо, а для Ж.-П. Сартра світ є абсурдом. Підсумовуючи погляди М. Бердяєва на принципи суспільного буття, зазначимо, що він намагався поєднати свободу, ієрархію та справедливість й водночас розумів, що особистість є їхнім утіленням. «Принцип особистості мусить стати принципом соціальної організації...» [40, с. 35]. (Докладніше див. [355; 356]).

Ідея свободи стала конститутивним принципом у філософії лібералізму. З усієї сукупності принципів суспільного буття абсолютизовано свободу, а всі інші відсунуто на другий план, проте ліберали розуміють її вузько, поза межами розуму й моралі, переважно з позиції матеріальних потреб і здорового глузду.

Принцип рівності в лібералізмі є презумпцією проти того, щоб ніхто ні в кого не був рабом і засобом. Осмислюючи відносини між свободою й рівністю, М. Фрідман писав, що поняття свободи є складником поняття рівності й ні в якому разі не перебуває з ним у стані суперечності [451, с. 71]. Порівнюючи це твердження з поглядами І. Канта, Г. Гегеля, М. Бердяєва, зазначимо, що в них свобода – це самобуття, ціле, на противагу М. Фрідману, у якого це частина принципу рівності. Наголошування на рівності дає підстави вважати, що ліберали зробили висновки з того, що проблема рівності / нерівності була і є в центрі соціально-політичних інтересів народних мас й у всі історичні епохи піднімала їх на боротьбу. Безумовно, у вимозі рівності знаходить відбиття прагнення людини до гідності, утім ліберальне трактування свободи та рівності й визнання відмінностей у задатках і здібностях – це лише перший крок до філософського розуміння проблеми свободи, рівності / нерівності.

Ще одним аспектом ліберальної рівності є ідея рівних можливостей. Утім цей вислів теж не можна розуміти буквально, оскільки люди народжуються з різними природними задатками. Водночас ніхто, жодні структури не мають права чинити людині опір у її прагненні до того, що відповідає її здібностям. Можливості

самореалізації мають визначатися лише здібностями людини, її бажаннями, а не її етнічним, соціальним походженням, релігійними поглядами й іншими чинниками. Принцип рівних можливостей орієнтує людину на те, щоб вона обирала власний шлях до самореалізації, що відповідає її здібностям.

Ідея рівності має ще один аспект: рівність результатів, яка дістала назву «справедливий розподіл». Осмислюючи це поняття, М. Фрідман висновує, що його зміст визначити складно [451, с. 79]. Це твердження своїм джерелом має гасло К. Маркса «Від кожного за здібностями, кожному за потребами». Основна проблема в реалізації цього гасла: хто визначатиме, що справедливо, а що ні? Об'єктивне визначення «справедливої частки» може бути лише за умови комуністичної «зрівнялівки». За такого підходу виникає питання: якщо всі отримуватимуть порівну, то як тоді заохочувати людину до праці? А тому критика лібералами тези про «справедливий розподіл» має сенс. Так, рівність за результатами не може бути принципом суспільного буття.

Позитивом у роздумах М. Фрідмана є також те, що ідею свободи він аналізував в єдності з принципами рівності та справедливості. Ідея свободи, формальної рівності й вільної конкуренції постають у лібералів принципами суспільного буття. Ліберальне розуміння свободи має суттєвий недолік: її трактують із позиції соціально-економічної й політичної необхідності, тобто тлумачення охоплює лише зовнішні аспекти.

Ф. Гаск, як і М. Фрідман, вважає, що людська спільнота може існувати лише тоді, коли принципи суспільного буття визнає більшість людей, і тоді вони стають легітимними [87, с. 117–118]. У лібералізмі свобода є своєрідним символом віри. Учений на словах визнає внутрішню свободу людини, про яку писали І. Кант, Й. Фіхте, Г. Гегель, і називає її метафізичною [87, с. 23, 61], але у його концепції це не знайшло відбиття. Для збереження ідеалу рівності, вважає учений, треба звільнитися від спотвореного уявлення про реальну рівність, а також від уявлення, що люди рівні за їхніми духовними якостями. Ф. Гаск визнає лише рівність перед законом, єдині норми соціальної поведінки й рівність у гідності. Лише таке розуміння рівності приводить до свободи [87, с. 91–93].

До свободи й рівності як принципів модерного життя Ф. Гаєк додає ще справедливість, яку трактує в такому ж контексті, як і свободу. Справедливість має «обмежувати навмисний вплив однієї людини на іншу» [87, с. 105]. В основу справедливості Ф. Гаєк поклав поняття «людська поведінка» [470, с. 46–62]. Зауважимо, що гідних норм поведінки не може бути без спільних інтересів. Отож учений не дійшов до причин, а абсолютизував те, що лежить на поверхні, а саме: поведінкові аспекти людських відносин.

Англійський філософ І. Берлін у контексті поглядів Г. Гегеля на свободу виокремлює два підходи: негативний і позитивний. У негативному підході свободу трактують як обмеження втручання в індивідуальне життя людини. Позитивний – це свобода панування над своїми пристрастями, свідоме ставлення до моральних зобов'язань, правових норм, орієнтація на духовний розвиток. Філософ виокремлює два рівні духовного розвитку людини: емпіричний і трансцендентний [47, с. 71]. Негативне розуміння свободи продукує емпірична людина, а позитивне поєднане з трансцендентним рівнем розвитку людини. Особливістю роздумів І. Берліна є те, що обидва підходи до свободи є результатом різного розуміння людської сутності. Вважаємо, що філософ зробив певний крок у розумінні умов досягнення людиною позитивної свободи: вона може це зробити лише через розвиток власних здібностей. Філософ усвідомив, що свобода людини пов'язана із такими цінностями як рівність, справедливість, щастя, безпека, державний лад.

Роздуми І. Канта, Г. Гегеля, М. Бердяєва надають підстави для критики ліберального розуміння свободи. Згадані філософи трактують свободу як подолання природної стихії в людині, натомість у лібералізмі свободу розуміють як механізм задоволення потреб повсякденного життя. Якщо класики німецької філософії свободу пов'язували з моральним законом, розумом-духом, то ліберали відокремили свободу від морального закону й особистості. Отож лібералізм проігнорував досягнення класичної філософії. Тракткування свободи в лібералізмі вступає в суперечність з дійсністю.

Отже, ліберальне розуміння свободи – це негативна свобода, що обернулося злом проти людини й природи. Свободу лібералізм використав не для духовного

розвитку, а для матеріального збагачення й комфорту. Це було розуміння свободи з позиції посередньої людини, яке дало дорогу людському Его. Розрив з класичною філософською традицією в розумінні свободи дорого обходиться людству. Лібералізм, закресливши метафізичний підхід до розуміння свободи, сприяв непомірному розвитку економічної діяльності, що призвело до глобальних проблем. Для того щоб уникнути катастрофи, людство має подолати ліберальне розуміння свободи. Так, ідеологи лібералізму несуть відповідальність за кризу буття. Використовуючи понятійний апарат Е. Фромма, зазначимо, що ліберальне розуміння свободи орієнтоване на *мати й володіти*, а не *бути*.

Епоха модерну, зруйнувавши принцип духовної ієрархії, створила умови для спрощеного сприйняття інших принципів суспільного буття: свободи, рівності та справедливості. Філософи епохи модерну не змогли побачити різниці між принципом духовної ієрархії та його соціально-політичним втіленням. Так, принцип духовної ієрархії в певні історичні періоди набував спотворених форм, проте це не означає, що його слід відкинути. Треба відокремлювати сам принцип від фактичного стану справ. Людське суспільство сьогодні приречене шукати нові форми поєднання принципів свободи, духовної ієрархії та рівності. Так, наприклад, П. Тілліх поширив принцип духовної ієрархії на всі роди й види суцього від неорганічного до психічного. З цієї позиції суспільне життя постає як піраміда «рівнів буття» [404, с. 19]. При цьому представники вищих рівнів, хоч і мають досконалі якості, але їх кількість менша, а представники нижчих рівнів не такі досконалі, але їх більше. Між ними точиться прихована або відкрита боротьба в усіх сферах суспільства. Спеціально звертаємо увагу, що принцип ієрархії не закреслює категоричного імперативу: до кожної людини слід ставитися як до особистості; навпаки, він створює умови для формування особистісної атмосфери в суспільстві й удосконалення людини.

Намагаючись відшукати засадничі принципи суспільного буття, Ч. Тейлор пише: «Більшу частину своєї історії люди прожили в модусах *взаємодоповнюваності* (курсив наш. – В. С.), поєднаних з більш-менш виразною ієрархічністю» [399, с. 271]. Отож колективний розум стихійно поєднував ієрархію з

рівністю. Не заперечуючи принципу духовної ієрархії для суспільного буття, учений наголошує на необхідності поєднання ієрархії й рівності. Ч. Тейлор критикує спрощене розуміння рівності і ставить питання про те, що саме є її підґрунтям? Сучасне розуміння принципу рівності, на його погляд, потребує «горизонту значущості» і «спільного горизонту» [398, с. 45], тобто спільних первоначал і цінностей. Уважаємо, що горизонтом значущості у взаємовідносинах між людьми має бути, по-перше, визнання ролі й значення особистості, її субстанційності в суспільному житті, а по-друге, визнання абсолютного пріоритету суспільного інтересу над приватною вигодою. Спільним горизонтом має бути визнання людської гідності.

На думку А. Бадью, поняття рівності сьогодні має бути звільнене від економічних конотацій [25, с. 276]. На жаль, учений не пов'язав рівність з іншими принципами буття. Осмислюючи принцип рівності, Г. Арендт зауважує: «Рівність у громадянській сфері необхідна, як рівність нерівних, що потребують „вирівнювання” в конкретних моментах і з конкретними цілями» [18, с. 165].

Привабливість принципу духовної рівності полягає в таких положеннях: по-перше, утворює ілюзію рівності; по-друге, скасовує вимогливість людини до себе, нехтує істиною, відкриває дорогу постмодерній плюралістичності; по-третє, проголошує «ідеали», досягнення яких не потребує зусиль, – «ідеалом» стала посередність; по-четверте, надає переваги зухвалим й аморальним людям.

Ідея духовної ієрархії в епохи модерну й постмодерну здається архаїчною. Постає питання: чому принцип духовної ієрархії не отримав логічного розвитку? Відповідь знаходимо в українського філософа й літератора Є. Маланюка: принцип ієрархії бере людину в інтелектуально-психологічний полон і вимагає самоозначення [243, с. 76]. Незважаючи на те, що цей принцип існував у стародавні часи й Середньовіччі як аксіома, у модерний час його намагаються знищити, а тому філософ зазначає, що в кожному епоху його треба доводити знову [243, с. 72]. Вважаємо, що ідеї духовної ієрархії не має альтернативи. Визнання принципу духовної ієрархії створює умови для реалізації інших принципів буття.

Модерне й постмодерне життя, побудоване на принципі духовної рівності, сприяє збереженню в суспільстві спотвореної свободи, ієрархії, рівності та справедливості. Для подолання цих уявлень пропонуємо покласти в основу суспільного буття принцип духовної ієрархії, який сприятиме розвиткові людини, утворенню в суспільстві відповідних соціально-політичних умов для духовного вдосконалення людини на основі ідеї спорідненої праці. Принцип духовної ієрархії розподіляє громадян відповідно до їхніх чеснот і здібностей, а тому це об'єктивний принцип суспільного буття. Суспільство має віднайти механізм для об'єктивної оцінки внеску людини в суспільну справу, сформувавши прозорі критерії для визначення, хто є хто за рівнем свого духовного потенціалу.

Американський філософ Дж. Ролз розробив авторську концепцію справедливості, яка охопила світоглядні, філософські, соціально-правові, політичні, психологічні, моральні проблеми й шляхи реалізації справедливості. Принципи справедливості Ролза базуються на припущенні, що є первинні соціальні блага, як-от: почуття власної гідності, свобода, право на власність, прибуток і багатство, право на самореалізацію [327, с. 140]. Отож філософ формулює й інтерпретує справедливість в контексті ідей Великої французької революції – свободи, рівності й братерства.

Дж. Ролз сформулював два принципи справедливості. Перший – рівної свободи, тобто кожен має рівні права щодо користування загальною системою основних свобод. Другий – принцип різниці, який передбачає, що соціальна й економічна нерівність мають бути організовані так, щоби вони, по-перше, відповідали потребам найбільш вразливих верств суспільства й, по-друге, громадянські посади мають залишатися відкритими для всіх членів суспільства – має зберігатися рівність можливостей включно до процедурної справедливості [327, с. 102]. Зміст другого принципу водночас ґрунтується на принципах рівності та духовної ієрархії, що врівноважує різницю в рівнях життя. Суспільство має організувати свою діяльність так, щоби більше уваги приділяти тим, хто має менше можливостей для розвитку. Той, хто має більше можливостей для розвитку, отримує право на підвищення добробуту лише за умов поліпшення становища тих, кого

природа обділила можливостями для розвитку [327, с. 151], що відповідає ідеям гуманізму.

Другий принцип справедливості стверджує, що, незважаючи на відмінності в здібностях, соціальному статусі, люди можуть мати взаємну користь, оскільки добробут кожного залежить від співпраці, без якої не може бути суспільного життя. Принцип різниці відповідає потребам як тих, кому поталанило в житті, так і обділеним від природи. Філософ не приховує, що другий принцип містить значну частку егалітаризму, а тому стоїть на заваді тим, хто хоче мати вигоду від спільної праці, не докладаючи додаткових зусиль [327, с. 164]. Другий принцип допускає лише такі зміни в суспільстві, що поліпшують перспективи всіх і кожного, тому постає як взаємне зобов'язання й характеризує загальновизнані моральні переконання громадян [327, с. 767]. Так, Дж. Ролз водночас послуговується поняттями свободи, рівності й нерівності на основі взаємодоповнюваності для побудови теорії справедливого суспільства. Такий підхід веде до того, що люди вчаться долати ставлення один до одного як до засобу й починають ставитися як до мети. Відтак, принципи справедливості відповідають категоричному імперативу І. Канта та сприяють його реалізації.

Люди вільні в бажанні до самореалізації, рівні в соціальних можливостях, хоча різні за своїми здібностями, а тому мають не ворогувати, а взаємодіяти. У другому принципі справедливості слід бачити не лише соціально-економічну нерівність, але й нерівність здібностей. Отож Дж. Ролз визнав, що люди різні й відмінності охоплюють як економічні аспекти життя, так і сферу людських якостей. Водночас він доводить, що відмінності в здібностях приводять до колективного прибутку [327, с. 250].

Ідею справедливості Дж. Ролз розвиває й конкретизує в концепті «добре організоване суспільство», у якому кожен визнає засади справедливості й діє відповідно до них [327, с. 620]. Дж. Ролз розуміє, що для реалізації принципів справедливості не достатньо прийняти конституцію та створити відповідну політичну систему. Необхідно ще сформувати в людині почуття справедливості. На його погляд, ідея справедливості може реалізовуватися у два способи: перший –

вона має спонукати людину до прийняття принципів справедливості; другий – породжувати у громадянина готовність працювати для заснування справедливих інституцій, або принаймні не чинити опір тим, хто намагається це робити [327, с. 643–644]. Справедливість постає як ідеал взаємовигідної співпраці, яка водночас сприяє формуванню атмосфери співпраці в суспільстві.

Послідовне й логічне дослідження проблеми справедливості допомагає Дж. Ролзу наблизитися до сутності людського «Я». Він доходить висновку, що функціонування справедливості пов'язане з моральними якостями людини, тобто схиляється до визнання феномену духовної ієрархії. На жаль, застарілі уявлення про сутність людини (всі мають подібну духовну природу) не дозволили йому підняти свою концепцію на вищий теоретичний і практичний рівень та дійти висновку, що пріоритет у суспільстві має належати досконалій людині – особистості.

Підсумовуючи, зазначимо, що Дж. Ролз розробив філософську теорію справедливості, у якій поєднав принципи свободи, рівності й частково принцип духовної ієрархії. Гадаємо, що його теорія є на сьогодні найкращою, але висловимо пропозиції щодо її вдосконалення. Варто визнати принцип духовної ієрархії як умову реалізації справедливості. Орієнтація на конституцію, добре організоване суспільство, владу й виховання залишаться політичним і моральним закликком, якщо не визнати пріоритет духовного над матеріальним та пріоритет особистості над посередньою людиною.

До розуміння суперечливої сутності справедливості наблизився сучасний німецький філософ Б. Хюбнер, який у контексті роздумів Дж. Ролза поєднує її з рівністю, свободою й, водночас, ураховує нерівність людей за їхніми здібностями. На думку Б. Хюбнера, серед перелічених понять справедливість найбільш складна й оманлива, а тому завжди є спокуса абсолютизувати її окремі аспекти. Філософ доходить висновку, що проблема справедливості в умовах суспільства споживання не може бути вирішеною, а тому пропонує перейти до нової парадигми життєдіяльності [474, с. 285]. Нову форму суспільного життя філософ пов'язує зі смыслом, необхідністю формування нової людини й нових цінностей, зокрема з естетичним сприйняттям дійсності. Отож Б. Хюбнер безпосередньо підійшов до

необхідності переосмислення світоглядних засад буття, проблеми ієрархічного розуміння людської сутності. Вважаємо, що пріоритет духовного та ієрархічні уявлення щодо людської сутності відкривають нові можливості до розуміння й розв'язання проблеми справедливості.

Українська філософія сформувала самобутні уявлення про принципи свободи, духовної ієрархії, рівності та справедливості. В українській ментальності, на думку М. Поповича, поняття свободи використовували у двох контекстах: воно означало, по-перше, «бути внутрішньо вільним, здатним на самостійний вибір своєї долі й суворо дотримуватися кодексу своєрідної лицарської честі», по-друге, незалежність у соціальному плані [312, с. 252–253]. Вважаємо, що в Україні суттєвого значення набуло розуміння свободи як честі й гідності людини. На основі аналізу культурних надбань української нації С. Кримський висновує: «Ідеал свободи був архетипічним для українського менталітету. <...> Принцип свободи проходить <...> крізь увесь масив української історії від князівської доби до сучасності, що і дозволяє стверджувати його архетипічний статус» [199, с. 278].

Г. Сковорода визнавав принцип духовної ієрархії та поєднав його з принципом рівності, сформулювавши ідею нерівної рівності, а рівну рівність назвав дурницею [382, с. 437]. Філософ сформулював ідею сродної праці, яка, на наш погляд, є втіленням чотирьох принципів суспільного буття: свободи, духовної ієрархії, рівності й справедливості. Несправедливість має одну причину: людина займається несродною працею, а суспільство не здатне організувати життя так, щоб вона мала можливість займатися тим, до чого в неї є покликання.

І. Франко заклав підґрунтя цілісного аналізу свободи, рівності й справедливості. «Без свободи нема ні рівності, ні братерства; без рівності нема свободи...» [439, с. 135]. Філософ наполягає на тому, що кожна особистість має право на широке користування свободою «в служенні суспільності, в служенні всім слабшим і упослідженим» [444, с.178], а не для власної вигоди, отож має бути орієнтована на благо суспільства. Свобода, відірвана від служіння суспільству, не може надати людині повноцінного життя. Усі блага людського життя (наука, свобода, честь, слава) не можуть зробити людину щасливою, якщо вона живе з

установкою на себе [444, с. 178]. Отож І. Франко визнавав лише таку свободу, яка була пов'язана з інтересами суспільства.

Досліджуючи зміст принципу рівності, І. Франко відокремлює його від рівноправності. Рівність перед законом – це рівноправність. Мислителя не задовольняє формальний підхід до рівності, а тому він ставить питання про її філософський зміст. Рівність має надавати людині реальну можливість користуватися всіма інституційними благами [447, с. 50]. Філософ вважає, що проблема рівності буде змістом ХХ століття, але цього не сталося, бо філософи зупинилися на рівноправності. Вважаємо, що наближення до рівності можливе лише за умов визнання пріоритетності національного інтересу перед приватною вигодою та пріоритету духовного й особистості в суспільстві.

І. Франко досліджував проблему рівності / нерівності в контексті поступу. На його думку, проблема рівності постала в суспільстві тоді, коли нерівність досягла загрозливих масштабів і набула спотворених форм [446, с. 323]. Намагаючись відшукати витоки нерівності, Франко-філософ зауважив: «Нерівність людей між собою – се неминучий витвір боротьби; вона не є нещастям для людей, але власне основою дальшого розвою і дальшого поступу. Навпаки, рівність, коли б яким чудом далось її зробити між людьми, була би для них найбільшим нещастям, бо довела би їх до цілковитої байдужості і закостенілості. Але сього нема чого боятися, бо сама природа дбає за те, аби між людьми не було рівності» [446, с. 329]. Відтак, І. Франко мислить у контексті філософії Сковороди: коли реалізувати ідею рівної рівності, то це б стало нещастям для людини й суспільства, бо призвело б до цілковитої інертності.

Справедливість, як й інші принципи суспільного буття, І. Франко розуміє історично, тобто вона зумовлена онтологічними умовами людського буття. У такій ситуації мислитель пропонував діяти відповідно до традиційно усталеної міри, людських здібностей, що відповідає прийнятим етичним нормам [443, с. 392–393].

Підсумовуючи погляди І. Франка на свободу, рівність і справедливість, зауважимо, що вони були орієнтовані на загальне добро людини й людського

суспільства. Мислитель намагається дійти до філософського розуміння цих принципів і пов'язати їх з людськими якостями.

Виходячи з принципу духовної ієрархії, писали свої праці філософи української діаспори Ю. Вассиян, Д. Донцов, О. Кульчицький, Є. Маланюк, М. Шлемкевич. Так, Д. Донцов, досліджуючи людські спонукання з позиції принципу ієрархії, критикував спрощені уявлення щодо сутності людини і відстоював ідею «ієрархізованої суспільності», яка становить суть історичної традиції української нації, починаючи від часів Київської Русі [138, с. 141]. Філософ критикував ідеал рівності й стверджував, що він призводить «до знищення всього шляхетного, високого, мудрого й гарного, усього індивідуального, до обернення суспільства з мільйонами людей, де кожний створений по образу і на подобу Божу, – на людську отару» [139, с. 33]. Д. Донцов проникає в потаємні спонукання, що рухають людиною, і виступає проти спрощених уявлень щодо духовної рівності людей. Він усвідомив, що більшовики виступили проти «суспільної і всякої іншої ієрархії» [139, с. 57] для того, щоб під гаслом рівності розбудувати партдержноменклатурну ієрархію.

У часи незалежності ідея свободи знаходить розвиток у В. Заблоцького, який пов'язує її із самосвідомістю й почуттям гідності [152, с. 206–207]. Позитивом дослідження свободи у В. Шаповала є її поєднання з проблемою справедливості. У сучасній українській філософії проблему справедливості лише починають осмислювати, незважаючи на те, що несправедливість загрожує національній безпеці України. Філософ зрозумів недоліки ліберального трактування й реалізації свободи, а тому вважає, що справедливість має стати легітимним обмеженням свободи. Проаналізувавши чинні теорії справедливості, В. Шаповал дійшов висновку, що універсального визначення не може бути, хоча в абстрактному вигляді її сформульовано як «кожному своє» (*suum cuique*) [478, с. 89]. (Уважаємо, що першоджерелом цієї думки є роздуми Платона: кожному належне [306, с. 12]). Такий суперечливий характер трактувань змушує В. Шаповала визнати, що справедливість має конвенційний характер і пов'язана із цінностями [478, с. 90–91]. Можна погодитися з цим висновком, але філософ, на жаль, не визначив ту систему

цінностей і принципів, які явно чи приховано завжди лежать в основі суспільного буття. Не знайшов філософ також механізму реалізації принципу справедливості, хоч і зазначив, що система цінностей переміщається з матеріальної сфери до духовної [478, с. 96]. Досліджуючи принцип рівності / нерівності щодо людини, В. Шаповал визнав, що люди не рівні за їхнім потенціалом [478, с. 85], але не довів своє розуміння до принципу духовної ієрархії. Наприкінці свого дослідження він висновує, що людина створила такий соціальний порядок, який є її ворогом, а тому треба переосмислювати розуміння порядку [478, с. 279], отож В. Шаповал усвідомлював роль і значення принципів та їхній вплив на суспільне буття.

А. Пашук пов'язує трактування свободи з істиною і подоланням суб'єктивізму: «Свобода мислення, слова, творчості, діяльності покладає на людину велику відповідальність і означає звільнення людини від свавілля, суб'єктивізму, догматики в пошуках об'єктивної істини» [300, с. 120]. Варто погодитися з цим висновком. Особливо актуальним у цих роздумах є те, що свобода пов'язана із об'єктивною істиною. На жаль, зміст об'єктивної істини залишився невисвітленим. Справедливість А. Пашук трактує як сутнісну характеристику людських дій, що відповідає історико-філософській традиції, яка йде від Платона: пріоритет належного над будь-якими іншими підходами.

Актуальними є роздуми А. Карася щодо змісту свободи в сучасних українських реаліях. Філософ доводить, що самоздійснення та право вільного вибору на сьогодні не є достатньою підставою свободи. Свобода стосується не лише приватного життя людини, але є найсуттєвішою характеристикою життя як такого [174, с. 157]. Учений спростовує поширену думку про те, що культурна ідентичність суперечить свободі вибору й доводить: людське буття, свобода і культурна ідентичність взаємодоповнюють один одного. Для обґрунтування своєї позиції А. Карась звертається до концепту «ідея людини» і зазначає, що дійсно вільна людина – це людина відповідальна перед Іншим, яка щоденно перемагає свої егоїстичні прагнення й знеособлені тенденції соціуму. Учений доводить, що прийшов час розуміти сенс свободи не з позиції індивідуального життя, а як проблему суспільства в контексті національної комунікації, бо свобода людини

органічно поєднана з національною ідентичністю. Свобода поза межами національної ідентичності веде до втечі від відповідальності як перед самим собою, так і перед нацією [174, с. 169]. Суттєвим у цих роздумах є висновок про те, що свобода поза межами національної ідентичності пов'язана з пошуком власної вигоди, що закреслює ідею свободи. Аналіз приводить А. Карася до висновку, що свобода не може існувати як поза історичною правдою, так і поза «правдою людської природи» [174, с. 170], що є надзвичайно актуальним. Зауважимо, що свобода дійсно пов'язана із істиною людського буття, яка висловлюється поняттям «особистість». Людина стає здатною до свободи, коли піднімається до ступеня особистості й не відокремлює себе від своєї нації.

Отже, історико-філософський аналіз принципів свободи, ієрархії, рівності та справедливості доводить, що вони органічно пов'язані. Кожен із них може бути осмислений з тих чи тих світоглядних і політичних позицій та покладений в основу суспільного життя, що зазвичай призводить до абсолютизації й політичної боротьби. Абсолютизація того чи того принципу однозначно свідчить про одновимірність мислення творців цих теорій, що вони стоять не на позиціях суспільства як цілого, а на соціально-класових. Поєднати ці принципи можна лише на основі суспільного інтересу. Діяльність з позиції цілого і є справедливість, а інтерес суспільства – це належне. Соціально-політична практика заперечує одновимірне трактування принципів свободи, духовної ієрархії, рівності та справедливості. Формування концепції, яка б об'єднала в органічне ціле ці принципи, потребує від філософа тривимірного мислення, відтак особистісної позиції. Принципи свободи, духовної ієрархії, рівності й справедливості визначають соціально-політичні, правові й культурні аспекти життєдіяльності суспільства. Реалізація цих принципів залежить від панівного типу людини. Осмислюючи виклики, перед якими опинилося людство й Україна зокрема на початку XXI ст., зауважимо, що їх розв'язання залежить від людських якостей.

1.4. Методологічні й теоретичні засади дослідження первоначал суспільного буття

Як було доведено вище, первоначала суспільного буття – це єдність людських якостей, принципів свободи, духовної ієрархії, рівності, справедливості та світоглядних засад людського буття. Первоначала не можуть бути втіленням лише духовних чи матеріальних чинників, тому дослідження такого об'єкту потребує відповідної методології. На будь-якому етапі розвитку суспільства первоначала постають суперечливою єдністю духовного й матеріального, суб'єкта й об'єкта, а точніше якостей панівного типу людини, який під свої здібності розбудовує соціально-політичні, правові, культурні умови життєдіяльності суспільства. Запропоноване розуміння змісту первоначал заперечує односторонність матеріалістичного чи ідеалістичного підходу до їх трактування.

Дослідження таких об'єктів опиняється перед проблемою герменевтичного кола: на перший погляд видається, що духовне визначається матеріальним, проте як духовне не лише активно впливає, але й формує матеріальне. В. Мельник максимально чітко окреслив методологічну ситуацію, що склалася в сучасній гуманітаристиці, визначивши її як наукову аномалію, а саме як «конфлікт між новими науковими фактами та неспроможністю існуючих теорій їх сприйняти, асимілювати та пояснити» [263, с. 46]. Філософ доводить, що життя потребує нового «світоглядного прочитання дійсності» [263, с. 46], із чим варто погодитися. Конкретно це проявляється в тому, що гуманітарна наука й філософія стоять на позиції: кожна людина є особистістю, проте як моральний закон і дійсність доводять протилежне. Життя потребує збереження гуманістичного підходу і водночас поєднання його з ієрархічним підходом до розуміння людини.

Взаємодія духовного з матеріальними умовами життєдіяльності суспільства відбувається через принципи суспільного буття: свободи, духовної ієрархії, рівності, справедливості. Цей процес ускладнюється тим, що, з одного боку, принципи суспільного буття завжди мають своїх носіїв, а з іншого, – навколо первоначал та особистості існують релігійні, ідеологічні і філософські упередження щодо їх трактування. Герменевтичний метод вимагає відмовитися від упереджень й орієнтує

на пошук істини, яка б відповідала потребам розвитку суспільства. Зазначені завваги доводять, що первоначала суспільного буття не можуть бути осмислені з погляду окремої філософської методології. Отже, дослідження потребує взаємодоповнювальних методів.

Зважаючи на те, що первоначала – це суперечлива єдність духовного й матеріального, суб'єктивного й об'єктивного, за методологічне підґрунтя дослідження ми взяли філософію тотожності як єдності духовного й матеріального. Термін «тотожність» слід розуміти як єдність протилежностей, а не як однаковість. Такий підхід є синтезом філософських крайнощів. Філософія тотожності як єдність протилежностей знайшла відбиття в творчості Й. Фіхте, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля. Так, наприклад, у філософії Фіхте не-Я (об'єкт) є продуктом діяльності Я (суб'єкта). Ф. Шеллінг узагальнив філософію Фіхте і доводив, що будь-яка діяльність має базуватися на рівновазі духовного й матеріального, суб'єктивного й об'єктивного [486]. Отож філософія тотожності як методологія найбільше відповідає дослідженню феноменів, що за своєю сутністю є суперечливою єдністю духовного й матеріального, а в дійсності була критикою Декартового дуалізму.

Філософія тотожності як методологія знайшла подальший розвиток у В. Франкла. Мислитель дійшов висновку, що розв'язати суспільні проблеми в межах Декартової методології неможливо, оскільки вона постулює прірву між суб'єктом і об'єктом, що є наслідком просторової інтерпретації теорії пізнання [436, с. 94]. Теоретичні недоліки в розумінні взаємодії між суб'єктом і об'єктом пізнання призвели до відчуження між людьми, людиною й природою. Намагаючись подолати ці принципові вади теорії пізнання, В. Франкл доводив, що об'єкт в онтологічному сенсі ніколи не був «ззовні» суб'єкта. Усунути ці недоліки можна лише за умови, якщо стати на шлях подолання прірви між суб'єктом, який пізнає, і пізнаним об'єктом, тому учений вводить новий гносеологічний постулат: суб'єкт співіснує з об'єктом, перебуваючи з ним у певній єдності. Щодо суб'єкта об'єкт ніколи не перебуває «ззовні», а завжди «тут» [436, с. 94–95], отож об'єкт охоплюється суб'єктом.

Осмилюючи методологічні проблеми сучасної філософії, британський філософ Д. Купер, звертає увагу на те, що М. Гайдеггер не поділяв дуалізм Декарта. «Гайдеггер заперечує, що людина і світ є двома типами буття, подібно до суб'єкта та об'єкта» [526, с. 35]. Це означає, що «людське існування і світ не є логічно незалежними одне від одного. Не можна розглядати людське існування в ізоляції від світу, а світ – відокремлено від людського існування» [526, с. 35–36]. На обмеженість декартової методології вказують й інші сучасні філософи [551, с. 50–51]. Відтак, в європейській філософії відбувається заперечення Декартового дуалістичного розмежування двох світів, духовного й матеріального.

Філософія тотожності Ф. Шеллінга, методологічні пропозиції В. Франкла й роздуми Д. Купера дозволяють розглядати суспільне буття як форми життєдіяльності, які утворює панівний тип людини для задоволення своїх потреб. Якості суб'єкта діяльності є визначальними для формування змісту суспільних форм життя. Отже, первоначалом суспільного буття є соціально-психологічні, політичні, інтелектуальні, моральні й духовні якості людини. Зважаючи на це, дослідження варто починати з аналізу духовних якостей людини.

На мій погляд, феноменологія Е. Гуссерля є подальшим розвитком філософії тотожності, яка сформулювала конструктивні ідеї щодо взаємозв'язку якостей людини й форм суспільного буття. Зміст і якість суспільного життя Е. Гуссерль поставив у залежність від ступеня духовного розвитку людини: «Людина істота розумна <...> лише тією мірою, якою розумна вся <...> людська спільнота...» [116, с. 32]. Усвідомлення цього сутнісного зв'язку дозволяє зробити висновок: якщо розглядати суспільне буття з позиції ступеня духовного розвитку людини, то людство перебуває на стадії ось-буття, що не сприяє його розвитку.

Конструктивні думки щодо взаємозв'язку якостей людини та форм суспільного життя висловив М. Бердяєв, який доводив, що матеріалістична філософія побудована на абсолютизації зовнішніх чинників, протиставленні суб'єкта та об'єкта [42, с. 5]. Філософія має подолати суперечності між людиною та суспільством, установити тотожність між буттям людини і суспільства.

Поступово у філософії формуються методологічні засади дослідження єдності форм буття людини й суспільства. Так, французький філософ К. Лефорт (1924–2010) наполягав на тому, що для подальшого розвитку людини необхідно подолати «наївний реалізм, а також дуалізм індивіда та суспільства» [222, с. 76], тобто мусить відбутися вихід за межі протистояння суб'єкта та об'єкта діяльності. Філософ наполягає на тому, що треба поєднати ментальні структури людини та структури суспільства [222, с. 77]. Отже, сучасні методологічні підходи вимагають досліджувати людину в єдності із соціальними формами її життя, бо розвиток людини невід'ємний від функціонування соціуму.

Дослідження внутрішніх якостей людини й структури суспільства здійснювалося на основі методу структурної антропології, що «всі аспекти соціального життя – економічні, технічні, політичні, юридичні, естетичні, релігійні – становлять важливий комплекс і жоден із них неможливо зрозуміти, вилучивши його із сукупності інших» [215, с. 337]. У дослідженні людської сутності ми спиратимемося на структуралістську тезу про єдність людської природи на тих підставах, що існує єдина основа людської психіки, яка формується під впливом подібних форм життєдіяльності, що знайшло відбиття у поняттях «типова особистість» та «структура базової особистості» [215, с. 263]. Цей підхід надав можливість проаналізувати вплив структури соціально-економічних комунікацій на формування внутрішнього світу людини та її здібностей: умінь, навичок, знань, мислення, емоцій, почуттів й спонукань до діяльності. Людина за такого підходу постає єдністю власної життєдіяльності та соціально-економічних, політичних комунікацій. Ідеї структуралізму дозволили ідентифікувати й сгрупувати різні рівні духовного розвитку людини, що були досліджені різними філософами в різні часи. Це допомогло встановити певну систематичну класифікацію, з'ясувати властивості кожної групи осіб, прийти до суттєвих узагальнень щодо людської сутності [215, с. 289]. За своєю суттю структурно-функціональний аналіз є конкретизацією філософії тотожності.

Методологія тотожності суб'єкта й об'єкта діяльності знайшла розвиток у поглядах П. Рікера, який доводив, що не можна відокремлювати людину від її

діяльності, оскільки вони належать до однієї концептуальної схеми, а проблему людської сутності слід досліджувати в контексті запитань: «Що вона робить?» і «Чому це робить?» [324, с. 77]. Відповідь на питання «Чому?» дозволяє пізнати людські спонукання до діяльності. Удосконалимо запропонований П. Рікером підхід. Дослідження людської сутності варто здійснювати в межах концептуальної схеми: спонукання до діяльності – соціально-психологічні та інтелектуальні якості людини – продукти діяльності. Спонукання є внутрішньою суттю людини, тоді як продукти діяльності – це відбиття цієї сутності. Про те, що дія та її продукти є об'єктивною характеристикою ступеня духовного розвитку людини, відомо ще з Євангелія: «По плодах їхніх пізнаєте їх» (Мф. 7:20). Філософською мовою цей вислів варто розуміти так: людина діє відповідно до власних здібностей, а продукти діяльності відображають її актуальний професійний, інтелектуальний та духовний потенціал. Наведені роздуми орієнтують на дослідження взаємозв'язку людських якостей та продуктів діяльності, а починати аналіз треба зі спонукань до діяльності.

У контексті філософії тотожності й поглядів П. Рікера мислив український філософ В. Шановський. «Суб'єкт (S), взаємодіючи з об'єктом (O) через пізнання й практику, немовби подвоює останній, надаючи йому іншої форми, перетворюючи на суб'єктивований об'єкт (SO)» [477, с. 30]. Отож суб'єкт переносить свої якості на об'єкт і суб'єктивований об'єкт стає втіленням якостей об'єкта. Вважаємо, що протистояння між суб'єктом та об'єктом пізнання й діяльності соціально зумовлене недосконалими якостями посередньої людини. В умовах знеособленого буття суб'єкти соціальної діяльності протистоять один одному і свій негативізм переносять на об'єкт, а точніше, людина намагається всіма засобами використати об'єкт (природу, іншу людину, суспільні форми буття) для досягнення як власної вигоди, так і вигоди якоїсь соціальної групи чи класу. В умовах знеособленого буття людина ще ніколи не ставилася до світу, як до умови свого життя.

Враховуючи міркування П. Рікера, В. Шановського, вважаємо за необхідне внести деякі корективи в методологічне підґрунтя дослідження первоначал суспільного буття. До попередніх роздумів варто додати, що взаємодія між різними суб'єктами діяльності опосередкована не лише продуктами діяльності та

суспільними відносинами, але й панівними принципами суспільного буття. Ці принципи можуть влаштовувати, а можуть і не задовольняти суб'єктів суспільних відносин. Коли ці принципи влаштовують людей, то суспільство успішно розвивається, тобто спостерігаємо певну тотожність між первоначалами і суб'єктами соціальної взаємодії. Коли принципи не задовольняють суспільство, то з'являються пасіонарії, генії, які формують новий зміст принципів, що призводить до суспільних трансформацій, але врешті-решт встановлюється рівновага на якісно вищому рівні як певна єдність протилежностей між людиною і матеріальними умовами її життєдіяльності.

Спираючись на герменевтичні ідеї (буття-у-світі є простором без поділу на суб'єкта і об'єкта) та концепцію феноменологічного досвіду (поняття свідомості й світу не можна розглядати відокремлено одне від одного), поєднаємо аналіз людського буття і якостей людини, з одного боку, і суспільного буття, з іншого.

Отже, існує органічна єдність внутрішніх якостей людини, з одного боку, та форм суспільного буття, з іншого. У науці цей принцип дістав назву ізоморфізму. Гадаємо, що духовні якості людини мають бути покладені в основу розуміння суспільного буття та його первоначал. Отож сучасна методологія вимагає досліджувати суспільне буття в єдності з якостями людини. Роздуми М. Бердяєва, М. Гайдеггера, Е. Гуссерля, П. Рікера, К. Лефорта, В. Франкла, В. Шановського надають методологічне підґрунтя для дослідження суспільного буття на основі єдності внутрішніх якостей людини та форм суспільного буття.

Дослідження первоначал суспільного буття потребує звернення до історичного методу, який вимагає відтворювати об'єкт в його історичних трансформаціях в часі й просторі з урахуванням конкретних обставин. Складність аналізу полягає в тому, що зміст первоначал змінюється залежно від соціально-політичних умов буття. Такий висновок відповідає методу соціології знання К. Мангайма: усе гуманітарне знання має соціально-детермінований характер, тобто є релятивним за своєю суттю. «Структура буття зумовлює певну інтерпретацію цього буття» [246, с. 98], тобто матеріальні умови, спосіб життєдіяльності людини й суспільства впливають на зміст гуманітарних теорій, їхню світоглядну та

ідеологічну спрямованість. Отож досліджуватимемо людину та її сутність в контексті методологічних засад соціології знання К. Мангайма, а саме як *онтологічні умови буття* людини й суспільства впливали на формування соціально-філософських концепцій особистості [246, с. 38].

До цих роздумів варто додати, що суттєвою складовою онтологічних умов буття людини є колективне несвідоме. На формування змісту первоначал впливають не лише соціально-економічні та політичні умови, але й стан колективного несвідомого та свідомого, що знайшло відбиття в працях Г. Лебона [214], З. Фрейда [448; 449; 450], С. Московічі [272]. Призначення первоначал буття полягає також у нейтралізації впливу колективного несвідомого на життєдіяльність суспільства. Отож, досліджуючи людські якості, будемо враховувати вплив соціально-економічних умов буття та колективного несвідомого на формування людської сутності.

Історико-філософський аналіз у поєднанні з методологією знання К. Мангайма та соціально-філософськими поглядами Г. Лебона, З. Фрейда, С. Московічі допоміг дійти до сутності первоначал. Первоначала буття – це суперечлива єдність суб'єктивного й об'єктивного: якостей панівного типу людини, принципів суспільного буття й світоглядних засад життєдіяльності людини й суспільства.

Залежність первоначал від онтологічних умов буття змусила звернутися до системного підходу, який орієнтував на комплексне дослідження предмета в контексті європейської та української філософської спадщини з урахуванням соціально-економічних, політичних, освітніх й духовних умов життєдіяльності людини. Зазначений підхід дозволив встановити спільне й відмінне у європейській і українській філософській традиції щодо розуміння змісту первоначал суспільного буття та сутності особистості.

Формування первоначал суспільного буття органічно пов'язано з людською свідомістю, що змусило звернутися до феноменологічного методу. Дослідження людської свідомості та суспільних подій допомогло проаналізувати життєвий світ людини різного ступеня духовного розвитку. Феноменологічний метод разом із

діалектичним орієнтував на цілісне дослідження свідомості людини в контексті її соціально-політичних комунікацій.

Провідним підходом у дослідженні людської сутності стала ідея античної, середньовічної, персоналістичної філософії, фундаментальної онтології М. Гайдеггера про справжнє і несправжнє буття людини. Ця ідея дозволила виокремити в історії філософії особистісне й знеособлене буття людини й суспільства. Феноменологічний метод орієнтував на пошук позитивного начала в людині, конструктивне філософське осмислення творчості філософів Середньовіччя, а саме ідеї онтологічних ступенів буття людини [186; 30, с. XLV; 212; 317, с. 75–85]. Певний методологічний вплив на дослідження проблеми особистості мала ідея К. Юнга про архетипи та єдине смислове поле. Для розкриття внутрішньої сутності людини, її особистісного начала автор послуговувався теоретичними здобутками М. Бердяєва, Е. Муньє, М. Шелера. Так, Отці християнської церкви, М. Бердяєв чітко виокремлювали ступені духовного розвитку людини: раб або тілесна людина, посередня людина, особистість.

Зазначені роздуми змусили в процесі дослідження взаємозв'язку людського й суспільного буття віддати пріоритет суб'єкту діяльності особистісного ступеня розвитку. Отож розвиток людини, її здібностей має випереджати розвиток соціуму, про що писав ще Е. Муньє, підкреслюючи роль і значення духовних якостей людини [274; 275]. Пріоритет внутрішнього над зовнішнім надає підстави наполягати на пріоритеті особистості в усіх сферах суспільного життя. Конструктивними для розуміння людської сутності та її впливу на буття суспільства були ідеї Е. Фромма, особливо концепти «бути», «мати», «соціальний характер» [452] та роздуми Г. Маркузе про роль розуму в соціальних революціях [257].

Як було доведено вище, герменевтичний метод, з одного боку, орієнтував на відмову від чинних упереджень, а з іншого, – він узагальнює методологію тотожності. Герменевтичний метод дозволив встановити зв'язки між рівнем соціально-політичної, духовної зрілості людини та її мовними засобами, пояснити обумовленість мови людини її соціальними комунікаціями та соціально-психологічними установками.

Первоначала буття як духовно-матеріальні феномени притаманні всім історичним епохам, хоча мають свою специфіку. Під впливом подібності первоначал формувалися подібні ментальні структури. Досліджуючи генезу первоначал, ми дійшли висновку, що їх зміст висловлювався різними термінами й поняттями, що відповідає ідеї К. Юнга про єдине смислове поле. Це змусило залучити до методологічних засад компаративістський метод, який дозволив встановлювати змістовні зв'язки між розвитком європейської та української філософської думки у розумінні первоначал та філософських концепцій особистості.

Навколо концепту «кожна людина – особистість» утворилася суперечлива ситуація. Відповідно до цієї теорії, святий і злочинець, кат і жертва є особистостями, що суперечить не лише моральним нормам, але й здоровому глузду. Вважаємо, що адепти цього підходу плутають метафізичні поняття сутність (*essentia*) та існування (*existentia*), не розрізняють ставлення до людини і того, хто вона є за своєю суттю. Усвідомлюючи гальмівний характер панування однієї парадигми в науці, П. Феєрабенд формулює принцип проліферації: у науці мають бути конкуруючі альтернативні теорії. Зло панування однієї парадигми полягає в тому, що воно несе в собі небезпеку не лише для вільного розвитку науки, але й для людини [422, с. 166]. Зло однієї парадигми пов'язано також із тим, що парадигми часто перетворюються на наукові ідеології, які досягають успіху не тому, що вони пояснюють факти, а тому, що факти підбирають так, щоб вони підтверджували теорію [422, с. 176]. Розмірковуючи над проблемою зміни парадигми, методолог зауважує, що «єдиною примусовою підставою для зміни теорії є її розбіжність з фактами» [422, с. 169]. Деякі філософи й гуманітарії опинилися в залежності від некритичного сприйняття концепту «кожна людина – особистість», а тому не наважуються подолати спрощене розуміння гуманізму, яке поєдналося з ідеологічними уявленнями. Так наукові теорії перетворюються на міфи, а тому для об'єктивного пізнання необхідні різні наукові концепції [422, с. 178]. Серед філософів і гуманітаріїв склалася дивна ситуація, а саме, те, що збігається з концептом «кожна людина – особистість», має право на існування, а що не збігається – не має права на життя. Отож у сучасній методології сформувалася чітка позиція: у науці мають бути конкуруючі парадигми.

Для аналізу проблеми особистості важливо визначити методологічне підґрунтя. Ще раз наголосимо, що зміст філософських понять залежить від *онтологічних засад буття* людини й суспільства. Безумовно, на зміст поняття «особистість» насамперед впливали соціокультурні чинники. Доповнимо підхід К. Мангайма роздумами американських філософів П. Феєрабенда та Г. Патнема. Загальною методологічною вимогою до будь-якої теорії є твердження: теорія має бути вільною від внутрішніх суперечностей [421, с. 486]. Відповідно до правила Патнема, теорію слід зберігати доти, поки вона не стане суперечити фактам [Пос. за: 423, с. 117]. Г. Патнем на основі ідей Г. Рейхенбаха [545] та М. Уайта [560] розвиває концепцію, що в науці треба розрізняти факт і угоду, факт і цінність [296, с. 493–494]. Ціннісні судження Г. Патнем поділяє на розумні і нерозумні [295, с. 509]. Наведені роздуми дозволили не заперечувати ціннісне судження «кожна людина – особистість» і в той же час обґрунтувати необхідність виокремлення ступенів духовного розвитку людини й сформулювати світоглядний закон «особистість – принцип буття».

Проблема з'ясування структури дослідження змусила звернутися до класичного методу сходження від абстрактного до конкретного, що дозволило теоретично проаналізувати розвиток первоначал від ідеї до пошуку суб'єктів, які здатні, з одного боку, бути їх втіленням, а з іншого, – формувати у людини здатність до саморозвитку й потребу бути суб'єктом суспільної діяльності.

Проблема виховання суб'єкта діяльності, який був би носієм ідеї особистісного буття, змусила звернутися до Я-концепції К. Роджерса як усвідомленої, сталої системи уявлень людини про себе, яка охоплює фізичні, емоційні, когнітивні, соціальні, поведінкові й духовні аспекти людського буття [325, с. 120, 313]. Зазначений підхід дозволив дослідити якості, якими мають володіти метафізичні й концептуальні персонажі, щоб бути уособленням особистісного начала і здійснювати трансформацію знеособленої парадигми буття людини в особистісну.

Сформульовані методологічні засади дозволили досліджувати первоначала в єдності духовної й матеріальної складової, проаналізувати механізми їх впливу на

свідомість людини, генезу поняття особистості, формування форм суспільного буття, а також можливі шляхи їх реалізації. Тому дослідження первоначал побудовано у трьох напрямках. По-перше, проаналізувати філософський зміст поняття особистості в контексті європейської та української традиції, з'ясувати її роль у конституванні первоначал суспільного буття. По-друге, дослідити вплив якостей панівного типу людини на форми життєдіяльності суспільства й розвиток історії. По-третє, з'ясувати, якими якостями мають володіти суб'єкти діяльності, які взяли на себе відповідальність за реалізацію первоначал суспільного буття.

Висновки до розділу 1

Первоначала буття завжди інтригували філософів, тому навколо них відбувалася світоглядна боротьба, але в постмодерному суспільстві вони перестали цікавити дослідників. Призначення метафізики полягає не лише у визначенні світоглядної орієнтації людини й пізнанні первоначал, а має практичне призначення – приборкання внутрішнього і зовнішнього хаосу. Заперечуючи метафізику, постмодерна філософія сприяла утвердженню пріоритету матеріального, що обернулося загрозою антрополого-глобальної катастрофи. Цей факт свідчить не про кризу метафізики, а про кризу панівного типу людини. Вважаємо, що людська спільнота й українське суспільство зокрема не можуть далі розвиватися без переосмислення змісту первоначал і принципів суспільного буття. Їх формування безпосередньо залежить від панівного світогляду. Під впливом світоглядних засад та первоначал суспільного буття формується зміст принципів суспільного буття. Первоначала пов'язані з ідеєю особистості, проте пріоритет матеріального та панування в житті посередньої людини не дозволили розгорнути й реалізувати цю ідею.

Історико-філософський аналіз доводить, що принцип духовної ієрархії відігравав у життєдіяльності суспільства конститутивну роль. У стародавньому світі він набув класового змісту. Проте, у середньовічній філософії він, з одного боку, захищає людську гідність, а з іншого боку, обґрунтовує пріоритет Церкви і стає легітимним. Отці християнської Церкви земну ієрархію проголошують відбиттям

небесної, проте духівництво «приватизувало» право на принцип духовної ієрархії. Безумовно, реалізація принципу ієрархії в стародавньому й середньовічному суспільствах мала суттєві недоліки, але варто розрізнити поняття та існування.

Філософи-просвітники заклали світоглядне підґрунтя пріоритету матеріального, почалося переосмислення принципів буття. Велика французька революція змінила зміст свободи, рівності та справедливості, а також зміст поняття особистості. Це була світоглядна революція, оскільки відбулася зміна метафізичних основ життєдіяльності людини. Французька революція, заперечивши ідею особистості, зробила посередню людину суб'єктом діяльності, – «первоначалом», що зумовило розквіт матеріального виробництва, науки, але спричинило занепад духу й людини. Просвітництво проголосило пріоритет розуму, але під виглядом розуму запанував здоровий глузд, відбулася підміна понять. Замість вдосконалення людини було проголошено ідею поступу.

Ігнорування метафізики й принципу духовної ієрархії в кін. XIX – поч. XX ст. призвело до трагічних наслідків. Людство отримало дві світові війни, тоталітарні режими в Європі, моральну, екологічну деградацію й гібридні війни. В епоху модерну й постмодерну людина живе під пріоритетом матеріального, за принципами ліберальної свободи, духовної й формальної рівності, що вважається справедливістю й задовольняє посередню людину, проте пріоритет матеріального й модерне трактування цих принципів себе вичерпало. Не можна розбудувати гуманне суспільство, абсолютизуючи або ігноруючи хоч один із принципів суспільного буття. Розв'язати проблему свободи, рівності й справедливості на основі пріоритету матеріального неможливо так, щоб це відкривало новий простір для життєдіяльності людини. Філософія має знайти рівновагу між свободою, ієрархією, рівністю, що і є справедливістю. Поєднання цих принципів сприятиме формуванню особистісного суспільства. Під впливом сучасних викликів людство мусить змінити парадигму розвитку, але посередня людина не хоче розлучатися з пріоритетом матеріального, бо це не відповідає її потребам.

В історії філософії первоначала постають одиницею, «клітинкою» аналізу. Первоначала неможливо насильно встановити, нав'язати, бо вони є продуктом

панівного світогляду, людських якостей, рівня розвитку людини та онтологічних умов буття. Отже, первоначала, з одного боку, є сутністю суспільного буття, основою функціонування соціуму, бо встановлюють смисл, мету життєдіяльності людини й суспільства, а з іншого, – є теоретичним підґрунтям аналізу суспільства.

На сьогодні людська спільнота опинилася перед парадигмальною проблемою переосмислення змісту принципів суспільного буття й зокрема принципу духовної ієрархії. Закономірно виникає запитання: як зберегти позитивні риси принципу рівності, нейтралізувавши його недоліки, і водночас реалізувати позитиви принципу ієрархії. Підкреслимо, що принцип духовної ієрархії не заперечує принципу рівності, а вміщує його в собі на основі взаємодоповнюваності. Пріоритет духовного над матеріальним сприятиме подоланню соціальної ентропії й антрополого-глобальної катастрофи. Без його відродження не може бути подальшого розвитку. Пріоритет духовного над матеріальним утворює підґрунтя телеологічної детермінації.

РОЗДІЛ 2

МЕТАФІЗИЧНА ТЕОРІЯ ОСОБИСТОСТІ ЯК УЗАГАЛЬНЕННЯ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ТА УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Навколо проблеми особистості в історії філософії відбувалася відкрита або прихована світоглядна боротьба, що залишається поза увагою дослідників. Постмодерна філософія успадкували цю «традицію». У сучасній філософії налічують десятки дефініцій поняття «особистість», що пояснюють багатомірністю людського буття. Проте, всі вони сформовані в межах концепту «кожна людина – особистість». За зміст понять «особа» й «особистість» змагаються теологи, філософи, критикуючи й заперечуючи один одного. У цій ситуації варто повернутися до витоків. Під Особою в християнській філософії розуміють Бога, який є первоначалом буття й досконалим суб'єктом діяльності; у юриспруденції під особою розуміють фізичного та юридичного суб'єкта, наділеного свідомістю й відповідальністю, на побутовому рівні – окремого індивіда. Для позначення рівня соціалізованості людини, її індивідуально-психологічних особливостей, або виданих якостей вживають поняття «особистість». Отож спостерігаємо суттєві розбіжності в трактуванні понять «особа» й «особистість», що спричиняє змістову плутанину. За робочі визначення пропонуємо прийняти такі: особа – окремий індивід, наділений свідомістю та здатний до відповідальної діяльності; особистість – досконала людина, спонукувана інтересом суспільства. Усвідомити роль і значення особистості у сучасному житті без звернення до історико-філософського аналізу неможливо.

Отже, метою розділу є аналіз основних підходів до розуміння поняття особистості в європейській та українській філософській традиції й узагальнення їх у метафізичну теорію особистості.

2.1. Ідея особистості в античній, середньовічній, модерній та постмодерній європейській філософії

Ідея особистості відіграє в європейській філософії конститутивну роль. Її зміст еволюціонував залежно від онтологічних умов буття людини. Жодна філософська

система не змогла залишити цю ідею без уваги. За своїм змістом і значущістю ідея особистості відіграла роль первоначала, хоча відкрито жодна філософська система не наважувалася це обґрунтувати, утім усі філософські системи так чи інакше боролися за зміст цього поняття.

Отже, завданням підрозділу є аналіз змісту поняття особистості в історії європейської й української філософії.

2.1.1. Ієрархічний підхід до розуміння людини в античній філософії, гностицизмі та християнстві. Основоположниками ієрархічного підходу до внутрішніх якостей людини в європейській філософії вважаємо філософів піфагорійської школи, життя й світогляд яких спиралися на певну ієрархію цінностей. (Проте, у цей же час спостерігаємо зародження ієрархічного підходу до розуміння людини у китайських філософів Лао-цзи й Конфуція. Так, наприклад, Конфуцій виділяв такі ступені духовного розвитку людини: ница і шляхетна. Ница людина спонукувана задоволеннями, не знає почуття гідності та обов'язку, зневажливо ставиться до шляхетної людини, утім шляхетна людина живе почуттям справедливості, розмірковує про те, як краще виконувати свої обов'язки [193, с. 165–170]). На перше місце вони ставили прекрасне й добродійне, на друге – вигідне й корисне, на третє – приємне й усе, що приносить задоволення. Як було зазначено, Платон осмислював людину за такими ознаками: бути «рабом самого себе» і «бути володарем над собою» (див. підрозд. 1.1.). Аристотель визнав ієрархічний підхід Платона до розуміння людини й виокремив три способи життя: перший зорієнтований на задоволення, саме з цього приводу він сказав, що «природа людей рабська» [21, с. 69]; другий – на досягнення високого соціального статусу й пошану від держави; третій – на філософське розуміння життя [19, с. 58–59], що можна узагальнити у твердженнях: тварне існування, діяльне життя й споглядальне. (Уявлення Аристотеля про способи життя людини узагальнено в праці [111, с. 198]). Отож ієрархічний підхід до якостей людини відігравав у китайській та грецькій філософії роль методологічного підґрунтя і допомагав у

пізнанні людської сутності. Безумовно, соціальна нерівність детермінувала розробку ієрархічного підходу до сутності людини, але не варто цей вплив абсолютизувати.

Л. А. Сенека надзвичайно вимогливий до людини. З позиції сучасності він навіть жорстокий, бо ставить людину перед альтернативою: «Мусиш полишити або те життя, яким живеш нині, або життя взагалі» [373, с. 94]. Під різними назвами філософ висвітлює три рівні духовного розвитку людини. Перший – «створіння нерозумні» [373, с. 558]. Другий – «розумні, хоч їхній розум ще не досконалий» [373, с. 558]. Людей цього рівня Л. А. Сенека характеризує як посередності, які гидкі і для себе, і для інших [373, с. 144]. Ця людина знає, що таке доброчесність, але коливається між доброчесним життям і вигодою, а тому й дістала назву «серединна». Третій – цілісна, досконала, доброчинна людина [373, с. 130] – це мудреці, які є носіями духу й живуть для інших. Установка на іншу людину є настільки важливою, що Л. А. Сенека стверджує: хто не живе для іншої людини, той не живе взагалі. Підкреслюємо, що рівень мудреця філософ порівнює з духом. У кожній доброчинній людині поселяється дух, який філософ трактує як досконалий розум [373, с. 143]. За допомогою розуму мудрець керує своїми потребами. Мудра людина знає, що є добро, а що зло, і чинить відповідно до цього знання. Попри те, що філософ виділяє рівні духовного становлення й вимогливо ставиться до людини, він підкреслює, що всі люди споріднені, з одного начала зроблені та для однієї мети призначені [373, с. 422–423]. Отож Л. А. Сенека сформулював чіткі критерії кожного рівня розвитку: юрба живе насолодами, посередність – вигодою та владою, а мудрець творить благо для інших.

Філософ-стоїк Епіктет і римський імператор, філософ-стоїк М. Аврелій доводили, що людина має жити відповідно до розуму. Стоїки вважали, що людина не має права піддаватися впливу власних пристрастей, а мусить бути доброчинною, знати свої обов'язки щодо богів, батьків, вітчизни й займатися внутрішнім удосконаленням [507, с. 194–195], орієнтуватися на належне й істину [507, с. 224–225], бути вимогливою до свого розуму [507, с. 230], бо хто йому зраджує, той стає на шлях деградації. На протигагу доброчинній, шляхетній людині Епіктет виокремлює ницу людину, яка має нерозвинуту волю, жаліється на долю, інших

людей, але прагне влади [507, с. 222], тобто ница людина – це не раб. Проте, вона може мати статус вільної людини.

М. Аврелій усвідомив роль і значення принципу духовної ієрархії й виокремив такі типи людини. Перший: піддається життєвим незгодам, потрапляє під вплив насолод, лицемірить, вдається до брехні, не здатний спрямувати свої дії до жодної мети. Другий: заперечує потреби цілого, дратується тим, що відбувається – це гнівлива душа. Третій: той, хто здатен у будь-якій справі дійти до найвищої мети й дотримуватися розумного ладу [6, с. 40]. Людина шляхетного рівня має жити не лише відповідно до розуму, тобто керувати своїми пристрастями, але й кожен свій рух звіряти з громадським розумом [6, с. 106]. Безумовно, як імператора й філософа М. Аврелія цікавить шляхетна людина, бо лише на неї можна покладатися в державних справах.

Осмишуючи філософію стоїків, зазначимо, що вони вдосконалили погляди Піфагора, Платона, Аристотеля щодо ступенів духовного розвитку людини. Роздуми Платона, що людина має підпорядковувати свої бажання, емоції, пристрасті розуму, стоїки довели до практичного втілення. Філософія стоїків виходить за межі вузького кола обраних і поширюється в середовищі як еліти, так і рабів. У Епіктета чітко простежуємо думку, що поняття ницої людини стосується не лише рабів, але й тих, хто мав статус вільних, а життя філософа-стоїка має бути втіленням його поглядів. Людина має відчувати радість від мужнього життя. «Стоїчна мужність є „мужність бути” в онтологічному й етичному розумінні. Його основа – панівне положення розуму. <...> Розум для стоїків – це Логос, смислоносна структура реальності як цілого та людського розуму як його частини» [403, с. 17]. На основі ієрархічних поглядів на людину Л. А. Сенека формулює стоїчну концепцію виховання як внутрішнього вдосконалення й визначає умови її досягнення. Такою умовою постає діяльність на благо людини. Філософія стоїків – це особистісна філософія: як зберігати гідність в умовах знеособленого буття. З одного боку, особистість має жити відповідно до розуму, а з іншого, – брати на себе відповідальність за розвиток буття й не бути рабом обставин.

Отже, в античній філософії простежуємо ієрархічний підхід до розуміння людської сутності. Філософи виділяють ницу людину, шляхетну й між ними поміщають посередню. Філософи усвідомлюють роль і значення шляхетної людини для життєдіяльності суспільства.

Принцип духовної ієрархії на початку нової ери охопив не лише філософію, але й різні форми релігійної свідомості. З цієї позиції суттєвий інтерес викликає гностицизм, який виділив соматиків, психіків і пневматиків.

У вченні гностика Валентина йдеться про три роди буття: речове, душевне та духовне. Відповідно до трьох родів буття було створено й людину: речову (тілесну або соматиків), душевну (щось середнє між тілесною й духовною) та духовну. Гностик Фома максимально точно висловив сутність внутрішніх якостей соматиків: залежність від потреб власного тіла [143, с. 262]. Але в гностичному Євангелії від Філіпа виокремлено інший бік залежності – соціальний. «Той, хто раб проти своєї волі – він зможе бути вільним. Але той, хто став вільним завдяки милості свого господаря й сам віддав себе в рабство, – він більше не зможе бути вільним» [142, с. 291]. Саме це змусило гностиків зробити висновок, що соматика не здатні до спасіння та відродження духовного начала в собі.

Душевні люди вийшли на шлях покаяння й спасіння. Вони намагаються спиратися на віру, але не мають досконалого знання, натомість здатні врятуватися через добрі справи. Душевні люди перебувають у стані вибору: залишатися такими, як усі земні, чи стати духовними.

Пневматики – це особливі люди. У їхніх душах є світло, яким вони освітлюють світ: «Є світло всередині людини світла, і воно освітлює весь світ. Якщо воно не освітлює, то – темрява» [143, с. 253]. Досягнення рівня пневматика вимагає від людини зусиль, потребує, щоб вона навчилася керувати своїми пристрастями й дотримувалась аскетичного способу життя. Усвідомлення пневматиками духовної сутності людини дозволяло їм зневажливо ставитися до своєї плоті. Гностики відстоювали духовну обраність пневматиків.

Незважаючи на те, що гностики розподілили людей на рівні духовного розвитку, вони вважали, що людина за відповідних умов здатна подолати зло, яке в

ній присутнє. Одним із механізмів звільнення від зла, внутрішньої та зовнішньої залежності гностики вважали знання та самопізнання. «Якщо ви пізнаєте істину, істина зробить вас вільними. Незнання – це рабство. Знання – це свобода. Якщо ми пізнаємо істину, ми знайдемо плоди істини в нас самих» [142, с. 294]. Знання, на думку гностиків, здатне змінити всю структуру буття людини, як зовнішню, так і внутрішню. Незважаючи на те, що гностики поділили людей на три роди, вони вважали, що світло (особистісне начало) є в кожній людині: «Я – світло, яке на всіх. Я – все: усе вийшло з мене і все повернулося до мене» [143, с. 259].

Гностики розуміли, що людське буття має динамічний характер. У гностичному Євангелії від Філіпа стверджується, що «гарні – не гарні, і погані не погані» [142, с. 275]. Людина суперечлива істота або, як стверджували гностики, «розірвана». Лише ті, у кого є пневматичне начало, «не розірвані» [142, с. 275] – цілісні. Розподіл людей на три роди, з погляду гностиків, є результатом світового порядку. Отож філософським підґрунтям гностицизму є ієрархічний підхід до розуміння людини, а критерієм розподілу – рівень внутрішньої досконалості людини. За гностичною концепцією прихована світоглядна установка щодо наявності внутрішнього абсолютного начала, органічно притаманного людині.

Християнство вважає гностицизм єрессю, проте деякі дослідники доводять, що гностики не претендували на створення нового вчення. Вони були послідовниками вчення Христа. Тому варто відзначити спільні проблеми: як має жити людина і яке життя є гідним, як може відбутися звільнення людини від пристрастей, що гальмує її вдосконалення, що таке народження людини, відродження й спасіння. Саме ці питання доводять, що гностиків турбують проблеми духовної сутності людини та її вдосконалення. (Докладніше див. [338]).

Отже, суперечності між християнством і гностицизмом не в розумінні людської сутності, а в засобах її досягнення. Так, гностицизм перебільшував роль знань у вдосконаленні людини й суспільства, але він не помилився в тому, що, по-перше, люди об'єктивно розподіляються на типи за ступенем духовного розвитку й моральними якостями; по-друге, пріоритет у суспільстві має належати пневматикам – особистостям, здатним бути спонукуваними його інтересами.

Ідею духовної ієрархії в християнстві започаткував ап. Павло. Його висловлювання насичені поняттями душевна людина – духовна людина (1 Кор. 2:14), зовнішня – внутрішня (2 Кор. 4:16). Тілесна людина не має інтелектуально-психологічного потенціалу для усвідомлення того, на яких началах розбудовано суспільство. Їй залишається лише дотримуватися настанов духовної людини доти, поки не підніметься до її рівня. Апостол Павло зауважує: «Духовний же судить про все, а про нього ніхто не може судити» (1 Кор. 2:15). Між тілесною людиною й духовною прірва – це різні способи життя. Отож ап. Павло осмислював соціальну дійсність і людську сутність крізь призму духовної ієрархії й не вбачав у цьому будь-якої дискримінації, а, навпаки, доводив, що це є законом буття.

Ідеєю духовної ієрархії просякнута творчість Аврелія Августина, Альберта Великого, Діонісія Ареопагіта, Григорія Богослова, Іоана Ліствичника, Макарія Великого (Єгипетського), Максима Сповідника, Квінта Тертулліана та ін. Так, К. Тертулліан розвиває вчення ап. Павла про тілесну та духовну людину. Зовнішня людина – це старозавітна людина, яка живе за законами плоті й крові, тоді як внутрішня, новозавітна – настановами духу, поняттями справедливості й Божими Законами [401, с. 223]. Християнський теолог і філософ А. Августин теж виокремлює ступені розвитку людини: тілесна, душевна й духовна і для їх характеристики послуговується поняттями «раб» і «вільна людина», але рабство пов'язує із залежністю від пороків, а вільну людину з духовною свободою й добродійністю. А. Августин поділяє висновки К. Тертулліана й уживає щодо цих типів поняття «старозавітна» й «новозавітна» людина [4, с. 251–252].

І. Ліствичник основним предметом своїх пошуків зробив проблему духовного самовдосконалення, визначивши тридцять ступенів. У процесі духовного зростання людина проходить через покаєння, тугу, самозакоханість та усвідомлення гріхів. Нарешті настає ступінь мовчання, роздумів над смыслом життя [231, с. 118].

Д. Ареопагіт зробив суттєвий крок у розумінні проблеми духовної ієрархії. Він поширює цей принцип на якості людини і відокремлює три ступені її розвитку. Перший – ті, що очищуються, це індивіди, які залишаються на тілесному рівні (зовнішня людина). Другий – очищені, які вже мають досвід подолання тілесних

потреб. Третій – святі, монахи, які досягли очищеної чистоти [135, с. 695–697], здобули сокровенне знання [135, с. 577] й пізнали істину [135, с. 583]. Принцип ієрархії в Діонісія охоплює як небесне, так і земне життя. Ідеальну земну спільноту людей може бути побудовано лише на основі таких чеснот як мудрість, мужність і стриманість.

На основі принципу духовної ієрархії Альберт Великий виділив три роди душі: вегетативну, чуттєву й інтелігібельну (розумну) [10, с. 57–60]. Характеристики вегетативної людини збігаються з ознаками тілесної, характеристики чуттєвої корелюються з якостями душевної, а характеристики інтелігібельної – це якості духовної людини. Проблему духовної ієрархії розвивав візантійський богослов і церковний діяч Григорій Палама. Його розподіл на зовнішню та внутрішню людини стосується й філософів. Парадоксально, але уособленням зовнішньої людини в богослова є філософи, оскільки вони орієнтуються на зовнішні науки [291, с. 116–123], що підпорядковані тілесним потребам й ігнорують необхідність духовного вдосконалення. Тома Аквінський підсумував ієрархічний підхід до розуміння людських якостей у вислові: «Якісь створіння називаються вищими відповідно до того, що вони є досконалішими у благості» [8, с. 183–184], а тому нижчі створіння мають підкорятися вищим.

Середньовічні філософи продовжили традицію стародавньої китайської, античної філософії й вважали, що сутність людини ієрархічна, що накладає відбиток на їхню життєдіяльність. Принцип духовної ієрархії орієнтував людину на те, щоб вона керувалася розумом, контролювала потреби тіла, спонукання до діяльності й прагнула духовної досконалості. Принцип духовної ієрархії в стародавній і християнській філософії означав наростання духовного потенціалу людини, здатності до контролю за тілесними потребами.

2.1.2. Проблема Особи й особистості в християнстві та римському праві.

Історія формування змісту поняття «особистість» починається з античності та християнської філософії й органічно пов'язана з принципом духовної ієрархії. Поняття особистості переосмислювалося відповідно до світоглядних та

онтологічних умов буття тієї чи тієї епохи. Сучасний зміст поняття «особистість» не зрозуміти без аналізу його генези.

Проблема особистості є однією з наскрізних у філософській та релігійній думці з моменту появи цього поняття у творах К. Тертуліана. Теолог досліджував його зміст в контексті пошуку первоначал і зазначав, що його цілісний аналіз має охоплювати такі аспекти: Творця (Особу, яка творить), створене та матерію створеного [402, с. 144]. Так, філософ пов'язував поняття «особа» з Богом та його діяльністю, акцентуючи на тому, що змістом цього поняття є здатність бути суб'єктом діяльності.

Систематично поняттям «особистість» починають послуговуватися римські юристи, що знайшло відображення в кодексі римського права «Дігести Юстеніана» (533 Р. Х.). Юристи використовують це поняття у двох значеннях: особистість пов'язують з правом на власність [131, с. 134], на основі цього поняття вільну людину відрізняли від раба, тобто підкреслювали її соціально-майновий статус [131, с. 89]. Гадаємо, що зв'язок особистості з власністю й соціальним статусом не випадковий. Філософська думка Стародавнього Риму шукала поняття для означення фундаментального явища: ролі власності в життєдіяльності людини та суспільства, а також її впливу на місце людини в соціумі. Власність і соціальний статус надавали людині можливість бути суб'єктом діяльності. Поняття «особистість» підходило для цієї ролі, оскільки в ньому фіксувалася здатність бути суб'єктом діяльності. Отож, поняття особистості в римському суспільстві й праві виконувало економічні, правові та соціально-політичні функції й підкреслювало здатність людини бути суб'єктом діяльності. Цей підхід до поняття «особистість» пропонуємо назвати *соціально-політичним*. (На таке розуміння особистості в Стародавньому Римі вказує й сучасний німецький філософ Н. Лобковиць, який, посилаючись на іспанського мислителя Мігеля Сервета (1509 або 1511–1553), пише, що поняття *persona* спочатку позначало не більше ніж «роль» чи «соціальну функцію» [233, с. 57]).

Порівнюючи підходи К. Тертуліана й римських юристів, підкреслимо, що християнське розуміння особистості було ширше й глибше, оскільки більш цілісно охоплювало якості суб'єкта діяльності. Натомість підхід римських юристів

ураховував лише соціально-політичний та правовий статус людини. Християнство, заперечуючи використання поняття «особистість» з метою підкреслення майнового й соціального статусу людини, наполягає, що до кожної людини слід ставитися як до особистості. Проблема особистості в християнстві органічно поєднана з діяльністю кападокійців, які у вченні про Трійцю послуговувалися поняттями «сутність» та «іпостась». (Для довідки зазначимо, що вперше розмежував ці поняття Плотин: сутність – це буття взагалі, а іпостась – конкретне буття). Для розв'язання цієї проблеми вибрали поняття «іпостась». Останнє було в повсякденному вжитку й означало «існування». Поняття «усія» й «іпостась» стосувалися буття, перше позначало сутність, а друге – конкретне, індивідуальне буття. За допомогою першого підкреслювали рівну гідність кожної Особи Св. Трійці, а другим позначали відмінності між Богом-Отцем, Богом-Сином, Богом-Духом Святим. Наголос на рівності трьох Осіб Св. Трійці допомагав людині зробити висновок, що в земному житті люди водночас і рівні за своєю суттю, і відмінні.

Філософським підтекстом боротьби між християнством і єрессю, як видається, були суперечності щодо того, як на рівні понять висловити спільність і відмінність між окремими представниками людського роду. Цю спільність християнство сформулювало в понятті «усія» – сутність. В основу єдиносущності покладено поняття особистості. У релігійній формі це було сформульовано як Бог один за сутністю, але має три іпостасі. Філософською мовою ці твердження слід прочитувати так: люди тотожні за сутністю й водночас відмінні за їхнім актуальним духовним розвитком.

Християнські уявлення про сутність людини підсумував Патріарх Константинопольський Й. Золотоустий, який чітко визначив протилежність між філософським і християнським розумінням людини. Мислитель зауважив, що філософи визначають сутність людини через розум, володіння знаннями, а християнське осмислення людини ґрунтується на доброчесності, здатності творити добро, діяти в інтересах ближнього [157, с. 97, 335]. Отож християнське розуміння людської сутності пов'язане з моральними якостями.

Осмилюючи погляди А. Августина на проблему особистості, зауважимо, що вони були протестом проти субординації рабовласницького суспільства. З цього приводу О. Лосев пише, що поняття особистості «назавжди заступало будь-який шлях до субординації» [236, с. 103]. Поняття особистості в А. Августина стояло вище від грецького космосу й витісняло панівний онтологічний підхід до розуміння світу. Особистість він проголошує принципом буття. Тринітарна термінологія описувала реальність, у якій пріоритет мав належати особистості. Християнство зрозуміло, що люди відмінні, але водночас тотожні.

С. Боецій осмилював проблему особи в контексті понять «субстанція», «природа», «іпостась» і доводив, що поняття особи не можна використовувати щодо випадковостей (акцидентів), а лише до сутностей [64, с. 59]. Поняття особи в С. Боеція стосувалося лише тієї субстанції, яка мала розум. Він формулює визначення: особа – це «індивідуальна субстанція розсудкової природи» [64, с. 61]. Цю дефініцію сформульовано на засадах аристотелівської філософії, а саме на основі поняття субстанція – перша сутність, що здатна до самостійного існування. Бути особою означає мати здатність до мислення, бути суб'єктом діяльності – першою субстанцією. С. Боецій аналізує латинське поняття «persona» й доводить, що воно подібне до грецького поняття «іпостась». У процесі дослідження змісту поняття «особа» він спирається на історію його формування в грецькому театрі. Особа – це не лише маска, а й актори, які грають ролі великих людей [64, с. 63]. Відтак первісне значення грецького терміна «личина» стосувалося не кожного, а лише тих, хто здатен бути суб'єктом діяльності. Мислення шукало субстанційну якість людини, яку слід покласти в основу буття. Специфікою підходу С. Боеція є те, що під особою він розумів не кожного індивіда, а лише того, хто здатен до мислення й прагне вдосконалення.

Осмилюючи дифініцію особи Боеція, Р. Паранько зауважив: «Великою перевагою цього визначення є те, що воно визнає особовість і людини, і Бога» [292, с. 125]. Коли в християнстві говорять про людину як особу, то цим свідомо підкреслюють, що вона є Боже творіння і в цьому відношенні рівна з іншими людьми. Поняття «Особа» щодо Бога означає Абсолютну досконалість, а людина,

маючи первородний гріх, втратила її, але, незважаючи на це, має прагнути вдосконалення. Тілесна й душевна людина, маючи в душі подобу Божу, не реалізують її. Тому поняття «особистість» слід вживати не до будь-кого, а щодо досконалої, духовної людини. Спільним для понять «особа» й «особистість» є здатність бути суб'єктом діяльності: якщо Бог є Абсолютним суб'єктом діяльності, то особистість – це теж суб'єкт діяльності, який діє в інтересах суспільства.

Відштовхуючись від визначення особи С. Боеція, французький філософ і теолог А. Сен-Вікторський вводить поняття «людська особистість», на основі якого доводить, що поняття особистості стосувалося людини [372, с. 76]. Такий підхід підкреслює, що людина здатна до внутрішньої досконалості.

Суттєвий внесок у розуміння понять Особи й особистості здійснив Т. Аквінський, який розвиває ідею про Божу досконалість, започатковану К. Тертуліаном: «„Особа” позначає те, що є найдосконалішим у цілій природі» [9, с. 366], однак послуговується цим поняттям щодо людини. Вважаємо, що стосовно досконалої людини, яка здатна бути суб'єктом не лише зовнішньої, але й внутрішньої діяльності, слід уживати поняття «особистість». Людині важко бути досконалою, але це не означає, що вона за певних умов не здатна до розвитку.

Т. Аквінський вступає в діалог із С. Боецієм щодо його дефініції особи. У тексті Т. Аквіната її подано так: «Особа – неподільна підстава розумної природи» [9, с. 360], тобто особистість є субстанцією буття. Уточнюючи визначення С. Боеція, Т. Аквінський дає таку дефініцію особистості: «Особистість означає найдосконаліше, що є в природі, тобто те, що існує самостійно у своєму розумовому єстві» [Цит. за: 75, с. 42]. Через Т. Аквінського визначення С. Боеція сприйняли європейські теологи й філософи. Підсумовуючи філософські погляди А. Августина, Т. Аквінського, С. Боеція, зазначимо, що вони дійшли висновку, що особистість позначає сутність, підставу буття, отож на багато століть випередили світську філософію, яка до цього часу не здатна усвідомити, що особистість є субстанцією суспільного буття.

Розвиток християнського поняття особистості був зумовлений тим, що виникла нагальна потреба подолати рабовласницьку соціально-правову й політичну

ієрархію, довести гідність людини, але християнство не скасувало самого принципу духовної ієрархії, який наповнило новим змістом. Принцип духовної ієрархії підкреслював інтелектуально-психологічні та духовні відмінності між людьми, але перш за все здатність бути суб'єктом духовної діяльності. (Висновок про те, що принцип духовної ієрархії лежав в основі середньовічного світогляду, підтверджують дослідження В. Нічик. «У середні віки уявлення про прекрасне відповідно до теологічного світогляду пов'язувалось <...> з ієрархічною градацією наростання духовності та спадання тілесності...» [276, с. 194]). Ідея особистості переносить аристократизм з окремих осіб на людину й утворює її гідність. Християнське розуміння особистості започатковує нову парадигму відносин між суспільством і людиною. Взірцем людини є особистість, але, незважаючи на це, усі люди єдиносущні і до кожного слід ставитися як до особистості.

В основі християнського розуміння особистості лежить потреба подолання тілесного животіння й досягнення внутрішньої досконалості, а тому не буде перебільшенням твердження: ідея особистості має антиязичницьке спрямування. Християнство не просто відкриває новий аспект реальності – особистість, але й утворює її абсолютне значення. Осмислюючи принципову різницю між античним і християнським світоглядом, О. Лосєв зазначав: «Античність – це принцип речі, тіла, природи <...> тоді як християнство – це принцип особистості...» [236, с. 78]. Цим переплетенням природного й духовного (особистісного) охоплена уся християнська ера. Особистість у християнстві – це досконала людина. Отож християнство – це не лише релігійний світогляд, але й нова онтологія й антропологія: субстанцією постає особистість.

Підсумовуючи еволюцію змісту поняття «особистість», Н. Лобковиць зазначає, що в епоху Високого Середньовіччя воно пов'язане з особою священника [233, с. 57]. Такий зв'язок був доцільним, оскільки в Середні віки саме священник був суб'єктом діяльності в усіх сферах життя. Вважаємо, що за допомогою поняття «особистість» середньовічні мислителі намагалися позначити найглибшу й найпотаємнішу – метафізичну – суть суспільного буття. Ідея особистості, з одного боку, стала втіленням принципу соціально-політичної ієрархії (підхід римських

юристів), а з іншого, – духовної ієрархії. Так, це абсолютно протилежні підходи, але в їхній основі лежить принцип ієрархії. Християнство виступає проти соціальної ієрархії, але не заперечує духовної й водночас наполягає на тому, що до кожної людини слід ставитися як до особистості. (Докладний аналіз зазначеної проблеми див. [337; 340; 342]).

Християнство заперечувало використання поняття «особистість» для підкреслення субординації на основі майнового статусу. Церква взяла на себе відповідальність бути уособленням особистісного начала. Утіленням його мали бути служителі Церкви, але, на жаль, деякі з них були лише звичайними виконавцями й за їхніми внутрішніми якостями виявилися не здатними бути уособленням особистості.

Отже, поняття особистості в християнстві підкреслювало здатність людини до вдосконалення й те, що особистість є субстанцією буття, тобто здібності цього типу людини має визнавати суспільство й вони мусять бути покладені в основу буття. Християнське розуміння особистості побудоване на єдності принципів субординації (духовної ієрархії) та координації (соціально-правової рівності). Особистість заперечує не лише рабовласницьке, але й будь-яке класове суспільство взагалі, максимально протистоїть природному існуванню людини і відображає її прагнення до всезагального буття. Так, філософським змістом християнства є ідея особистості як досконалої людини.

2.1.3. Ієрархічний підхід до розуміння людської сутності в містицизмі.

Німецькі філософи-містики М. Екгарт, Г. Сузо, Й. Таулер не оминули проблеми ступенів духовного розвитку. Так, М. Екгарт, спираючись на Євангеліє, виокремив шість ступенів розвитку людини [144, с. 85–86], лише на шостому вона досягає досконалості. На його думку, людина ще ніколи так сильно не відрікалася від власної сутності [505, с. 16], тобто духовна деградація від часів Євангелія не припинялася. М. Екгарт висловив надзвичайно плідну ідею про те, що всі пороки, гріхи й зло перебувають поза буттям і є ніщо. Посилаючись на Євангеліє, він зауважив: «Вона (чуттєвість. – В. С.) надлишкова, <...> бо, як сказано вище,

перебуває поза межами смислу буття, поза тим, що достатньо...» [505, с. 148]. Вважаємо, що за змістом ця думка близька до роздумів Парменіда про буття й ніщо. Логічно продовжуючи ці роздуми, зазначимо, що старозавітна людина, якій і сьогодні належить пріоритет, перебуває поза буттям. Говорячи сучасною мовою, це знеособлене існування. Прискіпливо придивляючись до людини, зокрема до себе, й посилаючись на ап. Павла, М. Екгарт пише: «Я знаходжу в собі щось, що перешкоджає мені й суперечить тому, чого потребує Бог і до чого Бог закликає...» [505, с. 203], тобто всередині людини є те, що перешкоджає їй удосконалюватися. І цією перешкодою є тіло: «Бідна я людина! Хто звільнить мене від цієї смертної плоті й тіла?» [505, с. 203]. Ніхто не може звільнити людину від тілесних потреб. Вона сама мусить узяти їх під контроль. «Дух людини і її плоть повсякчас один проти одного змагаються. Плоть тягне до пороку й зла, дух кличе до Божої любові, до радості, миру й усілякої добродієчності» [505, с. 203]. На думку М. Екгарта, духовна людина є суб'єктом власної діяльності. Як не дивно, середньовічна філософія зрозуміла необхідність того, що людина має бути суб'єктом внутрішньої діяльності, натомість постмодерна філософія ніяк цього не усвідомить.

Незважаючи на те, що більшість людей дотримується тілесного способу життя, Г. Сузо стверджував, що в кожній людині наявне духовне начало: «Усі тварі <...> не мають ніякої різниці у своїй основі <...> У них таке саме життя, та сама сутність, ті самі можливості, оскільки вони в Богові, і вони суть того ж Єдиного й не менше» [390, с. 469], а тому в кожного є можливість піднятися до духовного життя. Але з чого має починатися шлях до духовної досконалості? На думку Г. Сузо, з віри, але цього замало, людина мусить пройти через надлюдські випробування: переосмислити свої спонукання й розвинути свою душу. Лише одиниці наважуються на цей крок: багато кликаних, та мало обраних.

Людська сутність та ідея духовного вдосконалення були центральною темою творчості Й. Таулера. Філософ-містик визнає християнську ідею зовнішньої та внутрішньої людини й виділяє рівні духовного розвитку людини: зовнішня, внутрішня [396, с. 126]. Незважаючи на те, що зовнішня людина зорієнтована на світські задоволення, внутрішня гідність наявна в цій людині [396, с. 132], проте цей

тип людини часто не усвідомлює власної гідності. Замислюючись над причинами такої обмеженості зовнішньої людини, Й. Таулер доходить висновку: її воля підпорядкована бажанням і пристрастям, що не дозволяє усвідомити свою гідність. Для вдосконалення людина має пройти крізь перешкоди: подолати коливання й суперечності між зовнішнім і внутрішнім, що вестиме до свободи. Засобом подолання духовної обмеженості філософ-містик вважає любов, яку трактує як самовіддачу [396, с. 134]. Релігійне трактування людської сутності Й. Таулер доповнює філософським розумінням і вводить поняття «Я», «самість», «Не-Я». «Я» і «самість» у розумінні філософа – це зовнішня людина, яка прагне матеріальних благ і задоволень, а «Не-Я» – це самосвідомість, внутрішня людина, сутністю якої є безконечність. Спасіння людини він трактує як прагнення до «Не-Я» [396, с. 208]. Людина в процесі вдосконалення проходить шлях від «незнання» до «знання», долаючи невпевненість і страх. На цьому шляху вона має здобути знання не лише про зовнішній світ, але й про себе. «Оскільки соромно, коли людина знає всі можливі речі, про себе же не знаючи нічого» [396, с. 215], отож має здобути знання про «Не-Я». Ці роздуми філософа-містика XIV ст. сьогодні є надзвичайно актуальними й не здаються містиком, а є нагальною потребою.

Підсумовуючи внесок містиків, зазначимо, що в основі їхніх уявлень про сутність людини лежав принцип духовної ієрархії. Вони усвідомили хибний шлях розвитку людини, її орієнтацію на зовнішнє й ігнорування внутрішнього. Метою людини має бути внутрішнє вдосконалення.

2.1.4. Філософські концепції людини в епоху Відродження. Метафізичним началом у Середньовіччі було поняття нерухокої ієрархії буття, яке уособлювали священники. Зміна онтологічних умов життєдіяльності людини породжує процес переосмислення первоначал суспільного буття. Фундаментальні поняття: абсолют, істина, принцип ієрархії – стають предметом аналізу М. Кузанського. Філософ продовжує пов'язувати поняття «особистість» з Богом [205, с. 163], утім принцип духовної ієрархії зберігає свою значущість. В універсумі філософ виділяє нижчі, середні й вищі структурні рівні. Відповідно до ієрархічності універсума,

М. Кузанський виділяє рівні розвитку людини: чуттєва (орієнтується на насолоду), посередня (наділена здоровим глуздом і очолює нижчих) і мудра (наділена розумом) [204, с. 261].

У сучасній філософії вважають, що епоха Відродження започаткувала гуманістичну версію життя. Філософи зазвичай посилаються на «Промову про гідність людини» (1696) Піко делла Мірандоли, який на місце Бога ставить людину, щоб з цього постаменту їй було краще спостерігати за тим, що відбувається у світі. Італійський гуманіст у дусі християнства надав людині право вибору, але попередив, що вона може переродитися на нижчі істоти, а може піднятися й до вищої. «О найвище й чудове щастя людини, якій дано володіти тим, чим забажає, і бути тим, ким хоче!» [305, с. 221]. Мірандола наголошував, що людина здатна стати тим, чим захоче, проте не врахував її консерватизму, того, що її бажання часто обмежені тілесним комфортом, отож, не зрозумів одного: людині для вдосконалення потрібен ідеал. Мислителі епохи Відродження припустилися помилки, яку відтворювали наступні покоління філософів: вони забували, що людині потрібен живий приклад для того, щоб вона вийшла за межі тілесних задовольень у сферу духовного розвитку. Осмислюючи цей напрям гуманізму, Ж. Маритен назвав його антропоцентричним, зазначивши, що людина настільки деградувала, що зникла особистість, усе перетворилося на масу [248, с. 71–72]. Дійсно, в антропоцентричному гуманізмові немає ідеї досконалої людини – особистості.

На відміну від Мірандоли, Еразм Роттердамський визнавав наявність у людині суперечностей між тілом, душею й духом і водночас підкреслював, що вони утворюють деяку єдність [509, с. 111]. Мислитель виокремлює тілесну людину (*caro*), зовнішню (*homo exterior*) і внутрішню (*homo interior*) [509, с. 118–119], тобто визнає ієрархічний характер внутрішніх якостей людини. Душа людини стоїть на перетині: до чого приєднається, такою й стане. Мислитель намагався примирити божественну і безсмертну душу зі смертною й підвладною різним пристрастям [509, с. 112–113]. Так, Еразм Роттердамський зрозумів суперечливість внутрішнього стану людини: вона постійно має вибирати між тілесним животінням і духовним буттям.

Інший напрям розуміння людини розвивав Н. Мак'явеллі. Для нього первинними є матеріальні потреби людини, а тому він у своїх роздумах спирається на ті типи людини, у яких переважає матеріальне. Н. Мак'явеллі став на цю позицію під впливом нових онтологічних умов життя. Філософ розвиває ідею подібності людей усіх історичних часів. «Усі людські справи роблять люди, які мали й завжди матимуть ті самі пристрасті, і тому вони неминуче повинні давати *однакові результати*» (курсив наш. – В. С.) [241, с. 391]. (На цей факт звернув увагу В. Дільтей, зазначивши, що італійський мислитель сформулював принцип однорідності людей [133, с. 30]). Н. Мак'явеллі заперечує автономність і значущість моралі для людини й суспільства, бо духовні аспекти людського буття його не цікавлять. Отож філософ змінює дослідницьку парадигму щодо людини й розглядає її як тілесну істоту.

Отже, епоха Відродження породжує протилежні погляди на людину. З одного боку, у творчості М. Кузанського й Е. Роттердамського зберігається ієрархічний підхід до розуміння людини. Філософи віддають належне духовній людині, їй має належати пріоритет. З іншого боку, виникає й протилежне трактування людини, що представлено спадщиною Н. Мак'явеллі, який уніфікував погляди на людину, сформулювавши принцип однорідності людей. Мірандола започатковує антропологічний гуманізм, безмежну віру в можливості людини. Цей підхід у поєднанні з принципом однорідності людей став підґрунтям концепту «кожна людина – особистість».

2.1.5. Світоглядна дискусія навколо проблеми особистості в європейській філософії XVII – XIX ст. У філософії світоглядну боротьбу трактують як боротьбу матеріалізму та ідеалізму, але не поєднують з дослідженням типів людини, які є носіями цих традицій. Вважаємо, що світоглядна боротьба між матеріалізмом й ідеалізмом органічно пов'язана зі змістом поняття особистості, проте цей феномен залишився поза увагою філософів.

Емпірична філософія, що починає активно розвиватися в XVII ст., не могла пройти повз проблему особистості. Поняттям «особистість» послуговується

Ф. Бекон й наголошує про необхідність створення вчення, предметом якого має бути дослідження різних чеснот і недоліків людини [74, с. 240].

Т. Гоббс, дошукуючись первісного значення змісту поняття «особистість», пов'язав його з латинським словом *persona*, що означало «зовнішній вигляд людини», а інколи частину зовнішнього вигляду – маску. З цього приводу філософ зауважить, що це поняття вживали щодо людини, яка проявляла активність як у театрі, так і в житті. «*Особистість* <...> є тим самим, що *дійова особа*, як на сцені, так і в життєвому сенсі...» [106, с. 124]. У цій думці пропонуємо звернути увагу на те, що філософ тлумачить особистість у контексті здатності бути суб'єктом діяльності в державних і громадських справах. На жаль, у сучасній філософії розуміння особистості як суб'єкта діяльності не знайшло належного продовження.

Дж. Локк пов'язав поняття особистості з такими якостями людини як розум і рефлексія. «Особистість є розумна, мисляча істота, яка має розум і рефлексію...» [234, с. 387]. Звертаємо увагу, що акцентування на тому, що розум і рефлексія є основними характеристиками особистості, обмежує зміст цього поняття. Таке звуження пояснюємо тим, що розбудова держави та громадянського суспільства вимагали, щоб людина свідомо дотримувалась законів. Соціально-політична ситуація змушувала філософів розробити концепцію, щоб до кожної людини можна було ставитися як до розумної істоти, а тому їм не залишалось іншого шляху, як проголосити, що в умовах громадянського суспільства всі є особистостями.

Філософські роздуми Г. Ляйбніца про особистість приховані під поняттям «монада», під якою він розуміє «живу істоту, що має душу» [217, с. 451]. Монади водночас мають пасивну (тілесну) й активну (духовну) природу. Отож якості монад філософ описував за аналогією з християнськими уявленнями про людину як єдність тіла, душі й духу. Першим атрибутом монади є діяльність. У кожній монаді безперервно відбуваються зміни, що є результатом дії внутрішніх причин [216, с. 414], відтак монади володіють колосальною енергією, зокрема духовною і мають здатність змінювати свої якості під впливом власних зусиль.

Особливе значення Г. Ляйбніц приділив ієрархії монад. У «Монадології» налічуємо чотири ступені розвитку монад. Перший – прості монади, які

перебувають у «несвідомому стані». У цих характеристиках неважко помітити якості людей, які зорієнтовані на безпосередні потреби, психологічно й інтелектуально нерозвинуті. Другий – розвинуті монади-душі, які мають пам'ять, але не мають самосвідомості [216, с. 416–417]. У цих характеристиках можна впізнати якості людей освічених, здатних на основі знань організувати суспільне життя, але не спроможних передбачати результати своєї діяльності. Третій – монади-духи, це розумні душі, для яких характерна рефлексія [216, с. 427]. Четвертий – Бог як верховна монада, яка є взірцем досконалості. Ієрархічний підхід до розуміння монад свідчить про те, що Г. Ляйбніц визнавав відмінності між людьми за їхніми духовними якостями.

Узагальнюючи вчення про монади, зазначимо, що в ньому відбито реальні відносини між людьми різного ступеня духовного розвитку, а також простежуємо ідею, що суб'єктом діяльності в суспільстві є монада-дух – особистість. Монади Г. Ляйбніца – це гіпотеза про те, що особистість є субстанцією буття. (Докладніше див. [358]).

Д. Г'юм ототожнював поняття особистості з людським «Я» як сукупності уявлень людини про саму себе. Погляди Д. Г'юма корелюються з філософськими міркуваннями про сутність людини Н. Мак'явеллі. Д. Г'юм помітив, що у вчинках людей можна спостерігати деяку уніфікацію, і пояснює це тим, що люди діють під впливом подібних мотивів, що приводить до однакових наслідків [535, р. 83].

Філософські погляди на людину Б. Паскаля не корелюють з уявленнями емпіричної та раціоналістичної філософії. Мислитель усвідомив суперечливу сутність людини: вона є найбільшою загадкою й незбагненна для самої себе без допомоги віри [293, с. 48]. Уявлення мислителя про людину органічно пов'язані з поглядами на істину. Філософ виокремлював конечні та безконечні істини, а місією людини вважав пізнання безкінечної істини. Ступені розвитку людини Б. Паскаль поєднав з пошуками Бога (розумій, духовної сутності людини). «Є лише три різновиди людей: одні, які служать Богу, знайшовши Його; другі, які силкуються Його шукати, але не знайшли; треті, які живуть, не шукаючи Його і не знайшовши. Перші схильні керуватись раціо і щасливі, останні божевільні й нещасливі. А ті,

котрі посередині, нещасливі й схильні керуватися раціо» [293, с. 66]. Вважаємо, що погляди Б. Паскаля на людину були протестом проти знеособлених тенденцій у новоевропейській філософії. Думки Б. Паскаля про сутність людини суперечили поглядам мислителів Просвітництва, які під впливом ідей гуманізму відмовилися від ієрархічного розуміння людської сутності та стали на шлях спрощеного її трактування.

К. Гельвецій заперечував досягнення середньовічної філософії щодо особистості. Він не послуговувався цим поняттям, а тому писав про людину взагалі. На противагу християнській концепції особистості, як духовно досконалої людини, філософ започатковує концепцію інтелектуальної рівності: усі люди мають від природи однакові розумові здібності, а різниця залежить від виховання [102, с. 63]. Звертаємо увагу на словосполучення «однакові розумові здібності». Вважаємо, що ця думка корелюється з роздумами Н. Мак'явеллі та Д. Г'юма про однорідність людей. Просвітництво, скасувавши ідею ступенів духовного розвитку людини, об'єктивно стало на шлях її уніфікації: існують загальні причини, що керують поведінкою людини, і вони мають матеріальний характер.

Розбудова громадянських суспільств у Європі об'єктивно потребувала свідомих громадян. Для вирішення цієї проблеми філософи-просвітники переносять поняття особистості у світську філософію й тлумачать його з позиції нових онтологічних умов буття: особистість – це людина, яка є суб'єктом діяльності в соціумі (Т. Гоббс), свідома й розумна (Д. Г'юм, Дж. Локк). Спільним у поглядах цих філософів є те, що вони трактують особистість з позиції наявності свідомості. Дійсно, державне та громадське життя вимагало від кожної людини, незалежно від соціального статусу, етичних і релігійних переконань, щоб вона свідомо дотримувалась правових норм і законів, утім цей підхід проігнорував відмінності, що існують між людьми з позиції рівня їхнього духовного розвитку та моральних якостей. Підхід Г. Ляйбніца не співпадає ані в християнським, ані в соціально-політичним підходами. Монаду-особистість філософ трактував як субстанцію буття, яка має долати тілесне існування й прагнути досконалості. Вважаємо, що Г. Ляйбніц започаткував *субстанційний* підхід до розуміння особистості.

Отже, європейська філософська думка XVII–XVIII ст. переосмислює християнське поняття особистості й активно ним послуговується щодо людини. Якщо в середньовічній філософії поняття особистості вживали щодо священників, яких вважали суб'єктами діяльності, то тепер його вживають до будь-якої людини. Такий підхід був покликаний до життя розвитком національних держав, громадянських суспільств та залученням великої кількості людей до соціально-економічної діяльності. Вихід на історичну арену третього стану отримав в ідеї особистості світоглядне обґрунтування, що знайшло відображення в підході Дж. Локка: усі є свідомими й розумними, отже, особистостями. Водночас емпірики, як це не парадоксально, проігнорували той факт, що люди різні за їхніми психологічними та інтелектуальними можливостями. Це є фундаментальний недолік емпіричних теорій особистості. Г. Ляйбніц, незважаючи на те, що був раціоналістом, урахував цей факт у монадології.

Проблему, що виникла під час розвитку громадянських суспільств – формування свідомого громадянина, як емпірична, так і раціоналістична філософія розв'язували відповідно до нових онологічних умов і проігнорували надбання християнської філософії. Філософи, відгукуючись на потреби державотворення, стверджують, що кожна людина є свідомою, отже, особистістю. Зміст поняття «особистість» еволюціонує від Бога і священників до людини як свідомої істоти, але проголошення всіх особистостями з соціально-політичної та правової позиції не вирішувало проблеми. Отже, з одного боку, процес переосмислення поняття особистість був об'єктивний і необхідний, оскільки державне та громадське життя вимагало від кожної людини бути свідомим і відповідальним суб'єктом діяльності, проте з іншого, кожна людина за її внутрішніми якостями не могла бути свідомою й відповідальною. Ці тенденції передбачив Б. Паскаль і заздалегідь вступив у філософську дискусію. Філософ дотримувався християнської традиції й виокремив рівні духовного розвитку людини. Велич людини він убачав не в здатності до практичної діяльності й свідомому дотриманні законів, а в належному мисленні й самовизначенні.

Підсумовуючи погляди емпіричної, раціоналістичної філософії XVII–XVIII ст. та філософії Б. Паскаля щодо проблеми особистості, висновуємо, що це була світоглядна боротьба навколо проблеми: хто здатен бути суб'єктом діяльності в нових історичних умовах. Емпірична й раціоналістична традиції в розумінні особистості продемонструвала обмеженість й вичерпаність. З погляду права й моралі кожна людину слід сприймати як особистість і відповідно ставитися до неї, лише за таких умов держава й суспільство зможуть функціонувати, проте це було лише соціально-політичне та юридичне розв'язання проблеми особистості.

В епоху Просвітництва в суспільній свідомості починає формуватися уявлення «кожна людина – особистість», що в XX–XXI ст. вважають науково доведеним фактом. Утім, цей концепт є продуктом колективного несвідомого й повсякденної свідомості, який психологічно комфортний, оскільки кожна людина робить висновок: якщо всі особистості, то і я теж особистість. Така логіка нібито піднімає людину до всезагального, але це занадто спрощене сходження до особистості.

На сьогодні у історії філософії налічують надзвичайно велику кількість підходів до визначення змісту поняття «особистість», але це не прояснює проблему особистості, а навпаки ускладнює. К. Мангайм передбачав такий розвиток подій, а тому зазначив: «Надмірна кількість протилежних джерел творення сенсу стосовно одного й того ж об'єкта в одному й тому ж суспільстві тягне за собою в остаточному підсумку розпад будь-якої системи сенсів» [246, с. 40]. Отож відомий учений ще в 1929 р. відчув кризу гуманітарних наук і навіть суспільства. Незважаючи на велику кількість підходів до тлумачення поняття «особистість», усі вони, гадаємо, народилися в межах концепту «кожна людина – особистість», тому надзвичайно актуальною є проблема, як саме відбувалося його формування. У постмодерній філософії уявлення «кожна людина – особистість» стало аксіомою, тому опинилося поза межами критичного сприйняття філософів. Отже, проаналізуємо соціально-філософські та методологічні умови виникнення концепту «кожна людина – особистість».

Для реалізації завдання використовуватимемо метод соціології знання К. Мангайма: усе гуманітарне знання має соціально-детермінований характер, тобто

є релятивним за своєю суттю. Учений конкретизує свою думку у твердженні: «Структура буття зумовлює певну інтерпретацію цього буття» [246, с. 98], тобто спосіб життєдіяльності людини й суспільства визначає зміст гуманітарних теорій, їхню світоглядну та ідеологічну спрямованість. У контексті цих методологічних засад дослідимо, як виникло уявлення «кожна людина – особистість» і як воно відбивало нові умови життя, що склалися в епоху Просвітництва, під час і після Великої французької революції.

З поглядами К. Мангайма корелюють висновки Е. Фромма: «Кожне суспільство визначає, які думки й почуття можна допускати до рівня свідомості, а які – залишити незмінними» [454, с. 336]. Варто уточнити цей висновок: визначає не суспільство, а панівний тип людини. Це твердження Е. Фромма взагалі ставить під сумнів об'єктивність гуманітарних наук і філософії зокрема. Уявлення «кожна людина – особистість» народжувалося в боротьбі з принципом духовної ієрархії, а точніше з християнським розумінням особистості. Для усвідомлення причин виникнення й панування концепту «кожна людина – особистість» проаналізуємо християнське твердження «особистість – принцип буття» та соціальне уявлення «кожна людина – особистість» із методологічної позиції К. Мангайма. Перше твердження є відбиттям пріоритетного становища священника як досконалої людини в європейському середньовічному суспільстві, а друге – відображенням претензій посередньої людини на те місце, яке їй не належить. Соціолог доводить, що поняття не просто відображають дійсність, а виконують певні соціально-психологічні функції [246, с. 38], а точніше світоглядні й методологічні. Отже, урахувавши ідеї К. Мангайма, сформулюємо запитання: які функції виконував і досі виконує концепт «кожна людина – особистість»?

Для відповіді на це запитання проаналізуємо праці учених, які вивчали епоху Великої французької революції. Досліджуючи соціально-психологічну ситуацію цього періоду, А. де Токвіль доходить висновку, що всі верстви Франції були охоплені ідеєю: «Усі люди повинні бути рівними», а всі привілеї мають бути засуджені розумом [410, с. 127], отож суспільна думка була просякнута ідеєю рівності. З особливою люттю пересічні французи та ідеологи третьої верстви

нападали на принцип ієрархії, уособленням якого були духовництво і шляхта. Французька революція була не лише соціально-політичною революцією, вона мала на меті оновити й духовну сферу [410, с. 17–18]. Отож концепт «кожна людина – особистість» мав на меті знищити легітимний принцип духовної ієрархії й довести, що всі є рівними, тобто змінити духовні засади життєдіяльності людини.

Спостерігаючи за станом свідомості французької нації, А. де Токвіль звертає увагу на те, що французи «не сумнівалися в здатності до самовдосконалення, у могутності людини <...> ні на мить не сумнівалися у своєму покликанні перетворити суспільство» [410, с. 138–139], тобто відчували себе суб'єктами діяльності без будь-якої рефлексії щодо власних можливостей. Підсумовуючи вплив революції на свідомість французів, А. де Токвіль висновує, що саме в цей час народився той тип людини, який став нехтувати традиціями, не знав будь-яких сумнівів [410, с. 139]. Досліджуючи духовну ситуацію, що була під час французької революції, К. Мангайм висновує, що третя верства, як й інші, настільки була пригноблена духовно, що їхнє мислення, з одного боку, було не здатне зрозуміти реальний стан справ, а з іншого, – їх це не цікавило. Щодо цієї характеристики колективного свідомого та несвідомого К. Мангайм писав: «В утопічній свідомості *колективне несвідоме* (курсив наш. – В. С.), позначене ілюзорними уявленнями й волею до дії, приховує певні аспекти реальності. Воно відвертається від усього того, що може похитнути його віру або паралізувати його волю до зміни стану речей» [246, с. 57]. Особливо підкреслюємо думку про те, що в суспільній свідомості домінує несвідоме, тому відсутня рефлексія щодо пізнання сутності суспільного буття. Ми вже звертали увагу на те, що колективне свідоме й несвідоме третьої верстви було охоплене ідеєю рівності, а тому виявилось нездатним зрозуміти сутність. Оскільки ідея особистості була втіленням ієрархії, то саме вона вабила колективне несвідоме: як стати особистістю. Шлях досконалості й вимогливості маса обрати не могла. Залишалося одне – знищити принцип ієрархії та визнати всіх особистостями.

Епоха Просвітництва та французька революція, проголосивши рівність, знайшли в концепті «кожна людина – особистість» філософське завершення, проте

це було обґрунтування не на рівні розуму, а на рівні здорового глузду. Осмислюючи внесок діячів епохи Просвітництва у французьку революцію, А. де Токвіль зробив висновок, що їм бракувало виховання, політичного порядку, їхня критика вбралася у філософські шати й відбувалася на тлі зневаги до стародавньої мудрості та впевненості у своєму індивідуальному розумі [410, с. 126]. Відомо, що абстрактні ідеї легко засвоюють народні маси. Соціально-політичний та інтелектуальний примітивізм критиків ієрархічного начала викликав симпатію народних мас. «Нова еліта» й маса доповнювали одна одну. Боротьба з конкретною формою ієрархії не привела до знищення самого принципу. Місце аристократії зайняли урядовці [410, с. 147]. Одна ієрархія змінилася іншою, але, якщо в попередній були критерії гідності й досконалості, то в новій їх не було. Отож, принцип ієрархії не був знищений, а змінив свою форму.

Ч. Тейлор, намагаючись усвідомити витoki кризи епохи модерну, зазначає, що її причину слід шукати в Просвітництві й французькій революції, які встановили безособовий порядок [399, с. 430–470]. Дійсно, концепт «кожна людина – особистість», знищивши принцип духовної ієрархії та відповідальність вищих верств за нижчих, закономірно породив внутрішній і зовнішній хаос. У цій ситуації, на нашу думку, утримати французьке суспільство від подальшої деградації можна було лише за двох умов: посиленням ролі держави, максимальною формалізацією життя та уніфікацією поглядів на людину.

Підсумовуючи функції концепту «кожна людина – особистість», зазначимо, що, з одного боку, він став філософським підґрунтям епохи модерну, а з іншого, – опредметнив бажання посередньої людини бути суб'єктом діяльності й особистістю. Посередня людина відчувала, що не сягає рівня особистості, але їй, незважаючи ні на що, був потрібен концепт, який би дав філософську індульгенцію, що вона теж є особистістю. Філософи епохи Просвітництва й французької революції як виразники інтересів буржуазії пішли на викривлення істини. Концепт «кожна людина – особистість» виник тому, що був вигідний і буржуазії, і народним масам. Він є не філософським розумінням людської сутності, а ціннісним судженням. Уточнюючи його функції, додамо: він був орієнтований проти християнського розуміння

особистості, знищував ієрархічний підхід до розуміння внутрішніх якостей людини, руйнував ієрархічну будову суспільства, у якому Церква посідала пріоритетне становище.

Сучасні європейські дослідники модерну П. Козловські, Ч. Тейлор не можуть з'ясувати, від чого йде його зло [189, с. 98; 399, с. 490–507]. Вважаємо, що воно походить від спрощеного розуміння принципу духовної ієрархії, який був заперечений концептом «кожна людина – особистість». Концепт «кожна людина – особистість» – це продукт емпіричного мислення, яке вважає, що істинне, повинно бути наявним для сприйняття. Принцип емпіризму протилежний принципу належного. Концепт «кожна людина – особистість» – це продукт здорового глузду. Він закреслює метафізичну сутність людини, а існування проголошує істиною. Маємо підтримати І. Канта й М. Гайдеггера, які вважали людину метафізичною істотою, що має в собі джерела свого розвитку, тобто здатна вийти за межі суцього [460, с. 28]. Концепт «кожна людина – особистість» ототожнює внутрішній і зовнішній аспекти життєдіяльності людини, а точніше заперечує принципіві відмінності між сутністю та існуванням.

Ілюзорна привабливість концепту «кожна людина – особистість» полягає в таких його положеннях: по-перше, заперечує важкий для психологічного сприйняття й реалізації принцип ієрархії й утворює ілюзію рівності; по-друге, відмінняє вимогливість людини до себе, нехтує мораллю; по-третє, проголошує «ідеали», досягнення яких не потребує зусиль, «ідеалом» стала посередність; по-четверте, надає переваги зухвалим, пересічним й аморальним особам. Теологічний абсолютизм Середніх віків в епоху модерну було змінено на моральний та інтелектуальний абсолютизм посередньої людини. Завдяки концепту «кожна людина – особистість» відбулася легітимація посередньої людини. У підґрунті середньовічної легітимності лежав принцип духовної ієрархії, що було моральною й духовною основою влади. Буржуазія не мала легітимного права на пріоритетне положення в суспільстві. Концепт «кожна людина – особистість» був нелегітимний, оскільки суперечив усталеним метафізичним поглядам, проте надав буржуазії політичне й моральне право на пріоритетне становище в суспільстві. На основі

такого світоглядного перевороту буржуазія отримала це право. Відтак, перехід до приватної власності не лише змінив соціально-політичну ситуацію, він зумовив зміну первоначал суспільного буття, а також зміст таких фундаментальних понять як особистість, свобода, ієрархія, рівність, справедливість.

У концепті «кожна людина – особистість» з'єдналися всі чотири ідоли печери Ф. Бекона. Ідоли роду проявляються в тому, що цей концепт відповідає спрощеним уявленням більшості людей. Ідоли печери – це ілюзорні установки людей (кожен є особистістю тут і зараз), за межі яких більшість людей не здатні й не бажають виходити. Ідоли ринку (площі) проявляються в тому, що навіть освічені люди можуть потрапити під вплив концепту «кожна людина – особистість». Найстрашніші для процесу пізнання істини – ідоли театру, коли освічені люди починають займатися піаром. Концепт «кожна людина – особистість» був сформований з метою маніпулювання свідомістю народних мас, а з часом став основою гуманізму й спрощеного розуміння людської сутності.

Французька революція, зруйнувавши принцип духовної ієрархії, утворила умови для вульгарного сприйняття принципів суспільного буття: свободи, рівності й справедливості. Філософи модерну не змогли побачити різниці між принципом духовної ієрархії та його реальним втіленням. Спеціально наголошуємо, що принцип духовної ієрархії не закреслює морального закону, за яким до кожної людини слід ставитися як до особистості, а навпаки надає підстави для створення особистісної атмосфери.

Отже, концепт «кожна людина – особистість», сформований під тиском гасла «Усе для маси» [272], не ліквідував соціальної ієрархії, а призвів до ще більшої нерівності. За задумом його творців та adeptів (К. Гельвецій, Т. Гоббс, Д. Г'юм, Дж. Локк, М. Лютер, Н. Мак'явеллі, К. Маркс та ін.), цей концепт мав стати обґрунтуванням справедливого суспільства, але став причиною зростання соціальної ентропії й деградації. Формальне проголошення людини особистістю ще не робить її особистістю. Цей факт усвідомили представники німецького ідеалізму, які шукали відповідь на запитання: «Як виховати людину, яка була б особистістю за своїми внутрішніми якостями?»

І. Кант, Й. Фіхте, Г. Гегель, Ф. Шеллінг успадкували ієрархічний підхід німецьких романтиків до розуміння людської сутності [350, с. 210–212]. Так, розмірковуючи над метафізичними засадами буття, І. Кант розвиває християнський підхід до проблеми особистості – досліджує її в контексті моралі, яка становить найглибший вимір людини. Роздуми філософа над проблемою категоричного імперативу – це пошук шляхів удосконалення людини, з'ясування ролі морального закону в житті. Особистість постає як результат вивищення людини над власною природою. На спонукання категоричним імперативом здатна лише особистість, яка є вільною й незалежною від власної природи. Ідея особистості демонструє пересічній людині водночас як власну недосконалість, так і взірець, до якого вона має прагнути. «Ідея особистості <...> ставить нам перед очима піднесеність нашої природи <...>, дозволяючи нам віднораз помічати брак відповідності нашої поведінки з цією ідеєю...» [173, с. 98]. Безумовно, ідея особистості, з одного боку, демонструє людині ідеал, а з іншого, – її недосконалість. Вимогливу людину, яка прагне розвитку, це підбадьорює й дає взірець, тоді як пересічній це не подобається, а може дратувати й викликати негативні емоції.

Особистість в І. Канта – це досконалість, до якої людина має розвиватися через моральні випробовування та інтелектуальні зусилля, що мусить бути обов'язком і законом. Для виховання особистості потрібно докласти надзусилля. Заслуговує на увагу розуміння особистості, запропоноване І. Кантом, що особистість – це вільна людина, яка незалежна від будь-яких природних механізмів, підпорядкована власному розуму й моральному закону. Усвідомлюючи, наскільки важко й навіть неможливо відповідати вимогам категоричного імперативу, філософ зазначав: «Повна ж відповідність волі моральному закону є святість – досконалість, на яку не здатна жодна розумна істота чуттєвого світу в жодний часовий момент свого існування» [173, с. 136]. Незважаючи на всю складність такої вимоги, філософ висновує, що вона є необхідною. Людина має діяти відповідно до категоричного імперативу, якщо навіть виникає небезпека.

Випереджаючи час, І. Кант сформулював категоричний імператив: людина ніколи й за жодних обставин не може бути засобом, а лише метою. Зв'язок між

поняттям особистості та категоричним імперативом свідчить про те, що особистість – це перш за все етична категорія. Зазначимо, що погляди І. Канта на особистість не отримали належного осмислення ані в ХІХ, ані в ХХ ст. (До адекватного розуміння особистості у філософії Канта доходить Т. Адорно, зауважуючи, що поняття особистості – це всезагальність, елементи якої присутні в кожному, у кого є розум [7, с. 19]). Отже, особистість в І. Канта – це людина, спонукувана категоричним імперативом.

Й. Фіхте конкретизує погляди І. Канта щодо проблеми особистості: вона за допомогою розуму має діяти в інтересах людського роду. Істинним, розумним і вищим життям філософ називає те, яке підпорядковане роду. Життя роду знаходить цілісне втілення в ідеях. Й. Фіхте формулює максиму: особистості мають усвідомлювати принципи (первоначала) епохи, у якій живуть, і діяти відповідно до них. Власне життя особистість приносить у жертву роду [432, с. 392]. У контексті підпорядкування індивідуального життя родовому філософ тлумачить добродійність і людські пороки. Добродійність – це забувати про власні потреби заради роду, а порок – думати про себе й діяти задля себе. Той, хто не думає про людський рід, є примітивною й нещасною людиною, якими б добрими справами не прикривався. Отже, філософ розуміє, що формування особистості відбувається у важкій духовній боротьбі.

Сутність особистості Й. Фіхте вбачає в її призначенні. Людина має жити відповідно до свого призначення: «Найвище прагнення в людині <...> є прагнення до тотожності, до повної згоди з самою собою <...>, до узгодження всього того, що знаходиться поза нею...» [430, с. 22]. Логіка аналізу призводить філософа до того, що він виділяє «шляхетну й кращу людину» та «нищу й нерозвинену», між якими мало спільного [430, с. 25]. Шляхетну людину Й. Фіхте характеризує через досконалу самосвідомість, яка оволодіває сама собою, відмовляючись від будь-якої сторонньої допомоги, такий стан філософ називає «повна згода розумної істоти з самою собою» [430, с. 17].

Осмислюючи ці роздуми Й. Фіхте, зауважимо, що філософ започатковує соціологічний підхід до розуміння особистості в контексті індивід – рід.

Філософський ідеалізм у поєднанні з моральним законом стають засобом удосконалення людського роду.

Проблему особистості Ф. Шеллінг підносить до фундаментальних основ своєї філософії разом із проблемою свободи волі, добра, зла, морального закону. Він критикував догматичну філософію за те, що вона не визнає поняття «особистість», оскільки не здатна усвідомити її значущості [487, с. 118]. Поділяючи ієрархічний підхід до розуміння сутності людини, філософ виділив два рівні її розвитку: інстинктивна людина та особистість [485, с. 209]. Інстинктами живе маса, а особистість живе розумом. Особистість філософ характеризує на основі понять праведність, твердість, нерухомість [485, с. 299]. Незважаючи на те, що особистостям притаманні надзвичайні риси, філософ уважав, що особистісне начало є в кожній людині й вона здатна його досягти, але для цього потрібні певні умови [487, с. 143], а від себе додамо – і неабиякі внутрішні зусилля. Ф. Шеллінг доводив, що буття тримається на особистостях і лише вони живуть повноцінним життям: «Тільки в особистості є життя» [487, с. 156].

Г. Гегель досліджував проблему особистості в релігійному та правовому аспектах. У релігійному аспекті філософ аналізував особистість у ракурсі призначення людини, а точніше, з позиції двох протилежних підходів: людина сама в собі є добро чи зло. Зло в людині філософ пов'язував з її природою [93, с. 257]. Ставлення Г. Гегеля до тілесної природи людини однозначне: індивід, який живе під впливом природних спонукань, є рабом своїх пристрастей. У контексті філософії І. Канта Г. Гегель сформулював абсолютну вимогу до людини: вона не має права підкорятися природному началу, бо має розум і волю. У процесі духовного розвитку людина, усвідомлюючи смисл свого буття, долає своє природне існування. «Природа людини не така, якою вона має бути; пізнання відкриває їй це й породжує те буття, яким воно не має бути» [93, с. 260]. Завдяки процесу пізнання людина відкриває в собі суперечності, усвідомлює природне начало як зло, і в неї пробуджується потреба удосконалення – народжується особистість. У ситуації межового напруження людина поступово починає розуміти, що її природа не відповідає сутності людського покликання. Г. Гегель від свого імені пише: «Я, як

природна людина, не відповідаю тому, що є істинним, і обплутаний *множиною природних особливостей*, але в мені так само безконечно тверда істина *єдиного добра*; отже, ця невідповідність визначається як те, чого не має бути» [93, с. 267]. Філософ вважає, що людина мусить за допомогою розуму подолати свою природу, але таке усвідомлення приходить лише в стані межового напруження.

Г. Гегель не лише констатує протиборство духовного й природного в людині, а доводить, що ці суперечності знайшли відображення в релігії, але в усіх її формах вони винесені за межі людини, тоді як у християнстві перебувають в людині. Тому філософ ставить перед людиною завдання зробити крок до вирішення цієї суперечності: пробудити в собі найвищу свідомість і подолати природне начало та звільнитися від зла. Г. Гегель узагальнив свої роздуми щодо змісту поняття «особистість» у висновку: «Люди мають особистість з огляду на свою духовну природу» [96, с. 37]. Це твердження не варто розуміти буквально, що кожна людина актуально є особистістю. Філософ розглядав людину особистістю в потенційному сенсі, а невідчуженими її атрибутами вважав свободу, волю, моральність, релігію [96, с. 42].

Проблема особистості в правовому аспекті в Г. Гегеля виглядає по-іншому. Він поділяє підхід римських юристів до розуміння особистості й вважає, що власність є родовим поняттям щодо особистості. Для Г. Гегеля зв'язок особистості з власністю є безперечною істиною: власність є наявне та безпосереднє буття особистості [99, с. 62].

Підсумовуючи погляди І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга й Г. Гегеля щодо змісту поняття «особистість», зазначимо, що особистість стає характеристикою людини, яка піднялася над своїм природним еством. Наприклад, особистість в І. Канта – це перш за все суб'єкт моральних відносин. Філософ формулює умову, за якої індивід стане особистістю: треба піднятися до рівня суб'єкта моральної діяльності. Нездатність бути суб'єктом моральних відносин однозначно свідчить, що людина на даний момент не є особистістю. У Г. Гегеля особистість – це не лише суб'єкт економічних, правових відносин, але й суб'єкт духовної діяльності, який долає свою природну необхідність. Отож роздуми німецьких філософів щодо проблеми особистості здійснені в межах дуалізму природного й духовного. Вони

досліджували особистість у контексті подолання природної залежності та сходження до духовної сутності. Ідея особистості постає як заперечення не-істини людського буття, а особистість – це те, до чого має прагнути людина [361, с. 51]. Ієрархічний підхід до розуміння людської сутності у І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга й Г. Гегеля набуває філософського узагальнення. За своєю суттю підхід класиків німецького ідеалізму тяжіє до субстанційного підходу Г. Ляйбніца. На жаль, ці роздуми залишаються неосмисленими сучасною українською філософією, панує уявлення, що німецький ідеалізм має антиперсоналістичний характер.

Л. Фюєрбах не погоджувався з традицією, що склалася в ідеалістичній філософії, і намагався подолати дуалізм тіла й духу, але в реальності стає на позицію абсолютизації природного начала в людині. Якщо чуттєвість людини в класиків німецького ідеалізму була її недоліком, то Л. Фюєрбах абсолютизував природні аспекти життя людини. Він проігнорував суперечності між природним та духовним началом і аналізував особистість у контексті «одиничне – загальне». Отож Л. Фюєрбах успадкував підхід Й. Фіхте і розвивав соціологічну концепцію особистості, але на матеріалістичному підґрунті, не розрізняючи людину та індивіда. «Буття в якості людини і буття в якості конкретного індивідуума, безумовно, у мені нерозрізнені» [425, с. 496]. Л. Фюєрбах проігнорував здатність людини бути суб'єктом духовної діяльності. Філософ уважав особистість «основним поняттям християнства <...>, де наголошують на особистості Бога» [427, с. 278]. На його думку, поняття особистості в християнстві настільки абсолютизоване, що Бог є продуктом ідеї особистості: «Бог є поняття чи ідея особистості...» [428, с. 142]. Заперечуючи духовну сутність людини, філософ виступив проти християнського розуміння особистості, й водночас проти того, що розробляли представники німецького ідеалізму. Відтак, у Л. Фюєрбаха панує спрощене розуміння сутності людини й особистості зокрема.

Отже, аналіз проблеми особистості в німецькій філософії відбувався в контексті співвідношення, з одного боку, духовного і природного, а з іншого, – одиничного і загального. Але піднятися до духовного людина може лише через усвідомлення та прийняття проблем роду як загального. Для подолання природного

начала в собі людина має навчитися бути спонукуваною потребами роду, що водночас буде сходженням до духовного – особистісного. Сходження до духовного без сходження до загального неможливе. Відтак, підхід до проблеми особистості І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля, з одного боку, та Л. Фюєрбаха, з іншого, – взаємно доповнюють один одного. (Докладніше див. 361).

Надбання німецького ідеалізму було розвинуто у філософії Ніцше. В умовах, коли в Європі набував поширення демократичний погляд на ідею особистості («кожна людина – особистість»), філософ відстоював ієрархічний підхід до розуміння людської сутності. Він доводив, що відбулося здрібніння людини [277, с. 194], а людська спільнота перетворилася на юрбу, оскільки зникли аристократи духу. Філософа непокоїть факт духовної деградації, тому ставить для себе мету з'ясувати, яку людину треба виховувати [278, с. 332]. Ф. Ніцше поставив собі надзвичайно високу мету. Навіть на початку ХХІ ст. треба визнати, що ніхто з філософів не наважився сформулювати собі такої мети. Утім, для її реалізації він не знайшов відповідного філософського апарату, а тому змушений був послуговуватися афоризмами й художніми образами.

У людині Ф. Ніцше водночас бачив творця та створіння. На основі принципу духовної ієрархії філософ виділив три рівні розвитку людини: юрба й аристократи духу, а між ними помістив найнебезпечніший тип, який називає паразитом. «Найогиднішу тварюку, що траплялася мені серед людей, я назвав паразитом. Вона прагнула не любити, та все ж із любові жити» [281, с. 192–193]. Наведена характеристика цілком збігається з ознаками посередньої людини, яка завжди живе за рахунок інших, а найчастіше – за рахунок особистостей: спочатку їх травить, а після їхньої смерті пропагує їхні здобутки й живе завдяки цьому. Ф. Ніцше розчарований людиною. Людський натовп не вірить у аристократів духу, тому галасує: «Ми всі рівні!» [281, с. 284], ось образна форма концепту: «Кожна людина – особистість». З цього приводу він скаже, що це «безглуздя більшості» [280, с. 93]. «Вищому» світові він протиставляє людину, яка підпорядкувала своє життя процесу пізнання, звела до мінімуму матеріальні потреби. Особистість – це шляхетна, аристократична людина, яка відчуває себе змістом. Філософ дослідив походження

терміна «шляхетна людина». «Ми, правдиві», – так казали про себе шляхетні в Стародавній Греції [280, с. 157]. Шляхетна людина керується моральними нормами, критерієм шляхетності в неї є вчинок, вона ніколи не принизить себе розмовами про рівність обов'язків і не перекладатиме свою відповідальність на іншого.

Вважаємо, що філософія має повернутися до ієрархічного розуміння людини, що було притаманне філософії І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля й Ф. Ніцше, бо лише ієрархічний підхід до розуміння сутності людини дозволить повернути в життя й філософію світоглядний закон «особистість – принцип буття». Висновок І. Канта про особистість як людину, спонукувану категоричним імперативом і християнський імператив «особистість – принцип буття» – судження одного порядку, це безумовний, метафізичний закон, що не залежить від часу та будь-яких зовнішніх обставин.

Відмова від принципу духовної ієрархії означала заперечення ідеї особистості як досконалої людини, для якої моральний закон є святим. Філософія, знищивши ієрархічний підхід до розуміння людини, стала розвивати безплідний напрям («кожна людина – особистість»), втратила пріоритет й опинилася в залежності від природничих наук. Під тиском цієї світоглядної тенденції гуманітарні науки й суспільство дістали знеособлений напрям розвитку.

2.1.6. Особистісні та знеособлені тенденції в історії філософії ХХ – поч. ХХІ ст. На кожному етапі розвитку суспільства й історії філософії проблема особистості є ключовою, проте у філософії дотепер немає критеріїв до розуміння духовної сутності людини й особистості зокрема. Так, наприклад, персоналізм під особистістю розуміє універсальний спосіб буття, жертовність заради суспільства – абсолютне начало, дух [275, с. 43–44, 56]; неотомізм розглядає особистість як субстанцію, найвищий рівень інтелектуального й духовного розвитку людини [249, с. 52]; у феноменології особистість – це центр духовної активності [482, с. 153, 160]; у марксизмі – міра колективно-загального в конкретному індивідові [160, с. 413]; в екзистенційній філософії перевагу надають існуванню перед сутністю, тому йдеться взагалі про людину та її життя. М. Мерло-Понті

визнає відсутність методологічних підходів до трактування людини, зауважуючи, що людині потрібен ідеал для пізнання себе [541, с. 504]. Філософ пропонує пізнавати людину в контексті її відносин з Іншими, оскільки саме вони визначають її сутність. Велика кількість підходів до визначення поняття «особистість» свідчить про те, що вони абсолютизують окремі властивості людини й не враховують сутність. Відсутність цілісного підходу до конститутивного поняття філософії є, на нашу думку, відбиттям її парадигмальної кризи.

Європейське суспільство в XIX–XX ст. розвивалося під гаслами демократичного (егалітарного) підходу: «Кожна людина – особистість». Як наслідок, з філософського вжитку зникає принцип ієрархії. Епоха модерну, прикриваючи колективне несвідоме й повсякденну свідомість вірою в розум, знайшли в цьому концепті філософське обґрунтування. На тлі раціональних уявлень про сутність людини з'явилися соціально-політичні феномени, які не відповідали цим уявленням. Так, осмислюючи знеособлені тенденції в суспільному житті, Г. Лебон виділив два рівні духовного розвитку людини: маса й особистість. У ментальності мас переважають наслідування й копіювання. Щодо співвідношення свідомого й несвідомого в життєдіяльності цього типу людини Г. Лебон зауважив: «Свідоме життя розуму становить лише дуже малу частину порівняно з його несвідомим життям» [214, с. 160]. Цей тип людини не здатен сприймати ідеї в чистому вигляді, вони мають бути оформлені в найпростіші форми [214, с. 187], а тому краще подавати їх у символічній формі. На протигагу класичній філософії, Г. Лебон відстоював позицію, що в суспільному житті не людський розум відіграє вирішальну роль, а емоції й почуття, натомість розум є виконавцем.

Досліджуючи тенденції розвитку європейської історії, О. Шпенглер виокремлює два типи людини, які позначає поняттями *Dasein* (існування) та *Wachsein* (бути в процесі розвитку, зростання) [502, т. 2, с. 10]. Зміст *Dasein* філософ трактує як життєдіяльність у межах заданого напрямку, а *Wachsein* як напруження, коли людина намагається зрозуміти причини, наслідки історичних подій та вийти за межі негативної тенденції. Отож сутність людини О. Шпенглер визначає на основі способу її буття.

У кін. XIX – поч. XX ст. вважали доведеним фактом, що поведінку людини цілком визначає свідомість. Зрозуміло, що такі уявлення відображали світоглядні модерні принципи: людина є розумна істота – особистість, яка здатна цілковито контролювати власну життєдіяльність. Проте, З. Фройд помітив суперечності між поведінкою і дійсними спонуканнями людини. Намагаючись дати наукове тлумачення цим суперечностям, учений відкриває несвідоме і на його основі пояснює таємниці внутрішнього життя й поведінки людини.

Відкриття З. Фройда виявило суттєві суперечності між новим знанням про структуру психіки та раціоналістичними уявленнями щодо людської сутності. Нове знання про психіку змушувало переглядати раціоналістичні уявлення про людину, але філософи й психологи пішли шляхом його прилаштування до старої концепції особистості. Навіть сам З. Фройд дав поштовх до теоретичної плутанини. Він уживав словосполучення «свідома особистість» і «несвідома особистість» [449, с. 152]. Така термінологія свідчить про те, що З. Фройд не знав (або ігнорував) християнське розуміння особистості, погляди німецьких філософів-ідеалістів на проблему особистості й мимоволі став на позицію «кожна людина – особистість». Відкриття З. Фройдом структуру психіки сучасна філософія й психологія трактують як трикомпонентну модель особистості [517, с. 24]. Припускаємо, що це неадекватне тлумачення. Так, З. Фройд виділив три компоненти психіки, але говорити, що це три компоненти особистості, не можна. Філософія та психологія поєднали відкриття З. Фройда й застарілі уявлення про особистість. Утворився філософсько-психологічний гібрид: наукові уявлення про структуру психіки поєднали з ціннісним судженням, що кожна людина є особистістю.

Знеособлені тенденції поч. XX ст. (Перша світова війна, державний переворот у Росії в 1917 р.) змусили частину європейських філософів і психологів переосмислювати теоретичні уявлення щодо проблеми особистості. На знеособлені тенденції відреагував М. Шелер, який відродив філософську антропологію, відокремив психічне життя від персоналістичного буття та звернув увагу на те, що поняття особистості слід уживати тоді, коли йдеться про певний щабель духовного розвитку, а не просто про людину [483, с. 10]. Свою позицію М. Шелер

обґрунтовував тим, що поняття особистості не вичерпується поняттям розуму, а «поширюється лише на тих людей, котрі безпосередньо опановують своє тіло й почуваються як *господарі* щодо нього» [483, с. 14]. М. Шелер розрізняв поняття «особа» й «особистість». Поняття «особа» він трактував на основі понять «дієздатність» і «правова відповідальність», а поняття «особистість» поєднував із моральною відповідальністю. Філософ доводив, що правова відповідальність пов'язана зі свідомістю, яка фіксується в понятті дієздатності, тоді як моральна – з рефлексією над своїми діями й стосується моральної відповідальності [483, с. 22]. М. Шелер підсумував погляди І. Канта, Г. Гегеля на особистість. «Особистість є <...> упорядкована структура духовних актів», яка є «самоконцентрацією *єдиного* безкінечного духу <...> сутнісною структурою *об'єктивного* світу» [484, с. 13]. Логіка М. Шелера така: духовна людина, особистість має бути втіленням метафізичних основ буття. Отож філософ осмислював проблему особистості на основі категоричного імперативу Канта. (Докладніше див. [347]).

З праці Х. Ортеги-і-Гассета «Бунт мас» розпочинається нова сторінка в європейській філософії в дослідженні людини. Х. Ортега-і-Гассет уважав, що в усі часи люди розподілялися на два основні типи – вимогливі до себе й ті, кого несе течія життя [289, с. 18]. Перших він називає добірними, шляхетними людьми, а інших відносить до маси. Філософ наголошував, що його класифікація не соціально-класова, а соціально-психологічна, тому в кожному класі можна знайти людину маси й обрану меншість, і навіть у панівних класах у сучасних умовах може переважати «плебс» [289, с. 19]. Проаналізуємо основні ознаки людини маси. Спонуканням до діяльності в неї є неймовірний потяг до задоволення життєвих бажань. Вона сприймає лише те, що не виходить за межі її спрощеного розуміння [289, с. 57]. Психологічна інертність та інтелектуальна обмеженість породили в посередній людині нетерпимість до інакодумців, бо вона відчуває смертельну ненависть до всього, що не схоже на неї. Людина маси не може прийняти діалог, а тому обирає метод насильства. На основі знання сутності людини Х. Ортега-і-Гассет зробив два висновки. Перший: людина маси не здатна вирішувати проблеми, що об'єктивно з'являються в процесі діяльності [289, с. 68–69], а точніше, вони є

результатом її обмежених здібностей. Другий: шляхетна людина піклується про соціальні наслідки власної діяльності більше, ніж про власний добробут, тому є спадкоємницею норм культури та суспільних форм буття. Отож філософ знайшов суттєвий критерій, що відрізняє особистість від людини маси, – це турбота про відтворення суспільних форм буття.

Ієрархічний підхід до розуміння людини розвиває А. Лавджой. Філософ доводить, що принцип духовної ієрархії не означає дискримінації. Різноманітність людей за внутрішніми якостями він трактує як благо, що необхідне для життєдіяльності суспільства [212, с. 80–81], а кожний ступінь буття є благом [212, с. 95, 192]. Людина має право триматися власного рівня розвитку – мати свою «мудрість» [212, с. 191, 208]. Цей висновок у А. Лавджоя дістав назву «етика середньої ланки», що було обґрунтовано принципом відповідності природі [212, с. 101], отож людина має право не претендувати на досконалість.

Проблема особистісного й знеособленого життя була предметом філософських роздумів Е. Муньє. Філософ критикував марксистське розуміння особистості як її розчинення в соціальному, а марксистську філософію вважав знеособленою [275, с. 43, 48]. Під особистістю філософ розумів універсальну людину, здатну до творчості. Для розуміння сутності людини він використовує християнські ідеї: досягти рівня особистості можна лише тоді, коли відмовишся від свого егоїзму, що сприятиме спасінню [275, с. 44]. Е. Муньє вніс суттєве доповнення до розуміння особистості. Якщо християнські філософи й І. Кант усю силу своєї критики скеровували на подолання людиною природних потреб, то Е. Муньє акцентує увагу на вдосконаленні життя [275, с. 60]. Особистість починається з діяльності на благо суспільства. Е. Муньє розмежовує поняття «індивід» та «особистість». Індивід – це людина, яка перебуває під впливом природного, натомість особистість – це самотворення. Кожна людина має в житті місію реалізувати свій потенціал у продуктах власної діяльності й жити в єдності із суспільством. Якщо людина цього не робить, то вона стає на шлях деградації. На основі розуміння сутності особистості Е. Муньє поставив філософський діагноз ХХ ст.: «Справжнім злом століття є те, що всім нам зазвичай не вистачає особистісного начала» [275, с. 60], а

тому ставить завдання: відтворення його в усіх сферах суспільного життя [275, с. 61]. Отож філософія персоналізму була реакцією, з одного боку, на комуністичну й фашистську ідеологію, а з іншого, – на знеособлену європейську реальність.

Е. Кассирер визначив архімедову точку оперття філософів різних течій – це самопізнання, яке є передумовою самореалізації [177, с. 444]. Дійсно, людина до цього часу не може дати об'єктивної відповіді на запитання: «Хто вона є»? Це змусило філософа зауважити: «Сучасна теорія людини втратила свій ідейний стрижень, а натомість ми отримали повну анархію думки» [177, с. 466]. Учений усвідомлює, що такі погляди на сутність людини є загрозою для її етичного й культурного життя. Науковець визнає принцип ієрархії і виступає проти раціоналістичного розуміння людини (*animal rationale*) на тих підставах, що розум є неадекватним поняттям для цілісного розуміння людського життя і пропонує визначати людину як *animal symbolicum*, символічна тварина [177, с. 472].

У контексті ідей персоналізму мислив П. Тейяр де Шарден. Він сформулював принцип універсального розвитку й поширив його на духовне життя людини. Філософ уважав, що особистість є продуктом безконечної духовної еволюції, самозаглиблення свідомості, а суттєву роль у цьому процесі відіграє рефлексія [400, с. 116, 176].

М. Горкгаймер доводить, що в сучасному суспільстві немає гуманітарних критеріїв людського буття, бо прагматизм зробив критерієм істини задоволення [109, с. 57], а основною формою поведінки сучасної людини стало пристосування [109, с. 94, 104–106]. Дійсно, установка на духовне вдосконалення втратила свою актуальність.

Проблему особистості Ж. Маритен аналізував у площині метафізичної проблематики. Філософ критикував колег за те, що вони не досліджують особистість метафізично, тобто як первоначало суспільного буття, не аналізують її в контексті вдосконалення й діяльності на благо Іншого. Людина сягає рівня особистості тоді, коли до будь-якої іншої ставиться як до особистості. Ж. Маритен вважає особистість найбільшим витвором буття. «Особистість є субстанція <...>, яка живе не тільки біологічним та інстинктивним, але й інтелектуальним і вольовим

життям» [249, с. 52]. Наведене визначення надає достатньо підстав для висновку: уявлення Ж. Маритена про людину мають ієрархічний характер, людина сягає рівня особистості тоді, коли долає біологічне й інстинктивне існування й реалізовує себе в любові до ближнього.

Ієрархічний підхід до розуміння людської сутності є методологічною основою у філософії Е. Фромма. Філософ виділяє плідні й неплідні соціально-психологічні орієнтації людини. Він розпочинає аналіз із неплідних орієнтацій: рецептивної, експлуаторської, здирницької та ринкової. Суттєвою рисою рецептивного типу є параліч критичних здібностей, що робить його залежним від інших [456, с. 66–67]. Звичайно, цей тип людини в історії трансформувалася й в сучасних умовах набув нових якостей. На місце соціальної залежності від «господаря» прийшла психологічна залежність від суспільної думки [456, с. 82], політичних лідерів, панівних суспільних поглядів, засобів масової інформації. Не зник цей тип людини і в посттоталітарних суспільствах. В умовах інформаційного суспільства рецептивний тип набув нових ознак – це нездатність до критичного мислення, що використовується політиками для власної вигоди.

Експлуаторську, здирницьку, ринкову форми орієнтації можна об'єднати в одну групу, бо в них є спільна риса – їх спонукає вигода, від економічної до ідеологічної. Індивіди цієї орієнтації – це модифікації людини посереднього ступеня розвитку. Ці типи орієнтації Е. Фромм відносить до репродуктивних типів, коли людина сприймає світ таким, яким він є. Вони не здатні внести у світ щось нове, конструктивне, творче.

Протилежна орієнтація – плідна, творча, коли людина сприймає світ з усіма його суперечностями, але разом з тим збагачує його своєю енергією. В основі плідного типу лежить любов до конструктивної діяльності [456, с. 91–93]. Отож Е. Фромм констатував наявність у житті соціально-психологічних типів і дав їм чіткі характеристики, але не поставив питання про причини, що їх породжують.

Характеристику знеособленого типу людини знаходимо в працях Г. Маркузе, який уживає поняття «одновимірна людина». Цей тип людини є результатом діяльності еліти [256, с. 19]. Синонімом одновимірної людини у філософа є поняття

«раб». Зауважимо, що це поняття Г. Маркузе вживає без лапок. «Хоча раби розвиненої індустріальної цивілізації перетворилися на сублимованих рабів, вони досі залишаються рабами <...> Це і є справжня форма рабства: існувати як інструмент, річ» [256, с. 43]. Учений характеризує внутрішній світ сучасного раба як «щасливу свідомість» [256, с. 99]. Людина з такою свідомістю цілковито сконцентрована на матеріальних потребах, погоджується із недоліками суспільства, стає предметом маніпуляцій, відтак співучасником зла.

Концепція архетипів К. Юнга побудована на принципі духовної ієрархії. Учений сформулював кілька архетипів: «Дитина», «Тінь», «Аніма», «Анімус», «Старий мудрець» та ін. Порівняємо концепцію архетипів з іншими концепціями людини. Ознаками «Дитини» є незнання дійсності, безсилля та страх перед життям [512, с. 63–70]. Наведені характеристики корелюються з ознаками рецептивної, одновимірної людини: залежність від нерозвинутих власних потреб, соціального середовища та інтелектуально-психологічна примітивність. Архетип «Тінь» найбільше корелює з характеристиками посередньої людини. Тінь – це те, чого людина боїться в собі й у житті: іти шляхом особистісного буття. Це змушує її обирати шлях економічної, політичної, моральної конвенції [512, с. 212] – пристосування до колективного свідомого та несвідомого. Шляхом конвенції людину змушують іти потреби власного тіла, сім'ї, дітей. Сутність архетипів *Старого мудреця, Матері, Бога* психолог відображає в таких твердженнях: вони беруть на свої плечі світ у всій його цілісності, володіють істиною, мають надзвичайну працездатність, розум, кмітливість [512, с. 164].

Особливий інтерес викликає підхід К. Юнга до трактування особистості, під якою розумів людину, здатну до опору, наділену духовною цілісністю. Психолог доходить того самого висновку, що й Е. Фромм: новоевропейська людина далека від цієї цілісності, як небо від землі [512, с. 208–209]. Людина сягає рівня особистості лише тоді, коли обирає шлях індивідуації, а не шлях соціальної, політичної, моральної конвенції. Що змушує людину обирати власний шлях і звільнитися від колективної ідентичності та не підкорятися панівним тенденціям? Психолог висновує, що таким спонуканням є призначення [512, с. 212]. Погоджуємося з цим

висновком, але вважаємо за необхідне його доповнити. Таким спонуканням для особистості є інтерес, а для генія – ідеал, які не розходяться з інтересом суспільства чи людства загалом. К. Юнг уважав, що відповідь на виклики ХХ ст. здатна знайти лише особистість. Звільнення від залежності колективного несвідомого запалює для інших світло маяка, який сповіщає про те, що *одному* вдалося позбутися фатальної ідентичності з масою, оскільки маса через свою підсвідомість не має жодного вільного вибору [512, с. 214].

Крім Е. Фромма та К. Юнга, ієрархічний підхід до розуміння внутрішніх якостей людини розробляв А. Маслоу (концепція ієрархії потреб людини [260]). Проаналізувавши біхевіористичні, психоаналітичні, когнітивні та соціально-когнітивні, гуманістичні, феноменологічні концепції особистості в західній психології [473], зазначимо, що їхні автори недостатньо рефлексують щодо філософсько-методологічних засад, на яких розбудовують власні теорії. Свідомо чи підсвідомо вони поділяють концепт «кожна людина – особистість».

Суперечливими й не до кінця з'ясованими залишаються погляди М. Гайдеггера на людину. Філософ у деяких моментах ототожнює поняття «людина» й «особистість», зокрема, розкриваючи сутність особистості, переходить до сутності людини [459, с. 47–49]. Це свідчить про те, що філософ не усвідомлював, що особистість – це вищий ступінь духовного розвитку людини. М. Гайдеггер також недооцінив здатності людини до розвитку. «Людина є власна можливість, але вона не може сама себе „творити”» [467, с. 152]. Це суперечлива позиція: з одного боку, людина має в собі можливості для свого розвитку, а з іншого, – не здатна сама себе вдосконалювати. Проте, філософ визначає сутність особистості як здатність до екзистенції, протистояння дійсності [459, с. 47–48]. На нашу думку, М. Гайдеггер припустився помилки, вважаючи, що поняття *existentia* має пріоритет перед *essentia* [459, с. 43]. Припускаємо, що буття існуватиме доти, поки відтворюватиметься його сутність, а це можуть реалізувати лише особистості, які є первоначалом буття.

Осмилюючи феномен масової свідомості, К. Ясперс зазначив, що для мас головне значення має «*фіксація рівності*» [519, с. 314], тобто для пересічної людини потрібне філософське обґрунтування свого знеособленого існування, а тому

трактування особистості з позиції «свідомість взагалі» відповідає потребам й можливостям людини маси. На основі цього концепту здійснюється виховання людини в напрямі рівності в небутті. За ширмою гуманності концепту «кожна людина – особистість», з одного боку, приховане бажання посередньої людини до панування, а з іншого, – зафіксовано її інтелектуально-психологічну обмеженість й небажання внутрішнього вдосконалення. Підсумовуючи знання про сутність людини маси, К. Ясперс зазначив, що вона має потребу підняти свою посередність до загальнолюдського рівня [519, с. 314], що вона і зробила у концепті «кожна людина – особистість».

Людина, на думку Ю. Габермаса, лише тоді може претендувати на рівень особистості, коли цілком соціалізована, вписана в суспільні, культурні, смислові зв'язки. Особистість у філософа постає як символічна структура і є взірцем для природної людини [84, с. 80]. Розвиток природної людини до рівня особистості здійснюється через навчання. Вважаємо, що тут Ю. Габермас помилився – це відбувається насамперед у процесі виховання.

Як було зазначено, ієрархічний підхід до розуміння людських якостей постмодерна філософія не шанує, проте він не зник з філософського обр'ю. Американський філософ Е. Макінтайр аналізує людину на основі телеологічної схеми: «людина-як-вона-є і людина-якою-вона-могла-б-бути-якби-усвідомила-свою-сутнісну-природу» [242, с. 81]. Можна погодитися із запропонованою схемою, але учений не помітив, що її витoki перебувають в ієрархічній природі людської сутності, тоді як китайські, античні, середньовічні філософи німецькі містики, романтики й класики німецької філософії це прекрасно усвідомлювали. Насправді ця схема відображає ієрархічний зміст людської сутності. Отож Е. Макінтайр побачив лише те, що на поверхні, і не усвідомив принципу духовної ієрархії, проте правильно зазначив, що мораль покликана допомагати людині досягти своєї сутності й бути підґрунтям людського буття [539, с. 181–204]. Урешті-решт філософ висновує, що умовою розвитку людини є усвідомлення своєї мети (*telos*) і приписів етики.

Класична (тричленна) версія моральності в епоху модерну зазнала поразки, оскільки філософія закреслила «будь-який телеологічний погляд на людську природу, будь-який погляд на людину як таку, що має сутність, яка визначає її істинну кінцеву мету» [242, с. 84]. Спроби обґрунтувати мораль, спираючись на людське прагнення до щастя й користі, виявилися невдалими. Е. Макінтайр визнає, що сучасна моральна ситуація має парадоксальний зміст. Людину в процесі виховання орієнтують бути свідомим моральним суб'єктом, але середовище просякнуте маніпулятивними технологіями, а тому людина змушена ставати на шлях маніпуляцій [242, с. 104–105].

Е. Макінтайр розрізняє чесноти, яких людина прагне в повсякденному житті, і чесноти, які є дійсно благом. Філософ дає таке визначення чеснот: це набуті внутрішні якості, які сприяють досягненню внутрішніх благ [242, с. 283]. Чесноти філософ пов'язує з поняттями «самість», «Я», «особистість», а їх зміст пояснює на основі здатності бути суб'єктом власної історії й бути відповідальним за інших і власне «Я» [242, с. 321–323]. Відтак, почавши з моралі, А. Макінтайр дійшов до особистості й фундаментального питання: що забезпечує єдність індивідуального й суспільного буття? На це запитання філософ дає таку відповідь: потрібна концепція блага. Водночас він усвідомлює, що виховати в собі чесноти поза межами суспільства неможливо, оскільки вони формуються в процесі діяльності. Філософ висновує: підґрунтям моралі є діяльність людини задля суспільного блага. Найвища форма цієї досконалості – особистість. Отож Е. Макінтайр дійшов того самого висновку, що й І. Кант. Особистість у Макінтайра – це результат пошуку спільного блага для людини й суспільства. Особистість у Канта – це людина, яка усвідомила моральний закон, свої обов'язки й діє на благо суспільства. Результати дослідження виявилися тотожними, але їх отримано різними шляхами, що є доказом того, що поняття особистості й моралі органічно пов'язані й формуються в процесі діяльності на благо суспільства.

Осмислюючи роздуми Е. Макінтайра, зауважимо, що філософ намагається дати відповідь на питання сутності блага як це робив Г. Гадамер ще в 1929 р. Проте,

ці зусилля залишилися нереалізованими. Одна із причин полягає у нерозумінні ролі й значення принципу духовної ієрархії й особистості у життєдіяльності суспільства.

Сучасний американський філософ Г. Франкфурт розвиває концепцію особистості на основі дослідження ставлення людини до своїх бажань. Критерієм розвитку людини є здатність рефлексувати над власними прагненнями. Філософ виокремлює бажання першого рівня, що народжуються від задоволення безпосередніх потреб, і бажання другого рівня, коли людина рефлексує над проблемою: наскільки їй потрібні бажання першого рівня [531, с. 13]. У процесі подолання прагнень першого рівня народжується особистість, яка починає жити власною волею, розрізняє фактичне існування й належне. На другому рівні формується свобода волі, відповідальність за своє життя. Отож бажання другого рівня стають конститутивними в процесі формування особистості.

Досліджуючи життя модерної людини, Ч. Тейлор зауважує, що в цю епоху було втрачено ієрархічну систему координат для пізнання людської сутності. Він заперечує ті підходи, що пропонують відкинути систему моральних координат, а життя без координат відносить до нижчого гатунку. Ч. Тейлор виокремлює нижчі й вищі форми життя. Вищі пов'язує з етикою честі, яка є ознакою справжньої людини [397, с. 35–36]. Для характеристики вищих форм життя філософ використовує поняття самість, «неушкоджена особистість» [397, с. 44], проте прикладів такого життя в постмодерному світі не знаходить, а тому посилається на історичні факти. Окрім нижчої й вищої форм життя, філософ виокремлює ще серединне, яке характеризує через невизначеність щодо смислу життя. Свій підхід до розуміння людини філософ назвав типовим виміром морального / духовного життя [399, с. 24].

Досліджуючи сучасне західне суспільство, Ч. Тейлор висновує, що воно хворе, і виокремлює три хвороби: індивідуалізм (кожен має свою цінність, не ставить її під сумнів і шукає шляхи самоздійснення), інструментальний розум (різновид раціональності, який зводиться до засобів досягнення своєї мети) і відчуження (фрагментарність як відсутність бажання брати участь у громадському самоврядуванні) [398, с. 6–13]. Автор вважає ці хвороби наслідком морального релятивізму, відсутністю морального ідеалу, який би відповідав сучасним вимогам

людського буття. Моральний релятивізм, на думку Ч. Тейлора, є «глибокою помилкою», а тому ставить завдання з'ясувати: які моральні спонукання стоять за самоздійсненням? [398, с. 16,18]. Філософ критикує орієнтацію на особисте самоздійснення, але водночас не заперечує його.

Ч. Тейлор доводить, що ідеал полягає не в тому, щоб досягти того, що забажалося, а в тому *чого* людина має прагнути [398, с. 17], отож наголошує на обов'язках людини перед Іншими, суспільством. Він критикує лібералізм у моралі, який обходить стороною питання: «У чому полягає добре життя»? [398, с. 19] й доводить, що його не можна зводити до реалізації повсякденних прагнень людини. Таке розуміння доброго життя філософ називає моральним суб'єктивізмом і висновує, що культура автентичності (самоздійснення) веде до нарцисизму [398, с. 47]. Дійсно, культура автентичності – це мораль посередньої людини, що є проявом знеособлених тенденцій західного способу життя.

Ч. Тейлор ставить проблему: у чому полягає ідеал та які мають бути умови його реалізації? [398, с. 29–30]. Така постановка питання свідчить про те, що філософ стоїть на позиціях пріоритету матеріального, бо пріоритет духовного вимагає іншої постановки: на основі якого ідеалу виховувати людину і розбудовувати суспільство? Шукаючи ідеал, мислитель наголошує на тому, що ідеал має охоплювати історію, суспільні проблеми, громадянські обов'язки, відносини з іншими соціальними спільнотами та людини з природою [398, с. 36].

Варто погодитися з критикою Ч. Тейлором етики автентичності, але автор, на жаль, не запропонував іншої етики, яка б сприяла світоглядному й моральному одужанню західного суспільства. Проте, нові моральні цінності не треба шукати. Вони були сформульовані І. Кантом у категоричному імперативі. Виникає запитання: чому категоричний імператив філософи не беруть до уваги? Він не відповідає уявленням панівного типу людини. Категоричний імператив ставить перед людиною надвичайно високі вимоги, а сучасний тип людини не звик вимогливо ставитися до себе. (У цьому контексті висновки Ч. Тейлора корелюють з висновками В. Петрушова про те, що у ХХ ст. відбулося знищення моралі на всіх рівнях буття [303, с. 69]).

Опонуючи Ч. Тейлору, зауважимо, що він не пов'язав наявні в суспільстві проблеми з людськими якостями, недооцінив того факту, що вони утворюють цілісність. Подолання проблем сучасного суспільства потребує знання людської сутності. На жаль, філософ не запропонував власного розуміння людської сутності. Це надає підстави зробити висновок, що філософ залишається на позиції: «кожна людина – особистість».

Осмислюючи концепцію Ч. Тейлора, зауважимо, що вона суперечлива й водночас відображає стан західної суспільної та філософської думки. З одного боку, філософ сумує за середньовічною ієрархічною системою координат, а з іншого, – перебуває під впливом модерного концепту «кожна людина – особистість». Філософ говорить про нижчу, серединну й вищу форми морального життя, але не наважується визнати, що це ступені духовного розвитку людини й суспільства, оскільки, можливо, боїться реакції філософської й суспільної свідомості, яка це може сприйняти за образу людської гідності й заперечення гуманістичних ідей.

Підсумовуючи погляди К. Косторіадіса [524, с. 124–155], Е. Макінтайра, Ч. Тейлора й Г. Франкфурта зауважимо, що західна філософія відчуває духовну кризу людини, пов'язуючи її з відсутністю смислу життя, моралі, проте не може вийти за межі ціннісного судження: «кожна людина – особистість». Філософи доходять єдиного висновку: особистість є уособленням моралі, а її формування відбувається, з одного боку, в процесі діяльності на благо суспільства, а з іншого, – обмеження безпосередніх потреб. Постмодерна філософія не наважується все назвати своїми іменами. Вважаємо, що виокремлення ступенів духовного розвитку не є образою людської гідності, а, навпаки, спонукає людину до вдосконалення.

Додаткову інформацію для осмислення знеособлених тенденцій надають ідеї французького соціального психолога С. Московічі про соціальні уявлення [272]. Соціальні мрії й уявлення пересічної людини під час Великої французької революції про рівність трансформувалися на основі поглядів Н. Мак'явеллі й К. Гельвеція в «концепцію», що кожна людина є особистістю. Роздуми С. Московічі збігаються з роздумами Г. Патнем про те, що в науці слід відрізнити факти від ціннісних суджень. Факти свідчать, що не всі люди здатні чинити розумно, морально, мати

смысл життя й рефлексувати щодо власних дій, а тому не варто до кожної людини застосовувати ідею особистості як досконалої людини. Незважаючи на це, до кожної людини треба ставитися як до особистості. Отож у твердженні «кожна людина – особистість» відбито соціальні уявлення народних мас та ідеологічні претензії третьої верстви отримати світоглядне підґрунтя для того, щоб бути суб'єктом соціально-політичної діяльності.

Сучасні європейські філософи, відчуваючи моральну й світоглядну кризу людини, звертаються до кожної свідомої людини і доводять, що проблема смыслу буття сьогодні сягає глобального масштабу. Лише відповідь на запитання: «Яка мета життя на планеті Земля?» дозволить зберегти життя, саму планету, а людина підніметься до повноцінного буття [561].

Має сенс погодитися з висновками А. Дахнія, що у ХХ ст. відбулася концептуалізація серединності [123, с. 78], точніше посередня особистість зайняла пріоритетне положення в суспільстві й культурі. Окремі європейські дослідники вважають, що серединність є суттєвим визначенням людини [555, s. 383], але ми так не вважаємо. Так стверджувати – це вступати в опозицію до класичної філософії: Платона, християнських мислителів, німецьких містиків і романтиків, І. Канта, Й. Фіхте, Г. Гегеля, Ф. Шеллінга.

Досліджуючи погляди сучасних провідних європейських і світових філософів на ідею особистості, спостерігаємо боротьбу двох тенденцій: особистісної, яка визнає принцип духовної ієрархії, і знеособленої, яка стверджує, що кожна людина є особистістю. Проголосивши кожного індивіда особистістю, філософія знищила ідеал, а оскільки святе місце порожнім не буває, то людина маси проголосила себе взірцем. У концепті «кожна людина – особистість» це якраз і здійснено. Філософія разом із психологією виконують соціальне замовлення панівної еліти, що складається з людини посереднього ступеня розвитку: суспільству потрібна не особистість, а посередня людина. У суспільстві існує табу на особистісне, хоча на рівні суспільної свідомості панує твердження, що кожна людина є особистістю. Саме це дозволяє стверджувати, що такий підхід має політико-ідеологічний підтекст. Усвідомити витоки й механізми формування концепту «кожна людина –

особистість» й утвердити в суспільній свідомості принцип духовної ієрархії – це означає розв’язати проблему, як подолати колективне несвідоме.

Критика концепту «кожна людина – особистість» викликає часом дивні інтелектуальні та емоційні реакції. Сумніви щодо його науковості сприймають як замах на гуманізм. Ми стверджуємо, що цей концепт філософська та психологічна думка прийняла без достатнього обґрунтування.

У контексті цих роздумів виникає питання, у чому полягають причини такої помилки? Сформувалася фундаментальна, але не усвідомлювана суперечність між філософією й реальним життям. Постмодерна філософія існує в одному світі, а її теорії стосуються людей, які живуть у іншому світі. Попри те, що у філософії панує твердження «кожна людина – особистість», але насправді існує жорстка соціальна ієрархія. Чому так сталося? Філософія й психологія XIX–XX ст. не рефлексували щодо власного категоріального апарату. Про цей дивовижний факт М. Ярошевський зауважив: «Категоріальні схеми сам суб’єкт творчості в процесі конкретного наукового дослідження не усвідомлює» [518, с. 21], тобто учений підтверджує роздуми Т. Куна щодо того, що парадигми часто мають неусвідомлюваний характер. Навіть страшно уявити, як багато залежить від трактування одного філософського поняття. Гуманітарії з цієї ситуації мають зробити висновок: щоб не потрапляти в такі ситуації, вони мусять рефлексувати щодо теоретичних засад, а не приймати їх на віру.

Отже, людство сьогодні живе й не усвідомлює засад свого буття. Подолати цю трагічну тенденцію можна лише відродженням принципу духовної ієрархії. Особистісний напрям до розуміння духовної сутності людини в європейській філософії у XX ст. не зникає. Під впливом персоналізму М. Бердяєва Е. Муньє висновує, що в житті бракує особистісного начала, і висуває ідею персоналістичної революції. Ієрархічний підхід до розуміння сутності людини був реакцією на знеособлену європейську дійсність, але вплив цього підходу на знеособлену дійсність був близьким до нуля. Друга світова війна не змінила ситуації, що надало підстави К. Ясперсу стверджувати, що дух втратив вплив на дійсність і перетворився на засіб. В Європі формується суспільство споживання. Людина не

хоче «бути», а прагне «мати». Філософи критикують суспільство споживання, але не наважуються виступити проти суспільної думки, а точніше довести обмежений зміст ціннісного судження «кожна людина – особистість».

Ідея особистості є центральною в християнському персоналізмі. Сучасний американський філософ Дж. Кросбі вважає, що формування особистості відбувається в моральній сфері. Особистість «*є ціллю в собі*» й існує заради себе [202, с. 36]. Вважаємо, що це твердження сформульовано всупереч знеособленим умовам споживацького суспільства, коли людина втрачає власну сутність. Філософ розуміє, що ці твердження можуть витлумачити спотворено, а тому наголошує, що вони означають здатність людини бути суб'єктом діяльності, робити себе метою власної діяльності. Значущість особистості настільки важлива, що вона не може бути частиною будь-чого, навіть частиною суспільства. Філософ звертає увагу, що особистість ніколи не ідентифікує себе з роллю, яку їй доводиться виконувати в соціумі, бо це веде її до деградації. Поняття особистості Дж. Кросбі пов'язує з буттям: «особа є самостійним буттям» [202, с. 43]. Указівка на зв'язок між особистістю й буттям має фундаментальне значення. Отже, *бути* означає бути особистістю.

Погляди Дж. Кросбі розвиває американсько-український філософ Д. Федорика, який стверджує, що мета людини – *бути*, бути власним втіленням [420, с. 139]. Філософ звертається до первісного значення поняття «буття»: «стояти випростано й прямо», а сучасною мовою звучить як «по-вставання» – досягнення власної межі [420, с. 143]. (Зауважимо, що до подібного розуміння «бути» схиляється й Ю. Бродецька й С. Шевцов [67, с. 200–201; 481, с. 82]). Уточнімо ці твердження: *бути* – означає бути суб'єктом діяльності, бути цілістю. Здатність людини до самостійності й самопосідання Д. Федорика трактує як онтологічну гідність людини [420, с. 145], утім ця думка потребує уточнення. Треба говорити не про онтологічну гідність, а про онтологічну сутність людини, яка полягає в тому, що кожен має в собі особистісне начало як здатність до духовного вдосконалення.

Сучасний німецький філософ Р. Шпеман звертає увагу на недоречність ототожнення понять особистість і людина та неправомірність уживання поняття

особистості для підкреслення соціального статусу людини, як це було в Стародавньому Римі. Філософ підкреслює, що поняття особистість означає носія певних якостей [501, с. 279]. Р. Шпеман ставить собі завдання відшукати підстави формування особистості й доходить висновку, що джерелом особистості є людське серце [501, с. 293]. На основі поглядів С. Боеція, Сен-Вікторського, Т. Аквінського Р. Шпеман трактує особистість як першу субстанцію, першу усю [501, с. 305].

Думка про те, що особистість – це той, хто своєю діяльністю відтворює систему суспільних відносин стала предметом дослідження сучасного американського філософа Н. Кларка. Філософ доводить органічний зв'язок між дійсним буттям і субстанцією. Єдність між субстанцією і буттям сприяє формуванню принципів єдності, тотожності й цілісності [185, с. 312]. Н. Кларк доводить, що діяльність, з одного боку, є формою існування субстанції (особистості), а з іншого, – показником розвитку самої субстанції-особистості [185, с. 312]. Мета субстанції – самовираження в діяльності, тобто субстанція має динамічну природу, змінюється відповідно до умов, але ця зміна стосується лише зовнішніх аспектів її буття. «Вона (субстанція-особистість. – В. С.) не стає інакшим буттям, суттєво відмінним від того, чим вона була раніше. Отже, бути субстанційно самоідентичним не означає бути незмінюваним. Справжня самоідентичність є динамічною й містить у собі великий діапазон змін, хоча і в певних межах» [185, с. 314]. Фундаментальною ознакою субстанції є здатність творити систему соціально-політичних, моральних, духовних відносин. Отож субстанція водночас існує в собі і для інших.

Сучасний австрійський філософ Й. Зайферт звертає увагу на те, що особистість є багатоманітним буттям, утім може бути носієм суттєвих протилежностей [153, с. 361]. Філософ розмежовує матеріальну й духовну субстанцію. Матеріальна субстанція є не лише субстанцією нижчого порядку, вона може бути названа субстанцією лише умовно, це не особова субстанція [153, с. 364]. Філософ відстоює тезу, що самопізнання людини через думку виникає лише тоді, коли вона пізнає себе у світлі незмінних, вічних, суттєвих законів. «Особа досягає свого самопосідання й правдивого самопізнання тільки тоді, коли вона правдиво

бачить себе не лише в своїй емпіричній фактичності зі своїми фактичними бажаннями, потягами, інстинктами та прагненнями, але коли вона визнає суттєву правду про себе, тобто коли розуміє позачасову суттєву структуру свого буття, своїх актів і свого покликання» [153, с. 368]. Й. Зайферт виокремлює особове та неособове буття й наголошує на необхідності розробки персоналістичної метафізики [153, с. 369]. Філософ доводить аксіологічний та екзистенційний пріоритет особистості над знеособленим буттям на тих підставах, що буття особистості є необхідною умовою вдосконалення інших, може реалізовувати найвищі цінності, моральне добро й любов [153, с. 373].

У сучасній європейській релігійній екзистенційній філософії поширюються ідеї щодо ієрархічності людської природи. Так, американський філософ Г. Дрейфус (1929–2017), спираючись на погляди Б. Паскаля і С.К'єркегора, наголошує на негативних явищах в людській свідомості та водночас визнає ієрархічність людської природи, її зв'язаності з Богом-Сином. Філософ наголошує на необхідності розроблення християнської антропології, у якій постать Ісуса може бути силою, яка спонукатиме людину до творення власної самоідентичності [529, р. 108]. Крім того, підкреслюється, що, виходячи з тези, що для Бога немає нічого неможливого, можна стверджувати, що «завдяки Богові неможливий синтез суперечливих чинників щодо творення людського Я стає все ж можливим» [529, р. 109].

У сучасній європейській літературі посилюється критика масової свідомості, яка пов'язана з поняттями «пост-правди» і «фейкових новин». Масову свідомість швейцарський дослідник В. Нігт окреслює як «фантом», «нечуване ніщо», що веде до нівелювання людини, розповсюдження примітивних інстинктів й посередності [544, с. 117]. (Додатково аналіз епохи модерну і постмодерну див. [547, с. 40–52]).

Отже, у сучасній європейській філософії й зокрема християнському персоналізмі спостерігаємо тенденцію до відродження принципу духовної ієрархії, визнають значущість особистості для суспільного буття, тілесну людину трактують як матеріальну субстанцію, а особистість як духовну. У християнстві поняття особистість постає втіленням логосу, правдивої, справжньої людини – уособленням буття. Водночас європейська філософія не насмілюється піти проти колективного

свідомого й несвідомого та відверто сказати, що концепт «кожна людина – особистість» відображає лише частину дійсності: у кожній людині є гідність, але не кожна людина сягає рівня особистості. Вважаємо, християнські філософи-персоналісти теж опинилися в залежності від ідеологічних уявлень, в основі яких лежить принцип людиноцентризму, проте в умовах кризи метафізики доволі чітко відчували потребу розроблення персоналістичної метафізики.

2.2. Українські витoki метафізичної теорії особистості

Ідея духовно досконалої людини з часів Київської Русі була в центрі уваги філософів і діячів Церкви: Митрополита Іларіона Київського, Митрополита Петра Могили, І. Вишенського, І. Копинського, Ф. Прокоповича, К. Саковича, Г. Сковороди, К. Транквіліона-Ставровецького. Це було пов'язано з впливом, з одного боку, християнської традиції, а з іншого, – античної філософії, але цей зв'язок ще не став предметом фундаментального дослідження.

Отже, мета підрозділу: простежити процес формування ідей персоналізму в українській філософії й довести, що персоналізм синтезує найкращі надбання української філософської, релігійної думки.

2.2.1. Ієрархічний підхід до розуміння духовних якостей людини в українській філософсько-релігійній думці XVI – XX ст. Філософія Київської Русі ґрунтувалася на таких ідеях: двоскладності людини як межового творіння на перетині горнього та земного світів. Ці ідеї сконцентрувалися в проблемі «співвідношення життя активного, діяльного та життя споглядального» [433, с. 28–33]. Під впливом цих ідей відбувався духовний розвиток української людини та філософської думки в XVI–XVII ст. Митрополит Київський Петро Могила успадкував ідею пріоритету духовного над матеріальним і шукав способи її реалізації як у релігійному, так і у світському житті. Він писав: «Духовних у великому й пристойному пошануванні мати, як слуг Божих і богомольців наших...» [179, с. 149], отож усвідомлював, що пріоритет у суспільстві має належати досконалій людині.

Ідея обоження як удосконалення людини (формування особистісного начала) набуває розвитку у творчості К.-Т. Ставровецького. Філософ наставляє читача берегти свою честь і славу, щоб не розмінати її на гріхи. Зусилля філософа зорієнтовані на пізнання людини: «А чистий серцем хто суть?» [415, с. 210], отож намагається з'ясувати внутрішні якості людини. Філософ усвідомлює подвійну природу людини: небесну і земну, світлу і темну, розумну і нерозумну – і доводить, що тілесні потреби мають перебувати під владою душі [415, с. 236–238].

Філософ і богослов К. Сакович у площині поглядів Аристотеля виокремлює вегетативну, чуттєву й раціональну душу [414, с. 447] та описує особливості кожного типу. Окремо розглядає ознаки розумної душі, якій притаманне духовне буття [414, с. 456]. У роздумах філософа з'являються ідеї про спільне та приватне добро, проте стверджує, що людина має віддавати пріоритет спільним інтересам.

І. Вишенський продовжив розвивати традицію досконалої людини. Опонентом філософа-полеміста є людина, яка розміняла духовне життя на матеріальні блага, вигоду та владу. І. Вишенський досліджує людину з фундаментальної позиції – з огляду на рівень її духовного розвитку та спонукань до життєдіяльності. Мислитель виділяє два принципово різні рівні розвитку людини: хлопів і шляхтичів. Хлопом є той, хто «цьому світові, як мужик, як хлоп, як пійманець, як невільник служить...» [82, с. 56], тобто є залежним від світу й навіть прислуговує йому. Філософ критикує ті спонукання людини, які йдуть від тіла. Він послідовно розвиває свою думку щодо того, що людина не має морального права бути спонукуваною безпосередніми потребами. Хлоп в І. Вишенського – це людина, яка розміняла своє духовне покликання на земні блага. Шляхтичем є той «котрий з неволі мирської до Бога вийде і вищою волею од Духа Святого народиться» [82, с. 56]. Філософською мовою ці вислови слід розуміти так: шляхетною є людина, спонукувана духовними, абсолютними цінностями. Філософ аналізував людину за найсуттєвішою характеристикою – її спонуканнями до життєдіяльності. (Докладніше див. [363, с. 54–56]). Отож І. Вишенський був яскравим носієм провідної тенденції української філософської думки – ідеї поділу людей за ступенями духовного розвитку. Шляхетність філософ визначає на основі зусиль, які людина доклала до власного

духовного вдосконалення. Філософська сутність його творчості – це полеміка з посередньою людиною, яка розміняла смисл життя на матеріальні блага.

Ідея двоподілу людини притаманна й філософії Т. Прокоповича, але його позиція була протилежна поглядам І. Вишенського. Людина Прокоповича прагне матеріальних благ, бо утворена з «душі й тіла, тож, щоб бути щасливою, потрібно їй мати в обох гарний стан» [Цит. за: 276, с. 203]. Т. Прокопович орієнтує людину на поєднання тілесних і душевних потреб. «Блаженство людське полягає в абсолютному достатку всього того, що для життя потрібне й приязне. До цього належить особливо вигідність, краса і приємність...» [Цит. за: 276, с. 203]. Незважаючи на визнання значущості тілесних потреб, Т. Прокопович схилився до гармонії їх з розумом, до «найпрекраснішого найтіснішого сполучення» [Цит. за: 276, с. 197], бо якщо емоції й почуття не керовані розумом, то вони можуть ставати причиною гріховних вчинків. Мислитель цінує людину за її розум, уважаючи, що вона велична своїми справами, доброчинністю, а тому потребує гідного відношення. У роздумах Т. Прокоповича відчутний вплив ідей Відродження й Просвітництва.

Метафізичні уявлення про світ Г. Сковорода переносить на людину: як світ подвійний, так подвійна й людина. Філософ виокремлює істинну людину та плотську. У творах Г. Сковороди знаходимо характеристики людини різного ступеня розвитку. Так, у творі «Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті» відбувається діалог між персонажами, які уособлюють діячів залежного (Єрмолай), посереднього (Афанасій), особистісного (Григорій, Лонгін) ступенів розвитку. Єрмолай так висловлює свою життєву позицію: «Як на мене, найкраще, коли бути задоволеним усім» [381, с. 331]. Гадаємо, що в цій думці зафіксовано потреби людини, які не виходять за межі власного тіла, тобто можна впізнати тілесну людину. Афанасій намагається поєднати матеріальні та соціальні цінності, але передусім про своє розуміння щастя говорить, що хотів би бути високим чиновником, надзвичайно багатим, постійно отримувати радість від життя, щоб не померти від нудьги. «Я бажав би стати людиною високочиновною, <...> щоб будинок мій був венеціанський, сад флорентійський...» [381, с. 326]. У цих роздумах зафіксовано потреби, спонукання й цілі зовнішньої (посередньої) людини.

Меркантильним спонуканням Єрмолая та Афанасія Г. Сковорода протиставляє життєві цінності Лонгіна та Григорія, котрі вважають, що щастя залежить від рівня розвитку внутрішнього світу людини й полягає в пізнанні та спорідненій праці. «Ось же вам верхівка і квітка всього життя вашого, внутрішній світ, сердечна веселість, душевна міць. Сюди скеровуйте всіх ваших справ течію» [381, с. 340]. Життєві цінності Лонгіна та Григорія мають чітке особистісне спрямування. З цих прикладів бачимо, що філософ знав і досліджував проблему ступенів духовного розвитку людини.

Г. Сковорода дав методологічну відповідь на проблему первоначал людського життя – пошук спорідненої праці. Одним із засобів вирішення проблеми є шлях самовдосконалення та виховання в собі особистості. «Адже істинна людина та Бог є те саме» [380, с. 168]. Пізнати себе та зрозуміти Бога – це єдиний процес. Філософський зміст цієї думки залишається майже незрозумілим ані матеріалістичною, ані ідеалістичною традиціями. На нашу думку, особистісне начало в Г. Сковороди приховане за образом Бога. Усередині людини «заховано величність Божу», і для її пізнання людина має присвячувати день суботній [377, с. 147]. Метою роздумів мислителя було навернення людини до духовного життя, а тому намагався знайти взірець, який був би переконливим для пересічної людини, і зупинився на постаті Христа, що набуває метафізичних ознак.

Підсумовуючи погляди Г. Сковороди, зазначимо, що він продовжив традицію Платона й особистісний ступінь розвитку – істинну людину – підносить до рівня божественного. Ідея спорідненої праці постає як умова подолання відчуження, досягнення особистого щастя, гуманних стосунків між людьми, які мають ґрунтуватися на любові.

Автори монографії «Проблема людини в українській філософії XVI–XVIII століттях», зазначають, що в цей час закладається підґрунтя персоналістичного вчення [315, с. 233]. Погоджуючись із цим висновком, додамо, що воно формувалося на засадах ієрархічного підходу до розуміння людської сутності та християнському вченні про людину. Про наявність ієрархічного підходу до тлумачення людини пише й В. Нічик. Дослідниця доводить, що українські

мислителі XVII – поч. XVIII ст. в контексті двонатурності суцього виокремлювали горню і дольню людини. «Горня людина – це її душа, розум, пам'ять, завдяки яким вона подібна Богові. Дольня ж частина подібна землі, через вегетативні процеси й чутливість вона прилучає людину до тваринного світу. Тому людина почасти світло, почасти – тьма, почасти – ангел, почасти – звір; вона поєднує в собі дух і плоть, життя і смерть, тлінне і безсмертне» [276, с. 195]. Принцип подвійності В. Нічик пояснює, виходячи з подвійності соціально-політичного життя [276, с. 196]. У такому поясненні є частина істини, але в цьому двоподілі є й метафізичний сенс, оскільки він відображає суперечливу сутність людини і світу.

Ідея духовної ієрархії наявна у філософії Г. Кониського. Досліджуючи спонукальні причини людських вчинків, він на основі принципу ієрархії виділив вищі (розум і волю) і нижчі (емоції й почуття) [192, с. 420–421]. Філософ усвідомлював суперечливу сутність людини, а тому критикував стоїків за те, що вони перебільшували можливості розуму. Аналізуючи людину в контексті її вчинків, філософ виокремлює два ступені розвитку людини – нерозумні (раби пристрастей) і розумні (господарі над емоціями). Г. Кониський займає помірковану позицію: «Мудрець не придушує пристрастей, а керує ними і стримує» [192, с. 446], отож мудрість не позбавлена афектів, а лише послаблює їх.

На основі ієрархічного підходу до внутрішніх якостей людини П. Юркевич виділяв «істоти конечні» й «істоти безконечні», але первинними вважав істоти безконечні, духовні. У роздумах про людину П. Юркевич спирався на теорію монад Ляйбніца. За якостями монад він убачав різні типи людей [513, с. 41–42].

І. Франко доходить до розуміння провідної, але прихованої тенденції світового духу – концепції ступенів духовного розвитку людини. Так, поема «Мойсей» (1905) є філософським дослідженням ролі особистості в розвої нації. Образи Авірона й Датана – це образи людини посереднього ступеня розвитку, які є носіями «жолудкових ідей». Вони не бажають шукати шляхів до свободи й особистісного буття, а тому намагаються Мойсея психологічно знищити. Якщо Авірон і Датан – це ідеологи юрби, то Азазель – найвищий ступінь розвитку посередньої людини – демон, чорна людина. Він перевіряє Мойсея на психологічну

витривалість, інтелектуальну розвиненість, знання потаємних, а тому ще не писаних законів суспільного буття. Демон пустелі ставить запитання: «Яке право мав Мойсей втручатися в розвиток історії»? Він звинувачує Мойсея в тому, що той нав'язав народові свою волю [440, с. 244]. Філософською мовою це звучить як проблема відносин між об'єктивними та суб'єктивними чинниками історії.

Що надавало сили Мойсею, Сократу, Христу, Лютеру, Копернику та іншим реформаторам виступати проти колективного несвідомого та панівних соціальних, наукових, філософських парадигм? Вони відчули потаємну сутність буття, яка, на жаль, залишається незрозумілою й на початку XXI століття: будь-яке суспільство в будь-яку епоху розвивається зусиллями особистостей, пасіонаріїв, тобто особистостей, які реально, а не на словах, здатні спонукатися інтересами цілого – суспільства. Мойсей намагався звільнити свій народ не лише від соціального рабства, а й від духовного. Авірон та Датан не можуть зрозуміти високої, але життєво необхідної мети Мойсея. Вони виступають як ідеологи несвідомої частини народу, який прагне життєвих благ «тут і тепер». Коли особистостей бракує, тобто в еліті переважають посередності, то така нація починає деградувати – це філософська абетка, ігнорування якої призводить до трагічних наслідків. Діалоги Мойсея з Авіроном, Датаном, Азазелем – це діалоги між особистістю, яка усвідомила всю трагічність пріоритету матеріального, з людиною посереднього ступеня розвитку, яка створила ці тенденції. Отож Франко-філософ дійшов до розуміння потаємних законів людського суспільства: конфлікту знеособленого з особистісним.

І. Франко усвідомив роль інтелігенції як носія особистісного начала. Основний недолік української інтелігенції він убачав у тому, що вона не мала відчуття своєї значущості, не сформулювала мети своєї діяльності, виявилася не здатною до цілісного мислення. Причину цієї соціально-політичної незрілості І. Франко вбачав у тому, що інтелігенція не ідентифікувала себе з нацією [445, с. 148]. Відсутність провідної верстви не злякала І. Франка, він наголошує на необхідності її виховання. Мислитель чітко визначає місце української інтелігенції в суспільному житті: вона має бути носієм особистісного начала нації й відігравати

провідну роль у реалізації національних ідеалів. Франко-філософ усвідомлював, що формування нації й особистості є взаємопов'язаний процес.

Отже, І. Франко розвиває ідеї І. Вишенського, Г. Сковороди, П. Куліша, Т. Шевченка щодо провідної тенденції розвитку українського духу: особистісне – знеособлене. Його філософські роздуми відбувалися в межах зазначеної традиції й були зорієнтовані на обґрунтування значущості особистісних цінностей у суспільстві. Франко-філософ підійшов до розуміння метафізичного закону життєдіяльності людського суспільства: воно може успішно розвиватися лише за умови пріоритету духовного, коли пріоритет належатиме індивідові особистісного ступеня духовного розвитку. (Докладніше див. [363, с. 81–85; 546, р. 67–74]).

Ідея духовного вдосконалення людини знайшла розвиток у творчості Митрополита Іларіона (Іван Огієнко), який трактував її як обоження. «Обоження розуміємо, як наближення Людини до Бога, а не як зрівняння з Ним» [267, с. 8–9], що є головним змістом християнства. У вдосконаленні людини християнству належить надзвичайно важлива роль. «Християнство цілком перетворило давню Людину, – з сліпого раба долі та злих сил оточення перетворило її на сина Божого, сина Творця цього світу, якого вона так боялася» [267, с. 9]. Подібність людини до Бога Митрополит трактує як її здатність до внутрішнього вдосконалення. Митрополит Іларіон не лише сформулював мету людського життя, але й накреслив шляхи до обоження. Людина має докладати власних зусиль до вдосконалення, тобто зробити себе суб'єктом внутрішніх змін. «Потрібні особисті зусилля Людини, чеснотні подвиги її <...> Щоб вона хотіла цього всією своєю істотою, всією своєю душею» [267, с. 26–27]. Отож І. Огієнко акцентував увагу на власних зусиллях людини та спеціально звернув увагу, що обоження починається з внутрішнього морального переродження. Митрополит пояснює, що обоження не варто розуміти як гіперболу, метафору, образ, а слід сприймати як реальний процес удосконалення [267, с. 24–25]. Ідея обоження-вдосконалення – це перемога духовного над тілесним. Сучасною мовою це слід розуміти як пріоритет особистісного над знеособленим. Додатково підкреслимо, що роздуми Митрополита Іларіона відповідають

філософським ідеям Канта, який стверджував, що вдосконалення є онтологічне поняття [171, с. 286].

Проблема ідеалу була предметом дослідження Ю. Липи, який доводив, що ідеал української людини пов'язаний з громадськими формами життя. «Одиниця <...> є тоді найліпша, коли вона висловлює якнайліпше традиції, дух своєї асоціації. Це є витворення того, що ми б хотіли назвати породами українських людей» [224, с. 179]. Отож українська особистість – це людина, спонукувана інтересом свого народу. Спираючись на Києво-Печерський патерик і дослідження Д. Антоновича, Ю. Липа дійшов висновку, що «характерним для мистецтва Києва було виховувати рафінований тип людей, зближених у своєму горінні до божеських початків у людській душі» [224, с. 185]. Ці роздуми дають підстави стверджувати, що він розумів значущість духовних провідників. Ю. Липа виділив характерні риси старокиївської людини: перша – «стремління до особистої свободи і відповідальність перед релігійними святощами» [224, с. 185]; друга – прагнення до духовного розвитку [224, с. 185]. Ці ознаки київської людини цілком відповідають характеристикам людини особистісного ступеня духовного розвитку. (Додатково зауважимо, що ідея ступенів духовного розвитку людини проходить через творчість Т. Шевченка [360, с. 55–61], П. Куліша [363, с. 60–68]).

Ієрархічний підхід до розуміння людської сутності зберігається в українській філософії радянського періоду в 20-ті роки ХХ ст., а саме у творчості В. П. Петрова (В. Домонтовича). Взірцем людини у В. Петрова є Г. Сковорода, який перш за все дбає про свою душу. «Як людина внутрішнього, він (Г. Сковорода, В.С.) жив собою в собі й для себе, не рахувався ані з чим зовнішнім і, взагалі, змагався все більш і більш ствердити свою індивідуальну незалежність так, щоб все витягати з середини себе й нічого не вимагати з зовні» [302, с. 209], тобто смыслом життя є духовне вдосконалення. Така орієнтація веде до того, що зовнішня діяльність перестає бути для людини пріоритетною. Сутність цього типу людини В. Петров тлумачить як непродукційність і богоуподібнення, які прирівнює до Божественного буття. «Бути Богом це й значить стати непродукційним...» [302, с. 208]. Особистість за В. Петровим – це «той, хто є чистим од всього зовнішнього, хто тікає од світу й не

знає у світі іншої роботи як „радованіє о Господе”» [302, с. 208] і дбає лише про очищення, що закономірно веде до зречення від усього чуттєвого. Отож особистість у В. Петрова, як і у Г. Сковороди є Богом. Непродукційність і неробство не треба сприймати буквально, а варто розуміти як те, що людина віддає у своєму житті пріоритет духовному і обмежується необхідним мінімумом життєвих благ. З позиції земної людини, особистість виглядає як нероба, але, на думку Г. Сковороди й В. Петрова, є внутрішньо досконалою, а тому постає взірцем для інших [302, с. 210].

Вчення В. Петрова про особистість, з погляду сучасної людини, є парадоксальним, бо духовне вдосконалення є більш значущим, ніж практична діяльність. Проте в умовах антрополого-глобальної катастрофи духовне вдосконалення стає актуальним і практично необхідним, бо сучасне життя вимагає від людини відмовлятися від зайвих матеріальних благ, комфорту і зосередитися на внутрішньому вдосконаленні.

Підсумовуючи погляди українських філософів, релігійних мислителів і діячів, зауважимо, що вони успадкували античну й християнську традицію щодо ієрархічного розуміння людської сутності та пріоритет духовного над матеріальним. Орієнтація на пріоритет духовного над матеріальним переконливо свідчить про особистісні тенденції в українській філософській і релігійній думці.

2.2.2. Ідея вдосконалення людини у філософів української діаспори. Ідея духовного вдосконалення стає предметом дослідження Ю. Вассіяна, Д. Донцова, О. Кульчицького, С. Ленкавського, Є. Онацького, Я. Стецька, М. Шлемкевича, В. Яніва та ін. Так, Є. Онацький, посилаючись на здобутки християнської філософії щодо безконечної вартості кожної людської душі, стверджує, що без розвитку індивідуальності (особистості. – В. С.) не може постати української нації [285, с. 30].

Сучасні дослідники філософії Д. Донцова не побачили провідної ідеї його творчості – ідеї поділу людей за «їх духовою природою» [140, с. 248]. Утім, саме цей підхід до сутності людини, ще за життя філософа, викликав шквал негативних емоцій, але ніхто проти цієї ідеї до цього часу відкрито не виступив. Сам Д. Донцов так осмислював причини цього замовчування: «Цей поділ на „лицарів” і

„свинопасів” серед народів, на аристократів, панів і плебеїв *не є поділом класовим, соціальним, лише психологічним, типологічним*. Кожний народ представляє – в певній хвилині – його провідна верства» [137, с. 89]. Філософ перейшов від соціально-класового підходу до аналізу людини, дослідження її соціально-психологічних якостей. Д. Донцов формулює чіткий і практичний критерій, за яким можна розрізнати індивідів різного ступеня духовного розвитку. В основу розподілу філософ поклав ставлення людини до історичних подій. Існують три способи реагування на історичні події. Перший – «скоритися дійсності» [137, с. 128]. Ми вже знаємо, що підкоряється дійсності людина залежна, вона забуває заради задоволення своїх матеріальних потреб традиції свого народу, мову. Другий спосіб – це традиція пристосування до сильнішого задля отримання будь-якої вигоди [137, с. 128]. Третій спосіб – це творити дійсність, до якої здатний «тип людей-творців» [137, с. 130]. Отож філософ чітко виділяє три типи людей за їхніми спонуканнями до життєдіяльності: ті, хто підкоряються дійсності, ті, хто пристосовуються, і ті, хто своєю боротьбою творять нове життя.

Розмірковуючи над роллю шляхетної людини в контексті християнських основ буття, Я. Стецько доходить висновку: «Наша нація виплекала не культ філістера, а культ героя <...> вищого сенсу життя, культ ствердження вищих вартостей життя...» [388, ч. 2, с. 34], тобто зрозумів роль і значення особистості в життєдіяльності суспільства й держави. Особистісне начало українського народу знайшло цілісне відбиття в концепції героїчної людини, яку Я. Стецько активно розробляє в 50–60-х рр. ХХ ст. Ця концепція постає узагальненням вищого смислу життя. Орієнтація на героїчне, особистісне буття протистоїть звироднінню певної частини людства, його моральній деградації. Я. Стецько з позиції християнських цінностей ще в 1950-х роках побачив моральний занепад людства, екзистенційний вакуум, про що почали писати В. Франкл лише в 60-х рр., М. Мамардашвілі – у 80-х рр., а Д. Белл та Ж. Бодріяр – у 70–90-х рр. ХХ ст. Моральній деградації посередньої людини Я. Стецько протиставляє ідеал героя, який здатний діяти з позиції цілого – нації, держави, культури. Я. Стецько прекрасно усвідомлював роль ідеалу в житті людини й держави, бо заперечення способу життя героя-особистості

призводить до культу золотого тільця [388, ч. 2, с. 265]. Отже, нехтування ідеалом спричинює моральну й духовну кризу людини й суспільства.

Ще у 20-х рр. ХХ ст. С. Ленкавський усвідомив потребу об'єктивного пізнання людської сутності, а тому виступав проти спрощеного розуміння людини, стверджуючи, що шаблон – це зрівняння, а люди не рівні [220, с. 529]. Концепція справжньої людини (особистості) перебувала у С. Ленкавського в центрі уваги. «Усі пошуки справжньої людини в попередніх сторіччях дали гіпотези суперечливі...» [220, с. 524]. Ідеолог усвідомлював актуальність цієї проблеми й висловив сподівання, що її вирішить саме українська філософія: «Як добре було би, щоби якраз ми, українці, визначили, хто нарешті є людиною, що не тільки себе [так] визначає, але знає і має право визначити суть [та] зміст і має моральне право пропонувати визнати людину за людину справжню» [220, с. 525]. До ознак справжньої людини С. Ленкавський відносить шляхетність, здатність ділом доводити свою готовність безкорисливо служити суспільству, послідовність у реалізації цілей нації, здатність до чину [220, с. 527]. (Докладніше про ідеї персоналізму в українській філософії див. [344; 345]). С. Ленкавський не обмежується пошуком духовних засад української нації, а замислюється над основами буття людства. «У розвитку людства особистість і героїчна індивідуальність – головна справа» [219, с. 493], отже первоначала буття окремої нації й людства тотожні.

Ієрархічний підхід до розуміння внутрішніх якостей людини притаманний поглядам М. Шлемкевича. Філософ виокремлює три типи людини: гоголівська, сквородянська, шевченківська. Гоголівська людина сповнена інтелектуально-психологічної енергії, але вирішила себе реалізувати в межах російської імперії; сквородянська не прийняла російської дійсності й стала в духовну опозицію до неї, а шевченківська піднялася на політичну та духовну боротьбу [496, с. 18–21]. Отож М. Шлемкевич персоніфікував людську типологію з відомими діячами української філософії й культури.

Пошук ідеалу української людини був предметом досліджень В. Яніва. На основі аналізу першоджерел філософ доводить, що ідеалом у староруській літературі є «шляхетна людина», яка діє на підставах благодаті [515, с. 219].

Погляди О. Кульчицького ґрунтуються на християнських уявленнях про внутрішню й зовнішню людину. Внутрішня людина – це людина, яка займається спорідненою працею, що є передумовою її «моральної справжності» [211, с. 42], а тому особистість – це духовний підмет суспільного буття [211, с. 38]. На основі дослідження життя й творчості духовного просвітителя Галичини М. Шашкевича, філософ проаналізував діалектику спонукань провідника і народних мас і довів, що в процесі їхньої взаємодії відбувається взаємний розвиток [210, с. 161; 211, с. 74]. Почуття, спонукання, погляди провідника засвоюють народні маси. Дослухаючись до провідників, маси піднімаються на вищий рівень розуміння дійсності, відбувається їхній політичний і духовний розвиток. О. Кульчицький доводить, що філософія має орієнтувати людину на «ідеал української особовості» [211, с. 33].

Осмислюючи філософські погляди К. Ясперса і Ж.-П. Сартра щодо сучасної духовної ситуації в контексті документів II Вселенського Ватиканського собору, О. Кульчицький зауважував, що пізнання людини має здійснюватися на основі синтезу філософії й релігії [211, с. 155]. Учений не протиставляє філософію й релігію, а доводить, що сучасна соціально-політична й духовна ситуація вимагає поєднання релігійних і філософських підходів до розуміння дійсності. Людина мусить бути активним суб'єктом історичних подій і брати на себе відповідальність за їх розвиток. Підсумовуючи погляди О. Кульчицького на людину, зауважимо, що людську сутність філософ розумів з позиції ієрархії, визнавав роль і значення ідеалу для життєдіяльності людини.

Український богослов-релігієзнавець І. Музичка критикує марксистське трактування особистості, акцентуючи увагу на тому, що в марксизмі вона є лише суб'єктом суспільних відносин, носієм свідомості. Він вважає, що особа має онтологічний статус, тобто лежить в основі буття і є носієм сутності. Особа – це, з одного боку, духовно-матеріальна істота, яка знає свою мету та своє завдання в цьому світі, до них прямує за допомогою своєї волі, а з іншого, – творить добрі й злі

вчинки, знає про своє призначення, але уникає його [273, с. 122, 124]. Отож І. Музичка усвідомив суперечливу сутність людини, яка ще не навчилася жити без конфліктів, але підкреслював її здатність до вдосконалення.

Узагальнюючи роздуми філософів української діаспори, зазначимо, що в їхній основі лежала ідея особистості як досконалої людини, органічної єдності особистості зі своєю спільнотою, орієнтація на ідеал, а методологічним підґрунтям був пріоритет духовного над матеріальним і принцип духовної ієрархії.

2.2.3. Персоналістичні ідеї у творчості українських філософів кін. XX – поч. XXI ст. Переосмислення сутності людини в українській філософії радянського періоду почалося з колективної монографії «Людина і світ людини» (1977). В основу дослідження покладено відношення «світ – людина», яке трактували як загальну дихотомію суцього. Логіка аналізу людського буття в контексті «людина – світ» привела до поняття «смысл буття», яке ввібрало в себе такі відносини: людина – природа, індивід – суспільство, суб'єкт – об'єкт історичної діяльності, буття – свідомість, свобода – необхідність. Відповідь на питання смислу буття водночас є відповіддю на проблему людської сутності. Отож поняття смислу буття набуло філософського статусу. Автори доводили, що основа людського буття перебуває в ній самій, вона є суб'єктом діяльності, а смысл буття – основою її життєдіяльності [475, с. 268–270]. Дослідження проблеми привело до необхідності з'ясувати зміст поняття «основа». Спираючись на філософію Гегеля, автори монографії визначають основу життєдіяльності як сутність, яка сама себе покладає. Пошук смислу буття – це пошук як матеріальних, так і духовних його основ. Такою основою є активно-діяльне начало людини як загальний спосіб її буття [475, с. 272]. Смысл життя постає як начало і принцип, який пояснює всі інші аспекти життєдіяльності людини й водночас є її продуктом. Людина має знайти смысл життя в собі й через власну діяльність. Отже, смысл життя трактується як ідеально-духовний феномен, суттю якого є самодетермінація [475, с. 278]. Осмислюючи ці роздуми, зауважимо, що людина є тим, чим вона є у відношенні до власної духовної сутності.

У контексті філософії Г. Сковороди про невидимий і видимий світи автори монографії доводять, що є сутність життя і видимість життя, а смисл життя трактують як «істини розуму» на протигагу «істинам» здорового глузду [475, с. 277, 282]. Окремі вчинки людини, що скеровані на часткові, вузькоогоїстичні цілі, не є справжнім буттям людини. Лише діяльність, орієнтована на цілісне буття, може забезпечити смисл. Відтак, автори монографії досліджували людину не в контексті суспільних відносин, а з позиції вищих цілей буття. Для обґрунтування такого повороту (а насправді це була відмова від марксизму) автори звертаються до етичних роздумів І. Канта. Зауважимо, що проблему людини автори досліджували в марксистському контексті «одиничне – загальне», але проблему смислу життя наповнили духовним змістом. Філософи поєднали філософсько-антропологічну проблематику з метафізикою. Визнавши активно-діяльну сутність людини, київські філософи стали на шлях відмови від марксистського розуміння людини й визнали її духовну сутність. На основі пошуків смислу буття українська філософія розставалася з марксистським розумінням людини як ансамблем суспільних відносин.

Під час перебудови в Україні відроджується інтерес до філософії персоналізму, започаткованої В. Шинкаруком і пов'язаної з працями М. Булатова, Є. Бистрицького, В. Загороднюка, В. Іванова, М. Поповича, Л. Солонька, В. Табачковського та ін. Осмислюючи практику «реального гуманізму», В. Табачковський у 2004 р. зазначив, що соціалізм, «користуючись деякими гуманістичними гаслами марксизму, часто навіть формально звеличуючи людину, реально її зневажав» [394, с. 6]. Це надзвичайно цінне визнання. Сьогодні очевидно, що світоглядно-методологічним підґрунтям знеособленого ставлення до людини в умовах соціалізму був пріоритет матеріального над духовним. Досліджуючи витoki українського персоналізму в особі В. Шинкарука, В. Табачковський запитує: «Звідкіль могла з'явитися персоналістичність у наскрізь знеособленому середовищі?» [394, с. 10]. Намагаючись відповісти на це запитання, В. Табачковський доходить висновку, що це був філософський протест проти

знеособленої радянської дійсності [394, с. 11–12]. Від себе додамо, що це був напружений пошук само- та національної ідентичності.

Як було зазначено, філософи Київської школи почали аналізувати людину в системі «людина – світ». Дослідження людини в такому контексті вимагало оновлення понятійного апарату, для розробки якого з творів Л. Фюєрбаха та К. Маркса запозичили концепт сутнісних сил людини [253, с. 112–114]. Дослідивши творчість В. Шинкарука, ми дійшли висновку, що, з одного боку, він у площині марксистської філософії досліджував родову сутність людини, а з іншого, – намагався збагнути її неповторність і водночас національну ідентичність. Зазначену суперечність В. Табачковський називає «увсезагальнення – індивідуація» [394, с. 16–17]. В. Шинкарук намагався усвідомити, чому одна людина підіймається до розуміння всезагального, а інша залишається на рівні чуттєвого сприйняття. Саме ці суперечності й породжують шинкаруківський антропологізм.

Спочатку концепт сутнісних сил В. Шинкарук трактує в контексті марксистської філософії й визначає його зміст через здатність до суспільної праці, насамперед до створення знарядь праці [493, с. 399–400]. Безумовно, здатність до всезагальної родової діяльності (суспільна праця, релігія, політика, право, мораль, література, мистецтво) відіграють суттєву роль у становленні людини як родової істоти, але В. Шинкарука не задовольняє такий підхід до тлумачення сутнісних сил. Він вважав, що автором концепту сутнісних сил був Л. Фюєрбах, який уживає поняття «людські сили» [424, с. 111], і доводить, що людина є триєдина сутність розуму, волі й почуттів [425, с. 475]. В. Шинкарук погоджується з роздумами Л. Фюєрбаха, що сутність людини становить не одна якість, а єдність розуму, волі й почуттів. Різноманітність комбінацій цих якостей й утворює людську індивідуальність.

Звернення до першоджерела змісту сутнісних сил дозволило В. Шинкарукові перейти від всезагального до конкретного аналізу людської сутності, бо в кожній людині зазначені складники мають свою специфіку, що суттєво впливає на її якості. Сутнісні сили людини не є сталою величиною, а мають динамічну природу, вони формуються не лише під впливом практичної діяльності, але й у навчанні, у процесі

розпредметнення інформації, закладеної в знаннях та культурі. В. Шинкарук зрозумів, що на процес формування людини впливають не лише соціальні чинники, але й «усі сутнісні сили людини: почуття, розум, воля, переживання, здатності, досвід...» [490, с. 302]. Це твердження засвідчує, що філософ поступово відходить від марксистського розуміння людини.

В. Шинкарук не залишив поза увагою питання діалектики розуму, волі й почуттів. Конститутивним компонентом сутнісних сил філософ уважав моральні почуття: «Моральні почуття – це могутні сутнісні сили людини. У граничних життєвих ситуаціях – бути собою або “втратити себе”, жити або вмерти (чи вмерти людиною, чи жити негідником) – вони є джерелом справді героїчних учинків» [492, с. 267]. У розумінні сутнісних сил В. Шинкарук принципово суперечить марксистському трактуванню людини й у контексті філософії Канта суть людини вбачає в її моральності, а не в здатності до предметно-практичної діяльності.

Осмислюючи антропологічний поворот, здійснений В. Шинкаруком, В. Табачковський підсумовує, що в основі досліджень Київської світоглядно-антропологічної школи лежать три поняття: особистісне, безособове, надособове, які репрезентують соціальну типологію людського способу буття та його найглибшу суперечливість. Погоджуємося, що зазначені поняття охоплюють основні архетипи людського буття. Аналізуючи їхній вплив на суспільне життя, В. Табачковський висновує, що філософи Київської антропологічної школи в запалі молодомарксистського романтизму до кінця не збагнули можливостей цих понять і особливо недооцінили феномен безособовості [394, с. 34–35]. Це надзвичайно цінне узагальнення. Концепту безособовості в радянські часи в принципі не могло бути місця, бо офіційно вважали, що уявлення про особистість як обрану категорію людей – не наукове, тобто кожна людина є особистість. Отож аналізувати радянську дійсність крізь призму безособовості було заборонено.

На порозі перебудови гостро постає проблема особистості. У нових умовах В. Шинкарук уникає марксистських тверджень типу кожна радянська людина – особистість і визнає, що поняття особистості не охоплює всіх людей. Філософ відмовляється давати визначення особистості, під яке підпадає кожна людина, і

стверджує: «Особистість – це індивід (тобто окремо взята людина), який несе у світ своє „я”. Тою мірою, якою йому вдається реалізувати у світі своє „я”, а відтак зробити цей світ своїм, він і є особистістю» [491, с. 216]. Виходить, що критерій особистості перебуває в площині духовного розвитку людини, а також у тому, наскільки людина відчуває свою єдність зі світом. Очевидно, В. Шинкарук не приймає концепт «кожна радянська людина є особистість» і постає як філософський опозиціонер щодо марксистської філософії.

Концепт сутнісних сил знайшов відбиття у творчості О. Яценка. Філософ заперечує раціоналізм і розглядає моральні почуття як складник і водночас рівень розвитку сутнісних сил людини. «Почуття є формою вираження потреб людини та її сутнісних сил, власне, воно є сутнісна сила людини [520, с. 175], отож моральні почуття людини є конститутивним елементом людської сутності.

У дослідженнях В. Іванова спостерігаємо відхід від соціально-класового розуміння особистості. Відмінність між індивідом та особистістю філософ фіксує в таких твердженнях: якщо індивід відчуває себе частиною суспільства, то особистість – його повноцінним членом; у продуктах діяльності особистості знаходять опредметнення загальні форми родової діяльності людини; особистість вміщує в собі світ, особистість – це людина, яка має власний розвинутий духовний світ [159, с. 55–65]. Здійснений аналіз сутності людини засвідчує, що особистість постає як єдність загального (родового), особливого (соціально-історичного) та одиничного (індивідуально-психологічного).

Монографію Є. Бистрицького «Феномен особистості: світогляд, культура, буття» (1991) слід уважати початком цілісного дослідження проблеми особистості в незалежній Україні. У дослідженні підсумовано надбання київських філософів з моменту видання праці «Людина і світ людини». Відчутним є бажання автора відмовитися від ідеологічного трактування, що кожна радянська людина є особистістю, оскільки «звання особистості здобуває той, хто здатен взяти на себе більшу відповідальність за діяльність та її наслідки, за вчинок» [73, с. 5], отож філософ долає соціально-класовий підхід до особистості. Безумовно,

Є. Бистрицький відчував «світоглядну напруженість» проблеми особистості, її об'єктивну складність і філософську значущість.

Свою концепцію особистості Є. Бистрицький розбудовує на основі понять «загальне – конкретне». Особистість з позиції загального – це продукт ансамблю суспільних відносин, а з позиції конкретного – одиничне вираження цього ансамблю, але не всіх відносин, а лише тих, у яких вона перебуває [73, с. 79]. У межах зазначеного методологічного підходу фундаментальною ознакою особистості постає соціальність, на основі якої філософ визначає сутність людини. Іншою ознакою особистості філософ вважає рефлексивність як здатність людини осмислювати власне місце у світі та свою суспільну функцію [73, с. 82–85]. Рефлексивність допомагає людині усвідомити власну потребу бути особистістю, яка є загальнолюдською. Вважаємо, що Є. Бистрицький видає бажане за дійсне, що було характерним для епохи перебудови.

Усвідомлюючи методологічну складність проблеми особистості, Є. Бистрицький наполягає на тому, що теорія має охоплювати як фактичне існування людини, так і загальне її буття. Тому теорія особистості має враховувати як індивідуальні особливості людини, так і загальні [73, с. 100]. Філософ окреслює взаємосуперечливі підходи до розуміння особистості й протягом праці «балансує» між егалітарним та елітарним підходами до її трактування. У вступі до монографії він визначає особистість через здатність бути відповідальним суб'єктом діяльності як характеристику дійсно культурної й моральної людини, тобто схиляється до елітарного підходу. Особистість постає як завершення процесу індивідуації, фундаментальною ознакою якої є культурна унікальність [73, с. 87]. Проте надалі відстоює іншу позицію: «Під цим поняттям (особистість. – В. С.) ми матимемо на увазі передусім “індивідуальність”, особливі, унікальні й неповторні характеристики людського буття. Бути – це також означає бути ось цим конкретним, емпіричним індивідом» [73, с. 90]. Отож у вступі філософ наголошує на значущості, унікальності й неповторності якостей особистості, а в інших ситуаціях відмовляється від тези, що особистість – це дійсно культурна й моральна людина, і говорить, що це поняття стосується будь-якого емпіричного індивіда, бо воно «відразу й навічно закріплене

за кожним людським індивідом» [73, с. 90]. Відтак, філософ ототожнює поняття «особистість» та «індивід».

Егалітарний підхід до особистості філософ пояснює тим, що в умовах перебудови явище особистості стало масовим. «Час визнав *особистістю* навіть того, хто далеко не може бути визнаний усебічно розвинутою людиною» [73, с. 93]. Елітарну концепцію особистості філософ вважає ціннісним судженням, коли під особистістю визнають лише соціально значущих осіб або індивідів, які залучені до сфери високої культури. На думку дослідника, ці уявлення мають витoki в соціально-економічній нерівності. З метою гуманістичного розв'язання проблеми особистості філософ стверджує, що поняття особистості є презумпцією того, що воно стосується кожного людського індивіда. Безумовно, у цьому є сенс, але гуманістичне ставлення до людини не повинне обмежувати бачення її сутності – здатності бути суб'єктом моральної діяльності.

Коливання Є. Бистрицького між різними поглядами на проблему особистості не слід трактувати як недоліки дослідження, а варто розуміти як пошук різних вимірів розуміння особистості. Філософ усвідомлює складність і суперечливість проблеми особистості, а тому свідомо шукає теоретичні засоби до її осмислення. Дослідник намагається віднайти критерій особистості й убачає його не лише в здатності бути суб'єктом діяльності, а в причинах самодіяльності [73, с. 89], а точніше в спонуканнях. Питання про самопричини та спонукання вважаємо важливим надбанням монографії, хоча воно залишилося нерозробленим. Є. Бистрицький залучає до дослідження понятійний апарат метафізики й доводить, що аналіз не варто обмежувати свідомістю, особистісними смислами, а треба аналізувати проблему як вона є – як буття. Урешті-решт, філософ характеризує особистість як «спосіб людського буття» [73, с. 88], шлях подолання безпосереднього існування, вихід у трансцендентне [73, с. 46]. Людина усвідомлює себе не лише через предметно-практичну діяльність, а як зацікавлений спостерігач за процесом власного духовного розвитку [73, с. 122]. Це були нові виміри розуміння особистості, які й сьогодні залишаються актуальними.

Незважаючи на залучення теоретичного апарату метафізики, феноменології, дослідження особистості потребує додаткового контексту. Поняття особистості має християнські витоки, але вихід у цей вимір був під зовнішнім і внутрішнім табу. Попри зазначені недоліки, праця має суттєві позитиви: визнано роль і значення духовної діяльності, розширився понятійний апарат дослідження. Формально перебуваючи в межах марксистської традиції, Є. Бистрицький долає соціально-класовий підхід до її розуміння, стверджуючи, що особистість – це максимально можливий стан людського буття. Позитивом дослідження є те, що філософ визнає, що поняття особистості відіграє світоглядну функцію, скеровує людину до вищих рівнів розвитку. Особистість – це той, хто здатний бути суб'єктом діяльності й моральної зокрема. Філософ дійшов до межі, яка дотепер не подолана. З моменту написання монографії світоглядна напруженість навколо проблеми особистості не зникла, а, навпаки, загострилася.

Важливий внесок у пізнання особистості здійснив С. Пролеєв. Філософ дозволив доволі відверто сказати, що соціологічна теорія особистості є однобічною й це призводить до суттєвих труднощів при осмисленні суспільних проблем. Щодо цієї формули філософ критично зауважує, що «загальні форми буття – це не просто деякі зразки життєдіяльності, однозначно задані способи дій. Передусім вони містять можливості буття, спектр можливостей для людини бути у світі», пропонуючи розуміти їх як онтологічні можливості [318, с. 61], отож відстоює позицію, що особистість є суб'єктом власних змін. Людина опиняється перед вибором, і цей вибір вона робить через вчинок. Це був важливий крок у переосмисленні відносин людини з суспільством.

С. Пролеєв зауважує, що опертя на соціальність недостатньо для пізнання її сутності, бо особистість є суб'єктом власної діяльності. Філософ доводить, що людина визначається не лише в просторі загальних форм буття, а й у власному життєвому світі. Для обґрунтування своїх роздумів С. Пролеєв звертається до феномену «Я», за допомогою якого пояснює орієнтацію людини в системі суспільних відносин [318, с. 91–93]. Філософ підкреслює динамічний характер людського життя, яке є процесом «здобуття людиною самої себе, що виражається у

відкритті й реалізації особистістю *можливостей* власного буття» [318, с. 94] і як наслідок відмовляється від однобічності соціологічного детермінізму й доводить, що людина є продуктом власної діяльності.

Формально в монографії С. Пролєєва «Духовність і буття людини» наявний зв'язок із марксистською філософією, насправді це були погляди нової епохи. У своїх роздумах щодо особистості філософ вийшов за межі концепту «кожна людина особистість». Особистість постає суб'єктом власної внутрішньої й зовнішньої діяльності. Узагальнюючи погляди філософів Київської школи напередодні здобуття Україною незалежності, зазначимо, що вони подолали застарілі уявлення про людину й особистість. Людина мусить бути суб'єктом власного розвитку – така була настанова громадянам незалежної України від філософів Київської школи.

Аналіз поняття «особистість» у філософів Київської школи доводить, що вони, з одного боку, усвідомлювали діалектику одиничного, особливого й загального, а з іншого, – намагалися перейти від соціологічного уявлення про людину до аналізу її сутності. Для реалізації цієї мети В. Іванов запозичує в Е. Гуссерля поняття «життєсвіт» [159, с. 55]. Цей крок був потрібен для того, щоб можна було аналізувати окрему людину з урахуванням її індивідуальних особливостей. Незважаючи на такі запозичення, досліджувати соціалістичну дійсність і радянську людину філософи не могли й змушені були ставати на шлях езопової мови.

Осмислюючи концепцію людини Х. Ортеги-і-Гассета, В. Табачковський зауважує, що вона, можливо, і небездоганна, бо можна знайти контраргументи, але краще пильно роздивитися навколо себе, а «потім так само уважно вдивитися в самого себе...» [393, с. 8]. Філософ зауважує, що до рівня шляхетної людини не здатна піднятися кожна людина, бо навіть у шляхетної людини можуть бути риси посередньої. В. Табачковський приймає філософські погляди Х. Ортеги-і-Гассета, але помітно, як важко входила у свідомість українських філософів ідея ступенів духовного розвитку людини.

В. Табачковський аналізує різні прояви знеособленого буття й доходить висновку, що характеристики *Homo sapiens* перенасичені негативними якостями [392, с. 189]. Цей висновок засвідчує крах ідеалів Відродження й Просвітництва

щодо віри в безмежні можливості людського розуму. Урешті-решт В. Табачковський висновує, що все нерозумне стало дійсністю й ми маємо реальність: *«Все дійсне нерозумне, все нерозумне дійсне»* [392, с. 190]. Доводячи це, філософ посилається на антрополого-глобальну катастрофу, з чим ми абсолютно погоджуємося. Підсумовуючи дослідження щодо причин знеособленого буття, деструктивності людини, В. Табачковський зазначає: *«Звідси принциповий філософсько-антропологічний висновок: людині притаманний сутнісний недолік – право щоразу ставити себе під питання. І вона безупинно робить це (хоча могла б і вдовольнитися), робить, бо має схильність до надлишковості, через яку довершеність стає знову й назавжди недовершеною»* [392, с. 196]. Висновки філософа залишаються актуальними.

Заслугою В. Табачковського є те, що він не зупиняється на аналізові деструктивних типів людини, а намагається відшукати на противагу *життєзаперечному* началу начало *життєствердне*. Проте, в житті не знаходить людини, яка була б уособленням особистісного буття. Намагаючись відшукати філософські основи нового облаштування світу, В. Табачковський спирається на досвід В. Іванова й звертається до його тези: кожний має проходити перевірку на «особистісну спроможність» [392, с. 252]. Цей вислів пропонуємо сприймати як уточнення тези Протагора про людину як міру речей: не людина є мірою речей, а особистість є первоначалом буття.

Під впливом цього висновку та на основі філософії М. Фуко В. Табачковський розвиває ідею «плекання себе». Плекання себе – це моральний обов'язок людини. Ці роздуми філософ підносить до всезагального рівня: плекання себе має бути не лише потребою обраних, але й «справжньою соціальною практикою» [392, с. 260]. Це узагальнення набуває метафізичного значення в умовах антрополого-глобальної катастрофи. Усі різновиди залежної та посередньої людини мають плекати із себе особистість. В іншому разі людину чекає остаточна деградація як роду. В. Табачковський висновує, що людина має змінити парадигму свого розвитку із зовнішнього на внутрішній. Філософ повертається до української традиції:

особистісне – знеособлене, у лоно неоплатонічної й християнської філософії: внутрішнє – зовнішнє.

На основі концепту сутнісних сил людини осмислюють внутрішні якості людини М. Попович і В. Шановський. Так, останній, узагальнюючи зміст цього поняття, зазначає, що це «внутрішній механізм діяльності» [477, с. 19] й аналізує такі його складники: потенційні сутнісні сили (здібності), спонукально-мотиваційні, людська діяльність [477, с. 34–86]. Безумовно, сутнісні сили є внутрішнім механізмом діяльності людини, але потребують додаткового аналізу. Досліджуючи структуру сутнісних сил, М. Попович зауважує, що ця проблема лише починається [311, с. 61]. Дійсно, парадигмальна криза, у якій опинилося людство, вимагає переосмислення поглядів на людину. М. Попович у контексті ідей Л. Фюєрбаха та В. Шинкарука до структури сутнісних сил відносить розум, волю та почуття, які пропонує розглядати як «*виміри*, що створюють *простір*, у якому перебігають події нашого внутрішнього життя...» [311, с. 69]. М. Попович робить певний крок у розумінні ієрархічної природи людини, виділяючи рівні регресії та прогресії [311, с. 65–67]. Ідею рівнів розвитку сутнісних сил людини простежуємо в структурі, яку М. Попович назвав «хрестом Адама» [311, с. 83]. Вертикальний складник цієї структури охоплює розвиток людини від найнижчого рівня через норму до рівня святості. У цій потрійній структурі філософ вбачає логіку розвитку світової філософії. Підсумовуючи, філософ зауважує, що «важливо усвідомити, який реальний зміст криється за структурною ієрархією» [311, с. 84]. Отож М. Попович розглядає сутнісні сили людини як ієрархічну структуру й виділяє три ступені їхнього розвитку.

Київська антропологічна школа поставила людину в центр своїх роздумів, коли фактично в радянській філософській думці панувала теорія «гвинтика». Провідні представники школи відмовилися від концепту «кожна людина – особистість» і перейшли на позиції принципу ієрархії внутрішніх якостей людини. Сучасні українські філософи продовжують розвивати ідеї персоналізму. А. Карась, узагальнюючи ідеї О. Кульчицького, зауважує, що персоналізм в умовах

посттоталітарного суспільства є небезпечним філософським напрямом, проте він є «адекватним методом усвідомлення людської суті взагалі» [175, с. 10].

Проблема особистості набула подальшого осмислення у дослідженнях Г. Аляєва і постає як поєднання абсолютно-загального й конкретно-індивідуального. Людина стає особистістю, коли виходить за власні межі і у свободі досягає істинного буття. Такий рівень життєдіяльності філософ характеризує як самотуття й конкретизує його через смисл життя [12, с.199]. Людина, досягаючи рівня особистості, здобуває у собі Бога, долає своє природне існування і переходить у царину абсолютного буття [12, с. 200–201]. (Підкреслимо, що у цих роздумах знайшли відбиття погляди Г. Сковороди, що усередині людини «заховано велич Божу» [377, с. 147]). Погоджуємось, що коли людина піднімається до рівня особистості, то «вона знаходить той непорушний ґрунт, що дозволяє їй посправжньому підвестися на ноги, стати Людиною» [12, с. 200]. Можна сказати, що Г. Аляєв дійшов певної межі в розумінні людської сутності. Логіка дослідження вимагала побачити в історії філософії концепцію онтологічних ступенів буття, яка знайшла відбиття у творчості В. Соловйова, М. Бердяєва, С. Булгакова, М. Лоського, С. Франка, але цього не відбулося.

Досліджуючи антропологічну проблематику, Л. Губерський погоджується з поглядами П. Могилы на сутність людини, яка може перебувати в трьох станах: тілесному, душевному й духовному. Одна людина може жити в стані тілесного існування (шукає задоволення й радощів для себе), інша (душевна) орієнтується на вигоду, а духовна підпорядковує своє життя потребам суспільства. Підсумовуючи, Л. Губерський зауважує, що українська філософія поєднала принцип антропоцентризму з принципом персоналізму [113, с. 381].

Аналізуючи антропологічну ситуацію сучасного глобалізованого світу, В. Кремень доходить висновку, що людина маси не йде «шляхом самотворення», не сягає рівня особистості [197, с. 8]. Вихід із кризи філософ убачає в «переході до нової парадигми розвитку, коли не технології, не економіка, а людина в її новій якості стане метою і смислом прогресу» [197, с. 9]. Слід погодитися з цими

роздумами В. Кременя, що предметом філософської антропології має стати усвідомлення людської сутності.

В останнє десятиріччя з'явилися досить критичні роздуми щодо новоевропейського гуманізму. Так, З. Самчук зауважує, що гуманістичне твердження, де людина постає як розумна істота, «компрометує саму ідею людини як *істоти розумної*» [369, т. 2, с. 380]. Філософ вважає, що гуманізм є прикладом смислової дезорієнтації і взагалі є безглуздим, проте «телеологічним і функціональним взірцем особистості є Над-Я» [369, т. 2, с. 411], тобто це людина, яка живе виключно моральними цінностями та потребами Іншого.

Ідеї З. Самчука щодо вичерпаності гуманістичних поглядів на людину знайшли розвиток у роздумах М. Бойченко. «Справжній гуманізм полягає у з'ясуванні реальних обставин набуття людиною своєї суті» [66, с. 233]. М. Бойченко доводить необхідність переосмислення ліберально-гуманістичної ідеї особистості і пропонує звернутися до конкретних умов формування особистості, поклавши теорію цінностей в основу теорії особистості [66, с. 233–234]. На жаль, цей плідний підхід залишився нереалізованим.

О. Сінькевич, ґрунтуючись на неоплатонічному розумінні людини (зовнішня – внутрішня людина), на основі надбань світової культури філософськи осмислює типологію сучасної людини й виокремлює такі її різновиди: одновимірна, загублена, самотня людина, людина-машина, людина-споживач, людина-гедоніст. Така логіка «розвитку» достатньо прозора. Людина примітивізується, але примітивне буття людини філософи прагнуть виправдати за допомогою метафізики. Так, поняття «бути» (бути справжнім) перетворюється на свою протилежність – мати. «Бути» трактується як життя сьогоднішнім. «Бути – означає мати, користуватись і одержувати насолоду» [376, с. 432]. О. Сінькевич доходить висновку: людина втратила самоідентичність, утім стихійно продовжує її шукати. Проведено цікаву паралель соціальної ідентичності з ризомою Ж. Дельоза [376, с. 424], що дозволяє стверджувати: пошуки ідентичності на основі субкультури – це не той напрям здобуття людиною власної сутності. Естетичним узагальненням сучасної типології

людини постає «Чорний квадрат» К. Малевича [376, с. 428], зміст якого можна розуміти як межу деградації людини.

Аналіз людської сутності просякнутий ідеєю повернення людини до істинного, цілісного буття – особистісного буття, утім, О. Сінькевич розуміє, що філософія відокремлено від інших проявів людського духу не здатна це зробити. Це під силу лише релігії, філософії, науці й мистецтву, які мають об'єднатися [376, с. 438], для того щоб допомогти людині вийти за межі зовнішньої ідентичності. О. Сінькевич усвідомлює, що бути особистістю надзвичайно важко. Для цього потрібна духовна праця, «яка поєднує волю, віру, любов, мудрість, самотворення та самопізнання» [376, с. 439].

А. Баумейстер на основі аналізу філософських поглядів Ч. Тейлора та Е. Макінтайра виокремлює актуальний і потенційний рівні буття людини. У цій ситуації А. Баумейстер не без підстав зауважує, що сучасна філософія ігнорує потребу вдосконалення людини. Результатом цього стало те, що у філософії запанували спрощені уявлення про людину й моральні теорії [31, с. 291]. У контексті філософії Аристотеля А. Баумейстер виокремлює «фактичне життя» й благо (добре) життя, а конкретна життєдіяльність людини постає ареною боротьби між обов'язком і щастям, між вищим благом і нижчим, благом-добром і добробутом [31, с. 358]. Отже, філософ не обійшов увагою фундаментальну проблему: відносини між належним і сущим, але не з'ясував, який тип людини є носієм цих ступенів буття. Постає питання: як розуміти належне і суще. Це принципово різні рівні життєдіяльності людини чи вони взаємопов'язані? Посилаючись на Т. Аквінського, А. Баумейстер схиляється до того, що це «взаємно пов'язані моменти буттєвого самоздійснення людини» [31, с. 360].

Частково можна погодитися з цими роздумами, проте на знеособлених рівнях суще й належне – це антагоністи. Доказом цього є психічні епідемії, війни, загроза антропологічної катастрофи. Людина не здатна діяти з позиції належного навіть у критичних ситуаціях, оскільки перебуває в залежності від свого несвідомого. На особистісних рівнях суще й належне можуть взаємодоповнюватися. Перехід з рівня сущого на рівень належного в А. Баумейстера постає як буттєве явище, утім

насправді це внутрішня й зовнішня революція, що охоплює всі аспекти життя і є універсальним законом духовного розвитку. У поглядах на відносини між сушим і належним автор цих рядків поділяє позицію І. Канта. На рівні суцього (існування) людина перебуває в залежності від природних потреб, тоді як на рівні належного – це стан свободи.

А. Баумейстер критикує Кантову теорію вдосконалення на основі таких положень. По-перше, у І. Канта зберігається «радикальний розрив між сушим і належним...» [31, с. 362]. Дійсно, цей розрив часто наявний навіть на рівні особистості й генія. Вважаємо, що заперечувати принципові відмінності між сушим і належним – все одно, що заперечувати розрив між існуванням і сутністю. По-друге, з позиції А. Баумейстера, «Кантове розуміння моралі унеможлиблює опис розвитку й вдосконалення особистісного й суспільного буття <...> у вигляді нарративу, цілісної історії» [31, с. 363]. Конкретизуючи свою думку, філософ зауважує, що у Канта розуміння моралі не передбачає шкалу досконалостей. Видається, що така критика не зовсім коректна. Як було доведено (див. 2.1.5), І. Кант стояв на позиціях принципу духовної ієрархії, виокремлюючи природну людину, особистість і рівень святості, а досконалість уважав онтологічною категорією. Отож у Канта є рівні досконалості. Сходження за цими рівнями – це сходження до досконалості.

Позитивним у дослідженні А. Баумейстера є висновок про те, що людські практики передбачають шкалу досконалостей і вмінь, а реалізація ідеї блага потребує морально досконалої людини [31, с. 359]. Значущість особистості як первоначала буття філософ висловив у твердженні: «Абсолютна цінність особистісного буття передує <...> уявленню про благо» [31, с. 356]. Варто уточнити це твердження. Особистість не лише передує, а конститує суспільне буття. Заслуговує на увагу проєкт реабілітації телеології в практичній філософії. Людина й суспільство мають стати предметом власної свідомої мети, але для такої «автотелеології» філософи мають запропонувати проєкт вдосконалення на основі пізнаної людської сутності.

Новим напрямом розвитку Київської світоглядно-антропологічної школи є метаантропологія Н. Хамітова. Свій напрям філософ трактує як вихід людини за межі повсякденного й буденного, вважаючи, що він інтегрує філософську антропологію, екзистенціалізм, персоналізм і стверджує, що метаантропологія «може мати інтегрально-методологічне значення для сучасного соціогуманітарного знання...» [472, с. 18]. Не применшуючи наведену точку зору, зауважимо, що екзистенціалізм і персоналізм є доволі різні підходи, а тому є складність їх інтегрування, адже екзистенціалізм ґрунтується на ідеї екзистенції, а персоналізм – на ідеї особистості, яка трактується як трансценденція (М. Бердяєв, Е. Муньє).

Виокремлюючи буденний, граничний та метакричний виміри людського буття, Н. Хамітов, насправді, визнає ієрархічний підхід до людської сутності, хоча відверто про це не говорить. Людина буденного буття орієнтується на самозбереження, для неї характерна залежність від Іншого, невизначеність та нездатність до вільного й самостійного життєвого вибору. Підсумовуючи зміст буденного буття, Н. Хамітов зауважує: «Це насолода несвободою, відсутністю відповідальності, що низводить людину до рівня об'єкту» [472, с. 33]. Граничне буття, на думку філософа, суперечливе. З одного боку, людина спонукується волею до влади, а з іншого, – волею до пізнання й творчості. В умовах цього виміру здійснюється вихід за межі буденності в екзистенційний простір, що веде до розвитку самосвідомості, загострюється проблема смислу життя, отождивається актуалізація особистісного начала [472, с. 33–34]. На рівні метакричного буття людина долає безособове існування й еґоцентризм граничного буття, починає жити за законами любові, свободи й толерантності [472, с. 18, 35].

Можна частково погодитися з цими роздумами, проте, виникає запитання: як співвідносяться виміри буття людини між собою? Н. Хамітов вважає, що ці виміри не знаходяться у відносинах «лінійної субординації», «не поєднані принципом «абсолютного зняття» [472, с. 37], а тому робить висновок: «Кожна людина містить у собі всі виміри, які складно й нелінійно впливають один на одного» [472, с. 37]. Якщо припустити, що це дійсно так, то виходить, що людська свідомість й психіка перебувають в стані постійної внутрішньої боротьби. Вважаємо, що кожний із

вимірів є достатньо самостійним і кожна людина сама вирішує, яким життям жити. Людська психіка, як і все у цьому світі, структурована, а тому в ній присутня тенденція до стабілізації навколо певних установок і домінант (теорії Д. Узнадзе та А. Ухтомського). Утім, зауважимо, що виміри буття – це ступені буття, коли вищий ступінь діалектично заперечує нижчий, здобуваючи нову якість. Отож взаємозв'язок між ступенями буття описується Гегелівською тріадою: теза – антитеза – синтеза. Разом із тим, в метаантропології Н. Хамітова маємо інтенцію на те, що існує виражена духовна еволюція людини від буденного через граничне до метакричного. Незважаючи на дискусію з автором метаантропології, варто визнати, що проблема вимірів буття (ступенів буття) є надзвичайно актуальною й потребує подальшого філософського, психологічного й нейропсихологічного дослідження.

Р. Горбань синтезував досягнення українського, американського, польського, російського, французького персоналізму й проблеми особистості зокрема. Філософ підкреслює: поняття особистості є спільним для світської й християнської філософії, що доводить їхній зв'язок. Методолого-теоретичним підґрунтям дослідження постає поняття буття. Філософ відходить від онтологічного його трактування й наповнює це поняття антропологічним змістом. Це дозволило дійти до метафізичного розуміння особистості як найвищої форми буття, коли особистість стоїть у центрі дійсності [108, с. 48]. Підсумовуючи надбання українського персоналізму, учений зауважує, що його специфікою є орієнтація не на зовнішній світ, а на внутрішню сутність людини, яку визначає як софійно-кордоцентричний персоналізм [108, с. 104–105].

Р. Горбань відстоює думку Е. Муньє, що місією персоналізму є допомога людині протистояти кризовим явищам і зберегти себе в умовах тотального знеособленого існування [108, с. 125], що унаочнює практичне значення персоналізму. Філософ звертає увагу, що існує лише один шлях самовиховання особистості – це служіння Іншому [108, с. 47], а тому він є спільним для людини будь-якої світоглядної орієнтації й національності. Такий висновок створює

філософське підґрунтя для глобальної співдружності націй в напрямі подолання знеособленого існування.

Розвиваючи ідеї К. Войтили, Р. Горбань підкреслює, що ідея особистості як вища форма буття формувалася в безпосередньому зв'язку з християнською філософською думкою. На основі цього робить висновок, що має налагоджуватися порозуміння між християнською й світською свідомістю [108, с. 150]. Філософське твердження: особистість – це найвища форма буття та християнська істина, що Бог – це досконале буття, постають тотожними. Подібне порівняння надає додаткове підґрунтя для співпраці персоналістів різних світоглядних напрямів та держав.

Не залишилися без уваги мислителя відносини між християнством і гуманізмом. Логічним і обґрунтованим постає висновок, що гуманізм породив глобальну антропологічну кризу. Її подолання передбачає зміну засад буття [108, с. 134]. Ці роздуми варто доповнити. В основі гуманізму лежить спрощене тлумачення людської сутності, що кожна людина актуально є особистістю. Таке розуміння людини націлює її виключно на тілесне існування, зникають будь-які потреби до духовного вдосконалення і вона перетворюється на людину-споживача. Продовжуючи роздуми Р. Горбаня, зауважимо, що в основі негативного ставлення гуманізму до християнства лежить конфлікт матеріального й духовного, знеособленого й особистісного. Його розв'язання можливе лише за умов світоглядної переорієнтації. Філософи мають визнати нагальну необхідність пріоритету духовного над матеріальним і принцип духовної ієрархії, а саме: пріоритет особистості як досконалої людини у суспільному бутті.

Посилаючись на польського філософа Р. Козловського, Р. Горбань акцентує увагу на тому, що визначити особистість, спираючись на «існування», неможливо. Пізнання сутності особистості потребує опертя на внутрішні якості у поєднанні із зовнішніми аспектами її життєдіяльності. Синтезуючи надбання польських філософів Р. Козловського та Ч. Бартніка, Р. Горбань вважає, що найкращим буде синтетичний підхід до визначення сутності особистості, коли поєднуються внутрішні й зовнішні аспекти буття людини [108, с. 166]. Варто погодитися з думкою, що буття особи має динамічний характер [108, с. 175], тобто філософ

підводить нас до висновку, що людина має тенденцію до розвитку, але може й деградувати.

Заслуговують на увагу роздуми Р. Горбаня щодо вимірів людського буття: індивідуальний, спільнотний та трансцендетний. Індивідуальне буття особистості потребує він неї самостійності й вольових зусиль, суспільне – морального й духовного вдосконалення, а трансцендетне – визнання Бога [108, с. 199–200]. Говорячи філософською мовою, трансцендетне буття потребує від людини взірця, бо без ідеалу людина не здатна здійснити внутрішню революцію: перейти від тілесного існування до особистісного буття.

Узагальнення Р. Горбаня щодо ролі й значущості персоналізму в умовах глобальної антропологічної кризи вимагають зробити висновок, що проблема особистісного буття, як досконалого, свідомого й урівноваженого, постала перед усіма європейськими націями. Ідея особистості – це відповідь відповідальної філософської думки на виклики, які створила посередня особистість, реалізуючи пріоритет матеріального.

Підсумовуючи аналіз філософських концепцій особистості в українській філософській, релігійній, соціально-політичній думці, зазначимо, що напрацьований матеріал дозволяє поставити проблему національно-культурної ідентичності української філософії. За роки незалежності в цій царині філософії відбувається активна дискусія щодо зазначеної проблеми [229, с. 153–157; 163, с. 121; 105, с. 232]. Філософи намагаються віднайти критерії, за якими можна ідентифікувати українську філософію, і не доходять згоди. Д. Чижевський, наприклад, уважав, що українська філософія своїм підґрунтям має національний український характер і народний світогляд [476, с. 12–15]; В. Горський доводив: «Єдиним реальним критерієм належності до національної філософії є наявність певної національної культури як контексту, у якому здійснювалася генеза чи функціонування філософських ідей, теорій тощо» [110, с. 51]; Я. Гнатюк, І. Музичка, С. Ярмусь стверджують, що осереддям української філософії є кордоцентризм [105, с. 166–169; 273; 516, с. 411]. С. Йосипенко підтримує ці зусилля і ставить питання про конституювання української історико-філософської думки, проте висловлює думку,

згідно з якою історія української філософії буде неможливою доти, доки пануватимуть уявлення про абсолютний історико-філософський (марксо-гегелівський) процес в історії філософії. Щоб створити умови для розвитку української історико-філософської думки, уважає С. Йосипенко, треба відмовитися не лише від абсолютних критеріїв істини, а й від трактування історії української філософії в її генетичному зв'язку з українською культурою (тобто від підходу В. Горського) та зосередити увагу на вивченні української духовної культури історико-філософськими методами [163, с. 77]. Виникає питання: навіщо відокремлювати й протиставляти українську культуру та духовну культуру? Чому ми забуваємо, що розвиток філософії найчастіше відбувається через синтез? У плані дискусії пропоную за критерій ідентичності української філософії взяти ієрархічний підхід до розуміння сутності людини. На жаль, сьогодні українські філософи недооцінюють принцип духовної ієрархії та ідею особистості, проте в історії філософії він доволі яскраво проявився.

Концептуальний аналіз здобутків українських філософів і релігійних мислителів від XVII до XX ст. та філософів періоду незалежності щодо змісту, ролі та значення особистості дозволяє стверджувати, що принцип духовної ієрархії був спільним методологічним підходом до розуміння людської сутності. Ідея особистості як досконалої людини проходить через усі періоди розвитку української філософії. Зазначені ознаки притаманні філософам як Східної, так і Західної України. Отже, пріоритет духовного та персоналістичні тенденції є загальноукраїнською філософською традицією.

2.3. Метафізична теорія особистості

В історії філософської, релігійної думки напрацьовано достатньо знань про духовне становлення людини, але цей матеріал належить до різних філософських теорій. В основі будь-якої історичної епохи та філософської концепції лежить те чи те розуміння особистості, а тому навколо змісту цього поняття завжди відбувалася світоглядна боротьба. Кожна епоха трактувала зміст поняття особистості, виходячи

з чинних онтологічних умов буття. Духовна криза, у якій опинилося людство, вимагає систематизації й осмислення знань про становлення особистості.

Отже, метою підрозділу є формування концептуальних положень метафізичної теорії особистості на основі синтезу напрацьованих в історії філософії теорій і концепцій особистості.

2.3.1. Метафізична теорія особистості як узагальнення філософських знань про ступені духовного розвитку людини. Умови життєдіяльності людини ще на початку осьового часу поставили проблему: хто є первоначалом буття. Еволюція поняття «особистість» супроводжувалася світоглядною боротьбою між християнською (особистість – принцип буття) й егалітарною (кожна людина – особистість) концепціями. Перша формувалася зусиллями досконалої людини й була спрямована на те, щоб більшість людей ставали суб'єктами внутрішньої діяльності, друга виникала під впливом посередньої людини й орієнтувала на те, щоб людина була суб'єктом зовнішньої діяльності. Такі суперечності, на думку В. Петрушова, свідчать про те, що людина відчуває страх перед власною сутністю [303, с. 67]. Проаналізувавши на основі принципу ієрархії історію філософії від Конфуція до сучасності, ми встановили, що в процесі життєдіяльності людина може пройти чотири ступені духовного становлення, а може й зупинитися на одному із них. Виявлено, що під різними назвами приховано чотири ступені духовного розвитку людини.

Перший ступінь у світовій і європейській філософії отримав такі назви і характеристики: *ница* – Конфуцій [193, с. 107, 114], Епіктет [507, с. 222], Г. Гегель [100, с. 346]; *тілесна* – апостол Павло (1. Кор. 2:14), Еразм Роттердамський [509, с. 118–119]; *раб* – Платон [306, с. 120], Аристотель [21, с. 69], апостол Павло (Рим. 6:6), Г. Маркузе [256, с. 43]; *соматик* – гностики [142, с. 291; 143, с. 262]; *мертва* – К. Тертулліан [401, с. 204]; *нерозумне створіння* – Сенека [373, с. 558]; *неочищена* – Діонісій Ареопагіт [135, с. 695–697]; *одноденна тварина* – Григорій Богослов [58, с. 128]; *дочасна (ница) субстанція* – «Книга про причини» [186, с. 65]; *натовп* – Аверроес [5, с. 507]; *вегетативна* – Альберт Великий [10, с. 57–60]; *чуттєва* –

М. Кузанський [204, с. 261]; *прості монади* – Г. Ляйбніц [216, с. 416]; *низькопробна форма людства* – Ф. Шляєрмахер [498, с. 241]; *фізична* – Й. Шіллер [494, с. 104]; *інстинктивна* – Ф. Шеллінг [485, с. 209]; *природна* – Г. Гегель [93, с. 257]; *буття в-собі* – Ж.-П. Сартр [371, с. 131–139]; *одновимірна* – Г. Маркузе [256]; *рецептивна* – Е. Фромм [456, с. 66–67, 81]; *дитина* – К. Юнг [512, с. 63–70].

В українській філософії цей тип людини отримав такі назви і характеристики: *вегетативна душа* – К. Сакович [414, с. 447]; *хлоп* – І. Вишенський [82, с. 56]; *маса, юрба* – М. Шлемкевич [496, с. 63]; *буденна* – Н. Хамітов [472, с. 18].

Незважаючи на різні назви, за ними прихований один тип людини, для якого характерна залежність від власних нерозвинутих потреб. Спонуканням у цієї людини є тілесні потреби, а тому вона перебуває під тиском природної необхідності й не знає, що таке свобода вибору. Мислення має одновимірний характер: людина здатна оперувати однією змінною величиною. Г. Гегель про сутність залежної людини писав, що це «голе Я, – це задоволення» [100, с. 73]. Цей тип людини у філософа постає під різними поняттями: «одинична свідомість» [100, с. 80], природна свідомість [100, с. 86]. Така людина живе в межах чуттєвості, а тому позбавлена свідомості власного Я. Недоліком залежної людини є те, що їй легко нав'язати будь-які думки. З цього приводу Ф. Ніцше зауважив: «За будь-яких обставин дати їй те, що було б їй дуже приємним, або спершу вбити їй в голову, що те чи інше було б їй дуже приємним, а тоді їй це дати» [279, с. 329]. Що втлумачили в голову залежній і посередній людині філософи й політики Нового часу? Ідею уявної духовної рівності: «Кожна людина – особистість». Ф. Ніцше критикує тих філософів, які спрощено розуміли людську сутність, називаючи їх політичними й соціальними фантастами. До цих фантазерів він відносив Ж.-Ж. Руссо. Спрощені уявлення про людську сутність і будову суспільства призводять до історичних катаклізмів. «На жаль, з історичного досвіду ми знаємо, що кожен із таких переворотів по-новому пробуджує найдикіші енергії у вигляді давно вже похованих жахів...», – писав Ф. Ніцше [279, с. 331]. Вважаємо, що сутність цього типу людини відображає поняття «залежність».

Другий ступінь духовного розвитку людини отримав такі назви: *посередня людина* – Конфуцій [193, с. 107, 114], Платон [306, с. 244], Сенека [373, с. 144], М. Кузанський [204, с. 261], Ф. Шляєрмахер [498, с. 260], К. Леонтьєв [221, с. 157–159], П. Сорокін [386, с. 455]; *душевна* – ап. Павло (1. Кор. 2:14), Григорій Богослов [57, с. 198]; *демони* – А. Августин [1, с. 346]; *психіки* – гностики [142; 143]; *старозавітна* – К. Тертулліан [401, с. 228]; *освічені* – Аверроес [5, с. 507]; *тривка субстанція* – «Книга про причини» [186, с. 67]; *чуттєва* – Альберт Великий [10, с. 57–60]; *homo exterior* – Еразм Роттердамський [509, с. 118–119]; *розвинуті монади-душі* – Г. Ляйбніц [216, с. 427]; *паразит* – Ф. Ніцше [281, с. 192–193]; *Антихрист* – В. Соловйов [385]; Д. Мережковський [265]; *сатана* – Н. Гартман [90, с. 373], Е. Фромм [452, с. 70]; *людина маси* – Х. Ортега-і-Гассет [289]; *Das Man* – М. Гайдеггер; *homo ludens* – Й. Гейзінга [101]; *homo faber* – Г. Арендт [18, с. 159–160, 234–240]; *буття для-себе* – Ж.-П. Сартр [371, с. 131–173]; *Тінь* – К. Юнг [512, с. 212]; *репродуктивна* – Е. Фромм [456, с. 83–90].

В українській філософії цей тип людини отримав такі назви і характеристики: *чуттєва душа* – К. Сакович [414, с. 447]; *хам* – В. Липинський [226]; *ідіот* – М. Шлемкевич [496, с. 91]; *порядна людина* – М. Шлемкевич [496, с. 65–70]; *сильна людина* – Франко [444, с. 175]; *гранична* – Н. Хамітов [472, с. 34].

Спонуканням до діяльності в цього типу людини є економічна, політична, правова, моральна, психологічна, світоглядна вигода. Мислення двовимірне, людина здатна оперувати двома змінними величинами, але підкорити свої природні потреби суспільно значущим цілям і власному духовному розвитку неспроможна. І перший, і другий типи здатні бути лише суб'єктами часткової діяльності. Незважаючи на те, що життєві орієнтири людини першого й другого ступенів розвитку недосконалі, у них є потенційні можливості до духовного розвитку. Сутність та існування в них не збігаються, як не співпадає актуальне та потенційне життя.

Індивідів першого й другого ступенів розвитку деякі філософи об'єднували одним поняттям, бо не бачили принципової різниці. Так, К. Тертулліан об'єднав однією назвою – старозавітна людина [401, с. 228], Е. Кассирер – *animal rationale*

[178, с. 472], Е. Макінтайр – «людина-як-вона-є» [242, с. 81], Й. Зайферт – матеріальна субстанція [153, с. 364]. В українській філософії людина залежного і посереднього ступенів отримала такі назви: нерозумні душі (раби пристрастей) – Г. Кониський [192, с. 399–400]; істоти конечні – П. Юркевич [513, с. 41–42], дольня людина – Г. Сковорода [378, с. 45], В. Нічик [276, с. 168], безособова людина – В. Табачковський [394, с. 34–35]. Як на початку християнства, так і на поч. ХХІ ст. цей тип людини переважно орієнтується на тілесні потреби, а тому нездатний бачити перспективи, неспроможний до відповідальної діяльності. І. Кант, осмислюючи сутність цих типів людини, писав: «Чуттєва природа розумних істот взагалі – це існування їх, підлегле емпірично зумовленим законам...» [173, с. 50].

Існує кілька різновидів посередньої людини. Так, Г. Гегель про відмінності посередньої людини від залежної писав, що посередня людина, порівнюючи себе із залежною (буття в-собі), надає сама собі статус справжньої людини [100, с. 134]. Інший різновид посередньої людини – це пан, «свідомість, що існує для себе» [100, с. 141]. Г. Гегель виділив ще третю форму посередньої людини – це «*нещаслива, роздвоєна в собі свідомість*» [100, с. 153]. У людини з такою свідомістю немає гідності, вона орієнтується на власну вигоду, що еквівалентно руйнації життя, такий тип людини є втіленням зла. Про сутність цього типу людини Н. Гартман зазначив, що вона деструктивна, а еквівалентом посередньої людини у філософа є сатана, яка є персоніфікацією «телеологічного зла» [90, с. 373]. Моральна недосконалість посередньої людини є відбиттям її безвір'я в можливість власного вдосконалення. Аналізуючи сучасний тип посередньої людини – *homo faber*, Г. Аренд зауважує, що вона опинилася в стані кризи. Намагаючись осмислити його причини, дослідниця зазначає, що це сталося через неспроможність збагнути відмінність між корисністю та значущістю, а глибинною причиною є те, що новочасна людина керувалася установкою: життя є найвищою цінністю, тоді як найвищою цінністю є світ [18, с. 245]. Проаналізований тип людини варто узагальнити в понятті посередня людина.

Третій ступінь духовного розвитку людини дістав такі назви: *шляхетна, людина неба* – Конфуцій [193, с. 107, 114]; *духовна* – ап. Павло (1. Кор. 2:15),

Григорій Богослов [57, с. 191–198]; *сини благодаті, пневматики* – гностики [143, с. 253], *новозавітна* – К. Тертулліан [401, с. 228]; *цілісна, добродійна* – Сенека [373, с. 130]; *добрі, віковічні субстанції* – «Книга про причини» [186, с. 67]; *інтелігібельна* – Альберт Великий [10, с. 57–60]; *очищена* – Епіктет [507, с. 333]; *пророк* – Аверроес [5, с. 507]; *homo interior* – Еразм Роттердамський [509, с. 118–119]; *ідейна, герой* – Дж. Віко [80, с. 201–205], Ф. Шляєрмахер [498, с. 215], Г. Арендт [18, с. 143]; *монади-духи* – Г. Ляйбніц [216, с. 417]; *високі істоти* – Ф. Шляєрмахер [498, с. 241]; *моральна* – Й. Шіллер [494, с. 108]; *шляхетна* – Г. Гегель [100, с. 347], Х. Ортега-і-Гассет [289, с. 48–52]; *людина вищого рівня* – Ф. Ніцше [280, с. 35]; *особистість* – К. Тертулліан [402, с. 144], І. Кант [173, с. 98], Й. Фіхте [432, с. 392], Ф. Шеллінг [487, с. 156], Ж. Маритен [249, с. 52]; *буття для-себе* – Г. Гегель [100, с. 252]; *містик* – А. Бергсон [36, с. 316]; *буття для-іншого* – Ж.-П. Сартр [371, с. 325–431]; *animal symbolism* – Е. Кассирер [177, с. 472]; *старий мудрець* – К. Юнг [512, с. 164]; *людина плідної орієнтації* – Е. Фромм [456, с. 91–93]; *дух* – А. Тойнбі [407, с. 145]; *людина-якою-вона-могла-б-бути-якби-усвідомила-свою-сутнісну-природу* – Е. Макінтайр [242, с. 81]; *духовна субстанція* – Й. Зайферт [153, с. 361].

В українській філософії цей тип людини отримав такі назви і характеристики: *раціональна душа* – К. Сакович [414, с. 447]; *шляхетна* – І. Вишенський [82, с. 56], В. Липинський [226]; *істинна людина* – Г. Сковорода [380, с. 168]; *горня людина* – Г. Сковорода [378, с. 45], В. Нічик [276, с. 195]; *розумні душі* (господарі над власними емоціями) – Г. Кониський [192, с. 399–400]; *істоти безконечні* – П. Юркевич [513, с. 41–42]; *удосконалена людина* – В. Петров [302, с. 210]; *ідейна, герой* – Я. Стецько [388, ч. 1, с. 137; 388, ч. 2, с. 34], С. Ленкавський [219, с. 499], Ю. Липа [224, с. 146], М. Шлемкевич [496, с. 71–72]; *людина-творець* – Д. Донцов, [137, с. 130]; *справжня* – С. Ленкавський [220]; *особова людина* – В. Табачковський [394, с. 34–35]; *метаграницна* – Н. Хамітов [472, с. 35].

Спонукуванням до діяльності в наведених типів людини є інтерес цілого (суспільство, держава). Кант із цього приводу писав: «Інтерес є те, завдяки чому розум стає практичним, тобто стає причиною, яка визначає волю» [171, с. 306]. Найсуттєвіші відмінності між людьми зумовлені спонукуваннями до діяльності.

І. Кант розрізняв такі спонукання як мотив, інтерес і максима. Інтерес виростає з мотиву і є спонуканням індивіда, який має розум [173, с. 89]. Мислення тривимірне, наприклад, людина цього рівня розвитку здатна поєднувати у своїй діяльності різні аспекти суспільного життя: економічні, політичні, правові, моральні та світоглядні. Мислення особистості стає здатним обернути себе на самого себе й замислитись над власною структурою й думкою. З цього приводу В. Лисий зауважує, що мислення особистості стає спроможним усвідомлювати суперечності [228, с. 225]. Особистість як абсолютна ідея постає як єдність теоретичної і практичної ідеї. У контексті роздумів В. Лисого про абсолютну ідею як повну об'єктивну істину [228, с. 219], зауважимо, що поняття «особистість» відповідає такому підходу. Метою діяльності є розвиток і вдосконалення іншої людини, благо суспільства. На основі принципу про передумовлену гармонію Г. Ляйбніца зауважимо, що в особистості спостерігаємо певну гармонію між царством природи та благодаті, суцям і належним. Досліджуючи співвідношення між цими складниками людського єства, філософ зазначив, що «розум слугує джерелом *сутностей*, а <...> воля слугує початком *існування*» [218, с. 135]. Отже, розум є механізмом установаження гармонії між тілом і духом.

Особистість в І. Канта народжується під час дотримання морального закону і стає втіленням добродетності. Якщо добродетель і щастя в залежній й посередній людині постають як протилежності, то в особистості вони поєднуються. За Г. Гегелем, особистість народжується тоді, коли людина починає усвідомлювати значущість свого розуму. У процесі такого усвідомлення людина долає споглядальний характер життя і стає суб'єктом діяльності. Особистість поєднує в собі чесноти, живе у згоді зі звичаями свого народу й у такому поєднанні досягає щастя [100, с. 248]. Особистість підпорядковує тіло духу й вимагає, щоб воно жило відповідно до його вимог. Отож особистість автономна щодо нижчих форм суцього: завдяки цьому здобуває простір для розвитку. Відповідно до християнської й класичної філософської традиції різні назви цього типу людини доречно узагальнити в понятті «особистість».

Четвертий ступінь духовного розвитку людини отримав такі назви: *богорівна, богоподібна* – Платон [306, с. 196]; *святий* – Макарій Єгипетський [239, с. 396], І. Кант [173, с. 136]; *монада-Бог* – Ляйбніц [216, с. 420–421]; *геній* – Г. Гегель [98, с. 140, 142-143], *буття для-іншого* – Г. Гегель [100, с. 399].

В українській філософії цей тип людини отримав такі назви: *істинна людина* – Г. Сковорода [380, с. 168].

Спонукуванням у цих типів людини є ідеї Істини, Блага, Краси. Мислення багатовимірне. Інтелектуальний потенціал генія рухається в напрямі досягнення максимальних потенційних можливостей. Предмет і продукт діяльності – утворення нових парадигм у технологічній, науковій і суспільно-гуманітарній сферах. Особистості й генії здатні бути суб'єктами цілісної діяльності й реалізувати своє призначення. Сутність особистості й генія надчуттєва, оскільки вони живуть за законами, що не залежать від емпіричних умов буття. Так, І. Кант писав, що життєдіяльність таких індивідів не залежить від емпіричних умов їх існування, а залежить лише від розуму.

У Г. Гегеля ідею духовної ієрархії людини висловлено в такому ланцюгові понять: *буття-в-собі, буття-для-себе, самототожність* [100, с. 55]. Особистість у філософа постає єднальним центром різноманітних суспільних явищ (навіть протилежних), що є ознакою її онтологічної вищості, універсальної всеосяжності порівняно з нижчими формами життєдіяльності. Геній постає сам для себе як істина, яка сама себе знає й себе визначає. Певне уточнення в розуміння внутрішнього світу генія вносить С. Шевцов. Геній, спонукаючись істиною, здобуває благо для Інших і в очах цих людей стає героєм, а сам для себе здобуває спокій і почуття виконаного обов'язку. З цього приводу вчений зауважує: «Досягнути блага <...> здатний лише герой <...>, бо лише він може визначити істину...» [481, с. 160].

Отже, від Конфуція до сучасної філософії маємо факт ступенів духовного розвитку людини, що потребує теоретичного осмислення й узагальнення. Представники вищих ступенів буття є носіями ідеалу, навколо яких відбувається духовне вдосконалення людини. У процесі цього спілкування людина нижчих ступенів засвоює психологію, принципи діяльності, установки вищих типів. Перший

і другий типи людини як представники нижчих рівнів буття «сильніші» в соціально-економічному й політичному аспектах, хоча мають меншу змістовну й моральну цінність. Н. Гартман назвав цей взаємозв'язок метафізичною закономірністю [90, с. 265].

Дослідимо людину з позиції взаємовідносин духовного й матеріального, свободи й необхідності. У людини залежного ступеня розвитку протилежність між тілом і духом максимальна. У посередньої людини ця відстань скорочується завдяки знанням, освіті, вихованню, але не долається, бо вона однак керована матеріальними потребами. Особистість і геній як носії духу піднімаються і над власною природною необхідністю, і над матеріальним умовами життя. Мета особистості й генія – реалізувати власний духовний потенціал в інтересах своєї нації. Особистість і геній роблять свою свідомість та своє життя предметом власної діяльності і живуть за моральним законом. Якщо воля в залежної й посередньої людини зумовлена силою природних почуттів і вигодою, то в особистостей і геніїв – моральним законом. Особистість і геній досягають у духові своєї сутності. На філософському рівні це описав Ф. Шеллінг у філософії тотожності суб'єкта та об'єкта. В особистості природне й духовне поєднуються у вищій тотожності. Але Ф. Шеллінг був не першим, хто це зрозумів. З цього приводу С. Булгаков зазначив: «Християнство однаково далеке і від матеріалізму, і від суб'єктивного ідеалізму, воно знімає протилежність плоті і духу у своєму вченні про людину як *втілений дух*, живу єдність обох» [70, с. 56].

Кожна людина у своєму житті вирішує проблему поєднання абсолютного й конкретного, свободи й необхідності. Залежна людина робить вибір на користь необхідності, природи, а особистості й генії – на користь абсолюту. Посередня людина, знаючи про проблему добра і зла, залишається на позиціях релятивізму. Відповідно до концепції Парменіда про істинне буття, особистість тотожна сама собі в будь-яких життєвих колізіях, тобто завжди спонукувана інтересом цілого (суспільства), діє відповідно до метафізичних засад. Про особливості появи геніїв Ф. Ніцше зауважив, що вони народжуються із суперечливих умов, під час викликів, перед якими опиняється людство [279, с. 212–214].

Проаналізуємо, як по-різному використовують розум залежна людина, посередня й особистість. Про розум залежної й посередньої людини Дж. Віко, І. Кант і Г. Гегель зауважили, що це здоровий глузд. Залежна й посередня людина послуговуються здоровим глуздом переважно для задоволення матеріальних потреб. Особистість використовує розум для того, щоб творити добро для іншого. Розум в особистості й генія безпосередньо впливає й формує волю [173 с. 28].

Осягнути метафізичну теорію особистості здатна лише чиста думка. Зрозуміло, що як із позиції чуттєвого досвіду не можна осягнути теорії відносності, так не можна осягнути метафізичної теорії особистості з позиції здорового глузду. Закон особистісного буття був відкритий у релігійній формі: «Хто любить Бога, тому дано знання від Нього» (1. Кор. 8:3). Філософською мовою це звучить так: полюби досконалість, особистісне буття, і воно тебе удосконалюватиме. Особистість любить Іншого, любить суспільство, бо спонукувана його інтересами, отож, вона дорівнює тому, що любить. Чому посередня людина не любить принцип духовної ієрархії й метафізичну теорію особистості? Вона відчуває, що не здатна любити досконалість, тому не стає на шлях вдосконалення. Цей механізм відносин між ідеалом і людиною розкрив А. Августин: *«Той, хто любить неправду, ненавидить свою душу»* [3, с. 197].

2.3.2. Вплив соціального механізму життєзабезпечення на ступінь духовного розвитку людини. На соціальний і духовний розвиток людини суттєво впливає рівень практичного освоєння соціального механізму життєзабезпечення (СМЖ), під яким розуміємо ієрархізовану системо-структуру трьох базисних форм економічних відносин: 1) відносини розподілу й отримання (засобів праці і засобів життя); 2) відносини обміну й управління (виробництвом і розподілом засобів праці та засобів життя); 3) відносини власності й володіння (засобами, процесом і результатом – продуктом виробництва) [252, с. 15–44]. Ці відносини завжди діють цілісно й разом із тим автономно, так що в суспільстві для їх функціонування створюють спеціальні інституції. Враховуючи інтенційний характер свідомості, конкретизуємо цю ідею щодо установки психіки на ту чи іншу форму економічних

відносин. Людина стає членом суспільства шляхом усвідомлення своїх життєзабезпечувальних зв'язків з іншими людьми. Рівень практичного освоєння людиною СМЖ зумовлено сформованою в її психіці установкою на відповідну форму економічних відносин, яка закріплюється в рефлекторно-домінантному механізмі головного мозку, що визначає рівень її спонукань до діяльності. Проаналізуємо функціонування цих механізмів у життєдіяльності людини.

Складність суспільства, економічний фундамент якого утворює СМЖ, відкривається людині не одразу й не в усій повноті, а поступово. Освоєння СМЖ відбувається одночасно з освоєнням відповідної культури: матеріальної, політико-правової, духовної та системи цінностей. Якщо з цілісного СМЖ індивід засвоїв лише частину – відносини розподілу й отримання (щоб жити, треба отримувати за визначеними нормами частину матеріальних благ), то лише ці відносини й будуть дійсним базисом його життєдіяльності. Освоєну частину механізму життєзабезпечення буде закріплено у свідомості індивіда у формі психологічної установки – стимулу. Спонукуваний стимулом індивід відчуває залежність від інших людей, страждає від цієї несвободи, підкоряється або бунтує проти неї, прагнучи «вибитися в люди» – він «раб» власної соціально-психічної незрілості. Спонукуванням до діяльності є зовнішній стимул винагороди чи покарання. Здатність осмислювати процес життєзабезпечення, а разом із тим і будь-який інший, у нього одновимірний, лінійний, причинно-наслідковий: зробив – отримав, не зробив – не отримав. Індивід цього рівня може реалізувати себе переважно в найпростіших сферах практичної діяльності. Загалом можна сказати, що він не знаходить себе в суспільному житті й повноцінним суб'єктом діяльності бути не здатен. Цей рівень розвитку дістав у нас назву «залежний».

З тих чи тих причин людина може засвоїти наступний ступінь СМЖ – відносини обміну й управління. Щоб бути успішним, краще бути причетним до сфери управління й обміну та самому встановлювати норми отримання благ як для інших людей, так і для себе самого. Цей факт закріплюється у свідомості у вигляді установки, яка дістала назву «мотив». Спонукуваний мотивом вигоди, індивід відчуває відчуження від суспільного життя, переживаючи при цьому страх

або нудьгу від втрати й незнаходження смислу життя – він є людиною посереднього ступеня розвитку. Здатність осмислювати процес життєзабезпечення, а разом із тим і будь-який інший, у нього двовимірний, що дозволяє охопити свідомістю процеси обміну-управління у співвідношенні з процесами розподілу-отримання.

Людина у своєму розвитку може засвоїти процес життєзабезпечення на рівні відносин власності, що визначають еквівалентність обміну, а також способи й кількість отримання матеріальних благ. Освоєний механізм життєзабезпечення буде закріплено в психіці у формі установки – інтерес. Спонукуваний інтересом, діяч відчуває повну відповідальність за результати своєї діяльності. Він є особистістю цієї соціальної спільноти. Здатність осмислювати процес життєдіяльності, а разом із тим і будь-який інший процес, у нього тривимірний, що дозволяє сприймати співвідношення процесів обміну-управління й розподілу-отримання в контексті процесів власності-володіння. Освоєння ступенів СМЖ одночасно супроводжується опануванням відповідної культури. Особистість водночас постає суб'єктом освоєння соціуму й культури.

Отже, на соціально-політичний і духовний розвиток людини суттєво впливає соціальний механізм життєзабезпечення. Його засвоєння суттєво впливає на ступінь духовного розвитку людини. (Докладніше див. [111, с. 78–81]).

2.3.3. Життєсвіт людини різного ступеня духовного розвитку. У контексті сходження від абстрактного до конкретного здійснимо феноменологічний опис типології людини на основі ідеї життєсвіту. Для розуміння сутності людини німецький філософ Т. Ренч та російський психолог Ф. Василюк життєсвіт людини поділили на внутрішній і зовнішній [321, с. 98–100, 250]. Внутрішній світ – це емоції, почуття, переживання, очікування, думки людини, а зовнішній – це система суспільних відносин, в якій відбувається життєдіяльність людини. Для характеристики структур внутрішнього й зовнішнього світів використано відповідно поняття простий і складний, легкий і важкий [76, с. 89]. На основі цих комбінацій Ф. Василюк описує різні типології людини. Використаємо цю ідею для характеристики життєдіяльності людини різного ступеня розвитку.

Життєсвіт залежної людини можна описати на основі понять: внутрішній світ простий, а зовнішній – легкий. Внутрішній світ такої людини складається із задоволень від вітальних потреб, тому вона певною мірою є тотожною своїм потребам, а її внутрішній світ функціонує за *принципом задоволення*. Життя розгортається переважно в теперішньому часі як безпосередня життєдіяльність, яка орієнтується на задоволення, тому емоційний стан коливається від незадоволень до задоволень, світосприйняття одновимірне. Уявлення про минуле й майбутнє майже відсутні. У людини такого рівня немає потреби ні в зовнішній, ні у внутрішній діяльності. В умовах, коли критичні ситуації вимагають змінювати форми внутрішньої й зовнішньої діяльності, людина не здатна самотійно це зробити, а тому впадає в стрес. Зовнішній світ така людина сприймає статично як окремі соціальні феномени: матеріальне виробництво, сфера споживання, відпочинку та ін., що фіксується в повсякденних поняттях і примітивних образах. Життєві й історичні події залежна людина сприймає крізь призму власних потреб. Із цілісної системи соціальних відносин засвоїла лише відносини розподілу. Отож структурованих уявлень про зовнішній світ немає. Спільним моментом внутрішнього й зовнішнього світу є одновимірність.

Основна проблема залежної людини: як знайти таку діяльність, яка була б «ближчою» до задоволення безпосередніх потреб. Під впливом цих потреб формуються психологічні установки і ментальні структури. Простий-легкий життєсвіт закріплюється у формі психологічної установки (стимул), яка сама себе активно відтворює. Життєві переживання концентруються на задоволенні вітальних потреб «тут-і-зараз», що призводить до формування ілюзії щасливого життя. Життєсвіт залежної особистості можна охарактеризувати на основі екзистенціалів: зневіра, страх, тривога, жах, відчай. Дійсність залишається поза межами сприйняття.

Життєсвіт посередньої людини можна описати на основі понять: внутрішній світ – простий, а зовнішній – важкий. Внутрішній світ такої людини функціонує за *принципом реальності*, точніше полягає в пошуку вигоди: як за мінімальних витрат енергії і ресурсів отримати максимум вигоди й задоволень. У цій діяльності всі засоби гарні для досягнення бажаної мети. Зовнішній світ осмислюється з позиції

користі / шкідливості і постає як сукупність взаємопов'язаних соціальних структур, відносин, що розподілені в часі й просторі. У цій структурі зв'язків посередня людина виокремлює відносини розподілу та обміну, але цікавлять її переважно відносини обміну, об'єктивна складність зовнішнього світу залишається поза межами її розуміння. Сприйняття простору й часу є двовимірним і описується поняттями «там-і-тоді». З життєвих та історичних подій людина цього ступеня розвитку виокремлює те, що впливатиме на відносини обміну, тобто на отримання вигоди. Життя сприймає таким, яким воно є, і намагається пристосуватися до нього, а те, що не відповідає реальності, ця людина або ігнорує, або відкидає.

Основна проблема посередньої людини полягає в тому, як зробити так, щоб досягти своєї мети за мінімальних зусиль. Під тиском цих запитань формуються ментальні структури, пов'язані з причинно-наслідковими зв'язками: «спочатку – потім». Здоровий глузд пропонує просте рішення: слід діяти відповідно до реальності-вигоди. Незважаючи на двовимірність мислення, світосприйняття обмежене теперішнім. Цей тип людини сприймає життя як сповнене проблем, що заважають отримувати задоволення, одним словом – важким. Життєві переживання концентруються навколо соціального статусу й усього, що з ним пов'язано: престижної освіти й роботи, потрібних зв'язків, конкуренції, економічних і політичних дивідендів та ін. Утім, усі ці переживання відбуваються поза межами моралі, бо всі інші люди і світ загалом сприймається як засіб. Життєсвіт можна описати на основі таких екзистенціалів: падіння, уміння жити-у-світі, нудота, абсурд, які, на думку А. Дахнія, виявляють «негативістську природу людського існування» [123, с. 64]. Незважаючи на це, людина має знайти в собі сили для подолання такого світосприйняття, але для цього їй треба наважитися на духовну революцію.

Життєсвіт особистості можна описати на основі таких понять: внутрішній світ складний, а зовнішній – легкий. У внутрішній світ особистості ввійшла проблема вибору. Цей факт змушує шукати принцип, на основі якого можна було б розв'язувати життєві проблеми. Особистість знаходить такий «механізм» у *принципі цінності*. Під впливом цього принципу народжується воля, за допомогою якої

людина підпорядковує своє життя моральним нормам. Моральні цінності освітлюють життєвий шлях людини, настає простота, внутрішня ясність і свобода. Усе зрозуміло, а тому легко. Людина береже свої цінності всупереч «очевидній» абсурдності й безнадійності реальності. Особистість бачить загрози для суспільства й намагається їм запобігти на основі моральних цінностей, дотримання яких стає смыслом життя, формується соціально-психологічна установка на інтереси людини, суспільства, держави. Відбувається відмова від егоцентричних установок і здорового глузду – людина здобуває розум і смисл. Ціннісні переживання концентруються навколо суперечностей життя.

Складність внутрішнього світу особистості дозволяє оперувати трьома змінними, наприклад, структурувати минуле, сьогодення й майбутнє в єдину картину. Зовнішній світ постає як структурована сукупність економічних, політичних, правових, моральних і світоглядних відносин, що сприяє формуванню філософських понять, категорій, образів і, відповідно, тривимірного мислення. За допомогою рефлексії здійснюється порівняння чинних понять та образів із реальністю. Сприйняття часу орієнтовано на майбутнє з урахуванням минулого й теперішнього. У цілому життєсвіт зрілої особистості можна описати екзистенціалами: вкоріненість, смисл, свобода, сумління, відповідальність, прихильність, турбота.

Життєсвіт генія – це складний внутрішній і важкий зовнішній світ. Воля й розум цілковито підпорядковують собі внутрішню та зовнішню реальність, долають колективне свідоме й несвідоме, застарілі наукові парадигми. Розум і воля стають «органом» цілісної діяльності, механізмом реалізації свого життєвого призначення. Зовнішній світ постає переплетенням різних рівнів буття: неживого й живого, знеособленого й особистісного, аморального й морального, індивідуального й національного, матеріальних відносин з політичними, правовими, моральними й світоглядними. Усі ці структури рухаються і взаємодіють у соціальному просторі й часі. Геній досягає цілісності зовнішнього та внутрішнього світу. На основі волі й розуму він творить себе, формується соціально-психологічна установка на ідеали Істини, Блага, Краси й Справедливості. Вищим життєвим *принципом є творчість і*

готовність до самопожертви. Генії зазвичай стають творцями первоначал, нових ідей і формують нову реальність.

Отже, поняття життєсвіту дозволяє поглибити розуміння сутності людини кожного ступеня розвитку, її життєвих цінностей, змісту внутрішнього й зовнішнього світів.

2.3.4. Мова як відображення ступеня духовного розвитку людини. Під впливом внутрішніх і зовнішніх чинників у людини різного ступеня розвитку формуються свої мовні засоби. Мова залежної людини детермінована психологічною установкою на «розподіл» та «отримання» матеріальних благ. Слова, співвідносні з цими поняттями, стають ключовими в її мові. Життя такої людини в будь-якому історичному часі й просторі розгортається за схемою: отримувати – споживати. У професійній діяльності залежна людина використовує мову як засіб позначення тих чи тих операцій, а у спілкуванні – винятково як засіб передавання задоволення від повсякденного життя. Аналіз мови літературних персонажів, які перебувають на цьому ступені розвитку, свідчить, що їхніми ключовими словами є *віддайте, дайте, хочу, буду, взяти, захопити, забрати, витратити, розподілити*, отож йдеться про задоволення вітальних потреб. Ці персонажі не виходять за межі сфери споживання: харчі, алкоголь, одяг, побутова техніка, жінки, розваги, фізіологічний комфорт. Дієслово в мовленні людини залежного ступеня розвитку позначає конкретну дію. Спілкування обертається навколо дієслів «мати» та «дати»: *«Що я матиму?»* Це підтверджує концепцію Е. Фромма, що концепт «мати» має конститутивне значення.

Структура мислення людини цього ступеня відбувається за такою схемою: *Я прагну задоволень*, отож має одновимірний характер, у якому зафіксовано відносини людини не із зовнішнім світом, а з власними фізіологічними потребами. Неспроможність залежної людини висловити свої почуття породжує жаргон, що свідчить про зневажливе ставлення до самого себе. Г. Маркузе, аналізуючи одновимірне мислення масової людини, пише, що її мова є носієм «псевдоконкретності» [256, с. 229], а точніше – примітивної поведінки, яка не

виходить за межі природних потреб. Залежна людина говорить про те, що притаманно їй безпосереднім потребам, переживає й висловлює лише те, що їй *дали* (дали в буквальному розумінні). Вона користується переважно тими мовленнєвими засобами, якими послуговується пасивна більшість, що є безпосереднім доказом її інтелектуально-психологічної залежності від колективного несвідомого. Щодо матеріальних речей, то залежна людина здатна пізнати й відобразити в мові лише окремі властивості предметів і речей. Отож мовні засоби залежної людини – це висловлювання, що відображають найпростіші складові соціуму, якості матеріального світу та власні елементарні потреби.

Людина посереднього ступеня розвитку зрозуміла причини життєвого «успіху»: причетність до влади та відносин обміну, а тому змістом її життя стає боротьба за посади, соціальний статус, що відкриває доступ до нееквівалентності обміну. Мислення зорієнтоване в напрямі пошуку вигоди, що й відбивається в мові. Мовлення посередньої людини базується на певних наукових поняттях і знаннях, які відображають рівень діяльнісного засвоєння нею зовнішнього світу. Мовлення сконцентровано навколо понять: вигідно / невигідно, дефіцит, престиж. Зміст спілкування обертається навколо питання: «*Яку я матиму вигоду?*» Мислення стає двовимірним. Думка й мова посередньої людини здатні пов'язати окремі якості речей у ціле, зрозуміти сутність речей і побудувати на основі цих понять наукову теорію. За допомогою понять людина опановує зовнішній і внутрішній світ, але установка на власну вигоду обмежує процес пізнання.

Мовленнєві засоби особистості виходять за межі соціально-політичної реальності в соціокультурну, моральну й духовну сфери. Вона осмислює суспільні проблеми крізь призму первоначал буття, розбудовує своє життя на нормах моралі й культури. Для мислення й мовлення особистості характерна рефлексія над власними діями, емоціями та почуттями, вона оцінює будь-які події з огляду на моральні норми й цінності. Ключовими словами стають поняття, пов'язані зі сферою моралі й культури. Особистість здатна сутність окремої речі пов'язати з іншими сутностями та сформулювати наукову картину світу.

Геній осмислює світ крізь призму символів і метафізичних понять Істини, Добра й Краси, які відображають первоначала суспільного буття незалежно від етнічного походження, релігійної і мовної приналежності людини. Тому символи дуже часто збігаються й відбивають загальнолюдські явища: вибір механізму життєзабезпечення та життєвого шляху, поведінку в екстремальній ситуації, пошуки людиною смислу життя. Нові поняття та символи зазвичай вводять в обіг особистості й генії, які започатковують нові світоглядні, соціальні, наукові парадигми, що сприяє творчому розв'язанню проблем. Людина, сягаючи ступеня генія, досягає «спокійної совісті» [303, с. 66]. Геній дивиться на життя крізь призму смислу, а тому смислотворчими в його мовленні стають слова *смысл буття, дух, істина, добро, краса, мета, життя, доля, справедливість, свобода, призначення людини*.

Отже, у мові людини кожного ступеня розвитку є ключові слова, котрі визначають структуру мислення й мови, зміст і смисл комунікацій, глибину розуміння як внутрішнього, так і зовнішнього світу. Мова людини кожного ступеня розвитку формується під впливом спонукань до життя, способу життя, місця в соціальній структурі суспільства й відповідної культури. Такий підхід дозволяє структурувати мовні засоби залежної й посередньої людини, особистості й генія в єдину мовну картину світу, яка складається з чотирьох підструктур: слова та побутові терміни, наукові поняття, філософські категорії та символи. Мовні засоби залежної та посередньої людини не дозволяють їй без відповідної підготовки зрозуміти мову й життєві цінності особистості. Водночас особистість легко розуміє мову й життєві цінності людини залежного та посереднього ступенів. Спеціально підкреслимо, що мова особистостей і геніїв активно формує соціально-політичний і культурний простір. Проте, в умовах знеособленого суспільства суб'єктом мовної діяльності стала посередня людина, яка деформує мовний і культурний простір. (Докладніше див. [268]). Отже, з одного боку, мова – це відбиття соціальної реальності, у якій пріоритет належить посередній людині, а з іншого, – мова є онтологічною реальністю, яка суттєво впливає на життєдіяльність людини й соціуму.

2.3.5. Тривимірність метафізичної теорії особистості. Виходячи з того, що людина одночасно живе у двох світах – реальному й ідеальному, природному й духовному, суцільному й належному, цілісна теорія особистості має охоплювати обидві сторони її життя. Це можливо, якщо аналізувати людину в тривимірній системі координат. Сутність людини треба осмислювати в екзистенційно-есенційно-динамічній (егалітарно-елітарно-динамічній, реально-ідеально-динамічній, актуально-потенційно-динамічній) системі координат. На необхідності співвіднесення різних рівнів буття людини в акті комунікації («вертикального» й «горизонтального») наполягає й А. Дахній [123, с. 63]. Синтезуємо напрацьовані в історії філософії знання щодо людської сутності в метафізичній теорії особистості з урахуванням трьох вимірів людського буття.

Перший. У контексті існування (existentia) мусить діяти принцип: «кожна людина – особистість», тобто до кожного треба *ставитися як до особистості* – усі люди єдиносущні в контексті соціальних комунікацій. Якщо хтось дозволить собі ставитися до Іншого не як до особистості, то відразу деградує на нижчий ступінь розвитку, тобто в інтересах духовного самозбереження людина не має дозволяти собі знеособлено ставитися до Іншого. Люди рівні у своїй гідності. Зазначену закономірність описав Плотин: «Якщо благо [одиночної природи] є сутне і є в сутньому, то воно є і в кожній [одиночній істоті]» [310, с. 333]. Кожний має потенціал до вдосконалення, але він може бути нерозвинутий, тобто ми говоримо про потенційні можливості людини. Принцип «кожна людина – особистість» означає, що людина є особистістю щодо інших, а не до онтологічної людської сутності. Щодо сутності вона залишається або залежною, або посередньою людиною. Принцип «кожна людина – особистість» соціально обумовлений, з одного боку, залученістю людини до соціально-економічної й політичної діяльності, з іншого, – зростанням їхньої свідомості й розвитком внутрішнього світу людини. Суб'єктивні уявлення, «помножені» на велику кількість людей, надають твердженню «кожна людина – особистість» об'єктивного статусу, що є доказом об'єктивної значущості соціального. Додатково цей вимір людського буття можна називати як екзистенційний, егалітарний, демократичний. Здається, що такий підхід

надає можливість кожній людині бути повноцінним суб'єктом буття, але це поверхові уявлення. Насправді це фраза, на основі якої відбувається усунення людини від буття. Таке розуміння особистості не відповідає потребам духовного вдосконалення людини й суспільства. Філософія й практика мають чітко розмежовувати принципи рівності та духовної ієрархії.

Другий. У контексті цілісної діяльності (essentia) має діяти метафізичний закон: «Особистість – принцип буття». В ієрархічній системі координат людину слід цінувати за її здібності, здатність бути суб'єктом моральних відносин та цілісної діяльності, на чому наполягає християнство й І. Кант. Саме цю здатність бути суб'єктом цілісної діяльності покладено в основу пропонованої теорії особистості. Людина як істота, наділена розумом, у своїй самореалізації може пройти кілька ступенів розвитку: залежна людина, посередня й особистість. Кожен ступінь – це необхідна форма буття, стадія реалізації людиною власної сутності, що відповідає її здібностям й свідомості, а, головне, спонуканням до діяльності. Проте, за допомогою самосвідомості людина спроможна подолати наявний спосіб життя й перейти на вищий. Так, особистість знімає негативи безпосереднього існування залежної й посередньої людини і в процесі власних зусиль перетворює свої потенційні можливості на актуальні. Особистість робить себе суб'єктом, протиставляючи належне природному існуванню. Належне, як ідеальне буття, стає для особистості дійсністю, а предметом діяльності постає реалізація первоначал суспільного буття. Особистість відкриває сутність у собі, а не в об'єкті, що вперше зробило християнство, замінивши питання «що є істина»? на питання «хто є істина»? Перехід до істинного буття здійснюється як у внутрішньому, так і в зовнішньому житті. У внутрішньому світі людина рухається від актуального до потенційного, а в зовнішньому творить світ за законами розуму. Закон «особистість – принцип буття» доводить, що людина є особистістю не за її природою, а за духовними зусиллями. Свідомими зусиллями людина здатна контролювати несвідоме і формувати конструктивні установки й доміанти. Отже, особистість – це перемога духу над природою.

Ієрархічний підхід до розуміння людської сутності має об'єктивне підґрунтя, бо спирається, з одного боку, на роль розуму в життєдіяльності людини; а з іншого, – зміст філософських понять і теорій обумовлений онтологічними умовами буття. Другий вимір можна назвати ієрархічним, або елітарним. Чи можливо звести до цілісної системи суперечливі твердження, котрі, з одного боку, ґрунтуються на принципі духовної ієрархії (особистість – принцип буття), а з іншого, – на принципі рівності (кожна людина – особистість)?

Третій вимір – динамічний і ґрунтується він на принципі доповнюваності. Демократична та ієрархічна концепції особистості є протилежними, але, виходячи з філософії Н. Кузанського, протилежності мають об'єднуватися, тому їх слід синтезувати. Демократичний та ієрархічний принципи мають не заперечувати, а доповнювати один одного, але, виходячи з метафізичних основ суспільного буття, пріоритет має належати ієрархічному принципу.

На якому б ступені духовного розвитку не перебувала людина, вона сама себе сприймає як особистість. Такі її суб'єктивні уявлення і людина, як правило, не прагне виходити за ці межі і приймає їх за реальність [325, с. 31–33]. Проте, осмислюючи ситуацію, що утворилася навколо проблеми особистості, Г. Балл підкреслює, що вважати кожную людину особистістю – це скоріше метафора, і в теоретичних дискурсах цього слід уникати [27, с. 192]. Цей висновок засвідчив, що філософія та психологія потребують чітких методологічних критеріїв щодо визначення людської сутності. Саме тому Г. Балл пропонує синтезувати егалітарний та елітарний підходи до розуміння особистості, підкреслюючи роль і значення культури у її становленні [26, с. 32–41] і формулює інтегративно-особистісний підхід до особистості [27, с. 187–193].

Відтак, з позиції принципу духовної ієрархії людина залишатиметься залежною чи посередньою. Проте, підкреслимо, що у кожного є особистісне начало, але воно, як правило, перебуває в нерозвинутому стані. Тому людину слід називати «залежна особистість» чи «посередня особистість». Зазначені поняття дозволяють не порушувати ані гуманістичний принцип, ані принцип духовної ієрархії. Залежна та посередня особистість постають як незавершені особистості, які потребують для

свого розвитку як внутрішньої активності, так і зовнішніх умов. Отож залежна й посередня людина є особистістю в можливості. На ступені зрілої особистості людина сягає довершеності у тому сенсі, що сама для себе здобуває здатність, з одного боку, керувати своїми потребами й емоціями, а з іншого, – не лише відокремлює себе від колективного несвідомого, соціально-політичних умов буття, але й активно впливає на них з метою вдосконалення. На думку К. Ясперса, у залежної й посередньої особистості присутня туга за трансцендентним [536, s. 50] і бажання звільнитися від оманливого морального релятивізму та самообману, але, як правило, не вистачає рішучості.

Буття людини на кожному зі ступенів має доволі усталений характер, тому кожен тип людини займається таким видом діяльності, який відповідає його спонуканням і здібностям, вийти за його межі надзвичайно важко, але можливо. Ступінь від ступеня якісно відрізняється, а тому перехід можливий лише за певних умов і матиме характер духовної революції. Людина здатна досягти ступеня зрілої особистості, проте може не втриматися на ньому й деградувати до посередньої особистості чи навіть залежної. Індивіди, що належать до одного структурного рівня, подібні за своєю суттю, але можуть мати безліч несуттєвих соціально-психологічних та інтелектуальних відмінностей.

Тривимірний зміст метафізичної теорії особистості дозволяє синтезувати структуру горизонтальних комунікацій і структуру субординації в єдине ціле, бо суспільне життя є поєднанням цих принципів. Якщо абсолютизувати закон «особистість – первоначало буття», то це призводитиме до жорсткої соціально-економічної субординації (кастового, феодального суспільства), спотворюватиме дійсність й призведе до порушення принципів гуманізму. Якщо абсолютизувати ціннісне судження «кожна людина – особистість», то це вестиме до примітивізації людини, суспільного життя й панування мас та хаосу. Метафізична теорія особистості надає людині свободу вибору: залишатися на тому ступені, який є, чи власними зусиллями створити із себе особистість. На рівні людських відносин мусить діяти демократичний принцип: до кожної людини необхідно ставитися як до особистості. На рівні сутності має діяти принцип ієрархії: людину слід сприймати з

позиції інтелектуально-психологічної та духовної досконалості, але для цілісного й об'єктивного розуміння людини їх треба синтезувати.

Завдяки тому, що особистісне начало наявне у свідомості будь-якої людини, вона має критерій для відповіді на вічні запитання: «Хто Я? Хто є хто? Що є що?», а Істину знаходить у собі. Особистість стає критерієм людського буття не лише в плані суцього, але й у плані можливого й належного, а тому є субстанцією буття, оскільки не потребує додаткових умов свого існування, а, навпаки, створює їх для інших. Знімаючи недоліки залежної й посередньої людини, зріла особистість постає живим синтезом свободи й необхідності, самосвідомості, волі, рівності й справедливості. Вона реалізує себе на рівні належного, а тому її життєдіяльність є тотожністю мислення й буття. Про себе зріла особистість може з повним правом сказати: «Я є!», тоді як життя залежної й посередньої людини має пасивний характер.

Осмислюючи погляди М. Гайдеггера на проблему часу, А. Дахній актуалізує питання «Хто є часом?» [123, с. 206]. Сформульована метафізична теорія особистості дозволяє дати відповідь: часом є особистість, бо саме від особистості залежить не лише зміст буття, але й подальше перебування людини на планеті. Отож, людина особистісного ступеня розвитку має потенціал мислити не лише з позиції інтересу окремого суспільства, а з позиції істини й часу.

В ідеї зрілої особистості знання про людську сутність знаходить своє логічне завершення. Особистість – це така *остання* реальність, яку людина свідомо чи несвідомо прагне досягнути в процесі подолання свого природного існування й пошуку істини, а тому в суспільстві вона є *першою* реальністю, оскільки утворює підстави буття. Особистість – це максимально мислима людська сутність, яка від епохи до епохи змінює свої соціально-психологічні ознаки, але за суттю залишається незмінною.

Дуже часто гуманітарні науки розвиваються не через механізм зняття (нова теорія має органічно поєднуватися з попередньою, як це відбувається в природничих науках, де, наприклад, квантова механіка ввібрала в себе класичну фізику), а через заперечення. Виходячи з цього, гуманітарії мають зробити

висновок: щоб не потрапляти в такі ганебні ситуації, вони мусять рефлексувати щодо теоретичних засад, а не приймати їх на віру, щоб не попадати під вплив колективного несвідомого. Абсолютизація ціннісного судження «кожна людина – особистість» заклало не лише хибне підґрунтя для суспільних наук, але й тупіковий напрям розвитку суспільства, що закономірно призвело до антрополого-глобальної катастрофи. Філософія й психологія ХІХ–ХХ ст. не рефлексували щодо власного категоріального апарату.

Розвиток людини в онтологічному контексті відбувається від залежної та посередньої особистості до зрілої особистості й генія, а в метафізичному її світоглядна орієнтація змінюється від пріоритету матеріального до пріоритету духовного. У моральному контексті розвиток людини відбувається в напрямі: преконвенційний рівень моралі, конвенційний, постконвенційний [458, с. 183–186; 538, с. 513–528], а інтелектуальна складова розвивається від одновимірного мислення до багатовимірного [370, с. 26–28].

На основі метафізичних роздумів Аристотеля про те, що сутність кожної речі – це її буття [21, с. 170], зазначимо, що сутність кожного типу людини проявляється в способі її життя. Людина під впливом власних зусиль може розвиватися, але може й деградувати, якщо буде невимогливою до себе. Динамічний характер людського буття християнською мовою звучить так: людина має можливість обирати шлях до Бога чи від Бога, а філософською – до особистості чи від особистості. Християнська антропологія призначення людини вбачає в поєднанні з Богом, у Причасті, а метафізична теорія – у вдосконаленні до рівня особистості. Людина, яка відмовляється від особистісного вдосконалення, прирікає себе на знеособлене існування.

Буття людини на кожному зі ступенів має доволі усталений характер, тому кожен тип людини займається таким видом діяльності, який відповідає його спонуканням і здібностям. Цю закономірність відкрив Спіноза, назвавши її потягом до самозбереження [387, с. 156]. Проте, треба зауважити, що кожен ступінь буття має кілька підрівнів, що обумовлюється різноманітними комбінаціями вмінь, знань, мислення й спонукань. Але ця різноманітність не закреслює того, що якості людини

конститууються навколо спонукань, які в принципі можуть бути чотирьох типів: стимул, мотив, інтерес та ідеал. Залежна й посередня особистість не рефлексують щодо власної сутності, отож, не знають себе. Вони нічого не можуть сказати про смисл свого життя, оскільки в них переважають тілесні потреби, а тому їх свідомість нецілісна. Щоб осмислено жити, залежна й посередня особистість мають усвідомити цю розірваність. Так, залежна й посередня людина є особистістю в можливості. Перехід на особистісний рівень буття – це внутрішня революція, пов'язана з якісною зміною світосприйняття й життям відповідно до категоричного імперативу. Цей процес Р. Горбань назвав катастрофічний інсайд [107, с. 106]. Для відображення цієї сутності введено третій вимір людини – динамічний.

Перехід до вищого ступеня духовного розвитку пов'язаний не лише зі свідомістю людини, але й супроводжується змінами в її мозку. Ураховуючи те, що реакції людини ніколи до кінця не передбачувані, вважаємо, що людина може індуктувати в собі вищі здібності й тоді формуватиметься нова нейропсихологічна домінанта, але якщо ці спонтанні зусилля не буде підкріплено свідомими діями, то домінанта повернеться на попередній рівень. Для того щоб сформувалася домінантна структура вищого рівня, потрібні тривалі свідомі й систематичні дії. М. Гойзер пише, що під час розв'язання моральних ситуацій наявна значна активність в області лобних ділянок мозку [533, р. 221]. Інша група американських учених виявила активність передньої префронтальної кори головного мозку, коли піддослідний мав прийняти моральні рішення [552, р. 800]. (Докладніше див. [111, с. 93–100]). У контексті експериментів М. Гойзера слід сприймати ідеї американського філософа Дж. Сірла, який ставить проблему: наскільки свідомість і мозок людини здатні сприймати складну соціальну реальність. Філософ доходить висновку, що мозок не кожної людини здатний до розумного сприйняття реальності [550]. Отже, проблема ступенів духовного розвитку людини має не лише інтелектуально-психологічний, але й біологічний і нейропсихологічний аспекти.

Перехід від світоглядного закону «особистість – принцип буття» до концепту «кожна людина – особистість» був світоглядною контрреволюцією й привів до пріоритету матеріального. Заперечуючи принцип духовної ієрархії до розуміння

людини, філософія створила передумови для прийняття за особистостей тих, хто зупинився у своєму розвитку. Особистість, як символ буття, є наочним зв'язком між сущим і належним. Це доводить пересічній людині, яким має бути гідне життя і дозволяє наблизитися до розуміння первоначал буття. Особистість – це не лише метафізична перспектива людини (Ф. Ніцше), але й нагальна потреба виходу зі світоглядної та антропологічної кризи.

Метафізика ґрунтується на принципі ієрархії, який веде думку від умовної істини (що є істина?) до безумовної (хто є істина?). Результатом метафізичних пошуків стало формування метафізичної теорії особистості. Буття може забезпечити лише особистість, що знайшло втілення у світоглядному законі: «Особистість – принцип буття». Цей закон завершує безконечний ряд питань щодо сутності людини й суспільства. Особистість є субстанцією буття, стоїть на його вершині як безумовна істина.

Криза метафізики й суспільного буття мають одну причину – ігнорування принципу духовної ієрархії. Замість світоглядного закону «особистість – принцип буття» запанувало ціннісне судження «кожна людина – особистість». Світоглядний закон «особистість – принцип буття» слід розглядати як втілення платонівської ідеї блага. «Особистість – принцип буття» й «кожна людина – особистість» – це два начала, між якими відбувається безперервна боротьба. Перший є втіленням порядку, істинного буття, а другий – хаосу. Кожна людина є учасником цієї боротьби, і філософи – насамперед. Антична філософія за начало визнала буття, схилившись до того, що в суспільстві має панувати належне і пріоритет належати особистостям. Орієнтація на належне є ознакою особистості, її мислення й діяльності. Діяльність особистості має позачасову характеристику, що усвідомлював ще Платон, коли доводив вічне буття ідей. На жаль, у житті це не стало дійсністю.

Особистість починається з питання: «Хто я?», тобто з рефлексії над своїм актуальним духовним потенціалом, способом життя, спонуканнями, зв'язками із соціальним середовищем та ставленням до морального закону. Своїми духовними можливостями особистість перевищує потенціал знеособленого суспільства. Людина перед обличчям метафізичної теорії особистості повинна визнати свою

духовну недосконалість, але зрозуміти, що вона має можливість до розвитку. В ідеї особистості закладена можливість досягнення досконалого буття. Метою метафізичної теорії особистості є пізнання механізмів трансформації знеособленого існування людини в особистісне, що в християнстві отримало назву Одкровення. Отож ключ до пізнання світу полягає в пізнанні не речей, а ступенів духовного розвитку людини. Життя людини має бути цілеспрямованим (телеологічним) процесом, суттю якого є розвиток особистісного начала в собі й суспільстві. Розвитку особистісного начала має бути підпорядковане суспільне життя: його соціально-економічний, політичний, правовий, культурний і духовний складники.

Телеологічна детермінація має передувати онтологічній. Примат телеології веде до того, що людина відмовляється від пріоритету причинно-наслідкової детермінації. Так, Н. Гартман писав: «Адже цільовий зв'язок детермінує інакше, ніж причинно-наслідковий; він заздалегідь установлює цілі, тобто результати всіх процесів» [90, с. 240]. Таку інверсію цілей посередній людині визнати важко, але вона мусить це зробити. Осмислюючи цю інверсію, філософ вводить поняття «телеологічний світогляд» і «телеологічна метафізика» [90, с. 242]. Телеологічний світогляд, на думку Н. Гартмана, ґрунтується на пріоритеті цінностей над онтологічними закономірностями. Філософ усвідомлює, що це призведе до того, що онтологічні категорії втратять свій пріоритет, а телеологічні стануть конститутивними. Пріоритет духовного має допомогти обґрунтувати цю зміну.

Отже, метафізична теорія особистості на основі принципу доповнюваності об'єднує світоглядний закон «особистість – принцип буття» та ціннісне судження «кожна людина – особистість» з постулатом: «Людина – динамічна істота: вона або розвивається, або деградує». Методологічне призначення принципу доповнюваності полягає в тому, щоб забезпечити повноту опису людської сутності. Кожен складник метафізичної теорії особистості, узятий окремо від інших, не здатен дати цілісного теоретичного пізнання. Використовуючи понятійний апарат Н. Кузанського, зауважимо, що концепт «кожна людина – особистість» відповідає абсолютному мінімуму, до кожної людини слід ставитися як до особистості, проте закон

«особистість – принцип буття» – це абсолютний максимум, який знаходить втілення в окремих особах.

Усвідомлюємо, що запропонована теорія може сприйматися як нетолерантна щодо пересічної людини. Навпаки, метафізична теорія особистості за її суттю закладає максимально можливі умови для створення толерантної атмосфери в суспільстві. Нетолерантність є сутністю знеособленого буття та проявом страху за власне «єго». Якщо пріоритетне становище в суспільстві й далі залишатиметься за посередньою людиною, то це спричинятиме постійне відтворення знеособленої, нетолерантної атмосфери в суспільстві. (Докладніше див. [348]).

Епохи модерну та постмодерну, розбудовані на світоглядному концепті «кожна людина – особистість», а тому не могли закінчитися позитивно. Масштаб людської діяльності набув глобального рівня, що об'єктивно потребує обмежень. Цей факт змушує переосмислювати метафізичні основи й онтологічні умови буття людини та в їхньому контексті дати визначення особистості. Особистість – це суб'єкт цілісної діяльності, який усвідомлює метафізичні основи й онтологічні умови буття (пріоритет духовного над матеріальним як на індивідуальному, так і суспільному рівнях) і здатний діяти відповідно до цих умов. Такий зміст і така значущість розуміння особистості надає право назвати теорію метафізичною.

Метафізична теорія особистості задає нову систему соціальних, інтелектуально-психологічних, культурних і світоглядних понять, що уможлиблює орієнтацію в суспільстві, й людських відносинах зокрема, є універсальним визначенням сутності суспільного буття, надає філософам можливість логічно упорядковувати соціум, осмислювати його як ціле, а людина отримує ідеал. Метафізична теорія особистості дозволяє пояснити причини зростання хаосу в людській психіці та суспільстві. По-перше, пріоритет матеріального орієнтує людину на постійне зростання матеріальних потреб. По-друге, посередня людина демонструє свою нездатність до розв'язання проблем, блокуючи зусилля особистостей в усіх сферах суспільного життя. На нестачу особистостей та геніїв у людській спільноті звернув увагу ще у кін. ХІХ ст. французький психолог Г. Жолі, який зауважив, що генії, розв'язуючи нагальні проблеми, завжди діють з позиції

«гармонійного цілого» [151, с. 186]. Метафізична теорія особистості дозволяє уточнити методологічний апарат щодо осмислення причин людської деструктивності й механізмів вдосконалення людини [339, с. 31-41].

Запропонована теорія уможливилює сформулювати філософську антропологію на органічному поєднанні принципів духовної ієрархії і рівності [349]. Так, особистість з позиції теорії систем є конститутивним елементом суспільства, дозволяє виявити потаємні закони буття: будь-яке суспільство існує доти, доки в ньому пріоритет належить особистостям. Деградація особистості призводить до виродження суспільства й нації. В умовах панування в соціумі посередньої людини світ постає як суще, натомість в умовах пріоритету особистості суспільство отримує можливість наблизитися до належного.

Висновки до розділу 2

В історії філософії сформувалося два основні підходи до розуміння особистості. Перший – ієрархічний, який має світську та релігійну форми. Другий підхід – егалітарний, який народжується під впливом ідей гуманізму (Піко делла Мірандола), уявлень Н. Мак'явеллі про однорідність людей, тверджень К. Гельвеція про інтелектуальну рівність і еволюціонує до визначення Дж. Локка: людина, яка має свідомість і рефлексію, є особистістю. Другий підхід еволюціонував в модерний концепт «кожна людина – особистість», який позначаємо як ліберально-демократичний. Незважаючи на те, що соціально-економічна база й ідеологія в країнах Західної Європи й у Радянському Союзі були різні, уявлення про особистість ґрунтувалося на одному концепті: «кожна людина – особистість». Це твердження відіграло роль ціннісного судження і відповідало світоглядним уявленням і потребам посередньої особистості незалежно від її політичної орієнтації.

Незважаючи на специфіку історичних епох та еволюцію філософських поглядів на людину, частина філософів виокремлюють три або чотири ступені духовного розвитку людини, між якими встановлено змістовну кореляцію, що дозволило сформулювати метафізичну теорію особистості. Людина в процесі свого

життя може пройти чотири ступені духовного розвитку: залежна особистість, посередня особистість, зріла особистість і геній. Життєдіяльність залежної особистості залишається під впливом індивідуального й колективного несвідомого. Для посередньої особистості незмінною характеристикою є пристосування до чинних соціально-політичних умов, наукових, світоглядних парадигм з метою отримання вигоди. У зрілої особистості теж є свій інваріант, який залишається незмінним протягом людської історії, хоча окремі риси можуть набувати відтінків тієї чи тієї епохи. Життєдіяльність зрілої особистості має тривимірний характер: вона враховує минуле-сьогодення-майбутнє, взаємодіє з соціумом і будує його на основі знань про тривимірність буття та структурність соціуму. Духовним законом особистості є принцип *noblesse oblige* (положення зобов'язує), вона усвідомлює первоначала буття, діє відповідно до них і має в собі всі умови для свого існування, що свідчить про те, що вона є субстанцією. Суттєва ознака генія полягає в тому, що він здатний перейти до якісно нової парадигми в науці й суспільному бутті. Життєдіяльність генія можна охарактеризувати через поняття «самобуття», оскільки він своїм способом життя творить світ. Усі ступені духовного розвитку людини є необхідними формами буття – це онтологічні рівні. Метафізична теорія особистості не руйнує християнської ідеї єдиносущності людей як рівності в гідності.

За світоглядною боротьбою між ієрархічним і ліберально-демократичним підходами до розуміння особистості прихований конфлікт між особистістю й посередньою людиною за пріоритетне положення в суспільстві. Модерна й постмодерна історія є відображенням цієї боротьби, відлуння якої проявляється в тому, що в сучасній філософії нараховують десятки дефініцій особистості. Велику кількість підходів і визначень пояснюють багатовимірністю людини, але це створює інтелектуально-психологічний хаос у філософії та суспільній свідомості. На противагу демократичній концепції особистості метафізична теорія поєднує принципи духовної ієрархії й рівності, отож цілісно охоплює всі аспекти людського буття.

Втрата ідеї особистості як первоначала суспільного буття в модерну епоху дезорієнтувало й дезорганізувало людську спільноту. Так виникли світоглядні

передумови психічних епідемій, екзистенційної порожнечі й антропологічної кризи – реальних проявів апокаліпсису. Запропонована теорія особистості відповідає вимогам часу, сучасним викликам антропологічної кризи, «реабілітує» зміст поняття особистості. Метафізична теорія особистості доводить, що існування людини має бути підпорядковане належному. Її призначення в тому, щоб збільшити кількість особистостей у суспільстві до рівня критичної маси й завдяки цьому структурувати його життєдіяльність.

Узагальнюючи знання про багатовимірність людського життя, зазначимо, що метафізична теорія особистості, по-перше, не закреслює людську гідність, права людини на самовизначення, власний вибір, але доводить, що за рівнем свого духовного потенціалу не кожен актуально сягає ступеня особистості та здатний бути суб'єктом цілісної діяльності; по-друге, обґрунтовує необхідність пріоритету в суспільстві людини особистісного ступеня розвитку, оскільки лише вони здатні цілісно розв'язувати економічні, соціальні, політичні, правові, моральні й світоглядні проблеми; по-третє, повертає у філософію ідею первоначала буття; по-четверте, надає методологічний інструментарій для дослідження структури й ступенів духовного розвитку людини, орієнтує філософію на пізнання конкретної сутності людини в контексті діалектики внутрішніх і зовнішніх аспектів її життєдіяльності; по-п'яте, є логічним результатом розвитку історії філософії. На основі історико-філософського аналізу запропонована теорія особистості дозволяє встановити кореляцію між соціальною структурою суспільства, життєвим світом людини, її мовою, культурою й продуктами людської діяльності. Метафізична теорія особистості дає відповідь на проблему пошуку універсальної істини, яка є рушієм як окремої людини, так і суспільства в цілому, здатна пробудити особливий стан свідомості – активізувати несвідоме й свідоме та скерувати людину до духовного вдосконалення.

РОЗДІЛ 3

ЗМІНА ПАРАДИГМИ БУТТЯ ЛЮДИНИ Й СУСПІЛЬСТВА ЯК ВІДПОВІДЬ НА ГЛОБАЛЬНІ ВИКЛИКИ

Людство в результаті стихійного розвитку під впливом пріоритету матеріального опинилося перед антрополого-глобальною катастрофою. Ця ситуація змушує європейських і українських дослідників З. Баумана, У. Бека, В. Беха, Д. Белла, Ж. Бодріяра, Дж. Букінгема, Дж. Даймонда, М. Дилона, С. Кримського, Е. Макінтайра, Ч. Тейлора, Е. Тоффлера та ін. критично осмислювати попередні та сьогоденну кризову ситуацію. Глобальні проблеми свідчать про те, що людство переступило межу у відносинах із природою, але найголовніше те, що вичерпано світоглядну парадигму буття. Трагізм ситуації полягає в тому, що еліта цього не усвідомлює. Прозріння окремих філософів, науковців, політиків, громадських діячів майже не впливають на наукову й суспільну свідомість. Так, засновник Римського клубу А. Печчеї ще в 1968 р. зробив висновок, що кількість і складність проблем зростають, але в людській спільноті не вистачає інтелектуального потенціалу для їх розв'язання. Цей висновок свідчить, що процес духовної деградації людини дійшов небезпечної межі.

Факт кризи буття С. Кримський сформулював як «абсолютну помилку». На жаль, філософи й інтелектуальна еліта до сьогодні не відреагували належно, не сформулювали світоглядних засад нової парадигми буття. Проект модерну самозруйнувався, що достатньо обґрунтовано довів Р. Гвардіні як кінець Нового часу ще у 1950 р. [91]. Про необхідність зміни парадигми буття сьогодні доводить німецький соціолог У. Бек [32, с. 52–57]. На рівні філософії суперечності суспільного буття вперше усвідомив Парменід, сказавши, що є буття і небуття, проте причини суперечностей залишаються нез'ясованими. Вважаємо, що буття пов'язане з ідеєю особистості, а небуття – з такими вадами людини як ігнорування духовних засад суспільного буття та надмірне прагнення до матеріальної й будь-якої іншої вигоди. Зазначені проблеми та антагоністичні суперечності ставлять на

порядок денний визначення критеріїв для оцінювання істинного й неістинного суспільного буття.

Отже, метою розділу є обґрунтування необхідності зміни парадигми буття людини й суспільства на основі аналізу історії філософії.

3.1. Теоретичні джерела особистісної та знеособленої форм буття людини в європейській та українській релігійній та філософській думці

В історії філософії суперечності між людиною та суспільством зафіксовано ще в античній філософії, хоча буття людини й суспільства – це цілісність. Шотландський філософ, основоположник економічної теорії А. Сміт запропонував поняття «спосіб існування» людини [Пос. за: 35, с. 22], яке цілісно охоплювало життєдіяльність людини й суспільства. К. Маркс використав цю ідею, ввівши поняття «спосіб виробництва», на основі якого здійснив періодизацію історії і намагався вирішити проблеми суспільного буття. Марксистське розв'язання проблеми проігнорувало духовні засади буття й зокрема ступені духовного розвитку людини.

Отже, завдання підрозділу – довести вплив духовного рівня розвитку людини на форми суспільного буття й обґрунтувати наявність двох форм буття людини й суспільства.

Пріоритет у дослідженні зв'язку між ступенем духовного розвитку людини та соціальними формами її життєдіяльності слід віддати Платонові. Філософ зрозумів, що між духовними якостями людини та державними формами буття є внутрішній зв'язок: здібності еліти суттєво впливають на процес становлення форм суспільного буття та функціонування держави. (Зауважимо, що в «Державі» Платона йдеться не про форми суспільного буття, а про державний устрій, але суть справи не змінюється. Ідея ізоморфізму в будь-якому випадку працює). Намагаючись обґрунтувати зв'язок між рівнем розвитку здібностей еліти та формами державного устрою, Платон доводить, що всі, хто живе в державі, є братами, але бог створив усіх різними: тим, «хто здатний правити, при народженні домішав золота, ось тому вони й найвартісніші, а їхнім помічникам – срібла, заліза ж і міді – рільникам і

різним ремісникам» [306, с. 104]. Отож філософ сформулював онтологічний закон: пріоритет у суспільстві має належати людині особистісного ступеня розвитку.

Вважаємо, що Платон першим у світовій філософії поставив питання про онтологію суспільного буття. Роздумуючи над можливостями розбудови держави, яка була б підпорядкована онтологічним законам, Платон запевняє, що такий устрій обов'язково існуватиме й керуватимуть ним філософи. Давньогрецький філософ не просто розмірковував над необхідністю впровадження в життя нових форм суспільного й державного буття, але й намагався відшукати механізми розбудови справедливого суспільства. Він сформулював принцип персоніфікації: правитель держави мусить бути взірцем справедливості й мудрості. Якщо правитель дотримуватиметься справедливості, то цілком імовірно, що й громадяни почнуть їх дотримуватися [306, с. 197]. Звертаємо увагу, що під механізмами філософ розуміє не правові механізми, а моральні норми, носієм яких має бути еліта суспільства.

Ідея знеособленої й особистісної форми буття не пройшла повз свідомість А. Августина. Свої уявлення про дві форми буття мислитель узагальнив у твердженнях: град земний і град Божий. У граді земному люди живуть за законами плоті – знеособлена форма буття, а в граді Божому за істиною та законами духу – особистісна форма буття. А. Августин зрозумів причини, від яких залежить спосіб життя людини: вони перебувають у «хибних догмах» [2, с. 353], в оманливих установках. Відтак, град Божий і град земний – це дві громади людей, які живуть за різними принципами. Одні живуть за принципами розуму й істини, а інші – за природними. Осмислюючи ці роздуми з позиції метафізичної теорії особистості, зазначимо, що град земний – це життя з установками на себе, власну вигоду, тоді як у граді Божому життя має здійснюватися на основі установок на іншу людину, що у філософії отримало назву «буття-для-іншого». Пріоритет у граді земному належить посередній людині, а в граді Божому особистості.

Ще під час народження демократичного суспільства в Європі його критики побачили в ньому фундаментальні недоліки. А. де Токвіль звернув увагу, що у соціально-політичному житті, так само як у філософії і в релігії, демократичне суспільство полюбляє прості ідеї, бо «людям подобається відчувати себе великою

нацією, усі громадяни якої відповідають одній певній моделі й керовані єдиною владою» [411, с. 258]. А. де Токвіль передбачив проблеми, котрі постануть у демократичних суспільствах у ХХ ст. Він писав, що в умовах демократичного суспільства відбудеться зниження активності громадян: «Вони не лише втрачають смак до громадської діяльності, але часто їм просто бракує часу для неї» [411, с. 261]. Отож ще на початку зародження європейського демократичного суспільства дослідники помітили його суттєві недоліки, які з часом загострилися.

Ідеї А. де Токвіля щодо неконструктивного впливу народних мас на суспільне буття продовжив розвивати Г. Лебон, який одним із перших став доводити вплив ментальних якостей людини на форми спільного буття. Він писав: «Якщо треба було б оцінити одним мірилом соціальний рівень народів в історії, то я охоче прийняв би за масштаб ступінь здатності володіти власними інстинктами» [214, с. 32]. Відтак, рівень розвитку суспільства Г. Лебон вимірює здатністю людини володіти своїми інстинктами. На жаль, ці висновки в умовах пріоритету матеріального над духовним залишаються неосмисленими. Рівень розвитку суспільства філософська й суспільна думка продовжує вимірювати науково-технічними показниками. Незважаючи на те, що Г. Лебон скептично ставився до можливостей розуму в суспільному житті, він визнавав керівну роль ідей у розвитку суспільства, проте наголошував, що це відбувається лише тоді, коли ідеї зачіпають емоції й почуття людини [214, с. 106]. На думку вченого, людська історія тримається на дуже невеликій кількості ідей. Так, учений надавав ідеям роль метафізичних засад буття.

Г. Лебон зрозумів приховані причини занепаду народів, які подібні для всіх часів і народів, – це деградація еліти, її виродження, а причину деградації убачав у тому, що вона втратила будь-яку віру в абсолютну цінність принципів, на яких розбудовано суспільство. Узагальнюючи ці роздуми, треба визнати, що постмодерна епоха взагалі не має принципів. Г. Лебон передбачив народження суспільства споживання: «Задоволення матеріальних потреб, що постійно зростають, прагне стати єдиним їхнім ідеалом» [214, с. 135]. Цей стан духовного вакууму охопить як бідних, так і багатих, людина втратить напрям розвитку і опиниться під владою хаосу. Висновок вченого невтішний: «Людина втрачає будь-яку владу над собою»

[214, с. 136], точніше – розум втрачає контроль над інстинктами. Ці роздуми дозволили вченому максимально точно сформулювати головну рису сучасної йому епохи, яка, на жаль, не застаріла: «Головною характерною рисою нашої епохи є саме заміна свідомої діяльності індивідів несвідомою діяльністю натовпу» [214, с. 145]. Отож Г. Лебон зрозумів, що залежність від несвідомого не зменшується, а збільшується й не піддається контролю. Підсумовуючи роздуми Г. Лебона, зауважимо: по-перше, соціальні інституції є втіленням ступеня духовного розвитку людини; по-друге, витоки деградації еліти та духовного вакууму полягають у відсутності метафізичних основ буття; по-третє, із суспільного життя зникла особистість й почала переважати людина маси.

Ідея особистісного суспільства як досконалої форми буття набуває розвитку у Й. Фіхте. Пошуки нової форми життєдіяльності філософ здійснює в контексті призначення людини і трактує її як повну згоду людини з власною сутністю, абсолютну тотожність, хоча прекрасно усвідомлює, що це не може бути реалізовано повною мірою [430, с. 32–33]. Фундаментальною ознакою досконалого суспільства має бути любов. «Тільки в любові – життя, без неї – смерть і знищення» [429, с. 98]. У контексті цих роздумів варто поглянути на сучасні форми суспільного життя. Капіталізм і соціалізм, претендуючи на досконале суспільство, забули про любов, оскільки в основу поклали матеріальні блага.

На думку А. Бергсона, суспільство може існувати доти, доки воно піклується й докладає зусилля до збереження духовної ієрархії. Філософ захищав цей принцип, вважаючи, що він мусить бути моральним обов'язком освіченої людини. Моральні обов'язки є умовою існування соціального порядку, для збереження якого людина мусить мати розвинуте «соціальне Я». «Культивування цього „соціального Я” становить сутність наших обов'язків щодо суспільства» [36, с. 12]. Філософ узагальнює всі можливі форми суспільства в поняттях «закрите суспільство» та «відкрите суспільство» [36, с. 289, 312]. Під закритим він розуміє буржуазне суспільство й доводить, що комфорт і розкіш стали основними життєвими спонуканнями людини закритого суспільства, тому основна емоція, що панує в суспільстві, – це задоволення [36, с. 380]. Натомість характеристикою людини у

відкритому суспільстві є радість від повноти життя [36, с. 345], яке має бути моральним і базуватися на раціональній основі. Філософ зазначає, що сучасне суспільство має всі ознаки хвороби, оскільки не відповідає призначенню людини й не сприяє її розвитку [36, с. 315–317].

Отже А. Бергсон ще в першій половині ХХ ст. поставив діагноз людській спільноті: вона опинилася в стані кризи. Вважаємо, що учений сформулював фундаментальну проблему: за яких умов може відбутися зміна парадигми розвитку. На його думку, весь попередній рух людства відбувався в напрямі «соціальної еволюції», що призвело до штучного зростання матеріальних потреб людини, чому сприяла механізація та індустріалізація. Щоб подолати недоліки закритого суспільства, людство мусить перейти до психологічної еволюції [36, с. 320–321], тобто поставити на перший план духовний розвиток людини, але мислитель усвідомив, що зміна парадигми розвитку може відбутися «лише перед обличчям неминучої катастрофи» [36, с. 321]. Як бачимо, висновки французького філософа збігаються з роздумами Платона про те, що наявні типи суспільств не сприяють розвитку людини.

А. Бергсон формулює завдання: людство мусить змінити напрям своєї еволюції з соціальної на психологічну, а першочергово людина має турбуватися про відтворення суспільних форм свого буття. В умовах психологічної еволюції в кожного індивіда мають сформуватися соціальні обов'язки перед суспільством, що філософ фіксує в понятті «соціальне Я», змістом якого є контроль за відтворенням суспільних форм буття людини [36, с. 12]. Аналізуючи можливі варіанти трансформації закритого суспільства до відкритого, А. Бергсон стверджує, що пріоритет у цьому процесі має належати містикам, тобто особистостям, здатним вирішувати проблеми, заряджати своєю енергією та любов'ю інших людей і вести їх за собою [36, с. 316].

Отже, А. Бергсон не лише констатував факт, що європейське суспільство опинилося в стані кризи, але й сформулював дві форми його існування: закрите й відкрите, а також визначив характеристики відкритого суспільства. Перехід від

закритого суспільства (соціальна еволюція) до відкритого (психологічна еволюція) може відбутися лише в умовах кризового стану, а здійснити його здатні особистості.

Антропологічна проблема, на думку М. Бубера, досягла своєї «зрілості» в Новий час і викликана двома причинами. Перша – це «розпад попередніх органічних форм безпосереднього людського життя» [68, с. 246], тобто родина, ремісницький союз, сільська та міська громади в Новий час продовжують існувати, але втрачають екзистенційний сенс. З розпадом цих форм розпочалася криза світової самотності. Нові суспільні форми (клуби, профспілки, партії тощо) лише розпалюють колективні пристрасті, але не можуть надати людині відчуття стабільності, безпеки, психологічного комфорту та єдності з громадою. Другу причину філософ трактує як відчуження людини від історії та результатів власної діяльності [68, с. 247–248]. Вважаємо, що в цьому висновку М. Бубер продовжив філософську традицію, пов'язану з іменами Г. Гегеля, К. Маркса, Ж.-Ж. Руссо, хоча відкрито про це не говорить. Маємо право констатувати, що філософ усвідомлював зв'язок між суспільними формами буття та духовними якостями людини, тобто підґрунтям його роздумів був закон ізоморфізму.

Намагаючись зрозуміти причини антропологічної кризи, М. Бубер вкотре ставить питання про сутність людини, причини її сили-безсилля [68, с. 248]. Для вирішення проблеми він вводить продуктивну ідею про потрібну систему відносин: по-перше, людини до речей; по-друге, людини до людини та суспільства; по-третє, людини до таїни людського буття, яка у філософів дістала назву абсолюту, а у вірян – Бога [68, с. 268–269]. Сутність людини філософ вбачав не в її ставленні до речей і навіть до іншої людини, а у відношенні до таїни буття. Отож антропологічну проблематику М. Бубер пов'язував з вичерпаністю суспільних форм буття Нового часу, бо вони не надають людині смислу життя.

Досліджуючи проблему духовного, М. Бубер трактує дух як здатність, в основі якої лежить відчуття причетності до світу та єдності з ним [68, с. 291]. Це особлива сутність, що виникає лише тоді, коли людина докладает зусиль, щоб перетворити соціальний хаос в органічні форми суспільного буття. Через поєднання з цими формами людина підноситься до єдності з людством і з духом. Отож із

роздумів М. Бубера впливає, що люди різняться між собою відношенням до вічної таїни людського буття, сутність якої з позиції релігії втілено в образі Бога, а із філософської – у первоначалах буття. Особистість народжується саме тоді, коли усвідомлює первоначала і вони стають для неї критерієм істини. Саме в цьому процесі народжується особистість і дух. Виходить, що людина стає особистістю, коли починає турбуватися про розвиток суспільних і культурних форм свого буття. Пошуки органічних форм буття в М. Бубера невід’ємні від бажання висловити їх у філософському понятті. «Тяга до форми невід’ємна від тяги до слова» [68, с. 291]. Ці вислови пропонуємо розуміти так: попередні суспільні форми склалися стихійно, а нові форми можуть народитися лише як результат свідомих духовних зусиль людини особистісного ступеня розвитку.

Стан антропологічної кризи М. Бубер пов’язує з помилковою дилемою між індивідуалізмом та колективізмом [68, с. 296], які себе вичерпали й не відповідають сучасному етапові суспільного розвитку. На його думку, фундаментальним фактом людської екзистенції є ситуація «людини з людиною», яка отримала назву «Між» (*des Zwischen*). Філософ вважає її першоджерелом буття, істиною, у межах якої людина отримує можливість самореалізації. Виникає філософська потреба: з’ясувати зміст цієї сутності, яку М. Бубер назвав «*des Zwischen*», а Л. Фюрбах «Я й Ти є Бог» [426, с. 203]. З погляду традиції, представлені Ж.-Ж. Руссо, Г. Гегелем, К. Марксом, сфера «Між» – це форми буття, за допомогою яких людина долає відчуження від іншої людини, сфери управління виробничими та суспільними процесами. Ситуація «Між» є носієм сутності міжособистісної взаємодії, яка створює умови для формування більш досконалих форм суспільного буття. Різні форми буття постають у М. Бубера під назвами органічні й неорганічні. Органічні форми буття філософ пов’язав із діяльністю особистостей та подоланням відчуження.

М. Еліаде, досліджуючи проблему священного й світського в первісних суспільствах, дійшов висновку, що ця дихотомія зберігає свою актуальність. «Незалежно від історичного контексту, у якому перебуває *homo religiosus*, він завжди вірить, що існує Абсолютна Реальність, *священне* <...>, що життя має

священні витоки...» [506, с. 350–351]. Дослідження еволюції первоначал буття (див. підрозд. 1.1) доводить, що вони дійсно потрібні. Первоначала пройшли шлях від релігійних і абстрактних істин до ідеї досконалої людини – особистості. Суспільство розвивається, якщо має первоначала й суб'єктів діяльності, здатних бути їх взірцем. Священне й світське, на думку М. Еліаде, – це дві форми буття, що свідчать про різне ставлення людини до світу, й до себе зокрема.

Дві форми буття людини й суспільства набули розвитку у творчості Е. Муньє. Філософ критикує сучасне йому суспільство за його знеособленість і вважає, що людство охопив процес деградації. Причини хаосу філософ пов'язує з хаосом у головах людей, а відповідальність за це покладає на особистість, тобто людину, яка усвідомила своє покликання. Універсальність як ознаку особистості Е. Муньє переносить на суспільство [275, с. 87]. Отож філософ усвідомив органічний зв'язок між внутрішнім і зовнішнім світом людини. Дослідження ролі та значення особистості приводить його до висновку, що особистість є субстанцією буття: «В основі нашого соціально-людського ладу має бути особистість», яка є «абсолютним началом» [275, с. 56]. Отже, основну тенденцію розвитку людської спільноти Е. Муньє вбачав у реалізації ідеї особистості, оскільки цінності людського буття рухаються в бік персоналізму. З цієї позиції він критикував соціалізм і звертав увагу на те, що суспільство не може брати на себе відповідальність за розвиток людини, проте має утворювати умови для її вільного самовиявлення.

Західні форми демократії Е. Муньє не задовольняють, оскільки вони ігнорують роль і значення особистості, а тому висуває ідею персоналістичної демократії, яку трактує як процес особистої участі в суспільному житті, а також у персоналістичній революції [275, с. 56–61]. Розмірковуючи про її зміст, Е. Муньє доводить, що вона має орієнтуватися на формування особистісного начала в громадських організаціях [274, с. 408], тобто персоналістична революція не має нічого спільного з насильством. Під особистісним суспільством філософ розумів суспільство, у якому реалізовується пріоритет особистості над матеріальними потребами [274, с. 269]. Ідеалом особистісного суспільства має бути «простота життя», а основною потребою людини – творчість [275, с. 143].

Підсумовуючи філософські погляди Е. Муньє, зауважимо, що формування особистості є результатом боротьби двох протилежних тенденцій: персоналістичної і деперсоналістичної. Спеціально підкреслимо, що знеособлена тенденція спрямована проти самого життя, тобто має некрофільський характер. Говорячи про знеособлений характер суспільних форм буття в умовах модерного й постмодерного буття, слід мати на увазі, що за висновками філософа будь-яка деперсоналістична тенденція є реальною загрозою існування світу. Усі досягнення людства філософ пов'язав із діяльністю особистостей. Отож людина й суспільне буття – це арена боротьби персоналістичної й деперсоналістичної тенденцій.

Європейська філософія в особах М. Гайдеггера, Р. Гвардіні, А. Камю, Е. Муньє, Ж.-П. Сартра, К. Ясперса визнає процес деградації суспільства. З цього приводу А. Камю зауважив, що нащадки Каїна не просто панують, а все більше торжествують [165, с. 143].

Суттєвий внесок в осмислення проблем взаємодії людини з суспільством зробили представники Франкфуртської школи: Т. Адорно, М. Горкгаймер, Г. Маркузе. Так, аналізуючи філософську традицію Нового часу, М. Горкгаймер зауважував, що вона була побудована на «спекулятивних припущеннях» [109, с. 40], а саме: принцип демократичної більшості став еквівалентом розуму. Філософ критикує демократичний принцип і вбачає в ньому засіб, за допомогою якого більшість ставить свій здоровий глузд вище за абсолютні цінності людського буття. Ідея демократичної більшості виявилася відірваною від раціональних основ буття й постала цілковито ірраціональною. Досліджуючи тенденції розвитку гуманітарних концепцій, М. Горкгаймер доходить висновку, що вони з часом перетворюються на міфи: «Усяка філософська, етична й політична ідея має тенденцію ставати ядром нової міфології...» [109, с. 42]. У цьому висновку доволі чітко сформульовано закономірність виникнення ідеологічних міфів, а відтак, і основного антропологічного концепту Нового часу: «Кожна людина – особистість». Морально-політичну вимогу рівності епоха модерну сприйняла спрощено, що було емоційною реакцією філософів на принцип духовної ієрархії. Цей підхід набув з часом

гуманістичного обґрунтування: мовляв, не можна відмовляти людині бути особистістю.

Осмилюючи тенденції розвитку людського суспільства, Г. Маркузе висновує, що і капіталізм, і соціалізм мають деструктивні характеристики, тобто є формами знеособленого суспільства [258, с. 104]. Т. Адорно приєднується до психоаналітичних теорій і поглядів Г. Маркузе, вважаючи, що основною тенденцією розвитку суспільства є подолання інстинктів, що має привести до більш раціонально організованого життя [7, с. 155–156]. Аналізуючи спонукання людини до життєдіяльності, Т. Адорно висновує, що, на жаль, «суспільства не підпорядковуються законам розуму» [7, с. 158]. Виникає питання: чому? Метафізична теорія особистості наближає нас до відповіді: розум не зміг сам себе вберегти, захистися від здорового глузду, бо пріоритет у суспільстві належить не особистості, а посередній людині.

Т. Адорно доволі чітко висловився про знеособлений характер духовного життя в сучасних йому умовах: «Саме життя викривлене, спотворене настільки, що жодна людина вже не здатна самотійно жити правильно, не спроможна правильно реалізувати власне призначення» [7, с. 191], а цінності особистісного буття викликають непорозуміння, обурення й протест. (Нагадаємо, що Е. Муньє визначив це як шлях деперсоналізації, а В. Франкл – як екзистенційний вакуум). Т. Адорно виділяє правильні та неправильні форми життя й доводить, що правильне життя має чинити опір неправильному. Правильні форми життя філософ пов'язав із мораллю. На жаль, у цих роздумах не враховано ступені духовного розвитку людини: правильні й неправильні форми життя стосуються відповідно якостей особистості й посередньої людини.

У контексті ідей Е. Муньє Т. Адорно стверджує, що жодній людині в сьогоденному світі не уникнути загравання з неправильним світом. Аналіз логіки відносин моралі з реальністю приводить філософа до усвідомлення фундаментальної проблеми: чи можливе в наші дні правильне життя. Намагаючись розв'язати цю проблему, філософ пропонує звернутися до рефлексії. У людини відбулося спотворення уявлень про справедливість та власну сутність: кожен вважає себе

справедливим, а інших несправедливими [7, с. 193–194]. Спотвореними виявилися також фундаментальні поняття добра і зла. Незважаючи на докладені зусилля, Т. Адорно не відповів на запитання: хто здатний до правильного життя, а хто – ні, а проблему правильного життя звів до питання про правильну політику [7, с. 202].

Критичні зауваження щодо змісту суспільного буття сформулював М. Фуко. В епоху модерну й постмодерну людина розвивала господарство, науку, але гуманітарна сфера занепала. З цього приводу філософ зауважує, що людина «має право на такий самий позитивний розвиток, як і всі ці істоти й речі» [457, с. 468]. Критично осмислюючи європейські проблеми, філософ висловлює думку, що те життя, яким людина живе сьогодні, виявляє себе переважно у формах несвідомого [457, с. 471]. Виходить, що форми суспільного життя сучасної людини ґрунтуються на несвідомому.

Конфлікт свідомого й несвідомого знайшов відображення у творчості І. Берліна. Ірраціональність людини породжує в неї бажання маніпулювати й принижувати, визискувати й панувати над іншими. Це все ознаки знеособленого суспільства. Натомість особистість завжди поважає гідність іншої людини та її життєвий вибір. На філософському рівні конфлікт між знеособленим і особистісним І. Берлін висловив у твердженні: «Усі конфлікти і, як наслідок, усі трагедії, відбуваються лише через зіткнення розуму з ірраціональними чи недостатньо раціональними (незрілими і нерозвинутими) елементами в житті – індивідуальними чи суспільними...» [47, с. 90–91]. Філософ рефлексує над своїми висновками і сподівається на те, що люди стануть раціональними і зможуть подолати ці конфлікти. Гадаємо, що для розв'язання зазначеного конфлікту треба шукати інші механізми. Недоліки знеособленого суспільства можна подолати, якщо змінити первоначала суспільного буття і за субстанцію буття визнати особистість, а держава та громадянське суспільство мають бути скеровані на приборкання індивідуального та колективного несвідомого. Аби реалізувати цю мету, держава має право використовувати примус для «раціоналізації ірраціональної частини суспільства» [47, с. 87], оскільки людина, яка йде за особистістю, засвоює її потенціал і набуває особистісних якостей.

Осмилюючи філософські погляди Т. Адорно, А. Бергсона, І. Берліна, М. Бубера, М. Горькаймера, Г. Маркузе, Е. Муньє, М. Фуко на взаємозв'язок якостей людини й форм суспільного буття, зауважимо, що їхні висновки щодо пріоритету несвідомого над свідомим збігаються. Сучасний стан розвитку людства – антрополого-глобальна катастрофа – вимагає, щоб гуманітарії запропонували засоби подолання інстинктів, які керують здоровим глуздом. У ХІХ ст. це зробили І. Кант і Г. Гегель, довівши необхідність морального закону та пріоритету розуму над здоровим глуздом. Класики німецького ідеалізму відстоювали позицію, що суспільне життя й історія мають бути втіленням розуму, але треба визнати, що історія поки що є продуктом здорового глузду. Чистий розум і здоровий глузд (інструментальний розум) боролися й борються між собою за пріоритетний вплив на людину. Людина у ХХ ст. виявилася нездатною подолати власне несвідоме. Керуючись інструментальним розумом, людина розбудовувала суспільство, в якому немає місця особистісним цінностям.

Молодіжну революцію 1968 р. і заснування Римського клубу можна вважати переломним моментом в історії західного суспільства й філософської думки. З'являються праці Д. Белла, Г. Маркузе, Е. Фромма, Е. Шумахера, у яких розпочинається нова хвиля критичного осмислення проблем західного суспільства. Стають очевидними негативні результати розвитку європейського суспільства, що змушувало поставити проблему щодо зміни напрямку його розвитку. Одним із перших, хто заговорив про необхідність переосмислення парадигми буття й людських якостей, був засновник Римського клубу А. Печчеї. Фундатор Римського клубу мислив як філософ: «Я вже не одноразово наголошував, що нам ніколи не здолати труднощів, які виникли перед людством, якщо ми передусім зі всією ясністю не усвідомимо, що *єдиний шлях до спасіння* лежить через те, що я називаю *людською революцією* – через новий гуманізм, що веде до розвитку вищих людських якостей» (курсив наш. – В. С.) [304, с. 209–210]. У цій думці варто звернути увагу на поняття «людська революція». Остання мусить змінити світоглядні засади буття, напрям розвитку людини, механізми її спонукань до діяльності, спосіб мислення та

суспільного виробництва. Очевидно, що роздуми А. Печчеї корелюють з роздумами А. Бергсона про психічну еволюцію та Е. Муньє про персоналістичну революцію.

Ідеї А. Печчеї про необхідність зміни способу життя людини знайшли розвиток у філософських бесідах японського інтелектуала Д. Ікеда з А. Тойнбі (травень 1972 – травень 1973). Так, Д. Ікеда зауважує, що і капіталізм, і соціалізм не беруть до уваги людську гідність, оскільки орієнтуються на матеріальну сторону людського життя. Така світоглядна орієнтація є ілюзорною, вона веде людину до втрати смислу життя [408, с. 124–125]. Прийшов час людству переглянути свій спосіб життя. Д. Ікеда порушує проблему: людству необхідно встановити універсальні цінності, що мають виходити за межі банальних постулатів. Доповнюючи роздуми японського мислителя, А. Тойнбі зауважує, що людське суспільство має орієнтуватися на розбудову глобального гуманістичного суспільства [408, с. 126].

Доволі цілісно дослідив епохи модерну й постмодерну Е. Фромм. Намагаючись з'ясувати першооснови індустріальної епохи, учений у праці «Мати чи бути?» (1976) висновує, що суспільна свідомість жила ілюзіями необмеженого прогресу, сподіваннями перемоги над природою – всеосяжного щастя [452, с. 13]. Треба визнати, що філософи доклали чимало зусиль до формування цих ілюзій. Орієнтація на щастя, задоволення та зростання добробуту є хибним напрямом розвитку. Це призвело до того, що економічну діяльність стали здійснювати поза межами етики й цінностей людського буття [452, с. 18–19]. Е. Фромм погоджується з висновками діячів Римського клубу щодо можливості екологічної катастрофи, а також із тим, що ситуація потребує вдосконалення людської сутності [452, с. 21]. Можливість екологічної катастрофи усвідомлюють багато вчених. Але чому суспільство не докладає відповідних зусиль, аби запобігти трагічним викликам? Намагаючись знайти відповідь на це запитання, Е. Фромм висновує, що в людства «немає жодних інших моделей суспільного устрою», ніж капіталізм, радянський соціалізм і фашизм [452, с. 23]. Вважаємо, що це пряме дорікання філософам у недостатній творчій продуктивності.

Форми життєдіяльності індустріального суспільства Е. Фромм описує через дієслово «мати» та прагнення до володіння і перетворення «всього і всіх, зокрема й себе самого, у свою власність» [452, с. 36]. Осмислюючи історію християнської ери, філософ висновує, що людство живе за принципами Сатани: *мати й володіти* [452, с. 70]. Атрибутами споживацького, знеособленого суспільства Е. Фромм вважає приватну власність, прибуток, владу й невід'ємними правами людини – здобувати, володіти й отримувати прибуток. Приватна власність, прибуток і влада стали «першоосновами» західного суспільства. Орієнтація на максимальне споживання призвела до того, що суспільство за своєю суттю протистоїть природі, а тому відтворює соціально неповноцінних людей і навіть духовно й фізично знищує людину [455, с. 295]. Е. Фромм формулює ознаки суспільства, розбудованого на принципах *мати й володіти*: відсутність гуманізму, бо все розбудоване на економічній ефективності; загальна відчуженість і внутрішня пасивність людини; емоційна прив'язаність до неживого, байдужість до життя й відсутність благоговіння перед усім живим (некрофілія). Зазначені ознаки філософ інтегрує у твердженні: зникло особистісне спілкування [455, с. 338].

Проаналізувавши стан суспільної свідомості, Е. Фромм зазначає, що в модерному й постмодерному суспільстві панує установка на володіння. Її зміст полягає в тому, що людина ототожнює себе з тим, чим володіє (речі, власність, посада) – з об'єктом. «Я» є тим, чим володію, що робить людину значущою й могутньою у власних очах, проте є й зворотний зв'язок: об'єкт робить людину залежною від себе й оволодіває нею. Це означає, що фізичне та психічне здоров'я людини залежить від володіння, і цей зв'язок Е. Фромм називає смертоносним [452, с. 90]. Подальший аналіз приводить філософа до висновку, що володіння – це шлях у небуття [452, с. 101]. Філософ розуміє, що володіння має різний зміст, а тому вводить поняття «екзистенційне володіння», яке трактує як здоров'я, мінімум матеріальних благ, що забезпечують нормальний розвиток людини. Екзистенційне володіння не вступає в конфлікт із буттям [452, с. 98].

Незважаючи на те, що *мати й володіти* як «першооснови» індустріального суспільства довели людство до антрополого-глобальної катастрофи, принцип *бути* не

знищений. Зміст буття Е. Фромм трактує через внутрішню активність людини й конкретизує через поняття «незалежність», «свобода», «критичний розум» [452, с. 100]. Бути – це означає розвивати свої здібності, виходити за межі свого «Я». Буття починається з того моменту, коли людина відмовляється від принципу володіння, і тоді життя постає як процес становлення внутрішньої діяльності й свободи, а людина стає суб'єктом цілісної діяльності. Е. Фромм формулює принцип єдності між «Я» і діяльністю: «Моя активність є проявом моїх потенцій <...> я і моя діяльність єдині» [452, с. 103]. Зауважимо, що цей принцип не новий, його відкрило християнство: «За плодами їхніми пізнаєте їх», але посередня людина його забула.

Е. Фромм порушив питання, яке сучасна філософія залишає поза увагою. Він усвідомив, що «первоначала» індустріального суспільства формують «соціальний характер» (соціальні якості) членів суспільства. Під соціальним характером філософ розуміє взаємозв'язок між соціально-психологічними якостями людини та соціально-економічною структурою суспільства [452, с. 145]. (Подібну закономірність зафіксував Н. Луман у поняттях «взаємопроникнення» та структурна тотожність [237, с. 278–279]).

Як бачимо, філософ мислив на основі принципу ізоморфізму. Усвідомлення цього принципу дозволило Е. Фромму зробити висновок, що в системі «людина – суспільство» конститутивним елементом є інтелектуально-психологічні, моральні й духовні якості людини. Отож Е. Фромм усвідомлює, що соціально-економічна структура суспільства, соціальні й духовні якості людини та релігійна структура органічно пов'язані. З чого тоді розпочинати процес удосконалення людини й реформування суспільства? Е. Фромм зауважує: «Єдиний гідний спосіб життя – це діяльність; причому активна діяльність, спрямована на віддачу й піклування про ближніх» [452, с. 175]. Вважаємо, що поняття «соціальний характер» є плідним, бо поєднує в собі систему поглядів, норм і дій, яких дотримується більшість і яка є підґрунтям для орієнтації як окремого індивіда, так і для суспільства.

Е. Фромм задає запитання, яке й сьогодні ще не стало предметом осмислення філософів: «Чи можливе взагалі вдосконалення людини і якщо можливе, то в який спосіб»? Е. Фромм вважає, що це можливо через страждання й усвідомлення

причини цих страждань, а вихід із страждань можливий лише через зміну способу життя та формування нових норм життя [452, с. 180]. Ці роздуми філософ порівнює з Чотирма Шляхетними Істинами вчення Будди та вважає, що між ними є подібність. Е. Фромм усвідомив, що не може бути розвитку без страждань. (На ролі і значенні страждань у розвитку людини й суспільства наголошує С. Шевцов, коли аналізує метафізичну проблематику трагедій Софокла [481, с. 149–150]). Відтак, мусимо зробити висновок, що страждання – це об'єктивна закономірність людського буття.

Суттєвим досягненням Е. Фромма є також те, що він засади майбутнього суспільства поєднує з людськими якостями. Перелічимо якості нової людини: готовність відмовитися від принципу *володіти* й визнати принцип *бути*; розуміння того, що ніхто й ніщо не може надати людині смислу життя, окрім неї самої; радість від служіння людям, а не від власності й влади, священним є життя, а не власність і влада; усвідомлення об'єктивності обмежень; відчуття своєї єдності з життям і відмова від підкорення та експлуатації природи; свобода, але не як свавілля в реалізації принципу *володіти*, а свобода в реалізації принципу *бути*; усвідомлення того, що зло й руйнування є результатом неправильного розвитку; всеосяжна любов до життя [452, с. 182–184]. Осмислюючи ці якості нової людини, зауважимо, що це характеристики особистості.

Досліджуючи риси нової людини, Е. Фромм водночас з'ясовує якості майбутнього суспільства: поєднання всеосяжного планування з децентралізацією, що означає відмову від економіки вільного ринку та необмеженого її зростання; установлення норм здорового споживання замість патологічного; створення таких умов праці, коли основною мотивацією є не матеріальне збагачення, а моральне задоволення; надання людині можливостей для проявів ініціативи в громадському житті, а не у сфері бізнесу. Філософ усвідомлює, що сьогодні розв'язання цих проблем є абсолютно нереальним і сприймається як утопія, але висловлює переконання, що це можливо, якщо буде створено нову науку про суспільство. Розвиток такої науки є необхідною умовою виживання людства, а її метою має бути не панування над природою, а приборкання ірраціональних соціальних сил

та інститутів [452, с. 185–187]. Варто погодитися з цими роздумами, але їх слід поглибити. Метою нової науки про людину й суспільство мусить бути приборкання ірраціональної психічної енергії посередньої особистості, яка заради задоволення егоїстичних потреб руйнує світ.

Підсумовуючи погляди Е. Фромма на людину й суспільство, зазначимо, що філософ виділив дві форми індивідуального й суспільного буття: *мати* й *бути*. *Мати* – це форма буття, що ґрунтується на пріоритеті матеріального, а *бути* – на пріоритеті духовного. На жаль, ознаки двох форм буття в Е. Фромма мають екзистенційний, а не есенційний зміст. Персоніфікацією понять *бути* і *мати* в Е. Фромма є Христос і Сатана.

Роздуми Е. Фромма доповнюють дослідження Ж. Дерриди щодо кризового стану західного способу життя [130, с. 144–148]. На жаль, цей аналіз стосується лише соціально-економічних, політичних, правових аспектів людського й суспільного буття. Дослідження Ж. Дерриди доповнюють роздуми італійського філософа-постмодерніста Дж. Ваттімо, який наголошує, що сучасне суспільство стає все більш хаотичним, надії на розвиток не реалізувалися, зростання інформації ускладнює розуміння реальності [554, р. 4, 7]. Осмислюючи ці роздуми, зауважимо, що філософи за цими ознаками не помітили кризи людини, культури, духу, на що звертали увагу А. Бергсон, М. Бубер, Е. Гуссерль, А. Швейцер та ін. вчені. З. Бауман поглибив висновок Ж. Дерриди, зазначивши, що глобалізоване суспільство породило стан абсолютної нестабільності [29, с. 46]. Висновки Ж. Дерриди та З. Баумана доводять, що ідеї лібералізму й вільного ринку в сучасних умовах себе вичерпали.

У кризовій ситуації постмодерного суспільства очевидним, на думку З. Баумана, стає факт відсутності суб'єкта, який був би здатним зробити світ кращим [29, с. 140]. (До подібного висновку доходить і німецький соціолог У. Бек [32, с. 50]). Цей висновок змушує З. Баумана звернутися до проблеми особистості й переосмислювати застарілі уявлення. Філософ зафіксував прірву між тим, що усталилося в науковій і суспільній свідомості (кожна людина особистість), та фактичним рівнем розвитку людини. Ці відмінності вчений висловлює

у твердженнях «особистість de jure» і «особистість de facto». На думку вченого, між цими рівнями прірва, яку не можна подолати соціально-політичним і правовим шляхом, вона може бути подолана лише індивідуальними зусиллями людини. «Особистість de facto» – це людська перспектива, до якої треба залучати майбутню велику політику [29, с. 135]. Учений окреслює шляхи подолання прірви між дійсним рівнем соціально-політичного, психологічного й духовного розвитку людини та її призначенням. Один із механізмів він убачає в тому, що треба допомагати людині стати свідомим громадянином, який би відчував себе суб'єктом суспільного буття. «“Особистість de jure” не може стати “особистістю de facto”, не перетворившись спочатку на *громадянина*» [29, с. 137]. Цими роздумами вчений зафіксував, що проблема свідомого громадянина існує не лише на пострадянському просторі, але й у сучасних європейських державах. Модерна людина забула минулі громадянські традиції (що пророче передбачав А. де Токвіль), а подолання прірви між дійсним рівнем розвитку людини та її призначенням є нагальною потребою сучасності.

Критичний аналіз приводить З. Баумана до висновку, що проекти щасливого суспільства, які людство намагалося втілити в життя протягом 200 років, виявилися нежиттєздатними. У пошуках виходу з кризової ситуації З. Бауман намагається знайти ідею, яка б накреслила вихід із цього стану, і доходить до невтішного висновку, що чинні проекти не викликають симпатій. Людство «мандрює» без будь-якого курсу й не має уявлення про пункт призначення [29, с. 141]. Важко не погодитися з цими висновками. Так, людство опинилося в стані кризи, але вчений не врахував, що це не звичайна криза, а антрополого-глобальна катастрофа, а тому не можна далі розвиватися без метафізичних засад. Шукаючи ідею, яка б могла стати для людства опорою в подоланні катастрофічної ситуації, він зупиняється на ідеї Ж.-Ж. Руссо про самовдосконалення, що є спільною для всіх людей [29, с. 179]. На думку З. Баумана, сучасна людина вже почала це робити, але зауважимо, що це породило нову проблему – проблему ідентичності, яка охопила значну частину людей.

Підсумовуючи дослідження З. Баумана, зазначимо, що вчений не лише зафіксував стан кризи, а, пов'язавши його з людськими якостями, наблизився до

розуміння духовної причини кризи. Відбулося розбалансування між уявленнями людини про себе (кожен особистість) та людською суттю. Треба погодитися з тим, що ідея вдосконалення себе не вичерпала. На жаль, цю ідею вчений пов'язав із філософією Ж.-Ж. Руссо [332, с. 83], але це ідея християнська, а тому не дивно, що З. Бауман недооцінив християнство. Розв'язання суперечностей між «особистість de jure» і «особистість de facto» не під силу сучасній постмодерній філософії, але проблема може бути вирішена на основі метафізичної теорії особистості.

Роздуми З. Баумана дозволяють зрозуміти причини сучасної кризи суспільного буття. Стан хаосу охопив як зовнішнє буття людини, так і внутрішнє й зріс до небезпечних масштабів. Внутрішній хаос ще в 60-х роках ХХ ст. В. Франкл охарактеризував як екзистенційний вакуум [436, с. 24], який проявився у втраті ідентичності та смислу життя. Людину вже більше не задовольняє соціально-класова, професійна й навіть релігійна ідентичність – вона прагне глибшої. На жаль, сучасна філософія й психологія не здатні задовольнити прагнення людини до реалізації власної ідентичності. Не знаходячи власної сутності, людина свою внутрішню енергію витрачає на зайвий матеріальний комфорт, що обертається експлуатацією природи й іншої людини. Внутрішній хаос породжує зовнішній, який охопив усі сфери життєдіяльності людини: відносини з природою; економічні відносини (перманентні економічні кризи); міжнародні відносини (глобальний тероризм, гібридні війни), але найглибша причина – це духовна криза, що проявляється у відсутності ідеї, здатної скерувати людину до особистісного суспільства. У контексті роздумів З. Баумана та В. Франкла Ж. Дельоз висловлює стурбованість відсутністю альтернативних перспектив розвитку людства, а тому ставить питання про обґрунтування первоначал буття й осмислення умов їх прийняття [528].

Апофеозом узагальнення щодо двох парадигм буття людини й суспільства вважаємо висновок польського метафізика В. Стружевського: «Усе зводиться до конфлікту між буттям і небуттям, що приникають одне в одне в рамках одного цілого. Як сформулював Аристотель: „все є і не є”» [389, с. 57]. Такий рівень

узагальнення навіть для філософів залишається незрозумілим – це, по-перше, а по-друге, він не став ключем до розуміння людини й людського буття взагалі.

Осмилюючи погляди Платона, А. Августина, З. Баумана, Д. Белла, А. Бергсона, М. Бубера, Ж. Дельоза, Ж. Дерриди, М. Еліаде, Д. Ікеда, Г. Маркузе, А. Тойнбі, Е. Фромма, М. Фуко, зазначимо, що вони усвідомлювали недоліки чинних форм суспільного буття. Д. Белл, Ж. Деррида обмежилися аналізом соціально-економічних причин, тоді як М. Бубер усвідомив зв'язок кризи із внутрішніми якостями людини. Найближче до розуміння взаємозв'язку якостей людини й суспільства підійшов Е. Фромм, сформулювавши поняття «соціальний характер». Учений дійшов висновку, що людина своїми якостями творить суспільство, але філософія це узагальнення не осмислила. Роздуми Е. Фромма дозволяють стверджувати, що посередня особистість стала конститутивним елементом («первоначалом») знеособлених форм буття. Отже, суспільне буття – це боротьба знеособленого начала з особистісним.

Ідея двох форм буття людини й суспільства була предметом дослідження й в українській історії філософії. Стрижнем філософських досліджень Г. Сковороди є пошуки таких форм буття, за допомогою яких можна було б досягти більш справедливого суспільного устрою та реалізувати особистісні цінності. Аналізуючи зміст Вічної книги, він висновує, що ідеал суспільства має базуватися на засадах любові, спільній власності («усе там спільне»), республіканській і громадській рівності [379, с. 44]. Вважаємо, що в цій думці відображене філософське осмислення соціально-економічних засад Козацької республіки, коли людина не була відчужена від влади, суспільних форм буття й відчувала себе суб'єктом діяльності. Як бачимо, в ролі первоначал у Г. Сковороди постають любов, спільна власність, рівність.

Думку Г. Сковороди про спільну власність не слід сприймати з комуністичних позицій. Спільна власність у філософа – це не державна власність, а рівність прав – це не лише формальна рівність перед законом, але й рівність за найголовнішим параметром – ставленням до стану справ у суспільстві: усі є рівноправними суб'єктами соціально-політичного та правового простору за законом і в реальності. Умовою реалізації цих принципів у Г. Сковороди є ідея спорідненої праці: людина

має право займатися тією діяльністю, до якої в неї є відповідні здібності. Споріднена праця – це засіб подолання відчуження. Філософ усвідомив, що неспоріднена праця є причиною багатьох індивідуальних і суспільних проблем, оскільки будь-яка праця, зроблена без душі, породжує зовнішні та внутрішні проблеми. «Коли відняти від людини споріднене діяння, тоді їй – смертельна мука» [382, с. 432]. Отож споріднена праця постає засобом розв'язання проблеми нерівності та шляхом до самореалізації. Люди не можуть бути рівними в економічному, інтелектуально-психологічному відношенні, але цю нерівність можна подолати іншими засобами. Мислитель намагався розв'язати означену проблему з позиції наявних у людини здібностей: кожен має займатися тією справою, до якої в нього є хист. Г. Сковорода робить крок до подолання соціальної нерівності з позиції наявного в людини духовного потенціалу.

Філософсько-світоглядні погляди П. Куліша ще не знайшли належного осмислення, а тому спробуємо по-новому їх прочитати. За сто років до того, як стали очевидними негативні тенденції цивілізаційного напрямку розвитку всесвітньої історії, П. Куліш піддає його ґрунтовній критиці [208, с. 250–251]. Не заперечуючи необхідність удосконалення суспільства, він у контексті ідей Ж.-Ж. Руссо ставить запитання: «Яка ціна прогресу та цивілізації?» П. Куліш розумів недоліки й обмеженість хутірського способу життя, але попереджав, що не потрібно поспішати змінювати ці форми буття на цивілізацію. Він усвідомив, що місто, як втілення цивілізації, дійде до свого заперечення, а тому пропонував зачекати: «Підождіте кращого ладу, небожата» [208, с. 253]. П. Куліш переосмислює європейську історію. Коли в Європі буяла схоластика, він доводив, що в Києві в X–XII ст. «починалося щось грандіозно-поетичне; у нас, на незайманому ґрунті, відроджувався свого роду гуманізм тоді, коли Західна Європа, з рештками римської культури, лежала в порохні під гнітом ісидорівських декреталій» [209, с. 214]. Ця думка свідчить, що П. Куліш припускав, що зародження гуманізму могло розпочатися не в Європі, а в Києві. «Якби тривав порядок речей, що почався у Володимирівські часи, доля земної кулі була б інша. Не з півдня на північ, а з півночі на південь пішла б обновна культура; нові ідеали високого й великого зайняли б одвічно творчий дух природи;

не розпустою, а «стиденієм» супроводжувалося б тоді відродження гуманізму, і в наслідок тисячолітніх клопотів ми отримали б не Францію й папу, а щось інше» [209, с. 218]. Отже, П. Куліш переосмислює європейську історію та культуру. Підтекстом цих роздумів є думка про те, що українська дійсність мала приховану сутність, яка поступово втрачалася й залишається досі недослідженою. Як бачимо, П. Куліша не задовольняють ті форми суспільного буття, що склалися в Європі. Він доводить, що розвиток історії пішов не тим шляхом. (Докладний філософський аналіз поглядів П. Куліша див. [363, с. 60–68]).

Для аналізу поглядів І. Франка на філософію історії та історію важливо з'ясувати його методологію. Філософ критикував як матеріалізм, так ідеалізм: не можна світ (природу) і людину роздирати на двоє, бо матерія і дух, «дух і тіло – одно суть» [438, с. 189]. Осмислюючи цю позицію І. Франка, А. Пашук зауважує, що це монізм – єдність духа і тіла [300, с. 13]. Дослідження філософської спадщини І. Франка доводить, що це дійсно так: людську діяльність та її результати він аналізує в єдності із мисленням як цілісний процес. У межах цього методологічного підходу І. Франко осмислює як філософські, так суспільні проблеми.

Послуговуючись принципом єдності матеріального й духовного, І. Франко започатковує в українській філософії антропологічний підхід до розуміння філософії історії й історії філософії: людина є центром суспільного буття [441, с. 266]. Дискутуючи з різними поглядами в історії філософії на проблему причин суспільного розвитку, І. Франко доводить: джерелом поступу є не економічні фактори, не діяльність видатних особистостей, які творять історію на свій розсуд, а «цілий комплекс <...> фізичних і духовних потреб» людини [442, с. 283]. Що є первинним у цьому комплексі? Аналіз доробку І. Франка не залишає сумнівів, що мислитель пріоритет віддавав духу й думці [445, с. 140]. Наведена позиція логічно приводить до таких висновків: людина та її якості (у першу чергу інтелектуальні та духовні) є конститутивним началом як у житті, так і в історії філософії; усвідомлення фізичних і духовних потреб породжує ідеали, які стають спонукальною силою в історії, а у філософії історії мають бути конститутивним принципом.

Осмишуючи філософські й історичні погляди І. Франка, А. Пашук висновує: «І. Франко фактично розглядає суспільний розвиток та історію як антропологічно зумовлений та вмотивований процес, який на поверхні життя виявляється у формі економічних, політичних та духовних чинників, що спрямовані на задоволення цих потреб» [300, с. 47]. І. Франко започаткував в українській філософії ідею цілісного аналізу людини й суспільства. Людина творить своє життя, історію, матеріальну й духовну культуру відповідно до чинних можливостей, здібностей, моральних і духовних якостей. Безумовно, на кожному етапі розвитку суспільства комплекс фізичних і духовних потреб, людські якості й здібності будуть різними. У контексті метафізичної теорії особистості наведену думку можна уточнити: суб'єктом діяльності постає той тип людини, якому належить пріоритет у суспільстві.

Стрижневою ідеєю праці «Що є поступ?» є думка про те, що поступ не можна зводити до економічного зростання. Поступ має охоплювати всі аспекти буття. Він постає єдністю економічних, політичних та духовних чинників. Змістом поступу в І. Франка, як і у Платона є спільне благо, «співжиття з іншими людьми в родині, громаді, нації» [446, с. 345] у єдності і любові. «Скріплення, утончення того почуття любові до інших людей, до родини, до громади, до свого народу – отсе основна підвалина всякого поступу; без неї все інше буде лише мертво тіло без живої душі в ньому» [446, с. 345]. Акцентуючи увагу на любові як підґрунті поступу, І. Франко постає як християнин. Філософ визначив той момент в розвиткові історії, коли почнеться дійсний поступ – єднання-здруження людей. «*Властивий поступ починається аж там, де наступає здруження...*» [446, с. 347]. Отже, І. Франко формулює ознаки суспільства, до якого прагне людський розум: спільне благо, співпраця, любов, який шукає філософська думка в усі часи.

І. Франко з позиції антропологічного підходу перетлумачив марксистське розуміння основної суперечності XIX ст. як конфлікту між працею й капіталом, а саме: змістом епохи постає конфлікт між індивідуалізмом (сильною людиною) та людською спільнотою (масами). Мислитель визнає, що цей конфлікт є справжньою війною. Його розв'язання він пов'язує не з перемогою однієї сторони конфлікту, а з їх взаємодоповненням [437, с. 145]. Проблема полягає в тому, як віднайти модус

поєднання різних типів людини. І. Франко знаходить геніальне рішення, якого не знала філософія історії. «Піднесення всіх народних мас до рівня отих свідомих, розвинутих одиниць <...> ось ідеал, який наш вік залишає у спадок своєму наступникові» [437, с. 146]. Лише таке поєднання забезпечить поступ суспільства в напрямі свободи-рівності-справедливості. На жаль, мусимо визнати, що ХХ ст. не змогло розв'язати суперечності, що виникають між індивідуалізмом і народними масами, а точніше між інтелектуально розвинутою, але не завжди моральною посередньою особистістю і народними масами, які прагнуть вдосконалення, але не мають для цього можливостей.

Запропонований І. Франком підхід до розв'язання суперечності між індивідуалізмом і народними масами відповідає філософії М. Кузанського: суперечності за певних обставин можуть поєднуватися. Таке поєднання здатне зберегти різноманіття, забезпечити подальший розвиток всіх суб'єктів суспільного буття і стати підґрунтям справедливості. Отже, І. Франко в українській філософії заклав підвалини цілісного осмислення людини й суспільства.

Український письменник-філософ В. Винниченко вважав, що в історії існують два типи суспільств: дискордистське й конкордистське. До дискордистських суспільств він відносив не лише капіталістичне, але й соціалістичне. Намагаючись відшукати причини людських страждань, В. Винниченко звертається до етики. Він усвідомив фундаментальний недолік комуністичних доктрин – відсутність моралі. «Ніде в усій політичній і філософській літературі соціалізму та комунізму я не знайшов їхньої виробленої системи моралі» [Цит. за: 114, с. 9]. В. Винниченко відмовляється від своїх соціалістичних поглядів і причини соціальних проблем вбачає у відсутності моралі. Ці роздуми свідчать, що в його свідомості відбулася революція: він заперечує пріоритет матеріального й переходить на позиції пріоритету духовного.

Ще у 20–30-х роках ХХ ст. В. Винниченко побачив, що людське суспільство хворе, бо складається з духовно хворих людей, і звертає увагу, що ці твердження не слід уважати ні перебільшенням, ні гіперболою [81, с. 82]. Отож письменник усвідомлював морально-психологічну недосконалість людини, яка орієнтується на

пріоритет матеріального. «Людство не знало і не знає, що воно хворе <...> реально хворе на викривлення, на розлад сил як фізичних, так і психічних. А коли не було і немає усвідомлення своєї хвороби, то, розуміється, не могло бути і не має не тільки знання способів боротьби з нею, а навіть шукання походження та причин її» [81, с. 84]. В. Винниченко усвідомив суперечливий характер відносин між тілом і духом людини. Мислитель розробляє конкордистську мораль, яка «одкидає всякі *заповіді-накази* і дає тільки *поради-правила*. Якщо ти хочеш бути здоровим, сильним, щасливим, то для цього тобі радиться робити так і так» [81, с. 97]. Для подолання суперечностей і вад людської природи В. Винниченко розробив тринадцять правил моралі. У найголовнішому принципі йдеться про ставлення людини до самої себе та інших людей: «Будь суцільним» [81, с. 154]. Зміст цієї вимоги мислитель трактує на основі поняття самовдосконалення, проте, на жаль, «не помічає» (як і Ж.-Ж. Руссо й З. Бауман) чи «забуває», що ідея вдосконалення – це християнська ідея.

В. Винниченко розумів силу несвідомого, але визнавав роль і значення моралі, пріоритет духу та слова. Він бачив, що людина часто стає на шлях самообману, а тому формулює принцип: «*Будь чесним із собою, себто виводь на поверхню свідомості кожну підсвідому думку твою, кожне приховане почуття...*» [81, с. 161]. Наголос на необхідності усвідомлювати власні емоції, почуття, спонукання до діяльності свідчить про установку на вдосконалення. Для подолання суперечливості людського буття В. Винниченко формулює принцип: «*Будь погодженим у слові й ділі, себто що визнаєш на словах, те виконуй на ділі*» [81, с. 162]. Акцент на *слові* свідчить про те, що мислитель повертається до християнських ідей. Отже, спосіб життя людини стає у В. Винниченка критерієм суцільності-гармонійності. Незважаючи на те, що письменник критикував релігію, він послуговувався християнськими ідеями, тому об'єктивно рухався в бік визнання християнських цінностей. З погляду метафізичної теорії особистості зазначимо, що цілісною й чесною перед собою може бути лише особистість, бо вона підноситься до розуміння інтересу нації та механізмів його втілення в життя.

В умовах незалежної України проблема двох форм буття людини набуває осмислення у дослідженнях І. Бойченка, Ю. Бродецької, С. Крилової, С. Пролєєва. Так, І. Бойченко трактує цей зв'язок як структурну єдність людини й світу людини [65, с. 450–452]. Безумовно, у такому підході є сенс, але в ньому не враховано принципових відмінностей між людьми, а саме, який тип людини є суб'єктом діяльності. С. Пролєєв виокремлює два модуси буття: наявне і належне. Наявне буття є виявом сущого, а належне є результатом свідомого самовиявлення [319, с. 113]. Філософ уточнює зміст категорії належного через поняття обов'язку і норми, і так конкретизує взаємовідносини сущого і належного: суще має бути підпорядковане належному [319, с. 114]. Порівняємо ідею особистісного й знеособленого буття з двома модусами буття. Наявне буття – це знеособлене буття, існування, де панує пріоритет матеріального, який реалізовує посередня особистість, а належне – це особистісне буття, яке може бути реалізоване лише через свідому волюву діяльність зрілої особистості.

Ідея знеособленого й особистісного суспільства знайшла розвиток у соціальній метаантропології С. Крилової. Авторка виділяє 1) буденне буття суспільства; 2) граничне буття суспільства, в якому констатує дві суперечливі тенденції: перша орієнтує людину на реалізацію волі до влади, тоді як друга – на пізнання і творчість. У результаті взаємодії цих тенденцій відбувається розвиток суспільства; 3) метаграничне буття суспільства зберігає все позитивне, що притаманне в буденному й граничному суспільствах й актуалізує потенціал людини на духовний розвиток [198, с. 65–66]. Осмислюючи ці роздуми, зауважимо, що, незважаючи на певні відмінності між буденним і граничним вимірами буття, у них пріоритет належить знеособленій людині. Тому перша й друга форми буття мають спільні риси, отож їх можна об'єднати поняттям «знеособлене суспільство». У термінології С. Крилової таке суспільство отримує назву «суспільство потворних відносин». Суспільство метаграничного буття є суспільством співтворчості та соціального партнерства і на думку дослідниці постає «суспільством краси відносин» між різними суб'єктами соціальної діяльності.

Українські філософи як у минулому, так і сьогодні усвідомлювали загальні тенденції розвитку європейської і української історії й філософії і під різними поняттями виокремили дві форми буття людини – знеособлену і особистісну (дискордистське і конкордистське, наявне і належне, суспільство потворних відносин і суспільство краси). Підґрунтям цієї тенденції є визнання пріоритету духовного і ступенів духовного розвитку людини.

3.2. Зміна парадигми розвитку людини й суспільства як необхідна умова подолання антрополого-глобальної катастрофи

Вичерпаність знеособленої тенденції європейського життя в епоху модерну першим відчув Ф. Ніцше й поставив діагноз: європейська людина втратила смисл життя, і постало «Nihil», «Ніщо». В афористичній формі це було висловлено як «Бог помер», тобто християнські – особистісні – цінності перестали відігравати пріоритетну роль у житті людини. Отож криза охопила не лише сферу людських відносин, але й духовні основи суспільства. М. Гайдеггер, досліджуючи філософію Ніцше, зауважив, що автор Заратустри передбачив, що людина почне боротьбу за панування над природою. «Грядуть часи, коли вестимуть боротьбу за панування над землею, – її вестимуть в ім'я *Фундаментальних філософських учень*» [Цит. за: 463, с. 65], отож відчув, що люди свою вину прикриватимуть філософськими концепціями. Прихід *ніщо* означав кінець класичної та християнської метафізики, що знаменувало початок панування посередньої людини.

Отже, завданням підрозділу є доведення вичерпаності знеособленої парадигми буття людини і необхідності розбудови особистісної парадигми буття людини.

А. Швейцер почав говорити й писати про занепад і духовну деградацію людства на поч. ХХ ст. Мислитель чітко визначив світоглядні причини такої небезпечної тенденції: «Взаємодія між матеріальним і духовним набула рокового характеру» [480, с. 44]. Він був першим, хто сказав, що в деградації людства винна філософія, бо її покинув творчий дух і вона перетворилася на філософію без мислення. Творче безсилля філософії породило апатію до публічного філософування [480, с. 47]. А. Швейцер намагається дійти до розуміння «кінцевих» причин кризи.

Він переосмислює історію філософії й висновує, що історія філософських систем є історією боротьби світоглядів, а для вирішення цієї проблеми є лише один шлях: кожному з нас слід зосередити увагу на власній сутності. Мислитель стверджує, що світогляд починається з благоговіння перед життям. «У концепції благоговіння перед життям міститься елементарне уявлення про відповідальність, яке ми маємо засвоїти як природну норму...» [479, с. 89]. На основі запропонованого розуміння світогляду філософ переосмислює ідеали людського буття й стверджує, що його метою має бути вдосконалення людини та соціально-політичних умов її життя. А. Швейцер доводить, що процес деградації культури й людини починається з того моменту, коли суспільство впливає на людину сильніше, ніж людина на суспільство, точніше, коли в суспільстві не вистачає особистостей. У цьому контексті мислитель формулює місію людини: «Покликання кожної людської істоти полягає в тому, щоб виробити власний мислячий світогляд, стати справжньою особистістю» [480, с. 75].

Осмилюючи роздуми А. Швейцера, маємо визнати, що його пропозиції щодо відносин між матеріальним та духовним компонентом людського буття й ролі та значення світогляду виявилися непотрібними, бо індустріальна епоха переживала розквіт і пересічна людина прагнула матеріального комфорту й не замислювалась, що вона знищує природні підстави життєдіяльності майбутніх поколінь. Отож пріоритет матеріального необхідно замінити на пріоритет духовного. Цей процес має не лише охопити філософію, але й сприяти переосмисленню людських якостей.

Ідеї Ф. Ніцше й А. Швейцера про пріоритет філософії знаходять розвиток у творчості Е. Гуссерля. Соціально-політична, моральна та світоглядна ситуація початку 20-х р. ХХ ст. змусила мислителя зробити висновок, що європейське суспільство хворе, а філософія виявилася безсилою впливати на свідомість людини, а тому людина й суспільство потребують етичного та політичного оновлення. Так, Е. Гуссерль писав: «Що виявила війна, – так несказанну, і не лише моральну й релігійну, але також і філософську злиденність людства» [Цит. за: 28, с. 110]. Через «Статті про оновлення» Е. Гуссерля проходить ідея необхідності переходу людства на рівень «істинного людства», на рівень етичної й розумної людини. Рівень «істинного людства» філософ пов'язує з категоричним імперативом І. Канта:

людина не має бездумно існувати, а мусить підпорядкувати своє життя моральному закону. Філософ доходить висновку, що етичне вдосконалення людини й суспільства органічно пов'язані, а тому висуває вимоги до суспільства: воно має навчитися дотримуватися філософських ідей.

Е. Гуссерля турбує проблема: «Як слід перетворювати це знецінене культурне життя на *розумне* життя?» [117, с. 115]. Оновлення людини й суспільства має стати соціальною проблемою, а початком цього процесу є питання самовизначення й самосвідомості. Людина має переосмислити свої мотиви, цілі, засоби діяльності, здібності, можливості й напрям розвитку [117, с. 123]. Відтак, філософ поставив перед людиною питання: «Хто вона є за своєю духовною сутністю»? Відповідь передбачає переоцінку цінностей і духовних засад буття. Е. Гуссерль визначає сутність людини через спрямованість до позитивних цінностей, що має скерувати людину до вільного саморозвитку [117, с. 125], нових форм життя, призначенням яких є виведення людини зі стану тваринної наївності. Потреба саморозвитку має привести до загального прагнення досконалого життя, «справжньої людяності», «до ідеалу абсолютного особистого вдосконалення» [117, с. 129]. Урешті-решт філософ доходить висновку, що людина має стати суб'єктом власних змін, а моральне життя нормою життєдіяльності.

М. Шелер, випереджаючи час, поставив питання про антропокосмічні умови буття людини. Розв'язання цієї проблеми можливо лише за умови знаходження балансу між тілесними й духовними потребами людини [549], що сьогодні постало нагальною проблемою людства.

Підсумовуючи погляди А. Швейцера, М. Шелера й Е. Гуссерля, зауважимо, що філософи усвідомили недосконалість людини та суспільства й шукали шляхи, як вивести людину зі стану природного існування. А. Швейцер зробив фундаментальний висновок про пріоритет духовного, а Е. Гуссерль про необхідність морального вдосконалення людини: вона має стати суб'єктом власного вдосконалення.

У середині ХХ ст. формується теорія індустріального суспільства. Французький філософ Ж. Еллюль, досліджуючи природу індустріального

суспільства, зазначив: сподівання на те, що техніка врівноважить, гармонізує та зробить життя людини щасливим і безпроблемним, не виправдалися. Учений звертає увагу на те, що в людини як ніколи спостерігається пробудження інстинктів, і трактує це як протест проти технізації суспільства, що врешті-решт веде до антисоціальних проявів [145, с. 53, 56].

Проблема людини й суспільства, їхнього духовного здоров'я хвилюють й Е. Фромма. Філософ доповнив афоризм Ф. Ніцше про смерть Бога метафорою «У ХХ столітті померла людина». Логіка вельми прозора. Відсутність духовних засад буття призвела до духовної смерті самої людини, суспільство стало дегуманізованим – знеособленим. Філософ критикує принцип економічного зростання й доводить його негативний вплив на людину. Цей принцип породжує Номо consumens (людину споживача) і суспільство споживання. Людина стає духовно пасивною, з'являється нудьга, синдром відчуження. Духовна порожнеча призводить до виникнення індустрії розваг, змістом життя стає гедоністичне переживання. Як реакція на такий стан, з'являється потреба в упевненості [453, с. 152–159], що породжує необхідність в абсолютах. Проте суспільство споживання не може запропонувати людині ідеалів (бо їх немає), тому пропонує ерзац-абсолюти: релігійні секти, систему розваг та ін. Е. Фромм розуміє, що людина опинилася в глухому куті, а тому змушений звернутися до світоглядної проблематики. Учений реабілітує поняття інтересу й доводить, що людина має відродити в собі інтерес до суспільного буття, для того щоб бути в його середині. Інтерес, у розумінні філософа, – це установка та співвіднесеність зі світом, зацікавленість до всього живого, що породжує в людині співчуття, співпереживання, відповідальність, любов до світу, сприяє її виходу за межі власного *ego*. Е. Фромм трактує шлях виходу з кризи як трансцендентність [453, с. 183] і доводить, що запропоноване трактування трансцендентного не суперечить релігійному розумінню.

Під впливом молодіжної революції 1968 р. західні філософи, соціологи і психологи занурюються в дослідження смислу людського й суспільного буття.

Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі аналізують негативний вплив несвідомого на суспільне життя і доводять, що в суспільстві зникає свідомий суб'єкт, а суб'єктом

стає несвідоме (бажання), яке відіграє вкрай негативну роль у життєдіяльності суспільства, внаслідок чого людина й суспільство стають «тілом без органів» [127, с. 89]. Це призвело до суттєвого погіршення суспільного життя: соціальне постало продуктом несвідомого, а точніше *лібідо* [127, с. 297]. Учені трактують цю ситуацію як межову, як смерть [127, с. 187], але не усвідомлюють її причин і не бачать виходу. Здавалося б, що автори мали б акцентувати увагу на посиленні ролі свідомого й поверненні до метафізики, утім вони висувають ідею ризомножинного й доводять що множинність дозволить подолати хаос. Осмислюючи ситуацію, що склалася як у філософії, так і в житті, доходимо висновку, що хаос у суспільстві, з одного боку, є наслідком втрати метафізичних засад буття, а з іншого, – суспільство вичерпало знеособлений (аметафізичний) напрям розвитку. Європейська філософія й суспільне буття опинилися без метафізичних засад буття, а тому не можуть вийти із кризи.

Так, Ж. Бодріяр починає аналізувати суспільні проблеми з очевидного, але заглиблюється в те, що приховане. Філософ доходить висновку, що предметом споживання стали не лише речі, послуги, статуси, престижі. Споживання стало єдиним смислом життя, але щастя не прийшло. На місце щастя прийшла втома [60, с. 230]. У суспільстві споживання все перетворилося на псевдоподії, псевдоісторію та псевдокультуру. Зло такого суспільства полягає не лише в тому, що людину зробили споживачем, але й у тому, що дійсність трансформувалася в псевдореальність, симулякр. Історичних подій не стало – усе стало повсякденністю. В умовах суспільства споживання духовні потреби були витіснені матеріальними, що об'єктивно призвело до зникнення особистісного начала. У пізніших працях Ж. Бодріяр поглиблює розуміння причин кризи західного суспільства. Незважаючи на прихильність до постмодерної традиції, він змушений визнати, що в суспільстві відбувається оргія матеріального. Філософ розуміє, що ця оргія підійшла до закономірного кінця, а тому ставить питання: а що буде після оргії? Смысл людського буття давно зник, а людство рухається в порожнечу [61, с. 7]. Ж. Бодріяр визнає, що фундаментальні філософські категорії: належне, віра, знання, діяльність – деформовані, а насолода перетворилася в акт комунікації [61,

с. 68–69]. У результаті людська думка стала немічною, а людство опинилося в пастці.

Ж. Бодріяр доходить висновку, що однією з причин кризового стану людського й суспільного буття є абсолютизація матеріального. Зло починає панувати тоді, коли втрачається рівновага між матеріальним й духовним, що є наслідком втрати розуму [61, с. 158]. Від імені постмодерної людини Ж. Бодріяр говорить, що сучасна людина не здатна до віри, любові й узагалі не знає, чого прагне. Філософ критичний і самокритичний. Він вважає, що філософія стала на шлях крутійства та самообману й усе перетворилося на загальний обман. Людина стала крадієм, яка краде в майбутніх поколіннях можливість життя. Філософ безжалісний як до еліти, так і народних мас, останні, на його думку, стали знаряддям. Висновок безжальний: людина відмовилася від своєї сутності й живе ілюзіями. Для характеристики такого внутрішнього стану філософ використовує поняття «афектація», коли людина усвідомлює штучність свого існування, але погоджується з такою ситуацією [61, с. 252].

Ще радикальніші узагальнення Ж. Бодріяр робить у праці «Символічний обмін і смерть» (1976). Сучасне суспільство не має жодного підґрунтя для існування, тому потребує кардинального теоретичного переосмислення й радикалізації всіх гіпотез [62, с. 19]. У суспільстві споживання всі екзистенційні почуття (провини, страху, відчаю, смерті) витіснені прагненням до втіхи. Цей стан філософ назвав ейфорією симуляції [62, с. 125]. Зрозуміло, що найкоротшим шляхом до втіхи є розвиток матеріального виробництва. Філософ висловлює радикальну гіпотезу. Він порівнює архетипи поведінки первісної та сучасної людини. Первісне суспільство ґрунтувалося на символічному обміні, що здійснювався на основі трьох елементів: дарувати, віддавати, обмінювати, проте сучасне суспільство ґрунтується на принципах: убивати, володіти й пожирати [62, с. 230]. На перший погляд здається, що таке порівняння не має підстав, або є перебільшенням, але, якщо згадати працю Е. Фромма «Мати й бути», то Ж. Бодріяр описує суспільство крізь призму понять *мати* й *володіти*, а концепт *пожирати* еквівалентний поняттю споживання. Християнство проголосило принцип «не вбий», але у ХХ ст. людство

пройшло через дві світові війни. Осмислюючи роздуми Ж. Бодрієра, зауважимо, що постмодерне суспільство за «першоначало» прийняло споживання й під «проводом» посередньої особистості потрапило в пастку знеособленого буття, але цього не усвідомлює.

Криза знеособленого буття знайшла досить «цілісне» відбиття у концепції «кінець соціального» [59]. Кінець соціального Ж. Бодрієр пов'язує з пануванням мас, що позначає поняттям *ніщо*. Маса та її нездатність до мислення постає характерною ознакою сучасної постмодерної епохи. Безумовно, у цих роздумах є сенс, утім причиною кінця соціального, на мій погляд, є відсутність у суспільстві метафізичних засад буття, бо саме вони є конститутивним началом, навколо них відбувається об'єднання людей, соціальних груп.

Е. Тоффлер, аналізуючи суспільне буття, фіксує розлад й водночас звертає увагу, що в суспільній свідомості відбувається пошук виходу з кризи, який пов'язує з прагненням людини до ідентичності. Футуролог пропонує свій варіант допомоги: людині треба віднайти єдність у відносинах з іншими й визначитися зі своїм місцем у суспільстві. Е. Тоффлер відчуває, що людина прагне досконаліших форм буття, хоче, щоб із нею гідно поводитися і підтримує ці прагнення. Футуролог зафіксував суперечності між дійсним соціально-психологічним станом людини і тим, якою вона має бути. Е. Тоффлер вважає, що вирішити цю проблему можна за допомогою комунікаційної революції [413, с. 344–345]. На нашу думку, розв'язати цю суперечність через комунікаційну революцію не можна, але можна шляхом духовної революції. Остання, як і будь-яка інша революція, потребує внутрішніх зусиль. Е. Тоффлер не з'ясував усієї складності людського буття й обмежився аналізом його зовнішніх форм, намагаючись вирішити екзистенційні проблеми за допомогою вдосконалення засобів комунікації.

Дослідження Е. Тоффлера виявило суттєві суперечності інформаційного суспільства: з одного боку, воно стає більш різноманітним і складним, а з іншого, – примітивізуються людина й філософія. Якщо диференціація в природі вела до розвитку біологічних і психічних структур, то зміни Третьої Хвилі ведуть людину до примітивізації. Футурошок пов'язаний, по-перше, з панівними світоглядними

поглядами та пріоритетом матеріального, що породило гонитву за насолодами, по-друге, з тим, що система суспільних відносин сформувала посередню людину, яка перетворила інших на об'єкт. У людини забрали право й бажання бути суб'єктом власної діяльності, що сприяло її деградації до рівня модульної людини. Зазначений факт на рівні суспільної свідомості не усвідомлюється, але на рівні колективного несвідомого проявляється у вигляді шоку. Узагальнюючи погляди Ж. Бодріяра, Е. Тоффлера, зазначимо, що вони аналізували лише наслідки діяльності, не розуміючи того, що вони є відбиттям якостей певного типу людини. На відміну від Ж. Бодріяра, Е. Тоффлера, Е. Фромм усвідомлював взаємовпливи соціуму й соціально-політичних і духовних якостей людини, сформулювавши поняття «соціальний характер».

Кризу знеособленої форми буття людини й суспільства доволі точно висловив французький філософ Ж. Липовецький. За його висновками, суспільство й філософські науки працюють на «розпад я», орієнтуючи людину на гедоністичну втіху, формують культ тілесних насолод [227, с. 210]. Людина стала жити під гаслами: «усе, усе – і зараз», замість «через труднощі – до зірок». Постмодерна епоха породила новий тип особистості – нарциса, який «гойдається на хвилях простору й часу, без фіксації й без орієнтирів», яким можна легко маніпулювати [227, с. 212]. Зазначимо, що це не новий тип особистості, а різновид залежної й посередньої людини, своєрідний гібрид. Ж. Рюс, осмислюючи роздуми Ж. Липовецького, висновує, що сучасна людина «це – ніщо, невиразна сукупність, позбавлена орієнтирів, така собі „бульбашка”. *Остання людина*, яку провістив Ніцше!» [333, с. 210]. Гадаємо, що Ж. Рюс дійшла до розуміння жахливої сутності постмодерної людини – ніщо, бульбашка. Виникає питання: «Що є смислом життя ніщо-бульбашки?» На це питання філософ відповідає: «Гедонізм, емпіричне щастя: ці лейтмотиви домінують» [333, с. 212]. Дійсно, на задоволення потреб цього типу людини працює масова культура, яка відкидає все, що примушує замислюватися, або викликає тривогу, страждання, страх та ін. Масова культура й масова людина не можуть дивитися в обличчя реальності, а тому ідея щастя як задоволення тут і зараз досягає свого апогею. Прагнення до задоволень позначає сучасну епоху, однак його

пошуки часто набувають примітивних форм, що є закономірною розплатою за відмову від ідеї особистості як досконалої людини.

Т. Ренч розвиває ідеї Ж. Липовецького й Ж. Рюс та акцентує увагу на негативних екзистенційних характеристиках людського буття: крихкість, зло, марнота, страждання, провина, божевілля [321, с. 189]. Таке акцентування свідчить про реальність екзистенційного вакууму (В. Франкл) та стану афектації (Ж. Бодріяр).

Англо-німецький філософ Р. Дарендорф, розмірковуючи над майбутнім постіндустріального суспільства, зазначив, що його необмежені можливості перетворилися на велику загрозу [122, с. 25]. Посилаючись на У. Бека, Р. Дарендорф називає сучасне суспільство «світ без підпори» і трактує його як розпад правил, світ без норм [122, с. 26]. Уточнімо це твердження. Глобалізоване суспільство – це світ без метафізичних основ буття. Філософ піддає сумніву можливості свободи, яка перетворилася на несвободу, що породило стан аномії, у якому людина стає ворогом іншої людини [122, с. 33]. Осмислюючи погляди У. Бека та Р. Дарендорфа, мусимо визнати, що сучасне постмодерне суспільство не має основ буття.

Новоєвропейська людина устами Ж. Деррида задає питання: *«Я нарешті бажав би навчитися жити»?* [130, с. 38]. Виходить, що людина, яка створила комп'ютери й новітні інформаційні технології, не вміє жити. На це питання філософ дає таку відповідь: *«Навчитися жити – самому, із себе самого. Життя не вміє жити інакше»* [130, с. 39]. Перед обличчям можливої антропологічної катастрофи треба визнати, що навчитися жити складніше, ніж створити комп'ютери. Розмірковуючи над проблемами майбутнього, Ж. Деррида говорить про кінець певного концепту історії [130, с. 61]. Вважаємо, що знеособлена форма буття є дійсно «кінцем» історії. Намагаючись зрозуміти сутність сучасної епохи, філософ не знаходить теоретичного пояснення й уживає метафору: *«Час зірвався з завіс»*. Осмислюючи ці роздуми, зауважимо, що відбулося відчуження суцього від буття, наявні форми суспільного буття стали небезпечними для людини і в контексті ідей К. Маркса їх слід назвати перетвореними. Вважаємо, що людина має трансформувати перетворені форми в особистісні. Осмислюючи наведені роздуми, задамося

питанням: «Хто є причиною перетворених форм?» Припускаємо, що їхнім «творцем» є посередня особистість. Страх особистісного буття породжує перетворені форми.

Г. Маркузе, осмислюючи зв'язок між внутрішніми якостями людини та формами життєдіяльності західного суспільства, зазначив, що в основі взаємодії лежить принцип продуктивності [258, с. 127]. В умовах суспільства споживання зростає економічне багатство, вдосконалюється соціальне забезпечення й соціальна організація і людина поступово забуває про необхідність духовного розвитку, що врешті-решт веде до деградації суспільства. Водночас розвиток людини, науки й суспільного буття досягає такого рівня, що з'являються можливості для реалізації особистісного потенціалу. Вважаємо, що Г. Маркузе спрощено розуміє процес самореалізації людини. Недоліки знеособленого життя не можна подолати в межах чинної парадигми. Потрібна світоглядна переорієнтація і зміна парадигми буття.

Досліджуючи форми суспільного буття у ХХ ст., сучасний німецький філософ Г. Рормозер визнає, що політичні експерименти, скеровані на розв'язання суперечностей між свободою і рівністю, потерпіли поразку. На основі метафізичної теорії особистості маємо підстави стверджувати, що це закономірний результат, оскільки посередня людина не здатна до цілісного мислення, вона лише маніпулює цими принципами задля власної вгоди. Суперечності між свободою й рівністю можуть бути вирішені лише в умовах пріоритету моралі. Характерні ознаки сучасного суспільства Г. Рормозер сформулював у таких твердженнях: 1) суспільство раціональне лише в окремих його частинах, загалом воно є ірраціональним; 2) суспільство свідомо обирає засоби й методи, тоді як вибір цілей відбувається хаотично – відсутній дійсно розумний вибір напряму розвитку; 3) суспільство, котре однобічно орієнтоване на матеріальне виробництво, не має історичної перспективи й відірване від смислу історії [329, с. 174].

Підсумовуючи наведені роздуми стверджуємо, що світоглядна орієнтація на пріоритет матеріального себе вичерпала, а посередня людина виявилася нездатною бути суб'єктом суспільного буття в сучасних умовах. Суспільство має змінити світоглядну орієнтацію на духовний розвиток. Узагальнюючи погляди відомих

мислителів другої пол. ХХ ст., зазначимо, що людська спільнота зіштовхнулася з фундаментальними суперечностями: світ стає все більш складним, а людина не встигає за змінами і, як наслідок, примітивізується, тому висновок А. Печчеї, що складність проблем зростає, а людство не має інтелектуального потенціалу для їх вирішення [304, с. 44], є закономірним.

Аналіз соціалізму й капіталізму з позицій принципу *мати* змушує визнати, що між ними є багато спільного. Незважаючи на суттєві соціально-економічні й політичні відмінності, спільною негативною рисою є те, що вони не забезпечують людині духовної самореалізації, не створюють умов для реалізації принципу *бути*, оскільки є перетвореними формами. І капіталізм, і соціалізм дегуманізували суспільство й людину, хоча й різними засобами. Вважаємо, що метафізична теорія особистості та історико-філософський аналіз допомагає узагальнити минулі й передбачити можливі майбутні форми життєдіяльності людини та суспільства в поняттях «знеособлена парадигма буття людини» й «особистісна парадигма буття людини» та надає можливість внести деяку ясність у методологічні засади дослідження суспільного буття. (Під парадигмою розуміємо сукупність свідомих і позасвідомих настанов до діяльності, які становлять основу буття людини й суспільства. Ми вживаємо це поняття в контексті поглядів П. Фесрабенда: парадигма – це традиція, яка має в собі як зрозумілі, так і незрозумілі тенденції [421, с. 500]). Парадигма суспільного буття – це інтегральна якість людини й суспільства, що відбиває досягнутий рівень духовного розвитку. У понятті «парадигма буття» фіксується взаємозумовленість становлення людини й суспільства, що охоплює всі аспекти розвитку суспільства. Об'єкт (форми буття людини, суспільства, історичні події) стає відбиттям і втіленням якостей суб'єкта.

У постмодерній філософії за концептуальне положення прийняли твердження «кожна людина – особистість», яке стало філософською апологетикою знеособленої парадигми буття. В умовах цієї парадигми безпосереднє людське існування стало самоціллю. Формуються штучні потреби. Людина перетворилася на раба власних потреб, а життя нагадує метушню без мети і смислу. В умовах знеособленої парадигми буття людина не має можливостей реалізувати своє право на сродну

працю, понівечено духовні засади життєдіяльності: у суспільстві відсутні моральні й духовні авторитети, нижче судить вище і стає мірою, омана превалює над істиною, тому в межах цієї форми буття антрополого-глобальна криза не може бути подоланою. Фундаментальним недоліком знеособленої парадигми буття є протистояння між розумом і здоровим глуздом, яке у різних філософів знайшло різне тлумачення: суперечності між спогляданням і дією (Р. Генон [119, с. 71]), розумом і калькуляційним мисленням (М. Гайдеггер [467, с. 104]). До цього часу історія розвивалася в межах знеособленої парадигми, яка себе вичерпала. На часі перехід до особистісної парадигми буття людини й суспільства.

Замислюючись над долею цивілізації, й України зокрема, Л. Губерський висновує, що взаємодія людини зі світом потребує глобальної рівноваги, яка має охопити всі аспекти життя людини й суспільства [112, с. 167]. Учений звертає увагу, що нагальною потребою філософії є усвідомлення причин дегуманізаційних тенденцій у сучасному світі, а тому розвиває ідею нового гуманізму і підкреслює, що для її реалізації потрібно, щоб людина сконцентрувала свої зусилля на вдосконаленні своїх духовних якостей [112, с. 172–173]. Варто погодитися з цією думкою, але в контексті метафізичної теорії особистості її слід уточнити. Ідеї нового гуманізму будуть реалізовані лише за умов пріоритету особистості.

У монографії Ю. Бродецької «Феномен цілісності суспільства» (2017) знайшла відбиття історико-філософська, метафізична, соціальна, антропологічна й духовна проблематика життєдіяльності людини й суспільства. За методологічне підґрунтя дослідниця взяла концепт Е. Фромма «бути», зауваживши, що він веде до цілісності [67, с. 194–195]. Звернення до поняття «буття» означає повернення до витоків історії філософії, що безумовно є продуктивним. Ю. Бродецька трактує буття в контексті найважливіших якостей людини, а саме: мислення, любові, здатності до творчості та виходу за межі природного існування [67, с. 200–201]. Зауважимо, що з позиції метафізичної теорії особистості буття краще ідентифікувати з особистістю. Буття, «бути» первісно осмислювалося як антитеза існуванню. Бути – значить бути особистістю, спонукатися інтересами суспільства.

На основі поняття спів-буття Ю. Бродецька розробляє авторську концепцію «спільноти як досвіду причетності, <...> єднання з Цілим...», яка синтезує зв'язки людини й суспільства на основі духовної культури [67, с. 240]. Життя в такій спільноті потребує установки на цілісне сприйняття себе, Іншого та світу. Для характеристики соціальної цілісності дослідниця використовує грецький термін «пайдейя» і тлумачить його як культурний «механізм набуття ідентичності особистості» [67, с. 250]. Зауважимо, що звернення до цього терміну продуктивне, але в контексті метафізичної теорії особистості його варто уточнити. Пайдейя – це особистісна культура, особистісне начало людського буття. Людина, здобувши особистісне начало, ставала носієм ціннісно-нормативних смислів і формувала систему соціальних зв'язків [67, с. 250]. Якщо пайдейя виступає внутрішньою умовою реалізації «бути», то зовнішньою умовою постає дар, дарування, яке трактується дослідницею як універсальний механізм життя із прадавніх часів, зміст якого полягає у безкорисливому відношенні до ближнього [67, с. 275]. Ю. Бродецька надає дару філософського смислу. Дарування вдосконалює внутрішній світ як дарувальника, так і обдарованого.

Ю. Бродецька доводить органічний зв'язок між буттям, даром і пізнанням. «Лише пізнаючи себе – відкриваючи *дар* у собі, працюючи над його вдосконаленням, людина навчається “бути”» [67, с. 278–279], тобто бути особистістю. Логіка дослідження приводить до висновку: спів-буття, пайдейя, дар, складають основу цілісності суспільства, яке стає прообразом майбутнього духовного союзу [67, с. 299]. Отже, майбутнє людини дослідниця пов'язує зі змістом «бути», покладаючи його в основу первоначал суспільного буття.

Підсумуємо дослідження філософів щодо взаємозв'язку соціальних якостей людини й форм суспільного буття. Е. Фромм фіксує цей зв'язок у понятті «соціальний характер». Д. Белл, Ж. Бодріяр, Е. Тоффлер недооцінили значущості впливу соціальних і духовних якостей людини на базові структури суспільства, що не дало їм змоги визначити, який тип людини є причиною деградаційних процесів у модерному й постмодерному суспільствах. Українські філософи Ю. Бродецька, Л. Губерський, С. Крилова, усвідомлюючи кризовий стан суспільства, на основі

надбань європейської й української історії філософії, пропонують власні підходи до його розв'язання: на основі рівноваги між різними сферами суспільного життя (Л. Губерський), соціального партнерства (С. Крилова), пошуку соціальної цілісності на основі концепта *бути* (Ю. Бродецька).

Спираючись на історію європейської філософії, А. Дахній наводить культурні й духовні ознаки вичерпаності наявного способу буття, а екзистенційну філософію характеризує як філософію кризової епохи [123, с. 58]. Синтезуємо ознаки вичерпаності людського й суспільного буття, пріоритет у якому належить посередній особистості: пробудження інстинктів (Т. Адорно, Г. Маркузе, Ж. Еллюль); екзистенційний вакуум як відсутність смислу буття (В. Франкл); поглинання людини технікою (М. Гайдеггер, Ж. Еллюль); панування інструментального розуму (М. Горкгаймер); відсутність етичних засад буття і фрагментарність життя (Ч. Тейлор); культ гедонізму (Ж. Ліповецький); культ матеріального (Ж. Бодріяр); панування мас (Ж. Бодріяр); панування масової культури і еkleктичність культурного життя (А. Дахній). Наведені ознаки можна узагальнити як відсутність метафізичних засад людського й суспільного буття.

Здійснений аналіз дозволяє підсумувати основні характеристики знеособленої парадигми буття людини: по-перше, основою соціально-політичного життя став принцип *мати*, по-друге, соціально-політична активність належить посередній особистості, тоді як інші суб'єкти діяльності стали для цієї людини засобами досягнення мети; по-третє, відчуження народних мас від власності та сфери управління; по-четверте, демократія із соціально-політичного механізму залучення громадян до управління перетворилася на механізм маніпулювання свідомістю народних мас; по-п'яте, панування евдемоністичних цінностей, психологічна агресивність і насильство; по-шосте, формально проголошено свободу, але насправді одні форми залежності змінювалися іншими; по-сьоме, брак органічних суспільних форми буття, які б сприяли розвитку духовного потенціалу людини, втрата значною частиною людей смислу життя, що породило стан екзистенційного вакууму, афектації й аномії, по-восьме, панування чуттєвої культури. У знеособленій парадигмі буття люди роз'єднані за етнічними, соціально-

політичними, психологічними та іншими ознаками, що не відповідає потребам їхнього духовного розвитку.

У Новочасну добу самовідчуження доповнилося світовідчуженням (Г. Арендт). Людина турбується лише про власне Его, а тому здійснює свою діяльність без турботи про Світ. Знеособлена парадигма буття людини є, з одного боку, результатом недосконалості першооснов суспільного буття (мати й володіти), які реалізовує посередня людина, а з іншого, – недосконалістю самої людини. Знеособлена парадигма буття людини як перетворена форма – це логічний результат діяльності посередньої особистості. Знеособлене буття є результатом штучного розв'язання суперечностей між сутністю та існуванням, між прагненням людини до вдосконалення та чинними умовами життєдіяльності. (Докладніше див. [363, с. 21–23, 48–49; 350, с. 329–367]).

Суспільне буття епохи модерну й постмодерну відтворювалося шляхом збудження в людині потреб до надмірного споживання та матеріального комфорту, що призвело до розбалансування відносин людини з природою, перманентних соціальних революцій, воєн, глобального тероризму й, урешті-решт, до стану духовної порожнечі. На сьогодні розбалансування в людській спільноті дійшло до крайньої межі – *ultima Thule*, оскільки деструктивність набула глобальних масштабів й охопила не лише зовнішню діяльність, але й сферу людського духу. (Докладніше про причини зростання деструктивності див. [111, с. 14–53]). Деструктивні світові тенденції ми пов'язуємо з діяльністю людини посереднього рівня духовного розвитку).

Отже, парадигма знеособленого буття виявилася вичерпаною як із зовнішнього боку (технологічного й соціально-політичного), так і з внутрішнього (психологічного й духовного). Вважаємо, що нова парадигма буття можлива лише в тому разі, якщо пріоритет у суспільстві належатиме особистостям. Особистісне начало гармонізує всі аспекти буття на основі пріоритету духовного над матеріальним, тоді як знеособлене вносить дисгармонію й хаос.

Як підсумок зробимо порівняльний аналіз принципів свободи, духовної ієрархії, рівності й справедливості в знеособленій та особистісній парадигмах буття.

Зв'язок принципів свободи, духовної ієрархії, рівності й справедливості надзвичайно складний і залежить від співвідношення метафізичних основ й онтологічних умов буття людини. Принципи суспільного буття можна осмислювати з позиції залежної, посередньої, зрілої особистості. Марксистська концепція свободи, рівності, справедливості – це результат трактування цих принципів крізь призму потреб залежної особистості. Марксистське розуміння цих принципів було реакцією на їх порушення в капіталістичному суспільстві. В умовах тоталітарного суспільства ідеалом рівності є рівна рівність – ліквідація класів і будь-якої соціальної нерівності. Усіх проголошують формально рівними, але насправді панує соціальна ієрархія, відкрита й прихована експлуатація, маніпуляція свідомістю, відсутність освітніх і соціальних механізмів реалізації інтелектуального й духовного потенціалу людини.

Ліберальне й консервативне розуміння свободи, ієрархії, рівності й справедливості – це тлумачення з позиції посередньої особистості. Особистісне трактування цих принципів акцентує увагу на внутрішній свободі, особистісних чеснотах, рівних можливостях для духовного розвитку й справедливості з позиції суспільного інтересу.

В умовах знеособленої парадигми буття посередня людина, відчувши себе першочасно, запроваджує розуміння змісту цих принципів з позиції власної вигоди. Свобода стає втіленням принципів рівності й справедливості, але її розуміють переважно як зовнішню діяльність. Абсолютизація зовнішньої свободи порушує міру у відносинах між різними суб'єктами діяльності, відносинах з природою – між суцям і належним. Обмеженість зовнішньої свободи полягає в тому, що вона не знімає природну необхідність, і це спричиняє конфлікти. Для посередньої людини більш значуща зовнішня свобода, яка є її предикатом. Ієрархія / нерівність є результатом духовного й соціально-економічного розвитку суспільства, але ці принципи в умовах знеособленої парадигми намагаються не обговорювати. Ієрархія зумовлена соціально-економічним статусом людини. Політична і правова рівність є компенсацією природної й соціальної нерівності та номінальною формою людської гідності. Принцип рівності набуває ідеологічного

забарвлення й освячується концептом: «Кожна людина – особистість». Насправді цей егалітарний принцип духовної рівності гальмує розвиток і реалізацію принципів свободи, рівності й справедливості. Справедливість в умовах знеособленої парадигми теж трактують крізь призму свободи, проте в умовах глобалізації несправедливість досягає загрозливих масштабів.

Проаналізуємо зміст принципів свободи, духовної ієрархії, рівності й справедливості в умовах особистісної парадигми буття. Первоначалом суспільного буття є зріла особистість. Особистісна парадигма буття людини – це різновид органічного суспільства, у якому його члени утворюють єдність, що гарантує кожному рівні можливості для розвитку, надає зовнішні та внутрішні умови для вдосконалення. Особистісна парадигма буття визнає духовну ієрархію, але це не принижує людину, а надихає до вдосконалення. В основі духовної ієрархії лежать особистісні чесноти, які є результатом інтелектуальних, моральних і духовних зусиль людини. Отож принцип духовної ієрархії має об'єктивний характер, зумовлений особистими чеснотами людини. Завдяки ієрархії відбувається функціонування й розвиток суспільства. Особистісна парадигма буття забезпечує людині право на духовне вдосконалення, сходження за ступенями духовного розвитку. Люди рівні в їхніх правах *бути* органічною частиною суспільства і служити йому. У діяльності на благо суспільства водночас відбувається розвиток кожного його члена. Ієрархія й рівність – це метафізичні протилежності суспільного буття, які долаються спільною діяльністю на благо суспільства.

Справедливість як принцип суспільного буття – це діяльність з позиції суспільного інтересу, коли відносини між людьми регулюються з урахуванням екологічного, економічного, соціального, політичного, правового, морального й духовного аспектів. Отже, змістом справедливості є рівновага між принципами свободи, ієрархії й рівності. Поняття суспільного інтересу й справедливості є поняттями одного порядку. В умовах особистісної парадигми буття принципи свободи, ієрархії, рівності й справедливості стають втіленням людського розуму – належного. Взаємозв'язок між зазначеними принципами можна визначити як

ієрархічну рівність: повна повага до людської гідності, а соціальна ієрархія має бути відбиттям особистісних якостей людини.

3.3. Знеособлена й особистісна парадигма буття людини й суспільства як методологічна основа розуміння філософії історії

У постмодерній філософії історії активно аналізують проблеми суспільного буття, але не пропонують конструктивного теоретичного й практичного виходу зі стану екзистенційного вакууму й антрополого-глобальної катастрофи. Сучасні концепції філософії історії не можуть задовольнити духовні потреби людини й надати їй безпеку, а тому породжують жах перед майбутнім, що змушує філософів активізувати зусилля щодо осмислення змісту та смислу історії, можливостей понятійного апарату філософсько-історичного пізнання. Гуманітарії, політики, державні діячі та освітяни не мають відповіді на запитання: на що орієнтувати людину в соціально-політичному житті, що є істиною в історії, у чому полягає її сенс, якого суб'єкта історичної діяльності слід виховувати. Людина на поч. ХХІ ст. не бачить смислу історії, взаємозв'язку власного й історичного буття.

Пріоритет духовного над матеріальним, метафізична теорія особистості, світоглядний закон «особистість – принцип буття» надають можливість уточнити теоретичні основи філософсько-історичного пізнання.

Отже, завданням підрозділу є формування теоретичних засад авторського підходу до філософії історії на основі знеособленої та особистісної парадигми буття людини й суспільства.

У філософії історії сформувалося чимало концепцій історії, оскільки історичний процес позначений невичерпною багатоманітністю розвитку. Рефлексуючи над чинними концепціями філософії історії, сучасний нідерландський філософ Р. Анкерсміт, посилаючись на Г. Гегеля, виокремлює два основні підходи до філософії історії: описовий (історіографічний) і спекулятивний (рефлексивний). Останній панував до середини ХХ ст., намагаючись відшукати приховане знання про історію. Спекулятивну філософію історії звинувачували в тому, що вона, спираючись на метафізику, здобувала псевдознання, яке неможливо було

верифікувати [16, с. 5–6]. Із цієї критики зароджується нова концепція філософії історії, яка в основу поклала метафору. Цей різновид філософії історії отримав кілька варіантів назв (постмодерністська, нова інтелектуальна історія, інтерпретативна версія та ін. [207, с. 18]) і складається з кількох напрямів: ментальний (М. Блок, Л. Гофф, Л. Февр), лінгвістичний (Ф. Анкерсміт, Ж. Деррида Р. Коллінгвуд, Ф. де Сосюр, Х. Уайт), наративний (В. Вжосек, Є. Топольський) та ін. Відмінності між «старою» і «новою» філософією історією дослідники вбачають у зміні дослідницьких і концептуальних парадигм. «Стара» намагалася дати відповідь на запитання: «Що сталося?», «Як це відбувалося?», а «нова» прагне зрозуміти: «Чому так сталося?» [207, с. 18]. Постмодерністські концепції філософії історії сходяться на тому, що як у реальному житті немає єдиної позиції, так і в історії не може бути єдиного метафізичного начала. Незважаючи на це, постмодерністські концепції історії об'єктивно потребували методологічного підґрунтя. За таку основу було взято метафору.

Осмишуючи методологічне підґрунтя постмодерністської філософії історії, дослідники наголошують, що цей напрям запропонував таку метафору для розуміння історії: «Нова історія – це “історія мовчазного людства”, це море, на поверхні якого плавають історичні події, а в глибині лежить анонімний народ. Необхідно проникнути в глибини моря, поставивши в центр дослідження не героя, а безіменну людину, її повсякденне життя, <...> проаналізувати всі аспекти людської думки, поведінки, діяльності й через це досягнути всю глибину історії» [207, с. 18]. У цій метафорі вбачаємо деяку подібність із марксистськими поглядами на роль народних мас в історії. Народні маси – це і є безіменна людина, але вони стають рушійною силою історії, коли їх виводять на барикади. Якщо марксистки це обґрунтовували на філософському рівні, то постмодерні філософи й історики висловлюють цю істину на рівні метафор. Результатом нової філософії історії стало заперечення лінійної схеми історичного процесу, втрата інтересу до онтології історії та макроісторії.

Відмінності «нової» філософії історії від «старої» дослідники вбачають у таких моментах: заперечення класичної теорії істини; трактування історичного

тексту як наративу, що дозволяє дискурс, отже, різні інтерпретації; естетизацію тексту (використання художніх засобів у дослідженні) [207, с. 25]. Зазначені епістемологічні особливості зумовили зростання кількості інтерпретацій, що викликало проблему «правильної» інтерпретації й навіть більше: стало неможливо побачити різницю між історичною реальністю і текстом. Намагаючись зрозуміти причини такої ситуації, зауважимо, що це відбулося тому, що як у самій реальності, так і в історичному тексті зникли першооснови.

Проаналізуємо основні ідеї та принципи, які покладають сучасні дослідники в основу філософії історії. Американський філософ В. Макніл (1917–2016) у контексті ідей А. Тойнбі за підґрунтя періодизації приймає міжцивілізаційні зв'язки й відстоює вплив більш розвинених держав на менш розвинені [540]. Американський професор історії В. Грін класифікує історію на основі виокремлення головного джерела розвитку [532], тобто намагається віднайти «клітинку» історії. Німецько-американський історик і соціолог А. Г. Франк (1929–2005) в основу класифікації покладає накопичення доданої вартості [530]. Американський політолог Дж. Модельські (1926–2014) періодизацію А. Шпенглера й А. Тойнбі доповнює ідеєю поколінь: кожне покоління перебуває під впливом тієї чи тієї ідеї, на основі якої творить історію [542]. Американський філософ і історик М. Ходжсон, спираючись на ідею осьового часу, здійснює періодизацію на основі виокремлення головних технологічних стадій, що проходить суспільство у своєму розвитку [534]. Американський філософ І. Валлерстайн робить спробу подолати одновимірні підходи до розуміння історії і в основу історичної онтології покладає принцип єдності соціального часу й соціального простору і на цій основі виокремлює чотири структури часо-простору: епізодичний час – геополітичний простір; циклічний час – ідеологічний простір; структурний час – структурний простір; час мудреців – вічний простір, у якому діють універсальні закони. У кожній макросистемі є своє ядро (економіка, політика чи культура), під впливом якого розвивається система [556; 557; 558].

Осмислення чинних підходів до розуміння історії дозволило М. Розову виокремити ієрархію рівнів історичного аналізу: мікроісторичний (історія окремих

діячів і груп), інфрасоцієтальний (історія частини суспільства), кроссоцієтальний (порівняльний аналіз окремих суспільств без урахування їхньої взаємодії), інтрасистемний (досліджує взаємодію між складниками суспільства), кроссистемний (здійснює порівняльний аналіз різних історичних систем без урахування їхньої взаємодії), міжсистемний (аналізує взаємодію між різними історичними системами), всесвітньо-історичний (предметом є структури й процеси, що залишаються незмінними протягом усієї історії) [326, с. 404]. Безумовно, у запропонованій ієрархії рівнів історичного аналізу є сенс. Наведені концепції історії свідчать, що в їх основу покладено технологічні, економічні, соціально-політичні чинники, тобто автори явно чи приховано спираються на пріоритет матеріального. На жаль, проаналізовані концепції історії не беруть до уваги зв'язок якостей людини й форм суспільного буття.

У контексті нашого дослідження найбільший інтерес викликає всесвітньо-історичний підхід, який за його суттю є метафізичним. Представники цього підходу (А. Августин, Г. Гегель, Р. Коллінгвуд, Ф. Шеллінг та ін.) поєднували періодизацію з рівнем духовного розвитку людини, тобто конститутивним елементом історії є ступінь інтелектуального й духовного розвитку людини.

Філософія історії для українських учених є досить новою галуззю філософського знання. У цій царині працюють Г. Аляєв, В. Андрущенко, І. Бойченко, Л. Губерський, Ю. Добролюбська, О. Єременко, В. Кізіма, Н. Михальченко, М. Шкепу та ін. Перші спроби систематизувати філософсько-історичні концепції зробили В. Андрущенко, М. Михальченко «Соціальна філософія» (1993), І. Бойченко «Філософія історії» (2000), Ю. Добролюбська «Філософія історії: типи та моделі» (2010). І. Бойченко запропонував доволі обґрунтовану класифікацію, виокремивши три основні напрями філософії історії: класичний, некласичний і постнекласичний. Кожен із них має відгалуження. У запропонованій класифікації є суттєві позитиви: докладний аналіз філософських концепцій історії, поєднання філософсько-історичної класифікації із загальноприйнятою класифікацією науки (класична, некласична, постнекласична), достатньо чітке визначення критеріїв кожного із підходів.

За основу аналізу приймемо запропоновану І. Бойченком класифікацію з метою з'ясування історичних форм зв'язку між якостями людини і формами суспільного буття в історії філософії.

А. Класичний напрям містить прогресистські, регресистські, циклічні теорії історії. У цьому напрямі виокремлюють теологічну та світську течії. *Теологічна* пов'язана з працями А. Августина, який уважав історію прогнозованою, оскільки її основою є божественна напередвизначеність [1; 2]. Теологічна концепція бачить в історії страждання, зло, заперечує прогрес, проте дає людині надію на розв'язання проблем у майбутньому. В. Андрущенко, Л. Губерський, М. Михальченко доповнюють цей підхід і відносять до нього праці Е. Жильсона, Ж. Маритена, Ю. Бохенського [14, с. 578]. Так, Ж. Маритен осучаснює цю концепцію, а причину деградаційних тенденцій вбачає в необґрунтованій заміні теоцентричного гуманізму на антропологічний, що відбувалося на тлі загальної деградації культури й пануванні матеріалістичної причинності. Для подолання цих недоліків Ж. Маритен пропонує теологічну концепцію історії доповнити ідеєю інтегрального гуманізму [248, с. 70–91]. Очевидно, що у теологічній концепції зв'язок людини з історією опосередкований Богом.

Прогресистський просвітницький напрям (Ф. Вольтер, Й. Гердер, Ж. Кондорсе, Ш. Монтеск'є, А. Тюрго) переосмислює основні положення теологічної концепції і трактує розвиток суспільства в контексті людських інтересів, зміни форм буття. Історія постає як лінійно-поступальний процес, підґрунтям якого є людський розум [103; 191; 417, с. 102–142]. Погляди І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля на історію І. Бойченко теж відносить до прогресистського напрямку. Спільним у цих теоріях є те, що вони визнавали вирішальну роль людського розуму.

Г. Гегель виокремлював первинну й рефлексивну історію. Первинну зазвичай пишуть учасники й сучасники подій, вона зводиться до опису подій. Щодо рефлексивної філософії історії, то Г. Гегель доводив, що вона здійснюється в духовній сфері, початком її є розум, а змістом є приборкання природної волі людини й реалізація принципу свободи [92, с. 57, 54]. Дух є дійсним суб'єктом історії, який

долає самого себе, але все зберігає, а історія – це перехід логічного в історичне, отож принцип тотожності мислення й буття лежав в основі його історичних поглядів. Історичне трактували як тотожне логічному, розумному й необхідному. Заслуговують на увагу роздуми Ф. Шеллінга, який тлумачив історію як певне поєднання свободи й необхідності, що набуло подальшого розвитку у філософії С. Булгакова [70, с. 54–63].

Ідеї Г. Гегеля щодо пріоритету духу в історії знайшли розвиток у філософії В. Дільтея, який конкретизує абстрактні гегелівські трактування духовного. «Область духа охоплює стиль життя, форми спілкування, цільові зв'язки, утворювані суспільством, звичаї, право, державу, релігію, мистецтво, науки й філософію» [134, с. 143]. Філософ виокремлює вищі й нижчі форми розуміння історії. Усвідомити дух доби можна лише на основі вищих форм розуміння, які ведуть до осмислення цілого [134, с. 145], отож історичне пізнання пов'язане з інтелектуальними можливостями людини.

Підхід Г. Гегеля й В. Дільтея набув розвитку у філософів-неогегельянців Б. Кроче і Р. Коллінгвуда. Перший розвиває гегелівську думку про єдність філософії й історії і трактує останню як відносини провідника й відомого [203, с. 21]. Конкретизуємо цю думку відповідно до сучасності. Прогрес історії забезпечується прогресом філософії. Сьогодні антрополого-глобальна катастрофа є відбиттям кризи філософії – кризи духу. Р. Коллінгвуд уточнює думку Б. Кроче: історію творить не абсолютний розум, а людина, але тією мірою, наскільки вона досягнула зміст історії та первоначала суспільного буття. Р. Коллінгвуд стверджував, що зміст і смисл історичних подій можна зрозуміти лише з'ясувавши генеральну ідею епохи [190, с. 57–59]. Ідеї епохи певною мірою засвоюються історичними діячами і транслуються народним масам. Р. Коллінгвуд, з одного боку, розвиває ідеї Г. Гегеля, а з іншого, – переосмислює предмет і призначення філософії історії: предметом є дії людей, а призначенням самопізнання людства [190, с. 63–64]. Відтак, Р. Коллінгвуд відходить від стереотипів позитивістської історії та вважає, що предметом філософії історії є не аналіз фактів та історичних подій, а діяльність людей. Учений трактує зміст філософії історії як сукупність універсальних і необхідних думок про історію

[190, с. 435], а людську історію як результат розв'язання / нерозв'язання філософських проблем [190, с. 524]. За такого підходу історія постає історією філософської думки. Отож історик поклав відповідальність за історичні події на філософів. Свої роздуми Р. Коллінгвуд конкретизує в тезі про зовнішню та внутрішню історію. Зовнішню історію він описує за допомогою соціально-політичних понять і термінів, а внутрішню – інтелектуальних [190, с. 290]. Історичне знання – це знання про дух, пізнаючи його, історик досліджує й удосконалює власний. Історія – це втілення самого духу.

Особливо яскраво тотожність поглядів Р. Коллінгвуда й Г. Гегеля проявилася в пошуку критеріїв істини в історії. Р. Коллінгвуд заперечує позицію здорового історичного глузду і обстоює думку, що критерієм може бути лише «ідея історії» як уявної картини дійсності, яка є продуктом самообґрунтування, самовизначення самої думки [190, с. 315–327]. Осмислюючи ці роздуми, зауважимо, що «ідея історії» – це першооснова суспільного буття, усвідомлювана зазвичай лише окремими історичними суб'єктами. Отож із позиції Б. Кроче й Р. Коллінгвуда рушійною силою історії є панівні ідеї того чи того часу, а виникнення соціально-політичних криз пов'язане, з одного боку, зі слабкістю конкретних соціально-політичних ідей, наприклад, ліберальним розумінням свободи, а з іншого, – з духовною недосконалістю самих історичних діячів.

Класичний підхід до філософії історії розвиває німецький філософ Е. Трельч, на думку якого філософія історії телеологічна, а людина має або пізнавати її мету, або започатковувати нову. У контексті цих роздумів у центр історії учений ставить індивідуальність – особистість [416, с. 107–108]. З часом ці ідеї розвиватиме німецький мислитель Р. Бультман, який стверджуватиме, що в історії завжди є мета й закон. Мета історичного процесу – реалізація людини як істоти розумної й моральної [71, с. 84–85].

Отже, вчені прогресистського напрямку осмислюють історію на основі понять розуму, мети, свободи, необхідності, прогресу, закону, смислу історії, структури, системи, зв'язку, послідовності. Науковий апарат цього підходу акцентував увагу на тому, що історія є продуктом свідомої діяльності особистостей. Отож

прогресистський напрям визнавав вплив якостей людини на суспільне буття. Проте не було враховано, що пріоритет в історії належить посередній людині, яка діє не в інтересах суспільства, а з позиції власної вигоди. У ХІХ ст. прогресистський напрям зазнав критики, оскільки виявилися очевидні суперечності між теорією і практикою, але він набуває подальшого постнекласичного розвитку в сцієнтистських й технократичних концепціях, а також у філософсько-історичному вченні К. Маркса й Ф. Енгельса та їхніх послідовників, які розробляли матеріалістичне розуміння історії. На думку І. Бойченка, класична філософія історії шукає смисл у людських діях та намірах, мотивах та історичних подіях.

Регресистський напрям охоплює філософські вчення М. Монтеня, Ж.-Ж. Руссо. Зміст цього напрямку втілено у вислові: історія рухається від золотого віку через срібний до мідного. Ж.-Ж. Руссо звертає увагу на суперечливий характер історичного процесу, в якому поєднано прогресивні та регресивні моменти, проте прогресивні тенденції підпорядковані регресивним. На протиположність прогресистським концепціям, які розглядали науку як позитивний чинник розвитку, Ж.-Ж. Руссо вважає її деструктивним. Причину регресу філософ вбачає у відсутності гармонійних відносин із природою, у порушенні природної рівності людей та формуванням інституту приватної власності [332, с. 139]. Регресистський напрям заперечував можливість конструктивного впливу людини на розвиток історії. Вважаємо, що регресивний напрям у сучасній соціальній філософії втілено в концепціях масового суспільства [60], доповідях і проєктах Римського клубу [301]. Отже, прогрес, регрес, нерівність, насильство, майнова нерівність, нерівність здібностей, протилежність інтересів, моральна деградація, занепад мистецтва – ключові поняття, на основі яких цей напрям осмислює історію. Зауважимо, що з позиції метафізичної теорії особистості причиною регресу є негативний вплив посередньої особистості на суспільне буття.

Циклічні концепції історії пов'язані з міфологічними уявленнями, природними та суспільними циклами. У європейській філософії циклічний напрям розвивали Т. Кампанелла ([164, с. 176–179]), Н. Мак'явеллі (історія народу обертається навколо трьох форм правління: Монархія, Аристократія і Демократія [241, с. 118–

122]), а Дж. Віко виокремлював вік богів, героїв і людей [80, с. 82]. Циклічні ідеї притаманні поглядам Ф. Ніцше, який відстоював ідею вічного повернення. Р. Генон, спираючись на східну мудрість, доводив, що циклічний розвиток відбувається в нисхідному напрямку, змістом якого є матеріалізація життя [119, с. 25], проте метою має бути відновлення загального порядку речей [119, с. 43]. Осмислюючи циклічну концепцію, Б. Кроче зауважив, що вона ґрунтується на розумінні того, що кожна нова історична форма буття містить попередні надбання. У циклічній концепції наявна ідея прогресу. На думку Б. Кроче, у циклічній концепції філософи не побачили основного – «революційної сили гносеологічного принципу конверсії» [203, с. 61], тобто взаємного впливу духу й конкретних форм суспільного буття. Ключовими поняттями цього напрямку є циклічність, взаємовпливи духовного й матеріального, стадії розвитку, спаду та піднесення.

У контексті класичної філософії історії мислить К. Ясперс. Учений відстоював позицію, що історія має духовну основу, а її підґрунтям є філософська віра. Філософ розчарований тим, що дух втратив пріоритет. Припускаємо, що це трапилося тому, що в суспільстві зникла критична маса особистостей, які є носіями особистісного начала буття. К. Ясперс розробляє концепцію філософії історії на основі ідеї осьового часу, зміст якого пов'язує з жахом, який пережила людина, усвідомивши власну беззахисність у безмежному світу. Це був перший виклик, перед яким опинилася людина, що змусило її шукати абсолют у глибинах власної свідомості. Філософ визнає значення християнської віри як стрижневої ідеї всесвітньої історії. «Християнство, християнська церква є, можливо, найвеличнішою й найбільш піднесеною формою організації людського духу, яка коли-небудь існувала» [519, с. 82]. Ідея осьового часу дозволила по-новому трактувати смисл історії. По-перше, осьовий час – це те, що характерне для всього світу. По-друге, установка на зміст осьового часу передбачає безмежну комунікацію [519, с. 48–49]. Узагальнюючи зміни, що відбувалися під час осьового часу, К. Ясперс назвав цей час «одухотвореним» [519, с. 34]. Вважаємо, що змістом осьового часу є зародження особистісного начала буття. Гадаємо, що ідея особистісного буття відповідає поглядам К. Ясперса, який писав: «В осьовий час відбулося відкриття того, що

пізніше назвали розумом і особистістю» [519, с. 34–35]. К. Ясперс підтримує погляди Г. Гегеля, О. Шпенглера, що історія пов'язана з постаттю Христа.

К. Ясперс уважав, що зміст світової історії має бути доведено емпірично як загальнозначущий факт. На основі цього припущення філософ доводить, що осьовий час виникає одночасно в Китаї, Індії, Європі, і намагається зрозуміти причини такого паралелізму. Філософ висновує, що спільною причиною є субстанційна єдність людського життя [519, с. 45]. Єдність історії К. Ясперс виводить з її смислу: «Єдність виростає зі смислу, до якого рухається історія, смислу, який надає значення тому, що без нього було б у своїй розрізненості нікчемним» [519, с. 262]. На нашу думку, смислом історії й суспільного буття є реалізація особистісного начала. Піднімаючись до розуміння значущості особистісного начала в життєдіяльності суспільства, індивіди, нації, держави підносяться до усвідомлення смислу та єдності історії. Отож К. Ясперс стояв на позиції, що смисл історії пов'язаний з духовними якостями людини.

К. Ясперс доволі чітко окреслив духовну специфіку Західного світу: установка на раціональність, формування філософських категорій і загальних понять, осмислення духовної сутності людини, претензія на виключність, яка ґрунтувалася на християнській вірі й Біблії, що сприяло формуванню особливого душевного укладу, в основі якого лежала рішучість усе доводити до логічного завершення. Усе це вело до формування ідеї *самобуття індивідуальності* [519, с. 86–88]. Виокремивши духовні основи європейської історії, К. Ясперс водночас усвідомлював їхню недосконалість, оскільки спостерігав негативні наслідки: маси стали вирішальним чинником сучасності, відбувалася втрата традиційних цінностей, поширювався філософський нігілізм та ідеологізація мислення, що свідчило про деградацію духу [519, с. 141–148]. Причиною цих наслідків були такі історичні події як епоха Просвітництва, Велика французька революція та філософський ідеалізм Й. Фіхте й Г. Гегеля. Останні, з одного боку, поглибили філософську свідомість, а з іншого, – породили необґрунтовану філософську віру в можливість тотального знання. Криза духу сприяла тому, що людство втягнуло себе в потік самознищення [519, с. 151–152].

Отже, філософ виявив причини, зміст і наслідки кризи європейського духу. Через його вади світ дійшов до антрополого-глобальної катастрофи й людство опинилося в стані виклику. Якою має бути відповідь? Якщо причини мають виключно духовний характер, то й відповідь має бути у формі нових духовних основ буття. К. Ясперс сформулював відповідь у формі заклику до єдності. У єдності, що ґрунтується на розумінні, він вбачав зміст, смисл і мету історії. У цій кризовій ситуації людина має йти шляхом прояснення своєї свідомості, саморозуміння – сутнісного одкровення [519, с. 262–263]. Усвідомлення змісту всесвітньої історії має стати для людства завданням, ігнорування якого може призвести його до самознищення. Підґрунтя єдності К. Ясперс вбачає в загальній здатності людини до взаєморозуміння, що сприятиме утворенню спільної основи існування [519, с. 267, 269]. До цих роздумів варто додати, що розв'язання проблеми єдності має сьогодні й суто природні чинники: обмеженість ресурсів планети.

К. Ясперс усвідомив основну *тенденцію* історії: «До сьогодні найкраще завжди зазнавало невдачі й може знову зазнати її, оскільки <...> *хід речей у світі у своєму тривалому процесі зовсім не той, який для нас важливий...*» [519, с. 416]. Філософ припускає можливість загибелі людства, але не втрачає віри й формулює категоричний імператив часу: «Я маю хотіти того, що важливо, навіть якщо наближається кінець усього» [519, с. 416]. Як відповідь на виклики історії філософ формулює основне питання часу: «Чи можлива ще незалежна людина, яка сама визначає свою долю?» [519, с. 417]. Незважаючи на можливу загибель, людина мусить прагнути самобуття – досягнути рівня особистості. «Хочу загинути разом із тим, що є самобуття людини» [519, с. 417], – такою була відповідь філософа на виклики часу. Ці роздуми змушують поставити запитання: що було внутрішнім спонуканням і змушувало К. Ясперса шукати відповідь на питання смислу історії? Про свої спонукання філософ висловився доволі чітко: відшукати ту основу, на якій може відбутися єднання всіх людей [519, с. 49].

Підсумовуючи роздуми К. Ясперса щодо філософії історії, зазначимо, що він чітко усвідомлював взаємозв'язок якостей людини й суспільства; бачив занепад людини й суспільства, але вірив у їхнє духовне прозріння, а тому сформулював

філософський зміст Одкровення як віри в можливість духовного відродження людини, у те, що вона здатна піднятися до рівня самобуття. Водночас філософ не зміг сформулювати ідею особистості як духовно досконалої людини. Чому? Можливо, опинився під тиском знеособленої традиції, що йшла від Великої французької революції, а, можливо, був під впливом суспільної думки. Незважаючи на це, його роздуми наближають нас до ідеї особистості, яка є началом, змістом, підґрунтям і метою історії. К. Ясперс наблизив філософію історії до нагальних проблем ХХ ст. й поклав відповідальність за кризову ситуацію у світі на європейців. Філософ намагався дати відповідь на виклики ХХ ст.: висвітлив слабкість європейської людини, яка ще не наважилися піднятися до рівня самобуття; усвідомив, що причина кризи полягає в якостях людини, а тому кризовий стан може бути подоланий лише через удосконалення людини й формування нових духовних засад. К. Ясперс доводив, що мета філософії історії прагматична: на матеріалі історії довести людині необхідність удосконалення та сформулювати потребу в діяльності на основі належного.

Узагальнюючи класичний напрям у філософії історії, зауважимо, що він пов'язаний з визнанням/запереченням ролі й значення духовних начал в життєдіяльності людини, трансцендентальним суб'єктом пізнання, класичною теорією істини. Трансцендетальним суб'єктом діяльності виступала особистість, яка була здатною усвідомити дух історії й реалізувати його, хоча зазначені чинники проявлялися по різному в різних концепціях.

Б. Некласичний напрям, на думку І. Бойченка, формувався під впливом загальної віри людини ХІХ ст. в науку. Перехід на науковий рівень осмислення історії пов'язаний з працями О. Конта, Г. Спенсера, К. Маркса, які намагалися розробити цілісну філософсько-історичну теорію шляхом установлення причинно-наслідкових зв'язків між складниками соціальної системи, з'ясування законів історичного розвитку на основі аналізу фактів і документів. Такий підхід наближав історію до природничих наук і сприяв зростанню авторитету позитивістських концепцій історії.

К. Маркс і Ф. Енгельс поставили собі за мету розробити цілісну теорію суспільства на основі матеріалістичного розуміння історії та поняття суспільно-економічної формації. Суспільство вони розуміли як динамічну структуру, що здатна до розвитку. Формаційний підхід до розуміння історії І. Бойченко тлумачить як першу теорію неklasичного типу [65, с. 226], але зауважимо, що марксистська теорія суспільства зберігає спільні риси з класичними теоріями: моністичний характер, історія є закономірним процесом зміни суспільно-економічних формацій.

Класичний напрям у філософії історії разом із марксистським підходом отримав ще одну назву – історизм, який замінив міф про всемогутність розуму міфом прогресу. Історичний розвиток відбувається безвідносно до інтелектуально-духовних якостей людини, її моральних переконань, тобто цьому напрямку притаманний деякий фаталізм. Французький філософ Р. Арон щодо цього зауважив: «Звільнення від історизму означає передусім подолання фаталізму» [22, с. 481]. Суперечності цього підходу дали підстави К. Попперу критикувати його й назвати історицизмом. Учений став на шлях заперечення можливостей створення цілісної філософії історії, засуджуючи принцип холізму, на якому розбудовані класичні концепції філософії історії. К. Поппер вважає, що класичні теорії не здатні навести жодного наукового опису цілості конкретної соціальної ситуації, оскільки завжди можна вказати на невраховані аспекти дійсності. На противагу законам, на які спираються представники класичного підходу, К. Поппер розвиває ідею історичних тенденцій, а також ідею соціальних технологій [313, с. 81, 135], метою яких має бути розв'язання конкретних соціальних проблем.

До неklasичних концепцій філософії історії І. Бойченко відносить культурно-історичний підхід М. Данилевського, морфологічну історію О. Шпенглера, історіософію А. Тойнбі, узагальнюючи їх як цивілізаційний напрям. Витоки цього підходу учений убачає в періодизації Моргана-Енгельса: «дикість – варварство – цивілізація» [271, с. 3, 329–330; 146, с. 27–31]. Цивілізація постає як етап розвитку культури.

О. Шпенглер ставить завдання зрозуміти логіку історії й визначити її морфологічну структуру. Ключовим поняттям його концепції є «органічне життя»:

суспільство розвивається не під впливом зовнішніх чинників, а передусім на основі внутрішніх закономірностей. Осереддям суспільства є культура як «первофеномен будь-якої минулої й майбутньої світової історії» [502, т. 1, с. 262]. Принцип культури філософ поширює на розуміння людської сутності. «Людина культури живе внутрішнім життям, цивілізована людина – зовнішнім...» [502, т. 1, с. 539]. На основі культури як конститутивного чинника історії філософ доходить висновку, що є «вічні істини», хоча в кожному епоху вони набувають нової форми [502, т. 2, с. 284]. До таких істин О. Шпенглер відносить релігію, мораль, типологію людей, оскільки без них не можна розбудувати суспільство, а зміст історії обертається навколо постаті Христа як субстанції буття [502, т. 2, с. 266]. Кожна культура центрована на собі, в її основі лежить прасимвол, який на рівні розуму усвідомлюють одиниці, а більшість сприймає на рівні почуттів. Єдність якостей людини й форм суспільного життя філософ зафіксував у понятті «органічне життя», в основі якого лежить культура. (З часом П. Сорокін уточнить висновок О. Шпенглера й доведе, що першоначалом буття є ідеаційна культура [386, с. 435–462]). О. Шпенглер зафіксував фундаментальну суперечність європейської історії й культури: розрив між сутністю та існуванням, що знайшло відбиття й у назві його твору. «Занепад Заходу» слід розуміти як занепад духовних основ буття людини й суспільства.

У 1930–1960 рр. зусиллями Р. Арона, М. Блока, Е. Гуссерля, Р. Коллінгвуда, М. Мерло-Понті, П. Рікера, А. Дж. Тойнбі, Л. Февра було закладено фундамент переосмислення метафізичного (спекулятивного), позитивістського й марксистського підходів до розуміння філософії історії. М. Блок, розмірковуючи над природою історичного знання, зауважує, що історики люблять дослідження, у яких на першому плані фігурує поняття витоків, оскільки вважають, що розкрити причини того чи того явища означає пояснити його зміст. Історик переосмислює наявні на той час підходи до розуміння філософії історії та стверджує, що її змістом у «точному й останньому сенсі є свідомість людей» [52, с. 86]. Так, школа «Анналів» зосередила увагу на дослідженні ментальності людини, масової свідомості, релігії, соціально-політичних рухів.

Осмилюючи позитивістський підхід до трактування історичного процесу, А. Дж. Тойнбі визнає, що він не дав очікуваних результатів, і формулює ідею міфологічної методології. Історик запропонував розглядати суспільне життя як процес боротьби «між двома надлюдськими особистостями» [409, т. 1, с. 70]. Продуктом міфологічної методології стала концепція виклику-відгуку, крізь призму якої він пояснював причини розвитку історії. Для новітньої історії науковець не знайшов критеріїв, на основі яких можна було б зрозуміти й пояснити, що відбувається з людством. Постає питання: наскільки доцільно використовувати міфологічні образи для наукового дослідження? Звертаємо увагу, що міфологію як найвищий рівень аргументації використовували Платон [306, с. 104], М. Бердяєв [43, с. 484]. Змістом міфологічної події є зіткнення позитивного й негативного героїв, тобто, як говорить А. Дж. Тойнбі, двох надлюдських особистостей, які є носіями доброго і злого начал. (До подібного трактування доходить американський релігієзнавець Дж. Кемпбел, який висновує, що типовий герой міфів – це людина виняткової обдарованості. У боротьбі зі злом герой досягає просвітлення та знаходить божественну силу, але не назовні, а у своєму серці [181, с. 37, 39]. У міфах зафіксовано метафізичну сутність буття: змінюються зовнішні форми життєдіяльності людини, але суть залишається незмінною. Тому варто визнати мудрість авторів Вед: «Істина – єдина, хоча мудреці називають її різними іменами» [Цит. за: 181, с. 6]. За окремими історичними подіями філософам й історикам не завжди вдається побачити метафізичний зміст буття. Учені досліджують зовнішні обставини подій і не завжди доходять до смисложиттєвих узагальнень). Отож боротьбу негативного й позитивного героїв пропонуємо розуміти як зіткнення знеособленого з особистісним.

Суб'єктом історії, з позиції концепції виклику-відгуку, є творча меншість. Адекватний відгук породжує не лише прогресивну соціальну диференціацію, але й інтелектуальну, психологічну й урешті-решт духовну, що сприяє інтеграції суспільства на нових засадах [409, т. 1, с. 243]. З часом творча меншість може бути витіснена посередностями, або деградувати й перетворитися на внутрішній пролетаріат. До влади приходять нові лідери, які зраджують або забувають духовні

засади буття, що призводить до деградації суспільства. Суттєвим кроком уперед у поглядах А. Тойнбі є те, що учений наблизився до розуміння духовних основ суспільства і пов'язав це з інтелектуально-психологічними й духовними якостями активної меншості.

Намагаючись з'ясувати первоначала суспільного буття, А. Тойнбі звертається до дослідження світових релігій. Учений доводить, що в них присутні «вічні» екзистенційні проблеми людського буття (вибір життєвого шляху, смислу життя, щастя, долі, гріха, любові, добра, зла тощо). Єдине, що не вдається підкорити людині, – це власна психічна природа, точніше несвідома частина психіки. Дійсно, утворилася прірва між досягненнями в пізнанні неживої природи та безпорадністю людини перед власним несвідомим. Людина йде за несвідомим замість внутрішнього вдосконалення. Людство опинилося в стані антрополого-глобальної катастрофи – апокаліпсису, але продовжує жити під пріоритетом матеріального, а отже, під тиском несвідомого. Людину нічого не переконує, навіть можливість самознищення. Осмислюючи християнське розуміння історії, А. Тойнбі пише, що арена історії – це постійна боротьба добра і зла, а історія – це втілення якостей досконалої, божественної людини [553, р. 176–185].

Підсумовуючи погляди А. Тойнбі зауважимо, що в його концепції досить яскраво проявився зв'язок якостей людини і форм суспільного буття. Носієм цього зв'язку є активна меншість. Отож не абстрактний розум, а якості активної меншості творять історію.

Розвиваючи думки А. Тойнбі, британський історик К. Доусон (1889–1970) зауважує, що християнство перенесло смисл історії із зовнішнього світу у внутрішній, а духовний принцип поступово стає реальною творчою силою. Фундаментальним недоліком чинних підходів до трактування філософії історії, на думку К. Доусона, є відірваність історичних подій від духовної сутності людини. Першим зрозумів цю відірваність і намагався її подолати А. Августин, який став трактувати історію як конфлікт двох начал – знеособленого («град земний») та особистісного («Град Божий»), як момент зустрічі мінливого з вічним [527, р. 29–43].

Аналізуючи творчість М. Данилевського, О. Шпенглера, А. Тойнбі, І. Бойченко доходять висновку, що має бути глибинна причина єдності цивілізацій, і зосереджує увагу на висновках А. Тойнбі про роль церкви, яка є зародком, інтегральною силою й підсумком розвитку цивілізацій [65, с. 330; 409, т. 2, с. 85–108]. (Дійсно, А. Тойнбі доводив, що розв'язання суперечностей між державами й цивілізаціями не може обійтися без активної участі церков [409, т. 2, с. 106–107]). Як підсумок зауважимо, що концепції філософії історії А. Тойнбі й О. Шпенглера за деякими ознаками є неklasичними (нелінійний характер розвитку), а за іншими їх можна віднести до класичних, бо їхні творці вважали, що в основі історії лежить те чи те начало.

Спільним для неklasичного напрямку є заперечення моністичного підходу до розуміння історії та нелінійний характер її розвитку. Некласичні концепції філософії історії стверджують, що не можна віднайти єдину, філософську (метафізичну, онтологічну, епістемологічну) основу історії. Учені цього напрямку відгукуються на нагальні проблеми історії, намагаються знайти відповіді на її виклики. Зазначений підхід до історії ігнорує вплив людини на історію. Людина опинилася поза історією і перестала бути суб'єктом діяльності. Негатив цього підходу полягає в тому, що людина не відчуває себе суб'єктом діяльності. З позиції метафізичної теорії особистості слід зауважити, що суб'єктом діяльності стала посередня людина, яка реалізовує пріоритет матеріального, але відповідальності за історичний розвиток не відчуває.

Незважаючи на вплив позитивізму, історична думка й філософія історії в ХІХ ст. розвивалися під проводом гегелівської філософії. Історики були переконані в тому, що вони пізнають історію такою, якою вона є насправді, і сподівалися, що рано чи пізно буде відкрито її закони, які матимуть таке ж об'єктивне значення, як і закони природи.

В. Постнеklasичний підхід у філософії історії пов'язаний з іменами Ф. Анкерсмита, В. Вжосека, А. Данто, П. Рікера, Х. Уайта, Є. Топольського та ін. Учені цього напрямку поділяють позицію, що філософські концепції не можуть дати відповіді на виклики історії, а причину цього вбачають у недосконалості методів

дослідження, тому зосереджують увагу на пошуку нових. Постнекласичний напрям пов'язаний з переосмисленням класичної теорії пізнання та ідеї трансцендентального суб'єкта діяльності. Розвиток постмодерністських концепцій розпочався з критики методологічних засад класичної філософії історії за те, що не можна перевірити метафізичні засади буття та абсолютизацію загального й ігнорування конкретного.

Певний внесок у теоретичні основи цього методу зробив П. Рікер, який вважав, що не може бути повної відповідності між теорією й реальністю. Учений усвідомив практичну значущість філософії історії та її вплив на свідомість людини й політику: вона з середини ХІХ ст. виконує посередницькі функції між владою й людиною та впливає на політику [323, с. 191, 193]; має допомагати людині з'ясувати проблему: яким мусить бути суспільство, щоб воно відповідало потребам і очікуванням людини [323, с. 29]. Складність проблеми також полягає в тому, що у філософії історії перетинаються різні підходи до розуміння істини, передусім політичні. Філософ наполягає на множинності інтерпретацій історії, доводячи, що ілюзії історичної єдності ґрунтуються на тому, що нібито існує безперервна траєкторія, єдина тривалість, яка синхронізує історію. Філософ критикує таку позицію, яка прагне того, щоб усі події історії утворювали єдиний потік [323, с. 194] і намагається внести уточнення в розуміння істини.

Для з'ясування змісту поняття «істина» П. Рікер звертається до досягнень християнства, яке пов'язало істину з особистістю й висловило її у твердженні: Істина-Особистість [323, с. 185]. Філософ дискутує з християнством і протиставляє істині Одкровення наукову істину. На жаль, П. Рікер не зрозумів, що об'єкт цих істин різний. У першому випадку істина стосується духовного життя людини, а в другому має матеріалістичний зміст. Усвідомлення Істини як особистості не може бути лише продуктом розумових зусиль. Зв'язок істини з духовними якостями людина усвідомлює не за допомогою розуму чи практичну діяльність, а через віру в можливість власного вдосконалення, виходу за межі безпосереднього досвіду та власного егоїзму. Роздуми про істину приводять П. Рікера до висновку, що філософи разом з істориками залишаються на банальному рівні її розуміння [323, с. 197].

Очевидно, що ці роздуми про істину, з одного боку, були реакцією на тоталітарні політичні режими та їхні претензії на монопольну істину, а з іншого, – це дискусія з християнськими поглядами на історію. Претензії П. Рікера до марксистської філософії та практики соціалізму доречні, натомість претензії до християнства свідчать, що філософ не оволодів християнським ученням про особистість, не розпредметив християнські символи й образи: есхатологія, «Судний день», роль і значення Христа для історії. Причина? Ігнорування метафізики. Щоб не бути голослівним, запропонуємо власне розуміння християнської термінології та образів. Так, есхатологія означає кінцевий смисл історії, пов'язаний з ідеєю особистості та духовним удосконаленням людини. Історія розвивається під впливом особистостей в напрямі вдосконалення людини до рівня особистості. «Судний день» – це коли під тиском проблеми «Бути чи не бути життю на планеті Земля» людина змушена буде переосмислити власні уявлення про себе, почне судити себе й каятися за свій егоїзм. Проблема ролі та значення Христа в історії – це проблема ролі та значення особистості.

Дискусія П. Рікера з християнством свідчить про те, що філософ стоїть на позиціях пріоритету матеріального. Істини в матеріальній і духовній сферах різні за їхньою природою та процесом пізнання. Пізнання в матеріальній сфері відбувається за схемою: від конкретного до загального, тоді як у духовній – від загального до конкретного. Сприйняття людиною духовних сутностей відбувається через знаходження цієї сутності в собі. Віднайти цю істину емпіричним шляхом у собі складно, оскільки це потребує внутрішньої революції – виходу в трансцендентне. Єдиний шлях – це віра в те, що ця істина є в тобі. Реалізація цієї сутності може спиратися лише на віру, релігійну чи філософську. У контексті роздумів К. Ясперса щодо філософської віри П. Рікер пов'язує питання віри зі смислом і мужністю [323, с. 103]. Дійсно, визнання того, що істина перебуває в тобі і ти сам є її носієм, потребує мужності.

Конструктивними є роздуми П. Рікера щодо ролі та значення смислу в історії. Філософ розглядає історію як «пришестя» смислу. Він формулює ідею «короткої» й «довгої» дороги. Під «короткою» розуміє самопізнання людини, а під «довгою» –

процес розвитку людської свідомості взагалі, які за змістом є тотожними [323, с. 41]. Отже, людство крокує шляхом, яким крокують його видатні представники, а суспільна свідомість подібна якостям свідомості панівного типу людини.

Безумовно, філософ сприяв подоланню марксистських уявлень про філософію історії та обговоренню проблеми, що є істиною в історії, але конструктивних відповідей на нагальні питання не залишив. Водночас постає питання: чи можна знайти істину, якщо не визначено метафізичні засади буття? Відсутність точки опертя (метафізичних основ буття) змушує шукати їм заміну. Таку заміну постмодерністська філософія історії знаходить у метафорі. У гуманітаристиці склалося два підходи до розуміння ролі та значення метафори.

У першому підході роль і значення метафори оцінюють доволі критично. Е. Кассирер, досліджуючи витоки метафори, підкреслював її спорідненість із міфологічним мисленням, саме в міфології він убачав витоки метафори. Філософ указав на особливість метафори – перенесення назви з одного об'єкта на інший, який подібний до базового [178, с. 35]. Е. Кассирер виокремив ще одну важливу особливість метафори: за її допомогою ознаки частини переносять на ціле. Якщо для художнього пізнання це має сенс, то для наукового й філософського це неприпустимо: не можна зміст цілого пояснити, виходячи зі змісту частини. Х. Ортега-і-Гассет визнавав використання метафори в гуманітаристиці, але наголошував, що в науці вона виконує допоміжну роль. Пізнавальні можливості метафори філософ убачав у тому, що вона, з одного боку, робить думку доступнішою для читача, а з іншого, – необхідна самому дослідникові для того, щоб об'єкт став зрозумілішим [286, с. 71–72]. Х. Ортега-і-Гассет висвітлив філософський зміст метафори: вона допомагає розкрити універсальні відносини між суб'єктом і об'єктом, уподібнюючи їх іншому відношенню, а саме зводить загальне відношення між суб'єктом і об'єктом до простішого, що буде доступнішим для сприйняття [286, с. 77].

Доволі скептично ставився до використання метафори у філософії британсько-американський філософ М. Блек, який вважав, що метафора відіграє в науці демонстраційну роль, проте її використання у філософії небезпечне [54, с. 161, 169]. Так, метафора наближає об'єкт до суб'єкта, але не дозволяє висловити сутність

явища на понятійному рівні. Метафора підміняє понятійне мислення. Американський філософ Д. Девідсон (1917–2003) звертав увагу, що в метафорі слова необґрунтовано набувають розширеного значення й нового смислу. Філософ критикує використання метафори для пізнання історії й доводить, що метафора має буквально значення, убачати в ній прихований зміст – це помилковий шлях [141, с. 176, 189, 192]. Узагальнюючи, зауважимо, що метафора – це образне трактування об'єкта, а тому її не можна беззастережно переносити в наукову сферу і здійснювати на її основі дослідження. Метафора має право на існування, але як допоміжний пізнавальний засіб.

П. Рікер обґрунтовує інший підхід до розуміння метафори, заперечуючи роздуми А. Блека, Д. Девідсона, Х. Ортеги-і-Гассета, і розвиває семантичну теорію метафори й доводить, що вона здатна відображати сутність реальності. Філософ стверджує: «Яскравість метафор полягає в їхній здатності «показувати» сенс, який вони виражають» [322, с. 417]. У процесі обґрунтування своєї теорії П. Рікер, гадаємо, припустився логічних помилок. Зокрема, він пише: «Бачити подібне – значить бачити однакове...» [322, с. 422], відтак подібне ототожнює з однаковим. Не можна також погодитися з тим, що П. Рікер, покладає метафору в основу формування понять [322, с. 422], тобто заперечує логічний шлях їх формування. Своїми працями П. Рікер обстоював використання метафор у філософії історії, що призвело до необґрунтованого плюралізму. Безумовно, ці роздуми суттєво впливали на розвиток постмодерністської філософії історії, яка пішла шляхом виявлення множинності, а метафору використовували як методологічне підґрунтя. За допомогою метафори постмодерністська філософія сформулювала метафоричну модель історії. Такий підхід до розуміння філософії історії за його сутністю – це редуccionізм, зведення складного до простого, до того, що зрозуміло здоровому глузду.

Американський філософ А. Данто виокремлює субстанційну й аналітичну течії у філософії історії. Субстанційні концепції ґрунтуються на рефлексивному осмисленні історії, що має сприяти формуванню цілісних уявлень про історію, проте змістом аналітичних концепцій є хронологічне впорядкування подій [121].

Американський історик і філософ Х. Уайт визнає обмеженість постмодерністських концепцій філософії історії, але не відмовляється від них, а зосереджує увагу на пошуку нових методів дослідження. (Учений класифікує можливі стратегії дослідження історії: 1) пояснення за допомогою різних видів доведення; 2) трактування на основі сюжету; 3) тлумачення на основі звернення до ідеологічного контексту. Кожну з трьох стратегій він поділяє на чотири напрями. Перший: доведення унікальності історичних подій та історичних осіб, що дістало назву *формізму*. Другий: дослідження, орієнтоване на з'ясування законів – *механіцизм*. Третій: поєднання окремих подій в органічне ціле та їх структурування навколо інтегральної сутності історичного процесу – *органіцизм*. Четвертий: дослідження історичних подій у контексті з іншими подіями, що отримало назву – *контекстуалізм*. Х. Уайт відмітив, що філософи й історики виявляють деяку ворожість до механістичної й органіцистської стратегії, оскільки вважають, що вони перебувають під впливом метафізики або релігійних догм. Така орієнтація не дозволяє піднятися історії до рівня «точної науки» [418, с. 33–40]. На сприйняття історії суттєво впливає «сюжет» дослідження, що може реалізовуватися як роман, комедія, трагедія й сатира [418, с. 27–30]. З одного боку, специфіка сюжету висвітлює сприйняття дослідником історичних подій, а з іншого, – відображає особливості історичних подій. Х. Уайт вважає, що в кожному історичному дослідженні так чи так наявний ідеологічний компонент, оскільки вчений не здатен вийти за межі власних ідеологічних уподобань [418, с. 42–46]. На основі комбінаторного аналізу зазначимо, що може бути 66 варіантів дослідження й трактування історичної події. Різна комбінація цих підходів утворює неповторний стиль дослідження. Після появи праці Х. Уайта тропи й метафора стали системоутворювальними принципами історичного дослідження, які формують понятійний апарат філософії історії.

Рефлексуючи над власними дослідницькими стратегіями, Х. Уайт зауважує: «Я не можу стверджувати, що одна концепція історичного знання більш “наукова”, ніж інша, не проявляючи упередженості...» [418, с. 46]. Позитивом висновків є те, що він не обмежується з'ясуванням формальних підходів до аналізу історії, а

ставити питання про критерії, на основі яких можна зрозуміти сутність подій, тлумачити документи та вчинки історичних діячів [418, с. 493], але таких критеріїв не сформулював. Осмислюючи результати свого дослідження, Х. Уайт зауважує, що було б цікаво проаналізувати форми історичної свідомості в поєднанні з типами особистостей, але вчений відмовляється від власної думки під впливом двох причин: перша – філософія не може запропонувати усталеної теорії особистості; друга – не вірить у те, що з'ясування типу особистості історика допоможе пояснити суть історичної події [418, с. 496–497].

Х. Уайта також турбує те, що більшість мислителів XIX–XX ст. іронізують щодо історії. Філософ замислюється над проблемою подолання такого ставлення й пов'язує це з моральними й естетичними якостями вченого. Заслуговує на увагу така самокритика щодо професійних і моральних якостей колег. Наприкінці свого дослідження Х. Уайт нагадує роздуми Р. Коллінгвуда про те, що дослідження історії залежить від якостей самого історика [418, с. 500]. Яким же має бути рівень духовного розвитку вченого, його інтелектуальний і професійний потенціал, щоб він міг забезпечити об'єктивний виклад історії? На цьому найцікавішому запитанні закінчується дослідження. Підсумовуючи погляди Х. Уайта, зазначимо, що в його праці йдеться не про дослідження філософських проблем історії, а лише про методи пізнання.

Постнекласична філософія відкрито виступає проти метафізичних основ філософії історії, проте з часом настає певне розчарування у власних досягненнях і Ф. Анкерсміт пропонує повернення до історичного досвіду. Філософ закликає безпосередньо вивчати історичні події і на основі цього заперечує герменевтичний, семіотичний, деконструктивістський, тропологічний напрями у філософії історії [15, с. 160–162]. Учений визнає, що у філософії історії з'явилося безліч концепцій, які не прояснюють зміст історичних подій, а навпаки ускладнюють, що свідчить про кризу постмодерністської філософії історії.

Польський філософ та історик Є. Топольський на основі метафоричної методології розвиває наративний напрям у філософії історії. Запропонований підхід містить три органічно пов'язані підструктури: інформаційну, переконувальну та

теоретично-ідеологічну. Системоутворювальним елементом нарації є ідеологічно-теоретична структура, бо від неї залежить підбір джерел, система аргументації, структуризація матеріалу. Рефлексуючи над власним підходом, учений піддає сумніву можливість об'єктивної істини щодо розуміння історії й відстоює позицію плюралізму [412, с. 341–342]. Філософ відмовляється від класичної теорії істини й доводить, що «осягнення істини – це суспільний процес на шляху її конструювання» [412, с. 357]. Безумовно, такий підхід створює додаткові можливості для осмислення історії, але це має зворотний бік: зростає можливість маніпулювання суспільною свідомістю на тих підставах, що кожен дослідник має право на власну думку, а це призводить до релятивізму, розмивання уявлень про об'єктивність. Зазначений негативний момент модерністських концепцій істини визнає і Є. Топольський, зауважуючи, що «це відкриває шлях для різноманітного тиску і впливів у ході конструювання нарації» [412, с. 358].

Є. Топольський погоджується з тим, що жодна нарація не може відмежуватися від ідеології. Учений зауважує, що ідеологічну позицію дослідники зазвичай не артикулюють, але вона завжди наявна в дослідженні, тому пропонує відокремлювати теоретичні постулати від ідеології. Для цього філософ наголошує на важливості етичної позиції вченого. Безумовно, з цим варто погодитися. Роздуми про об'єктивність історичного дослідження приводять Є. Топольського до необхідності визначити базові відомості й твердження про історію, на основі яких відбувається пошук метафор, що репрезентують дійсність та надають можливість об'єктивно її досліджувати [412, с. 372–375]. Учений визнає необхідність загальних понять в історичному дослідженні: зростання, занепад, поступ, еволюція, злет, падіння, які дозволяють концептуалізувати нарацію. Серед факторів, що суттєво впливають на історичний процес, філософ наголошує на важливості ролі героїв, які є витвором суспільства й постають ініціаторами, організаторами – інтеграторами історичних подій [412, с. 306–308], проте не зміг визначити механізми їхнього впливу на історичні події.

Сучасний польський філософ В. Вжосек розвиває наративний підхід у філософії історії і виокремлює два підходи: класичний (орієнтується на дослідження

історичних подій) і некласичний (досліджує соціальні явища та процеси [79, с. 28, 37, 133]). Філософ пропонує таке трактування відмінностей між класичним і модерністським розумінням історії: «Модернізм пропонує такий алгоритм міркувань: якщо ти зрозумієш світ, тоді зможеш зрозуміти й вписану до нього людину. Водночас традиційна історія “безпосередньо” шукає сенс людської дії, мотивів, намірів, поводить ся немовби “знизу”» [79, с. 139]. Вважаємо, що зміст класичного підходу визначено не зовсім точно. Класична філософія історії досліджує, наскільки дії історичних осіб відповідають метафізичним основам буття та сприяють розвиткові людини й суспільства. Польський філософ розширив уявлення про метафори, які можна покласти в основу постмодерністських концепцій філософії історії: «Людина є вовком», «Бідняки є неграми Європи», «Суспільство є морем», «Суспільство – це організм» [79, с. 59]).

На думку В. Вжосека, постнекласична філософія ставить собі в заслугу те, що вона не дає оцінок історичним подіям, а описує їх на основі базових сенсів культури. Це дозволяє подолати суперечності в трактуванні історії, коли події осмислюють або з позиції науки, або з позиції літератури [79, с. 57]. Уточнімо ці роздуми. Осмислюючи підхід до історії з позиції метафор, зауважимо, що метафора має на собі печатку культури, яка, за оцінками П. Сорокіна, є чуттєвою, ідеальною або ідеаціональною, тобто культура не є універсальною системою координат. Об'єктивною системою координат є первоначала буття, або те, що Р. Коллінгвуд назвав «ідеєю історії». З якої б позиції історик не досліджував події, він фіксує зміни, але для їх розуміння потрібна система координат, яка допомагатиме зафіксувати ці зміни щодо суспільства, людини та її свідомості. У будь-якому разі історик описує події з позиції змінність / сталість, тяглість / змінність [79, с. 49]. Зазначимо, що запропонована польським філософом система координат є відносною, оскільки не визначено «точку опертя». На основі метафізичної теорії особистості пропонуємо осмислювати події з позиції знеособлене / особистісне. Вважаємо, що така «точка опертя» примушуватиме вченого використовувати більш аргументовану систему доказів, відмовитися від ідеологічних уподобань і дійти до метафізичних основ буття.

Підсумовуючи методологічні й гносеологічні можливості нарративного підходу у філософії історії, зауважимо, що його позитивом є прагнення до цілісності, бажання відокремити теорію від ідеології, пошук базових історичних відомостей і тверджень. Негативом є те, що метафора не може замінити методологічних засад дослідження. Відокремити історію від ідеології так само неможливо, як відокремити історію від філософії. Дискусії в постмодерністській філософії історії відбуваються переважно у двох напрямках: критика лінійності історії та сперечання навколо проблеми її «кінця». Розмови про «кінець історії» пов'язані з абсолютизацією модерних основ буття: ліберальної свободи, формальної рівності, а точніше з принципами *мати й володіти*.

Змістовну недосконалість постмодерністських концепцій філософії історії відчують і самі творці цього напрямку, наприклад, Ф. Анкерсміт так висловився про цей факт: «Постмодернізм – номіналістична версія історизму» [521, р. 277]. Отже, постнекласична філософія історії на основі метафор змінює лише методи дослідження. Якщо класична філософія історії відкрито визнавала вплив якостей людини на історичні події, то в постмодерністській філософії історії об'єктом дослідження постає свідомість пересічної людини. Заперечення лінійної схеми історичного процесу, увага на його випадковостях і конечності стали предметом дослідження постнекласичної філософії, а фундаментальні проблеми смислу історії, істини та суб'єкта діяльності опинилися поза межами осмислення.

До постнекласичного напрямку філософії історії в Україні відносимо концепції О. Єременка, В. Кізіми. Як ми вже зазначали, постмодерністські концепції зазвичай критикують попередні теорії за їхню цілісність. В. Кізіма переосмислює поняття цілісності й трактує його як «тотальність», що, трансформуючись, зберігає себе, свою ідентичність і є формоутвореннями одного й того ж [183, с. 12]. З цієї позиції історія постає варіаціями тотальності, а окремі цивілізації є рівновартісними й між ними має бути узгодженість. На основі тоталогічної методології В. Кізіма формулює авторський підхід до філософії історії. Філософ формально визнає взаємозв'язок форм суспільного буття зі світоглядними й соціально-політичними установками та уявленнями людини й пропонує таку періодизацію історії: відносини первісної

общини – культура одухотвореного світу; політична організація суспільства – культура порядку (Космосу, Логосу); імперська система (відносини центр-периферія) – культура еманации (Бога); товарні відносини – культура речей; відносини причинності й сили (XX ст.) – культура політичної волі й насильства; тотальні відносини (XXI ст.) – культура відповідності (сизигії) [182, с. 156].

Неважко побачити, що запропонована модель нагадує періодизацію суспільно-економічних формацій Маркса. В. Кізіма став на позицію, відповідно до якої внутрішній світ людини є інверсією (трансформацією, перевтіленням) зовнішніх умов буття. Це свідчить про те, що дослідник поділяє матеріалістичне розуміння історії. Водночас він стверджує, що людина є *«центром цієї інверсії, який уособлює зростаюче взаємопроникнення самості людини й соціуму...»* [182, с. 157]. На думку В. Кізіми, взаємовпливи структур внутрішнього світу людини й форм суспільного буття мають невичерпний характер. В умовах глобалізованого світу людина мусить навчитися жити в єдності з людською спільнотою й природою. Для цього їй потрібно сформувати в собі здатність до інтегрального сприйняття світу [182, с. 181], яка постає як сутність людини, як її здатність цілісно сприймати буття й відчувати єдність із ним. Проте, здатність до інтегрального переживання філософ відніс до людського роду, не знайшовши того типу людини, яка спроможна реалізувати цю закономірність.

Цікавим і плідним є дослідження О. Єременка, який ставить собі за мету з'ясувати проблему: *«Як людина творить історію»* [147, т. 1, с. 18]. Відомо, що результати діяльності людини в будь-якій сфері залежать від її інтелектуального потенціалу. На жаль, філософ не поставив питання про внутрішні якості людини. Не з'ясувавши зв'язку між внутрішніми якостями актанта (суб'єкта подій) та змістом і результатом подій, філософ вдався до формального аналізу і досліджує події з позиції: свобода – необхідність, можливість – дійсність, детермінізм – цілепокладання, належне – суще, майбутнє – минуле та ін. [147, т. 1, с. 221]. У такому підході, безумовно, є сенс, але варіанти розвитку подій залежать від внутрішніх якостей суб'єкта історичних подій. Для аналізу змісту подій О. Єременко вводить поняття подієма (рос. событема), яку трактує як ідею події, і

вважає, що на передньому плані подієми перебуває ідея можливого й належного [147, т. 1, с. 357].

У цих роздумах є певний зміст, але на основі метафізичної теорії особистості та двох парадигм буття людини це твердження варто уточнити. В історії є дві принципові подієми: знеособлена та особистісна. О. Єременко робить спробу з'ясувати онтологічне підґрунтя подієвості. «Глибинною основою подієвості є гетерогенність, різнорідність сущого...» [147, т. 2, с. 338], яка є причиною зла, а світова історія – це арена боротьби добра і зла [147, т. 2, с. 359]. Уточнімо ці роздуми. Як уже зазначалося, онтологічною сутністю подієвості є наявність двох способів буття людини: знеособленого й особистісного. Їх протилежність породжує історичну й культурну подієвість і різноманітність.

Намагаючись з'ясувати підґрунтя суспільного буття, О. Єременко заперечує марксистське розуміння історії, зокрема ідею про базис і надбудову. «Основним чинником суспільного розвитку <...> є той чинник, який самі люди цієї епохи вважають основним» [147, т. 2, с. 218], тобто що людина визнає, те і є основним чинником розвитку. Зазначений підхід філософ називає принципом довіри до епохи. Висловимо свої думки з цього приводу. В умовах знеособленого буття, пріоритету матеріального над духовним рушійною силою історії є матеріальний чинник, точніше народні маси, натомість в умовах особистісного буття, пріоритету духовного, рушійною силою буде особистість. Тому принцип довіри до епохи – продукт абсолютизації свідомості пересічної людини.

У процесі пошуку відповіді на питання: «Що є історія?», О. Єременко пише: «Історія є боротьба людини проти власної природної сутності за набуття культурної (історичної, істинно людської) сутності. Але чи не є це її боротьба з самою собою? *Історія є зусилля людини, яке конструює саме себе та спрямоване на перетворення людиною самої себе. З ким би не змагалася Людина: чи то зі Світом, чи то з Богом, чи то з Сатаною, – завжди вона виявляє в Противнику свої власні риси*» [147, т. 2, с. 235]. Перетворення самого себе – це вдосконалення й самовдосконалення людини. У цьому контексті погляди З. Баумана, М. Бердяєва, О. Єременка, Ж.-Ж. Руссо й автора цих рядків збіглися, але це християнська позиція на сутність суспільного

буття й історії! Незважаючи на те, що О. Єременко визнає, що історія – це самобудування людини, він відстоює позицію, що історія не має смислу, а приписувати історії смисл – це ідеологізувати суспільне буття. «Єдиним реальним смислом історії є чисто подієвий смисл» [147, т. 2, с. 316].

На думку О. Єременка, в історії змагаються два типи людини: одні орієнтуються на дійсне (реалісти, консерватори, реакціонери), а інші – на можливість (прогресисти, революціонери) [147, т. 2, с. 319–320]. Перший тип людини необхідний для існування соціуму, другий – для його розвитку. Виокремивши два типи людини, філософ визнав розподіл людей на ступені духовного розвитку, хоча відкрито про це не висловився. Перший тип – це посередня людина, яка керується матеріальним, повсякденним, другий – особистість, яка спонукається належним.

Узагальнюючи роздуми О. Єременка, зазначимо, що філософ увів нові поняття й підходи: подієма, аналіз історії крізь призму категорій свобода – необхідність, можливість – дійсність, детермінізм – цілепокладання, суще – належне та ін. Але в результаті такого підходу історія розпалася на окремі фрагменти (події), що призвело до розпаду цілісності. Зв'язок між якостями людини й формами суспільного буття остаточно було втрачено. Заслуговує на увагу твердження, що історія є боротьбою людини зі своєю сутністю, із самою собою. Дійшовши такого висновку, філософ не наважився довести його до логічного завершення: людина як родова істота бореться за реалізацію власного особистісного потенціалу, що і є смислом. Філософ визнав принцип духовної ієрархії, проте зв'язок між внутрішніми якостями людини та змістом історичних подій залишився нез'ясованим. Поставивши собі завдання усвідомити онтологічну основу історії, О. Єременко став на позиції суб'єктивізму: який чинник людина вважає об'єктивним, той і є вирішальним.

Підсумовуючи розвиток постнекласичних концепцій філософії історії, зазначимо: по-перше, вони не визначили спільних методологічних засад дослідження, а обмежилися метафорами, тому не сформували загальновизнаної теоретичної бази; по-друге, не визначили критеріїв задовільної / незадовільної

інтерпретації; по-третє, у постнекласичних концепціях філософії історії відсутня проблематика змісту, смислу історії та суб'єкта історичної діяльності. Постмодерністська філософія історії поставила собі за мету подолати недоліки попередніх концепцій на основі метафори та мови, але сама опинилася в стані кризи. Криза філософії історії як науки стала причиною кризи самої історії. Цей факт у 1995 р. сучасний британський історик і соціолог П. Джойс висловив як кінець соціальної історії [537, р. 73–92]. Для додаткового обґрунтування наведемо роздуми А. Бергсона, який у першій третині ХХ ст. зауважив, що соціальна еволюція себе вичерпала, має початися еволюція психологічна. Роздуми А. Бергсона й П. Джойса варто інтерпретувати як вичерпаність знеособленої парадигми буття людини.

Постнекласичні концепції виявилися неспроможними дати відповідь на виклики історії. Причини? По-перше, вихід у нову якість суспільного буття пов'язаний зі звільненням від минулого досвіду, застарілими поняттями, що потребує інтелектуальних і духовних надзусиль, для подолання певних соціально-політичних міфів і філософських зокрема. Осмислюючи проблеми сучасної цивілізації, Ф. Анкерсміт зауважує, що вона проігнорувала фундаментальну проблему смислу історії, зв'язок між внутрішніми якостями людини й формами суспільного буття, а тому має набратися мужності пережити власне самогубство [15, с. 501–502].

Г. Парадигмальний підхід до розуміння філософії історії ґрунтується на методолого-гносеологічних висновках П. Копніна: будь-яка нова ідея потребує нових знань про суб'єкт та об'єкт [195, с. 225]). У другому розділі сформульовано ієрархічний підхід до розуміння людських якостей та метафізична теорія особистості, а у підрозділах 3.1. та 3.2. обґрунтовано концепцію двох парадигм буття людини й суспільства. Метафізична теорія особистості доводить, що рівень розвитку людини як суб'єкта історичної діяльності суттєво впливає на зміст суспільного буття. Цю закономірність вперше описав Платон. Мовою структурного аналізу вона дістала назву ізоморфізм. (Для довідки зазначимо, що взаємовпливи здібностей людини й суспільних форм буття досліджували французький філософ Ж. Кондорсе, який уважав, що прогрес є результатом розвитку людських здібностей [191, с. 39]; І. Кант стверджував, що громадянське суспільство має створити

необхідні умови для розвитку й удосконалення природних задатків людини [167, с. 18–19]; Г. Гегель зберігає традицію, пов'язану з ідеєю Ж. Кондорсе, й аналізує історію в контексті потреб, інтересів і здібностей людей [92, с. 20]. Отож у філософії історії є традиція дослідження історії в контексті духовного потенціалу людини).

Ідею парадигмального підходу до розуміння історії достатньо яскраво простежуємо у філософії Й. Фіхте. Філософ виокремлює дві головні епохи в розвитку людства. Перша – життя людського роду відбувається поза межами розуму. Друга – життя розбудовується відповідно до розуму, оскільки в людини є потреба до розумного життя [432, с. 366–367, 397]. Погляди Й. Фіхте ґрунтуються на твердженні: розум є законом життя для людини й суспільства. На першій стадії розум підпорядкований інстинктам, тоді як на другій він стає повноцінним суб'єктом діяльності. Перша епоха існує під виглядом добра: матеріальні цілі проголошено найвищими цілями буття. Вичерпаність першої стадії людського буття Й. Фіхте пояснює тим, що мета людського життя має перебувати поза межами безпосереднього існування: «Людина <...> мусить мати мету, яка лежить поза цим життям» [429, с. 189]. Кожна історична епоха ґрунтується на тих чи тих ідеях. Епоха, що не має ідей, є порожньою. Сучасну йому епоху філософ називає епохою порожньої свободи, яка зробила суттю все спрощене й примітивне [432, с. 379, 432]. Сходження до вищого рівня розвитку людство має вистраждати. Отже, Й. Фіхте виокремлює два етапи розвитку людства: несвідомий і свідомий, що пов'язані з різними типами людини: ницою, яка живе інстинктами, і шляхетною, яка має розвинену самосвідомість. У межах першого етапу панують матеріальні цілі й цінності, а другого – удосконалення людини й суспільства. Звертаємо увагу, що для характеристики першого етапу розвитку суспільства Й. Фіхте послуговувався поняттям «інстинкт», що підкреслює: розвиток суспільства безпосередньо залежить від того, як швидко людина навчиться керувати власними інстинктами.

Вважаємо, що історію слід досліджувати як послідовну зміну різних етапів боротьби знеособленого з особистісним, або знеособленого зі знеособленим. Метафізична теорія особистості дозволяє з'ясувати проблему: хто є дійсним суб'єктом історії й суспільного буття? На нашу думку, суб'єктом історії є людина

особистісного ступеня розвитку, яка діє з метою трансформації знеособлених структур в особистісні. Суспільне буття існує лише там, де суб'єктом діяльності є особистість, натомість там, де суб'єктом є людина посереднього ступеня розвитку, здійснюються видозміни різних форм знеособленої парадигми. Напряму розвитку суспільства залежить від рівня духовного розвитку тих, кому належить пріоритет в історичних подіях і за ким підуть народні маси. (Подібних висновків доходять французькі мислителі Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі. Людину особистісного ступеня розвитку вони називають концептуальним персонажем, який здатен змінювати напрям розвитку думки й суспільні форми буття [126, с. 80–109].

Сенс роздумів щодо змісту історії й суспільного буття полягає в такому: чи можлива така суть, що була б загальною для всього людства? Вважаємо, що на онтологічному рівні є єдність між історією різних народів, держав, і цю загальну суть ми виражаємо в понятті «особистісне начало». Особистість – субстанція історії й буття. Особистісне, як і будь-який інший суспільний феномен, може з'явитися двома шляхами: стихійним або свідомим. Особистісне поки що реалізує себе на індивідуальному рівні, адже на суспільному воно не має можливості народитися, оскільки для цього потрібна відповідна теорія й зовнішні умови. Це змушує зробити висновок, що без відповідного філософського обґрунтування особистісне начало не зможе перемогти й реалізуватися в історії.

Взаємовпливи людини й суспільства були предметом уваги Г. Зиммеля. Існування людини, на його думку, підпорядковане подвійній детермінації: вона має реалізовувати свої індивідуальні цілі й водночас підкорятися загальному началу, тому опиняється в ситуації вибору. Для розв'язання цієї суперечності Г. Зиммель звертається до категоричного імперативу І. Канта й стверджує, що моральний закон має статус природного, отож людина мусить свідомо його дотримуватися, незважаючи на будь-які обставини. Цей процес сходження людини до категоричного імперативу постає як еволюція культурних форм [155, с. 62], тобто історія є поєднанням духовних якостей людини з формами суспільного життя.

Осмилюючи досягнення Г. Зиммеля, французький філософ Р. Арон зауважує, що історія в усі часи пов'язана з «метафізикою людини» та її становленням [24,

с. 141], отожд історію як еволюцію суспільних форм буття слід досліджувати в єдності з людськими якостями. Р. Арон долає недоліки історизму й відстоює множинність теоретичних інтерпретації суспільного буття [23, с. 116]. Множинність інтерпретацій учений доповнює думкою про множинність мотивів діяльності, проте підкреслює, що їх важко зрозуміти. Зазначені роздуми дозволили філософові подолати антиномію людини й суспільства. Р. Арон усвідомив суперечливість історії: з одного боку, її емпіричну множинність, а з іншого, – універсальність, персональність і орієнтацію на реалізацію людського призначення. Цю антиномію філософ намагається пояснити на основі таких тверджень: «людина є історією», людство «створює самого себе», історія є «виразом людської природи» [23, с. 432]. Власні роздуми Р. Арон поєднує з роздумами В. Дільтея й робить висновок про ідентичність людської природи та сутності історії [23, с. 451], отожд чітко зафіксував зв'язок сутності людини й історії. Незважаючи на ці конструктивні висновки, Р. Арон заперечує наявність у суспільстві й історії першодвигуна [23, с. 341]. Гадаємо, що філософ поспішив із таким категоричним висновком. У знеособленому суспільстві пріоритет належить посередній людині, вона визначає напрям і зміст його розвитку, а тому є першодвигуном. Пізнання історії потребує рефлексії над людською сутністю, що надає можливість усвідомити єдність форм буття людини й суспільства.

На противагу каузальному розумінню історії, яке стверджувало, що в суспільному бутті діють закони, Р. Арон висуває ідею, що в суспільстві діють закони-тенденції [23, с. 328]. Філософ критикує каузальну систематизацію, хоча частково погоджується з висновками К. Маркса про те, що структура суспільства залежить від рівня розвитку економіки, але водночас зауважує, що це твердження не можна абсолютизувати, а тому пропонує в процесі аналізу історії виділяти *горизонтальні* та *наскрізні* класифікації [23, с. 336]. Останні здатні відтворювати об'єктивну ієрархію цінностей. У контексті наскрізної класифікації філософ відзначає роль еліти в розвитку суспільства. Виокремлюючи знеособлену та особистісну парадигми буття людини, ми якраз і відтворюємо об'єктивну наскрізну ієрархію цінностей, пов'язану зі ступенем духовного розвитку людини.

На необхідності цілісного розуміння людини й суспільства наголошував і Х. Ортега-і-Гассет. Дослідження зв'язку між типом людини та типом суспільства Х. Ортега-і-Гассет вважав *завданням філософії*, зазначивши, що філософія має запропонувати нові підходи для розкриття сутності людського «Я» й привести їх у відповідність зі світом [287, с. 57, 149], тобто започаткувати нові форми суспільного життя.

Зв'язок між якостями людини й формами суспільного буття знайшов подальше осмислення у філософії історії А. Лавджоя. В основу трактування історії від Платона до Великої французької революції він поклав принципи духовної ієрархії та повноти-вдосконалення. Засновником цих принципів філософ вважав Платона. А. Лавджой зауважує, що європейська думка й історія від Платона перебували під впливом двох протилежних концепцій буття-блага. Перший – абсолют позачасовий, який був не зрозумілий пересічній людині. Інша концепція буття орієнтувала людину на християнського Бога, який не відокремлював себе від людини, а розглядав її як рівну собі. Ці концепції суперечили одна одній, але їхню несумісність філософи й теологи намагалися не виносити на передній план. Поєднує ці підходи теорія еманачії. Знання, здібності, енергія, дух переходять від досконалих ступенів буття до недосконалих. Цей філософсько-теологічний дуалізм викликав дуалізм цінностей, що породжувало різне розуміння блага: благо потойбічне і благо земне. Останнє орієнтувало людину на пізнання речей і земного світу, що сприяло формуванню ідеї еволюціонізму.

У XVIII ст. дві системи цінностей остаточно розмежувалися. Урешті-решт платонівська концепція світу трансформувалася на свою протилежність [212, с. 333]. Ланцюг буття, що тримався на ідеї блага як абсолюту та принципу духовної ієрархії, перетворився на процес становлення, у якому всі можливості мають право на реалізацію. Тобто процес розвитку має починатися не з вершини (Абсолюту), а знизу. Ці роздуми змушують А. Лавджоя зробити висновок, що ідея блага Платона продемонструвала свою вичерпаність. Розвиток буття на основі Платонової ідеї блага виявився невдалим філософським експериментом, і це відбулося тому, що світ перебуває в стані постійного становлення. Філософ висновок: «Не існує

раціональних підстав, які визначають одвічно те, яким він має бути, і те, як багато зі світу можливого він має вміщувати в себе» [212, с. 339], отож філософ відмовляється від ідеї першооснови і стає на позицію тих, хто заперечував концепцію ланцюга буття.

Осмислюючи еволюцію історії, А. Лавджой зауважує, що «шлях нагору» сходинками буття виявився нереалізованим, оскільки не відповідав природі людини й суспільства. Європейська історія – це філософський експеримент, побудований на Платоновій ідеї блага. Дослідник визнає, що ідея зазнала невдачі [212, с. 336], тому була замінена протилежною ідеєю: не може бути досконалого суспільства [212, с. 257]. Модерна філософія заперечила великий ланцюг буття, коли вичерпалася віра в принцип духовної ієрархії. Водночас учений не заперечує необхідності вдосконалення суспільства. У цьому контексті він застерігає: «Не слід вважати, що, змінивши форми й механізми правління, ми зможемо вийти за межі людської природи, оскільки ця природа не може бути змінена, адже вона невід’ємна від самого устрою всесвіту...» [212, с. 212]. У цьому твердженні є попередження майбутнім соціально-політичним реформаторам: розвиток суспільства має відбуватися паралельно з моральним удосконаленням людини, проте цей висновок не варто абсолютизувати. Гадаємо, що зазнала невдачі не ідея Платона, це філософія й філософи втратили ідею ступенів духовного розвитку та принцип повноти-вдосконалення. Як наслідок, запанував принцип відповідності природи, а на людину вищих форм буття наклали анафему. Антрополого-глобальна катастрофа вимагає пріоритету духовного над матеріальним і відродження концепції онтологічних ступенів розвитку людини.

Ідеї парадигмального підходу набули розвитку у творчості Я. Паточки. Осмислюючи можливі форми буття людини й суспільства, він зауважує, що є лише дві форми: просте життя, яке за будь-яку ціну хоче жити, і життя, яке прагне до цілісності [298, с. 367–368]. Філософ формулює засади власного підходу до філософії історії, виокремлюючи неісторичний період (природне буття людини), передісторичний період (наявність колективної пам’яті у вигляді писемності) і власне історичний період (виникнення метафізики) [298, с. 241]. На перших двох

рівнях історії життя відбувається заради життя, бо обмежується забезпеченням себе та своїх близьких засобами для існування. Натомість на третьому рівні людство рухається в напрямі смислового наповнення [298, с. 271]. Не обійшов увагою Я. Паточка проблему смислу історії, пов'язавши її з цінностями. «Людина не може жити без смислу, а саме без смислу цілковитого й абсолютного» [298, с. 284]. Смысл життя окремої людини у філософа поєднаний зі смыслом історії, отож Я. Паточка підтримує погляди К. Ясперса на історію.

Роздуми Я. Паточки про суспільне буття є логічним продовженням його думок про сутність людини. Щодо суспільного буття філософ в контексті ідей М. Гайдеггера виокремлює справжнє і несправжнє, а в справжньому – внутрішнє буття. «Історія означає передусім це внутрішнє буття <...> історія насамперед є історією *душі*» [298, с. 313]. Зміст буття Я. Паточка намагається пізнати за допомогою феноменології Е. Гуссерля, стверджуючи, що буття є феноменологічним [298, с. 363]. Буття людини – це свідомість, але очищена від застарілих нашарувань. Щоб зрозуміти буття, треба звільнитися (*epoche*) від попередніх філософських нашарувань. На жаль, ані Е. Гуссерль, ані Я. Паточка не сказали, від чого слід позбавитися. Вважаємо, що новітній філософії слід звільнитися від ідеологізованого концепту «кожна людина – особистість».

Досліджуючи зміст і майбутнє сучасної цивілізації, Я. Паточка доводить, що існують ірраціональна та раціональна фази розвитку цивілізації. Умовою трансформації ірраціональної фази в раціональну може бути лише тотальна раціоналізація суспільного буття. Це нове історичне утворення філософ називає поняттям «гіперцивілізація». Перехід до раціональної фази, на думку філософа, можливий лише в європейській цивілізації, яка висунула сама до себе вимогу діяти за принципами розуму. Особливу роль у такій трансформації відведено людині, яка має відчутти себе автономним суб'єктом, здатним діяти відповідно до принципів розуму.

Намагаючись зрозуміти загальну логіку історії, А. Тойнбі підкреслює, що такою тенденцією є відмова від матеріального й наростання значущості духовного. Ця закономірність знайшла відбиття в християнстві. Цінності Земного Града

поступово поступаються цінностям Града Божого. Християнські ідеї історик розглядає як проміжну стадію між теперішнім і майбутнім [407, с. 136–138]. Філософською мовою ці роздуми пропонуємо розуміти так: знеособлене буття має поступитися місцем особистісному. Безумовно, наростання духовного – це не лінійний процес. Зростання духовного складника, за висновками та історичними спостереженнями вченого, відбувається через страждання, коли людина й суспільство проходять через певні трансформації [407, с. 146–147]. У відповідь на історичні виклики людина мусить долати консерватизм, виходити за межі усталених уявлень, здобувати нові знання, розвивати власний духовний потенціал та шукати нові форми організації суспільного життя.

Німецький філософ й історик Р. Козеллек, використовуючи ідею Г. Маркузе (філософія має сформулювати загальні категорії до розуміння історії), зазначає, що не може бути суспільства без спільних понять, оскільки вони відбивають дух часу й формують його [188, с. 293–294]. Для розуміння загальних закономірностей і тенденцій розвитку історії Р. Козеллек вводить поняття «простір досвіду» і «горизонт очікувань» й вважає їх метафізичними поняттями. На думку філософа, запропоновані поняття є індикаторами різних способів буття, на основі яких можна структурувати історичний час [188, с. 357–358]. Так, очікування в християнському світі ґрунтувалися на вченні про досконалість. Г. Ляйбніц ідею досконалості переніс у світське життя, а Ж.-Ж. Руссо ввів її в педагогіку. Ця логіка розвитку змісту горизонту очікувань на основі ідеї вдосконалення дозволила Р. Козеллеку дійти висновку, що історія є «процес поступального й наростаючого вдосконалення, який попри всі помилки та блукання зрештою має планувати та здійснювати сама людина» [188, с. 363]. Осмислюючи наведені метаісторичні поняття, зазначимо: простір досвіду – це простір земного існування, тоді як горизонт очікування – це не лише простір майбутнього, але й належного буття. Роздуми Р. Козеллека корелюють із концепцією двох парадигм буття людини. Простір досвіду – це життя тілесної й посередньої людини, а горизонт очікувань – це життя особистості.

Ознаки парадигмального підходу та визнання ролі особистості в історії простежуємо у філософії М. Бердяєва. Філософ розпочинає аналіз концепцій історії

із твердження, що людство опинилося в стані грандіозного історичного перелому, а тому слід переглянути основні проблеми філософії історії [42, с. 4–5]. Філософ зауважує, що філософію історії не можна зводити до емпіричних історичних подій, а слід осмислювати з позиції тотожності суб'єкта й об'єкта, людини й історії. Історія є продуктом людського духу, і зрозуміти її можна лише шляхом пізнання духу [42, с. 16]. Як бачимо, М. Бердяєв успадковує основні положення гегелівської філософії, тому його не цікавить зовнішня історія. Філософію історії він пов'язує з духовним життям людини, з християнською ідеєю есхатології, яку трактує як відповідь на смисл світової історії. Справжня філософія історії – це особлива форма духовного сприйняття світу, що притаманна лише християнській свідомості, яка синтезувала духовні надбання персів, еллінів, євреїв. Ці роздуми дозволяють М. Бердяєву дійти висновку, що християнство історичне [42, с. 26]. Богоявлення Христа філософською мовою слід розуміти як народження в людині особистісного начала. Саме це і є початком історії і водночас її смислом, який полягає в опануванні людиною своєї внутрішньої – особистісної, духовної – сутності. Народження особистості (духовної людини) зі старозавітної – це початок історії. Зустріч людини з потребою духовного вдосконалення є початком рефлексії і внутрішньої революції. Отже, з позиції М. Бердяєва духовна історія визначає земну. (Для довідки зауважимо, що працю М. Бердяєва «Смисл історії» опубліковано в 1923 р., тоді як роздуми Р. Коллінгвуда про внутрішню й зовнішню історію оприлюднені в 1946 р. Отож пріоритет щодо трактування змісту історії з позиції внутрішнє – зовнішнє належить М. Бердяєву).

«Останнім» питанням філософії історії, на думку М. Бердяєва, є питання свободи. Філософ висловлює думку, що начало свободи є водночас началом зла, і стверджує, що без визнання цієї суперечності метафізику історії пізнати не можна. Посилаючись на християнський міф про гріхопадіння, він стверджує, що «свобода зла і є справжня основа історії» [42, с. 61]. Постає запитання: який філософський зміст міфу про гріхопадіння? Він означає залежність людини від несвідомого, отже, змістом історії є процес подолання людиною залежності від власного й колективного несвідомого.

С. Франк розвиває ідеї Л. Карсавіна, М. Бердяєва і виокремлює два підходи у філософії історії. Перший – прогресистський, у якому кінцевою метою постають цілі сьогоденного життя. Основний недолік цього підходу полягає в тому, що його прибічники розглядають історію лише як часовий процес, як зовнішню сукупність і зміну різних подій [435, с. 30]. Усупереч прогресистському напрямку філософ виокремлює справжню історію, яка має охоплювати духовне життя суспільства й самосвідомість людства [435, с. 30]. Так, змістом філософії історії, на думку, С. Франка є не зовнішні події, а духовне життя суспільства та його самосвідомість. У цьому підході буття людини й суспільства утворюють єдність. (Ідеї С. Франка про єдність буття людини й суспільства знаходять розвиток у Г. Аляєва. Взаємозв'язок якостей людини й суспільства Г. Аляєв доводить на основі філософії С. Франка й Ф. Тенніса. Цей зв'язок філософ трактує за допомогою понять внутрішнє (соборність як єдність багатьох «я») і зовнішнє (суспільність як множинність окремих людей). Суспільство постає у філософа як розгорнута «діалектика соборності і суспільності», а основою суспільності постає солідарність [12, с. 254]).

Підсумовуючи погляди М. Бердяєва, С. Франка, Г. Аляєва, звертаємо увагу, що в центрі їхніх концепцій була проблема духовного розвитку людини, формування особистості. М. Бердяєв, з одного боку, успадковує християнську концепцію історії, а з іншого, – гегелівську, й досліджує історію в контексті внутрішньої історії, розуміючи, що зміст історії не в соціально-політичних подіях, а в духовному розвитку людини. У поглядах філософів є спільні моменти: вони скеровували свої зусилля на дослідження змістовних аспектів і пов'язували їх зі змістом життя людини. М. Бердяєв щодо цього з трагічним присмаком зазначив: «Історія не хоче знати особистості...» [37, с. 262].

Ознаки парадигмального підходу до розуміння філософії історії простежуємо у філософів української діаспори. У 1957 р. Ю. Вассиян опублікував працю «Одиниця й суспільність», у якій піддав критиці основи ліберальної філософії, котру розглядав як продукт механістично-атомістичного світогляду. Філософ обґрунтовує органічний зв'язок між особистістю й суспільством. «Одиниця врощена в суспільність як у свій природний ґрунт і, навпаки, суспільність зроджує з себе

одиницю як вислів своїх життєвих сил. Взаємини між ними мають характер внутрішнього споріднення...» [77, с. 12]. Уточнюючи свою думку, зазначає, що особистість є підметом суспільності [77, с. 13]. Справді, суспільство ефективно функціонує лише за умов, коли пріоритет належить особистостям. Ю. Вассиян розумів негативний вплив посередньої людини на соціально-політичну атмосферу в суспільстві й державі. Узагальнюючи роздуми про роль особистості в суспільстві, філософ висновує, що особистість є сутністю світу та його абсолютною вартістю [77, с. 40]. Припускаємо, що поняття «одиниця» філософ уживає в значенні особистості. Отже, роздуми Ю. Вассияна про органічний зв'язок особистості й суспільства достатньо очевидні.

Ідеєю вичерпаності знеособленої парадигми буття людини й необхідності нової просякнуті роздуми М. Шкепу. Авторка зазначає, що сучасний світ незрозумілий, і причину такої ситуації трактує як недорозвинутість всезагального, а тому ставить питання про субстанцію історії, яка має бути сутністю, законом розвитку й мати об'єктивний характер [495, с. 80]. Теперішній етап розвитку історії не зумовлений більше економічними чинниками і перейшов у сферу суперечностей між сутністю людини та способом її буття [495, с. 173]. Водночас авторка зауважує, що сучасна філософія не здатна досягнути суперечності суспільного буття й історії. У розуміння історії М. Шкепу вносить суттєву методологічну корективу: історія має розвиватися в просторі відносин мислення й буття за умови випередження суспільною свідомістю суспільного буття [495, с. 144], тобто мислення має випереджати розвиток буття. У контексті розв'язання цієї суперечності дослідниця намагається знайти точку оперття й за основу пропонує взяти культуру, оскільки вона безконфліктна за її природою. Культуру подано як підґрунтя суспільних відносин і їхню основу. Історичний процес М. Шкепу розглядає як «становлення конкретно-всезагальних форм культури» й наполягає на тому, що культура має стати теоретичною та практичною основою розвитку історії [495, с. 23, 202], тобто трактує культуру як субстанцію історії.

Завершення історії дослідниця тлумачить як реалізацію людської сутності [495, с. 75], з чим варто погодитися, проте таке розуміння змісту історії вимагає дати

відповідь на питання про сутність людини, але до її аналізу справа не дійшла. Логіку розвитку історії дослідниця пов'язує з логікою становлення людини, що можна реалізувати лише через розпредметнення категорії всезагального [495, с. 77]. Реалізація всезагального потребує суб'єкта, який був би його втіленням. Отож, проблема трансформується в духовні можливості людини. Історія здійснюється не в зовнішніх подіях, а в духовному просторі людини. Дослідниця усвідомлює, що цього насправді не має, тому констатує, що історія проходить поза людиною, не охоплює її духовний світ [495, с. 142].

Заслуговує на увагу звернення М. Шкепу до принципу монізму. Зауважимо, що цей принцип з'являється в історії філософії як реакція на релігійний монізм та релігійну метафізику. Принцип монізму філософ тлумачить як основу буття, який долає суперечності між матеріальним й ідеальним. «В основі принцип монізму суть подолання класичного дуалізму сутності, розділеної на “ідеальне” і “матеріальне”...» [495, с. 241]. Отож моністичний принцип – це єдність матеріального й ідеального. На основі запропонованого розуміння принципу монізму М. Шкепу переходить до монізму людини як тотожності мислення й буття. «Монізм як основа “для-себе” <...> як тотожність мислення й буття <...>, за яких мислення як атрибут субстанції перетворюється на основоположний принцип людської життєдіяльності, на практичний принцип» [495, с. 245].

Безумовно, у цих роздумах є сенс, проте вони потребують конкретизації. Говорити про тотожність мислення й буття щодо окремої людини можна в разі визнання ступенів духовного розвитку людини. На жаль, дослідниця цього не робить. Всезагальне як єдність матеріального й ідеального знаходить втілення в особистості і за цих умов вона стає субстанцією буття. М. Шкепу задається фундаментальним питанням: як монізм, як єдність матеріального й ідеального, може стати дійсним началом історичного буття людини? [495, с. 245, 247]. Щоб дати відповідь на це запитання, необхідно дослідити сутність людини, що, на жаль, не було реалізовано. А тому постає питання: який суб'єкт здатний бути носієм моністичного начала? Дослідниця шукає й не знаходить у сучасному житті й історії такого суб'єкта діяльності. У контексті метафізичної теорії особистості слід

уточнити зміст історії: посередня людина, не маючи здібностей до діяльності з позиції суспільного інтересу, проте стала суб'єктом історії. Авторка відчула й доволі чітко висловила трагізм історії. На жаль, це зроблено в образній формі: посередності за потребами та способом самореалізації проголосили себе борцями з міщанством й людською недосконалістю [495, с. 253].

М. Шкепу досліджує сучасну ситуацію й задає запитання: який тип людини здатний бути суб'єктом діяльності в нових умовах. Дослідниця дає таку відповідь: «Культурним суб'єктом історії може бути той, хто на рівні основ життєдіяльності суспільства загалом створює умови його розвитку» [495, с. 202]. Філософ із надією дивиться на інтелігенцію, але бачить її інтелектуальну й моральну деградацію, що може мати катастрофічні наслідки. Перетворення культури на субстанційну основу історії потребує від її творців *бути* тими, за кого вони себе видають у власних творах. Лише це може переконати реципієнта в тому, що митець є носієм рис його героїв. Такий спосіб життя має стати феноменологічним імперативом часу [495, с. 339], тобто митець мусить бути уособленням ідей, які відтворює у своїх художніх творах. М. Шкепу сформулювала імператив для творців культури, але обійшла увагою місце й роль філософа в історії. Вважаємо, що цей імператив стосується передусім філософів.

Підсумовуючи зміст монографії М. Шкепу, зауважимо, що авторка намагалася подолати суперечності між філософією й історією за допомогою поняття культури, але ці суперечності приховані значно глибше й перебувають на межі знеособленого й особистісного буття людини й суспільства. Авторка зробила спробу зрозуміти історію через суперечності між сутністю людини та способом її життя. Дослідниця наголосила на тому, що сутність людини є основою історії, тоді як саму сутність людини залишила поза увагою. Припускаємо, що умовою розв'язання цих суперечностей є визнання ступенів духовного розвитку людини й усвідомлення філософами категоричного імперативу часу: вони мають відчути себе глобальними суб'єктами діяльності.

С. Руденко розвиває ідею зовнішньої та внутрішньої історії. Під зовнішньою розуміє економічні, соціально-політичні, культурні події, що утворюють видимий

потік історії, а під внутрішньою – систему закономірностей, логіку розвитку подій, що має прихований, невидимий характер. Зовнішня історія є необхідною умовою розуміння сутності історичних подій. Послуговуючись понятійним апаратом Г. Гегеля, Ж.-П. Сартра, С. Руденко описує співвідношення зовнішньої та внутрішньої історії за допомогою понять «буття-в-собі» і «буття-для-себе» [331, с. 58]. Виклад зовнішньої історії й підходи до її трактування залежать від філософської позиції вченого. Безумовно, внутрішня й зовнішня історії пов'язані, але постає питання первинності. С. Руденко вважає, що внутрішня історія є первинною [331, с. 61]. У контексті метафізичної теорії особистості уточнімо, що змістом внутрішньої історії є еволюція первоначал і принципів суспільного буття, а також вплив внутрішніх якостей людини на характер історичних подій. За такого підходу в центрі внутрішньої історії постає ідея особистості як досконалої людини, а змістом є конфлікт знеособленої людини з особистістю.

Логічним розвитком парадигмального підходу до розуміння історії слід вважати роздуми С. Кримського щодо метаісторії, які були сформульовані ще у 2003 р., але не знайшли подальшої розробки. Осмислюючи історію, філософ зауважує: «Соціальний та науково-технічний прогрес людства конституювався як розширення влади над усім існуючим (тобто не тільки над суспільством, а й над природою)...» [201, с. 212]. Такий напрям розвитку історії призвів до хаосу й до боротьби з тим, що породило людину як природну істоту – природою. У філософів народилося почуття «кінця історії». Роздуми над зазначеною проблемою привели до нової проблеми: постає питання меж промислової діяльності, отже, і споживання. З часом стало зрозуміло, що вдосконалення технологій проблему не вирішує. Обмежити споживання до якогось науково обґрунтованого рівня означає перевести виробництво на «нульовий цикл». Можливість «нульового циклу» ставить питання про те, що історія підійшла до межі існування за матеріальними показниками. Із цієї ситуації С. Кримський зробив висновок: історія має змінити свій напрям і отримати соціокультурний вимір [201, с. 216]. Проблема соціокультурного (насправді духовного) розвитку змусила філософа звернути увагу на інваріанти, які спостерігаємо в історії. Наскрізною тенденцією історії філософії та філософії історії,

на думку С. Кримського, є становлення особистості, яку трактує як смисл історії й найвищу цінність [201, с. 221]. На основі цих роздумів сформульовано ідею метаісторії, змістом якої має бути не те, що минає, а те, що становить стрижень буття. Такими конститутивними цінностями є: Бог, Правда, Добро, Краса, Доля, Закон, Індивідуальність. Підсумовуючи свої роздуми, філософ зазначив: «Те, що в історичному процесі виявляється як персоналістична тенденція, у метаісторії виступає як згортання історії в долю особистості» [201, с. 221]. Отож історичний розвиток має сконцентруватися на формуванні особистості, яка стає змістом, метою й конститутивним елементом історії. Те, що було лише тенденцією, стає сутністю буття. (Докладніше про зміст історичних подій див. [336, с. 131–143]).

Аналізуючи вищезазначені концепції філософії історії, зауважимо, що жодна з них не враховує ступенів духовного розвитку людини. Чинні філософсько-історичні концепції не захищають людину від апокаліптичних настроїв, не допомагають їй визначити смисл життя в контексті смислу історії, проте спостерігаємо логічне й змістовне наближення до того факту, що духовний чинник лежить в основі історії, а особистість є її первоначалом.

Підсумовуючи роздуми дослідників щодо об'єктивності філософсько-історичних концепцій, сучасний американський учений А. Мегілл задає питання: як історики здійснюють вибір між різними поглядами? І сам відповідає, що цей вибір важко пояснити [262, с. 359]. Слід констатувати, що дотепер у філософів й істориків немає онтологічних критеріїв осмислення змісту історичних подій і суспільного буття взагалі. За таких умов філософи, як й інші гуманітарії, потрапляють під вплив ідеологій. На з'ясування об'єктивних критеріїв історичного дослідження були скеровані зусилля А. Тойнбі, який сформулював фундаментальне питання. Чи здатен науковець знайти таку світоглядно-методологічну позицію, яка була б спільною для всіх епох: не була б залежною, з одного боку, від конкретних історичних обставин, а, з іншого, – від особливостей сприйняття вченого? [406, с. 20]. Отож чи можлива дійсно об'єктивна позиція вченого, яка б виключала ідею підпорядкованості гуманітарних наук ідеології й політиці?

У процесі переосмислення чинних підходів до розуміння філософії історії А. Мегілл звертається до ідеї Г. Ляйбніца про можливість існування іншого соціального світу. Дійсно, ми так звикли до знеособленого життя, що не здатні уявити іншого. Більшість філософів виправдовують те, що є, хоча мають шукати й утверджувати нові форми буття. Антрополого-глобальна катастрофа потребує переосмислення філософських концепцій історії на основі врахування ступеня духовного розвитку людини. Філософія історії – це осмислення історичних подій у контексті первоначал суспільного буття. Призначення філософії історії довести людині, що вона є суб'єктом не лише в соціально-політичній діяльності, але й внутрішньої. Історія є відображенням змісту філософських систем й рівня духовного розвитку людини. Розмаїття підходів у постмодерній філософії історії об'єктивно породжує потребу загальнофілософської теорії історії, яка б містила інваріант – єдиний підхід до періодизації історії. На часі така концепція історії, яка б поєднала внутрішню й зовнішню історію, дала відповідь на проблему її змісту й смислу, врахувала вплив духовних якостей людини на історичні події, змогла обмежити зло, носієм якого є посередня людина, сформувала підґрунтя єдності людської спільноти – дала гідну відповідь на антрополого-глобальні виклики.

Ідея двох парадигм буття людини й суспільства відповідає логіці розвитку філософії й історії про взаємне становлення людини й суспільства, в основу якого покладено метафізичну теорію особистості. Ці роздуми дозволяють дійти висновку, що рівень розвитку людини як суб'єкта діяльності є вирішальним чинником суспільного буття. Запропоноване розуміння історії філософії та філософії історії відкриває перспективи дослідження взаємозв'язку якостей людини з рівнем розвитку суспільства й історії: суспільство й історія такі, який рівень морального й духовного розвитку людини. У знеособленій парадигмі буття людина є переважно суб'єктом економічної діяльності. Її політична, наукова, психологічна активність підпорядкована матеріальним умовам буття, тоді як в особистісній – вдосконаленню людини та форм суспільного буття. Отож ідею відокремленого людського й суспільного буття знято ідеєю взаємного становлення людини й суспільства.

Дихотомія «знеособлене – особистісне» дозволяє точніше зрозуміти минуле, сьогоденне й передбачати тенденції розвитку людської спільноти. Запропоновані поняття «знеособлена парадигма буття людини» й «особистісна парадигма буття людини» змінюють акценти дослідження з опису тих чи тих суспільних та історичних подій на пізнання їхнього антропологічного та онтологічного змісту, даючи змогу цілісно охопити буття людини й суспільства в єдності соціально-економічного, політичного, правового, морального, культурного, духовного аспектів. Підґрунтям суспільного буття є особистісне начало, а причиною його деградації – знеособлене. Із пропонованим розумінням історії міг би погодитися й М. Бердяєв: «Справжня філософія історії <...> духовна» [45, с. 575].

Змістом суспільного буття є процес трансформації соціального хаосу в соціальний порядок. У таких подіях водночас народжуються дух, особистість і логос як нове розуміння світоглядного закону. Цю триєдину суть буття чітко висловив М. Бубер. Сутність духу він розумів як здатність людини відчувати свою єдність зі світом [68, с. 291]. Отож онтологічним змістом історії є процес трансформації знеособлених форм буття людини в особистісні. Дотепер розвиток історії відбувається в межах знеособленої парадигми буття людини, тобто історичний процес зупинився на знеособлених формах життєдіяльності. Теоретичне розв'язання проблеми переходу від знеособленої до особистісної парадигми буття не означає її автоматичної реалізації на практиці. Насправді вирішення проблеми відбудеться лише тоді, коли в суспільстві буде сформована критична маса особистостей і політична сила, які приймуть метафізичну теорію особистості до практичного використання [350, с. 462–463]. Цей факт осмислюємо як початок особистісної революції.

Ми намагалися осмислити сутність історії філософії, суспільного буття й зміст історії крізь призму боротьби знеособленого та особистісного начал. З цієї позиції погляди Р. Арона, Г. Гегеля, Й. Гердера, М. Бердяєва, М. Бубера, І. Канта, Р. Козеллека, Ж. Кондорсе, С. Кримського, А. Дж. Тойнбі, О. Шпенглера, К. Ясперса збігаються. Історія філософії, філософія історії й власне історія – це осягнення ролі та значення особистісного начала в життєдіяльності людської

спільноти. Без особистісного начала буття деградуватиме і відбуватиметься це доти, поки пріоритет належатиме посередній людині. Історія – це не лише події, а й становлення в теорії і на практиці ідеї особистості. Дійсний зміст історії філософії й філософії історії – це реалізація ідеї особистості. Представники німецького ідеалізму вважали, що французька революція принесла у світ ідею розуму, який стане реальністю, але вийшла помилка. Ідея розуму органічно поєднана з ідеєю особистості, але французька революція розірвала цю традицію. Метафізична теорія особистості поєднує ці ідеї. Ідея двох парадигм буття відповідає поглядам Г. Гегеля: розум особистості – це єдина основа як філософії, так й історії. Особистісна парадигма буття поєднує ідею особистості, свободи, духовної ієрархії, рівності та справедливості в єдине ціле й постає як реалізація ідеї розуму. Сучасна внутрішня й зовнішня кризи вочевидь доводять, що форми буття людини й суспільства, що ґрунтуються на принципах *мати* й *володіти*, себе вичерпали.

Висновки до розділу 3

Протягом ХХ ст. чимало мислителів звертали увагу на кризовий стан суспільного буття, наголошуючи на ролі і значенні духовних чинників у життєдіяльності людини. Так, А. Бергсон доводив, що має відбутися перехід від соціальної еволюції до психологічної; Е. Муньє наполягав на необхідності персоналістичної революції; З. Бауман дійшов висновку, що всі проекти «світлого» майбутнього зазнали поразки й сьогодні людство не має проекту майбутнього. Осмислюючи ці висновки, зазначимо, що епоха модерну, розпочавшись із заперечення християнства та пройшовши шлях у 200 років, повертається до християнської ідеї духовного вдосконалення. Ідея двох парадигм буття наявна й в українській філософській і соціально-політичній думці, що простежуємо у творчості Г. Сковороди (концепція двох світів), В. Винниченка (дискордизм – конкордизм), С. Руденко (внутрішня історія – зовнішня історія).

Метафізична теорія особистості допомагає не лише зрозуміти причини парадигмальної кризи суспільного буття, але й надає підґрунтя для її подолання. Посередня особистість загальмувала духовний розвиток людства, сконцентрувавши

його енергію на матеріальних потребах. Прийшов час визначити сутність буття через сутність людини. Зміст такого підходу полягає в тому, що соціально-психологічні, інтелектуальні й духовні якості панівного типу людини визначають зміст і структуру суспільного буття – характер відносин, структуру державних органів, мораль, політику, мистецтво, систему освіти.

Пріоритетне положення посередньої особистості в суспільстві породжує знеособлене суспільство, натомість пріоритетне положення зрілої особистості вестиме до формування особистісного суспільства. Знеособлене суспільство – це суспільство споживання, у якому панує пріоритет матеріального, а посередня людина стала провідним суб'єктом діяльності. Епохи модерну та постмодерну, що розбудовані на світоглядному концепті «кожна людина – особистість», за їхньою суттю не могли закінчитися позитивно. Отож знеособлена парадигма буття людини – це спільність людей, об'єднаних для задоволення матеріальних потреб, тому закономірно, що вона закінчується загрозою антрополого-глобальної катастрофи.

Кризи ХХ – поч. ХХІ ст. – результат відсутності критичної маси особистостей у європейському суспільстві. Вихід із цього стану можливий лише за умови відродження особистісного начала. Стихійно зміна знеособленої парадигми на особистісну не відбудеться. Зміна парадигми буття є найскладнішою революцією, оскільки пов'язана зі зміною світоглядних основ буття та духовних якостей людини. Умовою трансформації знеособленої парадигми буття людини в особистісну є закон «особистість – принцип буття», який потребує критичної маси особистостей. Особистісна парадигма буття постає формою поєднання суб'єкта й об'єкта, спільнотою, об'єднаною для вдосконалення й збереження природного середовища.

Метафізична теорія особистості принципово змінює відносини етики й онтології. Для збереження життя людство має перейти до телеологічного принципу. В умовах пріоритету матеріального над духовним перевага належить причинно-наслідковим зв'язкам – нижчим формам детермінації, що призводить до виснаження природи й людини. В умовах особистісної парадигми буття людини пріоритет має належати телеологічним закономірностям, а природні й соціальні зв'язки мають стати їх органічною частиною. В умовах телеологічної детермінації людина зможе

відмовитися від зайвих матеріальних потреб, знизивши цим антропогенне навантаження на природу або створити інші технології, що не шкодитимуть природі.

Історія суспільного буття постає історією розвитку ідеї особистості як його первоначала. Концепція взаємозумовленого розвитку людини й суспільства є закономірним результатом оволодіння людиною своєю сутністю. В умовах особистісної парадигми буття людини утворюються реальні умови для реалізації ідеї свободи, рівності, справедливості, подолання відчуження. Підсумовуючи роздуми європейських, російських й українських мислителів, зазначимо, що завданням філософії й зокрема філософії історії є вибір вихідного принципу трактування історії. Смысл історії має надати філософія, яка мусить внести в суспільну свідомість ідею особистості – ідею духовного вдосконалення людини. Призначення філософії історії – відкинути все випадкове й виокремити найсуттєвіше – субстанційне. У філософії Канта статус субстанційності мав категоричний імператив, у філософії Гегеля – абсолютна ідея, у марксизмі – пролетаріат. Стверджуємо, що найсуттєвішим у життєдіяльності держави, суспільства, людської спільноти є діяльність особистості. Запропонований підхід до розуміння сутності буття й історії дозволяє дати принципову відповідь на питання: чи можлива наука про суспільне буття, яка б допомагала людині розв'язувати життєві проблеми так само ефективно, як природничі науки використовують закони природи у сфері матеріального виробництва? Припускаємо, що знання про знеособлену й особистісну парадигми буття людини надає ключ як до розуміння теоретичних проблем історії філософії, так і філософії історії, а також для розв'язання суспільних проблем.

РОЗДІЛ 4

МЕТАФІЗИЧНІ Й КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПЕРСОНАЖІ ЯК СУБ'ЄКТИ РЕАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТІСНОЇ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

Історико-філософський і методологічний аналіз первоначал буття дозволяє стверджувати, що функціонування будь-якого суспільства залежить від діячів, які мають розвинутий особистісний потенціал. Діячів, здатних бути втіленням первоначал суспільного буття, варто назвати метафізичними персонажами. Ураховуючи тотальний характер знеособленого життя у світі загалом, і в Україні зокрема, та потребу впровадження особистісної парадигми буття, вважаємо, що до метафізичних персонажів слід віднести філософа та священника. Усвідомлюємо, що вони не можуть винести на собі весь тягар трансформації знеособленої парадигми буття в особистісну. Їм необхідна допомога концептуальних персонажів: психологів, освітян, митців, науковців.

Для розкриття сутності здібностей метафізичних і концептуальних персонажів та їхнього призначення використаємо поняття «Я-концепція», яке відображає систему уявлень людини про себе, що містить усвідомлення власних фізичних, психологічних, інтелектуальних властивостей та самооцінку [325]. За такого підходу Я-концепція постає як конститутивний елемент самосвідомості та соціально-психологічних установок людини. Розширимо психологічне розуміння цього поняття до філософського рівня. Я-концепція – це уявлення людини про власні можливості (суб'єктивний аспект Я-концепції) та своє призначення в цьому світі (об'єктивний аспект Я-концепції). Вважаємо, що Я-концепція має, перш за все, охоплювати уявлення людини про своє призначення у світі й соціумі зокрема, а також ставлення до власної професійної діяльності, її результатів та виконання своїх громадянських обов'язків. Запропонований підхід до розуміння Я-концепції дозволяє поставити проблему: якою вона має бути у філософа, психолога, освітянина, митця та політика, щоб вони мали можливість зменшувати рівень духовного, психологічного та соціального хаосу в суспільстві.

Отже, метою розділу є дослідження місії метафізичних і концептуальних персонажів в умовах необхідності реалізації особистісної історико-філософської традиції.

4.1. Роль і значення метафізичних і концептуальних персонажів в умовах формування дискурсивно-комунікативних практик

Розвиток європейського суспільства після Другої світової війни відбувався в процесі переосмислення світоглядних засад, що склалися в епоху Просвітництва та під час Великої французької революції. Над цією проблемою працювали К.-О. Апель, Ю. Габермас, Е. Гуссерль, К. Ясперс та ін. Так, К.-О. Апель писав: «Ми маємо цілковито відмовитися від нашого модерного західного постпросвітницького погляду на світ» [17, с. 426]. Переосмислення дозволило європейським філософам віднайти нові підходи до розуміння сутності суспільства. Відбулася зміна парадигми від суб'єктоцентрованого розуму до комунікативного [522]. Сучасне європейське суспільство розвивається на основі використання дискурсивно-комунікативних практик. Реалізація в Україні такої практики потребує суттєвих зусиль з боку філософів, науковців, інтелігенції.

Отже, завданням підрозділу є обґрунтування ролі та значення метафізичних і концептуальних персонажів у впровадженні дискурсивно-комунікативних практик.

Трансформація знеособленої парадигми буття людини в особистісну стосується всіх сфер життєдіяльності людини й суспільства, тому потребує відповідної методології, яка була б підґрунтям діяльності метафізичних і концептуальних персонажів. Звернімося до фундаментального факту: продукт будь-якої діяльності завжди має подвійний характер: предмет споживання та суспільне відношення до іншої людини [255, с. 45]. Отже, взаємодія між членами суспільства опосередкована як предметами споживання, так і суспільними відносинами. На основі цього соціологічного факту В. Шинкарук та О. Яценко стверджують: «Суб'єкт – суб'єктне відношення так чи так закономірно опосередковане предметами, які в певний спосіб постають об'єктами. <...> Інакше кажучи, „нормально” існують не суб'єкт – об'єктні чи суб'єкт – суб'єктні відносини <...>, а

суб'єкт – об'єкт – суб'єктні відносини» [489, с. 141]. Так, дослідники формулюють засади суб'єкт – об'єкт – суб'єктної методології. Будь-які взаємовідносини у суспільстві можна описати на основі моделі $S' \rightleftharpoons \square \rightleftharpoons S''$, де S' – продуцент продукту й відносин, S'' – споживач продукту й відносин, знак \square – означає предмет споживання, O – суспільні відносини. Зазначена модель дозволяє переосмислити взаємовідносини між буттям і мисленням і пріоритет надати мисленню (духовному), про що йшлося у підрозд. 1.2. (Для довідки зауважимо, що суб'єкт – об'єкт – суб'єктною методологію послуговувався Г. Зиммель [156, с. 96–97] та Н. Луман щодо аналізу суспільства [237, с. 247–252]).

З позиції матеріалістичної філософії основним компонентом соціальних відносин є предметний складник. Ю. Габермас переосмислив цю проблему і розглядав комунікацію як засадничу умову суспільного буття, яка створює передумови для предметної (виробничої) діяльності, і виділяв дві її форми: мовленнєву (дискурс) і комунікативну дію [84, с. 49–55]. У дискурсі порушують, обговорюють проблему й формують систему понять, яку слід впровадити в комунікативну взаємодію й практичну діяльність. Якщо громадяни на основі спільного інтересу формують систему понять, то суспільство розвивається, але якщо в процесі дискурсу відсутній суспільний інтерес і не формується система понять, то як наслідок комунікативна дія не матиме підґрунтя, що не сприятиме розвитку суспільства, а гальмуватиме й навіть руйнуватиме його. Тобто, первинною для комунікативної взаємодії є система понять, яку визначають філософи як метафізичні персонажі. Якщо дискурс у суспільстві не здійснюється, то взаємодія відбувається стихійно, а пріоритет дістають політики й використовують його для маніпулювання.

Акцентуємо увагу на тому, що комунікативна дія забезпечує обмін продуктами мислення, інформацією між різними суб'єктами. «Діячі, що беруть у ній участь, – пише Ю. Габермас, – намагаються *спільно* узгоджувати один з одним свої плани в горизонті розділеного життєсвіту на основі спільних тлумачень ситуації» [84, с. 54]. Зауважимо, що спільне тлумачення ситуації – це те, що дістало назву «суспільний інтерес». Згоди можна досягнути тоді, коли учасники дискурсу будуть

спонукувані суспільним інтересом. Комунікативна філософія не лише реабілітувала поняття інтересу і доводила, що для його визначення потрібні відповідні процедури обговорення й досягнення консенсусу [150, с. 284], але створювала реальні передумови для пріоритету мислення.

Для розуміння сутності суспільства Ю. Габермас використовує концепт Е. Гуссерля «життєсвіт», трактуючи його як сферу первинних очевидностей, яку безпосередньо сприймає людина. Ю. Габермас переосмислює цей концепт як єдність трьох рівнозначних компонентів: культури, суспільного порядку й особистості, що взаємодіють між собою та утворюють систему смислових зв'язків [84, с. 78]. Особливу увагу філософ приділив проблемі особистості й виділив такі її структурні елементи як мотиви та здібності, що надають їй змогу комунікувати, діяти й утверджувати власну ідентичність [84, с. 76]. У результаті суспільство постає як структурований життєсвіт, а людина отримує можливість бути суб'єктом діяльності під час комунікації.

Комунікативна теорія суспільства змусила переосмислити проблему суб'єкта діяльності. Суб'єктом в комунікативній теорії є колективний суб'єкт діяльності, який реалізовує себе через дискурс і комунікативну дію. Ці роздуми Ю. Габермаса потребують уточнення: суб'єктом стає той, хто формує спільні поняття для дискурсу. Отже, комунікативна філософія суттєво уточнила уявлення про суб'єкта діяльності.

Ю. Габермас розглядає суспільство як суб'єкта, у якому можна виділити активний («те, що творить» і те, що інституціалізує) та пасивний складники (створене, «інституціалізоване») [85, с. 310]. Зазначимо, що ці поняття за змістом подібні до понять «активна меншість» і «пасивна більшість» (А. Бергсон, В. Липинський, А. Дж. Тойнбі). «Творцями» суспільства стають метафізичні персонажі – особистості, які задають систему понять. Комунікативна філософія не залишила поза увагою вплив слова на суспільне буття. А. Єрмоленко, посилаючись на Св. Письмо, пише, що «християнський Бог творить світ мисленням і мовленням», і наголошує, що мовлення має інструментальний та морально-етичний виміри [150,

с. 67]. Варто уточнити цю думку. Слово є не лише інструментальною складовою людської діяльності, а стає онтологічною основою суспільного буття.

На основі осмислення ідей Ю. Габермаса А. Єрмоленко формулює принципи ідеальної комунікації. Перший: кожний, здатний до мови й діяльності, має право на участь у дискурсі. Другий: кожен може проблематизувати будь-яку ситуацію й подію, вступити в дискурс, висловити свої погляди. Третій: ніхто з тих, хто бере участь у дискурсі, не має зазнавати перешкод і переслідувань [149, с. 38]. У цих принципах обґрунтовано право кожного громадянина бути учасником комунікації, що можливо за наявності в суспільстві демократичної політичної культури. В умовах посттоталітарного (знеособленого) суспільства, якщо комунікації не розвинуті й особистість відсторонена від них, то дискурс неможливий.

Комунікативний розум складається із суб'єкта, який творить поняття, і суб'єкта, який здійснює соціальну взаємодію. Така диференціація дозволяє громадянам бути суб'єктами діяльності, але різною мірою. Комунікативна практична філософія визнає, що всі мають право брати участь у дискурсі й взаємодії, але підкреслює, що це мають бути підготовлені особи, здатні діяти з позиції спільного інтересу. Унаочнення проблеми суб'єкта діяльності актуалізувало проблему відповідальності метафізичних персонажів за поняття, на основі яких має здійснюватися дискурс, концептуальних персонажів за інтерпретацію цих понять і політиків, які організовують комунікативну взаємодію. Дискурсивно-комунікативні практики дозволили унаочнити процес прийняття суспільно значущих рішень. Стверджуємо, що фундаментальним принципом комунікативної філософії в сучасних умовах має бути пріоритет духовного над матеріальним та суспільний інтерес.

Зрозуміло, що рівень комунікацій залежить від якості теорій і понять, на основі яких здійснюються дискурс і взаємодія. Суспільство таке, якими є зміст і якість філософських теорій і понять, покладених в основу комунікацій. Дискурс поставив на порядок денний проблему визначення принципів, на яких має свідомо розбудовуватися суспільство. Творці комунікативної практичної філософії дійшли згоди, що учасники дискурсу мають діяти за принципами «всезагальної взаємності»

та «істинної згоди» [149, с. 50, 85], що можливо лише за умови, коли партнерами в дискурсі будуть зрілі особистості [458, с. 266]. Дискурс поставив також проблему критеріїв істинності, за який було визнано досконалу аргументацію. К.-О. Апель уводить поняття аргументованого дискурсу, у якому «враховувалися б і поважалися як значущі не лише інтереси його актуальних учасників, а й усіх можливих учасників» [17, с. 422].

Сьогодні в українському суспільстві дискурс не здійснюється, бо інтелектуальна еліта відсторонена від цього процесу. Дискурс має закласти теоретичне підґрунтя для комунікативної взаємодії на основі системи понять, які виробляють метафізичні персонажі, що вимагає рефлексивного мислення та об'єктивного підходу до ситуації. Дискурс – це справа особистостей, спонукуваних суспільним інтересом. На жаль, дискурс в Україні ускладнюється тим, що інтелектуальна еліта займає різні світоглядні й політичні позиції і, як наслідок, не може дійти згоди щодо спільного розуміння національного інтересу.

4.2. Я-концепція філософа в умовах необхідності трансформації знеособленої парадигми буття людини в особистісну

Дискурсивно-комунікативні практики суттєво піднімають вимоги до змісту понять, на основі яких здійснюється дискурс, що висуває підвищені вимоги до філософів. В історії філософії накопичено достатньо інформації про роль філософа в життєдіяльності суспільства, утім в сучасних умовах це потребує уточнення.

Отже, завданням підрозділу є дослідження ролі філософа як метафізичного персонажа в конституюванні суспільства.

Проаналізувати наявні в історії філософії погляди на місце та роль філософа – завдання надскладне. Для дослідження обиратимемо постаті філософів, які презентують ту чи ту епоху в розвитку філософії й суспільства. Платон відводив філософам вирішальну роль у розвитку держави, оскільки вони мають володіти божественними (особистісними. – В. С.) здібностями, а тому їм повинна належати влада в суспільстві [306, с. 181]. Філософ у Платона – уособлення інтересу держави, істини та краси [306, с. 170–171, 178], найвищих інтелектуальних і моральних

якостей людини [306, с. 178–179, 188]. Платон стверджував, що за відповідної роз'яснювальної роботи більшість суспільства погодиться з тим, щоб філософам належав пріоритет у державі. Філософ-правитель у Платона постає уособленням інтересів держави, істини, найвищих інтелектуальних та моральних якостей людини. Це людина, яка здатна цілісно охопити проблему й вирішити її, що прирівнюється до божественних ознак.

Платон розмірковував над проблемою: за яких умов влада в державі може перейти до філософів (людини особистісного ступеня розвитку), здатних бути спонукуваними інтересом народу й цілісно охоплювати процес суспільного буття. Це може відбутися лише тоді, коли держава та його еліта опиняться перед проблемою [306, с. 194]. Старогрецький мислитель чітко розумів, що держава деградуватиме й навіть приречена на загибель, якщо її очільники не здатні цілісно осмислювати суспільні проблеми. Виходить, що ще 25 ст. тому Платон зрозумів і проаналізував зв'язок між здібностями еліти та міццю держави, відкрив закон розвитку історії: будь-яке суспільство в будь-яку епоху мають очолювати особистості, тобто громадяни, спонукувані його інтересами. Якщо особистостей бракує в суспільстві, а переважають діячі посереднього ступеня, то воно деградуватиме – це абетка історії, ігнорування якої призводить до трагічних наслідків. На жаль, зазначену закономірність проігноровано, а тому їй не надано статусу онтологічного закону. Гадаємо, що в поглядах Платона є суттєвий конструктивний потенціал, який до цього часу залишається неосмисленим.

Т. Аквінський – є уособленням середньовічної філософії, яка презентувала вже не інтереси суспільства, а лише його частини – церкви. В епоху Просвітництва Вольтер намагався відродити активну роль філософа в суспільстві й державі, але з його зусиль нічого не вийшло. Філософська думка Нового часу орієнтувалася на науку й сама прагнула стати наукою, тому на передній план висунули гносеологічні й методологічні проблеми.

Філософ у Канта бере на себе відповідальність не лише за сьогоденне життя, але й за світ загалом. Саме відповідальність за буття породжує в І. Канта потребу категоричного імперативу. Філософи дотепер сперечаються щодо морального

закону Канта, який становить найглибший вимір людської сутності, і мало хто наважується жити за ним. Сформулювати категоричний імператив міг лише філософ, для якого обов'язок був нормою життя. І. Кант дійшов висновку, що до спонукання категоричним імперативом можуть підніматися лише особистості [173, с. 98–99], але усвідомлював, що час морального закону ще не прийшов. З висоти початку ХХІ ст. можемо стверджувати, що порушене мислителем питання про моральний закон випереджало час. Для того щоб категоричний імператив став реальною спонукою, необхідно, аби в суспільстві існував суб'єкт діяльності, який би його презентував. На думку І. Канта, суб'єктом, який би уособлював категоричний імператив, має бути філософ. Людина маси, яка почала панувати в ХІХ ст., не могла прийняти моральний закон. Роздуми І. Канта про категоричний імператив були реакцією на прихід у світ людини маси. Філософ в І. Канта має рухатися до рівня досконалості в пізнавальній і практичній діяльності й бути уособленням істини, добра й краси – метафізичним персонажем. Вважаємо, що категоричний імператив становить суть Я-концепції філософа Канта.

Я-концепція філософа у Фіхте випливає з Я-концепції філософа Канта й ґрунтується на безмежній енергії людського «Я», а завдання філософа він убачає в тому, щоб змінити те, що є, бо те, що є, не є розумом. Філософ має брати активну участь у вирішенні суспільних проблем. Й. Фіхте вимагає від філософа, щоб він був *«морально кращою людиною свого століття, <...> являв собою вищий ступінь можливого в цю епоху морального розвитку»* [430, с. 51], отож мусить діяти й страждати заради істини. Такі вимоги до філософа є нормою, а його життя має бути їх утіленням. Філософ у Й. Фіхте є взірцем любові до істини. *«Філософ потребує не лише чуття до істини, але й любові до неї»* [431, с. 55], а найвищим принципом для нього є істина, яка б вона не була. Соціальне призначення філософа Й. Фіхте вбачав в ошляхетненні людини й суспільства [431, с. 64]. Спеціально підкреслимо, що категоричний імператив був для самого Й. Фіхте дійсним спонуканням до діяльності.

Я-концепція філософа в Г. Гегеля суперечлива. Вона має, з одного боку, активний гносеологічний характер, а з іншого, – соціально пасивний. Філософ

здатний лише пояснювати те, що існує. «Осягнути те, що є, адже те, що є, – розум» [99, с. 15]. Отож Г. Гегель став на позицію виправдання дійсності. Спільним у Я-концепціях філософа І. Канта, Й. Фіхте, Г. Гегеля є те, що філософ у них постає вільним суб'єктом діяльності, керованим розумом, а не потребами того чи того класу.

Я-концепція філософа Маркса впливає з Я-концепції філософа Фіхте й Гегеля. Відома теза К. Маркса «філософи тільки по-різному *пояснювали* світ, але справа полягає в тому, щоб *змінити* його» [254, с. 4] сягає роздумів Й. Фіхте. Філософ у К. Маркса був відбиттям потреб народних мас, який презентував уже не розум, а інтереси класу пролетарів.

Філософ у Ф. Ніцше є совістю свого часу, має викривати лицемірство, лінь, недолугість тих, хто взявся бути провідниками в суспільстві. Ф. Ніцше вважав, що філософи перестали почуватися любомудрами, деградували, тому стверджував, що бути справжнім філософом надзвичайно важко, оскільки це вимагає бути ідеалом свого часу. «*Достеменні філософи – це повелителі й законодавці, що кажуть „Має бути отак!“*» [280, с. 107]. Вони мусять дати відповідь на питання: куди треба рухатися, обґрунтовують цей рух і визначають засоби досягнення мети. Мета філософів – влада, але не політична, а духовна. Як бачимо, Ф. Ніцше поділяв позицію Платона щодо ролі філософів у державі, але розумів, що це надзвичайно високі вимоги, а тому ставить питання: «Чи є сьогодні такі філософи? Чи були вже такі філософи? Чи будуть такі філософи?» [280, с. 108]. Ф. Ніцше розумів, що сучасні йому філософи не мають цих якостей, а тому запитував: «Чи *можлива* сьогодні <...> велич» філософа? [280, с. 109]. Треба визнати, що мало хто із філософів здатний своїм способом життя відповідати цим вимогам. В епоху капіталізму філософія перестає бути керованою розумом, не презентує суспільство як цілісний організм і стає прислужницею нового «господаря світу».

Перемога прагматизму й позитивізму була поразкою особистісного начала у філософії й початком панування в суспільних науках людини маси. Критикуючи філософію позитивізму, Х. Ортега-і-Гассет зазначив: «Позитивізм був сільською філософією» [287, с. 95]. Іспанський мислитель обстоював пріоритетну роль

філософа в суспільному житті й вимагав від колег соціальної та інтелектуальної мужності. «Філософ, готовий до граничної інтелектуальної небезпеки, який відкрито висловлює всі свої думки, має бути цілком вільним...» [287, с. 95]. Про капітуляцію філософії на початку ХХ ст. влучно висловився Е. Гуссерль: «Нас буквально захльостує потік наївних та екстравагантних реформаторських проєктів. Чому ж високорозвинені науки про дух відмовляються від послуг [суспільству], з якими природничі науки у своїй царині успішно справляються?» [115, с. 63]. Відповідь очевидна, філософи втратили статус суб'єкта істини й віддали пріоритет науковцям, політикам, піартехнологам та іміджмейкерам.

М. Бердяєв був серед тих, хто активно виступав за пріоритетну роль філософії і філософа в суспільстві. Він наголошував на тому, що філософія має орієнтуватися не на об'єкт, а на людину, допомагати їй відшукати та сформулювати смисл буття: «Справжня філософія, яка насправді щось відкриває, це не та, яка досліджує об'єкти, а та, яку мучить смисл життя й особистої долі» [46, с. 41]. На думку російського філософа-емігранта О. Кожева, філософія й філософ починаються з моменту, коли людина задає питання щодо власної сутності. Це змушує філософів, з одного боку, шукати досконале знання, а з іншого, – усвідомлювати свою недосконалість [187, с. 78]. З цієї позиції слід зазначити, що філософи у своїй більшості втратили цю рефлексивну здатність, що негативно впливало на розвиток суспільства.

У першій половині ХХ ст. європейських філософів, за винятком М. Бердяєва, Е. Гуссерля, О. Кожева, Х. Ортеги-і-Гассета, залишає почуття відповідальності за історичні події, а тому вони переходять на позиції спостерігачів. Доволі чітко ця тенденція простежується в другій половині ХХ ст. в поглядах М. Мерло-Понті. Він прирівнює філософа до письменника й науковця, які не відіграють активної ролі в суспільному житті, а лише досліджують його [266, с. 33]. М. Мерло-Понті критично оцінював можливість впливу сучасної філософії на суспільні процеси: «Загалом філософське життя залишається провінційним, ледь не підпільним. Священний вогонь передають тільки від людини до людини, і перед нами, якщо можна сказати, затемнення філософії» [266, с. 36].

Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі здійснили суттєвий аналіз ролі та призначення філософії в історико-філософському аспекті. Осмислюючи роль філософії, вони пишуть: в емпіриків вона виконувала роль Слідчого [126, с. 94]; «Ляйбніц зробив філософа Адвокатом божества»; «Кант зробив філософа Суддею, тоді як розум являв собою трибунал» [126, с. 94–95]. Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі визнають, що класики філософії відводили їй життєво значущу роль, але самі не поділяли ці погляди, бо вважали, що гносеологічна функція філософії є кінцевою, а тому стверджували, що «визначення філософії як пізнання чистими концептами можна вважати остаточним» [126, с. 16]. У цій позиції вбачаємо відмову постмодерної філософії від її сутнісного призначення: сприяти вирішенню життєво важливих проблем і бути носієм мудрості й втіленням належного.

Якщо філософія неспроможна запропонувати людині шлях удосконалення, то їй не залишається нічого іншого, як аналізувати тексти та творити концепти. Слово починає «поїдати» слово. Ж. Деррида остаточно зорієнтував філософію на структурування концептів, а завдання філософії вбачав у «деконструкції»: «„Деконструювати” філософію – це означатиме тоді продумати структуровану генеалогію її концептів найпослідовнішим, найвдумливішим чином...» [129, с. 14]. Отож постмодерна філософія розриває з традицією тотожності мислення й буття.

У Радянському Союзі філософія була не лише ідеологічним підґрунтям діяльності КПРС, а й засобом виховання односторонності, її було зорієнтовано на виховання залежної людини, спонукуваної переважно матеріальними потребами. М. Мамардашвілі на початку перебудови запропонував змінити парадигму розвитку філософії. Він доводив, що вона має стати особливою формою «осмислення світу й себе в ньому; акти, який дає нам деяке узагальнене, універсальне знання, вільне від повсякденної “тонитви за тим, що відбувається”» [244, с. 29]. Отож М. Мамардашвілі вимагав від філософів точності мислення й вважав це їхнім моральним обов'язком.

Підсумовуючи погляди філософів на їхнє призначення в суспільстві, зазначимо, що в історії філософії слід виокремити дві основні тенденції. Перша починається від Платона й орієнтує філософів на активну інтелектуальну

й соціальну діяльність. Її прихильниками були Вольтер, І. Кант, Й. Фіхте, К. Маркс, Е. Гуссерль, М. Бердяєв, Х. Ортега-і-Гассет. Між філософією і буттям встановлюються взаємні обов'язки. Друга тенденція остаточно сформувалася в постмодерну епоху. Філософові відводять роль спостерігача, науковця, який здатен лише на гносеологічну активність. У найкращому випадку філософа розглядають як «конструктора» концептів. Про цю тенденцію М. Епштейн зауважив: «За філософією нічого не залишається, окрім наполегливої звички писати, залишати на папері сліди, значення яких наперед незрозумілі й не можуть бути визначені» [508, с. 48]. До цієї традиції слід віднести Ж. Дельоза, Ж. Дерриду, Ф. Гваттари, М. Горкгаймера, М. Мерло-Понті та ін. Отож шляхи філософії й буття розійшлися. Філософія дійшла до постмодерної невизначеності, а реальність – до антрополого-глобальної катастрофи.

Так, філософія перестала відігравати першорядну роль у суспільстві, це, на нашу думку, пов'язано з тим, що вона проігнорувала принцип духовної ієрархії, не дослідила прихованої ідеї світового духу – концепції чотирьох ступенів розвитку людини. Філософи позбулися системи понять, що дозволяла адекватно розуміти тенденції суспільного буття, й опинилися на його узбіччі. Втрата філософією провідної ідеї світового духу мала для самої філософії вкрай негативні наслідки [341, с. 141]. У постмодерну філософію прийшла посередня людина, у якої немає понятійного мислення, тому розпочався процес вульгаризації та хаотизації, що чітко висловив М. Шлемкевич. «Анархія філософічних поглядів була першою причиною того, що філософія стала сама для себе проблемою» [497, с. 91]. У дискусії з різними підходами до трактування філософії він доводив, що її предметом мають бути «останні загальності духової культури» [497, с. 185]. На нашу думку, межовим критерієм якраз і є концепція особистісного та знеособленого буття, сформульована на основі метафізичної теорії особистості. Утрата філософією провідної ідеї світового духу стала причиною того, що пріоритет у всіх сферах суспільства перейшов до людини маси.

В умовах постмодерну філософ не усвідомлює свого первородного призначення й не бере на себе відповідальності за буття. Отож постмодерна

філософія – це результат втечі філософів від відповідальності за буття. Підсумком сучасного стану європейської філософської думки щодо місця й ролі філософії, на нашу думку, є твердження французького філософа А. Бадью: філософія дійшла до свого «нечистого завершення» [25, с. 245]. Це закономірний висновок щодо постмодерної філософії, але філософія має предмет – це взаємодія знеособленого з особистісним і відтворення особистісного начала в людині й суспільстві.

Специфіка сучасної ситуації в світі (зростання рівня деструктивності в людській і суспільній свідомості) ставить перед філософами абсолютно нові виклики: допомогти людині змінити свої спонукання до життя. Це вперше зрозумів А. Печчеї, сформулювавши категоричний імператив сучасності: людино, зміни свої якості! Фундаментальною умовою подолання людської деструктивності є зміна детермінації в глобальному масштабі [362, с. 20]. Людина має орієнтуватися не на матеріальний розвиток, а на збереження життя й зниження ентропії, тобто життєдіяльність має здійснюватися з позицій майбутнього, а не сьогодення.

Про необхідність зміни механізму детермінації говорить і сучасний український філософ К. Зарубицький. Він пише, що останні дослідження примушують «уважно розглянути можливість існування в природному й соціальному середовищі такого явища, як детермінація майбутнім і введення відповідного поняття» [314, с. 198]. Справді, філософи досліджують зв'язки, що мають сенс з позиції сьогодення, але ігнорують наслідки впливу на природні умови життя людства. Наші дослідження щодо сутності людини доводять, що посередня людина нездатна до детермінації майбутнім через свої обмежені спонукання й доміанти, які містяться в архаїчних структурах головного мозку [384, с. 113; 525; 533; 552, р. 799–809]. Посередня людина психологічно, інтелектуально, морально й духовно не готова до трансформації знеособленої форми буття в особистісну. Детермінація майбутнім має життєствердне начало, тоді як орієнтація на сьогоденну вигоду себе вичерпала й закінчується антрополого-глобальною катастрофою. Незважаючи на це, людина має змінити парадигму розвитку. Фундаментальні думки щодо детермінації майбутнім висловив М. Гайдеггер, коли досліджував зв'язки між метою й засобами її досягнення. «Мета, прагнучи якої, обирають вид засобу, теж

відіграє роль причини» [461, с. 222]. Безумовно, мета, орієнтована на майбутнє, може відігравати роль детермінанти майбутнього. Під тиском антропологічної кризи філософи мають допомогти людині переорієнтувати цілі своєї життєдіяльності із задоволення матеріальних потреб на вдосконалення внутрішніх якостей, тобто змінити зміст свого буття. Детермінація майбутнім є засобом реалізації людської сутності. Модус належного має стати конститутивним елементом буття.

Конструктивні підходи до розуміння сучасної світоглядної ситуації знаходимо в К. Зарубицького. Світ – це гармонія «всіх царин життя», можливість їх ненасильницького співіснування [154, с. 105]. З цієї позиції філософ пише: «Людина при цьому постає як істота універсальна й тому вільна, тобто як істота, яка здатна, втілюючись у кожній із сфер, залишатися частиною Єдиного Цілого...» [154, с. 109]. Акцентуємо увагу на тому, що в цьому підході людина є не частиною, а цілісним представником світу. На таку роль здатна лише особистість, пересічна людина до такої ролі ще не готова.

Сучасні дослідники недооцінюють негативного впливу сучасної науки на його розвиток. Вплив науки на суспільне життя, на думку В. Мельника, має суперечливий характер і проявляється в тому, що наука сформувала систему сучасних цінностей, проте, водночас, вона створила глобальні загрози. Учений підкреслює, що розвиток науки призвів до витіснення духовної складової із людського буття. Як наслідок це призвело до панування природних і соціальних закономірностей і стало суттєвою ознакою європейського життя. В. Мельник визнає, що наука втратила свою цілісність, а тому орієнтує її на дослідження взаємозалежності розвитку природи й людини [264, с. 11]. Людина виявилася «місцем зустрічі й протистояння двох культур (гуманітарної та природничо-наукової), двох систем цінностей (індивідуальної та загальнолюдської), двох способів освоєння світу (раціоналізму та ірраціоналізму, теоретичного і практичного)...» [263, с. 40]. Дійсно, людина є місцем зустрічі духовного й матеріального і поки що виявляється нездатною розв'язати ці суперечності.

Орієнтація на «строгу раціональність», на думку В. Мельника, не є сьогодні самодостатньою й конструктивною [264, с. 8]. У цій ситуації постає проблема

пошуку не лише нових ціннісних орієнтацій, але й світоглядних засад людського буття. Конкретизуючи роздуми І. Франка й А. Пашука про антропологічний напрям розвитку історії й філософії історії, В. Мельник ставить питання про людиновимірний принцип розвитку сучасної науки та її гуманітарний ідеал. У цій ситуації важливим аспектом «постають ціннісні орієнтації суб'єкта, його належність до тієї ж реальності, яка стала об'єктом пізнання» [263, с. 62]. Учений орієнтує суб'єкта наукової пізнавальної діяльності на розуміння «гуманітарної сутності дійсності» [263, с. 62] і навіть на конструювання нової гуманітарної ситуації. Вважаємо за доцільне конкретизувати ці роздуми на основі особистісної парадигми буття людини. Нову гуманітарну дійсність може задати лише нова світоглядна орієнтація – пріоритет духовного.

В. Мельник акцентує увагу на сутності постнекласичної науки, а саме: вона має висвітлити «невичерпну гаму сутнісних вимірів об'єктивного світу та творчого потенціалу людини як дослідника і, по суті, як співтворця цих смислів. Так виявляється глибинна об'єктивна характеристика наукового пізнання, що полягає в його гуманітарно-антропологічному вимірі» [264, с. 12]. Зауважимо, що це може відбутися за умови, якщо вчені будуть діяти з позиції інтересів людської спільноти, з позиції телеології, а не з позиції матеріальних потреб людини. Таке можливе лише тоді, коли і філософія, і наука виходитимуть з антропокосмічних умов життєдіяльності людини [365, с. 38–46]. Ці висновки потребують переосмислення поглядів учених на їхнє призначення, місію науки, зокрема необхідно поєднати філософію з наукою й закласти основи нової синкретичної науки – науки смислу. Як варіант відповіді на виклики антрополого-глобальної катастрофи пропонуємо в основу діяльності вченого покласти такі ідеї. Науковець, по-перше, у процесі дослідження має усвідомлювати, що мусить бути міра втручання в геологічні, екологічні, біологічні механізми еволюції природи; по-друге, мусить постійно рефлексувати: який сенс мають наукові відкриття щодо механізмів еволюції природи та смислу буття людини; по-третє, має нести відповідальність за стан розвитку природи, а діяльність мусить бути зорієнтована на дослідження антропокосмічних умов життя людини; по-четверте, масштаби виробничої

діяльності має визначати еколог, а не стихія потреб посередньої людини [334, с. 25–31; 362, с. 19]. Виходячи з пріоритету духовного над матеріальним та антропокосмічних умов буття, треба визнати матеріальне виробництво різновидом духовного, а науку підпорядкувати антропокосмічним умовам буття людини. (Докладніше див. [334, с. 25–31]).

Переосмислення призначення філософії, місця й ролі філософа як в Європі, так і на пострадянському просторі відбувається дуже повільно. Звичайно, виникає нова проблема: за яких умов філософ зможе повернутися до свого метафізичного призначення – виконувати роль провідника в суспільстві. На нашу думку, це може відбутися тоді, коли філософи проаналізують і доведуть до суспільної свідомості загальну причину людських негараздів – панування у світі людини посереднього ступеня розвитку. Змінюються культури, ідуть у небуття держави, але вічним залишається панівне становище в суспільстві посередньої особистості. Духовне відродження людської спільноти, української зокрема, залежить від переосмислення філософами їхнього призначення. Філософ має виконувати в суспільстві функції діагноста, законодавця, вихователя, методолога.

Філософ як *діагност* мусить усвідомлювати тенденції розвитку людини й суспільства: яка вона – особистісна чи знеособлена. Щоб відчувати ці тенденції, філософ має бути уособленням особистості, набратися мужності й бути готовим до граничної інтелектуальної напруженості. З цього приводу американський філософ та історик Л. Штраус зазначив: «Філософ має полишити замкнене й зачароване коло “посвячених”, якщо він має намір залишитися філософом. Він має вийти на ринкову площу, а тому йому не уникнути конфлікту з владою й політиками» [503, с. 180]. У процесі діалогу філософа з владою й суспільством відбувається усвідомлення проблем і визріває їх вирішення. «Філософія як така є нічим іншим як справжнім усвідомленням проблем, тобто основних і всеосяжних проблем» [503, с. 181].

Філософ як *архонт та законодавець* має бути ініціатором нових законів і провідником громадянського суспільства. Належність законодавчої влади філософам, на думку Л. Штрауса, є умовою функціонування гомогенної держави (особистісної парадигми буття людини). Сучасні філософи здебільшого не просто

відокремилися від політичного вчинку, у них існують фобії щодо активної соціально-політичної діяльності, а тому місце провідника в суспільстві залишилося вакантним і зайняли його діячі посереднього ступеня розвитку.

Соціально-політична діяльність філософа тісно пов'язана з *виховною* функцією. Ця функція полягає в тому, що філософ скеровує людину й суспільство на пріоритет духовного над матеріальним. Пріоритет духовного означає формування в суспільстві критичної маси особистостей, здатних діяти в інтересах вдосконалення людини й суспільства. Відречення постмодерних філософів від відповідальності за світ означає відмежування від пошуку органічних форм суспільного буття, *особистісної реальності*, що, на нашу думку, було основним призначенням філософської думки в усі часи. Філософ відповідальний не лише за традицію, яку презентує, але за формування особистісної атмосфери в суспільстві.

Філософ як *методолог* – це найвищий рівень філософського професіоналізму, коли він започатковує нову систему понять для дискурсу. На активній ролі філософів у розбудові гомогенного суспільства наполягає й Л. Штраус, який пише, що справедливе суспільство неможливе без участі в політичному житті філософів, і зазначає, що вони будуть потрібні тоді, коли суспільство усвідомить їхню значущість у розвитку суспільства. Л. Штраус доводить, що суспільство має вважати «виховання філософів своїм найважливішим завданням» [503, с. 230]. Гадаємо, що за цієї умови філософія може стати засобом розбудови особистісного суспільства й відігравати конструктивну роль, а філософ стане метафізичним персонажем. Отож, щоб філософ був здатний втілювати пріоритет духовного, бути архонтом, законодавцем й вихователем, він мусить бути особистістю.

Філософ у незалежній Україні виявився відчуженим від суспільних проблем, але частині філософів й політичній еліті суспільства це вигідно. Філософ може відродити свою роль у суспільстві, лише відродивши свою духовну єдність з нацією, коли його особиста доля стане відбиттям долі нації. Екзистенційний вакуум, психологічний і політичний хаос як очевидні ознаки антрополого-глобальної катастрофи є для всіх гуманітаріїв і філософів зокрема випробуванням їхньої громадянської позиції й особистісного потенціалу. Світ й Україна перебувають не

лише в стані гібридної війни, але й у стані світоглядної боротьби знеособленого та особистісного начал: якщо переможе особистісне, то це буде персоналістична революція, про яку мріяв Е. Муньє як про найскладнішу революцію у свідомості людини; якщо переможе знеособлене, то світ наблизиться до антрополого-глобальної катастрофи.

З цього приводу досить плідними є роздуми А. Дахнія. «Філософія повинна сприйматися як *автентичний спосіб буття*, тобто вона повинна <...> допомагати розчистити підходи, подолати перешкоди для досягнення людиною автентичного існування» [123, с. 194]. Безумовно, автентичного способу буття в першу чергу мають досягти філософи. У цьому контексті постає питання: «Чи готові філософи до такого кроку»? А. Дахній доходить висновку: у сучасних умовах спосіб життя є визначальним [123, с. 194].

Особистісне буття – це місія філософа. Метафізична теорія особистості має викликати до життя нову генерацію філософів, які сприятимуть появі громадян особистісного рівня. Розбудова особистісного суспільства – це шанс реабілітуватися філософам за те, що вони відійшли від витоків платонівського погляду на роль філософа. Якщо філософи зможуть очолити рух до особистісної парадигми буття людини, то наважаться піти цим шляхом і найкращі представники людини маси, бо, як зазначив К. Юнг, перший показує дорогу *іншим* [512, с. 214]. Концепція особистісного буття – це повернення філософії до свого первородного призначення, коли філософ має бути взірцем особистісного буття, а категоричний імператив І. Канта – законом життя.

Пріоритетне становище філософа в суспільстві – це метафізична основа суспільного буття в умовах глобальних змін, а в українських реаліях є філософським і світоглядним підґрунтям розбудови громадянського суспільства та входження в європейське співтовариство. (Докладніше про роль філософа в життєдіяльності суспільства див. [350, с. 523–537; 366, с. 100–110]).

Підсумовуючи розвиток європейської та української філософії, зауважимо, що філософ є дзеркалом суспільного буття, але прийшов час, що він має бути його уособленням, володіти знанням про людську сутність, яка знайшла відбиття

в метафізичній теорії особистості. В умовах кризи знеособленого буття філософи мають взяти на себе відповідальність за вирішення таких теоретичних проблем: по-перше, обґрунтувати й довести, що боротьба знеособленого начала з особистісним є провідною тенденцією в розвитку як буття, так і світового духу; по-друге, довести необхідність відродження особистісного начала суспільного буття. Подолання конфлікту між знеособленим та особистісним потребує відродження ролі й значення філософа і філософії. Розбудова особистісної парадигми буття вимагає від філософів стати метафізичними персонажами.

4.3. Концептуальні персонажі навчально-виховного процесу в суспільстві та школі

Трансформація знеособленої парадигми буття в особистісну потребує суттєвих змін у суспільній свідомості та навчально-виховному процесі. Виховні й освітні процеси в знеособленому суспільстві зорієнтовані на формування посередньої людини, хоча на словах проголошується виховання особистості. Насправді спостерігаємо неузгодженість між змістом і якістю освіти та потребами суспільного розвитку. Трансформувати знеособлене суспільство в особистісне лише зусиллями філософів неможливо. Потрібні цілеспрямовані й інтегровані зусилля психологів, освітян, митців.

Отже, завданням підрозділу є з'ясування місії психологів, освітян та митців в умовах необхідності вдосконалення людських якостей і формування особистісної атмосфери в суспільстві та школі.

Незважаючи на інтенсивний розвиток психології, спостерігаємо брак конструктивних ідей щодо місії психолога в умовах знеособленої парадигми буття людини. Матеріальний розвиток руйнує духовні надбання, посилюються загрозливі тенденції до знеособлення людини, проте деякі психологи майже не реагують на факт антропологічної катастрофи, оскільки спрощено ставляться до свого призначення в суспільстві. Одну з причин цієї драматичної, а, можливо, трагічної ситуації вбачаємо в застарілій Я-концепції психолога.

У найвідоміших дослідників історії психології ми не знайшли концептуального аналізу місії психологічної науки в суспільстві. Цей факт змушує зробити висновок, що психологи ще не рефлексують щодо свого призначення в суспільстві. Серед психологів панують настрої й думки, які навіть не дозволяють поставити питання про призначення психології в суспільстві, психологи не відчують відповідальності за духовний стан розвитку людини й суспільства, не орієнтують людину, й себе зокрема, на розвиток особистісного начала, а тому не наважуються взяти на себе роль концептуального персонажа. Відсутність філософської рефлексії щодо призначення психології свідчить про те, що ця проблема має неусвідомлюваний характер.

Еквівалентом поняття місії в психології сьогодні є мета, про яку Л. Хьелл і Д. Зіглер пишуть: «Основна мета сучасної психології особистості – пояснити з позиції науки, чому люди поводяться так, а не інакше» [473, с. 20]. На перший погляд, здається, що запропоноване розуміння мети відповідає потребам людини, проте з цим визначенням не можна погоджуватись, оскільки психологію орієнтують лише на пізнання поведінки людини. Таке розуміння мети негативно впливає на розвиток людини та психологічної науки. На нашу думку, психологія має запропонувати людині ідеал та шляхи його досягнення. Друга мета психології – це «допомагати людям отримувати більше задоволення від життя» [473, с. 21]. Ключовим поняттям у цьому твердженні є «задоволення». Отож психологія вбачає своє призначення в допомозі людині отримувати насолоду від життя, замість того, щоб орієнтувати її на особистісний розвиток. Наші роздуми не означають, що людина не має права на задоволення, але таке орієнтування ніколи не зробить її щасливою, бо відомо, що чим більше людина прагне задоволень, то тим більше від них віддаляється. Місія психології зовсім інша: допомагати людині розвивати духовний потенціал. Відсутність обґрунтованих методологічних і теоретичних положень щодо призначення психології в сучасному світі примушує зробити висновок, що психологи уникають проблеми дослідження місії психології в життєдіяльності людини й суспільства, бо відчують свою нездатність запропонувати конструктивну ідею.

Сучасний стан розвитку суспільства, й психології зокрема, вимагає з'ясувати філософські витоки пасивної позиції психологів у суспільстві. До розуміння причини, що заважає психологам відігравати конструктивну роль у суспільстві, наблизився українсько-російський психолог П. Блонський. Ще 1928 року він дійшов висновку, що жодне експлуататорське суспільство не потерпить такої психології, яка розкриває таємницю людської поведінки [53]. Отож психолог чітко визначив причину ідеологічної заборони на дослідження таємниці людських здібностей: досліджувати можна лише те, що дозволяє політична еліта. Незважаючи на кризовий стан психології, в її історії була конструктивна ідея. Так, С. Рубінштейн місію психології вбачав у розвитку здібностей членів суспільства, і при цьому зауважив, що людина має брати активну участь у цьому процесі [330, с. 268, 276]. Зрозуміло, що ці ідеї були приречені на забуття. Знеособленому суспільству не потрібна психологія, що ставить собі за мету розвиток духовного потенціалу людини до особистісного рівня. Незважаючи на певну відокремленість психології від нагальних проблем людського буття, в історії психології присутня тенденція, яка орієнтувала людину на духовне вдосконалення.

Вважаємо, що без активної участі психолога людство не здатне вийти за межі знеособленого існування. На основі метафізичної теорії особистості сформулюємо місію психолога в сучасному суспільстві й школі зокрема. *По-перше*, він мусить бути діагностом духовної атмосфери в суспільстві; разом з філософом нести професійну, моральну відповідальність за наявність у суспільстві критичної маси особистостей та особистісний напрям розвитку людини й суспільства; бути помічником філософа в розбудові особистісної парадигми буття людини. Призначення психолога – створити в суспільстві особистісну атмосферу й позитивні очікування щодо гуманістичного змісту метафізичної теорії особистості. *По-друге*, сприяти трансформації знеособленої моделі освітнього процесу в особистісну, сформувати соціальне замовлення на духовне вдосконалення. Людині ще на початку життя потрібно розкрити основні форми життєдіяльності: життя залежної людини, посередньої, особистості, генія. Метою й результатом професійної діяльності психолога в школі має бути розвиток здібностей учнів. Психолог має бути

уособленням особистості і своїм способом життя доводити, що духовне вдосконалення можливе. Професійна кваліфікація психолога має вимірюватися вмінням розвивати здібності людини та сприяти її духовному вдосконаленню. *По-третьє*, сприяти розробленню та прийняттю закону щодо заборони використання психології для маніпулювання психікою людини в рекламі, у виборчих компаніях, бо свідомість людини – недоторкана цінність. Будь-яка реклама має проходити психологічну експертизу. Психолог, який бере участь у маніпулятивних технологіях, має знати, що він не лише сприяє деградації інших людей, але й деградує сам як людина й професіонал. Психолога, який дозволив собі брати участь у маніпулятивних технологіях, держава має позбавляти диплома. *По-четверте*, психологові має належати фундаментальна роль у розробленні механізмів використання метафізичної теорії особистості для добору керівних кадрів держави. (Докладніше див. [359]).

Пропонована метафізична теорія особистості дозволить психології вийти на якісно новий рівень розвитку як у теорії, так і на практиці, а психологові надасть можливість відігравати в суспільстві роль концептуального персонажа.

Подолання кризи в суспільстві вимагає докорінного реформування школи, що потребує передусім нових знань про сутність людини та зміст освітнього процесу. Реформування суспільства й школи потребує нової Я-концепції освітянина, оскільки на основі застарілих уявлень про сутність людини зрушити цей процес неможливо. Гадаємо, що Я-концепція освітянина має бути фундаментальним поняттям сфери освіти, адже учитель і викладач своїм способом життя безпосередньо формують спосіб життя учня.

Сьогодні знання орієнтовані на предметну складову людської життєдіяльності, проте в умовах антропологічної кризи вони мусять забезпечувати одночасний розвиток метасистеми «людина – суспільство – природа». Призначення знання, на думку Ж.-Ф. Ліотара, полягає в тому, що воно має бути необхідним елементом духовного розвитку суспільства [223, с. 40–41]. У цьому твердженні суспільство постає кінцевою системою, але сьогодні цього замало. Антрополого-глобальна катастрофа вимагає розглядати суспільство частиною світу. Тому науковцям слід

думати про те, як органічно «вмонтувати» суспільство в природні процеси. Здійснити таку трансформацію неможливо без знань про людську сутність. Розмірковуючи над зазначеною проблемою, Ж.-Ф. Ліотар поставив питання: хто має бути суб'єктом нових трансформацій. Таким суб'єктом у філософа постає університет зі сформованим у ньому філософським духом [223, с. 124]. Філософ має синтезувати знання, які є в університеті, і сформулювати наукову картину світу, яка лежатиме в основі освітнього процесу.

Місія історика в сучасному знеособленому світі полягає в тому, що в людині на історичних прикладах та подіях слід виховувати любов до особистісного буття, щоб вона нарешті навчилася відрізнити особистість від посередньої людини, яка дуже часто з'являється в історії і в житті в образі особистості. Історики мають доносити до свідомості народних мас світоглядний закон: «Особистість – принцип буття», бо іншої онтологічної умови буття не існує. Парменід сформулював думку, що сутність буття незмінна. Уважаю, що такою незмінною сутністю є особистісне начало. Метафізична теорія особистості й концепція двох парадигм буття людини надають підстави осмислювати історію з позиції: наскільки історичні події та діячі відповідують характеристикам особистості та потребам розбудови особистісного суспільства. Розвиток особистісного начала – це смисл й мета діяльності історика у навчальному закладі й у суспільстві загалом. (Докладніше див. [548, р. 24–37]).

Розмірковуючи над проблемами сучасної освіти, В. Заблоцький слушно зауважив, що змістовні характеристики навчально-виховного процесу «багато в чому залежать від того, яким чином ми визначаємо сутність нашої епохи» [152, с. 213]. Сутність сучасної епохи В. Заблоцький визначає як рубіжну, що надає йому право говорити про «кінець освіти» в класичному розумінні. Навчально-виховний процес, на думку філософа, залишається консервативним, уникає самопізнання, а тому не здатний орієнтувати молоду людину на удосконалення. Учений вступає в дискусію з сучасними напрямками освіти й зазначає, що педагогіка забула про принцип навчання на високому рівні складності. Усупереч усталеним поглядам, В. Заблоцький доводить, що розвиток можливий лише через напружені духовні пошуки [152, с. 216–217], а тому вводить у сферу освіти принцип вибору. Так, це

позитивна пропозиція, але її варто доповнити. Саме в школі людина робить вибір між знеособленим та особистісним буттям. Розуміємо, що це складний вибір, але це той виклик, який поставила перед людиною сучасна епоха. На жаль, людину не ставлять перед цим вибором, а тому В. Заблоцький робить обґрунтований висновок, що сучасна освіта не виконує покладених на неї функцій [152, с. 217].

Як було доведено, сутність нашої епохи – це криза знеособленої форми буття людини й суспільства, а її світоглядним підґрунтям є концепт «кожна людина – особистість». Діяльність посередньої особистості порушила міру в усіх сферах життя людини. Зрозуміло, що розв'язати ці суперечності посередня людина не здатна, бо не має необхідних здібностей. Намагаючись усвідомити якості, які мають бути властиві сучасній людині, В. Заблоцький визнає, що освіта не дає людині необхідних знань про себе [152, с. 213], тобто не прив'язана до нагальних потреб часу.

Розробляючи стратегію національної освіти, В. Кремень виявив фундаментальну тенденцію: «Історія освіти є історією перетворення людини в особистість» [197, с. 365]. Виходячи з цієї закономірності, теоретичні та практичні зусилля освітян мають бути підпорядковані формуванню особистості. Усвідомлюємо, що це надзвичайно складний і суперечливий процес, який охоплює як суб'єктивні, так і об'єктивні чинники, виходить за межі сущого, а тому потребує зміни методології. Розуміючи складність цього процесу, В. Кремень накреслює стратегію національної освіти: вона має діяти в модальності «можливості можливого», відмовитися від застарілого підходу до людини та здійснювати критично-творчу діяльність, яка має реалізовуватися в знаходженні «“людини в людині”, *продовжувати пошук втраченої, але не забутої душі*» [197, с. 343]. «Людина в людині» – це і є особистісне начало, яке під впливом обставин та внутрішнього цензора людина заганяє в куток й забуває. Незважаючи на зусилля теоретиків і практиків психології та педагогіки, освітній процес у вишах і школі залишається переважно знеособленим, бо в знеособленому суспільстві може існувати лише знеособлена школа, яка є витонченим механізмом контролю за духовним розвитком людини.

Чинну модель навчально-виховного процесу дослідники позначають як знаннево-просвітницьку, а ми вважаємо, що більш точним буде визначення «знеособлена модель освітнього процесу». Школа й суспільство деякою мірою розуміють необхідність виховання особистості, але свідоме формування особистості неможливе в умовах знеособленого суспільства та знеособленої моделі освітнього процесу.

Пропонуємо в основу реформування освітнього процесу покласти метафізичну теорію особистості та суб'єкт – об'єкт – суб'єктну методологію взаємодії вчителя й учня: $S' \Leftrightarrow \square \Leftrightarrow S''$, S' – учитель, S'' – учень, \square – навчальний предмет, O – структура відносин, що утворюється між учителем і учнями. (Див. підрозд. 5.1.). Учитель має контролювати обидва процеси. Здібності, що відповідають за викладання навчального предмета, називаємо професійними, а ті, що здійснюють контроль за відтворенням відносин, – інтелектуальними.

Професійні здібності складаються з двох компонентів. Перший – уміння й навички до викладання навчального предмета, другий – знання цього предмета. Інтелектуальні здібності теж мають два складники: мисленнєвий (уміння осмислювати поняттями й образами зміст навчального предмета, його зв'язок із суміжними предметами) і чуттєвий (уміння відчувати соціальні зв'язки та відношення в контексті навчальної й суспільної ситуації, зумовлені якістю викладання). Конститутивним компонентом структури здібностей є чуттєвий, оскільки він визначає спонукання до діяльності. Отже, здібності людини (сутнісні сили) охоплюють чотири компоненти: уміння, навички та знання (професійний складник), мислення та спонукання (інтелектуальний складник). У процесі навчання учня вчать оволодівати змістом навчального предмета й майже не звертають увагу на формування інтелектуального компоненту, тобто не приділяють належної уваги розвитку мислення й формуванню спонукань до діяльності, тоді як в умовах інформаційного суспільства більш важливим компонентом здібностей є мислення й спонукання до діяльності.

Проаналізуємо вплив структури й рівня розвитку здібностей учителя, викладача вишу (далі, учителя) на якість навчально-виховного процесу та духовний потенціал учня, студента (далі, учня). Професійні можливості вчителя *першого* (залежного) ступеня духовного розвитку обмежені найпростішими педагогічними вміннями, навичками та знаннями, за межі яких він вийти нездатний. Знання з навчального предмета мають фрагментарний характер. Мислення одновимірне, лінійне, здатне оперувати лише однією змінною величиною, тому вчитель спроможний контролювати лише процес викладання навчальної дисципліни. Відносини з учнями залишаються поза межами його контролю, а тому в нього зазвичай виникають проблеми в спілкуванні. Недостатній рівень професійної та інтелектуальної підготовки змушує вчителя механічно дотримуватися чинних освітніх технологій, а мета діяльності зазвичай не виходить за межі власних матеріальних потреб. Процес трудової діяльності супроводжується значними психологічними навантаженнями. Для підтримки своєї значущості вчитель цього ступеня змушений вдаватися до авторитарних методів. Характер діяльності – механічне відтворення напрацьованих стереотипів, освітню діяльність здійснює в межах соціального замовлення й функціональних обов'язків. Учитель залежного ступеня розвитку своєю діяльністю об'єктивно відтворює в учнях власний обмежений потенціал.

Професійні можливості вчителя *другого* (посереднього, репродуктивного) ступеня духовного розвитку дозволяють оволодіти чинними педагогічними технологіями та знаннями, необхідними для викладання навчальної дисципліни. Уміння й навички цілісно охоплюють ту чи ту освітню технологію, а інформація та знання логічно впорядковані. Мислення має двовимірний характер, що надає можливість контролювати як процес викладання навчального предмета, так і відносини з учнями – діяльність має двовимірний характер. Первинним для такого вчителя є формування психологічного контакту з учнями. Учитель здатний передавати знання, викликати інтерес до навчальної дисципліни, але не відчуває відповідальності за політичні, соціальні, моральні, світоглядні наслідки своєї професійної діяльності. Якщо охарактеризувати результати його діяльності кризь

призму категорій форми та змісту, то треба визнати, що вона має переважно формальний характер: процес розвитку здібностей і моральних якостей учнів залишається для такого вчителя поза межами його можливостей. Проблеми в освітньому процесі такий учитель усвідомлює. За своїм статусом має їх розв'язувати, але інтелектуального потенціалу не вистачає, тому змушений імітувати їх вирішення. Спільним у структурі здібностей вчителя залежного та посереднього ступенів розвитку є те, що в них переважає професійний складник здібностей і недостатньо розвинутий інтелектуальний, тому вони не спроможні передбачати соціальних і комунікативних результатів своєї діяльності. Учитель посереднього ступеня об'єктивно виховує посередню особистість, яка з часом відтворюватиме стиль діяльності свого вчителя.

Учитель *третього* (особистісного) ступеня духовного розвитку має достатній професійний та інтелектуальний потенціал, щоб, з одного боку, якісно викладати навчальну дисципліну, а з іншого, – цілісно сприймати свої відносини з учнями та контролювати процес професійного та інтелектуального розвитку молоді людини. Первинним для такого вчителя є розвиток духовного потенціалу учня. Мета діяльності вчителя особистісного ступеня розвитку – це формування особистісного начала в молодій людині, учнівському колективі, уміння й навички охоплюють кілька суміжних педтехнологій, які він здатний несуперечливо поєднувати. Навчальний предмет викладає в контексті наукової картини світу. Мислення тривимірне й охоплює процес викладання, характер взаємовідносин з учнем і формування їхніх здібностей. Учитель особистісного ступеня здатний висвітлити зв'язок навчального предмета з реальними технологічними, економічними, правовими, політичними, світоглядними проблемами. Саме такого вчителя потребує сучасна освітня ситуація в Україні. З цього приводу В. Андрущенко й Л. Губерський зазначають, що потрібен учитель, який доносить до учня «дух епохи» й допомагає молодій людині створити власними зусиллями із себе особистість [13, с. 63]. Досліджуючи інноваційні процеси в педагогіці, філософи доводять, що освіта XXI ст. має бути дискурсною, а метою освітнього дискурсу слід визнати «творення

особистості» [13, с. 312]. Зрозуміло, що реалізувати таку мету вчитель посереднього ступеня неспроможний, потрібен учитель-особистість.

Учитель геніального ступеня розвитку здатний викладати навчальний предмет у контексті смислу людського буття й суспільних проблем. Своєю діяльністю і своїм способом життя він спонукає учнів виходити за межі їхніх можливостей і ставати особистістю. Учителя геніального ступеня не задовольняє чинна педагогічна та світоглядна парадигма, тому він започатковує нові принципи. Мислення рефлексивне: цілісно охоплює процес викладання, характер відносин з учнями, процес формування здібностей у контексті смислу життя учня, тобто науково-педагогічна діяльність набуває багатовимірного характеру. Своє життя не мислить поза межами викладацької діяльності, яка є смислом його життя. Отож у структурі здібностей учителя такого ступеня пріоритет належить мисленнєвому й чуттєвому складникам.

Вважаємо, що в українській школі пріоритет належить освітянам посереднього ступенів розвитку, оскільки саме таких фахівців переважно випускають наші виші. Учителів особистісного ступеня розвитку не вистачає, бо вони не відповідають знеособленому суспільству. Зрозуміло, що знеособлений учитель виховує знеособленого учня. По-іншому й не може бути, оскільки школа й суспільство – це два боки єдиного процесу. Якщо в школі і з'являються вчителі особистісного ступеня розвитку, то це відбувається всупереч знеособленій моделі освітнього процесу. Зміст навчально-виховного процесу вдосконалюється, його якість досягає апогею тоді, коли вчитель сягає ступеня особистості. Узагальнюючи, зазначимо, що ми проаналізували вплив духовного потенціалу вчителя на результати його діяльності. Результати досліджень інтегровано в табл. Б. 1. (Додаток Б).

Запропоновані теоретичні уявлення щодо структури й ступенів духовного розвитку вчителя дозволяють переосмислити мету, зміст та інші параметри освітнього процесу. Чинний навчально-виховний процес з його настановою на засвоєння вмінь, навичок і знань не створює жодних умов для розвитку духовного потенціалу учня. Так звані «інноваційні педагогічні технології» теж не виходять за

межі традиційних уявлень про мету, зміст, характер навчально-виховного процесу, а лише декларують необхідність розвитку творчого потенціалу учнів. Учитель залежного й посереднього ступенів духовного розвитку не має необхідного потенціалу для виходу за межі знеособленого навчально-виховного процесу. Надлишкову енергію мають лише вчителі особистісного ступеня розвитку. Вони здатні задіяти особистісний потенціал учнів і включити їх у контекст суспільних і наукових проблем.

Для того щоб навчально-виховний процес був орієнтований на розвиток здібностей учнів, необхідно принципово змінити його зміст. Учитель має бути носієм особистісного начала, формувати в учня волю й спонукання до духовного вдосконалення. Пріоритет має перейти до вчителя й учня особистісного ступеня розвитку, а метою мусить бути розвиток здібностей усіх учасників навчально-виховного процесу, що дозволить зробити його зміст особистісним. Щоб з'ясувати суть проблеми й засоби її вирішення, порівняємо найважливіші параметри двох протилежних моделей навчально-виховного процесу – знеособленої та особистісної. Додатково зауважимо, що особистісна модель освітнього процесу скерована на розвиток здібностей усіх учасників навчально-виховного процесу, що відповідає пріоритету духовного над матеріальним.

Надання пріоритету особистісній моделі не означає заперечення знеособленої (традиційної) моделі. Ці моделі можуть співіснувати в межах закладу освіти. Запропонована особистісна модель навчально-виховного процесу дозволяє реалізувати стратегічну мету, сформульовану В. Кременем: *«Наблизити навчання й виховання до конкретної сутності людини»* [197, с. 346], тобто до її актуальних можливостей. Учень має право обирати модель навчально-виховного процесу – особистісну чи знеособлену, а вчитель приймає цей вибір; учень визначає, якому компонентові своїх здібностей віддати пріоритет, і замовляє викладачеві програму розвитку окремих компонентів своїх здібностей. Так, учень дістає реальну можливість варіювати розвиток своїх здібностей залежно від сфери майбутньої професійної діяльності. Освітній процес за його суттю стає особистісним, за формою альтернативно-варіативним, а учень отримує реальну можливість бути

суб'єктом власної діяльності та стати на шлях самовдосконалення. Результати досліджень інтегровано в табл. Б.2. (Додаток Б).

Порівняльний аналіз двох моделей навчально-виховного процесу дозволяє зробити висновок, що особистісна модель має якісні переваги перед знеособленою, тому настав час віддати їй пріоритет, але це гальмується багатьма чинниками, зокрема відсутністю законів виховання. У педагогіці та психології напрацьовано достатньо закономірностей щодо виховного процесу. Потрібна метатеорія, яка поєднала б окремі закономірності в цілісну теорію й запропонувала закони виховання. На основі метафізичної теорії особистості сформулюємо визначення змісту виховання. Виховання – це процес розвитку спонукань до діяльності в учня від стимулу через мотив до інтересу та ідеалу, що можливо лише в разі виконанні п'ятих законів: по-перше, якщо за мету поставлено виховання особистості, тобто індивіда особистісного ступеня духовного розвитку (закон Канта [170, с. 459]); по-друге, якщо сам вихователь є особистістю (закон К. Ушинського [419, с. 191]); по-третє, якщо вихованець робить себе суб'єктом власної діяльності (закон В. Сухомлинського [391, с. 36]); по-четверте, якщо спонуканням до самовиховання стає розвиток здібностей іншої людини; по-п'яте, якщо виховання відбувається на національному ґрунті [148, с. 9]. Запропонований підхід до змісту виховання описує не лише процес підвищення спонукань до діяльності, але й процес деградації. Якщо один із законів не виконують, то відбуватиметься деградація учасників навчально-виховного процесу. Метафізична теорія особистості та закони виховання дозволяють контролювати процес розвитку духовного потенціалу людини загалом, а також кожного компоненту окремо. Закони виховання принципово змінюють статус учителя: він із ретранслятора знань перетворюється на вихователя духовного потенціалу учнів. (Докладніше див. [111, с. 150–176]).

На основі метафізичної теорії особистості, порівняльного аналізу професійних та інтелектуальних можливостей учителів різного ступеня розвитку, двох основних моделей навчально-виховного процесу, законів виховання сформулюємо основні положення Я-концепції вчителя в умовах необхідності трансформації знеособленої моделі навчально-виховного процесу в особистісну.

По-перше, ідеалом учителя має бути вчитель третього – особистісного – ступеня духовного розвитку, який здатний поєднувати вимогливість до учня на основі закону: «особистість – принцип буття» з повагою до його гідності на основі принципу «до кожного, як до особистості». *По-друге*, учитель повинен вміти визначати ступінь розвитку здібностей учня загалом і рівень розвитку кожного компонента (умінь і навичок, знань, мислення, спонукань) здібностей. *По-третє*, на основі знань про структуру й рівні розвитку здібностей учня учитель має вміти кваліфіковано знайти психологічний та інтелектуальний контакт з кожним учнем і запропонувати оптимальний шлях розвитку його здібностей. *По-четверте*, учитель мусить уважати своєю основною професійною місією формування особистісної Я-концепції майбутнього громадянина України.

Модернізувати навчально-виховний процес можна лише на основі цілісного переосмислення методологічних, теоретичних і організаційних засад. Реформаторам школи слід зрозуміти, що без заміни концепту «кожна людина – особистість» на метафізичну теорію особистості всі реформи будуть приречені на поразку. Уся складність з реформуванням системи виховання й освіти полягає в тому, що цей процес має супроводжуватися змінами як світоглядної, так і соціально-політичної парадигми суспільного буття, оскільки школа й суспільство – два боки єдиного цілого. Освітняни мають стати концептуальними персонажами, тобто живим втіленням ідеї особистості. Метафізична теорія особистості та закони виховання повертають у школу й суспільство ідеал, наповнюють змістом діяльність усіх учасників навчально-виховного простору, дозволяють перейти від кількісної оцінки ефективності роботи школи до якісної.

До початку ХХ ст. митець відігравав концептуальну роль у життєдіяльності суспільства: художньо досліджував сутність того чи того часу, відображав його у власних творах і допомагав людині й суспільству розвивати особистісне начало. На початку ХХ ст., коли пріоритет у європейському суспільстві остаточно перейшов до посередньої людини і стало переважати масове мистецтво, роль митця суттєво змінилася. Посередня людина, створивши масову культуру, навчилася маніпулювати свідомістю народних мас. Звичайно, за таких умов митець став не

просто непотрібним, але й небезпечним. У ХХ–ХХІ ст. його значущість стає дедалі меншою. Розбудувати особистісне суспільство без активної участі митців неможливо. Це передбачає дослідження ролі митця у життєдіяльності суспільства.

У мистецтві сформувалося три основні напрями: класичний, «мистецтво заради мистецтва», «мистецтво для народу» – і, відповідно, три позиції митця щодо його місії в суспільстві. У зазначеному порядку проаналізуємо ці напрями й відповідні Я-концепції митця.

Видатні філософи вважали, що мистецтво має відігравати конструктивну роль у розвитку людини й суспільства. Ще Платон розглядав мистецтво як засіб виховання людини, й політиків зокрема [306, с. 100]. І. Кант зазначав, що мистецтво сприяє розвитку духовних сил людини [168, с. 280], а Г. Гегель вважав його засобом доведення до свідомості людини істини у формі художнього образу [94, с. 109]. Суттєво конкретизував місію митця Ж. Маритен: митець не розважає, а є духовним провідником, який скеровує людину від знеособленого існування до особистісного буття [250, с. 186]. Отож видатні мислителі надавали митцеві й мистецтву провідну роль у вдосконаленні людини й суспільства.

Вважаємо, що Я-концепція митця класичного напрямку складається з таких мистецьких, інтелектуальних і соціально-психологічних установок: митець усвідомлює свою відповідальність за духовний стан розвитку людини й суспільства, а тому бере на себе роль духовного провідника; художніми засобами розкриває смисл людського буття, як вічну боротьбу знеособленого з особистісним; своєю творчістю та громадянською позицією сприяє розвитку особистісного начала в людині й суспільстві; орієнтується у своїй творчості на органічне поєднання форми та змісту, а художній образ є для нього засобом пізнання людини, дійсності й самого себе.

У ХХ ст. бурхливо розвивається напрям «мистецтво заради мистецтва», який охоплює всі види мистецтв. Митці цього напрямку зазвичай займають пасивну соціальну й духовну позицію, залишаючись спостерігачами життя. Так, Х. Ортега-і-Гассет зауважив, що мистецтво заради мистецтва негуманне «не тільки тому, що в

ньому відсутні людські форми, а тому, що його сутність – *це активне прагнення до дегуманізації*» (курсив наш. – В. С.) [290, с. 251].

Світоглядною причиною хибних мистецьких поглядів ідеологів напряму «мистецтво заради мистецтва» є те, що вони не зрозуміли знеособленого змісту ХХ ст., помилково вважали, що духовне життя рухається в позитивному напрямі. Митці цього напряму не знаходять особистісного начала ані в мистецтві, ані в житті, а тому концентрують свою увагу або на речах, або на власних почуттях та думках. Отож, замість того, щоб формувати особистісне начало в людині й суспільстві, митці пішли шляхом художньої апологетики суспільства споживання.

Митці напряму «мистецтво заради мистецтва» не знаходять смислу життя, а тому зраджують Я-концепції митця класичної орієнтації. Про цей факт влучно висловився М. Бердяєв, аналізуючи філософські засади творчості футуристів. Він доводив, що вони відчули зміни, які відбувалися в житті, але їм не вистачило духовного досвіду, щоб усвідомити й передати смисл цих змін. Про світогляд таких митців він написав, що «вони перебувають в глибокій духовній темноті, у них немає ніякого духовного розуміння смислу» [39, с. 12].

Намагаючись зрозуміти спонуки до творчості митців цього напряму, Х. Ортега-і-Гассет запитує: «Що означає ця відраза до людського в мистецтві?» І сам відповів: «Можливо, це відраза до самої природи людського...» [290, с. 255]. На нашу думку, глибинна природа людського – це особистісне начало, а тому слід погодитися з висновком філософа, що змістом цього напряму стає не просто втеча від особистісного буття, а активне сприяння знеособленню людини й суспільства. Безумовно, свого знеособленого впливу на людину та суспільство митці цього напряму не усвідомлюють і, якщо їм про це сказати, то вони з цим не погодяться. Про поверховість цього напряму Ж. Маритен справедливо зауважував: «„Мистецтво заради мистецтва” просто ігнорує світ моралі, цінності й права людського життя» [250, с. 178]. Форма стала самоціллю й поглинула зміст. Погоджуємося і з подальшою критикою на адресу цього напряму: митці напряму «мистецтво заради мистецтва» вважали себе лише митцями, у них не було потреби бути активними суб'єктами соціального й духовного життя. «“Мистецтво заради мистецтва” означає

безглуздість: оманливу необхідність для художника бути лише художником, не людиною, а для мистецтва – відрізати себе від власних запасів, від усього харчування, пального, від усієї енергії, джерелом яких для нього є людське життя» [250, с. 178–179]. Митці цього напрямку займають відчужену позицію щодо суспільних проблем, отже, не здатні сприяти розвиткові людини й суспільства.

«Мистецтво заради мистецтва» є продуктом діяльності митця, який не бажає дивитися на світ очима зрілої особистості, бачити знеособлену дійсність, а спостерігає її з позиції дитини, яка бавиться емоціями, почуттями, ідеями, фарбами та формами. Х. Ортега-і-Гассет не лише дав ґрунтовні філософські відповіді на питання про сутність цього напрямку, але зумів проникнути в психологію його творців: під гаслом чистого мистецтва прихована ненависть до мистецтва взагалі [290, с. 266], а точніше до особистісного начала буття. На початку ХХ ст. у мистецтві відбулася остаточна перемога знеособленого начала над особистісним.

Підсумовуючи дослідження філософських засад напрямку «мистецтво заради мистецтва», зазначимо, що в ньому висловлено активний протест людини маси проти особистісного начала людського й суспільного буття. На основі аналізу філософсько-світоглядних та мистецьких засад напрямку «мистецтво заради мистецтва» висновуємо, що для всіх його течій притаманні спільні риси. Узагальнимо їх у Я-концепції: по-перше, зневага до реальних проблем людини та смислу її життя; по-друге, нерозуміння органічного зв'язку зовнішнього та внутрішнього аспектів життя людини. Свідомість митців абсолютизувала або зовнішнє, або внутрішнє життя, що є результатом одновимірного сприйняття дійсності; по-третє, його предметом є беззмістовна гра ідей, форм, барв, у яких відображено переважно суб'єктивні емоції, почуття, думки.

Митці напрямку «мистецтво для народу», які сприймають мистецтво як засіб розваги, не просто не здатні розвивати людину й суспільство, але й активно «допомагають» їй деградувати, створюючи примітивні художні продукти. У цьому висновку немає нічого дивного, бо якщо «мистецтво заради мистецтва» знеособлено впливає на людину й суспільство, то напрямку «мистецтво для народу» це стосується

насамперед. Художні образи масової культури – це загроза внутрішньому світові людини, психічному здоров'ю суспільства, бо їхнім результатом є внутрішній хаос.

Суспільство, що прагне розвиватися, має контролювати функціонування масової культури, яка сприяє формуванню залежної на посередньої особистості. Стверджуємо, що всі течії в межах напрямку «мистецтво для народу» мають спільні риси: зневага до реальних духовних проблем людини та смислу її буття, надмірна увага до власних емоцій, почуттів, думок, що проявляється в абсолютизації художніх засобів. На нашу думку, Я-концепція «митця» напрямку «мистецтво для народу» складається з таких положень і соціально-психологічних установок: по-перше, відсутність укоріненості в буття й відчуженість від духовних здобутків людства; по-друге, відсутність любові та поваги до людини, а точніше, зневага до особистісного начала буття; по-третє, брак відповідальності за буття. Усе це знеособлює людину й суспільство.

Отже, Я-концепції митців класичного напрямку, «мистецтва для мистецтва», «мистецтва для народу» – це різні уявлення митців про їхню місію в суспільстві. Якщо митець класичного напрямку вкорінений у буття, відчуває відповідальність за нього, намагається розвивати особистісне начало людини й суспільства, то його антипод, «митець» напрямку «мистецтво для народу», відчужений від особистісного начала, а тому сприяє деградації людини й суспільства. Орієнтування на спрощені художні образи не стає кроком до розвитку людини, а перетворюється на шлях до її знеособлення. У митця напрямку «мистецтво для мистецтва» достатньо знань і професійної майстерності, але не вистачає волі до протистояння знеособленому тискові посередньої людини.

Митець особистісного ступеня розвитку зазвичай є небезпечним для влади, а тому в неї виникає бажання не просто його принизити, а знищити. На жаль, дуже часто влада не зацікавлена розвивати й виховувати свій народ. Тому митець і стає небезпечним. Суттєвий внесок в осмислення відносин митця з часом зробив Ф. Шиллер. Філософ добре усвідомлював нюанси відносин між митцем і реципієнтом художнього образу, а тому сформулював закон життя для митця: «Живи зі своїм століттям, але не будь його творінням; слугуй своїм сучасникам, але

тим, чого вони потребують, а не тим, що вони вихваляють...» [488, с. 278]. Отже, Ф. Шиллер сформулював кредо: митець мусить сприяти розвиткові людини до особистісного рівня, а не розважати її. У ХХ ст. ці ідеї розвивав Е. Муньє, який зазначив, що місією митця є формування в масах почуття особистості [275, с. 134]. Митець у знеособленому світі є носієм духовності й особистісних цінностей. Створюючи нові об'єкти естетичного сприйняття, він співвідносить їх з вищими ідеалами, тобто, образно кажучи, ставить їх між собою та Богом. Дійсно, митець і сам постає як «малий Бог», що творить Словом. Отже, митець мусить бути концептуальним персонажем суспільного життя.

Конструктивні ідеї щодо відносин митця зі світом знаходимо в Ж. Маритена, який поділив совість людини на два складники: людську і мистецьку, що суттєво конкретизує проблему. Митець мусить бути максимально вимогливим до себе, не має права зраджувати свою мистецьку совість і нівечити твір. Ж. Маритен зазначав, що «псувати свої твори і грішити проти свого мистецтва заборонено художнику його художньою совістю» [250, с. 177]. Поділяємо цю позицію, мистецька совість має бути підпорядкована моралі. Совість для митця класичної орієнтації в будь-якій ситуації є водночас критерієм істини й суддею: «Якщо художник <...> вирішує зрадити довірену йому одному істину та свою художню совість, він ламає всередині себе одне зі знарядь, одне зі священних знарядь людської совісті, оскільки принижує саму моральну совість» [250, с. 178]. Зрада мистецькій совісті й моралі дорого обходяться як митцеві, так і суспільству – вони деградують і знеособлюються, утім у митця посереднього рівня в такій ситуації спрацьовує установка на здоровий глузд: пристосуватися до влади, потреб свого часу, бо усвідомлює, що в іншому разі йому загрожує злиденне животіння, а, можливо, і смерть. Страх заповнює душу, що веде митця до духовного самогубства. Натомість для митця особистісного ступеня розвитку страх фізичної смерті не так важить, як смерть духовна.

Підсумовуючи виявлену традицію щодо відносин митця із владою, зауважимо: митець класичної орієнтації сягає особистісного рівня, а тому стає небезпечним для влади в умовах пріоритетного становища посередньої людини в суспільстві. Метою його творчості є розвиток особистісного начала людини

й суспільства. Він активно протистоїть процесам деградації в суспільстві. Митці, які стоять на засадах «мистецтво заради мистецтва» та «мистецтво для народу», зазвичай не сягають особистісного рівня: ідуть на деструктивну співпрацю з владою, беруть активну участь у знеособленні людини й суспільства.

Специфіка влади митців класичної орієнтації полягає в тому, що вони володіють символічним капіталом. Незважаючи на те, що абстрактні філософські поняття точніше відображають сутність буття, вони не спроможні надихнути народні маси на соціально-політичну активність, тоді як художній образ, що відбиває ту саму суть, здатний примусити повірити в реальність того, про що стверджують філософські поняття. (Докладніше див. [335, с. 131–138]).

На основі дослідження ролі й значення митця в історії філософської думки, сформулюємо Я-концепцію митця в умовах кризи знеособленого буття: *по-перше*, митець мусить усвідомлювати себе концептуальним персонажем, особистістю, яка володіє символічним капіталом; *по-друге*, предметом діяльності є формування особистісного начала людини й суспільства; *по-третє*, спонуканням є ідеал, за допомогою якого митець підносить інших і себе до особистісного буття; зрада ідеалу обертається для митця власною деградацією; *по-четверте*, митець знає, що створений ним художній образ орієнтований або на розвиток, або на знеособлення людини, третього не дано; *по-п'яте*, митцеві дозволено використовувати всі художні засоби, якщо вони орієнтовані на розвиток особистості. Засоби, що не сприяють розвиткові людини й суспільства, гріховні; *по-шосте*, митець несе персональну відповідальність за особистісне начало суспільства.

Зміна парадигми буття людини й суспільства потребує суттєвих трансформацій у свідомості митців. У цих умовах митець має бути орієнтований на те, щоб суспільство й пересічна людина швидше усвідомили необхідність пріоритету духовного й особистісного начала в сучасному знеособленому світі. Митець мусить повернути собі пріоритетну роль у суспільстві, оскільки на ньому лежить персональна відповідальність за відродження особистісного начала в суспільстві. Мистецтво має розкривати людині таїну буття та спонукати її до особистісного вдосконалення.

4.4. Я-концепція політика й державного службовця в умовах необхідності трансформації знеособленої парадигми буття в особистісну

Формування політичних лідерів на пострадянському просторі відбувається стихійно й зазвичай наосліп. Програми, що висувують політики, не відображають їхніх дійсних цілей, професійних та інтелектуальних можливостей. Відсутні об'єктивні критерії, за якими можна було б свідомо обирати політиків. Отож виборці змушені спиратися переважно на емоції та особисті симпатії. На жаль, зазначені тенденції характерні і для західної політики (А. Бадью, Д. Белл, Е. Тоффлер). Необхідність трансформації знеособленої парадигми буття людини в особистісну вимагає нових конструктивних ідей, які були б скеровані на переосмислення місця й ролі політика в сучасних умовах. Поза увагою дослідників залишаються два найсуттєвіші моменти: перший – якими якостями мають володіти політики і державні діячі, щоб суспільство під їхнім керівництвом могло успішно розвиватися; другий – за якими критеріями електорату слід обирати собі лідерів.

Отже, завдання підрозділу: на основі історико-філософського дослідження сформулювати Я-концепцію політика в умовах необхідності трансформації знеособленої парадигми буття людини в особистісну та основні положення Я-концепції політика особистісного спрямування.

Властивості, які мають бути притаманні державним діячам, Платон називав божественними. Він звернув увагу на те, що їхні здібності – це «божественне золото – те, яке дароване богами, воно завжди в їхній душі, і вони не мають жодної потреби в золоті людському, до того ж, це було б блюзнірським гріхом, маючи те золото, опоганювати його домішкою золота смертного» [306, с. 105–106]. Отож античний філософ усвідомив, що політичні й державні діячі, спонукувані інтересом цілого, мають божественні (особистісні) здібності, а суспільство й держава без них деградуватимуть. Незважаючи на обмежений історичний досвід, Платон зрозумів зв'язок між здібностями політиків та міццю держави. Відтак, держава не може ефективно розвиватися без еліти, здатної мислити й діяти в її інтересах.

Для Аристотеля політика є найважливішою з усіх наук і мистецтв, а справедливість та особистість – поняттями одного порядку [20, с. 467]. Сутність політичної філософії Аристотеля можна узагальнити в таких твердженнях: по-перше, політичний діяч має бути спонукуваний ідеями блага та справедливості, дотримуватись пріоритету моралі; по-друге, справедливість є підґрунтям держави; по-третє, людина здатна досягти блага лише в суспільстві. Отож, благо держави визнано вищим за індивідуальне.

На основі поглядів Платона та Аристотеля відтворимо Я-концепцію античного політика. Політики, як і громадяни полісу, відчували себе частиною цілого й усвідомлювали суб'єктами політичної діяльності. Така ситуація диктувала політикам відповідний стиль поведінки: до громадян не можна застосовувати силу й маніпулювати ними, а слід переконувати; не можна виходити за межі етичних норм, а треба враховувати суспільні інтереси й дотримуватися морального ідеалу; у будь-якій ситуації спонуканням має бути інтерес цілого. У Стародавній Греції претенденти на державні посади знали вимоги громадян до себе та результатів своєї діяльності. Усім суб'єктам політичного простору наперед був відомий критерій, за яким будуть оцінювати результати їхньої діяльності, – критерії блага та справедливості. Античний політик розумів: якщо результати його діяльності суперечитимуть інтересам цілого, то його чекає остракізм – крайня міра покарання для політиків, спонукуваних власною вигодою, які використовували свій статус у корисних цілях та ігнорували інтерес полісу. Обов'язком політика було не лише будувати свою діяльність на основі блага й справедливості, але й займатися вихованням громадян. Підсумовуючи, зазначимо, що Я-концепція політика античності має особистісний характер, орієнтована на свідомий компонент людської психіки й розвиток людини й полісу.

Аналізуючи соціально-філософські погляди Н. Мак'явеллі, дослідники звертають увагу на те, що він зробив фундаментальний поворот: став досліджувати реальну життєдіяльність людини, що ґрунтувалася на матеріальному інтересові [14, с. 166–167]. На доказ дослідники наводять висловлювання Н. Мак'явеллі, що людина найімовірніше пробачить смерть батька, ніж втрату майна [240, с. 83].

Політичний діяч мак'явеллівського типу – це захисник приватної власності, а тому спонуканням до діяльності в нього є мотив вигоди. Філософ виправдовував діяльність людини посереднього ступеня розвитку, бо сам стояв на позиціях цього типу людини.

Сучасні дослідники вважають заслугою Н. Мак'явеллі те, що він відокремив політику від моралі [14, с. 167–168]. Відокремлення політики від моралі у ХХ ст. сприяло появі піартехнологів, які без будь-яких вагань маніпулюють свідомістю людей, що призводить до психічних епідемій. На основі дослідження творчості Н. Мак'явеллі сформулюємо основні положення запропонованої ним Я-концепції політика. По-перше, цінністю є влада, а сила, маніпулювання, залякування – засоби її досягнення. Політик віддає перевагу владі й державі, а не благу суспільства. По-друге, байдужість політика до моралі, бо він, не вагаючись, використовує засоби, що виходять за її межі, ігнорує слово як онтологічну основу буття. По-третє, політик мак'явеллівського типу – це людина посереднього ступеня розвитку, яка сприймає інших на рівні їхніх матеріальних потреб і відтворює собі подібних.

Порівняймо Я-концепцію політика античності з Я-концепцією політика мак'явеллівського типу. Останній уже не керований ідеєю блага та справедливості, він спонукуваний вигодою. Залежно від вигоди обирає друзів і ворогів. Політичну діяльність та її результати оцінює з позиції «свій – чужий». Політик знає, що він насамперед має задовольняти потреби класу власників, тому в принципі не спроможний діяти в інтересах суспільства. У діяльності політика мак'явеллівського типу відсутні ідеї блага, справедливості, моралі. Єдиним, «абсолютним» критерієм є вигода. Для такого політика все стає засобом досягнення влади, яка є для нього самоціллю. Держава перемогла людину й суспільство та стала єдиним суб'єктом діяльності – Левіафаном.

Н. Мак'явеллі звільнив політика від необхідності дотримуватися моральних норм, натомість політик античності не міг дозволити собі такої «розкоші». У мак'явеллівській концепції немає вимог до інтелектуального рівня й морального обличчя політика й державного діяча. Суспільство прощає їм будь-які гріхи, аби вони забезпечували відповідний рівень матеріального споживання.

Я-концепцію політика мак'явеллівського типу слід оцінювати як крок назад щодо Я-концепції політика античності – як антигуманну, аморальну й знеособлену, яка відкриває шлях до маніпуляцій психікою людини. Секрет популярності поглядів Н. Мак'явеллі серед політиків ХХ–ХХІ ст. полягає у тому, що він відкинув розмови про мораль і справедливість, духовні основи життєдіяльності людини й держави, бо досягнення влади стало єдиним предметом його прагнень. Філософ абсолютизував засоби діяльності, як це робить посередня особистість. Отож у мак'явеллівській концепції відображено прагнення людини посереднього ступеня розвитку до влади. Погляди Н. Мак'явеллі на політику обґрунтовували знеособлене управління суспільством і прокладали дорогу до влади посередній особистості.

Епоха Просвітництва в особі Вольтера відчувала вичерпаність знеособленого управління суспільством, тому французький філософ і висунув концепцію союзу філософів і правителя. «Народи були б щасливими, маючи государів-філософів», тоді як «государі були би ще щасливішими, маючи значну кількість підданих-філософів» [Цит. за: 206, с. 17]. Це була спроба повернутися до античних цінностей у політиці: ідеї блага та справедливості. Філософи епохи Просвітництва проголосили культ розуму, але насправді буржуазія була не зацікавлена в тому, щоб розум правив світом, їй були потрібні лише гасла, за допомогою яких можна маніпулювати масами. В. Роменець, досліджуючи механізми взаємодії влади з масами, зазначав, що під час Великої французької революції остаточно сформувалися три цинічні кити політики: на словах виступати за інтереси народу, але насправді діяти заради власної вигоди; відшукувати та страчувати ворогів народу, протиставляти одні групи громадян іншим, згуртовуючи їх у такий спосіб; проголосити боротьбу за мету, яка сприйматиметься як суспільно значуща. На основі цих узагальнень учений висновує, що така діяльність політика спирається на несвідоме, а не на свідомість людини [328, с. 613].

Відповідальність політика стала предметом роздумів М. Вебера. Науковець під впливом Першої світової війни доходить висновку, що політик несе «виняткову особисту відповідальність за те, що він робить, відповідальність, відхилити яку чи скинути з себе він не може й не має права» [78, с. 666]. Філософ сформулював

якості, якими має володіти політик: орієнтуватися на сутність політичних подій, бути здатним усебічно їх осмислювати й мати почуття відповідальності. З усієї сукупності проблем М. Вебер виокремив смертні гріхи політика: втеча від сутності справи й безвідповідальність [78, с. 691].

Суттєвий внесок у дослідження ролі політика зробив Ф. Гаєк, який довів, що політика в тоталітарному суспільстві цілковито спирається на несвідоме й ігнорує свідоме. Він ретельно дослідив механізми такої діяльності й дійшов висновку, що одним із найбільш дієвих стає використання «старих слів у нових значеннях» [469, с. 119]. Таке «переосмислення» сталося з фундаментальними поняттями: «свобода», «справедливість», «рівність», «мораль», «право» та ін. Діяльність політика посереднього ступеня сприяла появі специфічних пропагандистських прийомів, метою яких було сплутати «всі смислові орієнтири» [469, с. 121]. Результатом такої практики стало те, що маси остаточно втратили здатність критично мислити. А. Бадью ще категоричніший в оцінюванні цих явищ. Він доводить, що змішування філософських найменувань і політичних категорій призводить до катастрофи [25, с. 255].

Мислення сучасного політика відбувається в межах повсякденного досвіду, тоді як у Стародавній Греції правителі розуміли необхідність подолання «очевидності» здорового глузду, а тому зверталися до оракулів. Засуджував звернення до здорового глузду й І. Кант, який зазначав: «Якщо розглянути як слід, то ця апеляція [до здорового глузду] є ніщо інше, як посилення на судження натовпу...» [172, с. 73]. Сучасні політики діалог з мудрістю (розумій, з філософом) замінили спілкуванням з піартехнологами, оскільки за їхньою інтелектуально-психологічною суттю вони не здатні вступати в діалог ані з філософами, ані з народними масами. Усе стало предметом маніпулювання: звіти про економічну діяльність, релігія, катастрофи, кризи, надії та сподівання, навіть національний інтерес. Наприклад, усі політичні сили в сучасній Україні говорять про інтерес нації, а мають на увазі власну вигоду. Не залишилося нічого святого. Отож сучасний політик робить вагомий «внесок» у виникнення психічних епідемій, а політика переродилася в політиканство.

Надзвичайно важливою є проблема змісту діяльності політика. А. Дж. Тойнбі, говорячи про діяльність сучасного політика, акцентує, що система управління в суспільстві має знеособлений характер, а це суперечить людській сутності [405, с. 265]. Насправді управління суспільством перетворилося на маніпулювання свідомістю громадян, і здійснюється це за допомогою механізму демократії. З цього приводу В. Липинський зазначив: «Демократія <...> це не народ і не добро народу, а метод правління при допомозі оббріхування народу» [225, с. XI]. Актуальними залишаються його роздуми про сутність і роль демократії в сучасному політичному житті. Як прибічник духовного аристократизму, він, мабуть, першим в українській філософській думці заговорив про антиособистісну спрямованість демократії. Український мислитель був непоодиноким у критичному ставленні до демократії, про що написав у 1926 р., а Х. Ортега-і-Гассет це зробив у 1929 р. у праці «Бунт мас». Український мислитель відшуковує філософські причини функціонування демократії – це результат дії «хамової» тенденції, яка породжує не провідників, не еліту суспільства, а отаманів, які воюють між собою заради вигоди [226, с. 69].

Дійсно, демократія за її сутністю антиособистісна, оскільки ігнорує ступінь духовного розвитку як політичних лідерів, так і народних мас. Пасивна більшість ніколи не може знайти гідні відгуки на історичні виклики, бо її спонукання не виходять за межі безпосередніх потреб. В. Липинський наблизився до висновку, що демократія – це механізм, створений людиною посереднього ступеня розвитку для того, щоб маніпулювати свідомістю пасивної більшості. В умовах соціальних катастроф демократія вдається до руйнівної гри на найнижчих інстинктах юрби [225, с. 37]. Це ще раз доводить, що сучасна політика спирається на несвідоме. Екскурс у механізми функціонування демократії зроблено для того, щоб довести, що вони є складовою діяльності людини посереднього ступеня, тобто частиною Я-концепції політика мак'явеллівського типу. В. Липинський намагався дійти до сутності демократії. «А яка тенденція розвитку демократії? Як вона впливає на духовний стан суспільства й розвиток людини?» Історик дав таку відповідь: «Вирівнювання ж класів по типу *найнижчому* – це дорога занепаду націй...», а щоб уникнути деградації, запропонував принципово інший напрям розвитку суспільства,

яким досі не пішла жодна нація: «Вирівнювання класів по типу *найвищому* – це дорога розвитку працюючих націй...» [225, с. 52]. Отож В. Липинський пропонував підтягувати пасивну більшість до рівня активної меншості як це пропонував робити й І. Франко. Цей висновок залишається не осмисленим сучасною філософською думкою.

Для швидшої перемоги особистісної парадигми буття в Україні необхідно, щоб еліта суспільства складалася не з діячів посереднього рівня розвитку, як це є дотепер, а з особистостей. В. Липинський формулює моральний імператив нації: «Ідеал усіх – шляхетність, джентельменство» [226, с. 74], отож усвідомив зв'язок між відродженням української нації та мораллю еліти. Такої моралі, на жаль, бракує у світовому й українському політикумі до сьогодні. На основі дослідження поглядів В. Липинського й А. Дж. Тойнбі, висновуємо, що політик Нового часу – це діяч посереднього ступеня розвитку, не спроможний діяти в інтересах суспільства. Цю нездатність пояснюємо тим, що спонуканням до діяльності в нього є не інтерес, а вигода. Ідею блага та справедливості він сприймає як ілюзію, а вигоду – реальною спонукальною силою.

Філософія Платона розкриває глибинні причини політичного хаосу. Проаналізувавши причини боротьби в стані політичної еліти держави, філософ висновує: «Незгода <...> це найбільше невігластво» [307, с. 162]. В умовах інформаційного суспільства цю боротьбу ведуть за допомогою слова, яке втрачає своє онтологічне значення, що призводить до деградації духовних і комунікативних основ суспільства. З цього приводу Вольтер зазначав, що не можна знайти жодної нації «де було б дозволено порушувати своє слово», адже це «неможливо серед людей, які вихваляються тим, що вони дурять одне одного» [83, с. 270]. За маніпуляціями сучасних політиків зникає реальність і виникає псевдореальність, симулякр. Об'єктивно виникає потреба відродити сакральне значення слова.

Ключ до розуміння політичних подій знаходимо в Платона, який чітко визначив, де приховані причини негараздів і навіть загибелі держав – у правителях чи народі. Філософ висновує: причини негараздів і загибелі держав – у якостях правителів [307, с. 161–162], тобто у відсутності в них здібностей бути

спонукуваними інтересами суспільства. Якщо бути неупередженим і незаангажованим дослідником, то треба визнати, що панівним типом людини як в українському політикумі, так і у світовому була й залишається людина посереднього ступеня розвитку. Отож незважаючи на бурхливе політичне життя, в Україні справжніх історичних подій не відбувається, оскільки суб'єктом політичної діяльності є посередня особистість, яка продукує псевдоподії.

Роздуми Ф. Гаєка поглиблюють розуміння таємниць політичного життя. Так, аналізуючи проблему, чому при владі дуже часто опиняються найгірші, учений зауважує: «Люди неделікатні, а попросту кажучи, безпринципні мають набагато більше шансів на успіх» [469, с. 105]. Трагедією політики є те, що в політику найчастіше йдуть для задоволення власних амбіцій, щоб більше придбати власності й уникнути відповідальності, забуваючи настанови М. Вебера: політик має орієнтуватися на сутність, мати здібності до всебічного аналізу проблем, а найголовніше мати виняткове почуття відповідальності.

Політик мак'явеллівського типу цинічно ігнорує інтереси суспільства. У виступах, програмних заявах сучасних політиків відсутнє поняття справедливості, тоді як саме вона була ключовою в політичній філософії Платона та А. Августина. Політичне життя в сучасному світі – це «уособлення» постмодерного політика, який за допомогою іміджмейкерів перетворився на маніпулятора.

Використовуючи поняття Р. Арона «політика здорового глузду» й «політика Розуму» [23, с. 443], зазначимо, що в межах знеособленої парадигми переважає політика здорового глузду, усе зводиться до політичної боротьби за владу та економічну вигоду. Натомість в умовах особистісної парадигми буття політика розуму орієнтована на благо суспільства.

Я-концепція політика мак'явеллівського типу цілком вичерпана. За висновками А. Бадью, сучасна політика «підтверджує власну катастрофу» [25, с. 245]. Політики в умовах знеособленої парадигми буття людини розробляють закони, керуючись вигодою, а не інтересами суспільства. На жаль, сучасні політики не усвідомлюють необхідності трансформації знеособленої парадигми буття людини в особистісну, а тому не можуть бути концептуальними персонажами. Вони

неспроможні вийти за межі того, що існує. У вирішенні цієї проблеми їм мають допомогти філософи. У знеособленій парадигмі буття людини несуперечливо поєднати політику й мораль абсолютно неможливо, але це не означає, що неможливо взагалі. Метафізична теорія особистості утворює світоглядні передумови подолання пріоритетного становища людини маси в сучасному суспільстві й може стати основою формування Я-концепції політика особистісного спрямування.

Фундатором Я-концепції політика особистісного рівня вважаємо Платона, який сформулював закони суспільного буття. *Перший*: пріоритет у суспільстві й державі має належати політикам особистісного ступеня розвитку. *Другий*: власники засобів виробництва не повинні мати права посідати керівні посади в державі й займатися політичною діяльністю. Отож Платон сформулював онтологічні закони суспільного буття: у ролі конститутивної основи у нього постають здібності до відтворення суспільних і державних форм буття. Заслуга античного філософа полягає в тому, що він усвідомив зв'язок між здібностями еліти й суспільними та державними формами буття. На жаль, дотепер в європейській і українській філософії, панує думка, що його погляди на державу – це або варіант соціальної утопії, або обґрунтування тоталітарної держави. Таке тлумачення його поглядів на зміст держави є недооцінкою значущості метафізичних основ суспільного буття. Платон визначив предмет політичних зусиль правителя: «Турбота <... > про ціле людське співтовариство й мистецтво управляти всіма людьми...» [308, с. 36].

Аристотель продовжив дослідження щодо змісту політики. Він проаналізував властивості, якими мають володіти правителі держав, і дійшов висновку, що їм необхідно мати філософські знання, бути витриманими в прояві життєвих бажань і справедливими [20, с. 620]. (Зазначимо, що сучасні політики цих якостей не мають. Спостерігаємо в них презирство до філософського мислення, любов до жаргону, необмежені потяги до земних благ та ігнорування проблеми справедливості). Аристотель формулює закон відповідності між рівнем розвитку здібностей діяча та посадою, яку він обіймає. Здібності посадовця мають відповідати функціям, які він виконує. Уточнімо умови функціонування закону відповідності: кар'єрне зростання посадовця має залежати лише від рівня розвитку його здібностей, від здатності

розв'язувати соціально-політичні проблеми. Аристотель формулює вимоги до активної та пасивної більшості: еліта й підлеглі мають бути витриманими та справедливими у взаємостосунках і спонукуваними благом цілого [20, с. 399].

Суттєвий внесок у розроблення Я-концепції політика особистісного рівня здійснив один із основоположників італійської ідеї, письменник і філософ Д. Мацціні. Він виступав проти відокремлення політики від моралі й називав це злочином. «*Мета* політики – це застосування морального Закону до громадянського витворення Нації, одночасно у внутрішній і зовнішній діяльності» [261, с. 75]. Отож Д. Мацціні не відокремлює політику від моралі й мислить у контексті ідей Платона та Аристотеля, тобто заперечує погляди Н. Мак'явеллі.

Критичні, але конструктивні роздуми щодо місця та ролі політики в сучасному суспільстві знаходимо в Ж. Бодріяра. Панування мас в соціально-політичному житті призвело до деградації політики й політиків. Негативні тенденції в політиці філософ пов'язує з ідеями Мак'явеллі, а саме: деградація політики є наслідком не лише абсолютизації засобів та ігноруванням моралі, а, найголовніше, є результатом маніпулювання цілями, що стало наслідком відокремлення від Розуму. З часів Великої французької революції цілі людського життя звелися переважно до матеріальних і політика виключно взяла на себе функції соціального [59, с. 7].

Наступний етап деградації політики філософ пов'язує з марксизмом. Спрощені цілі формували спрощену людину й суспільство, що знайшло логічне завершення в суспільстві споживання. Панування соціальних цілей веде до примітивізації людини й змісту соціального. «Маса, – зауважує Ж. Бодріяр, – є масою лише тому, що її соціальна енергія вже згасла» [59, с. 10]. Намагаючись з'ясувати смисл цих висновків, зауважимо, що філософ правильно визначив історичні та соціально-філософські витоки деградації політики, але не вказав на світоглядні, адже французька революція започаткувала панування матеріалістичної світоглядної орієнтації. Так утворилося замкнене коло: маса прагне виключно матеріальних благ, а панівна світоглядна установка на пріоритет матеріального розширює коло його прихильників.

Постає питання: чи можна подолати це замкнене коло? У цій ситуації перед дослідником постає проблема смислу. Ці роздуми приводять Ж. Бодрієра до невтішного висновку: маса й політики настільки знеособлені, що у них відсутній попит на смисл. Виникла парадоксальна ситуація. «Створення попиту на смисл – ось головна проблема...» [59, с.10–11], але вважає, що смислів у суспільстві достатньо. Не применшуючи висновків Ж. Бодрієра, зауважимо, що ми не можемо погодитися з таким твердженням. Знеособлене суспільство вичерпало можливі смисли, бо всі вони перебувають в межах матеріального. Філософ не знаходить механізмів, які викликали б попит на смисл, а тому доходить висновку: «Маса не потребує істини <...>. Для неї це порожній звук» [59, с.11]. Отож Ж. Бодрієр у всіх проблемах звинувачує маси, забувши про відповідальність інтелектуалів.

Данський дослідник персоналізму Й. Мортенсен переконливо доводить, що потрібні нові філософські орієнтири, які б дозволили подолати індивідуалізм і матеріалістичні світоглядні орієнтири сучасної людини. Філософською альтернативою у філософа постає персоналізм [543].

Подолати це коло взаємної нездатності до критичного й конструктивного мислення та стан аномії можна лише телеологічною детермінацією (Н. Гартман): треба визнати пріоритет духовного й сформулювати для людини цілі, які виходять за межі існування. Вважаємо, що є смисл, який зможе спонукати людину до духовної й соціальної активності, – це ідея особистісного буття. Таке переконання ґрунтується на тому, що людина, незважаючи на її здеградованість, є духовною істотою, бо має в собі особистісне начало. Ідея особистісного буття є привабливою і може мотивувати людину до внутрішньої активності. Проте, вихід за межі соціального в духовне може не сподобатися політикам, бо вони втратять своє пріоритетне становище в суспільстві, але попри це, телеологічна детермінація дозволяє розірвати це коло і зробити певний крок до розуміння метафізичних основ існування людини.

Проблема взаємовідносин політики й моралі стала предметом роздумів філософів української діаспори після поразки революції 1917–1921 рр. І. Мірчук так пояснює причини, що змусили його досліджувати зв'язок моралі й політики.

«Взятися за написання розвідки про відношення політики до моралі мене спонукали часті нарікання нашої інтелігенції на брак найпримітивніших понять моралі в політиці ворогів українських визвольних змагань» [269, с. 23]. Уже тоді, у 1923 р., філософ зрозумів, що без з'ясування відношення моралі й політики здобути й розбудувати українську державу буде неможливо.

І. Мірчук узагальнив можливі підходи на відносини політики й моралі у твердженні: «Численні відмінності між ними можна розмістити поміж двома кардинально протилежними поглядами, а саме твердженням Макіавеллі, що держава і політик, як її представник, вільні від будь-яких обов'язків моралі, і навпаки, що політика підпорядкована моралі і що в політичному житті побутують ті самі норми, що й у житті кожної приватної одиниці» [269, с. 25]. Філософ акцентує увагу на аморальності поглядів Н. Мак'явеллі. Під впливом філософії Н. Мак'явеллі запанувала думка про незалежність політики від моралі, яку І. Мірчук тлумачить як механізм виправдовування політиків перед громадською моральною свідомістю [269, с. 40]. Іншою формою виправдовування політики стала теорія економічного розвитку. Власним матеріальним зростанням держава виправдовує свою аморальну політику. Філософ доводить, що за теорією економічного розвитку криється безмежний егоїзм держави, а від себе додамо – матеріальні інтереси посередньої людини. Таку політику філософ трактує як «прикрашання гарними словами власного егоїзму» [269, с. 41].

Діяльність політика, на думку І. Мірчука, завжди й усюди мусить підпорядковуватися моралі, що має бути аксіомою [269, с. 49]. На місце теорії економічного зростання філософ ставить розвиток культури, яка є остаточним критерієм як для окремої особи, так і для політика. «Нашим найвищим добром, остаточною метою, до якої кожний повинен прагнути, є загальний розвиток культури» [269, с. 49]. Політика, побудована на культурі, спиратиметься не на силу, маніпулювання, а на щирість, справедливість, взаємну довіру, бажання допомоги. Ще на початку 20-х рр. ХХ ст. філософ усвідомив, що європейська політика, побудована на силі, себе вичерпала, відтак дав відповідь на проблему, яку намагався розв'язати Ж. Бодріяр у 70-х роках ХХ ст. (Для довідки зауважимо, що аналогічний

висновок робить Д. Белл: «Центральний принцип культури – втілення й удосконалення власної особистості» [33, с. 16]). І. Мірчук започатковує нову парадигму політичного життя. «Тому, коли держава має сповнити своє найвище завдання, то мусить посилатися на етичну свідомість, а її представники, політики, повинні керуватися моральними законами в тій самій мірі як і приватна особа» [269, с. 50]. Проголосивши пріоритет моралі, філософ став на позицію пріоритету духовного над матеріальним.

Роздуми І. Мірчука залишаються надзвичайно актуальними не лише для України, але й для сучасного міжнародного політичного життя. Порушення норм моралі сучасні політики продовжують прикривати необхідністю економічного зростання. Своє завдання в умовах знеособленої парадигми буття вони вбачають у розв'язанні економічних проблем. Така логіка хибна. У глобальному контексті вона призвела до антропологічної кризи, гібридних війн, а в українському до маніпулювання психікою громадян і деградації України.

Дослідження ролі та значення особистості в суспільному й державному житті набувають цілісного викладу в праці Д. Донцова «Дух нашої давнини» (1944), у якій доведено, що для розбудови української держави слід сформувати провідну верству. Підґрунтям суспільного буття філософ вважає шляхетність і розкриває її в таких поняттях як «вірність своєму ідеалові», «честь», «любов до високих ідей», «любов до загального», «вірність слову», «аскетизм», «служба великій справі» [138, с. 334–337]. Діяльність шляхетних людей благодатно впливає на всі сфери життя та сприяє появі мудрих державних діячів. Їхня мудрість полягає в таких якостях: *«мати систему, план, задум цілого суспільного механізму, щоб всі його члени трималися «в согласії»* [138, с. 369]. Уявлення про суспільство як цілісний організм дозволяють ураховувати інтереси різних класів і верств та пов'язувати їх з інтересами держави. Мудрість державного діяча має поєднуватися з мужністю і твердістю до себе й у проведенні державної політики [138, с. 401]. Отож Д. Донцов закладає філософське підґрунтя особистісної політики.

Конструктивні ідеї щодо мети політичної діяльності залишив В. Липинський, який наполягав на єдності активної меншості та пасивної більшості. Він вважав, що

об'єднати активну меншість і пасивну більшість в органічне ціле мають спільні настанови до життєдіяльності [225, с. 205]. Тому основна проблема політика й державного діяча – це не вирішення матеріальних проблем громадян, а досягнення солідарності активної меншості й пасивної більшості. Суспільство має усвідомлювати, що воно динамічно розвиватиметься лише за умови, коли пріоритет належатиме політикам і державним діячам особистісного ступеня розвитку.

Політик особистісного ступеня розвитку розуміє, що суспільство є органічним утворенням, а тому треба розв'язувати суперечності між різними класами й верствами з позиції суспільних інтересів та солідарності. Так, Х. Ортега-і-Гассет стверджував, що суспільство може успішно розвиватися лише за умов солідарності між активною меншістю й пасивною більшістю [288, с. 173]. Важливий крок у розробленні Я-концепції політика особистісного рівня здійснив Г. Йонас, який звернув увагу, що в політику треба пускати людину, яка хоче отримати відповідальність, предметом якої є «суспільна справа» [162, с. 177]. Відповідальність сучасного політика філософ характеризує через поняття «тотальність», «безперервність» і «майбутнє» [162, с. 180], що охоплює всі аспекти життєдіяльності людини й суспільства, від фізичного існування до вищих духовних потреб. Політик у контексті тотальної відповідальності має замислюватися над питаннями: «Що буде далі?», «До чого це призведе?», і стосується це будь-якої проблеми, що Г. Йонас називає поняттям «безперервність» відповідальності [162, с. 192]. Безперервність відповідальності немає вихідних і свят, вона впливає з сутності особистості.

Незважаючи на те, що ідеологи постіндустріального суспільства недооцінили необхідність внутрішнього вдосконалення людини, вони сформулювали конструктивні ідеї щодо переосмислення ролі політиків у нових умовах, наприклад, Д. Белл зазначив, що «політика – арена соціальної справедливості» [34, с. 258], тобто філософ заперечує мак'явеллівську концепцію політики, що концентрувала увагу на досягненні вигоди й влади. У контексті ідей Д. Белла мислять Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі й висловлюють думку, що сучасний політик не має потрапляти під вплив доксів (примітивних суджень, гадок) посередньої людини [126, с. 194].

Підсумовуючи погляди західних філософів, зауважимо, що в сучасній політиці превалує економічний детермінізм, який є різновидом політики простору (Raum politik) й здорового глузду. Цей напрям панує й сьогодні у вигляді боротьби за джерела енергії та ринки, проте зрозуміло, що він добігає кінця. Філософським узагальненням роздумів про політику вважаємо твердження А. Бадью, який на основі філософії Платона висновує, що справедливість – це філософське ім'я політики [25, с. 249].

Панування посередньої особистості в політиці веде до зростання ризиків у суспільстві. Це змусило сучасних філософів та політологів назвати сучасне суспільство «суспільством ризику», яке спричиняє зростання психологічного, соціально-політичного хаосу. Суспільство об'єктивно потребує соціальних механізмів захисту. Зростання ризиків і хаосу безпосередньо пов'язано із професійними, інтелектуальними й моральними якостями політиків.

Спираючись на філософію С. Франка, Г. Аляєв відносить політику до зовнішнього шару суспільного життя [12, с. 273], з чим варто погодитися. Філософ виокремив два взаємовиключних підходи: метафізика особистості визначає метафізику суспільства й держави (М. Бердяєв) та метафізика суспільства й держави визначає метафізику людини (С. Франк [435, с. 37, 83, 104]) [12, с. 284]. У цій дискусії ми поділяємо підхід М. Бердяєва. Відповідно до персоналістичної традиції діяльність політиків має бути підпорядкована діяльності метафізичних і концептуальних персонажів, що відповідає загальній логіці метафізики: пріоритету духовного й ролі особистості як первоначала буття. Метафізика особистості постає підґрунтям функціонування держави й політики. Держава й суспільство мають служити формуванню особистісного начала в людині. Сформульований підхід певним чином відповідає окремим моментам сучасної європейської історії. Отже, наш висновок про те, що метафізика особистості визначає метафізику суспільства й держави має традицію у християнській та світській філософії [350, с. 323, 327].

Аналізуючи характер і результати діяльності сучасних політиків крізь призму вимог, сформульованих Платоном, Аристотелем, М. Вебером, А. Бадью, Д. Белом, Ж. Бодріаром, Е. Тоффлером, І. Мірчуком, Г. Аляєвим маємо визнати, що більшість

із них не лише не мають необхідних якостей, не розуміють і не можуть аналізувати проблеми, перед якими опинилося людське суспільство, але й неспроможні до особистісної відповідальності. Сьогодні більшість політиків не здатна бути концептуальними персонажами, оскільки не діє з позиції блага й справедливості. Основними засобами їхньої діяльності є маніпуляції, піар, взаємний компромат. Політики виявилися неспроможними вирішити жодну з проблем, перед якими опинилося людство на поч. ХХІ ст. Під їхнім впливом відбувається деструктивна діяльність. Здійснений історико-філософський аналіз надає підстави зробити висновок: сфера політики потребує кардинального філософського переосмислення. У контексті роздумів Ж. Бодріяра про смерть соціального і політики в її традиційному (матеріалістичному) розумінні та висновків І. Мірчука, зауважимо, що зміст політики має бути переорієнтований на духовний розвиток людини й суспільства.

На основі роздумів європейських та українських філософів про зміст політики, сформулюємо онтологічні принципи політичного життя. *По-перше*, політика й державна діяльність має бути відокремлена від бізнесу. *По-друге*, політики мають взяти курс на подолання відчуження, що є економічною й соціально-політичною умовою розбудови особистісної парадигми буття людини. *По-третє*, на місця законодавців і державних посадовців мають претендувати лише діячі, спонукувані інтересом нації. Лише політик особистісного рівня здатен цілісно осмислювати проблеми й діяти в інтересах держави й суспільства. *По-четверте*, громадяни як суб'єкти політичної діяльності мають усвідомити, що процес виборів не можна цілковито перекладати на механізм демократії, оскільки сьогодні посередня людина перетворила її на засіб маніпулювання свідомістю народних мас. У суспільстві має бути моральний контроль громадянського суспільства за сферою політичної діяльності. *По-п'яте*, політики мають діяти відповідно первоначал і принципів суспільного буття й ідеї справедливості зокрема. *По-шосте*, організаційною формою реалізації первоначал і принципів суспільного буття мають бути дискурсивно-комунікативні практики.

Суттєвою умовою трансформації знеособленої парадигми буття людини в особистісну може стати Я-концепція політика особистісного спрямування, яка має синтезувати духовні зусилля нації. *По-перше*, опертя на державну ідеологію. *По-друге*, спонукання інтересом нації є єдиним й абсолютним критерієм, що дає право на політичну й державну діяльність. Якщо результати попередньої діяльності кандидата суперечать інтересу нації, то це свідчить про те, що рівень його професійного, морального й духовного потенціалу не відповідає політичним претензіям. Нація має усвідомити, що політик, державний діяч, не спонукуваний інтересом нації, рано чи пізно стане злочинцем або припуститься помилок, що дорівнюватимуть злочину. *По-третє*, усі суб'єкти політичного простору є рівноправними учасниками політичної діяльності, що означає тотальну відповідальність за процес і результат життєдіяльності суспільства, але політик і державний діяч мусять нести першочергову відповідальність за результати власної діяльності. Оцінювання діяльності політика має відбуватися за відомими наперед критеріями й охоплювати не лише економічні та політичні аспекти, але й моральні. *По-четверте*, діяльність політика не має права виходити за межі моральних норм; якщо політик їх ігнорує, то цей факт необхідно оцінювати як порушення метафізичних основ суспільного буття. *По-п'яте*, у суспільстві має бути накладене моральне табу та сформульовано правові норми на заборону піар-технологій і механізмів маніпулювання свідомістю громадян. Використання політиком і державним діячем піар-технологій є сигналом, що вони не ставляться до електорату як до колективної особистості, це необхідно оцінювати як моральний злочин. Основною формою спілкування політика особистісного ступеня розвитку має бути переконання. *По-шосте*, основною функцією політичного діяча має бути забезпечення єдності суспільства. (Докладніше див. [354, с. 21–30; 350, с. 564–583]).

Переструктурувати суспільний хаос на суспільний порядок здатний лише політик особистісного ступеня розвитку. Вважаємо, що наведені міркування сприятимуть як осмисленню метафізичних та онтологічних основ суспільного й політичного життя, так і оздоровленню українського політикуму.

4.5. Відповідальність метафізичних і концептуальних персонажів за формування особистісного начала суспільного буття

Актуальність дослідження проблеми відповідальності зумовлена деградаційними процесами в сучасному світі, й українському суспільстві зокрема. Політична еліта не відчуває відповідальності за буття, а тому продукує безвідповідальні відносини в суспільстві. У сучасній філософії поняття «відповідальність» визначають як «міру відповідності поведінки особи, групи, прошарку, держави наявним вимогам, чинним суспільним нормам, правилам співжиття, правовим законам» [434, с. 87]. Цей підхід має право на існування, але він не пояснює механізмів формування відповідальності. Чинні суспільні норми фіксують лише сталий момент у відносинах між суб'єктами діяльності, тоді як соціальні відносини – це динамічний процес взаємодії, у якому суттєва роль належить якостям суб'єктів діяльності. Момент єдності у відносинах фіксуємо в понятті «суспільний інтерес». Вважаємо, що діяльність метафізичних і концептуальних персонажів має відповідати суспільному інтересу, адже в іншому разі суспільство приречене на деградацію. Тому наведене визначення відповідальності потребує уточнення, оскільки воно не враховує як моменту єдності між різними суб'єктами діяльності, так і впливу соціально-психологічних якостей людини на прийняття відповідальних рішень.

Отже, завданням підрозділу є аналіз змісту відповідальності метафізичних і концептуальних персонажів українського суспільства за формування особистісного начала суспільного буття.

Спираючись на попередній аналіз, стверджуємо, що будь-яке суспільство існує доти, поки воно у своєму підґрунті має особистісне начало. Формування духовних засад буття української нації передбачає пріоритет особистості в усіх сферах суспільства. Водночас, як доводить практика, далеко не всі суб'єкти діяльності здатні бути відповідальними. Сьогодні простежуємо бездіяльність еліти, за яку вона мусить відповідати. Так, кожен громадянин вільний обирати: чи бути суб'єктом діяльності, чи залишитись пасивним і бездіяльним, але і в першому, і в другому випадках кожен несе відповідальність за свій вибір перед суспільством і

власною совістю. Відтак, свобода вибору автоматично накладає відповідальність, і кожен суб'єкт, усвідомлює він чи ні, несе відповідальність. Як уже було зазначено, взірцем відповідальності в суспільстві мають бути філософи.

Досліджуючи проблему відповідальності, А. Єрмоленко акцентує увагу, що є два її види – «за щось» і «перед кимось» [149, с. 169]. Перше значення має монологічний сенс, це відповідальність людини за свої вчинки та продукти власної діяльності; друге має комунікативний сенс, а саме: відповідальність перед людиною й суспільством. Припускаємо, що індивід має нести і монологічну, і комунікативну відповідальність, адже в першому випадку він відповідальний за продукти власної діяльності, а в другому – за суспільні відносини. Безумовно, монологічна і комунікативна відповідальності органічно поєднанні. Комунікативна відповідальність неможлива без монологічної, як і навпаки.

Поняття відповідальності в умовах сучасного світо(без)порядку набуває особливої ваги. Є. Бистрицький розширює поняття відповідальності: «Бути відповідальним, підказує нам та Іншим досвід гібридної війни, – це бути відповідальним за збереження автентичності не лише (і не стільки) власного життя, а й життєвого світу, до якого ти належиш і без якого твоє життя <...> втрачає власний сенс» [50, с. 61].

На основі метафізичної теорії особистості та запропонованого суб'єкт – об'єкт – суб'єктного методологічного підходу (див. підрозд. 5.1) поставимо проблему: хто здатний до відповідальності? Стверджуємо, що до відповідальності здатний лише суб'єкт, спонукуваний інтересом суспільства, хто відчуває єдність із суспільством. Індивід, не керований суспільним інтересом, не спроможний до відповідальності. (Ці твердження корелюються з висновками Г. Марселя, що відповідальність є прямою ознакою особистості, а її формування органічно пов'язано з моральними якостями людини [259, с. 27–28]).

Загалом фахівець має нести відповідальність за предметний і комунікативний складники: за предмет споживання й відтворення суспільних відносин. Продукт споживання, що рухається від продуцента до споживача, утворює структуру відносин, у яких можна виділити екологічний, технологічний, економічний,

політичний, правовий, моральний і світоглядний складники. За кожен із них фахівець має нести відповідальність. Конкретизуємо ці роздуми: хто й за що має відповідати в умовах дискурсивно-комунікативних практик. Предметом і продуктом діяльності філософа є система понять, яку необхідно покласти в основу комунікації. Зрозуміло, що продуцентом філософських понять може бути лише чистий філософ, а їх інтерпретаторами й реалізаторами – історик, науковець, психолог, освітянин, митець, саме вони несуть відповідальність за комунікативний складник (див. підрозд. 4.1.). Отож науковці й інженери відповідальні за предметний складник людських відносин, а філософи, історики, психологи, освітяни й митці – за комунікативний; психологи разом з освітянами – за розвиток людських здібностей. (Докладніше про відповідальність історика див. [548, р. 40–52]).

Заперечення пріоритету духовного скерувало розвиток гуманітарних наук до знеособленого начала: розвиток суспільства набув стихійного характеру. Це сталося тому, що людина порушила онтологічні засади буття. Модерна й постмодерна епохи здійснили контрреволюцію, проголосивши пріоритет матеріального, який реалізовує посередня людина. Суспільство має керуватися пріоритетом духовного, а саме: системі філософських понять має належати пріоритет перед соціально-економічними поняттями.

Суспільні суперечності та проблеми концентруються навколо взаємовідносин матеріального й духовного та принципів суспільного буття: свободи, ієрархії, рівності й справедливості. Історико-філософський аналіз доводить, що в умовах пріоритету матеріального над духовним первоначала буття спотворені: посередня особистість маніпулює ними, а якщо реалізовує, то лише з позиції власної вигоди, яку видає за суспільний інтерес. Посередня людина, проголосивши пріоритет матеріального, створила передумови, щоб політики стали «концептуальними» персонажами, які змагаються в популізмі: хто швидше й більше надасть матеріальних благ електорату, але насправді нехтують інтересами людини, суспільства й держави. Політична діяльність сучасних політиків відбувається на основі вигоди (економічної, політичної, правової, світоглядної), тому можемо стверджувати, що вона має знеособлений характер. Отож є глибинний аспект

проблеми відповідальності – це метафізична відповідальність філософа за систему понять, на основі якої здійснюється життєдіяльність суспільства.

Зрозуміло, що настанова на пріоритет духовного потребує нових метафізичних і концептуальних персонажів. Пріоритетними завданнями для метафізичних і концептуальних персонажів у сучасному українському соціумі є, по-перше, реалізація пріоритету духовного над матеріальним; по-друге, процес розбудови громадянського суспільства передбачає різновекторну діяльність: від пробудження національної свідомості до формування правового поля для взаємодії громадянського суспільства і держави; по-третє, зміцнення й поширення комунікативних практик в суспільстві. Отож модернізація соціуму залежить передусім не від матеріально-технічних чинників, економічних реформ чи кадрових рішень, а від інтелектуального, морального й духовного рівня розвитку інтелектуальної еліти й філософів зокрема. Тому метафізичні й концептуальні персонажі мають взяти на себе відповідальність за те, щоб у суспільстві утвердився пріоритет духовного над матеріальним і розвивалися комунікативні практики.

Пріоритет духовного над матеріальним означає, що людина мусить перш за все дотримуватися первоначал і принципів суспільного буття, етико-моральних норм. Установка на пріоритет духовного над матеріальним сприятиме розбудові громадянського суспільства, зменшенню політичної напруженості між різними гілками влади та суб'єктами суспільних відносин, формуванню соціального капіталу, спрямовуватиме людину до подолання екзистенційного вакууму. Отож, пріоритет духовного над матеріальним висуває на перший план проблему метафізичної відповідальності філософів за його реалізацію.

Вагомий внесок у відродження місця й ролі філософа у формуванні особистісного начала суспільного буття здійснив Ж. Маритен. Так, осмислюючи проблеми ХХ ст., він наполягає на необхідності відродження моральної (практичної) філософії, метою якої має бути відновлення ідеалів людського буття [251, с. 22]. Ж. Маритен зауважує, що філософ має довести суспільству, що прийшов час в основу розв'язання суспільних проблем покласти філософію персоналізму, і висуває ідею персоналістичної демократії [251, с. 12]. Вважаємо, що формою

персоналістичної демократії є дискурсивно-комунікативні практики. Останні є тією формою суспільного буття, що дозволяють підтримувати особистісну атмосферу в суспільстві й спонукати людину до відповідальних рішень. Суспільство потребує філософів, які б своїм способом життя надавали пересічній людині наочний взірець особистісного буття.

В умовах пріоритету матеріального політики є концептуальними персонажами. В умовах пріоритету духовного їхнє становище не може бути пріоритетним. Нездатність політиків бути концептуальними персонажами вимагає шукати їм заміну. Як ми уже звертали увагу, Платон першим зрозумів, що філософи мають бути метафізичними персонажами суспільного буття. Ф. Ніцше успадкував погляди Платона щодо пріоритетної ролі філософів у суспільстві й першим у новоєвропейській філософії став писати про відповідальність людини й філософа за буття. На його думку, безвідповідальність людини за власне життя досягла абсолютної межі [279, с. 64, 107]. Функція відповідальності, – за висновками Ф. Ніцше, – раніше лежала на духовній аристократії, яка відчувала себе змістом буття [280, с. 155]. На жаль, аристократія втратила авторитет. У цих умовах Ф. Ніцше покладає відповідальність на філософа й називає його «велетнем відповідальності» [280, с. 58], який має визначати ієрархію цінностей [277, с. 222].

Ф. Ніцше надзвичайно вимогливо ставиться до людини. Він наполягав на тому, що людина має бути відповідальною не лише за результати власних дій, свої вчинки, але й за власну духовну сутність [279, с. 63], хоча усвідомлював, що людина не хоче бути відповідальною, а тому зростає роль філософів і провідників. Відповідальність за здрибнення людини Ф. Ніцше покладає на філософів нової генерації, які мають навчити людину сприймати себе, як продукт власної діяльності, «дивитись на своє майбутнє як на свою волю, як на щось залежне від людської волі <...> і цим покласти край страхітливому пануванню безглуздя й випадковості, яке досі називали “історією” (безглуздя “більшості”)...» [280, с. 93], проте цей час ще не прийшов і не з'явилося нової генерації філософів, отож, нікому скеровувати пересічну людину до особистісного й відповідального буття.

Е. Гуссерль був одним із небагатьох філософів початку ХХ ст., хто відчував відповідальність за буття. Він писав, що філософ має виконувати в людській спільноті функції архонта [115, с. 83], але для цього в нього має бути розроблена система понять і цінностей, а, головне, він має бути уособленням тієї системи цінностей і понять, яку пропонує. На жаль, постмодерні філософи не змогли встояти перед спокусами знеособленого буття. Вони капітулювали перед відповідальністю, яка лежала на філософії від початку її зародження. Причина – вичерпалося особистісне начало суспільства, як результат – зникла відповідальність за буття. Філософи мають зрозуміти, що вони творять соціум як поняттями, які через ідеологічні установки впливають на суспільне життя, так і своїм способом життя. Постмодерні філософи не усвідомили того, що вони своїм способом життя мають відповідати своїм теоріям.

Досліджуючи зв'язок філософії і політики, дослідники висновують, що постмодернізм був винаходом самих філософів, які злякалися неадекватного використання політиками філософських теорій, а тому створили таку філософію, яка стала аморфною щодо політики. Цю ситуацію понятійної й моральної невизначеності використовує посередня людина в маніпулятивних технологіях та інформаційних війнах. Для самих філософів це обернулося тим, що вони остаточно втратили свій статус у суспільстві й пріоритет перейшов до політиків.

Я-концепція сучасного філософа загалом, й українського зокрема, в період незалежності формувалася під впливом ідей постмодернізму. Філософ в умовах трансформації знеособленої парадигми буття в особистісну має слідкувати за адекватним уживанням філософських ідей тими, хто намагається творити комунікацію в суспільстві. Поняття – це онтологічна основа суспільного буття. Їх девальвація тягне за собою деградацію суспільства. На жаль, цієї взаємозалежності між Словом і суспільною практикою філософія, на відміну від християнської релігії, не визнає.

У цьому контексті надзвичайно продуктивними та своєчасними є роздуми Г. Щедровицького про колективну мислєдїяльність, який виокремив в єдиному процесі соціальної взаємодії три складники: мислення – комунікація – діяльність

[504]. Рівень мислення – це мислєдїяльнїсть «чистого» філософа, який формує систему понять. На етапі дискурсу відбувається перехід від індивідуального мислення до колективного, тобто філософський текст стає предметом колективного осмислення. Цей етап потребує філософів-інтерпретаторів, які доносять думку до учасників дискурсу. У цьому процесі філософ-інтерпретатор виконує функцію модератора: його завдання – організувати адекватне сприйняття філософських понять учасниками дискурсу. До осмислення філософського тексту мають долучитися історики, психологи, науковці, митці й освітяни як повноправні учасники колективної мислєдїяльності-дискурсу. Результати дискурсу мають бути сформульовані у формі ідеологічних установок. Після цього настає час ідеологів і політиків, які через ідеологеми доводять до мас філософські ідеї й мобілізують їх на соціальну активність. Роздуми про взаємодію філософів як метафізичних персонажів та істориків, психологів, митців, освітян як концептуальних персонажів у контексті дискурсивно-комунікаційних практик корелюють із висновками Д. Белла про те, що осьовим принципом політичної системи є співучасть [33, с. 16].

Особлива відповідальність лежить на викладачах суспільних наук, які мають їх викладати з позиції пріоритету духовного над матеріальним, української ідеї, національних цінностей, інтересів і метафізичної теорії особистості. (Докладніше див. [364, с. 21–30; 367, с. 59–62]).

Антрополого-глобальна катастрофа, екзистенційний вакуум наочно доводять: по-перше, як у європейському, так і в українському суспільстві не вистачає справжньої філософії; по-друге, філософи перетворилися на інтерпретаторів минулого; по-третє, немає зв'язку філософії й політики (філософи не цікавляться політикою, а політики філософією). Дійсно, якщо в суспільстві бракує справжньої філософії, то суспільство й політики не отримують відповідей на нагальні проблеми, що спричиняє подальшу деградацію: політики стають «концептуальними персонажами», а точніше, перетворюються на демагогів, а реальність – на хаос. Між філософом і політиком слід помістити концептуальних персонажів, які сприятимуть адекватному розумінню змісту дискурсу та нагальних трансформацій. Політики в

такій структурі шукатимуть необхідні засоби для реалізації цілей і завдань, сформульованих метафізичними персонажами.

Здійснений історико-філософський аналіз ролі філософа доводить необхідність пріоритетного положення філософа в суспільстві. Йому мусить належати метафізична влада, що принципово відрізняється від політичної. Якщо остання має бути демократичною, то метафізична – аристократичною, оскільки здатність свідомо оперувати ідеями, категоріями й поняттями не є загальною. Ця відмінність ґрунтується на принциповій різниці сфер діяльності: об'єктом метафізичної влади є ідеї та поняття, на основі яких мають свідомо прийматися соціально-політичні рішення, а об'єктом політичної влади – предметний складник і суспільні відносини, що стосуються всіх суб'єктів соціального простору.

Висновки до розділу 4

В умовах знеособленого буття, надзвичайного ускладнення соціуму, зростання психологічного, соціального й політичного хаосу виникла проблема відповідальності філософів за теорії й поняття, які вони висувають. Це суттєво підвищує вимоги до змісту філософських теорій і понять, на основі яких має здійснюватися розвиток суспільства.

Подолання стану знеособленого буття потребує метафізичних і концептуальних персонажів. Філософи мають відродити принцип духовної ієрархії і все назвати своїми іменами: «Хто є хто за своїм духовним потенціалом», а також узяти на себе відповідальність за реалізацію ідеї особистісного буття. Масштаб мислення філософа залежить від того, що він кладе в основу метафізики як учення про первоначала. Філософ як перший серед рівних своїм способом життя має доводити, що він є уособленням особистісних цінностей і субстанцією буття. Пріоритетне становище філософа в суспільстві – це метафізична основа життєдіяльності людської спільноти в умовах глобального світо(без)порядку. Відповідальність філософа в процесі розбудови особистісного суспільства полягає, по-перше, у доведенні до суспільної свідомості, що пріоритет духовного над матеріальним є необхідною умовою подальшого розвитку суспільства, а

особистість є його першоначалом; по-друге, у пошуку механізмів відтворення особистісного начала; по-третє, в ініціюванні дискурсу щодо визначення першоначал суспільного буття та шляхів його реалізації.

Філософ у своїй діяльності потребує допомоги й підтримки концептуальних персонажів. Психолог має розробити теоретичні та практичні механізми формування особистісного начала в людині й суспільстві й взяти на себе відповідальність за створення особистісної атмосфери в громадсько-політичному житті, закладах освіти, на виробництві, доводити, що пріоритет духовного над матеріальним та метафізична теорія особистості є закономірним результатом розвитку як історії філософії, так і суспільного буття. Психолог має бути втіленням особистості, спостерігаючи за діяльністю якого пересічна людина зможе повірити в реальність особистісного життя. Освітняни несуть відповідальність за трансформацію знеособленої моделі навчально-виховного процесу в особистісну. Митець перекладає абстрактні філософські й психологічні теорії на художні образи, що сприятимуть пробудженню в людині особистісного начала, національної свідомості та спонукатимуть її до свідомої громадсько-політичної діяльності.

Отже, метафізичні й концептуальні персонажі утворюють духовний стрижень громадянського суспільства. Змістом їхньої діяльності має бути формування дійсності за законами розуму: створення світоглядних, моральних, правових, соціально-політичних, економічних передумов для розвитку особистісного потенціалу людини й суспільства. Їхня діяльність є тим дискурсивно-комунікативним механізмом, який забезпечуватиме вирішення суспільних проблем, разом із громадськістю вони контролюватимуть діяльність політиків і державних високопосадовців в інтересах української нації. Відповідальність концептуальних персонажів – це відповідальність за адекватне використання філософських понять, на основі яких здійснюється дискурс і подальша комунікація. Метафізичні й концептуальні персонажі несуть відповідальність за формування й розвиток особистісного начала в суспільстві.

Драма українського суспільства періоду незалежності полягає в тому, що політичні діячі й державні службовці лише маскуються під особистість, не маючи

відповідних здібностей. Концептуальні персонажі мають сприяти розкриттю цієї мімікрії. Діяльність політиків має ґрунтуватися на висновках метафізичних і концептуальних персонажів. Роль політика в процесі трансформації знеособленої парадигми буття в особистісну полягає в забезпеченні правових, політичних умов у реалізації ідеї особистісного буття, мобілізації громадян на реалізацію української ідеї, у налагодженні конструктивного діалогу між державою та громадським суспільством.

ВИСНОВКИ

Відповідно до мети та завдань дисертаційного дослідження сформульовано такі загальні висновки:

1. Сучасна криза людського суспільства, й українського зокрема, – це світоглядна криза, що пов'язана з деформованими основами суспільного буття. Людина потрапила в полон спотворених засад суспільного буття *мати й володіти*. Це призвело до того, що посередня особистість стала «первоначалом», реалізовує пріоритет матеріального й розбудувала знеособлену парадигму буття, як наслідок, людство опинилося в стані антрополого-глобальної катастрофи. Нехтування первоначалами суспільного буття знайшло відбиття в концепті «кожна людина – особистість», який сьогодні опанував як колективним свідомим, так і несвідомим, але не відповідає ані потребам удосконалення людини, ані потребам збереження життя, а тому має деструктивний характер. Призначення метафізики як науки про первоначала – формування засад справедливого світопорядку й зокрема особистісного суспільства. Первоначала суспільного буття знаходять відбиття в цінностях, культурі, освіті і врешті-решт втілюються в людських якостях. Найглибші підвалини метафізики пов'язані зі ступенями духовного розвитку людини. Саме це доводить, що первоначала не можна зводити до матеріальних умов життя, особистих якостей діячів, окремих принципів суспільного буття. Первоначала – це духовна основа життєдіяльності людини й суспільства, що конкретизовано як діалектичну єдність соціально-психологічних, інтелектуальних і духовних якостей людини, метафізичних основ її життєдіяльності та принципів суспільного буття. Призначення первоначал полягає в тому, щоб структурувати дійсність за законами розуму, створити умови для розвитку особистісного потенціалу людини й суспільства. Первоначала – це не лише підґрунтя суспільного буття, але й критерій істини. Істина – те, що відповідає первоначалам.

2. Від Великої французької революції до сьогодні європейська спільнота перебуває під впливом матеріального. Під тиском глобальних проблем людство має відмовитися від пріоритету матеріального. Пріоритет духовного над матеріальним –

це нова метафізична парадигма життєдіяльності як для людини, так і людської спільноти. Відродження пріоритету духовного сприятиме парадигмальним змінам буття. Установка на духовні цінності в життєдіяльності людини й суспільства має стати пріоритетною щодо матеріальних цінностей, а онтологічні закономірності мають бути підпорядковані телеологічним закономірностям – потребам духовного розвитку людини. Пріоритет духовного над матеріальним притаманний українській філософській традиції. Це вберігало Україну від руйнації за умов, коли українці не мали державності. Наявність цієї традиції в історії європейської й української філософії стало підґрунтям переосмислення змісту поняття особистості та принципів свободи, духовної ієрархії, рівності, справедливості.

3. Принципи свободи, духовної ієрархії, рівності й справедливості є засадничими в будь-яку епоху. Їх зміст пов'язаний зі світоглядними засадами буття людини та онтологічними умовами її життєдіяльності. Людина різного ступеня духовного розвитку трактує ці принципи залежно від своїх світоглядних уявлень, соціально-економічних та політичних переконань. Панівний тип людини своє розуміння цих принципів видає за універсальне, тобто здійснюється певна соціально-філософська маніпуляція. Так, посередня особистість свободу тлумачить як свободу з позиції *мати* й *володіти*, рівність як рівність прав, а справедливість як те, що відповідає системі права. На сьогодні таке трактування принципів суспільного буття потребує уточнення, бо не відповідає потребам самореалізації людини. На часі особистісне розуміння цих принципів. Змістом свободи є розвиток духовного потенціалу людини й суспільства, право вибору на власний ступінь розвитку, що можливо лише за умов поєднання з моральним законом. Суб'єктом свободи є людина, яка здатна діяти з позиції пріоритету духовного над матеріальним та інтересів суспільства. Свобода полягає у здатності до морального вибору, виходу за межі морального релятивізму, соціально-економічної, політичної, правової вигоди. Рівність у розумінні особистості означає рівність громадських обов'язків і подолання відчуження людини від суспільного й державного життя, а справедливість – це рівновага між цими принципами з позиції належного. Так, справедливість – це цілісне поєднання принципів суспільного буття, які мають бути

підпорядковані потребам духовного розвитку людини та взаємовигідній співпраці. Ідея справедливості в усі часи освячувала принципи буття й легітимізувала їх. Ключовим моментом у їх розумінні є принцип ієрархії. Ієрархія – це ієрархія духовних і моральних якостей людини. Соціальна ієрархія має бути відбиттям чеснот і духовних якостей людини, її професійного, інтелектуального й духовного ступеня розвитку.

Отже, принципи суспільного буття – це, з одного боку, підґрунтя функціонування суспільства, а з іншого, – вони мають бути для критичної маси особистостей законами їхнього життя. Умоглядно встановити рівновагу між принципами суспільного буття важко, а тому конструктивним механізмом їх реалізації є дискурсивно-комунікативні практики.

4. Принцип духовної ієрархії проходив через історію європейської філософської думки від античної філософії до філософії Просвітництва і мав легітимний характер, хоча, безумовно, між принципом та його втіленням у життя була принципова різниця. Його використовували панівні класи для обґрунтування соціальної ієрархії. Незважаючи на це, принцип духовної ієрархії має об'єктивний зміст. Ієрархічний підхід до розуміння духовних якостей людини (залежна особистість, посередня особистість, зріла особистість і геній) притаманний античній, середньовічній та частково модерній філософії. Цей принцип набув розвитку у середньовічній філософії і отримав назву: онтологічні ступені буття людини. Його позитивом є те, що він сформулював для людини ідеал. Взірцем визнавалася особистість, яка здатна керувати своїми тілесними потребами, прагнула духовного вдосконалення і допомагала в цьому Іншим. Отож сутність людини не залежить від філософських і соціокультурних особливостей епохи. Спеціально наголошуємо, що принцип духовної ієрархії не закреслює морального закону, відповідно до якого до кожної людини слід ставитися як до особистості, а навпаки надає підстави для створення особистісної атмосфери. Принцип духовної ієрархії потребує відповідного суб'єкта діяльності – особистості, яка своїм способом життя доводить його життєздатність і спонукає інших до наслідування.

Визнання принципу духовної ієрархії та ідеї особистості як досконалої людини може стати спільним методологічним підґрунтям, що задовольнить релігію, філософію та гуманітарну науку й мобілізує людину та суспільство на подолання внутрішнього та зовнішнього хаосу. Значущість людини та її місце у соціальній ієрархії має визначатися рівнем її професійного, інтелектуального й духовного розвитку. Екзистенційна порожнеча, що охопила людство, змушує відродити принцип духовної ієрархії. Такий крок відповідає логіці розвитку історії філософії, філософії історії й потребам суспільного буття, оскільки сутність людини полягає в прагненні до вдосконалення. Подолати сучасну духовну кризу, зокрема й кризу українського суспільства, можливо лише на основі відродження пріоритету духовного та принципу духовної ієрархії.

5. Велика французька революція, зруйнувавши принцип духовної ієрархії, створила умови для спрощеного розуміння інших принципів суспільного буття: свободи, рівності, справедливості та людської сутності. Філософи епохи Просвітництва, французької революції та модерну не змогли побачити різниці між принципом духовної ієрархії та його реальним втіленням. Під впливом колективного несвідомого сформувалося ціннісне судження, «гуманістичний» концепт: «кожна людина – особистість» – усі відразу й без будь-яких зусиль стали особистостями. За його допомогою посередня людина легітимізувала свої претензії на владу, що спотворювало цінності людського буття. У сучасному світі наявний парадокс: під виглядом концепту «кожна людина – особистість» панує посередня особистість, відтак людство живе в умовах знеособленої парадигми буття.

Сформований під тиском гасла «Усе для маси», концепт «кожна людина – особистість» не ліквідував соціальної ієрархії, а призвів до ще більшої нерівності. За задумом його творців та адептів, цей концепт мав стати обґрунтуванням більш справедливого суспільства, але призвів до зростання соціальної ентропії й деградації, бо формальне проголошення людини особистістю автоматично не робить її особистістю. В епохи модерну й постмодерну відбувається прихована боротьба за зміст поняття особистості. Так, в основі концепту «кожна людина – особистість» лежить принцип рівності, проте як закон «особистість – принцип

буття» побудований на принципі ієрархії. Отже, за світоглядною боротьбою навколо поняття особистості прихований антагонізм принципів рівності й ієрархії та різних типів людини, а концепт «кожна людина – особистість» є конвенційною істиною.

6. Аналіз здобутків українських філософів і релігійних мислителів від XVII до поч. XXI століття дозволяє стверджувати, що принцип духовної ієрархії був спільним методологічним підходом до розуміння первоначал суспільного буття та людської сутності. Українська філософія сприйняла християнську ідею досконалої людини, і через Церкву ця ідея увійшла у свідомість української людини. Подальшого розвитку ідея особистості набула у філософів української діаспори. Сьогодні українські філософи недооцінюють принцип духовної ієрархії, а зміст поняття особистості тлумачать переважно в контексті ціннісного судження «кожна людина – особистість». Проте, окремі аспекти ієрархічного підходу до розуміння людської сутності і особистості набули розвитку: рівні регресії і прогресії у духовному розвитку людини, трьох форм буття людини (безособова, особова й надособова), виокремлення буденного, граничного та метаграничного вимірів людського буття. Так ідея ступенів духовного розвитку та особистості як досконалої людини синтезує в собі надбання української філософії й може претендувати на конститутивний принцип української філософії.

7. Метафізична теорія особистості, з одного боку, є філософською реакцією на знеособлене життя, антрополого-глобальну катастрофу та гібридний світо(без)порядок, а з іншого, – узагальнює надбання історії філософії від античної філософії до сучасності щодо людської сутності. Вона побудована на принципі доповнюваності, а тому не заперечує принцип гідності, утілений у концепті «кожна людина – особистість», але доводить, що його може бути реалізовано лише за умов дії світоглядного закону: «Особистість – принцип буття». Таке поєднання двох взаємосуперечливих підходів задовольняє вимоги як здорового глузду, так і морального закону. Для державного й громадського життя однаково необхідний світоглядний закон «особистість – принцип буття» і гуманістичний принцип «кожна людина – особистість». Їх поєднання дозволяє повсякденне підпорядкувати розумному й благову началу, бо вища істина не скасовує земної людської природи,

а орієнтує на подолання знеособленого як у собі, так і в суспільстві. Запропонована теорія доводить, що особистість – це справжнє буття, а тому є безумовним його первоначалом. Без особистості буття перетворюється на ніщо – знеособлене існування. Особистість – це єднальний центр суспільного буття в часі й просторі, його субстанція, але така, яка змінюється за формою, залишаючись незмінною за суттю. Запропоновану теорію особистості слід сприймати як теоретичну модель розуміння людської сутності, яка надає людині критерії автентичності й знання для самоаналізу та саморозвитку.

Метафізична теорія особистості створює теоретико-методологічні й практичні передумови виходу з кризи знеособленого буття: по-перше, має універсальне значення, а тому може бути покладена в нормативне розуміння філософської антропології; по-друге, закладає підґрунтя для якісно нових соціально-філософських, політологічних і психолого-педагогічних досліджень; по-третє, здатна відродити в людині прагнення до самопізнання й удосконалення, а тому може бути світоглядним орієнтиром, що вказує напрям розвитку; по-четверте, закладає духовні засади нової – особистісної парадигми буття людини, принципово змінює суспільну атмосферу, оскільки все називає своїми іменами: хто є хто, і що є що, сприяючи розв'язанню особистих і суспільних проблем; по-п'яте, знімає найсуттєвіший недолік філософії – перетворюватися на ідеологічні установки й потрапляти під контроль політиків. Отже, метафізична теорія особистості є логічним розвитком як історії філософії, так і суспільного буття. Особистість є первоначалом і метою суспільного буття, яка поєднує принципи свободи, духовної ієрархії, рівності, справедливості й відповідальності.

8. Між інтелектуальними й духовними якостями панівного типу людини і формами суспільного буття існує органічний зв'язок, який частково фіксувався європейськими й українськими релігійними мислителями й філософами. На основі історико-філософського аналізу сформульовані поняття «знеособлена парадигма буття людини» й «особистісна парадигма буття людини». Людина й суспільство утворюють суперечливу єдність, яка може ґрунтуватися на пріоритеті матеріального, тоді це буде знеособлена парадигма буття, а може – на пріоритеті

духовного, тоді це буде особистісна парадигма буття людини й суспільства. Поки що життєдіяльність людства здійснюється за умов знеособленої парадигми буття, суперечності між сутністю та існуванням досягають максимуму, що проявляється як у внутрішніх, так і в зовнішніх кризах. Особистісне суспільство не заперечує значущість земних благ, проте орієнтує людину на досягнення сутності. Лише завдяки такій переорієнтації людство зможе здобути собі майбутнє. Розвиток і реалізація особистісного начала – це смисл людського буття, утім він не став смислом для пасивної більшості. «Смислом» для більшості людей є знеособлене в різноманітних формах, яке у своєму розвитку дійшло межі й стало загрозою для людства. Подолання знеособленого – це загальна проблема, що стоїть перед кожною людиною. Особистісна парадигма буття – це визнання людської гідності, орієнтація на духовне вдосконалення, справедливість, пріоритет *бути* над *мати*, натомість «ідеалом» у знеособленій парадигмі буття є *мати* й *володіти*. Процес трансформації знеособленої парадигми буття в особистісну має охопити всі сфери життєдіяльності людини й суспільства від екологічних до світоглядних.

9. Чинні підходи до філософії історії або ігнорують, або недооцінюють взаємозв'язок внутрішніх якостей людини і форм суспільного буття. На основі двох основних форм буття людини й суспільства сформовано авторський – парадигмальний – підхід до розуміння філософії історії. Концепція двох парадигм буття людини й суспільства закладає теоретичні основи для свідомого еволюційного переходу від знеособленого етапу розвитку історії до особистісного. Історія розвивається не через розвиток технологій, науки, а через усвідомлення людиною необхідності надати пріоритет особистісному перед знеособленим. Розвиток історії постає як закономірний результат філософського осмислення людської сутності, а точніше подолання свого несвідомого, яке орієнтоване на пріоритет матеріального.

10. Метафізичними персонажами реалізації пріоритету духовного і трансформації знеособленої парадигми в особистісну мають бути філософи, а концептуальними персонажами – психологи, освітяни і митці. Саме вони визначають ступінь зрілості громадянського суспільства, напрям його розвитку та є взірцем суспільного інтересу. Змістом діяльності метафізичних і концептуальних персонажів

має бути утвердження в суспільній свідомості таких метафізичних законів. *Перший* – особистість є первоначалом суспільного буття. *Другий* – святим обов'язком метафізичних і концептуальних персонажів є дотримання закону особистісної спадкоємності, виховання особистості як первоначала буття має бути критерієм оцінювання їхньої діяльності. *Третій* – об'єктом діяльності метафізичних і концептуальних персонажів має бути формування особистісного начала в суспільстві. *Четвертий* – повсякденною практикою концептуальних і громадських діячів має бути гласний моніторинг за діяльністю політиків та посадових осіб для виявлення тих, хто не здатний діяти в інтересах нації. Концептуальні персонажі мають забезпечувати відповідність суспільного буття визначеним первоначалам. Запропонована теорія особистості надає можливість поставити політику під контроль метафізичних і концептуальних персонажів. Нагальним завданням метафізичних і концептуальних персонажів за умов зміни парадигми розвитку є підготовка українського суспільства до необхідності реалізації ідеї особистісного буття, що потребує відповідної правової реформи.

11. За умов знеособленої парадигми буття концептуальним персонажем є політик, який маніпулює свідомістю народних мас задля власної вигоди, утім як інтелектуальна еліта усунута від активної участі у житті суспільства й держави. Пріоритет політиків як концептуальних персонажів себе вичерпав, оскільки вони є переважно втіленням пріоритету матеріального і реалізують волю й цінності посередньої особистості. Діяльність політика за умов пріоритету духовного над матеріальним має бути підпорядкована діяльності метафізичних і концептуальних персонажів і орієнтована насамперед на забезпечення умов для самореалізації людини.

Пріоритет особистості – це нагальна потреба буття, єдина можлива відповідь на історичні виклики, перед яким опинилася людська спільнота, й зокрема українська нація. Реалізація первоначал суспільного буття для метафізичних і концептуальних персонажів є законом їх життєдіяльності за умов необхідності подолання кризи знеособленого буття.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин А. О Граде Божию. Кн. I–XIII / сост. и подгот. текста С. И. Еремеева. Санкт-Петербург: Алетейа, 1998. Т. 3: Творения. 594 с.
2. Августин А. О Граде Божию. Кн. XIV–XXII. / сост. и подгот. текста С. И. Еремеева. Санкт-Петербург: Алетейа, 1998. Т. 4: Творения. 586 с.
3. Августин А. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан / пер., вступ. ст. и примеч. А. А. Тациана. Краснодар: Глагол, 2004. 416 с.
4. Августин Бл. Об истинной религии. *Энхиридион или О вере, надежде и любви*. Киев: УЦИММ-Пресс – ИСА, 1996. С. 226–289.
5. Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. Киев: УЦИММ-Пресс, 1999. 510 с.
6. Аврелий М. Наединці з собою. Роздуми / пер. з грец. Р. Паранько. Львів: Літопис, 2007. 212 с.
7. Адорно Т. Проблемы философии морали / пер. с нем. М. Л. Хорькова. Москва: Республика, 2000. 239 с.
8. Аквінський Т. Компендіум теології / пер. з лат. В. Котусенко, І. Піговської, А. Поляк. Київ: Ін-т реліг. наук св. Томи Аквінського, 2011. 423 с.
9. Аквінський Т. Сума теології / пер. П. Содомори. Львів: Сполом, 2010. 520 с.
10. Альберт Великий. Об интеллекте и интеллигибельном. *Антология средневековой мысли*: в 2 т. Санкт-Петербург: РХГИ, 2002. Т. 2. С. 49–80.
11. Альчук М. Духовність як ціннісна характеристика права у філософсько-правовій концепції Б. Кістяківського. *Наука і цінності людського буття*: кол. моногр. / за заг. ред. В. П. Мельника. Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2015. С. 314–324.
12. Аляев Г. Філософський універсум С. Л. Франка. Персоналістична метафізика вседності в горизонтах нової онтології ХХ століття: монографія. Київ: Вид-во «ПАРАПАН», 2002. 368 с.
13. Андрущенко В. П., Губерський Л. В. Філософія як теорія та методологія розвитку освіти. Київ: МП «Леся», 2012. 568 с.

14. Андрущенко В. П., Губерський Л. В., Михальченко М. І. Соціальна філософія. Історія, теорія, методологія. 3-є вид., випр. та доп. Київ: Генеза, 2006. 56 с.
15. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт. Москва: Европа, 2007. 612 с.
16. Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры / пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Кашаева. Москва: Прогресс-Традиция, 2003. 496 с.
17. Апель К.-О. Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці. *Комунікативна практична філософія*. Київ: Лібра, 1999. С. 413–454.
18. Арндт Г. Становище людини / пер. з англ. М. Зубрицької. Львів: Літопис, 1999. 254 с.
19. Аристотель. Никомахова етика. *Аристотель. Сочинения*: в 4 т. / пер. с древнегреч.; общ. ред. А. И. Доватура. Москва: Мысль, 1983. Т. 4. С. 53–293.
20. Аристотель. Политика. *Аристотель. Сочинения*: в 4 т. / пер. с древнегреч.; общ. ред. А. И. Доватура. Москва: Мысль, 1983. Т. 4. С. 375–644.
21. Аристотель. Сочинения: в 4 т. Москва: Мысль, 1976. Т. 1: Метафизика. 550 с.
22. Арон Р. Введение в философию истории. *Арон Р. Избранное. Введение в философию истории*: пер. с фр. Москва: ПЕРСЭ; Санкт-Петербург: Ун-тская кн., 2000. С. 215–526.
23. Арон Р. Вступ до філософії історії. Есе про межі історичної об'єктивності / пер. з фр., післямова та прим. О. Йосипенко. Київ: Укр. центр духовної культури, 2005. 580 с.
24. Арон Р. Критическая философия истории. *Арон Р. Избранное. Введение в философию истории* / пер. с фр. Москва: ПЕР СЭ, 2000. С. 7–214.
25. Бадью А. Століття / пер. з фр. А. Рєпа. Львів: Кальварія, 2014. 304 с.
26. Балл Г. Інтегративно-особистісний підхід у психології: впорядкування головних понять. *Психологія і суспільство*. 2009. № 4. С. 25–53.

27. Балл Г. Синтез егалітарності й елітарності в опрацюванні категорії „особистість” у гуманістичній психології та педагогіці. *Освіта для сучасності: зб. наук. пр.: у 2 т. / редкол.: В. Г. Кремень (голова) та ін. 2015. Т. 1. С. 187–195.*
28. Бандуровский К. В. Предисловие к публикации: Гуссерль Э. Статьи об обновлении. *Вопросы философии. 1997. № 4. С. 109–111.*
29. Бауман З. Индивидуализированное общество: пер. с англ. / под ред. В. Л. Иноземцева. Москва: Логос, 2002. 390 с.
30. Баумейстер А. Liber de causis (Книга про причини): філософський шлях від Афін до Парижа і Лондона через Багдад і Толедо. *Книга про причини / пер. з лат. Р. Паранько, вступ. ст. і комент. А. Баумейстер. Львів: Укр. катол. ун-т, 2018. С. VII–ІІІ.*
31. Баумейстер А. Буття і благо: монографія. Вінниця: Т. Г. Барановська, 2014. 418 с.
32. Бек У. Влада і контрвлада у добу глобалізації. Нова світова політична економія / пер. з нім. О. Юдіна. Київ: Ніка-Центр, 2015. 404 с.
33. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования: пер. с англ. / под ред. В. Л. Иноземцева. Москва: Academia, 1999. 956 с.
34. Белл Д. Культурні суперечності капіталізму. *Сучасна зарубіжна соціальна філософія: хрестоматія. Київ: Либідь, 1996. С. 251–274.*
35. Белл Д., Иноземцев В. Л. Эпоха разобщенности: размышления о мире XXI века. Москва: Центр исслед. постиндустр. о-ва, 2007. 304 с.
36. Бергсон А. Два источника морали и религии: пер. с фр. / послесл. и примеч. Л. Б. Гофмана. Москва: Канон +, 1994. 384 с.
37. Бердяев Н. А. Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности. *Дух и реальность / вступ. ст. и сост. В. Н. Калюжного. Москва: ООО АСТ; Харьков: Фолио, 2006. С. 229–378.*
38. Бердяев Н. А. Духовные основы русской революции. *Бердяев Н. А. Собрание сочинений: в 4 т. Париж: YMCA-PRESS, 1990. Т. 4. Духовные основы русской революции. Философия неравенства. С. 9–252.*

39. Бердяев Н. А. Кризис искусства. Москва: Интерпринт, 1990. 47 с.
40. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека: опыт персоналистической философии. *Царство Духа и царство Кесаря* / сост. и послесл. П. В. Алексеева; подгот. текста и примеч. Р. К. Медведевой. Москва: Республика, 1995. С. 11–163.
41. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики: творчество и объективация. *Дух и реальность* / вступ. ст. и сост. В. Н. Калюжного. Москва: ООО АСТ; Харьков: Фолио, 2006. С. 381–564.
42. Бердяев Н. А. Смысл истории. Москва: Мысль, 1990. 161 с.
43. Бердяев Н. А. Философия неравенства. *Философия свободы*. Москва: АСТ, 2007. С. 449–699.
44. Бердяев Н. А. Философия свободы. *Философия свободы*. Москва: АСТ, 2007. С. 5–241.
45. Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. *Дух и реальность* / вступ. ст. и сост. В. Н. Калюжного. Москва: ООО АСТ; Харьков : Фолио, 2006. С. 567–671.
46. Бердяев Н. А. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения. *Дух и реальность* / вступ. ст. и сост. В. Н. Калюжного. Москва: АСТ, 2006. С. 25–156.
47. Берлін І. Дві концепції свободи. *Сучасна політична філософія: антологія*: пер. з англ. / упоряд. Я. Кіш. Київ: Основи, 1998. С. 56–113.
48. Бистрицький Є. Вадим Іванов: онтологія радянського марксизму (Стаття перша). *Філософська думка*. 2016. № 6. С. 76–85.
49. Бистрицький Є. Вихід з кризи потребує смислових змін, а не балачок. *Філософська думка. Круглий стіл: Філософія кризи: Україна і світ*. 2009. № 2. С. 14–20.
50. Бистрицький Є. Екзистенційна істина і постправда. *Філософська думка*. 2018. № 5. С. 54–69.
51. Бистрицький Є. Метафізика пізнього радянського марксизму: філософська теорія та її втрати. *Філософська думка*. 2009. № 3. С. 71–89.
52. Блок М. Апологія истории, или Ремесло историка / пер. Е. М. Лысенко. Москва: Наука, 1986. 256 с.

53. Блонский П. Как я стал педагогом. *Учительская газета*. 1991. № 25. 18–25 июня. С. 8.

54. Блэк М. Метафора. *Теория метафоры*: сборник: пер. с англ, фр., нем., исп., польск. яз. / вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой; общ. ред Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. Москва: Прогресс, 1990. С. 153–172.

55. Богачов А. Відкритий політичний світ – прихований демократичний етос. *Філософська думка*. 2009. № 1. С. 80–95.

56. Богачов А. Сократ і наше царство свободи. *Громадянське суспільство в Україні за доби глобалізації: ціннісно-нормативне та інституційне забезпечення його розбудови*. Київ: 2007. С. 230–246.

57. Богослов Григорій. Визначення, трохи окреслені. *Творіння*. Київ: УПЦ КП, 2011. Т. 2. Кн. 1. С. 191–198.

58. Богослов Григорій. Про малоцінність зовнішнього світу. *Творіння*. Київ: УПЦ КП, 2011. Т. 2. Кн. 1. С. 128–132.

59. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / пер. с фр. Н. В. Суловой. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. 96 с. URL: https://royallib.com/read/bodriyar_gan/v_teni_molchalivogo_bolshinstva_ili_konets_sotsialnogo.html#0 (Дата звернення: 03.04.2021).

60. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / пер. с фр., послесл. и примеч. Е. А. Самарской. Москва: Республика, 2006. 269 с.

61. Бодрийяр Ж. Прозрачность Зла. Москва: Добросвет, 2000. 258 с.

62. Бодрийяр Ж. Символічний обмін і смерть / пер. з фр. Л. Кононовича. Львів: Кальварія, 2004. 376 с.

63. Бодрийяр Ж. Фатальні стратегії / пер. з фр. Л. Кононовича. Львів: Кальварія, 2011. 192 с.

64. Боецій С. Проти Євтихія та Несторія: про дві природи й одну особу во Христі. *Теологічні трактати* / пер. з лат. Р. Паранько. Львів: Укр. катол. ун-т, 2007. С. 53–95.

65. Бойченко І. В. Філософія історії: підручник. Київ: Знання, 2000. 723 с.

66. Бойченко М. Системний підхід у соціальному пізнанні: ціннісний та функціональний аспекти: монографія. Київ: Промінь, 2011. 320 с.
67. Бродецька Ю. Ю. Феномен цілісності суспільства: монографія. Дніпро: ДНУ ім. О. Гончара, 2017. 334 с.
68. Бубер М. Два образа веры. Москва: ООО АСТ, 1990. 592 с.
69. Булатов М. Буття і свідомість. *Філософський словник*. Київ: Стилос, 2009. С. 68–69.
70. Булгаков С. Н. Философия хозяйства. Москва: Наука, 1990. 412 с.
71. Бультман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности: монографія / пер. с англ. А. М. Руткевич. Москва: Канон +, 2012. 208 с.
72. Буття людини в суспільстві: відносини, спілкування, духовність: іст.-філос. ракурс: монографія. Київ: Промінь, 2010. 480 с.
73. Быстрицкий Е. К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. Київ: Наук. думка, 1991. 200 с.
74. Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук. *Бэкон Ф. Сочинения*: в 2 т. 2-е испр. и доп. изд. Москва: Мысль, 1977. Т. 1. С. 81–525.
75. Вальверде К. Философская антропология. Москва: Христианская Россия, 2000. 411 с.
76. Василюк Ф. Е. Психология переживания (анализ преодоления критических ситуаций) / предисл. В. П. Зинченко. Москва: МГУ, 1984. 200 с.
77. Вассиан Ю. Одиниця й суспільність (суспільно-філософські нариси). Торонто: Золоті ворота, 1957. 90 с.
78. Вебер М. Политика как призвание и профессия. *Вебер М. Избранные произведения*: пер. с нем. / сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко. Москва: Прогресс, 1990. С. 644–706.
79. Вжосек В. Історія – Культура – Метафора. Постановня некласичної історіографії. Про історичне мислення: монографія / пер. з пол. В. Сагана, В. Склокіна, С. Серякова; наук. ред. А. Киридон, С. Троян, В. Склокін. Київ: Ніка-Центр, 2012. 296 с.

80. Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций: пер. с итал. Москва; Киев: REFL-book – ИСА, 1994. 618 с.
81. Винниченко В. Конкордизм. Система будування щастя: етико-філософський трактат / передм. Т. І. Гундорової. Київ: Укр. письм., 2011. 335 с.
82. Вишенський І. Книжка. *Вишенський І. Твори*. Київ: Дніпро, 1986. С. 20–141.
83. Вольтер. Метафізический трактат. *Философские сочинения* / пер. с фр. С. Я. Шейнман-Топштейн. Москва: Наука, 1988. С. 227–274.
84. Габермас Ю. Постметафізичне мислення / пер. з нім. В. Купліна. Київ: Дух і Літера, 2011. 280 с.
85. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / пер. з нім. та комент. В. М. Купліна. Київ: Четверта хвиля, 2001. 424 с.
86. Гадамер Г.-Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). Санкт-Петербург: СПб филос. общество, 2000. 256 с.
87. Гаек Ф. А. Конституція свободи / пер. з англ. М. Олійник, А. Королишина. Львів: Літопис, 2002. 556 с.
88. Гайдегер М. Подолання метафізики. *Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки* / пер. з фр. В. Шовкун. Київ: Основи, 1998. С. 69–70.
89. Гартман Н. Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе. *Культурология, XX век: антология*. Москва: Юрист, 1995. С. 608–648.
90. Гартман Н. Этика / пер. с нем. А. Б. Глаголева; под ред. Ю. С. Медведева и Д. В. Складнева. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2002. 707 с.
91. Гвардини Р. Конец нового времени. *Вопросы философии*. 1990. № 4. С. 127–163.
92. Гегель Г. В. Ф. Сочинения / пер. А. М. Водена; под. ред. и с пред. Ф. А. Горохова. Москва; Ленинград: Гос. соц.-эконом. изд-во, 1935. Т. VIII: Философия истории. 468 с.
93. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии. *Философия религии: в 2 т.* / пер. с нем. П. П. Гайденко и др. Москва: Мысль, 1977. Т. 2. С. 5–336.

94. Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике: в 4 т. / под ред. и с предисл. М. Лифшица. Москва: Искусство, 1968. Т. 1: Эстетика. 312 с.
95. Гегель Г. В. Ф. Наука логики: в 3 т. Москва: Мысль, 1970. Т. 1. 501 с.
96. Гегель Г. В. Ф. Философская пропедевтика. *Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет*: в 2 т. / сост., общ. ред. А. В. Гулыга. Москва: Мысль, 1971. Т. 2. С. 7–212.
97. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Москва: Мысль, 1975. Т. 1: Наука логики. 452 с.
98. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Москва: Мысль, 1977. Т. 3: Философия духа. 471 с.
99. Гегель Г. В. Ф. Основи філософії права, або Природне право і державознавство / пер. з нім. Р. Осадчука та М. Кушніра. Київ: Юніверс, 2000. 329 с.
100. Гегель Г. В. Ф. Феноменологія духу / з нім. пер. П. Тарашук; наук. ред. пер. Ю. Кушаков. Київ: Основи, 2004. 548 с.
101. Гейзінга Й. Homo Ludens / пер. з англ. О. Мокровольського. Київ: Основи, 1994. 250 с.
102. Гельвецій К. А. Про людину, її розумові здібності та її виховання / пер. з фр. В. Підмогильний. Київ: Основи, 1994. 416 с.
103. Гердер Й. Г. Идеи к философии истории человечества / пер. и примеч. А. В. Михайлова. Москва: Наука, 1977. 703 с.
104. Гізель І. Твір про всю філософію. *Історія філософії України*: хрестоматія: навч. посіб. / упоряд. М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, А. К. Бичко та ін. Київ: Либідь, 1993. С. 156–180.
105. Гнатюк Я. С. Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій. Івано-Франківськ: Симфонія форте, 2010. 184 с.
106. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. *Гоббс Т. Сочинения*: в 2 т.: пер. с лат. и англ. / сост., ред., авт. примеч. В. В. Соколов. Москва: Мысль, 1991. Т. 2. 731 с.
107. Горбань Р. А. Есхатологічна перспектива історії в інтерпретації Миколи Бердяєва: монографія. Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2014. 280 с.

108. Горбань Р. А. Шляхи розвитку персоналістичної думки в країнах євроатлантичного регіону. Польська версія: Чеслав Бартнік: монографія. Київ: Білий Тигр, 2019. 570 с.

109. Горкгаймер М. Критика інструментального розуму: пер. з нім. Київ: ППС-2000, 2006. 282 с.

110. Горський В. С. Біля джерел: нариси з історії філос. культури України. Київ: Києво-Моги́л. акад., 2006. 262 с.

111. Гречаний О. Ф., Сабадуха В. О. Філософія здібностей у контексті пріоритету духовного над матеріальним: монографія. Луганськ: Вид-во СНУ ім. Володимира Даля, 2015. 211 с.

112. Губерський Л. В. Ідеологія і культура цивілізаційного зламу тисячоліть: повернення до гуманізму. *Губерський Л. В. Вибрані філософські праці*. Київ: Центр учбов. літ., 2016. Кн. 1: Культура. Ідеологія. Особистість. С. 142–193.

113. Губерський Л. В. Філософська антропологія *Губерський Л. В. Вибрані філософські праці*. Київ: Центр учбов. літ., 2016. Кн. 1: Культура. Ідеологія. Особистість. С. 377–398.

114. Гундорова Т. „Конкордизм” Володимира Винниченка: трагедія однієї утопії. *Винниченко В. Конкордизм. Система будування щастя: етико-філософський трактат*. Київ: Укр. письменник, 2011. С. 5–26.

115. Гуссерль Е. Криза європейського людства і філософія. *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями*. Київ: Ваклер, 1996. С. 62–94.

116. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2004. 385 с.

117. Гуссерль Э. Статьи об обновлении. *Вопросы философии*. 1997. № 4. С. 111–135.

118. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі / пер. з нім., прим. та післямова А. Єрмоленка. Київ: Лібра, 2003. 248 с.

119. Генон Р. Криза сучасного світу / пер. з фр. І. Калюга; під наук. ред. Ю. Завгороднього. Київ: Видавець Анна Клокун, 2020. 212 с.

120. Дамаский Диадок О первых началах / пер. с древнегреч. и указатель Л. Ю. Лукомского; вступ. ст. и коммент. Р. В. Светлова и Л. Ю. Лукомского. Санкт-Петербург: РХГИ, 2000. 1072 с.
121. Данто А. Аналитическая философия истории. Москва : Идея-Пресс, 2002. 289 с.
122. Дарендорф Р. У пошуках нового устрою: лекції на тему політики свободи у ХХІ ст. / пер. з нім. А. Орган. Київ: Києво-Моги́л. акад., 2006. 109 с.
123. Дахній А. Й. Мартін Гайдеггер та екзистенційна філософія: монографія. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2018. 250 с.
124. Декарт Р. Первоначала философии. *Декарт Р. Сочинения*: в 2 т.: пер. с лат. и фр. Москва: Мысль, 1989. Т. 1. С. 297–422.
125. Декомб В. Современная французская философия: сб.: пер. с фр. Москва: Весь мир, 2000. 344 с.
126. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия?: пер. с фр. Москва: Ин-т эксперимент. социологии. Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. 288 с.
127. Дельоз Ж., Гваттари Ф. Капіталізм і шизофренія: Анти-Едип / пер. з фр., вступ О. Шевченка. Київ: КАРМЕ-СІНТО, 1996. 384 с.
128. Держко І. З. Метафізика аксіологічних смислів буття людини. Львів: Світ, 2009. 264 с.
129. Дерріда Ж. Позиції. Київ: Кобза, 1994. 158 с.
130. Дерріда Ж. Привиди Маркса. Харків: Око, 2000. 272 с.
131. Дигесты Юстиниана. Избранные фрагменты / пер. и с примеч. И. С. Перетерского. Москва: Наука, 1984. 456 с.
132. Дилон М. Безпека, філософія та політика. *Глобальні модерності* / за ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона; пер. з англ. Т. Цимбала. Київ: Ніка-Центр, 2008. С. 221–250.
133. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. Москва: Унив. кн., 2000. 464 с.
134. Дильтей В. наброски к критике исторического. *Вопросы философии*. 1988. № 4. С. 135–152.

135. Дионисий Ареопагит Сочинения. Толкования Максима Исповедника. Санкт-Петербург: Алетейя, 2003. 2003. 864 с.
136. Дитер Г. Свідоме життя. Дослідження співвідношення суб'єктивності та метафізики / пер. з нім. В. М. Терлецький. Київ: КУРС, 2006. 188 с.
137. Донцов Д. Де шукати наших історичних традицій. *Де шукати наших історичних традицій. Дух нашої давнини*. Київ: МАУП, 2005. С. 3–136.
138. Донцов Д. Дух нашої давнини. *Де шукати наших історичних традицій. Дух нашої давнини*. Київ: МАУП, 2005. С. 137–559.
139. Донцов Д. За яку революцію. Торонто: Ліга визволення України, 1957. 79 с.
140. Донцов Д. Націоналізм. *Донцов Д. Твори*. Львів: Кальварія, 2001. Т. 1: Геополітичні та ідеологічні праці. С. 243–416.
141. Дэвидсон Д. Что означают метафоры. *Теория метафоры*: сборник: пер. с англ, фр., нем., исп., польск. яз. / вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой; общ. ред Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. Москва: Прогресс, 1990. С. 173–193.
142. Евангелие от Филиппа. *Апокрифы древних христиан: исследование, тексты, комментарии* / ред. Окулов А.Ф. и др. Москва: Мысль, 1989. С. 274–296.
143. Евангелие от Фомы. *Апокрифы древних христиан: исследование, тексты, комментарии* / ред. Окулов А.Ф. и др. Москва: Мысль, 1989. С. 250–262.
144. Екхарт М. Про шляхетну людину. *Філософська думка*. 2003. № 2. С. 83–91.
145. Еллюль Ж. Техніка, або виклик століття. *Сучасна зарубіжна соціальна філософія: хрестоматія*. Київ: Либідь, 1996. С. 25–57.
146. Енгельс Ф. Походження сім'ї, приватної власності і держави. *Маркс К., Енгельс Ф. Твори*. Київ: Вид-во політ. літ-ри України, 1964. Т. 21. С. 23–171.
147. Еременко А. История как событийность: в 2 т. Луганск: РИО ЛАВД, 2005. Т. 1. 544 с.; Т. 2. 496 с.
148. Євшан М. Національне виховання. *Україна*. 1991. № 9. С. 9–10.

149. Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія: підручник. Київ: Лібра, 1999. 488 с.
150. Єрмоленко А. М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи: монографія. Київ: Лібра, 2010. 416 с.
151. Жоли Г. Психология великих людей. Санкт-Петербург: Типография Эдуарда Гоппа, 1884. 344 с.
152. Заблоцький В. П. Лібералізм: ідея, ідеал, ідеологія. Донецьк: Янтра, 2001. 368 с.
153. Зайферт Й. Особа як буття *par excellence*. *Досвід людської особи: нариси з філософської антропології*. Львів: Свічадо, 2000. С. 333–377.
154. Зарубицький К. Доля цивілізації в світлі філософії Мартіна Хайдеггера. *Філософська думка*. 2000. № 2. С. 95–109.
155. Зиммель Г. Конфликт современной культуры. *Зиммель Г. Избранные работы*. Київ: Ника-Центр, 2014. С. 61–79.
156. Зиммель Г. Понятие и трагедия культуры. *Зиммель Г. Избранные работы*. Київ: Ника-Центр, 2014. С. 80–104.
157. Золотоустий Й. Зібрання повчань / пер. з рос. І. Жеребецької. Львів: Місіонер, 2007. Кн. 1. 376 с.
158. Иванов В. П. Человеческая деятельность – познание – искусство. Киев: Наук. думка, 1977. 251 с.
159. Иванов В. П., Быстрицкий Е. К., Тарасенко Н. Ф., Козловский В. П. Мировоззренческая культура личности. Киев: Наук. думка, 1986. 295 с.
160. Ильенков Э. В. Философия и культура. Москва: Политиздат, 1991. 464 с.
161. Іларіон Київський. Слово про закон і благодать. *Історія філософії України: хрестоматія: навч. посіб.* / упоряд. М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, А. К. Бичко та ін. Київ: Либідь, 1993. С. 8–28.
162. Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. Москва: Айрис-пресс, 2004. 480 с.

163. Йосипенко С. До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті. Київ: Укр. Центр духовної культури, 2008. 392 с.

164. Кампанелла Т. Місто Сонця. *Утопія. Місто Сонця* / пер. з лат.; вступ. слово Й. Кобова та Ю. Цимбалюка; передм. Й. Кобова. Київ: Дніпро, 1988. С. 131–206.

165. Камю А. Бунтующий человек. *Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство*: пер. с фр. Москва: Политиздат, 1990. С. 119–355.

166. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде. *Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство*: пер. с фр. Москва: Политиздат, 1990. С. 23–100.

167. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. 1784. *Кант И. Сочинения*: в 6 т. Москва: Мысль, 1966. Т. 6. С. 5–24.

168. Кант И. Критика способности суждения. Санкт-Петербург: Наука, 1995. 512 с.

169. Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия. *Кант И. Трактаты и письма*. Москва: Наука, 1980. С. 292–297.

170. Кант И. О педагогике. *Кант И. Трактаты и письма*. Москва: Наука, 1980. С. 445–504.

171. Кант И. Основы метафизики нравственности. 1785. *Кант И. Сочинения*: в 6 т. Москва: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 219–310.

172. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. 1783. *Кант И. Сочинения*: в 6 т. Москва: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 67–218.

173. Кант И. Критика практического розуму / пер. з нім., приміт. та післямова І. Бурковського; наук. ред. А. Єрмоленко. Київ: Юніверс, 2004. 240 с.

174. Карась А. Ф. Свобода людини в аспектах культурного й соціального здійснення. *Наука і цінності людського буття*: колект. монограф. / за заг. ред. д-ра філос. наук., проф. В. П. Мельника. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2015. С. 155–170.

175. Карась А. Філософія Олександра Кульчицького. *Основи філософії і філософічних наук* / упоряд., наук. ред. А. Карась. Мюнхен; Львів: Укр. вільний ун-т, 1995. С. 9–22.

176. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка. *Аналитическая философия: становление и развитие*: антология: пер. с англ., нем. Москва: Дом интеллектуал. кн., 1998. С. 69–89.

177. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры. *Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке*. Москва: Гардарики, 1998. С. 440–723.

178. Кассирер Э. Сила метафоры. *Теория метафоры*: сб.: пер. с англ, фр., нем., исп., польск. яз. / вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой; общ. ред Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. Москва: Прогресс, 1990. С. 33–43.

179. Катехизис Петра Могилы / упоряд. проф. А. Жуковського, пер. В. Шевчука. Київ: Воскресіння, 1996. 288 с.

180. Кашуба М. В. Георгий Конисский. Москва: Мысль, 1979. 173 с.

181. Кемпбел Дж. Герой із тисячею облич. Київ: Альтернативи, 1999. 392 с.

182. Кизима В. В. Социум и Бытие. Київ: Парапан, 2007. 204 с.

183. Кізіма В. В. Оновлення – тотальність – постнекласика. *Totallogy. Постнекласичні дослідження*. Київ: ЦГО НАН України, 1995. С. 9–18.

184. Кістяківський Б. О. Філософія наукового ідеалізму. *Кістяківський Б. О. Вибране* / пер. з рос. Л. Г. Малишевської; упоряд., передм. і прим. Л. П. Депенчук. Київ: Абрис, 1996. С. 3–96.

185. Кларк Н. Бути – означає бути субстанцією-у-відношенні. *Досвід людської особи: нариси з філософської антропології*. Львів: Свічадо, 2000. С. 307–332.

186. Книга про причини / пер. з лат. Р. Паранько; вступ. ст. і комент. А. Баумейстер. Львів: Укр. катол. ун-т, 2018. Ііі+84 с.

187. Кожев А. София, философия и феноменология. Философия как стремление к завершенной сознательности, т. е. философия как путь к совершенному знанию. *Вопросы философии*. 2014. № 12. С. 78–91.

188. Козеллек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу: пер. з нім. Київ: Дух і Літера, 2005. 380 с.
189. Козловски П. Миф о модерне: поэтическая философия Эрнста Юнгера: пер. с нем. Москва: Республика, 2003. 239 с.
190. Колінгвуд Р. Дж. Ідея історії / пер. з англ. О. Мокровольський. Київ: Основи, 1996. 615 с.
191. Кондорсе Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого раз ума. *Философия истории: антология*. Москва: Аспект Пресс, 1995. С. 38–48.
192. Кониський Г. Моральна філософія або Етика. *Філософські твори: у 2 т. / редкол.: М. М. Верников та ін.* Київ: Наук. думка, 1990. Т. 1. С. 385–474.
193. Конфуций. Лунь юй. *Древнекитайская философия: собр. текст.: в 2 т.* Москва: Мысль, 1972. Т. 1. С. 139–174.
194. Копинський Ісайя. Алфавіт духовний, або Лествиця по Бозі чернечого життя, що містить у собі 33 глави, по образу Господня по плоті на землі життя, ежи є 33 ступеня. *Історія філософії України: хрестоматія: навч. посіб. / упоряд. М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, А. К. Бичко та ін.* Київ: Либідь, 1993. С. 72–74.
195. Копнин П. В. Гносеологические и логические основы науки. Москва: Мысль, 1974. 568 с.
196. Корет Э. Основы метафизики / пер. с нем. В. Терлецкий. Киев: Тандем, 1998. 248 с.
197. Кремень В. Г. Філософія людиноцентризму в освітньому просторі. 2-е вид. Київ: Знання України, 2011. 520 с.
198. Крилова С. А. Краса людини: особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз): монографія. Ніжин: Аспект-Поліграф, 2011. 344 с.
199. Кримський С. Б. Архетипи української ментальності. *Проблеми теорії ментальності*. Київ: Наук. думка, 2006. С. 273–301.
200. Кримський С. Б. Заклики духовності ХХІ століття: з циклу щорічної пам'яті лекцій ім. А. Оленської-Петришин. Київ: Видавн. дім «КМ Академія», 2003. 32 с.

201. Кримський С. Б. Запити філософських смислів. Київ: Парапан, 2003. 240 с.
202. Кросбі Дж. Самість людської особи, як вона розкривається у моральній свідомості. *Досвід людської особи: нариси з філософської антропології*. Львів: Свічадо, 2000. С. 29–50.
203. Кроче Б. Логика философии. *Кроче Б. Антология сочинений по философии*. Санкт-Петербург: Пневма, 1999. С. 3–100.
204. Кузанский Н. О предположениях. *Кузанский Н. Сочинения*: в 2 т. Москва: Мысль, 1979. Т. 1. С. 185–280.
205. Кузанский Н. Об ученом незнании. *Кузанский Н. Сочинения*: в 2 т. Москва: Мысль, 1979. Т. 1. С. 47–184.
206. Кузнецов В. Н. Философское творчество Вольтера и современность. *Вольтер. Философские сочинения* / пер. с фр. С. Я. Шейнман-Топштейн. Москва: Наука, 1988. С. 5–69.
207. Кукарцева М. Ф. Анкерсмит и «новая» философия истории. *История и тропология: Взлет и падение метафоры* / пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Кашаева. Москва: Прогресс-Традиция, 2003. С. 15–64.
208. Куліш П. Листи з хутора. *Куліш П. Твори*: у 2 т. Київ: Дніпро, 1989. Т. 2. С. 244–281.
209. Куліш П. Хутірська філософія і віддалена від світу поезія. *Повість про Український народ. Моє життя. Хутірська філософія і віддалена від світу поезія*. Київ: Укр. світ, 2005. С. 139–381.
210. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук / упоряд., наук. ред. А. Карась. Мюнхен; Львів: Укр. Вільний ун-т, 1995. 164 с.
211. Кульчицький О. Український персоналізм: філософська й етнопсихологічна синтеза. Мюнхен; Париж: Укр. Вільний Ун-т, 1985. 194 с.
212. Лавджой А. Великая цепь бытия. История идеи / пер. с англ. В. Сафронова-Антони. Москва: Дом интеллектуал. кн., 2001. 376 с.
213. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / пер. с фр., общ. ред. Ю. Л. Бессмертного; послесл. А. Я. Гуревича. Москва: Прогресс, 1992. 376 с.

214. Лебон Г. Психология народов и масс. Санкт-Петербург: Макет, 1995. 316 с.
215. Леві-Строс К. Структурна антропологія / пер. з фр. З. Борисюк. Київ: Основи, 1997. 387 с.
216. Лейбниц Г. В. Монадологія. *Лейбниц Г. В. Сочинения*: в 4 т.: пер. с фр. Москва: Мысль, 1982. Т. 1. С. 413–429.
217. Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии. *Лейбниц Г. В. Сочинения*: в 4 т.: пер. с фр. Москва: Мысль, 1983. Т. 2. 686 с.
218. Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла. *Лейбниц Г. В. Сочинения*: в 4 т.: пер. с фр. Москва: Мысль, 1989. Т. 4. 554 с.
219. Ленкавський С. Провідні ідеї сучасних культурних процесів в Україні. *Український націоналізм: твори*. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2002. Т. 1. С. 483–500.
220. Ленкавський С. У пошуках справжньої людини. *Український націоналізм: твори*. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2002. Т. 1. С. 521–530.
221. Леонтьев К. Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения. *Леонтьев К. Н. Избранное* / сост., вступ. ст. И. Н. Смирнова. Москва: Моск. рабочий, 1993. С. 119–168.
222. Лефорт К. Формы истории: очерки политической антропологии / пер. с фр. В. Ю. Быстрова. Санкт-Петербург: Наука, 2007. 341 с.
223. Лиотар Ж.-Ж. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н. А. Шматко. Москва: Ин-т эксперимент. соц., 1998. 160 с.
224. Липа Ю. І. Призначення України. Львів: Просвіта, 1992. 271 с.
225. Липинський В. Повне зібрання творів, архів, студії / ред. Я. Пеленський; НАН України; Ін-т східноєвропейських досліджень. Київ; Філадельфія: 1995. Т. 6. Кн. 1: Листи до братів-хліборобів: про ідею і організацію українського монархізму: твори. 471 с.
226. Липинський В. Хам і Яфет. *Сучасність*. 1992. № 6. С. 63–76.

227. Липовецький Ж. Тріумф нарциса. *Поступ сучасних ідей: панорама новітньої науки* / пер. з фр. В. Шовкун. Київ: Основи, 1998. С. 210–212.

228. Лисий В. П. Діалектика і культура. *Наука і цінності людського буття*: колект. моногр. / за заг. ред. д-ра філос. наук., проф. В. П. Мельника. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2015. С. 208–227.

229. Лисий І. Я. Національно-культурна ідентичність філософії: сім наближень до теми. Київ: Києво-могил. акад., 2013. 180 с.

230. Лісовий В. Культура – ідеологія – політика. Київ: Вид-во імені Олени Теліги, 1997. 352 с.

231. Ліствичник І. Ліствиця духовна. Чернівці: Чернів. єпархія, 2014. 252 с.

232. Лобковиц Н. От субстанции к рефлексии. Пути западноевропейской метафизики. *Вопросы философии*. 1995. № 1. С. 95–105.

233. Лобковиц Н. Что такое „личность”? *Вопросы философии*. 1998. № 2. С. 54–64.

234. Локк Д. Опыт о человеческом разумении. *Локк Д. Сочинения*: в 3 т. Москва: Мысль, 1985. Т. 1. 622 с.

235. Лосев А. Ф. Августин. *Августин: pro et contra* / сост., примеч. Р. В. Светлова; сост., вступ. ст., примеч. В. Л. Селиверстова. Санкт-Петербург: РХГИ, 2002. С. 822–852.

236. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: в 2 кн. Харьков: Фолио; Москва: АСТ, 2000. Кн. 1. 832 с.

237. Луман Н. Введение в системную теорию / под ред. Д. Беккера; пер. с нем. К. Тимофеева. Москва: Логос, 2007. 360 с.

238. Лютер М. К христианскому дворянству немецкой нации об исправлении христианства. *Мартин Лютер – реформатор, проповедник и педагог*. Москва: РОУ, 1996. С. 12–91.

239. Макарий Египетский. Духовные беседы. Клин: Христианская жизнь, 2001. 441 с.

240. Макиавелли Н. Государь. *Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве* / предисл., коммент. Е. Темнова. Москва: Мысль, 1996. С. 27–108.

241. Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. *Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве* / предисл., коммент. Е. Темнова. Москва: Мысль, 1996. С. 109–398.

242. Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі: пер. з англ. Київ: Дух і Літера, 2002. 436 с.

243. Маланюк Є. Ієрархія. *Український націоналізм: антологія* / упоряд. В. Рог. 2-е вид. Київ: Укр. вид. спілка ім. Ю. Липи, 2011. Т. 2. С. 69–80.

244. Мамардашвили М. Как я понимаю философию... / сост. и предисл. Ю. П. Сенокосова. Москва: Прогресс, 1990. 368 с.

245. Мамардашвили М. Лекции по античной философии. Москва: Аграф, 1997. 320 с.

246. Мангайм К. Идеология та утопія: пер. з нім. Київ: Дух і Літера, 2008. 370 с.

247. Маритен Ж. Величие и нищета метафизики. *Избранное: Величие и нищета метафизики*: пер. с фр. Москва: РОССПЭН, 2004. С. 107–129.

248. Маритен Ж. Интегральный гуманизм. *Философ в мире* / пер. с фр., послесл., коммент. Б. Л. Губмана. Москва: Высш. шк., 1994. С. 52–134.

249. Маритен Ж. Краткий трактат о существовании и существующем. *Избранное: Величие и нищета метафизики*: пер. с фр. Москва: РОССПЭН, 2004. С. 7–106.

250. Маритен Ж. Ответственность художника. *Самосознание европейской культуры XX века: мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе*. Москва: Политиздат, 1991. С. 171–207.

251. Маритен Ж. Философ в мире / пер. с фр., послесл., коммент. Б. Л. Губмана. Москва: Высш. шк., 1994. 192 с.

252. Маркс К. Економічні рукописи 1857–1861 років. *Маркс К., Енгельс Ф. Твори* / пер. з 2-го рос. вид. Київ: Політвидав України, 1982. Ч. 1. Т. 46. 515 с.

253. Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844. *Маркс К., Енгельс Ф. Твори* / пер. з 2-го рос. вид. Київ: Політвидав України, 1982. Ч. 1. Т. 46. С. 39–159.
254. Маркс К. Тези про Фейєрбаха. *Маркс К., Енгельс Ф. Зібрання творів*. Київ: Держ. вид-во політ. літ. УРСР, 1959. Т. 3. С. 1–4.
255. Маркс К., Енгельс Ф. Святе сімейство, або Критика критичної критики. Проти Бруно Бауера і компанії. *Маркс К., Енгельс Ф. Зібрання творів*. Київ: Держ. вид-во політ. літ. УРСР, 1958. Т. 2. С. 3–220.
256. Маркузе Г. Одномерный человек. Москва: REFL-book, 1994. 368 с.
257. Маркузе Г. Разум и революция: Гегель и становление социальной теории / пер. с англ. А. П. Шербелева. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2000. 541 с.
258. Маркузе Г. Структура інстинктів і суспільство / пер. О. Юдін. Київ: Ніка-Центр, 2010. 248 с.
259. Марсель Г. НОМО VIATOR / пер. укр. В. Й. Шовкуна. Київ: Academia, 1999. 320 с.
260. Маслоу А. Х. Психология бытия. Москва: Рефл-бук; Киев: Ваклер, 1997. 304 с.
261. Мацціні Д. Звернення до італійців. *Націоналізм: антологія* / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. Київ: Смолоскип, 2000. С. 63–77.
262. Мегилл А. Историческая эпистемология. Москва: Канон +, 2007. 480 с.
263. Мельник В. П. Антропологічні виміри сучасної науки. *Людина в сучасному світі: колект. моногр.: в 3 кн.* / за заг. ред. д-ра філос. наук, проф. В. П. Мельника. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2012. Кн.1. Філософсько-культурологічні виміри. С.15–64.
264. Мельник В. П. Цивілізаційні запити і наукова раціональність. *Наука і цінності людського буття: колект. моногр.* / [Альчук М. П. та ін.]; за заг. ред. д-ра філос. наук, проф. В. П. Мельника. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2015. С. 8–18.
265. Мерезковский Д. С. Грядущий хам. *В тихом омуте: статьи и исследование разных лет*. Москва: Сов. писатель, 1991. С. 350–377.

266. Мерло-Понти М. Інтерв'ю. *Логос*: філос.-лит. журн. 1991. № 2. С. 31–40.

267. Митрополит Іларіон (І. Огієнко). *Обожнення людини – ціль людського життя*. Вінніпег: Укр. Наук. Православ. Богослов. Т-во, 1954. 95 с.

268. Міняйло Р. В., Сабадуха В. О. Мовна картина світу як продукт діяльнісного освоєння соціуму та власних сутнісних сил. *Практична філософія*. 2009. № 3. С. 125–134.

269. Мірчук І. Етика та політика. *Філософські студії* / за ред. М. Шафовала і Р. Яремка. Мюнхен: Ukrainische Freie Universitet, 2006. С. 13–62.

270. Мірчук І. Напрямки української культури / за ред. та з передм. М. Шафовала. Мюнхен: [б. в.], 2003. 53 с.

271. Морган Л. Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. Ленинград: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1934. 350 с.

272. Московичи С. Век толп. Москва: Центр психологии и психотерапии, 1998. 480 с.

273. Музичка І. Християнство в житті особи і народу: вибрані твори / упоряд. А. Колодний. Київ: б. в., 1999. 387 с.

274. Мунье Э. Манифест персонализма. *Манифест персонализма*: пер. с фр. / вступ. ст. И. С. Вдовиной. Москва: Республика, 1999. С. 267–410.

275. Мунье Э. Персоналистическая и общностная революция. *Манифест персонализма*: пер. с фр. / вступ. ст. И. С. Вдовиной. Москва: Республика, 1999. С. 13–266.

276. Ничик В. М. Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII в. Киев: Наук. думка, 1978. 298 с.

277. Ніцше Ф. Генеалогія моралі. *По той бік добра і зла. Генеалогія моралі* / пер. з нім. А. Онишко. Львів: Літопис, 2002. С. 185–319.

278. Ніцше Ф. Жадання влади. *Так казав Заратустра. Жадання влади* / пер. з нім. А. Онишка, П. Таращука. Київ: Основи, 1993. С. 330–414.

279. Ніцше Ф. Людське, надто людське: книга для вільних умів. / наук. ред. О. Фешовець, пер. К. Котюк. Львів: Астролябія, 2012. 408 с.

280. Ніцше Ф. По той бік добра і зла. *По той бік добра і зла. Генеалогія моралі* / пер. з нім А. Онишко. Львів: Літопис, 2002. С. 7–184.

281. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. *Так казав Заратустра. Жадання влади* / пер. з нім. А. Онишка, П. Таращука. Київ: Основи, 1993. С. 8–326.

282. Окорочков В. Б. Жизнь знака и смысловые потоки европейского сознания в контексте мифологических трансформаций современной культуры (Символизация мифологии К. Леви-Строса). *Вісник Дніпропетровського університету*. 2016. № 1. С. 128–139.

283. Окорочков В. Б. Метафізика епохи трансцендентального мислення: специфіка, сутність і тенденції розвитку: монографія. Дніпропетровськ: Дніпропетр. ун-т, 2000. 264 с.

284. Олексюк В. Метафізична дійсність різниці між суттю та існуванням буття. *Українська філософська діаспоріана: антологія* / уклад. А. Бурій. Дрогобич: Вид-во ДДПУ ім. І. Франка, 2017. С. 948–964.

285. Онацький Є. Націоналізм і індивідуалізм. *Український націоналізм: антологія*. / упоряд. В. Рог. 2-е вид. Київ: Укр. Видавн. Спілка ім. Юрія Липи, 2011. Т. 2. С. 19–31.

286. Ортега-и-Гассет Х. Две великие метафоры. *Теория метафоры: сборник*: пер. с англ, фр., нем., исп., польск. яз. / вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой; общ. ред Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. Москва: Прогресс, 1990. С. 68–81.

287. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? Москва: Наука, 1991. С. 51–191.

288. Ортега-и-Гассет Х. Безхребетна Іспанія. *Ортега-и-Гассет Х. Вибрані твори* / пер. з ісп. В. Бурггардта, В. Сахна, О. Товстенка. Київ: Основи, 1994. С. 140–195.

289. Ортега-и-Гассет Х. Бунт мас. *Ортега-и-Гассет Х. Вибрані твори* / пер. з ісп. В. Бурггардта, В. Сахна, О. Товстенка. Київ: Основи, 1994. С. 15–139.

290. Ортега-і-Гассет Х. Дегуманізація мистецтва. *Ортега-і-Гассет Х. Вибрані твори* / пер. з ісп. В. Бурггардта, В. Сахна, О. Товстенка. Київ: Основи, 1994. С. 238–272.

291. Палама Г. Триады в защиту священно-безмолвствующих / пер., послесл. и коммент. В. Вениаминова. Москва: Канон, 1995. 384 с.

292. Паранько Р. Коментарі. Проти Євтихія та Несторія: про дві природи й одну особу во Христі. *Боецій С. Теологічні трактати*. Львів: Укр. католический університет, 2007. С. 121–134.

293. Паскаль Б. Думки / пер. з фр. А. Перепадя, О. Хома. Київ: Дух і літера, 2009. 704 с.

294. Паславський І. В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій третині XVII ст. Київ: Наук. думка, 1984. 128 с.

295. Патнэм Х. Почему существуют философы? *Аналитическая философия: Становление и развитие: антология*: пер. с англ. и нем. Москва: Дом интеллектуал. кн., 1998. С. 495–509.

296. Патнэм Х. Реализм с человеческим лицом. *Аналитическая философия: Становление и развитие: антология*: пер. с англ. и нем. Москва: Дом интеллектуал. кн., 1998. С. 466–494.

297. Паточка Я. Вічність та історичність. *Негативний платонізм. Вічність та історичність. Єретичне есе про філософію історії*: пер. з чес. Київ: Основи, 2001. С. 53–201.

298. Паточка Я. Єретичне есе про філософію історії. *Негативний платонізм. Вічність та історичність. Єретичне есе про філософію історії*: пер. з чес. Київ: Основи, 2001. С. 203–369.

299. Паточка Я. Негативний платонізм. *Негативний платонізм. Вічність та історичність. Єретичне есе про філософію історії*: пер. з чес. Київ: Основи, 2008. С. 5–52.

300. Пашук А. Філософський світогляд Івана Франка. Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2007. 432 с.

301. Пестель Э. За пределами роста: пер. с англ. Москва: Прогресс, 1988. 278 с.
302. Петров В. Особа Сковороди. *Філософська і соціологічна думка*. 1995. № 1–2. С. 191–211.
303. Петрушов В. М. Європейський адогматизм: історико-філософська ретроспектива, сучасні інтенції. Харків: Вид-во УкрДАЗТ, 2007. 376 с.
304. Печчеи А. Человеческие качества / пер. с англ. О. В. Захаровой. Москва: Прогресс, 1980. 302 с.
305. Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека. *Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения* / редкол. И. Т. Фролов и др.; сост. П. С. Гуревич. Москва: Политиздат, 1991. С. 220–239.
306. Платон. Держава / пер. з давньогрец. Д. Коваль. Київ: Основи, 2005. 355 с.
307. Платон. Законы. *Платон. Сочинения*: в 3 т.: пер. с древнегреч. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Москва: Мысль, 1972. Т. 3. Ч. 2. С. 83–469.
308. Платон. Политик. *Платон. Сочинения*: в 3 т.: пер. с древнегреч. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Москва: Мысль, 1972. Т. 3. Ч. 2. С. 10–82.
309. Плотин. Первая эннеада / пер., вступ. ст., коммент. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко, 2004. 320 с.
310. Плотин. Шестая эннеада. Трактаты I–V / пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко, 2005. 480 с.
311. Попович М. В. Раціональність і виміри людського буття. Київ: Сфера, 1997. 290 с.
312. Попович М. Українська національна ментальність. *Проблеми теорії ментальності*. Київ: Наук. думка, 2006. С. 332–272.
313. Поппер К. Злиденність історизму: пер. з англ. Київ: Абрис, 1994. 192 с.
314. Потустороннее, которое реально существует. Немістичне потойбіччя / сост. К. Малеев. Киев: Стилос, 253 с.

315. Проблема людини в українській філософії XVI–XVIII століттях: монографія / І. С. Захара та ін. Львів: Логос, 1998. 239 с.

316. Прокопович Ф. Етика, або Наука про звичаї. *Філософські твори*: в 3 т.: пер. з лат. Київ: Наук. думка, 1980. Т. 2: Логіка. Натурфілософія або фізика. Етика. С. 503–514.

317. Прокопович Ф. Логіка. *Філософські твори*: в 3 т.: пер. з лат. Київ: Наук. думка, 1980. Т. 2: Логіка. Натурфілософія або фізика. Етика. С. 10–111.

318. Пролеев С. В. Духовность и бытие человека. Киев: Наук. думка, 1992. 112 с.

319. Пролеев С. В. Метафізика влади: монографія. Київ: Наук. думка, 2005. 324 с.

320. Пролеев С. Теоретична злиденність дискурсу «пост-». *Філософська думка*. 2018. № 5. С. 45–52.

321. Ренч Т. Конституція моральності. Трансцендентальна антропологія і практична філософія / пер. з нім. В. Приходька. Київ: Дух і Літера, 2010. 348 с.

322. Рикёр П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение. *Теория метафоры*: сб.: пер. с англ, фр., нем., исп., польск. яз. / вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой ; общ. ред Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. Москва: Прогресс, 1990. С. 416–434.

323. Рікер П. Історія та істина / пер. з фр. В. Й. Шовкуна. Київ: Видавн. дім «КМ Akademia», 2001. 396 с.

324. Рікер П. Сам як інший: пер. з фр. 2-е вид. Київ: Дух і Літера, 2002. 458 с.

325. Роджерс К. Р. Взгляд на психотерапию. Становление человека / пер. с англ., ред. и предисл. Е. И. Исениной. Москва: Прогресс, Универс, 1994. 480 с.

326. Розов Н. С. Философия и теория истории. Москва: Логос, 2002. Кн. 1: Прологомены. 656 с.

327. Ролз Дж. Теорія справедливості / пер. з англ. О. Мокровольського. Київ: Основи, 2001. 822 с.

328. Роменець В. А. Історія психології: XVII століття. Епоха Просвітництва. Київ: Либідь, 2006. 1000 с.

329. Рормозер Г. Кризис либерализма / пер., предисл. и ред. А. А. Френкин; РАН, Ин-т философии. Москва: 1996. 292 с.

330. Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. Человек и мир. Санкт-Петербург: Питер, 2003. 512 с.

331. Руденко С. В. Сучасні методологічні концепції дослідження історії української філософії: монографія. Київ: Київ. ун-т, 2012. 279 с.

332. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. *Об общественном договоре. Трактаты*: пер. с фр. Москва: КАНОН-плюс, 1998. С. 51–150.

333. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: панорама новітньої науки / пер. з фр. В. Шовкун. Київ: Основи, 1998. 669 с.

334. Сабадуха В. А. Я-концепция ученого в контексте мировоззренческо-методологических установок научной деятельности. *Вестник Бурятского государственного университета*. 2013. Вып. 6. Философия, социология, политология, культурология. С. 25–31.

335. Сабадуха В. А. Я-концепция художника или Миссия художника в современном мире (философский аспект). *Вестник Бурятского государственного университета*. 2014. Вып. 6 (1). Философия, социология, политология, культурология. С. 131–138.

336. Сабадуха В. О. Антропологічний та онтологічний зміст історичних подій із позиції концепції чотирьох рівнів розвитку сутнісних сил індивіда. *Вісник Луганського державного університету внутрішніх справ імені Е. О. Дідоренка*. 2010. Ч. 1. № 2. Спец. вип.: Соціально-політичні події сучасності: правові наслідки та філософське осмислення. С. 131–143.

337. Сабадуха В. О. Генеза понять особи й особистості в християнстві. *Вісник Прикарпатського університету. Філософські й психологічні науки*. 2015. Вип. 19. С. 109–117.

338. Сабадуха В. О. Гностицизм як джерело концепції чотирьох рівнів духовного розвитку людини. *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. 2014. Вип. 18. С. 57–64.

339. Сабадуха В. О. Гріхи посередньої людини, або Філософський аналіз причин людської деструктивності. *Практична філософія*. 2011. № 1. С. 31–41.

340. Сабадуха В. О. Генеза теоретичних уявлень про особу та особистість в історії філософії. *Психологія і суспільство*. 2016. № 4. С. 30–43.

341. Сабадуха В. О. Декаданс філософії: причини і наслідки. *Глобалізований світ: випробування людського буття*: матеріали доп. і виступ. Міжнар. наук.-теорет. конф. (Житомир, 6–7 жовт. 2017 р.). Житомир: Вид-во Євенок О. О., 2017. С. 139–143.

342. Сабадуха В. О. Духовна сутність людини у Святому Письмі, творчості Отців християнської церкви та філософів Середньовіччя. *Практична філософія*. 2015. № 2. С. 104–113.

343. Сабадуха В. О. Єдине смислове поле філософського, теологічного і психологічного розуміння духу. *The scientific method*. Warszawa, 2017. № 13. S. 7–13.

344. Сабадуха В. О. Ідеї персоналізму в українській філософській та соціально-політичній думці. *Вісник Національного авіаційного університету*: зб. наук. пр. Сер.: Філософія. Культурологія. 2013. Вип. 2. С. 62–66.

345. Сабадуха В. О. Ідеї персоналізму в українському націоналізмі. *Українознавчий альманах*. 2013. Вип. 14. С. 82–86.

346. Сабадуха В. О. Ідея особистості в контексті принципів духовної ієрархії і рівності. *Гілея: наук. вісник*: зб. наук. пр. 2016. Вип. 12. С. 261–267.

347. Сабадуха В. О. Ідея особистості у філософії Іммануїла Канта, Фрідріха Ніцше, Макса Шелера. *Вісник Київського національного університету імен Тараса Шевченка*. Сер.: Філософія. 2018. № 3. С. 31–35.

348. Сабадуха В. О. Концепція чотирьох рівнів духовного розвитку людини як методологічне підґрунтя розв'язання проблеми толерантності. *Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності*: матеріали доп. та виступ. Міжнар. наук.-теорет. конф. (Житомир, 1–2 жовт. 2015 р.). Житомир: Вид. Євенок О. О., 2015. С. 49–52.

349. Сабадуха В. О. Концепція чотирьох рівнів розвитку сутнісних сил людини як методолого-теоретична основа сучасної філософської антропології.

Вісник Національного авіаційного університету: зб. наук. пр. Сер.: Філософія. Культурологія. 2013. Вип. 1. С. 55–59.

350. Сабадуха В. О. *Метафізика суспільного та особистісного буття*: монографія. Івано-Франківськ: ІФНТУНГ, 2019. 647 с.

351. Сабадуха В. О. Обґрунтування онтологічних критеріїв індивідуального та суспільного буття. *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. 2013. Вип. 17. С. 14–19.

352. Сабадуха В. О. Онтологія як філософська наука про достатні підстави людського буття. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка*. 2014. Вип. 3. С. 25–31.

353. Сабадуха В.О. Первоначала суспільного буття в українській філософії. *Гілея: науковий вісник*: зб. наук. праць. 2019. №6. Ч.2. Філософські науки. С. 140–145.

354. Сабадуха В. О. Персоналізм як українська державна ідеологія. *Психологія і суспільство*. 2013. № 1. С. 21–30.

355. Сабадуха В. О. Поняття „дух”, „духовність” і „особистість”: філософський зміст та взаємозв’язок. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*: зб. наук. пр. 2017. Вип. 68. С. 98–110.

356. Сабадуха В. О. Принципи ієрархії і рівності як онтологічні засади життєдіяльності людини й суспільства. *Практична філософія*. 2014. № 1. С. 66–73.

357. Сабадуха В. О. Пріоритет духовного над матеріальним як онтологічна засада життєдіяльності людини і суспільства. *Практична філософія*. 2014. № 3. С. 153–160.

358. Сабадуха В. О. Проблема особистості в емпіричній та раціоналістичній філософії XVII століття. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка*. 2013. Вип. 6. С. 42–47.

359. Сабадуха В. О. Психологія в умовах кризи знеособленого буття. *Психологія і суспільство*. 2014. № 2. С. 40–46.

360. Сабадуха В. О. Реконструкція конфлікту між знеособленою та особистісною парадигмами буття людини у творчості Тараса Шевченка. *Психологія і суспільство*. 2014. Спецвип. С. 55–61.

361. Сабадуха В. О. Світоглядна боротьба навколо проблеми особистості в німецькій класичній філософії. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. Сер.: Філософія. Політологія. 2015. № 1. С. 48–52.

362. Сабадуха В. О. Світоглядні підґрунтя нооекономіки і ноосупільства, або Роздуми до дискурсу з Костянтином Корсаком. *Практична філософія*. 2013. № 4. С. 17–23.

363. Сабадуха В. О. Українська національна ідея та концепція особистісного буття: монографія. 2-е вид., випр. Івано-Франківськ: Фоліант, 2012. 176 с.

364. Сабадуха В. О. Українська національна ідея у вимірах особистісного буття. *Психологія і суспільство*. 2012. № 2. С. 21–30.

365. Сабадуха В. О. Філософія єдності людини зі Світом (до діалогу з О. Єременком). *Практична філософія*. 2011. № 4. С. 38–46.

366. Сабадуха В. О. Я-концепція філософа, або Протест проти постмодерної безвідповідальності філософії перед світом. *Практична філософія*. 2010. № 1. С. 100–110.

367. Сабадуха В. О., Пуйда Р. Б. Суспільні науки як духовне підґрунтя національної безпеки. *Гілея: науковий вісник*: зб. наук. пр. Київ: Гілея, 2020. Вип. 158 (10). Ч. 2. Філософські науки. С. 59–62.

368. Савельєва М. Ю. Парадокс основания: Эллинский контекст. Киев: Парапан, 2008. 496 с.

369. Самчук З. Ф. Світоглядні основи соціально-філософського дослідження ідеології: проблема критеріїв та пріоритетів вибору: [монографія]: у 2 т. Дніпропетровськ: АРТ-ПРЕС, 2009. Т. 1. 920 с.; Т. 2. 904 с.

370. Санталайнен Т., Воутилайнен Э., Поренне П., Ниссинен Й. Х. Управление по результатам: пер. с фин. /; общ. ред. и предисл. Я. А. Лейманна. Москва: Прогресс, 1988. 320 с.

371. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / пер. з фр. В. Лях, П. Таращук. Київ: Основи, 2001. 854 с.
372. Сен-Вікторський А. Про єдність Бога та множинність творіння. *Філософська думка*. 2010. № 3. С. 67–79.
373. Сенека Л. А. Моральні листи до Луцілія / пер. з лат. А. Содомори. Київ: Основи, 1999. 603 с.
374. Сен-Жюст Л. А. Дух Революції и Конституції во Франції. *Речи и трактаты*. Санкт-Петербург: Наука, 1995. С. 181–251.
375. Сен-Жюст Л. А. Республиканские установления. Фрагменты. *Речи и трактаты*. Санкт-Петербург: Наука, 1995. С. 277–319.
376. Сінькевич О. Б. Образ людини в художній самосвідомості культури сучасної доби. *Людина в сучасному світі*: колект. моногр.: в 3 кн. / за заг. ред. д-ра філос. наук, проф. В. П. Мельника. Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2012. Кн. 1. Філософсько-культурологічні виміри. С. 417–440.
377. Сковорода Г. С. Вступні двері до християнської добронравності. *Сковорода Г. С. Твори*: у 2 т. Київ: Обереги, 2005. Т. 1. С. 140–150.
378. Сковорода Г. С. Книжечка про читання Святого Письма, названа жінка Лотова. *Сковорода Г. С. Твори*: у 2 т. Київ: Обереги, 2005. Т. 2. С. 34–60.
379. Сковорода Г. С. Книжечка, що називається *silenus Alcibiadis*, тобто ікона Алквіадська. *Сковорода Г. С. Твори*: у 2 т. Київ: Обереги, 2005. Т. 2. С. 7–33.
380. Сковорода Г. С. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе. *Сковорода Г. С. Твори*: у 2 т. Київ: Обереги, 2005. Т. 1. С. 151–188.
381. Сковорода Г. С. Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті: товариська розмова про душевний мир. *Сковорода Г. С. Твори*: у 2 т. Київ: Обереги, 2005. Т. 1. С. 325–358.
382. Сковорода Г. С. Розмова, названа Алфавіт, або Буквар миру. *Сковорода Г. С. Твори*: у 2 т. Київ: Обереги, 2005. Т. 1. С. 413–463.
383. Сковорода Г. С. Симфонія, названа книга Асхань, про пізнання самого себе. *Сковорода Г. С. Твори*: у 2 т. Київ: Обереги, 2005. Т. 1. С. 196–262.

384. Соловйов О. В., Сабадуха В. О. Чи може підтвердити сучасне знання про мозок людини „факт забуття” елітами своїх соціальних зобов'язань. *Практична філософія*. 2014. № 2. С. 112–119.

385. Соловьев В. Из „Трех разговоров”: краткая повесть об Антихристе. *Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма* / сост., вступ. ст., примеч. А. Б. Муратова. Санкт-Петербург: Худож. лит-ра, 1994. С. 416–486.

386. Сорокин П. А. Социокультурная динамика. *Человек. Цивилизация. Общество*: пер. с англ. / общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов. Москва: Политиздат, 1992. С. 425–504.

387. Спиноза. Этика. Москва; Ленинград: Гос. соц.-эконом. изд-во, 1932. 223 с.

388. Стецько Я. Українська визвольна концепція: твори. Львів: Вид. орг. укр. націоналістів, 1987. Ч. 1. 528 с.; Ч. 2. 467 с.

389. Стружевський В. Онтологія / пер. з пол. К. Новікової. Київ: Дух і Літера, 2014. 312 с.

390. Сузо Г. Книжка істини. *Антологія середньовікової мисли (Теологія і філософія європейського Середньовіччя)*: в 2 т. Санкт-Петербург: РХГИ, 2002. Т. 2. С. 466–486.

391. Сухомлинский В. А. Воспитание и самовоспитание. *Советская педагогика*. 1965. № 12. С. 34–40.

392. Табачковський В. Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках „неевклідової рефлексивності”. Київ: Парапан, 2005. 432 с.

393. Табачковський В. Г. Стань тим, чим ти є. *X. Ортега-і-Гассет. Вибрані твори*. Київ: Основи, 1994. С. 4–14.

394. Табачковський В. Г. Український персоналізм Володимира Шинкарука. *Шинкарук В. І. Вибрані твори*: у 3 т. Київ: Укр. центр духовної культури, 2004. Т. 3. Ч. 1. С. 5–55.

395. Тарасенко Н. Ф. Природа, технологія, культура: філософсько-мировоззренчеський аналіз. Київ: Наук. думка, 1985. 255 с.

396. Таулер И. Царство Божие внутри нас. Проповеди / пер., вступ. ст. И. М. Прохоровой. Санкт-Петербург: РХГИ, 2000. 288 с.

397. Тейлор Ч. Джерела себе: творення новочасної ідентичності. Київ: Дух і Літера, 2005. 696 с.

398. Тейлор Ч. Етика автентичності / пер. з англ. Київ: Дух і літера, 2002. 128 с.

399. Тейлор Ч. Секулярна доба: пер. з англ. Київ: Дух і Літера, 2013. Кн. 1. 664 с.

400. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Москва: Устойчивый мир, 2001. 232 с.

401. Тертуллиан К. С. Ф. О воскресении плоти. *Тертуллиан К. С. Ф. Избранные сочинения*. Москва: Прогресс, 1994. С. 188–248.

402. Тертуллиан К. С. Ф. Против Гермогена. *Тертуллиан К. С. Ф. Избранные сочинения*. Москва: Прогресс, 1994. С. 130–160.

403. Тиллих П. Мужество быть / пер. с англ. О. Седаковой. Киев: Дух і Літера, 2013. 200 с.

404. Тиллих П. Систематическая теология. Санкт-Петербург: Унив. кн., 2000. Т. 3. 415 с.

405. Тойнби А. Дж. Пережитое. Мои встречи. Москва: Айрис Пресс, 2003. 672 с.

406. Тойнби А. Дж. Постижение истории: пер. с англ. Москва: Прогресс, 1991. 736 с.

407. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: пер. с англ. 2-е изд. Москва: Прогресс-Культура, 1996. 480 с.

408. Тойнби А. Дж., Икеда Д. Диалог Тойнби – Икеда. Человек должен выбрать сам. Москва: Леан, 1998. 448 с.

409. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії: (скорочена версія томів I–VI Д. Ч. Сомервелла): в 2 т. / пер. з англ. В. Шовкуна. Київ: Основи, 1995. Т. 1. 614 с.; Т. 2. 406 с.

410. Токвіль Алексіс де. Давній порядок і революція / з фр. пер. Г. Філіпчук. Київ: Юніверс, 2000. 224 с.
411. Токвіль Алексіс де. Свобода і рівність у демократичному суспільстві. *Консерватизм: антологія* / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. Київ: Смолоскип, 1998. С. 257–275.
412. Топольський Є. Як ми пишемо і розуміємо історію. Таємниці історичної на рації. Київ: К.І.С., 2012. 400 с.
413. Тоффлер Е. Третя Хвиля / з англ. пер. А. Євса. Київ: Всесвіт, 2000. 480 с.
414. Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії. *Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.): тексти і дослідження* / АН УРСР, Ін-т філософії, Ін-т сусп. наук; редкол.: В. І. Шинкарук та ін. Київ: Наук. думка, 1988. С. 443–512.
415. Транквіліон-Ставровецький К. Уривки з прозових та віршованих творів філософського змісту. *Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.): тексти і дослідження* / АН УРСР, Ін-т філософії, Ін-т сусп. наук; редкол.: В. І. Шинкарук та ін. Київ: Наук. думка, 1988. С. 207–260.
416. Трельч Э. Историзм и его проблемы: пер. с нем. Москва: Юрист, 1994. 719 с.
417. Тюрго А. Р. Рассуждения о всеобщей истории. *Избранные философские произведения*. Москва: Гос. соц.-полит. изд-во, 1937. С. 75–142.
418. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XX века / пер. с англ. Е. Г. Трубина, В. В. Харитонова. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. 528 с.
419. Ушинский К. Д. Три элемента школы. *Педагогические сочинения*: в 6 т. Москва: Педагогика, 1988. Т. 1. С. 177–193.
420. Федорика Д. Онтологічний та екзистенційний виміри людської гідності. *Досвід людської особи: нариси з філос. антропології*. Львів: Свічадо, 2000. С. 123–152.

421. Фейерабенд П. Наука в свободном обществе. *Избранные труды по методологии науки*: пер. с англ. и нем. / общ. ред. и авт. вступ. ст. И. С. Нарский. Москва: Прогресс, 1986. С. 467–523.

422. Фейерабенд П. Против методологического принуждения. *Избранные труды по методологии науки*: пер. с англ. и нем. / общ. ред. и авт. вступ. ст. И. С. Нарский. Москва: Прогресс, 1986. С. 125–466.

423. Фейерабенд П. Утешение для специалиста. *Избранные труды по методологии науки*: пер. с англ. и нем. / общ. ред. и авт. вступ. ст. И. С. Нарский. Москва: Прогресс, 1986. С. 109–124.

424. Фейербах Л. Необходимость реформы философии. *Избранные философские произведения*: в 2 т. Москва: Госполитиздат, 1955. Т. 1. С. 107–113.

425. Фейербах Л. О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли. *Избранные философские произведения*: в 2 т. Москва: Госполитиздат, 1955. Т. 1. С. 442–577.

426. Фейербах Л. Основные положения философии будущего. *Избранные философские произведения*: в 2 т. Москва: Госполитиздат, 1955. Т. 1. С. 134–204.

427. Фейербах Л. Пьер Бейль. К истории философии и человечества. *Собрание произведений*: в 3 т. Москва: Мысль, 1974. Т. 3. С. 5–318.

428. Фейербах Л. Сущность христианства. *Избранные философские произведения*: в 2 т. Москва: Госполитиздат, 1955. Т. 2. С. 7–405.

429. Фихте И. Г. Назначение человека. *Фихте И. Г. Сочинения*: в 2 т. / сост. и примеч. В. Волжского. Санкт-Петербург: Мифрил, 1993. Т. 2. С. 65–224.

430. Фихте И. Г. Несколько лекций о назначении ученого. *Фихте И. Г. Сочинения*: в 2 т. / сост. и примеч. В. Волжского. Санкт-Петербург: Мифрил, 1993. Т. 2. С. 7–64.

431. Фихте И. Г. О понятии наукоучения, или так называемой философии. *Фихте И. Г. Сочинения*: в 2 т. / сост. и примеч. В. Волжского. Санкт-Петербург: Мифрил, 1993. Т. 1. С. 7–64.

432. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. *Фихте И. Г. Сочинения:* в 2 т. / сост. и примеч. В. Волжского. Санкт-Петербург: Мифрил, 1993. Т. 2. С. 359–618.

433. Філософія Відродження на Україні / М. В. Кашуба та ін.; АН УРСР, Ін-т сусп. наук; відп. ред. М. В. Кашуба. Київ: Наук. думка, 1990. 334 с.

434. Філософський енциклопедичний словник / редкол. В. І. Шинкарук (голова) та ін. Київ: Абрис, 2002. 742 с.

435. Франк С. Л. Духовные основы общества. *Франк С. Л. Духовные основы общества.* Москва: Республика, 1992. С. 13–146.

436. Франкл В. Человек в поисках смысла: пер. с англ. и нем. / общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева; вступ. ст. Д. А. Леонтьева. Москва: Прогресс, 1990. 368 с.

437. Франко І. З галузі науки і літератури. *Франко І. Зібрання творів:* у 50 т. Київ: Наук. думка, 1980. Т. 28. Літературно-критичні праці. С. 145–166.

438. Франко І. Кілька слів о тім, як упорядкувати і впровадити наші людські видавництва. *Франко І. Зібрання творів:* у 50 т. Київ: Наук. думка, 1986. Т. 45. Філософські праці. С. 187–203.

439. Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості. *Франко І. Зібрання творів:* у 50 т. Київ: Наук. думка, 1986. Т. 45. Філософські праці. С. 76–139.

440. Франко І. Мойсей. *Франко І. Зібрання творів:* у 50 т. Київ: Наук. думка, 1976. Т. 5. Поезія. С. 201–264.

441. Франко І. Найновіші напрямки у народознавстві. *Франко І. Зібрання творів:* у 50 т. Київ: Наук. думка. 1986. Т. 45. Філософські праці. С. 254–267.

442. Франко І. Поза межами можливого. *Франко І. Зібрання творів:* у 50 т. Київ: Наук. Думка. Т. 45. Філософські праці. С. 277–285.

443. Франко І. Соціальна акція, соціальне питання і соціалізм. *Франко І. Зібрання творів:* у 50 т. Київ: Наук. думка, 1986. Т. 45. Філософські праці. С. 377–401.

444. Франко І. «Фавст» Гете. *Франко І. Зібрання творів:* у 50 т. Київ: Наук. думка, 1978. Т. 13. Поетичні переклади та переспіви. С. 174–180.

445. Франко І. Чи вертатись нам назад до народу? *Франко І. Зібрання творів: у 50 т.* Київ: Наук. думка, 1986. Т. 45. Філософські праці. С. 140–150.
446. Франко І. Що таке поступ? *Франко І. Зібрання творів: у 50 т.* Київ: Наук. думка, 1986. Т. 45. Філософські праці. С. 300–348.
447. Франко І. Що таке соціалізм? *Франко І. Зібрання творів: у 50 т.* Київ: Наук. думка, 1986. Т. 45. Філософські праці. С. 44–55.
448. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствія. *Психология бессознательного: сб. произведений / сост., науч. ред., авт. вступ. ст. М. Г. Ярошевский.* Москва: Просвещение, 1989. С. 382–424.
449. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого „Я”. *По ту сторону принципа удовольствія. Психология масс и анализ человеческого „Я”.* Харьков: Фолио, 2014. С. 138–286.
450. Фрейд З. Я и Оно. *Психология бессознательного: сб. произведений / сост., науч. ред., авт. вступ. ст. М. Г. Ярошевский.* Москва: Просвещение, 1989. С. 425–439.
451. Фридман М. Свобода, равенство и эгалитаризм. *Фридман и Хайек о свободе.* Минск: Полифакт – Референдум, 1990. С. 69–99.
452. Фромм Е. Мати чи бути?: пер. з англ. Київ: Укр. письм., 2010. 222 с.
453. Фромм Е. Революція надії. *Сучасна зарубіжна соціальна філософія: хрестоматія / упоряд. В. Лях.* Київ: Либідь, 1996. С. 135–192.
454. Фромм Э. Из плена иллюзий: Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом. *Душа человека.* Москва: Республика, 1992. С. 299–374.
455. Фромм Э. Психоанализ и этика. Москва: АСТ-ЛТД, 1998. 568 с.
456. Фромм Э. Человек для себя. Минск: Коллегиум, 1992. 253 с.
457. Фуко М. Слова и вещи: пер. с фр. / вступ. ст. Н. С. Автономовой. Москва: Прогресс, 1977. 487 с.
458. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / пер. с нем. Д. В. Скляднева. Санкт-Петербург: Наука, 2000. 379 с.
459. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. Москва: Акад. проект, 2011. 460 с.

460. Хайдеггер М. Введение к: „Что такое метафизика?“ *Время и бытие: ст. и выступления*: пер. с нем. Москва: Республика, 1993. С. 27–36.

461. Хайдеггер М. Вопрос о технике. *Время и бытие: ст. и выступления*: пер. с нем. Москва: Республика, 1993. С. 221–238.

462. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / пер. с нем., послесл. О. В. Никифорова. Москва: Рус. феноменол. о-во, 1997. 176 с.

463. Хайдеггер М. Ницше и пустота / сост. О. В. Селин. Москва: Алгоритм, 2006. 304 с.

464. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. *Вопросы философии*. 1989. № 9. С. 116–163.

465. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. *Время и бытие: ст. и выступления* / пер. с нем. В. В. Биbihин. Москва: Республика, 1993. С. 192–220.

466. Хайдеггер М. Послесловие к: „Что такое метафизика?“ *Время и бытие: ст. и выступления* / пер. с нем. В. В. Биbihин. Москва: Республика, 1993. С. 36–41.

467. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: сб.: пер. с нем. / под ред. А. Л. Доброхотова. Москва: Высш. шк. 1991. 192 с.

468. Хайдеггер М. Что такое метафизика? *Время и бытие: ст. и выступления* / пер. с нем. В. В. Биbihин. Москва: Республика, 1993. С. 16–27.

469. Хайек Ф. А. Дорога к рабству: пер. с англ. / предисл. Н. Я. Петракова. Москва: Экономика, 1992. 176 с.

470. Хайек Ф. А. Право, законодательство та свобода: Нове викладення широких принципів справедливості та політичної економії: в 3 т.: пер. з англ. Киев: Сфера, 1999. Т. 2: Міраж соціальної справедливості. 200 с.

471. Халапсис А. В. Постнеклассическая метафизика истории. Днепропетровск: Инновация, 2008. 278 с.

472. Хамітов Н. В. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 2-е вид., випр. і доп. Київ: КНТ, 2018. 314 с.

473. Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности (Основные положения, исследования и применение). Санкт-Петербург: Питер, 1999. 608 с.

474. Хюбнер Б. Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время: метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов / пер. с нем. А. Б. Демидов. Минск: Экономпресс, 2006. 384 с.

475. Человек и мир человека: Категории „человек” и „мир” в системе научного мировоззрения / В. П. Иванов и др.; отв. ред В. И. Шинкарук. Киев: Наук. думка, 1977. 342 с.

476. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні (1931). *Філософські твори: у 4 т.* / під заг. ред. В. Лісового. Київ: Смолоскип, 2005. Т. 1: Нариси з історії філософії на Україні. Філософія Григорія Сковороди. С. 3–32.

477. Шановский В. К. Диалектика сущностных сил человека: опыт комплексного подхода / под. ред. д-ра філософ. наук И. В. Бычко. Киев: Вища шк., 1985. 171 с.

478. Шаповал В. М. Трансцендентальні горизонти свободи. Київ: Парапан, 2010. 312 с.

479. Швейцер А. Культура и этика. Философия культуры. *Благоговение перед жизнью*: пер. с нем. / сост. и послесл. А. А. Гусейнова; общ. ред. А. А. Гусейнова и М. Г. Селезнева. Москва: Прогресс, 1992. Ч. 2. С. 83–237.

480. Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. Философия культуры. *Благоговение перед жизнью*: пер. с нем. / сост. и послесл. А. А. Гусейнова; общ. ред. А. А. Гусейнова и М. Г. Селезнева. Москва: Прогресс, 1992. Ч. 1. С. 44–79.

481. Шевцов С. В. Метафизика и мифология поэтического мышления (античность – современность: со-бытийный диалог): монография. Днепропетровск: Изд-во Днепропетр. нац. ун-та, 2007. 364 с.

482. Шелер М. Положение человека в космосе. *Избранные произведения*: пер. с нем / сост., науч. ред., предисл. А. А. Денежкина; послесл. Л. А. Чухиной. Москва: Гнозис, 1994. С. 129–194.

483. Шелер М. Сутність моральної особистості. *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями*: хрестоматія: навч. посіб. / упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок. Київ: Ваклер, 1996. С. 10–30.

484. Шелер М. Философское мировоззрение. *Шелер М. Избранные произведения* / пер. с нем. А. В. Денежкина, А. Н. Малинкина, А. Ф. Филиппова; под ред. Денежкина А. В. Москва: Гнозис, 1994. С. 3–14.

485. Шеллинг Ф. В. Й. Введение в философию мифологии. *Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения*: в 2 т.: пер. с нем. Москва: Мысль, 1989. Т. 2. С. 159–374.

486. Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма. *Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения*: в 2 т.: пер. с нем. Москва: Мысль, 1987. Т. 1. С. 227–489.

487. Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах. *Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения*: в 2 т.: пер. с нем. Москва: Мысль, 1989. Т. 2. С. 86–158.

488. Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании. *Шиллер Ф. Собрание сочинений*: в 7 т. Москва: Гос. изд-во худож. лит., 1957. Т. 6. С. 251–358.

489. Шинкарук В. И. Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения. *Шинкарук В. И. Вибрані твори*: в 3 т. Киев: Укр. Центр духов. культури, 2004. Т. 3. Ч. 2. С. 7–176.

490. Шинкарук В. И. Духовная культура – человек – искусство. *Шинкарук В. И. Вибрані твори*: в 3 т. Киев: Укр. Центр духов. культури, 2004. Т. 3. Ч. 1. С. 297–310.

491. Шинкарук В. И. Біля бар'єрів неповторності. *Шинкарук В. И. Вибрані твори*: в 3 т. Київ: Укр. Центр духов. культури, 2004. Т. 3. Ч. 1. С. 216–222.

492. Шинкарук В. И. Науково-технічна революція – переворот у продуктивних силах суспільства. *Шинкарук В. И. Вибрані твори*: в 3 т. Київ: Укр. Центр духов. культури, 2004. Т. 3. Ч. 1. С. 225–272.

493. Шинкарук В. И. Сутнісні сили людини. *Шинкарук В. И. Вибрані твори*: у 3 т. Київ: Укр. Центр духов. культури, 2004. Т. 3. Ч. 1. С. 399–400.

494. Шіллер Й. К. Ф. Про наївну та сентиментальну поезію. *Мислителі німецького романтизму* / упоряд. Л. Рудницький, О. Фешовець. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2003. С. 91–109.

495. Шкепу М. А. Феноменология истории в трансформациях культуры. Киев: Книж. изд-во НАУ, 2005. 360 с.
496. Шлемкевич М. Загублена українська людина. Київ: Фенікс, 1992. 158 с.
497. Шлемкевич М. Сутність філософії. Париж; Нью-Йорк; Мюнхен: Записки Наукового Товариства ім. Шевченка, 1981. 250 с.
498. Шляєрмахер Ф. Про релігію: промови до освічених людей, серед тих, які її зневажають. *Мислителі німецького романтизму* / упоряд. Л. Рудницький, О. Фешовець. Івано-Франківськ: Лілея-НВ. С. 210–305.
499. Шопенгауэр А. Идеи этики. *Избранные произведения* / сост., авт. вступ. ст. и примеч. И. С. Нарский. Москва: Просвещение, 1992. С. 133–188.
500. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность / общ. ред., сост., вступ. ст. А. А. Гусейнова и А. П. Скрипника. Москва: Республика, 1992. 448 с.
501. Шпеман Р. Спроба розрізнення поміж „щось” і „хтось”. *Досвід людської особи: нариси з філос. антропології*. Львів: Свічадо, 2000. С. 277–306.
502. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: в 2 т. Т. 1. Гештальт и действительность / пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. Москва: Мысль, 1993. 663 с.; Т. 2. Всемирно-исторические перспективы / пер. с нем., и примеч. И. И. Маханькова. Москва: Мысль, 1998. 606 с.
503. Штраус Л. Введение в политическую философию / пер. с англ. М. Фетисова. Москва: Логос; Праксис, 2000. 364 с.
504. Щедровицький Г. Організаційно-діяльнісна гра як нова форма організації та метод розвитку колективної мисле діяльності. *Психологія і суспільство*. 2006. № 3. С. 58–69.
505. Экхарт М. Об отрешенности. Москва; Санкт-Петербург: Унив. кн., 2001. 432 с.
506. Элиаде М. Священное и мирское. *Элиаде М. Избранные сочинени*: пер. с фр. Москва: Ладомир, 2000. С. 251–392.
507. Эпиктет. Беседы. *Благоразумие мудрости. Соломон Мудрый Экклезиаст. Песнь песней. Притчи; Эпиктет Беседы*. Симферополь: Реноме, 1998. С. 89–341.

508. Эпштейн М. Н. Философия возможного. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. 334 с.

509. Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина. *Философские произведения* / пер. и коммент. Ю. М. Каган. Москва: Наука, 1986. С. 90–217.

510. Юм Д. Исследование о человеческом познании. *Юм Д. Сочинения*: в 2 т. / пер. с англ. С. И. Церетели и др.; примеч. И. С. Нарского. 2-е изд., доп. и испр. Москва: Мысль, 1996. Т. 2. С. 4–143.

511. Юм Д. Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам. *Юм Д. Сочинения*: в 2 т. / пер. с англ. С. И. Церетели и др.; вступ. ст. А. Ф. Грязнова; примеч. И. С. Нарского. 2-е изд., доп. и испр. Москва: Мысль, 1996. Т. 1. С. 53–656.

512. Юнг К. Г. Структура психики и процесс индивидуации: сб. ст. / послесл. А. В. Брушлинского; Рос. акад. наук, Ин-т психологии. Москва: Наука, 1996. 267 с.

513. Юркевич П. Д. Идея. *Юркевич П. Д. Вибране* / пер. В. П. Недашківського; упорядкув., передм. й прим. А. Г. Тихолаза. Київ: Абрис, 1993. С. 3–72.

514. Яворський С. Змагання перипатетиків. *Філософські твори*: у 3 т. Київ: Наук. думка, 1992. Т. 1. С. 115–622.

515. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології. 3-тє вид., стер. Київ: Знання, 2006. 341 с.

516. Ярмусь С. Кордоцентризм – підстава української духовности й філософії. *Науковий конгрес у 1000-ліття хрещення Руси-України*: зб. пр. Ювілейного Конгресу. Мюнхен, 1988/1989. С. 402–415.

517. Ярошевский М. Г. Зигмунд Фрейд – выдающийся исследователь психической жизни человека. *Фрейд З. Психология бессознательного*: сб. произведений / сост., науч. ред., авт. вступ ст. М. Г. Ярошевский. Москва: Просвещение, 1989. С. 3–28.

518. Ярошевский М. Г. История психологии. 3-е изд., дораб. Москва: Мысль, 1985. 575 с.

519. Ясперс К. Смысл и назначение истории: пер. с нем. 2-е изд. Москва: Республика, 1994. 527 с.

520. Яценко А. И. Целеполагание и идеалы. Киев: Наук. думка, 1977. 275 с.

521. Ankersmit F. Reply to Professor Zagorin. *History and Theory*. 1990. Vol. 29. P. 275–296.

522. Badiou A. Theory of the subject. New York: Continuum, 2009. 367 p.

523. Brown P. The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity. New York: Columbia University Press, 1988. 514 p.

524. Castoriadis C. The Rising Tide of Insignificance (The Big Sleep) / transl. from the French a. ed. anon. as a public service. 388 p. URL: <http://www.notbored.org/RTI.pdf> (Last accessed: 12.11.2018).

525. Churchland P. S. Brain – Wise. Studies in Neurophilosophy. Cambridge; London: MIT Press, 2002. 486 p.

526. Cooper D. E. Existentialism as a philosophical movement. *The Cambridge Companion to Existentialism* / ed. S. Crowell. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. P. 27–49.

527. Dawson C. The Christian view of history. *God history and historians: an anthology of modern Christian views of history*. New York: Oxford univ. press, 1977. P. 29–45.

528. Deleuze G. What is Grounding? / transcr. notes taken by P. Lefebvre; transl., introd., & annot. by A. Kleinherenbrink; ed. by T. Yanick, J. Adams, M. Salemy. The New Centre for Research & Practice, 2015. 186 p.

529. Dreyfus H. L. «What a monster then is man»: Pascal and Kierkegaard on being a contradictory self and what to do about it The Cambridge. *Companion to Existentialism* / ed. S. Crowell Cambridge: University Press, 2012. P. 96–110.

530. Frank A. G. , Barry K. Gills. The World System: Five Hundred or Five Thousand Years. London; New York: Routledge, 1993. 320 p.

531. Frankfurt G. H. The importance of what we care about. Philosophical essays. Cambridge: Cambridge Univ. press, 1988. 190 p.

532. Green W. A. *History, Historians and the Dynamics of Change* / rev. by John Voll. Westport: Praeger, 1993. 261 p.

533. Hauser M. D. *Moral minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*. New York: Harper Collins Publ., 2006. 489 p.

534. Hodgson Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization: The Gunpower Empires and Modern Times*. Chicago, 1974. Vol. 3. 476 p.

535. Hume D. *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals: a reprint of the edition of 1777* / ed. Lewis Amherst Sellbe-Bigge. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1972. 458 p.

536. Jaspers K. *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*. München: R. Piper Verlag. 1968. 520 S.

537. Joyce P. The end of social history. *Social History*. 1995. Vol. 20. № 1 (Jan.). P. 73–92.

538. Kohlberg L. A reply to Owen Flanagan and some comments on the Puka-Goodpaster Exchange. *Ethics*. 1992. № 3 (Apr.). P. 513–528.

539. MacIntyre A. *After Virtue*. London: Duckworth, 1981. 197 p.

540. McNeill W. *The Rise of the West: A History of the Human Community with a Retrospective Essay*. Chicago: University of Chicago Press, 1963. 203 p.

541. Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception* / transl. by C. Smith. London; New York: Taylor and Francis e-Library, 2005. 544 p.

542. Modelski G. *Exploring Long Cycles*. London: Lynne Rienner Publ., 1987. 231 p.

543. Mortensen J. N. *The Common Good: An Introduction to Personalism*. Wilmington: Vernon Press, 2017. 169 p.

544. Nigg W. S. *Kierkegaard. Dichter, Büsser und Denker*. Zürich: Diogenes Verlag, 2002. 250 S.

545. Reichenbach H. *Philosophy of Space & Time* / transl. by M. Reichenbach, J. Freund; with introd. remarks by R. Carnap. New York: Dover, 1958. 295 p.

546. Sabadukha V. Iván Frankó, el Ortega ucraniano. *Iván Frankó. La pluma ucraniana de los clásicos hispanos*. Valencia: Reproexpres, S.L., 2015. P. 67–74.

547. Sabadukha V. Philosophische und mythologische analyse der epoche der Moderne und Postmoderne in der Philosophie von Peter Koslowski. *Modern engineering and innovative technologies*. 2020. Issue 11. Part 2. S. 40–52.

548. Sabadukha V. Self-concept of a historian or thoughts of a philosopher about ontological essence of historical events. *Energy, Energy saving and rational nature use*. 2017. № 1–2. P. 24–37.

549. Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Bonn: Bouvier Verlag, 2005. 112 S.

550. Searle J., Dennett D. C., Chalmers D. J. The Mystery of Consciousness. New York: A New York Review Book, 1997. 224 p.

551. Sloterdijk P. Philosophische Temperamente. Von Platon bis Foucault. München: Pantheon, 2011. 144 S.

552. The neural basis of human moral cognition / Moll J., Zahn R., de Oliveira-Souza R., Krueger F., Grafman J. *Neuroscience*. 2005. Vol. 6. P. 799–809.

553. Toynbee J. A. The Christian understanding of history. *God, History, and Historians: Modern Christian Views of History* / ed. by C. T. McIntire. New York: Oxford University Press, 1977. 477 p.

554. Vattimo G. The Postmodern: a Transparent Society. Baltimore: The Johns Hopkins Univ. press., 1992. P. 1–11.

555. Vetter H. Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 2014. 560 S.

556. Waallerstein I. World-Systems Analysis: An Introduction. Durham; London: Duke Univ. press, 2004. 110 p.

557. Wallerstein I. The Modern World-System I: Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century. New York: Academic Press, 1980. 410 p.

558. Wallerstein I. *The Modern World-System II: Mercantilism and the Consolidation of the European world-economy, 1600–1750*. New York: Academic Press, 1980. 570 p.

559. Weischedel W. *Die philosophische Hintertreppe. Die großen Philosophen in Alltag und Denken*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2001. 301 S.

560. White M. *Toward Reunion in Philosophy*. New York: Atheneum, 1963. 147 p.

561. Williams D. T. *Mere Humanity. C. K. Chesterton, C. S. Lewis, and J. R. R. Tolkien on the Human Condition*. Tennessee: Publishing Group Nashville, 2006. 212 p.

ДОДАТКИ

Додаток А

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації

Одноосібні монографії:

1. Сабадуха В. О. Українська національна ідея та концепція особистісного буття: монографія. 2-е вид., випр. Івано-Франківськ: Фоліант, 2012. 176 с. (7,15 друк. арк.).
2. Сабадуха В. О. Метафізика суспільного та особистісного буття: монографія. Івано-Франківськ: ІФНТУНГ, 2019. 647 с. (37,6 друк. арк.).

Монографія у співавторстві:

3. Гречаний О. Ф., Сабадуха В. О. Філософія здібностей у контексті пріоритету духовного над матеріальним: монографія. Луганськ: Вид-во СНУ ім. Володимира Даля, 2015. 211 с. (11,34 д.а.). (Особистий внесок здобувача: підрозділи: 1.2, 2.3, 2.4, 4.1, 4.2, 4.3 (5, 12 д.а.)).

Наукові статті у вітчизняних фахових виданнях:

4. Сабадуха В. О. Українська національна ідея у вимірах особистісного буття. *Психологія і суспільство*. 2012. № 2. С. 21–30. (0,7 друк. арк.).
5. Сабадуха В. О. Концепція чотирьох рівнів розвитку сутнісних сил людини як методолого-теоретична основа сучасної філософської антропології. *Вісник національного авіаційного університету*: зб. наук. пр. Сер.: Філософія. Культурологія. 2013. Вип. 1. С. 55–59. (0,5 друк. арк.).
6. Сабадуха В. О. Ідеї персоналізму в українській філософській та соціально-політичній думці. *Вісник національного авіаційного університету*: зб. наук. праць. Сер.: Філософія. Культурологія. 2013. Вип. 2. С. 62–66. (0,5 друк. арк.).

7. Сабадуха В. О. Ідеї персоналізму в українському націоналізмі. *Українознавчий альманах*. 2013. Вип. 14. С. 82–86. (0,5 друк. арк.).
8. Сабадуха В. О. Світоглядні підґрунтя нооекономіки і ноосупільства, або Роздуми до дискурсу з Костянтином Корсаком. *Практична філософія*. 2013. № 4. С. 17–23. (0,6 друк. арк.).
9. Сабадуха В. О. Проблема особистості в емпіричній та раціоналістичній європейській філософії XVII століття. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка*. 2013. № 6. С. 42–47. (0,6 друк. арк.).
10. Сабадуха В. О. Обґрунтування онтологічних критеріїв індивідуального та суспільного буття. *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. 2013. Вип. 17. С. 14–19. (0,5 друк. арк.).
11. Сабадуха В. О. Персоналізм як українська державна ідеологія. *Психологія і суспільство*. 2013. № 1. С. 21–30. (0,7 друк. арк.).
12. Сабадуха В. О. Психологія в умовах кризи знеособленого буття. *Психологія і суспільство*. 2014. № 2. С. 40–46. (0,7 друк. арк.).
13. Сабадуха В. О. Гностицизм як джерело концепції чотирьох рівнів духовного розвитку людини. *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. 2014. Вип. 18. С. 57–64. (0,5 друк. арк.).
14. Сабадуха В. О. Принципи ієрархії і рівності як онтологічні засади життєдіяльності людини й суспільства. *Практична філософія*. 2014. № 1. С. 66–73. (0,6 друк. арк.).
15. Сабадуха В. О. Пріоритет духовного над матеріальним як онтологічна засада життєдіяльності людини і суспільства. *Практична філософія*. 2014. № 3. С. 153–160. (0,6 друк. арк.).
16. Сабадуха В. О. Онтологія як філософська наука про достатні підстави людського буття. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка*. 2014. Вип. 3. С. 25–31. (0,6 друк. арк.).
17. Сабадуха В. О. Генеза понять особи й особистості в християнстві. – *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. 2015. Вип. 19. С. 109–117. (0,7 друк. арк.).

18. Сабадуха В. О. Духовна сутність людини у Святому письмі, творчості Отців християнської церкви та філософів Середньовіччя. *Практична філософія*. 2015. № 2. С. 104–113. (0,8 друк. арк.).

19. Сабадуха В. О. Світоглядна боротьба навколо проблеми особистості в німецькій класичній філософії. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. Філософія. Політологія. 2015. №1. С. 48–51. (0,5 друк. арк.).

20. Сабадуха В. О. Ідея особистості в контексті принципів духовної ієрархії і рівності. *Гілея: науковий вісник: зб. наук. праць*. 2016. Вип. 12. С. 261–267. (0,6 друк. арк.).

21. Сабадуха В. О. Поняття «дух», «духовність» і «особистість»: філософський зміст та взаємозв'язок. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії: зб. наук. праць*. 2017. Вип. № 68. С. 98–110. (0,7 друк. арк.).

22. Сабадуха В. О. Ідея особистості у філософії Іммануїла Канта, Фрідріха Ніцше, Макса Шелера. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. Сер.: Філософія. 2018. № 3. С. 31–35. (0,6 друк. арк.).

23. Сабадуха В. О. Первоначала суспільного буття в українській філософії. *Гілея: науковий вісник: зб. наук. праць*. 2019. № 6. Ч. 2. Філософські науки. С. 140–145. (0,6 друк. арк.).

Наукові статті у періодичних виданнях іноземних держав

24. Сабадуха В. А. Я-концепция ученого в контексте мировоззренческо-методологических установок научной деятельности. *Вестник Бурятского государственного университета*. 2013. Вып. 6. Философия. Социология. Политология. Культурология. С. 25–31. (0,6 друк. арк.).

25. Сабадуха В. А. Я-концепция художника, или Миссия художника в современном мире (философский аспект). *Вестник Бурятского государственного университета*. 2014. Вып. 1. Философия. Социология. Политология. Культурология. С. 131–138. (0,7 друк. арк.).

26. Сабадуха В. О. Єдине смислове поле філософського, теологічного і психологічного розуміння духу. *The scientific method*. Warszawa, Poland. 2017. № 13. S. 7–13. (0,6 друк. арк.).

27. Sabadukha V. Self-concept of a historian or thoughts of a philosopher about ontological essence of historical events. *Energy, energy saving and rational nature use*. Radom, 2017. № 1–2. P. 24–36. (0,6 друк. арк.).

28. Sabadukha V. Philosophische und mythologische analyse der epoche der Moderne und Postmoderne in der Philosophie von Peter Koslowski. *Modern engineering and innovative technologies*. 2020. Issue № 11. Part 02. S. 40–52. (0,7 друк. арк.).

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

29. Сабадуха В. О. Проблема особистості в творчості філософів Київської світоглядно-антропологічної школи. *Сучасне філософське антропологічне знання в контексті викликів доби: дев'яті Шинкаруківські читання: матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. (Київ, 18 квіт. 2014 р.)*. Хмельницький: Хмельниц. держ. центр науки, інновацій та інформатизації, 2014. С. 133–140. (0,5 друк. арк.).

30. Сабадуха В. О. Реконструкція конфлікту між знеособленою та особистісною парадигмами буття людини в творчості Тараса Шевченка. *Психологія і суспільство*. Спецвипуск: матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. «Тарас Шевченко і сучасна національна освіта». (Тернопіль, 5–6 берез. 2014 р.). Тернопіль: Тернопіл. нац.-економ. ун-т 2014. С. 55–61. (0,5 друк. арк.).

31. Сабадуха В. О. Християнська концепція особистості як методологічне підґрунтя розв'язання проблеми людської гідності. *Авраамічні релігії: проблеми свободи совісті та віросповідання в контексті різноманітних чинників у сфері суспільного буття в Україні та світі: матеріали Міжнар. наук. конф. (Галич, 4–5 черв. 2015 р.)*. Галич: Давній Галич, 2015. С. 231–239. (0,6 друк. арк.).

32. Сабадуха В. О. Роль ідеології персоналізму у розбудові української державності. *Держава у теорії і практиці українського націоналізму: матеріали VI Всеукр. наук. конф. з міжнародною участю. (Івано-Франківськ, 26–27 черв. 2015 р.)*. Івано-Франківськ: Місто НВ, 2015. С. 398–408. (0,5 друк. арк.).

33. Сабадуха В. О. Концепція чотирьох рівнів духовного розвитку людини як методологічне підґрунтя розв'язання проблеми толерантності. *Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності*: матеріали Міжнар. наук.-теор. конф. (Житомир, 1–2 жовт. 2015 р.). Житомир: Вид. Євенок О. О. 2015. С. 49–52. (0,6 друк. арк.).

34. Сабадуха В. О. Маніфест пріоритету духовного над матеріальним, або Світоглядне підґрунтя розв'язання екологічних проблем. *Стан, проблеми та перспективи використання природних ресурсі*: матеріали наук.-практ. конф. (Коломия, 12 трав. 2016 р.). Коломия: Ун-т економ. та права «Крок»; Ін-т управління природними ресурсами. 2016. С. 38–44. (0,3 друк. арк.).

35. Сабадуха В. О. Спорідненість філософських поглядів Івана Франка й іспанського філософа Хосе Ортеги-і-Гассета. *Іван Франко в сучасних вимірах та осягах*: наук. зб. матеріалів Всеукр. наук.-практ. конф. (до 160-річчя з дня народження) (Івано-Франківськ, 29–30 черв. 2016 р.). Івано-Франківськ, 2016. С. 234–240. (0,5 друк. арк.).

36. Сабадуха В. О. Пріоритет духовного над матеріальним, або Світоглядні засади нового способу буття. *Філософія діалогу й порозуміння в побудові європейської й світової спільнот*: тези Міжнар. конф. (Львів, 22–24 черв. 2016 р.). Львів: 2016. С. 196–198. (0,3 друк. арк.).

37. Сабадуха В. О. Декаданс філософії: причини і наслідки. *Глобалізований світ: випробування людського буття*: матеріали Міжнар. наук.-теор. конф. (Житомир, 6–7 жовт. 2017 р.). Житомир: Вид-во Євенок О. О. 2017. С. 139–144. (0,6 друк. арк.).

38. Сабадуха В. О. Світоглядні засади особистісного способу буття. *«Русалка Дністровая» перша книга українською мовою в Галичині: загальнонаціональний та європейський контекст*: матеріали Всеукр. наук.-практ. (Івано-Франківськ, 29–30 верес., 2016 р.). 2016. С. 229–238. (0,8 друк. арк.).

39. Сабадуха В. О. Проблема першоначала буття в метафізиці М. Гайдеггера. *Україна в гуманітарних і соціально-економічних вимірах*: матеріали II Всеукр. наук.

конф. (Дніпро, 24–25 берез. 2017 р.) Дніпро: СПБ Охотнік, 2017. Ч. I. С. 74–76. (0,3 друк. арк.).

40. Сабадуха В. О. Першоджерела української духовності у «Призначенні України» Юрія Липи. *Дев'ять Липівські читання: матеріали Всеукр. наук.-практ. конф.* (м. Полтава, 11–12 трав. 2018 р.). Полтава: ПУЕТ, 2018. С. 25–29. (0,4 друк. арк.).

41. Сабадуха В. О. Метафізична теорія особистості як відповідь на виклики антрополого-глобальної катастрофи. *Українське суспільство в пошуках відповідей на виклики сучасності: світоглядний рівень осмислення: матеріали Всеукр. наук.-теор. конф.* (м. Одеса, 18–19 черв. 2020 р.). Одеса: Фенікс, 2020. С. 21–26. (0,4 друк. арк.).

42. Сабадуха В. О. Світоглядні засади розвитку інформаційного суспільства. *Юриспруденція та проблеми інформаційного суспільства* (ЮПІС – 2016 р.): зб. матеріалів Проблемно-наук. міжгалузевої конф. (Надвірна; Яремча, 25–27 трав., 2016 р.). Надвірна; Яремча. 2016. С. 59–62. (0,4 друк. арк.).

43. Сабадуха В. О. Особистість як первоначало національної ідеології персоналізму. *Десять Липівських читання: матеріали Всеукр. наук.-практ. конф. «Пам'яті лікарів, письменників, громадсько-політичних діячів Івана Липи (1865–1923) та Юрія Липи (1900–1944)».* (Івано-Франківськ, 24–25 верес., 2020 р.). Івано-Франківськ, 2020. С. 193–198. (0,5 друк. арк.).

Наукові праці, які додатково відображають результати дисертації:

44. Сабадуха В. О. Концепція чотирьох рівнів розвитку діяльнісних здібностей індивіда як умова реформування школи й суспільства. *Проблеми інтеграції науково-освітнього, інтелектуального потенціалу в державотворчому процесі.* Тернопіль: 2013. С. 88–93. (0,4 друк. арк.).

45. Сабадуха В. О. Концепція «опертя на власні сили» Степана Бандери та її використання в державно-політичному будівництві на сучасному етапі. *Етнонаціональна політика в теорії та практиці українського націоналізму: історія і сьогодення.* Івано-Франківськ: Місто НВ, 2013. С. 378–389. (0,7 друк. арк.).

46. Сабадуха В. О. Роль церкви, громадянського суспільства, школи й держави щодо впровадження в громадську свідомість ідеології персоналізму. *Становлення і розвиток української державності*: зб. наук. праць МАУП. Київ: Персонал, 2014. Вип. 10: Становлення та розвиток української державності. С. 171–176. (0,5 друк. арк.).

47. Сабадуха В. О. Концепція чотирьох рівнів розвитку діяльнісної здібності індивіда як філософсько-методологічна основа реформування школи й суспільного буття. *Обрії*. 2015. № 2. С. 16–19. (0,5 друк. арк.).

48. Сабадуха В. О. Роль ідеології персоналізму в розбудові української державності. *Держава у теорії і практиці українського націоналізму*. Івано-Франківськ: Місто НВ, 2015. С. 398–408. (0,5 друк. арк.).

49. Сабадуха В. О. Принцип духовної ієрархії людини у творчості апостола Павла, Отців християнської Церкви та філософів Середньовіччя. *Науковий вісник Івано-Франківського богословського університету УГКЦ «Добрий пастор» Богослов'я*: зб. наук. праць. Івано-Франківськ: ІФБУ, 2017. Вип. 10–11. С. 198–212. (0,8 друк. арк.).

50. Sabadukha V. Iván Frankó, el Ortega ucraniano *Iván Frankó. La pluma ucraniana de los clásicos hispanos*. Valencia: Reproexpres, S.L., 2015. P. 67–74 (0,5 друк. арк.).

ВІДОМОСТІ ПРО АПРОБАЦІЮ РЕЗУЛЬТАТІВ ДИСЕРТАЦІЇ

1. Всеукраїнська науково-практична конференція «Становлення і розвиток української державності» (м. Київ, 14 листоп. 2013 р., очна форма участі);

2. Міжнародна науково-практична конференція «Тарас Шевченко і сучасна національна освіта» (м. Тернопіль, 5–6 берез. 2014 р., очна форма участі);

3. Міжнародна науково-практична конференція «Сучасне філософське антропологічне знання в контексті викликів доби: дев'яті Шинкаруківські читання» (м. Київ, 18 квіт. 2014 р., очна форма участі);

4. Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «Модернізація соціогуманітарного простору: історичний досвід, виклики та перспективи» (м. Житомир-Вінниця, 14–15 трав. 2015 р., очна форма участі);

5. Всеукраїнська науково-практична конференція «Розвиток соціальних комунікацій та правове регулювання модернізації освіти в контексті євроінтеграції України» (м. Івано-Франківськ, 20–22 трав. 2015 р., очна форма участі);

6. Міжнародна наукова конференція «Авраамічні релігії: проблеми свободи совісті та віросповідання в контексті різноманітних чинників у сфері суспільного буття в Україні та світі» (м. Галич, 4–5 черв. 2015 р., очна форма участі);

7. Шостий Всеукраїнський науковий семінар «Методологічні проблеми психології особистості» (м. Івано-Франківськ, 24–25 верес. 2015 р., очна форма участі);

8. Міжнародна науково-теоретична конференція «Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності» (м. Житомир, 1–2 жовт. 2015 р., очна форма участі);

9. Науково-практична конференції «Стан, проблеми та перспективи використання природних ресурсів» (м. Коломия, 12 трав. 2016 р., очна форма участі);

10. Міжнародна конференція «Філософія діалогу й порозуміння в побудові європейської й світової спільнот» (м. Львів, 22–24 черв. 2016 р., очна форма участі);

11. Всеукраїнська науково-практична конференція «Іван Франко в сучасних вимірах та осягах» (до 160-річчя з дня народження; м. Івано-Франківськ, 29–30 черв. 2016 р., очна форма участі);

12. IV Всеукраїнська наукова конференція «Філософія як культурна політика сучасності» (м. Острог, 1 жовт. 2016 р., очна форма участі);

13. Філософсько-антропологічні читання «Людська самореалізація у контексті створення в Україні суспільства рівних можливостей» (м. Київ, 7 жовт., 2016 р., очна форма участі);

14. II Всеукраїнська наукова конференція «Україна в гуманітарних і соціально-економічних вимірах» (м. Дніпро, 24–25 берез. 2017 р., очна форма участі);

15. Всеукраїнська науково-практична конференція «Русалка Дністровая» – перша книга українською мовою в Галичині: загальнонаціональний та європейський контекст (м. Івано-Франківськ, 27 верес. 2017 р., очна форма участі);

16. Сьомий Всеукраїнський науковий семінар «Методологічні проблеми психології особистості» (м. Івано-Франківськ, 28–29 верес. 2017 р., очна форма участі);

17. Міжнародна науково-теоретична конференція «Глобалізований світ: випробування людського буття» (м. Житомир, 6–7 жовт. 2017 р., очна форма участі);

18. Всеукраїнська науково-практична конференції «Дев'ять Липівські читання» (м. Полтава, 11–12 трав. 2018 р., очна форма участі);

19. Всеукраїнська наукова конференція «Християнство в Україні: історичні витоки, сучасний стан і виклики ХХІ століття (До ювілею 1030-ліття хрещення України)» (м. Івано-Франківськ, 7 листоп. 2018 р., очна форма участі);

20. Міжнародна наукова конференція «Україна-Ватикан. Контекст конфесійних ідентичностей і релігійних трансформацій у світі та Україні» (м. Івано-Франківськ, 28–29 листоп. 2019 р., очна форма участі);

21. Всеукраїнська науково-теоретична конференція «Українське суспільство в пошуках відповідей на виклики сучасності: світоглядний рівень осмислення». (м. Одеса, 18–19 черв. 2020 р., очна форма участі);

22. Всеукраїнська науково-практична конференція. Десяті Липівські читання. «Пам'яті лікарів, письменників, громадсько-політичних діячів Івана Липи (1865–1923) та Юрія Липи (1900–1944)». (м. Івано-Франківськ, 24–25 верес. 2020 р., очна форма участі).

Таблиця Б. 1

**Професійні та інтелектуальні можливості вчителя
різних ступенів духовного розвитку**

Ступінь духовного розвитку вчителя	Професійний компонент здібностей		Інтелектуальний компонент здібностей		Характер діяльності
	уміння, навички	знання	мислення	почуття	
Залежна Особистість	Володіє окремими операціями	Фрагментарні	Одновимірне	Залежності	Механічне відтворення
Посередня особистість	Володіє окремими педтехнологіями	Логічно впорядковані в контексті чинної теорії	Двовимірне	Відчуження	Формальне виконання вимог
Зріла особистість	Цілісне володіння чинними педтехнологіями	Систематизовані в контексті наукової картини світу	Тривимірне	Втілення	Творчість в межах чинної освітньої парадигми
Геній	Започатковує якісно нові педтехнології	Знання поєднані зі змістом життя учня	Багатовимірне	Уособлення	Творчість

**Порівняльний аналіз знеособленої та особистісної
моделей навчально-виховного процесу**

Параметри здібностей і характеристики освітнього процесу	Знеособлена модель	Особистісна модель
Взаємовідносини учитель – учень	Примушування, маніпулювання	Співробітництво
Мета освітнього процесу	Засвоєння знань, умінь, навичок	Цілісний розвиток здібностей учасників
Співвідношення мети й засобів	Мета виправдовує засоби	Мета визначає засоби
Психологічна установка	На себе	На іншого
Логіка мислення	Формально-логічна	Діалектична
Характер навчально-виховного процесу	Стереотипний, репродуктивний	Продуктивний, творчий
Ставлення до себе	Самоконсервація досягнутого рівня розвитку	Саморозвиток
Рівень оволодіння предметом	Рівень інформації і знань (слова, терміни)	Рівень розуміння (поняття, категорії)
Відношення між суміжними курсами	Розірваність	Взаємозв'язок, взаємодоповнення
Енергопотенціал суб'єктів навчально-виховного процесу	Обмежений, а тому вимагає відпочинку та спеціальних форм релаксації	Зростає в діяльності до безконечності, відтворюється в процесі зміни форм і видів діяльності
Спонування до діяльності	Стимул або мотив	Інтерес або ідеал