

МІЖРЕГІОНАЛЬНА
АКАДЕМІЯ УПРАВЛІННЯ ПЕРСОНАЛОМ



МАУП

Володимир Шевченко

**УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФІЯ
В СИСТЕМІ УКРАЇНОЗНАВСТВА**

Теоретико-методологічний коментар
до курсу філософії
у вищих навчальних закладах

Київ

ДП «Видавничий дім «Персонал»

2008

ББК 87.3(4УКР)
ШЗ7

Рецензенти: *М. І. Михальченко*, д-р філос. наук, проф.
І. М. Предборська, д-р філос. наук, проф.
Т. П. Кононенко, канд. філос. наук, доц.
С. О. Біляєва, канд. іст. наук, доц.

Схвалено Вченою радою Міжрегіональної Академії управління персоналом (протокол № 10 від 29.11.06)

Шевченко, Володимир.

Українська філософія в системі українознавства : Теорет.-
ШЗ7 метод. комент. до курсу філос. у вищ. навч. закл. — К.: ДП
«Видавничий дім «Персонал», 2008. — 240 с. — Бібліогр. :
с. 230–235.

ISBN 978-966-608-823-2

Пропоноване видання є першою в навчальній літературі спробою побудувати теоретичний “портрет” української філософії в системі українознавства, адаптований до потреб викладання філософії у вищих навчальних закладах. Виклад змісту спирається на історію української філософії та її вузлові проблеми, а також на сучасні тенденції в українській та світовій філософській думці.

Для студентів, магістрів, аспірантів, викладачів філософії та для усіх, хто цікавиться філософією і, зокрема, українською філософією.

ББК 87.3(4УКР)

ISBN 978-966-608-823-2

© В. І. Шевченко, 2008
© Міжрегіональна Академія
управління персоналом (МАУП), 2008
© ДП «Видавничий дім «Персонал», 2008

ЗМІСТ

Слово до читача	5
Розділ 1. Любов і мудрість як ознаки людської спільноти	11
1. Поняття про нормативну спільноту	11
2. Любов і її творча функція	18
3. Мудрість як ознака існування спільноти	23
4. Філософія як “дружба з мудрістю”	29
Питання і завдання для повторення і самонавчання	32
Розділ 2. Особливості філософських знань	33
1. Міфологія і філософія	33
2. Філософія, філодокса і релігія	42
3. Філософія і мистецтво	47
4. Філософія і наука	56
5. Методологія засвоєння філософських знань	64
Питання і завдання для повторення і самонавчання	68
Розділ 3. Українська філософія та її особливості	70
1. Джерела української філософської думки	70
2. Міфологічна основа української філософії	76
3. Два періоди формування української філософської думки	82
Філософська думка на терені України до Київської Русі	82
Філософська думка України доби Київської Русі	89
Питання і завдання для повторення і самонавчання	97
Розділ 4. Людина та її світотворча функція	98
1. Проблема “первісної колективності”	98
2. Людина як істота, що розмовляє і мислить	101
3. Людина як мікрокосм	109
4. Людина як соціокультурна істота	117
Питання і завдання для повторення і самонавчання	123

<i>Розділ 5. Пізнання дійсності</i>	124
1. Пізнавальна діяльність у житті людей.....	124
2. Пізнавально-творчі здібності людини.....	133
3. Пізнання як освоєння дійсності.....	146
4. Теоретичне освоєння дійсності.....	150
5. Практико-пізнавальне освоєння дійсності.....	156
Інтелектуально-почуттєве освоєння.....	165
Естетико-почуттєве освоєння.....	172
6. Пізнавальне привласнення дійсності.....	177
7. Знання про світ і балаканина.....	189
8. Основні види правильного знання.....	197
Питання і завдання для повторення і самонавчання.....	202
<i>Розділ 6. Світ: питання його устрою і перетворення</i>	203
1. Основні начала і частини світоустрою.....	203
2. Організація (форма) світоустрою.....	212
3. Поступ як світоперетворення.....	221
Питання і завдання для повторення і самонавчання.....	228
Список рекомендованої та використаної літератури	230
Словник термінів	236

МАУП

Слово до читача

Українознавство як наука про засади і способи вільної життєдіяльності українського народу на своїй території і у світі перебуває нині в стані творчого піднесення. Активно розробляються такі складові українознавства, як теорія української мови і літератури, методологія української культури та історії, вчення про національну економіку, політику, педагогіку, моральність тощо.

Водночас логіко-структурний аналіз досліджень українознавчого змісту засвідчує, що нерідко, зокрема у процесі вивчення української культури, історії та економіки, в сучасній науковій і навчальній літературі відтворюються давні утопії через незнання значною частиною української інтелігенції вітчизняної філософії. Компенсується таке незнання переважно маловиправданими запозиченнями ідей і положень зарубіжних філософських праць. Українському буттю у зв'язку з цим надається світоглядно-концептуальне обрамлення, вироблене на основі досвіду інших народів. Унаслідок цього описані на основі німецької, французької чи іншої національної філософії вияви українського буття часто-густо конфліктують із досвідом культури та історії України, умонастроями і життям суспільства.

Наприклад, критикуючи економічний детермінізм “історичного матеріалізму”, сформованого К. Марксом з урахуванням окремих аспектів техніко-технологічних і товарно-грошових відносин народів Західної Європи ХІХ ст., сучасні українські економісти, історики та політологи часто критикують марксизм-ленінізм, керуючись саме марксистським принципом економічного детермінізму. Водночас вони випускають з поля зору ту обставину, що одночасно з К. Марксом український учений С. Подолинський розробляв енергетичну теорію економіки, а І. Пулюй і певною мірою П. Куліш (в останні десятиліття свого життя) наблизилися до ідей синергетичного вчення про суспільство, які більше відповідали умонастроям українського суспільства, ніж, по суті, нав'язані Україні вчення, розроблені в Німеччині та Росії.

Цей важливий факт історії української філософії хоча й побіжно, але не безпідставно вказує на те, що українознавство в усіх своїх аспектах має таку світоглядно-методологічну та логіко-структурну основу, яку може дати лише теорія української філософії.

Автор ставив перед собою завдання: дати теоретичний “портрет” української філософії, вироблений на основі вивчення масиву філо-

софських і близьких до філософії публікацій упродовж тривалого часу в Україні. Створення такого “портрета” обмежується кількома умовами. Перша — фізичні можливості автора дослідити й методико-теоретично осягнути філософську літературу українських авторів за кількасотлітній період. Хоча на дослідження цієї літератури витрачено багато часу, автор (як і всі дослідники української філософії) перебуває лише на початковому етапі цієї багатопланової та обсягової роботи. Адже дослідження української філософії тільки півтора-два десятиліття тому набули систематичного характеру, а викладання української філософії на сьогодні обмежується десятком ВНЗ. З урахуванням цього можна стверджувати, що вивчення української філософії ще не стало повсякденним моментом функціонування української культури і національної системи освіти, хоча перші кроки вже зроблено.

Друга, а за важливістю — перша і головна умова, яку автор мав брати до уваги, — основний читач: студенти, магістранти та аспіранти, а також усі, хто вивчає українську філософію або цікавиться нею. Справа в тому, що філософія в колишньому СРСР безпідставно була віднесена до “ідеології”, і це хибне розуміння знайшло своє опосередковане відображення в юридично-правових нормах Української незалежної держави. Зокрема, в Конституції України (ст. 15) зазначено, що суспільне життя ґрунтується на засадах ідеологічної багатоманітності: “Жодна ідеологія не може визнаватися державою як обов’язкова”.

Однак з огляду на те, що філософія — це “дружба (любов) з мудрістю”, зміст якої не збігається з жодною версією (трактуванням) змісту ідеології, автор мав аргументувати насамперед істотну відмінність філософії і **не**-філософії. Така відмінність пролягає у площині розрізнення мудрості і гадки, знання і балаканини, пізнання світу і функціонування доктринальних фантазій. Тому всі нефілософські або ідеологічні тлумачення дійсності, що виходять за межі змісту мудрості, означені у виданні терміном “філодокса” (“любов до вигадок”).

Цей термін належить Платону. Він жив його на розмежування філософії і **не**-філософії. Поширенню цього терміна в Україні сприяли публікації в перші десятиріччя ХХ ст. Г. Шпета — випускника філософського факультету Київського університету св. Володимира, відомого дослідника історії української та російської філософської думки.

Загалом уся історія української філософії пронизана полемікою з філодоксою, яку вчені не вважали наукою чи шляхом до науки. Таку

тенденцію досить чітко окреслив на початку XVIII ст. Т. Прокопович. Залишаючи посаду ректора Києво-Могилянської академії, він звернувся до її викладачів і студентів з порадою **“слідувати самостійним науковим поглядам, які, породжуючи солідну вченість, творять знавців, а не торгашів науки”**. Мислитель наголошував, що **“освітченому світові вже спротивила до нудоти (якщо можна так сказати) та наука, яка не випливає з першоджерел, а крапля за краплею в зіпсованому вигляді тече крізь пожовклий папір з боліт недосконалих потішних вчителів і не лишає в розумі людському нічого, крім безглузлого переконання у власній мудрості, гидоти мороку, сновидіння й примарності”**.

Розрізняючи філософію, яку українські вчені розглядали як науку, і ненауку, яку Платон називав філодоксою і що у XIX ст. дістала також назву “ідеологія”, тобто вчення, засноване на гадках або фантазії, доходимо висновку, що для державної і недержавної наукової системи вищої освіти України ідеологія справді не обов’язкова. Проте це не стосується філософії, підґрунтям якої є мудрість як спосіб спільної життєдіяльності людей у конкретному національному суспільстві та світі загалом.

Звичайно, людям властиво вигадувати, але дійсне життя, на противагу вигаданому, спирається на більш чи менш точне розуміння фізично осяжної структури світу. Філософія в Україні та за її межами навчала і навчає навичкам мудрого життя саме у спільному фізично існуючому світі людства, розділеному на національно конкретні життєві світи.

Особливістю пропонованого видання є те, що воно побудоване на розрізненні філософії і того, що громадська думка хибно хоча й називає філософією, насправді входить до змісту філодокси або ідеології. Тобто до такого явища, суттю якого є балаканина або імітаційно-симулятивне символічне дійство. Водночас це означає, що філософія не шукає “центральної філософської категорії”, назву якій чомусь у сучасних навчальних посібниках, виданих в Україні останніми десятиліттями, дала створена на землях північноафриканської давньої Іудеї перша книга Біблії — “Буття”.

Всупереч цьому, філософи з тих часів, коли була започаткована й поширилася назва “філософія”, розуміли, що *людина*, а не “центральна категорія” може дружити з мудрістю, хоча людина може бути й фанатичним любителем гадок. Усвідомлювали вони й те, що людина живе серед людей і разом з ними у певному *поселенні*, знання яко-

го логіко-структурно збігається зі змістом образу її світу. Філософи, отже, вивчали і вивчають, як людина живе у своєму світі згідно з набутою інформацією і здобуваючи знання про нього.

Українській філософії, можливо, було набагато складніше, ніж іншим національним філософіям, виявити особливості свого змісту і суспільну значущість. Виростаючи з досить драматичного і затяжного конфлікту між усною народною мудрістю (“язичництвом”) і перенесеним із Візантії та Болгарії християнським богослов'ям, яке на ґрунті давньоюдейських вірувань увібрало в себе елементи переважно грецької філософії, *українська філософська думка фактично лише на початку ХІХ ст. дістала можливість автономного функціонування*. Адже тільки після заснування у 1805 р. університету в Харкові та відкриття в 1820 р. Гімназії (Ліцею) вищих наук у Ніжині філософія в Україні вперше дистанціювалася від прямої опіки церкви. Власне, з цього часу її перестали розглядати як засіб аргументації богослов'я, тобто теорії християнської релігійної віри (*fides*).

Проте це не звільнило філософію від підозри у нелояльності до влади і держави. Формула “Користь філософії не доведена, а шкода можлива”, вироблена урядом Російської імперії в 1850 р., тяжіла і над українською філософією, по суті, до кінця 80-х років ХХ ст. Більше того, у 20–40-х роках минулого століття професія філософа в радянській Україні стала життєво небезпечною, а репресивно-волонтаристське ставлення до філософії зникає (чи пом'якшується?) лише в середині 90-х років. Тобто після того, як було подолане бажання сучасних обскурантів із дипломами про вищу освіту вилучити філософію з навчальних планів вищої школи і припинити діяльність Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Тепер, коли українське суспільство постало перед світом у формі власної держави, актуалізувалося й завдання жити власним, “і мудрість щоб була своя” (Т. Шевченко). Актуальною є також потреба навчати цій мудрості молоді покоління, водночас демонструючи світові, у чому мудрість українського народу. Все це дає право українській філософії бути теоретико-методологічним осередком українознавства і безперешкодно функціонувати як вчення про спосіб мудрого життя громадян у спільній Українській державі.

Забезпеченню цього права активно сприяє *філософська теорія*, що спирається на історію української філософії. Ця теорія потрібна насамперед у навчальному процесі вищої школи, в межах якого склад-

но викладати українську філософію лише як фрагментарний переказ фактів її історії.

Викладання української філософії як сукупності оповідей (історії) про окремі її періоди та факти в методико-освітньому аспекті хибує тим, що нерідко залишає без уваги націєтворення (націєгенез) і реагування на нього українських мислителів. Водночас історико-філософський аналіз принципово важливий для філософської теорії, оскільки він виявляє проблемні “центри”, до яких прикута увага філософів, а філософське знання, набуте дослідженнями цих “центрів”, утворює і виражає особливості логіко-структурного розв’язання проблем мудрості.

Зокрема, дослідження українських істориків філософії протягом останніх десятиліть показали, що такими основними проблемами (“центрами”) є: засади життя людей (нормативна спільнота); мудрість, традиції мудрості та вчення про неї; людина як творець мудрості; світоустрій та його перетворення. Інші теми обговорювалися українськими мислителями на основі розв’язання значаєвих проблем. Цим пояснюється й те, що змістом пропонованої книги є розгляд насамперед цієї проблематики української філософії.

Водночас ця книга — це й авторське переосмислення відомих тем у сучасному соціокультурному контексті, тобто з урахуванням того, що певні питання в українській філософії раніше були досліджені краще, ніж тепер (наприклад, питання суб’єкта, об’єкта, предмета, конотації, або “доповнення”, в пізнанні), інші — були витлумачені із помилками, тому що вони спиралися на обмежену інформацію, ще інші — зовсім не досліджувалися, оскільки взагалі не виникали через відсутність соціокультурних потреб. Адже основний зміст української філософії творився в умовах існування такого суспільства і світу, в якому не було глобальних загроз, знання про квантово-енергетичні процеси, генотип. Не було в українському суспільстві й переважаючого знаково-символічного обміну над обміном товарно-речовим, яке дедалі більше охоплює тепер взаємовідносини людей. Водночас до 1991 р. не існувала й самостійна національна держава.

Автор брав до уваги істотні соціокультурні зміни, що відбулися в українському суспільстві в останні десятиліття. Отже, він не оминув своєю увагою теми сучасної філософії, що враховують нові обставини суспільного буття (глобалізація, інформатизація, перерозподіл світових соціокультурних центрів, модифікація виробництва предметів життєзабезпечення в річище модуляції і симуляції новизни

тощо). Ця книга, таким чином, є специфічним діалогом і співтворчістю з авторами минулих століть і років, а також із багатьма сучасними дослідниками.

Читач, проте, не знайде в цій роботі розгорнутого аналізу багатьох проблем і тем, що містяться в україномовних і російськомовних виданнях дослідників радянського періоду, а також публікацій, які з'явилися за роки існування України як незалежної держави. Однак це не означає ігнорування новітньої української філософської думки. Автор урахував стан філософії в Україні за радянських часів, а також філософські візії, що постали від 1991 р. і до сьогоднішнього дня. Водночас його мета — створити нарис теорії української філософії, придатний для навчальної роботи, в якій переважає не історико-фактологічний, а теоретико-методологічний аспект. Тому полеміко-критичний момент, властивий конкретно-тематичним (монографічним) дослідженням, у виданні не поданий у формі “критики точок зору”, через що він видається мінімальним і, отже, малопомітним.

Загалом ця книга є першою в науково-дидактичній літературі з українознавства спробою розробити теорію української філософії на основі її історії. **Специфіка теорії в тому, що питання, які в житті могли вирішуватися дослідниками протягом кількох століть, вона здатна подати одним абзацом чи навіть одним реченням.**

Безперечним, однак, є те, що українознавство як теорія та історія світобуття українського народу охоплює відповідну українській культурі філософську основу. Утворює її українська філософія як вчення про засади мудрого способу спільного життя українців у власній державі серед народів та держав світу.

МАУП

ЛЮБОВ І МУДРІСТЬ ЯК ОЗНАКИ ЛЮДСЬКОЇ СПІЛЬНОТИ

1. Поняття про нормативну спільноту

З XVIII ст. вивчення суспільства спирається на попереднє припущення існування “первісного” суспільства. Його, згідно з версією марксизму-ленінізму, змінили суспільно-економічні формації — рабовласницька, феодальна, капіталістична і соціалістична. Деякі вчені (А. Тойнбі, Е. Тоффлер та інші) вважають, що первісне суспільство зникло із зміною стадій культури (цивілізацій) та економічного зростання. Вершиною зростання є нібито постіндустріальне (інформаційне) суспільство, що набуває планетарних (глобальних) форм.

Існує також думка, що “первісне” суспільство не зникло цілком, а залишилося як “код”, що є основою всіх інших модифікацій суспільного буття людей. Такий код — це не лише знак, а й “першореальність”, що представлена певним набором символіко-теоретичних елементів, що функціонують відповідно до цього коду [7, 101].

Загалом припущення “первісного” суспільства і зроблені на його основі висновки про зміну формацій та культурно-технологічних стадій ігнорують той факт, що й нині у певних регіонах планети живуть люди, які користуються луком і стрілами, майже не носять одягу, не цінують золото і срібло так, як його цінують у цивілізованих країнах, не будували й не будують метро і багатоповерхових будинків, мешкають у хижках тощо. Версії “розвитку” людства від “первісного” до постіндустріального (інформаційного) чи соціалістичного суспільства є в цьому сенсі досить умовними й сумнівними. Претендуючи на словесно-логічну імітацію “стадій” життєтворчості людства, ідея “розвитку” від первісного до сучасного суспільства не бере до уваги мільйони людей планети, які по-своєму вільні й щасливі, живуть самобутнім життям, не прагнучи ні комп’ютеризації країни, ні фінансової чи військової експансії нібито для “глобальної демократії”, ні

виготовлення ядерної зброї нібито “для захисту культури і цивілізації”.

Водночас у сучасних цивілізованих країнах справді є багато спільного в людській поведінці та світорозумінні із поведінкою та світоглядом народів нецивілізованих. Це зумовлено тим, що в усі часи на всіх континентах люди освоюють і привласнюють довкілля, відтворюються з покоління в покоління, складають легенди і байки про невідоме, яке було і є постійним супутником існування людства. Тому можна вести мову про існування певної базової, або *нормативної, спільноти* людей, яка не зникла, функціонувала здавна та існує тепер навіть в умовах цивілізації. Нормативне суспільство, по суті, не демонструє “живучість старого”, в ньому немає ніякого “нео” чи “ретро”, бо воно є тією суспільною реальністю, яка завжди поєднує всякий модернізм із будь-яким анахронізмом [7, 147].

Говорячи про нормативну спільноту, зауважимо, що уявлення про “первісне” суспільство ґрунтуються переважно на результатах спостережень європейців за життям народів, які не мали особливої потреби в технологічних та інших новаціях, що увійшли в життя передусім європейських та деяких інших народів. Тому питання, яким насправді було “перше” суспільство і коли воно виникло, на сьогодні не з’ясоване, як і питання про те чому і скільки часу існують Земля, Сонячна система та численні галактики.

На думку науковців, перші люди на Землі з’явилися більш як за п’ять мільйонів років до початку теперішнього літочислення. “Нова ера”, випадково встановлена в європейських та інших країнах під впливом християнства, охоплює трохи більше як 2000 років; в арабо-мусульманських країнах вона лише наближається до 1500 років, а деякі народи вважають, що людство ще тільки наближається до свого 900-ліття. До того ж, згідно християнською версією літочислення, наше існування обмежене, бо завершиться у невідомі дні “другого пришестя Христа”.

Сучасна наука стверджує, що буття людства “нової ери” слід вважати лише епізодом у мільйонніковій історії людства. Проте і про “нову еру” нині відомо мало — до нас дійшли лише крихти інформації, зокрема про те, як людство існувало останні дві тисячі років. Та й від сучасного покоління нащадки отримають лише невеликі фрагменти фіксованих зображень і оповідей про те, як воно жило, чим переймалося, що шанувало й цінувало.

Наукові факти, отже, вичерпно не прояснюють “первісне” існування людства. Тому це одна з основних тем науки та предмет найрізноманітніших поетико-художніх і міфо-релігійних фантазій. Однак багатоміжкові дослідження і спостереження, накопичені в різних країнах, дали змогу вченим стверджувати, що люди в усі доступні для вивчення часи жили гуртом, громадами або спільнотами. Тому можемо говорити не про “первісну”, а про *нормативну* спільність, яка в теоретичних та емпіричних дослідженнях виконує функцію архетипу чи “ідеального” типу. Тобто це базова логіко-теоретична структура, або *супільний код* для всіх, за винятком релігійних і близьких до них, тлумачень людських спільнот.

Сучасній науці відоме існування людей лише спільнотами, громадами. Спільноти мають підстави існування в родинній спорідненості та у “кровній спорідненості”. Остання пов’язувалася не із спільними батьками — предками (навіть тотемно-легендарними), а із *кровною дружбою*. Мораль (звичай) такої дружби була, зокрема, серед скіфів — жителів давньої України. Суть звичаю полягала в тому, що поодиночі друзі робили собі надрізи на руках, кров змішували з вином у спільній чаші, й далі кожен по черзі пив з неї. У такий спосіб друзі ставали родичами, гурт яких утворювався на основі “спільної крові”. Тобто спільноти утворювалися не лише на основі родоvodu, а й в інший спосіб. *Однак видиме існування спільноти завжди представлене організацією проживання, отже, фізично даним поселенням людей.* Довгострокове чи тимчасове поселення — це не просто місце, куди сходяться люди. *Людське поселення є водночас фізичною організацією спільного часу і простору життя, що здійснюється як спосіб освоєння, привласнення і використання природного (живого) і стихійного (неживого) довкілля.*

Тривалість спільноти, належність особи до конкретної громади, зміна поколінь як процес її збереження тощо — все це можливо лише в поселенні й за наявності поселення. Крім того, *в умовах поселення необхідною є мова.* Вона забезпечує стійку потребу індивідів у обміні інформацією, що досягається означуванням предметів і явищ, їх властивостей та зв’язків, а також означуванням людей, їхніх дій, намірів тощо.

Мова людей певного поселення постає також умовою і засобом єднання минулих, теперішніх і майбутніх поколінь, зібранням культурних, у тому числі філософських і наукових, надбань народу, фіксованим відтворенням його станів і становищ. Втрачаючи рідну мову,

людина фактично втрачає і свою національну тотожність, бо мова має особливе соціокультурне підґрунтя з властивим йому емоційно-психологічним настроєм. Цей настрій спроможний відчути лише той, хто володіє “колоритом” рідної мови. Тому через мову передається психологія і культура спільноти з усіма її особливостями. Зрештою, означуючи речі, люди водночас розподіляють їх відповідно до їхніх родів, видів і способів буття у часо-просторі поселення, а також від-творюють здатність навчатися.

Життя в поселенні потребує не лише гнучкої міжособової мовної комунікації, а й похідних від неї знаково-символічних винаходів (таких, наприклад, як цифрові знаки, дорожні знаки тощо). Заодно мова разом з особливими знаками (межевими деревами, струмками і ріками, камінням тощо) окреслює “кордон”, “горизонт” привласненої спільнотою території, в межах якої забезпечуються співпраця, поря-док, мир між людьми.

Мир – це і стан нормального існування спільноти, і устрій її зви-чаєвого (морального) буття, і освоєне та підконтрольне спільноті довкілля.

Поселення, отже, – це є штучне (соціокультурне) предметно-діяльне і символічне часо-просторове існування спільноти. Воно утворює особливий “мир” як захищену, благодатну, доступну спостереженням і зрозумілу (очевидну, світлу) реальність або світ спільноти. **Світ – це залюднена і олюднена частка планетарної дійсності, або, як говорили у давні часи в Україні, це “дім життя” людей.** Кожна спільнота (група) проживає у своєму поселенні як в особливому світі-домі: у світі як місті, селі, державі тощо. Сукупність, субординація і координація поселень утворюють фізичну, чуттєво доступну організацію громад, яка, як і будь-яка організація, має певну структуру.

Так, якщо взяти за еталон досліджене археологами Мезинське поселення на Чернігівщині, що існувало близько 20 тисяч років тому, то воно мало особливий знак або “центр” загальногромадського призначення – споруду, яка слугувала місцем і символом зібрання членів громади. Причому символи, в яких і навколо яких гуртувалися громади, є в усіх поселеннях планетарного людства. Знаком єдності спільноти могло бути культове капище, площа, храм або місце проживання правителя. Тепер у кожному місті, селі і державі також є центр, що виконує роль осереддя, навколо якого ніби обертається життя громади і який одночасно є центром місцевого світу. *Всі події та явища люди співвідносять із центром поселення, яке фізично ут-*

ворює і представляє начало їх життєвого світу, складеного, як вчили українські мислителі (Л. Баранович, Г. Кониський, Г. Сковорода та ін.), із розмаїття “світиків” окремих людей, центрами яких постають конкретні індивіди.

Центр поселення люди сприймають на рівні щоденного споглядання як початок, щодо якого вони вибудовують сталі визначення “світових ліній” або “сторін світу”. Ще задовго до виділення вченими Грінвіцького меридіану та екватора, що нині слугують визначниками сторін світу, люди спиралися на життєво важливі явища, серед яких особливо значущими були “схід” і “захід” Сонця і Місяця, а також періодичність розподілу сприятливих (теплі вітри, зливи, приліт птахів тощо) і несприятливих (холод, морози, сніг тощо) погодо-кліматичних процесів. Оскільки світ як поселення завжди обмежений, остільки люди, відштовхуючись від його центру, вибудовували “семивимірну” систему світових орієнтирів: Схід і Захід, Південь і Північ, Верх (Небо) і Низ (Глибина, Пекло і т. д.). Місцем єдності цих “світових ліній” була їхня “точка перетину”, тобто Центр поселення. Події і речі, отже, упорядковуються людьми нормативної спільноти не в одну лінію (наприклад, від “нижчого до “вищого” чи навпаки), а в усіх напрямках “світових ліній”. Події і речі можуть перебувати, наприклад, між Центром і Сходом або між Півднем і Північчю. Загалом якби люди керувалися лише механіко-математичними “трьома вимірами” часу і простору, якими прийнято вважати минуле, теперішнє, майбутнє та довжину, широту і висоту, вони не могли б існувати.

Водночас Центр поселення — це початкова точка міжлюдських стосунків у громаді. Переважно “в центрі” перебуває державна і сакральна (“священна”) влада, до якої надходить різноманітна — загальнодоступна і таємна — інформація про життя спільноти, її сусідів, про природні явища та процеси. Тільки “в центрі” приймаються загальнообов’язкові рішення, правиться суд, шануються видатні особи, караються зловмисники, відбувається святкування головних урочистих дат, обговорюються поточні справи, ведуться торги, укладаються угоди тощо. Тому центр є місцем перетину буденності і святковості, звичного і нового, відомого і невідомого, безладдя і порядку, знання і невігластва тощо.

Усе це надає центру громади особливого і суперечливого статусу у міжлюдських стосунках. Центр, з одного боку, є фізично існуючою реальністю, створеною людьми і представленою людьми. Але водночас центр перебуває і над спільнотою, і поза спільнотою. Центр існує

над спільнотою, оскільки синтезує різне знання подій і причин, тлумачить їх, координує і дає лад різним людським здібностям та умінням, виробляє заходи (закони) для всіх, підтримує символи єдності спільноти, надає їй стійкості і впевненості. Завдяки цьому центр створює умови для участі кожного члена громади у спільному способі існування.

Яскравим свідченням цього є епізод з “Велесової книги” — унікального історичного джерела відомостей про життя праукраїнців до запровадження християнства в Київській Русі. Центром (владою) праукраїнської (руської) спільноти було віче, в якому брали участь старійшина Ор, представники або члени спільноти, а також Дажбог, якого в Книзі названо “Розумом нашим”. Члени громади — це “внуки природи” (“Велесові внуки”) і “Даждогові діти”, а посередником між Даждогом і його “дітьми” був мудрець Ор.

Збори громади (віче) приймали рішення, яке розуміли як бажання Даждога, що, гадалося, думав так само, як вирішило віче. Тому спільна дія і участь у ній забезпечувалася “центром”, що складався з віче, й уявно присутнього Даждога. Тлумачем думок невидимого Даждога, згідно з “Велесовою книгою”, був верховний вождь і жрець Ор, через що центр також існує як потайне, “сокровенне” божество. Будучи істотою вседайною (Даждогом), воно нібито присутнє у спільноті, але одночасно існує і відокремлено від неї як символ спільноти. Бог-Природа (Велес), за “Велесовою книгою”, символічно єднає різні покоління, через що вони і є його “внуками”. Зрештою, Даждбог вважається тим розумним і діяльним началом, що з давніх часів ототожнювалося з мудрістю.

Центр організації громади, таким чином, складався з двох частин: досвідно даної (віче, правителі і т. д.) і уявно-символічної, єдність між якими забезпечувалася мудрістю керівника спільноти.

Отже, базова організація спільного існування людей функціонує з давнини і донині. Будь-яка велика чи мала спільнота завжди має досвідно-символічний об’єднавчий центр, від якого вибудовується світ, тобто просторове (територіальне) обмежування тривалості спільноти. Обмежування є також запорукою існування спільноти, тому її життєвий світ називають Материзною або Батьківщиною.

Тільки Батьківщина пов’язує життя людини зі своєрідністю пір року, з порядком робіт, що забезпечують життя: сівбою, косовицею, обмолотов збіжжя тощо. **Вітчизна тримає людину у своїх обіймах, робить її залежною від себе, виробляє певні почуття і звички.** Доб-

рий урожай, частота дощів, холод і тепло — це і багато іншого суттєво впливає на буття людей, їхнє світобачення, світорозуміння і характер поведінки.

Вітчизна, а не “економіка”, таким чином, є конкретно існуючою основою життя спільноти. Батьківщина тим цінніша, чим більше спільнота вклала у неї своїх сил і хисту. Завдяки творчості людей соціокультурна значущість Батьківщини зростає, а її збереження та збагачення стає нормою поведінки кожного члена спільноти. *Земля поселення не лише годує, а й приймає людей у своє лоно після завершення життєвого шляху.* Тому світорозуміння людини нормативної спільноти визначається історією Батьківщини, яку утворюють дійсні й легендарні природні події, праця попередників та участь у бутті спільноти в певний час.

Без Вітчизни, отже, без території поселення неможливі економіка, мова, культура, зміна властивих спільноті поколінь. Відштовхуючись від свого центру світу і виробляючи умосяжну часо-просторову структуру світу, тобто світові лінії, люди символіко-раціонально впорядковують усе суще у світі. Через це світ нормативної спільноти завжди “плоский”, якщо не виділяється “Верх — Низ”, або кулястий (сферичний), якщо разом із горизонтальними світовими лініями виділяється також лінія “висоти” і “глибини”.

Заодно центр спільноти є початком і кінцем функціонування упорядкованості, тобто її ладу, організації. Зумовлено це тим, що в центрі перебуває управління спільнотою, що для людей на рівні їх чуттєвих спостережень постає як влада фізичних осіб, а на рівні розумового споглядання існує як надіндивідуальна умовно-символічна влада. Вона зводить різні напрями мислення до спільного знаменника, яким постає її власне розуміння всього суцього. Спираючись на владний розум, представлений правилами, рішеннями тощо, різноспрямоване мислення скеровується у річище злагоди та єдності громади.

Центр як влада утворюється людьми і об'єднує людей. Але оскільки центр спільноти представлений гуртом людей, які зосереджують всі безладні, проте необхідні для існування спільноти інформаційні потоки, він є інформаційно панівним над спільнотою. Тому в системі міжлюдських відносин центр функціонує ніби автономно, подібно до того, як в організмі функціонує генотип. Завдяки умовно-автономному існуванню центр як влада є кодом існування громади як світу — поселення певного народу.

Водночас центр є початком спільноти, оскільки без нього неможлива організація участі кожної людини у спільному способі існування. Центр — це також кінець спільноти, тому що його руйнування, тобто руйнування властивої спільноті державної і символіко-раціональної влади, означає, як засвідчує історія, руйнування самої спільноти. Так, на планеті зникло дуже багато держав та інших форм символічної єдності, а разом із цим зникло багато народів, на місцях поселення яких залишилися тільки черепки від горщиків.

Із зникненням свого центру спільнота також втрачає Вітчизну і рано чи пізно зникає як стійка організація, що єднає окремих людей у народ. Проте люди, які втратили національну ідентичність і зникли як народ, фізично продовжують відтворюватися в нових поколіннях, але вже як представники інших спільнот з іншими назвами.

Важливо зазначити, що “нормативна” спільнота не потребує для свого існування наукових і філософських знань. Вона спонтанно відтворюється скрізь, у тому числі в Україні, як соціокультурний архаїзм. Наприклад, нині всі державні діячі і спеціалісти з вищою освітою знайомі з відкриттям Сонячної системи церковнослужителем XV ст. М. Коперником, що спростовує прадавні наївно-фантастичні уявлення греків, римлян і євреїв про існування неба і пекла. Проте в Україні й тепер частина людей із дипломами про вищу наукову освіту, навіть академіки, вірять в існування неба і пекла так, як вірували колись їхні пращури, що мали спрощені доннаукові уявлення про обмежений і замкнений плаский або кулястий світ.

2. Любов і її творча функція

Розглядаючи організацію “нормативної” спільноти, у зіставленні з якою вчені виявляють зміни, що відбулися з людськими громадами, ми привернули увагу до загальнонародової основи, що існує незалежно від того, йдеться про спільноту Мезинської стоянки двадцятитисячолітньої давнини чи про спільноту сучасних папуасів Нової Гвінеї, які й досі, як і під час перебування там у XIX ст. М. Миклухо-Маклая, користуються луками і стрілами, чи про так звані цивілізовані спільноти, що не уявляють себе без супутникового зв'язку і фабрик харчових концентратів. Так або інакше, але існування спільноти організовується через створення нею власного центру, що управляє спільнотою фізично та інтелектуально.

Нормативна спільнота і сьогодні перебуває у своєму “пласкому” або “сферичному” світі, де існують “схід” і “захід” Сонця, “небо” для життя після смерті особливо заслужених людей і “пекло” для життя після смерті негідників. Нормативна спільнота має своє пояснення способу гуртування людей, як і пояснення того, чому світ з усім, що в ньому є, не розпадається.

Так, для сучасної людини, яка живе під навіюванням економіко-політичного глобалізму, відповідь про те, чому світ не розпадається, нібито лежить на поверхні. Теперішні планетарні “саміти” керівників держав, засоби електронного зв’язку, ракетна техніка, авіація, мореплавство тощо справді створюють враження, нібито “все” у світі перебуває у взаємозв’язку і взаємозалежності. Щоправда, є антиглобалісти, які не погоджуються з такими міркуваннями. Проте спільноті, що існує тільки між “небом” і “пеклом”, не потрібні ні електрозв’язок, ні міжконтинентальне транспортне сполучення. Справа в тому, що “плаский” чи “сферичний” світ “нормативної” спільноти вважається обмеженим, а це збігається з думками сучасних глобалістів про обмеженість планетарного ресурсу існування людства.

Звичайно, натяк на такий збіг є лише теоретичною аналогією, тому що для глобалістів взаємозв’язок “усього з усім” — це насамперед технологічна проблема розподілу і використання обмежених планетарних ресурсів між провідними державами. Проте для людини нормативної спільноти, як вона уявляє собі стан справ, ресурсів “на всіх вистачить”, але обмеженим є її регіональний світ. Він бачиться їй живим і таким, що розмовляє. Всі мертві і живі речі в ньому мають свою мову, про що свідчить давня і теперішня поетико-міфологічна думка. У міфах і поезії всіх народів дерева і звірі, комахи і вітри, каміння і риби — все, що оточувало і оточує тепер людину, “розмовляє” між собою, спілкується з людьми. Причому першою і головною спонукою до спілкування завжди визнається любов. Тому загальносвіттові і спільні життєві проблеми люди “нормативного” суспільства пояснювали і пояснюють за аналогією зі шлюбними відносинами між людьми та паруванням серед тварин.

Вважалося, що любов — життєтворний зв’язок Неба-Батька і Землі-Матері, з якого випливали всі інші вияви любові. Давнє, архаїчне тлумачення любові нині широко представлене художньо-поетичною творчістю. Поети і непоети нерідко кажуть, що квітка “любить” сонце, а верба — воду. Можна також почути, що хтось “любить” цукерки, черевики чи місто. За такого вживання слова “любов” підсвідомо від-

творюється його архаїчне значення загального виразника різноманітних зв'язків у світі, започаткованих “любов’ю” Неба і Землі.

Отже, давні уявлення про Любов як про всезагальний зв'язок всього існуючого в пласко-круглому або сферичному світі не зникли і продовжують функціонувати на рівні “плоских”, донаукових або ненаукових поглядів. Такі уявлення не вимагають від людей навичок наукового мислення і суттєвої освіти.

Та все ж Любов як зв'язок всього, що існує “в небі”, з тим, що є на землі, змістовно здавна розподілялася за властивостями неживого і живого. Тобто Любов має різні вияви залежно від того, хто або що вступає у взаємні зв'язки. Змістове розчленування любові знайшло своє вираження в українській та всіх інших мовах і культурах світу. Вкажемо передусім на таку любов, якою є Кохання. Символічно воно уявляється в Україні як взаємодія Рода і Рожениці — спільних міфопоетичних прабатьків людства. Тобто Кохання постає винятково як людська форма спілкування, що існує між чоловічою і жіночою статтями і утворює вірогідність, а потім і дійсність шлюбних відносин. *Кохати, згідно з давніми і теперішніми уявленнями українців, конкретна людина може тільки “для себе” і тільки “свою долю”.*

Долю шукають, її отримують, домагаються, випробовують, бо вона є той “наділ життя”, що визначає систему життєвих відношень особи. Саме через призму відношень до своєї долі, тобто до іншої людини, з якою пов'язується приватне життя, особа осмислює Вітчизну та існування спільноти, а водночас усе планетарне існування. Тому для людини *Кохання — джерело добра і зла, поведир і провідник у світі.* Навіть сьогодні індивід може бути героєм, мати ґрунтовну освіту, престижну роботу тощо, але не мати належної “долі”, тобто без коханої жінки чи чоловіка, батьків і дітей. Тому питання Кохання завжди було і є актуальним з погляду родинно-шлюбного і загальнолюдського родового буття. Адже в шлюбі юнак “очоловічується”, а дівчина — “ожіночується”. У результаті шлюбу виникає не “подружжя”, а “ціла людина”, цілком спроможна брати участь у самотутті відповідної соціальної громади.

Той вид любові, що властивий усім тваринам, комахам, двостатевим рослинам тощо вважався в Україні “паруванням” або любощами. Підґрунтям любощів є не шлюб як соціокультурний чинник, а фізіологічна потреба природного розмноження, невіддільна від усіх інших потреб функціонування організму самців і самиць. Парування, отже, не є способом соціокультурного утвердження особи. Це лише вико-

нання генетичної програми біологічного індивіда, який випадково, злучно стикається з іншими індивідами.

Людам властивий і такий особливий вид любові, що ґрунтується не на міжстатевих відносинах, а виключно на чинниках соціокультурного походження. Коли люди роблять спільну справу, взаємно довіряють і доповнюють один одного, тоді кожен вважає “іншого” своїм “другим Я”. Завдяки цьому виникає вид любові, відомий як дружба. Хоча дружба є одним із елементів Кохання, вона має також і самостійну значущість. *Дружба* спирається не на “свою долю”, а на добровільну усталену спільність поглядів і діяльності, на взаємодопомогу, що сприяє взаємному розкриттю здібностей, збагаченню уміннями і знаннями. Друга, як своє “друге Я”, неможливо ніким замінити. Але часто в життєвих справах людина спирається і на тимчасову доброзичливу взаємодію з іншими людьми. Такий вид любові в Україні відомий як *товаришування*. Товариство нині в науковій та філософській літературі в Україні називають переважно латинським словом “колектив”, а товаришування — колективізмом. Отже, любов у бутті української громади має різні рівні, і тому їй властивий багатоплановий зміст, що виражає характерні особливості життєтворення і світотворення у межах “нормативної” спільноти. Найважливіша функція Любові полягає в тому, що вона роз’єднане, навіть протилежне за способами існування з’єднує і гуртує у дещо спільне, вносить порядок у безлад, поєднує на першій погляд непоєднане і вороже. Вогонь, наприклад, — небезпечна стихія, проте люди “люблять” і вогонь, а де-хто має “палке серце”. Любов означає життєтворчість і взаємозалежність усього сущого у світі, як його розуміли в Україні в давні часи і розуміють тепер у межах того безпосереднього існування, участь у якому не потребує особливого навчання та наукового розуміння.

Подібні або такі, що збігаються, погляди на любов як чинник, який забезпечує єдність спільного світу і процес життєтворення в ньому, є в усіх народів. Наприклад, китайці світопорядок і життєвий уклад пояснювали любов’ю чи нелюбов’ю Неба до Піднебесної, в центрі якої нібито проживають тільки китайці. Різноманітне тлумачення Любові в традиціях народів Індокитаю та Індостану. Великий вплив на життя європейських громад справило давнє північноафриканське (особливо давньоєврейське), малоазійське і римське розуміння Любові як загального зв’язку у світі і порядку життєтворення. Проте в Україні та інших європейських країнах відомішими стали різні варіанти тлумачення любові давніми греками.

Так, давньогрецький філософ Емпедокл, спираючись на сучасні йому погляди, твердив, що *світоустрій* — це справа загальної любові, тобто богині Філотес. Вона *переміщує і зв'язує* “першоелементи” (землю, воду, повітря і вогонь), створює предметне розмаїття, упорядковує його, з'єднує все у цілий світ. Крім Філотес, існує також Ерот — бог кохання, а також Афродіта — богиня хтивих любовців і парування (у римлян такою була Венера). Окрім них, зазначав Емпедокл, є також богиня Філеос чи Філіос, яка означає любов людей до різноманітних знань і ремесел, до повчальних диспутів і бесід друзів з метою встановлення істини та свого інтелектуального і морального піднесення.

Слід наголосити, що у давньогрецьких авторів і в міфах знаходимо різне тлумачення Афродіти і Ерота, а Філотес іноді тлумачиться як “логос” (слово), “деміург” (ремісник), навіть просто як Дій (Zeus). Проте ніхто не сумнівається у винятковості Філеос, зміст функцій якої значною мірою збігається зі змістом українського і, можна сказати, загальнослов'янського розуміння Дружби. Вона, як уже зазначалося, є різновидом любові, що передбачає добровільне специфічне “перетуління”, спосіб переходу творчих здібностей одного особистого Я в інше особисте Я на ґрунті спільної волі взаємного збагачення знаннями, уміннями, навичками тощо. Подібну функцію у життєтворенні давні греки приписували богині Філеос, яка вимагала, щоб у друзів все було спільне, навіть мудрість.

Отже, у межах образу “пласко-круглого” або “кулястого” (сферичного) світу людських громад способом життєтворення і речотворення, а також інтеграції людей і речей вважалася Любов. Зміст Любові диференціювався на загальну любов, під якою розуміли зв'язок “усього з усім”, завдяки якому нібито все у світі людей постає до життя, упорядковується, набуває форми завершеного цілого і зникає, коли втрачається любов. Така любов у греків мала назву Філотес. Відтак виділялася любов як “парування” організмів усіх видів (Афродіта) — “любовці” і “перелюбство”, а також суто людська любов — кохання або Ерот. Причому у тлумаченні всіх цих видів любові існують розбіжності, в той час як сталим було і є розуміння любові як дружби.

Дружба — це стійка добровільна спільна людинотворча діяльність. Вона виявляється в “однодушності” людей, у їхньому взаємозбагаченні уміннями з метою розвою особистих здібностей і взаємного порозуміння. Греки називали таку любов Філеос (Phlios).

3. Мудрість як ознака існування спільноти

Нормативна спільнота, як уже зазначалося, організаційно (“формально”) вибудовується не за механічним принципом “частина — ціле”, а за принципом співвідношення “центр — околиця”. Діяльно організацію такої спільноти утворює любов як поетико-міфічне уявлення про загальний життєвотворчий процес у “цілому” світі. Залишається з’ясувати, як “донаукова” (нормативна) спільнота пояснює, чому вона і кожен її член спроможні зберігати свою єдність і любов як життєдайне джерело світу.

Значимо, що задовго до появи теперішньої аргументації, згідно з якою народ зберігається завдяки єдності культури, історії, мови та спільних ідеалів і цінностей, очевидним і неспростовним для людей був і є той факт, що громада стійка і тривала, а окрема людина миттєва. Вона приходить у світ і йде з нього, а громада продовжує існувати. Тобто думка, що велика чи мала громада не розпочинається і не завершується співбуттям і любов’ю (зв’язком) тільки “ось цих” людей, досить давня. Тому людська спільнота досягалася насамперед як стійка організація існування перехідних у часі й просторі осіб, між якими під час життя в цій організації встановлюються різноманітні відношення. Причому ці відношення і є саме життя, тобто рух, діяльність, у яке людина вступає з моменту народження. Якщо тварина живе (діє), щоб існувати, то людина існує, щоб жити.

Отже, особливість людського буття полягає в тому, що і спільнота, в якій постає особа, і сама особа не є оформленими остаточно. Спільнота існує завдяки тому, що замінює вибулих (померлих) осіб тими, що народилися. Через це вона ніколи не буває статичною і завершеною. Але й особа також не буває завершеною впродовж свого життя, оскільки ніколи не вичерпує власні здібності й стосунки в громаді і завдяки громаді. Рим називають вічним містом. Та скільки людей у громаді Рима народжувалося, жило і померло? Повсякденне “нормальне” життя, таким чином, завжди підводить людей до питання про можливість необмеженого існування, про позачасове, вічне буття. Таке буття стосовно окремої особи набуває форми нескінченного існування Батьківщини — громади. Виникає питання: чи існують чинники, пізнання і використання яких забезпечить необмеженість особистого існування в громаді та умов, що продовжать існування після фізичної смерті?

Так, *на межі* сприйняття особою факту довготривалості Батьківщини громади і минулості (смертності) окремої людини постає проблема універсальності й незнищенності життя та основ, завдяки яким життя існує як центральна світова проблема. Теоретичним еквівалентом цієї проблеми стала проблема Мудрості. Вирішення її означало встановлення, визначення і опертя на базові для життя спільноти й окремої особи начала та наслідки існування.

Зміст відповідей на питання, що треба знати “нормативній” людині про засади і причини життя своєї спільноти і свого життя, показує, що він приблизно однаковий в усі часи і впливає зі збігу чи близькості розуміння серед усіх народів любові як життєтворчої і світоупорядковуючої взаємодії загальних начал або “першоелементів”. Причому самі начала уявляються розділеними на чуттєвоосяжні та “умоглядні” або “теоретичні”. Але *начала* в цілому і завжди розуміли як *обмежені* невідомістю або *Небуттям*, яке ніколи не усувається. Небуттям вважається все, з чим неможливо встановити контакт, що не існує для людини як фізично наявне у світі. Тому Небуття безмежне і постійне, а особисте і громадське життя обмежене простором і часом. Коли начала розуміють як універсальні підстави існування світу, стверджував український філософ Д. Велланський (Кавунник), тоді різноманітні речі, з якими мають справу люди, “є лише проявами різних співвідношень *Буття з Небуттям* — подібно до *того*, як явище кольору є не що інше, як явище світла у взаємодії з відсутністю світла, з явищем темряви — і така релятивність, сама по собі, звичайно, є ніщо” [10, 382].

Варто нагадати й про те, що, аналізуючи проблему визначення світового начала, Г. Сковорода ще за півстоліття до Д. Велласького учив, що в усі часи народи визнавали “таїна деяку”, що обмежує світ, хоча вона у кожного народу має свою назву. Оскільки також вважалося, що для Буття у світі все викликається любов’ю з Небуття, то припускалося, що саме Небуття — це нікому не відоме одвічне черево, безладне існування невидимих першоелементів або Хаос, Безодня чи невимовна реальність (китайці називали її Дао). Отже, йдеться про “існуюче неіснування”, про яке можна сказати тільки, що воно є, але ніяк не можна пояснити, що ж насправді існує.

Щоб краще зрозуміти сутність того, про що йдеться, погляньте на будь-яку сторінку тексту. На ній є слова і є проміжки між словами. Про самі слова та їх порядок і зміст можна вести мову, але й проміжки, пробіли між словами не менш достовірні, ніж самі слова. Однак що можна сказати про проміжки між словами, крім того, що вони

є? Або інше: люди розмовляють реченнями, між якими є мовчання, перерви у мовленні. Всім відомо, що мовчання — це відсутність слів, пауза. Але хто наважиться розповісти про зміст мовчання, яке існує без будь-якого змісту? Причому у стосунках між людьми мовчання сприймається іноді також і як ознака вірогідних підступних ситуацій, а тому здатне викликати острах, різноманітні припущення і здогади.

Крім того, люди добре розуміють, що особа безперервно існує від народження до смерті. Тобто до певного часу конкретної людини просто не було, а відтак вона стала існувати. Отже, вважалося, що людину фізіологічно народжують батьки, проте це одночасно сприймалося і як прихід людини з Небуття до Буття, а смерть трактувалася як перехід із стану Буття до Небуття. *Буття скрізь оточене Небуттям.*

Поставали й інші питання. Людина упродовж життя, наприклад, перебуває у стані бадьорості, сну із сновидіннями і сну без сновидінь. Коли ж вона стикається зі справжньою дійсністю: у стані бадьорості чи під час сновидінь? Виникало питання і про те, яка реальність оточує людину під час сну без сновидінь і чи можна вважати її в цей час живою? Можливо, під час сну без сновидінь вона залишає “цей світ” і переходить жити у “той світ”, недоступний для неї у стані бадьорості?

Одне слово, все життя людей супроводжується ситуаціями невизначеності й невідомості. Благодатні зливи і жорстокі посухи, тепла весна і затяжна зима, вторгнення невідомих чужинців і добросусідство, звеличення особи чи покарання її спільнотою, приємні і неприємні сни, добрий урожай, пошесть хвороб тощо, — все це вимагало пояснень. Ланцюги логіки думок доходили до невідомості й доповнювалися фантастичними оповідями (“історіями”) про те, що діється в Небутті, тобто “по той бік” Буття.

Причому нові достовірні знання завжди ставили нові питання, розширювали обсяг непізаного. Так, коли було винайдено скло, постало і питання: чому з сипучого і непрозорого піску утворюється суцільне і прозоре скло? Тепер завдяки науково-технічній політиці людство має розв’язувати проблему залежності від Небуття у планетарному масштабі (розв’язання глобальних екологічних проблем, загроза атомної війни тощо), а “донаукове” людство потрапляло також у залежність від Небуття, оскільки відповіддю на всі звернені до нього питання було мовчання.

Отже, потреба пояснити зв’язок світу спільноти і особи з невідомістю Небуття і, отже, полегшити своє існування, є визначальною ознакою як “нормативної” спільноти, так і сучасних спільнот. Правитель давнього Китаю, як “син Неба”, завжди оточував себе винахід-

ливими людьми, які спостерігали, вивчали і намагалися передбачити невідому нікому “волю Неба”. У Персії маги вірили у зв’язок, який нібито існує між земними подіями, життям особи і сузір’ями Зодіаку, а свої гадання про цей зв’язок викладали у формі гороскопів. Зрозуміти зв’язок між людиноподібним, всюдисущим, відомо-невідомим богом Енлілем (Енке) прагнули протошумери давньої України і шумери Месопотамії. Серед народів північної Африки, Малої Азії і південної Європи були жерці, пророки і пророчиці, які прагнули, з одного боку, зрозуміти, що діється у “царстві мертвих”, а з іншого — встановити зв’язок із ним і дізнатися, у який спосіб воно керує Буттям.

Причому тлумачення забуттєвого нерідко визначало вибір рішень, що впливали на події життя спільнот, тому що саме забуттєве вважалося необхідним знанням *кінцевих* начал і причин, які зумовлюють функціонування життєвого світу людей. Знання таких начал і причин слов’яни вважали Мудрістю, а греки — *Софією*. Загалом вторгнення Небуття виявляється у мінливості та хитавицях людського життя, його коливаннях між різними альтернативами, у конфліктах між прагненнями, волею людей і *не-обхідністю* обставин існування. Тому і окремо взята особа, і спільнота, до якої вона належить, і все людство завжди змушені шукати вихід із кола необхідного, із *невиході*. Завдяки цьому існує постійна потреба розв’язувати суперечності між бажаннями, їх виявами і приреченістю людини жити серед необхідності обставин, що складаються по-різному, випадково.

Слід зазначити, що розуміння Мудрості (Софії) завжди вироблялося залежно від того, як витлумачувалася першопричина існування спільноти. Так, у давньоукраїнській “Велесовій книзі” стверджується, що наші пращури причину свого існування вбачали у “собісобстві”, тобто у своїй самодостатності та інтелектуальній самостійності. Розум спільноти вважався одночасно Дажбогом, тобто Богом всездібним і вседайним. А давні євреї, що жили в регіоні Північної Африки, вважали, що “двобог” (Елогім) із землі та власного дихання створив “першолюдину”. У народів Азії були інші уявлення. Зокрема, у Персії гадали, що причина появи людей — поєднання “темних” (земних) і “світлих” (небесних) стихій. Греки в Афінах були переконані, що перші люди з’явилися із землі подібно до того, як ростуть овочі. Існували й існують також легенди, згідно з якими люди свій родовід ведуть від особливої породи мавп. Отже, були і є тепер різні тлумачення появи людей, що істотно позначається на трактуванні мудрості як ознаки функціонування людських громад.

Тримаючись версії “Велесової книги”, наприклад, можна зробити висновок, що Мудрість природно самовідтворюється спільнотою в процесі життя. Але той, хто поділяє думку давніх євреїв про створення людини Елогімом із землі та частки свого дихання (“духу”), той пов’язуватиме тлумачення Мудрості (Софії) із позалюдськими “верхніми” (небесними) чинниками. Хто визнає “темне” земне і “світле” небесне походження людини, той шукатиме мудрість у їхній єдності, а ще хтось — у перетворенні мавпи на людину завдяки праці тощо.

Незважаючи на ці та інші розбіжності, тлумачення Мудрості завжди пов’язане із вирішенням питання про базову структуру життєустрою і світопорядку. Цей лейтмотив слугував більш аналітичному тлумаченню Мудрості. Наприклад, грецький філософ фракійського походження Аристотель виокремлював мудрість загальну, здобуття якої є самометою, і мудрість часткову, що задовольняє певні конкретні спеціальні потреби людини. Здобуття мудрості заради мудрості Аристотель пов’язував із особливостями вивчення і визначення першооснов і першопричин життєдіяльності і світоіснування. Часткова ж мудрість, вважав, зосереджена на пізнанні причин існування окремо взятих явищ і речей, важливих для якогось конкретного ремесла (спеціальності). Як в Україні, так і за її межами з цього робився висновок, згідно з яким *людина може бути мудрою в обмеженій галузі діяльності й водночас великим невігласом у розумінні того, як ця галузь пов’язана з усіма іншими аспектами світоіснування суспільства*. “Спеціалісти, — підкреслював В. Лесевич, — і не піднімають, зрештою, науки до її заключних понять: ця справа залишається властивістю умів, схильних до узагальнень” [57, 479].

Пізніше виникло поняття Премудрості, що, вважалося, поєднувало в собі як розуміння загальних начал і причин, так і розуміння усіх конкретних начал і причин. *Мудрою* стали вважати людину, спроможну пов’язати переконливе тлумачення загальних підстав і причин життєбудівництва і світоустрою з пізнанням і використанням конкретних начал і причин у межах світу спільноти. Немудрою або *глупою* вважали людину, яка до різних або й до всіх видів речей і до людей, а також до всього порядку світобуття ставиться на основі мір якоїсь однієї обмеженої мудрості.

Загалом, коли йдеться про Україну, то Мудрість із першої половини XI ст. (згідно з її живописним зображенням у Софії Київській) мислилась як образ (поняття) такого буття людей, що має комплекс особливих ознак. Насамперед мудрість — це вміння пізнавати потайне (“бачити книгу за сімкою печаток”). Складовою мудрості є також

розум як уміння тлумачити умосяжне і здатність давати на цій основі поради. Окрім цього, до її змісту включалася також “кріпкість”, тобто непохитність і послідовність у діях та переконаннях, і знання, що забезпечують уміння “тримати зірки” — обстоювати переконання. Зрештою, мудрість охоплює і уваженість рішень, поміркованість дій, істинність “голосу свого” із урахуванням постійної присутності невідомості.

Найбільш синтетичну характеристику змісту мудрості дав Х. Євлевич у своєму творі “Лабіринт”. Вважаючи, що сутність Мудрості виявляється в любові до світу, в його збагаченні та охороні, світотворчому процесі. Тому вона постає насамперед як людська турбота про світ, його розростання, примноження в ньому багатств, знаходження у світі рятівного спокою добротворного життя. Мудрість виявляється і в умілому управлінні землями і народом, водночас вона — універсальне знання, яке одвічно черпають і множать люди. Через це мудрість, якщо вона властива людям, є всеохоплюючою і змістом співмірна зі світом. Вона існує як плин часу сушого, а тому існуватиме стільки, скільки існуватиме світ. Там, де Мудрість знаходить для себе місце, уми людей множать думки, а завдяки цьому їхній розум осягає найвищі цілі.

Мудрість, отже — всеохопна і всепроникна, орієнтує людину на значну мету і виявлення таємниць буття. Вона утворює зміст і сенс міркувань, слугує засобом викриття хибності й фальсифікацій, є джерелом порад. Головна функція Мудрості — “блуди помічати” і рятувати спільноти від занепаду. Заодно Мудрість — це ще й історична пам’ять, оскільки включає знання “дороги дідів”. Все немудре постає тільки як руйнування і заперечення життєтворення. Немудрі справи робляться легко, тому що люди забувають чи не відають, що сам світ химерний, бо все в ньому має “виворіт”, тобто прихований зворотний і часто небезпечний бік. Тому й кожна річ у світі загадкова як море, а властива їй глибина потайної невідомості ненажерлива [35, 223–238].

Завдання Мудрості в такому разі, вважали українські мислителі, зокрема К. Транквіліон-Ставровецький, полягає в тому, щоб “міру вставляти” усім речам і порядкам. Звісно, визнавалося, що Мудрість набувається і осягається людьми не вся і не одразу. Але там, де панує Мудрість, люди живуть щасливо і бажують, щоб вона їх не покинула напризволяще і не обманяла. Мудрість одночасно також є вірою як істиною (vero). Більше того, лише при впевненості, що в ситуації невідомості і безладдя можна отримати істинне знання, слід шукати

мудрих людей серед власної української спільноти, у своєму народі [99, 272–273].

Отже, якщо організаційно спільнота людей стверджується у своїй Батьківщині як завдяки створенню власного центру, так і системою відношень до центру, а джерелом і способом буття спільноти постає любов як процес життєтворчих взаємодій, то *Мудрість* — це *світлоглядне поняття або архетип, що інтегрує організацію і взаємодії людей у спільноті*. Вона розумово (теоретично) забезпечує реальне функціонування центру спільноти, а також опосередковує і скеровує зв'язки спільноти з довкіллям, спрямовує пізнані і підконтрольні людям взаємодії у світі в людиновимірне річище. Тому й сучасні вчені переконані: “Мудрість є однією з наймогутніших сил, позаяк вона не панує у звичному сенсі цього слова і не обдурює, а лише формує світ” [45, 278]. Проте в самому світі, насамперед в Україні, як справедливо зазначає М. Михальченко, якість “дослідницьких колективів досить неоднорідна: від відвертих дурисвітів до колективів і вчених світово-го рівня” [67, 12].

Мудрість також допомагає людям зрозуміти природу влади, а тому перевершує владу. Саме завдяки цьому в сучасній ситуації глобальних екологічних, економічних, міждержавних та інших проблем, що нерідко ставлять питання “Бути чи не бути планетарному людству?”, філософи підказують: мудрість дає людству найбільшу підставу і можливість жити на Землі як планеті життя.

4. Філософія як “дружба з мудрістю”

Інтегровано представляючи спосіб життя спільноти й особи у спільноті, мудрість узгоджує самобуття окремої особи з її участю в спільному житті з іншими особами, а окремої спільноти — серед людства. Мудрість забезпечує як нормальну життєдіяльність громади, так і індивідуальний життєвий успіх. Вона згуртовує спільноту навколо центру, столиці власної Батьківщини. Маючи своє фізичне вираження у конкретній діяльності людини чи групи людей “у центрі”, мудрість, як участь у житті та єднанні громади, в такому випадку зазвичай ототожнюється в уявленнях людей із *владою*.

Коли таке ототожнення стає повсякденністю, як це було у давньогрецькій Спарті, спільнота внутрішньо уніфікується, стає закритою для включення інших осіб і сприйняття інших поглядів. Завершувалося існування таких спільнот, як засвідчує досвід Спарті, стагнацією і саморуйнуванням. Тривалішими були спільноти, в яких

політична влада, розв'язання проблем мудрості, а також питання сакральної (“священної”) влади були розділені. Прикладом є давні Афіни, в яких державна влада була прерогативою обраних громадою осіб; посередництво у спілкуванні з богами, як символами невідомості, було зосереджене в руках жерців і поетів, а вирішення питань про основи і причини життєтворення і світопорядку зосередилося в гуртках учителів, яких греки називали “софістами”, тобто “мудруючими”. Вони розглядали кардинальне питання Мудрості: яким чином і чому люди, речі і боги існують у світі разом?

Важливо також наголосити, що народи, які гуртувалися навколо власного державного центру, а *свій* сакральний центр знищували і визнавали панування *чужої* сакральної влади, також втрачали згуртованість і згодом зникали. Те саме траплялося, коли влада відмовлялася від власної мудрості, що відтворювалася завдяки навчанню молоді. Принаймні руйнування Риму як держави і всієї імперії римлян були спричинені значною мірою втратою власної мудрості і сакральної влади. Всі суттєві питання мудрості римляни стали запозичати у греків, а сакральну владу — з Азії та північної Африки від палестинських, єгипетських і малоазійських гуртків християн.

Так було і з Київською Руссю. Коли конфедеративна влада перебувала в Києві, то хоча сакральна влада місцевих міфологій і була розпорошена по князівствах, київський князь консолідував давньоукраїнські спільноти (полян, древлян, сіверців тощо). Коли в 988 р. рішенням князя Володимира сакральним центром було визнано Константинополь — столицю Візантійської імперії, в Русі незабаром зникло й об'єднавче політичне начало, що утворилося ще за князя Святослава. Було винищено або розігнано також місцевих мудреців, а разом з ними зник інститут ініціацій — місцева система навчання. Згодом Русь як конфедеративну державу спіткала доля Римської імперії: її знищили кочівники — монголо-татари. Отже, ототожнення мудрості з політичною владою, як і відмова від власної мудрості, є згубним для самотнього існування народів.

Однак слід підкреслити, що давньогрецькі софісти не претендували на політичну і сакральну владу. Вони намагалися віднайти в житті і світоустрої спільноти стійкі вихідні начала. Такі начала поділяли за способами існування на два види: постійні, але рухливі стихії (земля, вода, повітря, вогонь) і штучно створені людьми “математичні об'єкти” — числа, геометричні фігури, їх співвідношення та операції з ними. Особливості геометричних фігур, чисел і операцій з ними виявляються в байдужості до будь-якого конкретного речового змісту і

форми (порядку взаємодій). Через це багатьох людей ще в давні часи вразило те, що математичні об'єкти не лише незмінні й "вічні", а й перебувають на межі Буття і Небуття.

Тобто трикутники, кола, числа тощо не існують так, як існують чуттєво дані речі, хоча тоді, коли математичні об'єкти зображують у вигляді фізичних знаків, вони досягаються чуттями як реально існуючі речі. Заодно математичні об'єкти, як витвір розуму, означають і те, що для чуттів не існує, що належить до Небуття (наприклад, від'ємні числа) і піддається лише теоретичному (умоосяжному) конструюванню. Отже, вони функціонують для людей як Буття і Небуття одночасно. Коли накреслена геометрична фігура для чуттєвого споглядання є Буття, то для розуму вона, як штучно створена умовність, перебуває у Небутті. Коли ж фігура функціонує тільки для розуму як умовно-незмінне Буття, то для почуттів геометрична фігура недосяжна і перебуває в Небутті разом з усім тим, що неможливо відчувати.

Крім того, речі і люди в обмеженому або "цілому" світі при зіставленні з математичними об'єктами постають нетривалими і плінними, зате числа і геометричні фігури лишаються незмінними і виражають будь-які співвідношення фізично існуючих предметів. Тому давньогрецький учений Піфагор вважав, що справжня мудрість існує невидимо і може бути виражена лише теоретично як співвідношення чисел або геометричних фігур. Такі співвідношення утворюють пропорції або міри, що можуть бути виражені тільки числом. Оскільки співвідношень у світі безліч, а співвідношення між землею, сонцем, місяцем, зірками тощо постійні, остільки той, хто володіє секретами встановлення світових мір, може і не може претендувати на роль мудреця, тобто софіста.

Уміння обчислювати міри свідчить про мудрість. Але мір безліч, тому ніхто не може знати їх усі. Через це Піфагор, якому приписують запровадження терміна "філософія", вважав, що цілком мудрих людей хоч і не буває, проте кожна людина може дружити з мудрістю або бути любителем мудрості, тобто "філософом". Таке ставлення людини до мудрості визнавалося в Україні, через що філософія вважалася наукою "загальною, повсюдною, багатомислительною і різноманітною", а "найкраще вбрання для неї є прекрасне ім'я її, дане Піфагором: любов до мудрості" [63, 398].

Поява терміна "філософія", який скоріше означає "дружбу з мудрістю", ніж "любов до мудрості", не свідчить про претензії філософів досягнути всезагальний світовий зв'язок і створити про нього знання. Однак філософія також не означає зв'язок кохання (Ерота)

з мудрістю (Софією) або парування (Афродіти) і мудрості. **Філософія — це насамперед систематичний і методичний потяг людини до пізнання і осмислення засад життєтворчості і світоустрою, а отже, — основ і умов, на які спирається існування людської спільноти та участь особи у способі її існування.** Оскільки такі основи не очевидні й мають соціокультурне, а не суто фізичне походження, то інша назва філософії — “метафізика”. *Метафізика* — це вчення, що вибудовується після того, як конкретні і обмежені фізичні (природні) обставини світобуття вважаються встановленими і з’ясованими. Називають метафізику “мудрістю, — учив І. Гізель, — тому що вона з’ясовує перші причини речей, найвищі і найскладніші речі й, певним чином, універсальні сутності” [18, 288].

На тлумачення філософії в Україні вплинуло багато чинників, у тому числі різні версії любові і мудрості. Суттєву роль відіграли також стосунки філософів із владою, релігією, політичними партіями, наукою і мистецтвом. У наступному розділі розглянемо докладніше основні аспекти цих стосунків, що дасть змогу уточнити основу й особливості філософських знань.

Питання і завдання для повторення і самонавчання

1. Що є основою змісту і виокремлення у філософсько-науковій літературі поняття “первісне суспільство”?
2. Чи можна вважати “первісними” суспільства тих наших сучасників на Землі, які живуть, не користуючись благами промислово-урбаністичної цивілізації?
3. У який спосіб вибудовується структура поселення людей?
4. Яка суспільна роль центру поселення людей у структурі відносин людей конкретної спільноти?
5. Яка пізнавально-методологічна функція поняття нормативна спільнота у вирішенні світоглядно-практичних і пізнавально-теоретичних питань життєдіяльності людей?
6. Яка структура змісту поняття “любов” у системі українського світогляду?
7. Що розуміють під мудрістю в українській світоглядно-філософській думці?
8. Яку роль відводить українська філософія мудрості в житті особи і суспільства?
9. Що означає “дружити з мудрістю” у життєво-практичному і пізнавально-теоретичному сенсах?
10. У чому вбачають основне суспільне завдання філософії?

ОСОБЛИВОСТІ ФІЛОСОФСЬКИХ ЗНАТЬ

1. Міфологія і філософія

Філософія, вчив у другій половині XIX ст. студентів видатний український філософ П. Юркевич, постає у кожного народу як певний підсумок і новий рубіж поступу його культури. Своєю появою вона означила новий погляд на світ, на життя в ньому людей, на ставлення до питань мудрості тощо і формулювала свої відповіді на ці та інші пов'язані із ними питання. “Філософія за суттю своєю, — наголошував професор Київського університету св. Володимира О. Новицький, — є прагнення духу до свідомого осмислення істини: а хто пізнання істини назве некорисним?” [73, 412].

Проте сам вислів “філософія” вже в Давній Греції викликав суперечки через певну поетичність свого змісту. Адже розповіді про любов і дружбу та оспівування мудрості вважалися прерогативою поетів. Любов тлумачилася ними переважно як бог Ерот чи богиня Афродіта. Всі ж грецькі боги, за повір'ям, невидимо жили у двох місцях — на горі Олімп біля Афін і на горі Іді (Ідеї) біля Трої у Малій Азії. Боги разом із батьком Зевсом (Дієм) мешкали на горі Олімп, а богині з матір'ю Герою (Землею) — на горі Іді. Деякі з богів і богинь жили у підземному царстві, а окремі частину свого життя проводили під землею, а частину — на землі. Проте Філотес, Афродіта, Ерот і Філеос ніде постійно не проживали. Вони носилися скрізь, виконуючи свої функції, а заодно “надихали” поетів і, хоч як це не дивно, провокували незгоду, ненависть і війни.

Оповита легендами Троянська війна, по суті, спалахнула через ворожнечу, спровоковану любов'ю. За переказом поета Гомера, приводом до війни стало те, що Гера (Земля), Афінна (Війна) і Афродіта (Любов) запропонували Парісу, який пас овечок на схилах Ідеї, визначити найкращу з богинь, вручивши їй золоте яблуко. Паріс, відомо,

обрав Любов (Афродіту). Вона також віддячила йому любов'ю, зробивши Олену (Теплу, Вогнисту), яка була на той час дружиною царя Менелая, дружиною Паріса. Отже, згідно з давньогрецькими уявленнями, любов хоч і всюдисуща, поєднує важко поєднуване (пастуха і царівну), проте в ній самій міститься зародок незгод.

Мудрість (Софію) також розуміли не однозначно. Одні вважали мудрість властивістю богів, а земними тлумачами їхніх думок — жерців і поетів. Великої популярності в Давній Греції набув заснований “гіперборейцями” (жителями давньої України) храм Аполлона Дельфійського, до якого приходили тисячі людей, щоб дізнатися від жерців Аполлона свою долю. Проте богам не завжди довіряли, про що свідчить випадок у м. Ефес в Малій Азії, де був храм Артеміди. Герострат — прибічник вчення філософа Геракліда — спалив цей храм, щоб у такий спосіб привести ефесцям безсилля Артеміди і всіх богів, неспроможних захистити себе перед всемогутністю вогню, визнаного Гераклідом основою, богом і законом буття світу.

Згадані та багато інших оповідей про справи богів і людей мають назву “міфологія”. Протилежною міфології є “демонологія”. У міфології йдеться про дії потаємних “світлих”, а в демонології — “темних” світових сил. Звідси бере початок уявлення про “гарячу” і “холодну” любов. Гаряча любов пов'язана зі світлом і теплом сонця, а холодна — з мороком ночі та холодом місяця. Вважали, що боги люблять сонце, а демони (чорти) — місяць.

Надалі спеціально не виділятимемо демонологію з тих міркувань, що спосіб її творення такий самий, як і міфології, і пов'язаний з осмисленням співвідношення Буття і Небуття. Справа в тому, що міфологія і демонологія — дійсне, фізично існуюче, тобто таке, з чим людина може встановити прямий або опосередкований контакт, завжди зображують у формах минушого і неіснуючого, а вигадане і представлене тільки поетико-фантастично (боги, демони, чорти тощо) мислиться як справжнє, “фактичне” і визначальне щодо всього іншого. Тому саме у межах міфології й постають питання, що насправді є у світі, а чого немає. Звідси — питання, на яке намагалася спочатку відповісти філософія: чому і в який спосіб речі і боги, маючи різну природу, живуть разом у спільному світі?

Вирішення цього питання прямо і безпосередньо не давало людям ніякої фізичної і біологічної користі. Вигода з'являлася після того, як питання було розв'язане. Наприклад, коли вважалося, що все утворюється завдяки змішуванню землі, води, повітря і вогню,

то можна було лікувати хвороби. Так, якщо тіло “палало”, треба було шукати спосіб зменшити “тілесний вогонь”. Людина щось випила і захворіла — це вже могло бути сигналом, щоб випустити з організму погану “воду-кров” і т. д. Виникали й інші питання: чи речі складаються з таких же “першоелементів”, що й люди? Якщо все, згідно з вченням поетів, виникло з Небуття, тобто з хаосу чи безодні, то як із порожнечі з’являються боги? Якщо люди однакові від природи, то чому одні люди використовують інших, як “розмовляючі знаряддя” виробництва, для особистого майнового збагачення? Якщо є речі, які неможливо виявити органами чуттів, хоча розум визнає їхнє існування, то як можна встановити контакт із нечуттєвим, зокрема з богами? Адже скульптури чи ікони богів у храмах, до яких звертаються і яким поклоняються люди, — це не самі боги.

Подібних питань було і є безліч. Однак усі вони стосуються не біологічних потреб, а потреб самовизначення і самоусвідомлення особи у співноті та світі. Підстави для цього були, бо коли людина “нормативної” спільноти хотіла поспілкуватися, наприклад, із богами, вона опинялася перед невизначеністю і невідомістю. Людина приходила в храм подібно до того, як і тепер релігійні люди ходять до церкви. Вона жертвувала богам децицію, щось у них просила, але водночас у неї виникали особисті питання: чи сподобалася богам жертва? Чи правильно вона просила у богів? Чи почули боги її прохання? Чи правильно вони його зрозуміли, бо коли зрозуміли неправильно, то замість очікуваного блага можуть послати щось лихе. Зрештою, як можна дізнатися, що боги відгукнулися на прохання?

Людам допомагали відповісти на подібні питання пророки, пророчиці, присутні у храмах жерці (по-грецькому — “попи”).

Але міфологія не вимагала обов’язкової віри в богів, а тому не всі люди відвідували храми, приносили богам жертви. Так київський князь Олег вважав богів “синами тьми” і не бував у храмах. Проте невіра в богів не звільняла людей від потреби добре розумітися й орієнтуватися в питаннях життєустрою та світопорядку. Саме цього навчали філософи. Причому ґрунт для навчання створила міфологія, в якій дійсні події та явища сприймаються так, нібито вони існують разом і невіддільно від фіктивних, поетико-фантастичних домислів.

Повчальною ілюстрацією до цього може бути дуже давня українська казка-міф про Івасика-Телесика. Батько зробив Івасика з поліна як ляльку (тому він має і друге ім’я — Телесик, тобто “витесаний”). Міф, таким чином, включає спостереження: з неживого і неіснуючого по-

стає живе буття. Далі Івасик просить батька зробити цілком реальні речі: човен, весло, вудку для риболовлі на річці (озері). Мати готує обіди і носить їх синові. Але ріка (озеро) — це ще й екзистенціальна межа, тобто границя існування поселення, за якою в “темному лісі” існує невідомий, а тому й небезпечний, підступний і оманливий світ Баби Яги. Через невміння Івасика розрізнити правду і обман (голос матері і голос Баби Яги) його захоплює злоносна Баба Яга.

Оскільки ж Івасик є одночасно Телесик, тобто в ньому поєднані живе і мертве, остільки він у “потойбічному” світі Баби Яги здатний взаємодіяти також із смертоносними силами. Він словами змушує Оленку-Зміючку (Вогонь) — дочку Баби Яги — сісти на дерев’яну лопату (мертва річ) й відправляє її в піч у вогонь (тобто в пашу, хаос смерті). Сам же Івасик рятується на дубі — символі вічного дерева життя в Україні. Хоча дуб стала гризти сама Баба Яга, допомога світлого неба (Лебідь) дає порятунок і переносить Івасика у світ людського життя.

У міфі про Івасика-Телесика, як і в будь-якому іншому міфі, наявні два смислові пласти. Один із них — буденний або *профанний*, що розповідає про реальні справи, погляди на людину і світ. Так, у казці йдеться про те, що все живе постає із Небуття й існує, споживаючи неживе. Реалістичними є побутові деталі: майстрування ляльки, човна, риболовля, турбота матері про сина тощо. Означена невідомість, невизначеність і “темність” Небуття, тобто світ Баби Яги. Водночас у “підземі” землі бере початок і перебуває коріння “дерева життя”. Причому організація “потойбічного” світу — це доданий до реальних подій поетико-художній домисел, що персоніфікує “потайне” і “темне” для людини. Отже, в цьому випадку постає другий, тобто *сакральний* (прихований, темний або містичний і невідомий) пласт міфологічної оповіді, в якій вигадане подається таким, ніби воно існує фізично. Наголосимо також, що в українських міфах, у тому числі й у казці про Івасика-Телесика, “живому” завжди допомагає “живе”, в той час як, наприклад, у грецькій або єврейській міфології людям допомагають або перешкоджають боги.

Хоча структурний аналіз казки про Івасика-Телесика дещо схематичний, він, однак, дає змогу виділити архетипи життеустрою і світоустрою людської спільноти. *Архетип*, учив Г. Сковорода, “сиречь первоначална и главна фігура, а копіи ея и віцефігури суть безчисленныя” [92, 141]. **Архетип, отже, — це засадниче, базове твердження або символ (емблема), що є безальтернативним виразником і за-**

собом пояснення якісно однорідних, але кількісно відмінних подій, явищ, речей тощо. Через це один і той самий архетип допускає багато варіантів тлумачень або, як говорив Г. Сковорода, має безкінечне число “віце-фігур”. Сучасна філософська думка в Україні і за кордоном також визнає, що діяльність людей, у тому числі й пізнання, має архетипну структуру. Вона символічно і за змістом, логічно поєднує пласти культури, які створюють різні покоління в межах національно визначених спільнот.

Так, у казці про Івасика-Телесика функціонує архетип співвідношення “Буття — Небуття”, бо з Небуття “викликаються” батьками нові люди. Тут архетип “Верх — Низ”, що пов’язувався відповідно з “чоловічим” (верхнім, діяльним, ініціативним) і “жіночим” (нижнім, пасивним, “годувальним”) початками. А також архетип “Правда — Кривда”. Світ розділений на “дійсний” і “недійсний”. Є “дерево життя”, а також архетип “другого народження”, коли, наприклад, юнак після випробувань у “темному” лісі “помирає” для світу дитинства і “оживає” для дорослого буття. Нині “помирання” для дитинства і “оживання” для дорослого життя набули форми отримання “атестату зрілості” після здобуття середньої освіти.

У міфології інших народів також знаходимо поетико-символічне вираження усіх архетипів життєустрою і світобудівництва, хоча вони мають інші назви і, отже, пояснюються дещо інакше, ніж в українській міфології. Так, у народів Месопотамії, Малої Азії та в Греції Небуття осмислювалося через введення у світоуявлення бога Кроноса (Хроноса), тобто Часу. Він пожирає своїх дітей — одиниці виміру часу, тому Хронос є символом “існуючого неіснування”, тобто вічності. У зіставленні з ним усе в світі постає тимчасовими одиницями Буття. Якщо в українській міфології кохання єднає уявних родоначальників — Рода і Роженицю, то, наприклад, у грецькій міфології воно поєднує насамперед богів-чоловіків, які нібито жили на Олімпі, з богинями-жінками, що гуртувалися начебто на горі Іді (Ідеї). Воно іноді єднало також людей із богами та богів із людьми, й від такого єднання народжувалися “боголюди” і “людинобоги”, як наприклад, Геракл чи Тезей.

Одне слово, поетична думка, що практично втілювалася у звичаєвості (моралі) спільноти, виробляла архетипи, які слугували життєвими опорами, а тому були засадами Мудрості. Адже сутність архетипів і символів не в тому, що їх наслідують із покоління в покоління, а в тому, що вони дають можливість людям розташувати все у світі за

ознаками подібності. Тому архетипи і символи стилізують, обмежують і ніби замикають в обмеженому просторі світобуття відповідні осмислені роди буття. Роди ніби пов'язують собою нескінченність появи і зникнення однорідних речей, завдяки чому символи і архетипи невіддільні розпаду і зникненню. Вони функціонують доти, доки є відповідний рід буття, а іноді, як міфопоетичний зразок, переживають і художні твори, в яких архетип уперше постав як відповідна міфопоетична схема.

З огляду на це в символах і архетипах загальне і часткове, одне і численне, постають поєднаними і такими, що збігаються. Вони були і є тими штучними соціокультурними початками, розуміння яких забезпечувало орієнтацію окремих людей та спільнот у власному світі й за потреби у світах і життєтворчості інших народів. Відмінності виявляються переважно в акцентах. Так, одні спільноти більше шанували “небо”, другі — “землю”, треті — “вогонь” чи “воду” тощо.

Але філософія переосмислила ці архетипи, максимально усуваючи із тлумачень їхнього змісту міфопоетичний сегмент і зосереджуючись на питаннях “профанного” існування людей. Тому при визначенні начал світоустрою і життя людей вони брали до уваги те, що було основою і відіграло вирішальну роль у довкіллі й без чого неможливе життя та речотворення. Такі начала визнавалися вічними, засадничими, неподільними, всепороджуючими і всепоглинаючими. Причому філософи в усіх країнах визнавали невідомість і невизначеність Небуття, яке вторгається у світ, якимось чином допомагаючи йому бути.

Замість міфопоетичної любові як животворця і світотворця *філософи акцентують увагу на питаннях руху і взаємодії різноякісних тіл, а в русі і взаємодіях вбачають причину перетворень*. Тому вони досить скептично ставляться до міфотворення поетів і розповідей про справи богів. Так, епікурейці, вчення яких було відоме і на землях давньої України, вважали, що ніяких богів, вигаданих поетами, не існує, а якщо вони і є, то не впливають на світобуття. Боги, за повір'ям поетів, живуть в “іншому”, невидимому “пневматичному” (повітряно-прозорому) або ефірному світі, а туди люди, згідно з поетичними фантазіями, потрапляють лише після смерті й перебувають там як тіні. Отже, поки люди живі, вони нічого не можуть розказати про богів, а коли помирають, то не повертаються у “цей” світ, через що також не можуть розказати про богів. Відтак, навчали філософи, *люди спроможні взаємодіяти тільки із сущим і пізнавати його*.

Отже, філософи актуалізують значущість людини та її життя у світі. Тому в полі їхньої уваги — питання сутності та відмінності мудрості від глупоти, підстав способів забезпечення мудрого життя людей у світі, а не поза ним. У зв'язку з цим аналізується тема людинолюбства (“агапе” — в Греції, “жень” — у Китаї тощо), а сутність проблем людини філософи зводять до питання: що таке людина і як краще їй жити — сторонячись спільноти (світу) чи перебуваючи в ній? За відповідями на це питання виокремили кілька архетипних підходів, що є базовими й тепер.

Так, замість міфологічного твердження про передвизначеність існування людини богами філософи створюють вчення про необхідність і можливість уникнути “спотворення” людської природи соціокультурними чинниками (розкіш, надмірна насолода речами тощо) зусиллями самої людини (вчення кініків) або уникнути страждань, яких заподіює людині перебування у світі (буддизм). Завдяки цьому усталюється *архетип втечі від світу (спільноти)*. Він жваво дискутується і в сучасній філософії, набуваючи форми обговорення проблем особистої усамітненості або самотності, а також постає як соціально-політична проблема національного ізоляціонізму, відособлення серед народів.

Крім цього, філософи (насамперед, піфагорейці в Європі) сформували основи вчення про *оволодіння світом*, що є одним із провідних філософських архетипів і в наші дні. Зокрема, філософія Сократа, який виховав близько десятка олігархів, а також його учня Платона, що розробив версію світової держави, очолюваної мудрецем на троні, і нині перебуває в центрі умонастроїв державців, що здійснюють експансіоністську самовладну політику.

Усталившись як архетип особливого способу життя, “оволодіння світом” у різних варіаціях (“підкорення природи”, “звільнення світу від більшовизму”, “усунення загрози світового капіталізму”, “знищення влади зла” тощо) також залишається актуально функціонуючим архетипом. Нині “оволодіння світом” у громадсько-політичному житті суспільства набуло також форми принципу самовисунення певного претендента на владу в державі, у встановленні влади честолюбців і любителів слави (тимократії).

Суттєву роль в існуванні особи та спільнот відіграє розроблений філософами (конфуціанство в Китаї, стоїцизм в Європі та ін.) *архетип “притосування до світу”*. Він також функціонує нині, а в науковій літературі обговорюється як проблема конформізму і як

проблема адаптації до сучасної геокліматичної планетарної ситуації. Переконавання про те, що треба бути таким, як “усі”, нічим особливим не виділятися, вважати себе “гвинтиком” серед деталей світового “механізму”, відчувати себе елементом “маси”, життя прожити таким “ніким”, яке за певних обставин нібито може бути “всім”, — це способи пристосування до світу.

Свою значущість має також *архетип “співмірності”* взаємодій людини у спільноті та спільноти серед спільнот. Співмірність — це не механічна рівність індивідів чи урівноваженість (“збалансованість”) дій спільноти серед спільнот за принципом “око за око, зуб за зуб”. Співмірність — це спосіб помноження друзів і товаришів, розширення спілкування з людьми у спільноті та спільноти серед спільнот, а також безконфліктне освоєння довкілля. Співмірність ґрунтується на “віддаванні” особистих і колективних здібностей та умінь “іншим”, демонструє несуперечливу взаємодію з природними і стихійними процесами, що, власне, і є ознакою способу мудрого життя. Мудра людина, вчили китайські філософи, ніколи не діє саме тому, що вона найкраще, тобто співмірно, діє.

Філософія враховує також вироблені в міфології архетипи, що пояснюють світоустрій та природу людини. Зокрема, коли Небуття розглядається як причина Буття, тоді світ вважається таким, що виник “із нічого”, а в перспективі його очікує Ніщо. Людина у цьому випадку уявляється безглуздою і безпомічною: “Вік живи і учись, а неумом помреш”. Якщо началом вважається Буття, тоді визнається, що світ періодично дезорганізується і зникає в Небутті, а відтак знову виникає або “відроджується” із Небуття. Людина в межах такого світорозуміння постає як така, що деградує і втрачає розум, який “потім” відновлюється тільки в нових людях у новому світі.

Коли початком світобудівництва вважається “Верх”, як, наприклад, у Біблії чи Корані, тоді мислительне світобудівництво розпочинається з “даху” (“неба”). Після створення неба світу нібито зводяться “стіни”, а відтак закладається і “фундамент” — “Низ” світу. Постійним місцем перебування людини в цьому випадку є “небо”, а земне існування мислиться помилковим і тимчасовим. Отже, філософія не відкидає зневажливо, а бере до уваги всю сукупність тих створених міфологією архетипів, що слугують базою для різних пояснень світоустрою та поведінки людини.

Це означає, що філософія виникла не на порожньому місці. Вона генетично пов’язана з міфологією в тому сенсі, що використовує ви-

роблені в її межах логіко-символічні схеми (архетипи), за допомогою яких пояснюються людина і світ, особливості життя людей, їхні відношення в спільноті, ставлення до світу тощо. Загальна ж специфіка філософського тлумачення таких проблем полягає в тому, що воно орієнтується і спирається на “профанний”, діяльно-практичний, антропоцентричний спосіб пізнання. Тому філософія за своїм змістом є людиновимірною і екзистенціально-гуманістичною. Люди розглядаються в ній не лише як “родова тотальність”, а з урахуванням їхніх діяльно-ролевих функцій та здібностей у системі суспільних і світових взаємодій.

Оскільки символічно визнаються “верх” і “низ” світу, властиві йому “права” і “ліва” сторони, “середина” або центр світу, то й люди у світі розподіляються згідно з цими визначеннями. Філософія зокрема враховує, що у поселенні спільноти, яке утворює її світ, є люди, пов’язані з “верхом” чи “низом”, “серединою” або з “правою” чи “лівою” сторонами. Зрештою, *філософія* розмежовує символіко-фактичний і символіко-поетичний способи пояснення дійсності, *йдучи стежками фактів і*, отже, “дорогою батьків”, а не “дорогою богів”.

Зробимо у зв’язку із цим кілька зауважень, пов’язаних із тим, що в сучасній літературі трапляються роботи, автори яких схильні філософією вважати міфологію або, навпаки, отожднювати філософію з міфологією. Так, сучасний грецький учений Христос Янарас пише: “Первісний філософський вираз міфологічний тому, що лише міф може збудити і врегулювати невимовний досвід найвищих питань буття, безпосередній зв’язок із можливостями життя” [114, 27]. А один із провідних німецьких філософів ХХ ст. К. Ясперс зазначав: “Філософія — шлях мисленого знайомства з трансценденцією: свідоме охоплення божественного у світі” [115, 74].

Зустрічається тепер, і навіть стала модною, своєрідна теоретична нігіляція філософії постмодернізмом — літературно-ідеологічною (філодоксичною) течією, що масштабно заявила про своє існування з 80-х років ХХ ст. і перебуває в центрі багатьох теперішніх науково-філософських та культурологічних дискусій. Постмодернізм певною мірою відновлює “розмовляючий світ” міфології, головними речницями якого були давні поети. Таке відновлення виявляється в тому, що постмодернізм розглядає світ, суспільство, людину як “текст” або “мову” в усіх їхніх виявах. Це означає, що філософію також слід розуміти як “текст серед текстів”, тлумачем яких має бути “граматологія”, а єдиним ключем розуміння всього сущого — поезія.

Проте такі твердження навряд чи можна вважати новаторськими, оскільки подібне вже траплялося в історії філософії. Зокрема, в Україні свого часу Л. Зизаній також пропонував розглядати граматику як метод пізнання всього, що людям відоме, або ж вважати мистецтвом розуміння відомого. Саме тому, що завдяки граматиці людина піднімається через оволодіння написаним до всіх наук, міркував Л. Зизаній, вона “ключом бо ест, отворяючи всем ум, к познанію в преправый разум” [38, 512]. Ця думка досить міцно вкоренилась у працях українських мислителів, тому й М. Грушевський наголошував, що словесність — ключ пізнання “розвою чи то окремого народу, чи то цілих комплексів, груп, рас і нарешті — цілого людства” [26, 55].

Звісно, професійним філософам іноді хочеться, щоб філософія існувала “з самого початку” людства, або щоб відновлення уваги до забутих проблем вважалося принципово новим напрямом дослідження. Тому “розмовляючий світ” міфології разом із його богами і богинями, в тому числі з грецькою богинею цікавості Софією, також може бути хибно сприйнятий і витлумачений як “первісна філософія”. Проте історія культури народів вказує на те, що **філософія якісно відмінна від міфології саме тим, що бере “профанний” аспект міфології і звільняє його від суто міфопоетичного тлумачення**. Цим філософія дала можливість розпочати пояснення витоків поетичних фантазій та ілюзій, що робили вже Платон, Аристотель, Лукрецій Кар, Цицерон, Лука Самосатський та інші, а заодно започаткувати людинорічне ставлення до світу, до питань пізнання людиною самої себе як світозасновного начала. Тому хоча *філософія збагнула і знає сутність “дороги богів”,* як і те, чому багато людей марно витрачають здібності заради нездійсненого “охоплення божественного”, *проте пішла і продовжує рухатися тільки “дорогами людей”*.

Проте міфологія стала основою не тільки для виникнення філософії. Від неї бере початок подібний на “дружбу з мудрістю” спосіб життя і мислення, що утворює “любов до гадок”, або філодоксу.

2. Філософія, філодокса і релігія

Відштовхуючись від міфології, філософія свою базу вбачає у повсякденній життєдіяльності спільнот людей у межах їхніх територій проживання, яка постійно стикається і обмежується невідомістю або Небуттям. Причому невідомість викликає у людей і спільнот різне ставлення. Якщо одні вважають, що не варто звертати увагу на

Небуття, а треба насолоджуватися життям, то для багатьох людей невідомість постає як світ із “іншими” вимірами, де функціонують невидимі, але не менш реальні дійові особи, ніж люди на землі.

Невідомість шанувалася як першопричина суцього, її обожнювали, будували їй житло (храми), капища, велетенські могили для життя покійників після смерті тощо. Однак обожнення Небуття та розмірковування про можливість особистого існування в “інших” вимірах не вважались знанням (по-грецькому — “епістеме”) або мудрістю (софійністю). Такі міркування утворювали гадку (вигадку), яку греки називають “*доксою*”. Тому грецький філософ Платон, який запровадив у широкий вжиток запропонований Піфагором термін “філософія”, у своєму діалозі “Тімей” учив, що *поряд із любителями мудрості є любителі вигадок, або “філодокси”*.

Особливість докси (гадки) полягає в тому, що вона виражає такі людські бажання, які неможливо задовольнити ніколи, тому що предмет цих бажань — результат міфопоетичної творчості. *Гадку неможливо ні підтвердити, ні спростувати, через це вона не істинна і не хибна, а тільки сумнівна*. Цим гадка принципово відмінна від гіпотези, яку можна підтвердити або спростувати. Гіпотези формують учені, спираючись на певні факти, а докса функціонує в спільноті конвенціонально, тобто завдяки певним, у тому числі традиційним, домовленостям. Причому вони приймаються на віру, без обґрунтування їх правдивості. Такими, зокрема, є звичаєво-правові норми і закони, оскільки вони не є результатом доказів, а наслідком голосування чи вольового рішення. Завдяки цьому *гадка функціонує як “загальноприйнята думка”, а це створює враження її правдоподібності*.

Проте все, що схоже на правду, не є правдою. *Правдоподібне* — це завжди те, у що люди вірують ніби в істину, а не те, що є істинним фактично. *Істинним є знання про все, з чим можна встановити прямий чи непрямий зв'язок і, отже, переконатися в правильності чи хибності сказаного*. Філософія в цьому сенсі спирається на процедури доказування і обґрунтування. Обстоюючи певне твердження, філософ міркує таким чином: “Якщо чогось не знаємо, то зізнаємось (у тому), що ми не знаємо, як створено те, чого ми не в змозі довести. Отже, таке незнання не цілком позбавлене певної вигоди. Адже вигадка не приносить жодної користі й не достойна людини як прихильника мудрості” [81, 141].

Проте філодокса такого, тобто чесного визнання факту незнання, не вимагає. Вона враховує, наприклад, давність і поширеність різ-

них уявлень та висловлювань, але не передбачає і не потребує самого мислення — критичної, аналітико-синтетичної думки, пов'язаної з діяльно-предметними підставами існування спільнот та окремих осіб. Філодокса загалом спирається на “довільне утворення сформованих уявлень”, через це й виробляє “сугубі фікції предостатньо” [57, 474]. Через це вона не виробляє знання, але створює “світ уявний” і без “найменших можливостей відрізнити його від безлічі привидів” [Там само]. Виключно на підставі докси у давніх Афінах демократія засудила до страти Сократа, який нібито не шанував богів. Вже нині, в умовах українського сьогодення, на основі докси створювалися грабіжницькі “трасти”, шукалося “золото Полуботка”, приймалися сумнівні рішення щодо купівлі-продажу майна, що перебувало у державній власності провокувалися конфлікти та інші суспільні негаразди.

Філодокса, таким чином, повністю спирається на безпідставність, що має форми правдоподібності. Внаслідок цього вона створює замкнене в межах деяких фрагментів людських уявлень коло, відокремлюючись у такий спосіб не лише від дійсного стану речей, а й від реальних життєвих проблем. *Філодокса спочатку створює образ або “модель” неіснуючого, а потім вимагає, щоб люди керувалися не обставинами й умовами безпосереднього життєтворення і світопорядку, а приписами гадки чи “моделі майбутнього”.* Філодокса внаслідок цього відвертає увагу людей від самодіяльної участі в існуванні спільноти, вимагаючи від кожного бути копією, повторенням способу життя та ілюзій того чи іншого творця філодокси.

Дока, або гадка, таким чином, відмінна від мудрості тим, що охоплює всю поетико-сакральну сторону міфології. Завдяки цьому докса постає як концентроване вираження усіх можливих варіантів тлумачення Небуття. Оскільки ж докса заповнює порожнечу, що утворюється через відсутність мудрості, остільки й сперта на вигадки *філодокса істинним проголошує все те, що здається істинним “громадській думці”.* Філодокса ігнорує той факт, що знання завжди здобувається не “масою” та її “думкою”, а тривалими, іноді ризикованими дослідженнями окремих особистостей.

Водночас філодокса не є і тим, що прийнято називати “частковою мудрістю”, тобто мудрістю спеціаліста-митця. **Філодокса апелює до негативних цінностей міфології, до того, що пов'язано з повсякденним масовим невіглаством.** Через свою масовість невігластво прагне змусити кожного вірувати в те, що функціонує в суспільстві тільки як насильство традиційної упередженості незнання. Загалом порожнечу

незнання філодокса заповнює міфопоетичним вимислом, що супроводжує дійсну життєтворчість людей як її сурогат і уявний заміник. Оскільки один вимисел може доповнюватися іншим, остільки *філодокса*, на відміну від філософії, яка прагне спростувати гадки, *допускає нескінченне додавання нових гадок до вже існуючих*. Ця особливість філодокси, її здатність експлуатувати масове невігластво, забезпечує їй панівне становище в суспільстві. Сталого оформлення філодокса набула спочатку як релігія.

Зазначимо, що в середині XIX ст. *позитивізм* поділив інтелектуальний “розвиток” людства на релігійну, філософську і науково-позитивну стадії. І як наслідок під релігією стали розуміти не лише релігію, а й міфологію. Проте *міфологія* — *це ще не релігія*. Міфологічна практика представлена звичаєвістю (моральністю), у той час як релігійна практика спирається на обрядовість. Звичай, залежно від обставин, може мати варіанти, а обряд незмінний і повинен бути однаковим за різних обставин. Крім того, міфологія не вимагала обов’язкової віри в бога чи богів, а людина “нормативної” спільноти, як це було в давній Україні, навіть торгувалася з богами: обіцяла жертву богам тільки після того, як переконається, що “бог” насправді допоміг.

Релігія ж має оформлений *символ віри*, якого ніколи не має *міфологія*, і дозволяє тільки вимоловати у невідомості (богів, демонів, драконів тощо) те, що дозволено обрядами і “Святим письмом”, яке, до речі, відсутнє в міфології. Загалом релігія постає в Європі у вигляді завезеної з Північної Африки та західної Азії християнської церкви. Причому ще у II ст. н. е. Тертуліан — один із провідних апологетів християнства, твердив, що *християнська церква — це міжнародна партія*. Зокрема, він писав: “Маври, маркомани, парфяни та інші, які хочете, народи, проживаючи у своїх кордонах, не так чисельні, як наша партія, що осягає собою весь всесвіт” [32, 473].

Ця обставина принципово відрізняла християнську церкву від розрізнених шкіл філософів, що вважалися товариствами любителів знання, малодоступного пересічній масі людей. Тому І. Золотоустий, виступаючи проти просвітницької роботи філософів у Візантії, повчав цю масу, що “філософи не переконують ні одного тирана”, зате “люди некнижні і прості” своїми трудами рухають всесвіт. Через це “торжество мудрості належить простим і некнижним, а не навченим тому і іншому мистецтву. Так, істина мудрість і істина освіта є не що інше, як страх Божий” [37, 102].

Загалом релігія має низку сталих ознак, що відрізняють її від міфології: наявність символу віри, організація віруючих (церква), стійка обрядовість, наявність постійних церковнослужителів (кліру), котрі тлумачать символ віри, керують обрядовістю, збирають гроші та інші “пожертви” на підтримку церковної організації тощо. Але водночас із перетворенням, наприклад, християнства на міжнародну партію виявилось, що воно не має логіко-теоретичного обґрунтування. Таке обґрунтування християнство знайшло у філодоксі та міфопоетичній діяльності. Зокрема, вчення про “кінець світу” запозичене з поширених у деяких грецьких містах-колоніях у Малій Азії (в Іонії) уявлень про світ, який періодично виникає і зникає. Було використано міфопоетичний архетип “Верх – Низ” та фантастичне уявлення про створення світу “згори”, тобто від “даху” до “фундаменту”, а не від фундаменту до даху, а також поширену на Сході гадку про *слово* або, “логос”, як першопочаток. Християни ж логос (слово) витлумачили як “Дій” (Deus), що є “Дух” (Angelo), який усе створює словом. Згодом, у IV ст., поєднання віри в Христа з тими положеннями філодокси, що відповідали цій вірі, започаткувало “християнську філософію”, яку до XIV ст. у західній Європі називали “теологією” (богослов’ям).

Філософія, отже, здавна має специфічного конкурента у вигляді філодокси. Але якщо філософія особлива тим, що орієнтується на мудрість і реальну людську життєтворчість, то філодокса спирається на гадку й міфопоетичну фантазію. Безпідставно називаючи себе філософією, філодокса всіляко прагне “доповнити” філософію усім тим, що філософії не властиве. ***Філодокса концентровано виражає “сакральну” сторону міфології, створюючи теоретико-поетичне обрамлення релігії.*** Суміш і переплетіння філодокси із тлумаченнями символу релігійної віри (fides) і утворює специфічне явище “релігійної філософії”, яку тривалий час називали богослов’ям.

Отже, не тільки філодокса, а й “релігійна філософія” (в тому числі “християнська філософія”) мають інші підстави існування, ніж філософія у власному розумінні. Це важливо брати до уваги при вивченні філософії та при постановці й розв’язанні філософських проблем. Слід урахувати ще й ту обставину, що в умовах державно-політичного панування церкви в часи Російської імперії, до складу якої тривалий час була включена більша частина території України, тільки окремі філософи наважувалися проводити межу між філософією і філодоксою.

Зокрема, про існування такої межі писав випускник Київського університету св. Володимира і глибокий знавець української філософії Г. Шпет, у той час як до нього послуговувалися терміном “хибна філософія”, під яким розуміли “зловживання”, а точніше — фальсифікацію філософії. Хибній, фальсифікованій філософії відомий український мислитель П. Лодій протиставляв “наукову філософію”, що спирається на дослідження світобуття і враховує наукові дані. Тому, вчив П. Лодій, шанувальник мудрості наслідує працелюбність бджоли. Він наголошував: “Філософія має перед іншими науками ту перевагу, що вона може себе захистити від зловживань і осудів власною зброєю” [61, 378]. Конкретні ж науки, і це чітко можна спостерігати в наш час, захистити себе від засилля, навіть агресії філодокси не спроможні.

Коли Україна була складовою частиною СРСР, розмежування систем культури (творчості) і не-культури (імітації), а в цьому плані й розмежування філософії та філодокси, не було. Таке розрізнення потребувало б визнання того, що офіційна в СРСР “марксистсько-ленінська філософія” своєю будовою і змістом цілком відповідає характерним ознакам філодокси, а тому досить далеко стоїть від філософії як вчення про мудрість.

3. Філософія і мистецтво

Відмінності, що існують між філософією і філодоксою, а також між філософією і релігією, свідчать про надзвичайно тонку і часом непомітну межу, що розділяє мудрість і доксу, знання і церковний догмат. Але в цьому випадку доцільно ще раз наголосити, що в центрі уваги філософії — людська життєтворчість. Вона хоч і розгортається по всій планеті, проте безпосередньо в полі зору національної філософії перебуває життєтворчість людей, що зосереджена на певній території поселення конкретної спільноти. Тому світ людства сприймається опосередковано, тобто крізь світоглядну призму, що притаманна культурі певного народу. Навіть якщо вчений пише книгу про “історію світової філософії”, то він — так або інакше — розглядає філософію в контексті культури свого народу і свого обмеженого досвіду життя.

Водночас творення людьми спільного соціокультурного буття слід відрізнити від імітації, а також від копіювання результатів творення, що становлять виробничо-виконавську систему праці. Зокрема,

імітація — це правдоподібне повторення творчої діяльності. Отже, імітація належить до таких форм людської діяльності, які одними аспектами збігаються з грою, а іншими — набувають форми символіко-репродуктивної роботи. Результатом цієї роботи є не твір, а *виріб* — річ, що виготовлена за зразком твору, отже — існує окремо як його копія. Імітація, таким чином, — явище похідне від творчості й загалом збігається з грою.

Копіювання творів, що в суспільстві постає як виробництво, ігри дітей, а також гра акторів у театрі, кіно тощо, — різні явища імітації творчості. Виробники поширюють копії творів і, отже, грають у творчість. Діти через гру освоюють форми життєдіяльності дорослих, а актори реставрують набір схем життєдіяльності й, таким чином, грають у дорослих і дітей. У такий спосіб актори, а також поети, художники, музиканти тощо, змушують людей на своїх виставах, в поетико-літературних, образно-наочних та інших символічних формах поглянути на себе нібито очима стороннього.

Імітація, навіть виробнича або суто символічна, лише повторює творчість. Символізуючи творчу та відтворювальну (виконавсько-виробничу діяльність), імітація залежить від творчості, тобто не має власної основи. Це робить імітацію (підробку, симуляцію творчості) близькою до філодокси.

Всупереч цьому, філософія орієнтується на творчість, упорядкованість і систематизація якої утворює *мистецтво*. В Україні, під тривалим впливом марксизму-ленінізму, мистецтво й досі розуміють здебільшого як імітаційно-символічну діяльність (Art), яку українські філософи і вчені ще в перші десятиліття ХХ ст. називали “штукатурством”. Під мистецтвом в суспільстві та філософії розуміли не імітацію (не штукатурство або артистизм), а майстерність або уміння людини творити принципово нові речі в конкретній галузі продуктивної діяльності. Майстерну людину вважали мастаком.

Тобто мистецтво в Україні розуміли у формах, близьких до філософії Аристотеля, який вважав, що *мистецтво (Techne)* — це *часткова мудрість*, а не малювання, гра акторів тощо. Мистецтво завжди представлене конкретним ремеслом, яке має суто індивідуальний характер і опредметнюється не у серійних виробках чи у застосуванні одного і того самого методу в різних подібних ситуаціях буття, а в особистому неповторному творі. Відтак твір копіюється (підробляється) і стає виробом, а далі входить до структури маси необхідних людям інформаційно-енергетичних символіко-предметних виробів. Заува-

жимо, що **необхідним є все, без чого неможлива життєдіяльність спільноти, а також участь особи в спільному з іншими людьми способі буття.**

Отже, мистецтво не імітує, а створює або відкриває інформаційно-енергетичні джерела, які у формах зразків виробів, методів діяльності чи нових знань (загалом у формі творів) слугують основою життєзабезпечення людей у спільноті. Тому *основою мистецтва є не масова виробничо-відтворювальна діяльність, а унікальні випадки та ситуації.* **Випадкове — явище, річ або спосіб, які людям були невідомі або траплялися спорадично.**

Мистецтво є початком систематизації та осмислення нового, що випадково виявляється в процесі життєдіяльності людей. Ця власність мистецтва пояснює, чому тільки в ньому, отже, на рівні творчості окремо взятої людини, а не маси людей і “громадської думки”, формується знання і розуміння того, як конкретний випадок виявляється сам, або коли він за певних умов і обставин має бути чи не бути. Мистецтво, таким чином, цікавиться не питаннями імітації, а особливими сегментами, частинами основ життєтворчості та існування людства й усього світоустрою.

Оскільки таких сегментів багато, тому й мистецтво ділиться на багато видів: політика (мистецтво управління), мораль (мистецтво добродієсного життя), лікарська справа (мистецтво позбавляти людський організм хвороб), інженерно-конструкторська робота, господарювання (економіка), педагогіка та багато інших видів діяльності людей. Ці види діяльності завжди предметні, пов’язані з різними початками і підставами світобуття людей.

Розділяючись на підставі множини начал і методів їх освоєння, мистецтво ніби розчленовує людську життєтворчість і світопорядок на окремі частини. Кожен творець завдяки цьому буває мудрий у межах своєї предметно-пізнавальної галузі й немудрий або навіть невіглас в усіх інших галузях мистецтва. Політик, наприклад, може добре керувати організацією людей, але бути водночас невігласом в усіх інших питаннях, а педагог може добре володіти методикою передавання знань і неспроможний створювати знання.

Специфіка соціокультурної функції мистецтва, таким чином, у тому, що в його просторі перебуває випадкове або злучне, тобто виняткове, яке трапляється лише за певного збігу обставин. А *творчість* полягає в тому, що людина помічає, вивчає виняткове і створює зразок способу його систематичного використання. Зосередження

уваги на випадковому, а не на серійному і традиційному, означає, що *мистецтво не має ніяких універсальних правил*, на підставі яких можна було б пояснити (зобразити, схематизувати) нове явище, подію чи незвичні способи діяльності. Тому воно “незаконне” — ніколи не може бути обмежене ні науковими, чи юридичними законами, ні вигадкою чи догмою філодокси і релігії.

Проте імітація, повторення творчості керується правилами, тому вона може бути дозволеною і недозволеною, доброю чи поганою, корисною чи шкідливою, залежно від встановлених суспільних цінностей і обставин.

Незважаючи на те, що мистецтво є новаторською діяльністю і не може регламентуватися загальними правилами, це не означає, що його результат неможливо проаналізувати, теоретично реконструювати і створити схему, придатну для копіювання твору. Мистецька діяльність не виключає також самоаналіз, теоретичну систематизацію і знання порядку дій з подібними речами, подіями або ситуаціями. Тому в кожному мистецтві визнається спільний, хоч і не обов'язково загальний, погляд і підхід до відповідних предметів.

Отже, теорії (методики) і технології мистецтв існують. Але вони слугують переважно засобами навчання спеціалістів-виконавців, які розв'язують однотипні, отже, нетворчі проблеми. Водночас у будь-якому мистецтві завжди існує розбіжність між загальними правилами і конкретними випадковими подіями чи ситуаціями, що утворюють *винятки* з правил. Осягаючи винятки, мистецтво вводить їх у систему правил. Тому мистецтво завжди реалізується у формах поєднання творчості та методик її імітації, що мають форми серійного виробництва речей і символічної (симулятивної) гри за певними правилами.

Правила повторення творів мистецтва встановлюються не довільно, а у зв'язку з певним розумінням окремих сторін світобудівних і життєтворчих начал і в контексті безпосереднього досвіду (враховуючи конкретну роботу). Через це творчість обов'язково охоплює знання конкретних начал, підстав і причин відповідних дій. Виконавська ж робота у межах будь-якого мистецтва обмежується знанням лише тієї сторони результату творчості, що має сенс тільки у вузьких межах спеціальних репродуктивних робочих або ігрових функцій.

Такі функції розподіляються між багатьма операціями окремих виконавців, зайнятих тиражуванням, копіюванням, розповсюдженням виробів, що ґрунтуються на творах мистецтва. Наприклад, політичне мистецтво потребує певного знання основ суспільства, держа-

ви, права, навичок прийняття рішень тощо, в той час як виконавська робота в межах цього мистецтва спирається на відповідні директиви, юридичні норми чи політичні доктрини, які можуть набувати форми громадянських релігій. Такі релігії представлені здебільшого політичними партіями, члени яких вірують в ті або інші символи — в демократію, справедливість, регіоналізм тощо.

Мистецтво, таким чином, хоча й включає виробничо-виконавське та імітаційно-ігрове повторення певних схем, по суті, є *творчим і орієнтується на зміну в основах і схемах репродуктивної діяльності*. Утворюють такі основи предмети, знаряддя, методи, значущість, правила, умови різних галузей мистецтва. Створення нових схем (ноу-хау) або зміна інших основ є змістом інноваційної діяльності на конкретно даній основі. Творчість же пов'язана зі зміною основ, а це вимагає від мистецтва вирішення питань про начала світобудівництва і життєустрою. Вирішити такі питання неможливо у межах вигадок філодокси і релігійної віри в неіснуюче.

Отже, вирішення питань світоустрою і життєтворчості потребує не філодоксично-релігійної фантазії, а певної присутності філософії, наукових знань і дослідницьких навичок у різних галузях мистецтва. Проте виключно виконавська (імітаційно-операціональна) робота не потребує розв'язання філософських питань, ґрунтовних наукових знань і використання чи створення методик дослідження. Виконавець за своєю функцією є слугою або знаряддям чужих знань і волі. Тому йому не потрібні спадкоємці, учні та послідовники. Досвіду виконавської роботи набувають переважно завдяки наслідуванню схем окремих операцій як шляхом навчання, так і спілкування з людьми мистецтва, тобто із самими творцями.

Творець потребує живих супутників і учнів, які прагнуть рухатися туди, куди й він. Отже, творець потребує співтворців, проте їх він може знайти тільки серед виконавців. Тому професійний виконавець, особливо посередник-керівник, може розцінювати творця як своєрідного “шкідника”, що руйнує “галузь” та її “кадровий ресурс”. Творець у системі виконавчо-імітаційної роботи постає як “прикрий випадок”, що порушує встановлений порядок і правила. Тому в кожній галузі мистецтва завжди існує проблема, пов'язана з необхідністю розкриття потенціалу творців і спробами обмежити це розкриття з боку спеціалізованих виконавців.

Причому необхідне в мистецтві філософське знання начал означає, що знання про начала і умови творчості має архетипний харак-

тер. Тому зміст такого знання не може бути альтернативним — “або таким, або іншим” знанням. Будучи необхідним у творчості, але не обов’язковим під час імітації, знання начал людиною може бути більшим або меншим, але не може періодично то бути, то не бути, виникати і зникати. Адже й сама необхідність, тобто начала, умови й засоби творчості, — також не може то бути, то не бути.

Особливість творчості як ознаки мистецтва полягає у здатності людини надавати форм необхідного існування всьому тому, що “трапилося”. Раптовість виявляється з “небувалого” внаслідок збігу різних, але вже раніше відомих людині обставин. Небувала комбінація таких обставин, у якій виявляються притаманні їм невідомі раніше властивості, робить збіг обставин унікальним, але у співвідношенні із загально визнаними правилами.

Тому філософія, з’ясовуючи і визначаючи необхідні начала, і наука, досліджуючи конкретне розмаїття начал, належать до основ будь-якого мистецтва. Мовиться про те, що тільки філософія і наука встановлюють, чому випадкові явища, з якими мають справу різні мистецтва (економіка, політика, мораль тощо), в певній ситуації мусять бути саме “такими” і не можуть бути “іншими”. *Мистецтво як творчість — це така людська діяльність, завдяки якій створюється сама необхідність.* Тобто творчість — це переведення будь-яким випадковим способом конкретних випадків у зразки, а масове або серійне повторення і копіювання зразків та порядку їх створення (імітація, виробництво) надає людським діям форми навичок (методів), звичаїв і традиції.

Отже, випадковість того чи іншого збігу раніше відомих людям обставин в суспільстві усувається тим, що мистецтво пояснює раптові події не на основі філософської чи наукової теорії, а доволіно, або ірраціонально. Мистецтво вибирає у випадковій ситуації напрям дії без попереднього філософського і наукового обґрунтування. Адже випадок тому і є таким, що він не передбачений правилами діяльності. Підставу дій без пояснення вибору засобів вбачають, як правило, у правдоподібних умовностях повсякденного досвіду, тобто в посиленнях на те, що такий напрям діяльності правильний з погляду вимог громадської думки. Звертаючи увагу на цю особливість мистецтва, П. Куліш писав, що “загалом назви штучних предметів лише в тисячному випадку розкривають їхню суть” [52; 5, 112].

Мистецтво, таким чином, — це насамперед творчість, зміст якої в бутті спільноти ніби наповнює уявний трикутник, вершинами яко-

го є філософія, наука і повсякденний досвід масової виконавської (репродуктивної) роботи. Упорядковуючи і систематизуючи правила діяльності з винятковими предметами, явищами і ситуаціями, мистецтво близьке до науки. Ця близькість виявляється в тому, що мистецтво, як і наука, освоює окремі аспекти конкретних начал світоустрою та життєтворчості. Завдяки цьому воно набуває також форми “часткової мудрості”, наближаючись до філософії. Але будучи творчістю, мистецтво постійно стикається з імітаційним досвідом, де відтворюються і повторюються необхідні для спільноти раніше створені мистецтвом зразки або певні схеми діяльності та виробів.

Отже, людина мистецтва має деяке філософське знання основ життєтворчості і світобуття, але лише тією мірою, якою воно достатнє для пояснення підстав певної галузі творчості. Така людина має також і *деяке* наукове знання необхідності предмета, але перевагу віддає не необхідному, а випадковому або винятковому, освоєння якого і є сама творчість. Тому ***мистецтво постійно порушує науково і філософськи обґрунтовані правила***, вишукуючи все нові й нові винятки. Прагнучи весь час нового, людина мистецтва заодно прагне філософської та наукової ґрунтовності, бо це гарантує соціокультурне визнання сутності створеного. Мудрість у мистецтві виявляється через це в завершеності твору та його поширеності в суспільстві. *Завершеність — доконаність (законовідповідність) або досконалість твору, що виявляється у його незмінюваності й незамінюваності.*

Досконалість досягається винайденням методу поєднання у творі філософської обґрунтованості вихідних начал, істинності наукового знання, необхідності цих начал і мети діяльності митця (лікаря, педагога, політика, господарника тощо). Перебуваючи в пошуках виняткового, людина мистецтва спирається, таким чином, на філософські положення і наукові закони, без чого неможливі адекватна мета і досконалість результату.

Проте зв'язок мистецтва з філософією і наукою є хитким і суперечливим. Зокрема, для включення своїх творів в існування спільноти мистецтво намагається співвіднести їх із філософськи обґрунтованими світовими засадами, тобто засвідчити, що твори не суперечать цим засадам. Тому воно буває ініціатором постановки нових філософських проблем і навіть започатковує їхнє вивчення на почуттєво-практичному рівні. Однак ініціатива у постановці філософських проблем ще не є філософією, тому що “*часткова мудрість*” неспроможна сфор-

мулювати й обґрунтувати власні основоположні начала і причини, тобто *власну необхідність існування*.

Крім цього, зосереджуючись на творчості та її результаті як самометі, мистецтво не потребує і наукових доказів своєї істинності. Адже його мета — певний політичний, педагогічний, економічний чи інший твір, а не встановлення істини. Якщо ж мистецтво прагне істини, воно залишає власний ґрунт і некваліфіковано вторгається в науку та філософію, перетворюючись на балаканину навколо питань істини. Тому мистецтво спроможне створювати і багато такого, що може суперечити філософській і науковій істині, яка завжди обстоює, обґрунтовує і прояснює необхідне.

Коли архітектори і будівельники звели, наприклад, релігійний храм, політики застосували зброю масового знищення, економісти встановили, що “валовий доход” нібито забезпечує добробут спільноти і кожної особи, то в цих випадках та у безлічі інших твори мистецтва суперечать усім науковим і життєвим істинам. Здатність мистецтва обминати істини означає, що воно може керуватися правдоподібністю і спиратися на філодоксу. Орієнтуючись на гадки філодокси, політик, економіст, учитель, юрист або інший працівник у галузі мистецтва створює ілюзію, нібито прагне істини, хоча насправді прагне “твору”, який він сам нерідко погано розуміє. Через це реальні випадки і загальнопоширені вигадки сприймаються в мистецтві “ясними” та істинними, хоча в науковому розумінні вони переважно цілком хибні. Подібно до “прецедента” в юридичному мистецтві, коли на підставі одного судового рішення може прийматися безліч подібних рішень, що не мають ніякого зв’язку з першим випадком.

Загалом розбіжності, які існують між мистецьким і науковим розумінням подій та явищ, “розриви” між мистецьким і філософським тлумаченнями, наприклад, сутності науки і релігії, свідчать, що мистецтво хоч і близьке до науки та філософії, не є ні тим, ні тим. Воно весь час хитається між філософією і наукою, між філодоксою і релігією, а також між повсякденним досвідом спонтанної життєтворчості та намаганням упорядкувати цей досвід. Тому мистецтво домагається від суспільства лише визнання своєї корисності й придатності, але не претендує на необхідність, без якої неможлива життєдіяльність людей.

Взаємодія філософії з мистецтвом, отже, досить складна і неоднозначна. Філософія враховує творчий зміст мистецтва, його досвід освоєння випадковостей і здатність ініціювати постановку нових фі-

лософських проблем. Водночас філософія бере до уваги близькість мистецтва до філодокси та релігії, його спроможність підтримувати масові ілюзії та марення, коли навіть достовірним положенням науки воно здатне надавати хибного тлумачення.

Загалом кожне мистецтво — економічне (господарське), політичне, педагогічне, будівельне, хліборобське тощо є сформованим лише тоді, коли виробило свої характерні принципи та методи освоєння і тлумачення певних начал та аспектів життєпорядку і світоустрою. Саме під час встановлення таких принципів і методів мистецтву як частковій мудрості завжди потрібна філософія, оскільки саме нею обґрунтовуються начала. Але коли принципи встановлено й методи визначені, філософія стає нібито зайвою. Мистецтво стає зацікавленим у використанні філодокси і релігії, що допомагають йому впроваджувати в масову свідомість віру як рекламу безумовної життєвої придатності своїх творів, принципів і методів.

Однак принципи мистецтва — це завжди такі уявлення і образи, використання яких звичне у відповідній соціокультурній ситуації. Але вони можуть стати непридатними за зміни ситуації. Тоді виникає обстановка невизначеності, в якій політики, медики, педагоги, загалом усі працівники сфери мистецтва діють як різноманітні “команди експериментаторів”, що можуть бути замінені іншими “командами”.

Йдеться про те, що за зміни соціокультурної ситуації посилюється дезорганізація і зростає кількість людей, об’єднаних у групи не на підставі спільного предмета, а навколо окремих, проте спільних для кожної групи методів освоєння випадковостей. Кожна група публічно прагне засвідчити результативність своїх методів, а всі групи одночасно бажають використати різноспрямовані власні філодокси, щоб здобути підтримку більшості спільноти. Реально це означає, що **люди мистецтва (політичного, економічного, педагогічного тощо) вимагають від спільноти жертв у вигляді невизначеної суми життів людей.** Жертви потрібні для того, щоб можна було виготовити твір, який певна “команда експериментаторів” безпідставно вважає безальтернативним, тобто теоретико-символічно усталеним архетипом світобуття людей.

Групові дії на основі спільної мети також роблять мистецтво незалежним від філософії, тому що кожна “команда” дбає про здійснення спільної мети — виготовлення якогось “твору” (політичного, економічного, юридичного тощо), а не про суголосність твору світовим і життєдайним началам. Унаслідок цього зростає потреба підтримки з

боку філодокси, що проголошує мистецтво вічною цінністю, яке нібито тільки те й робить, що рятує світ від нецінного.

Однак, досліджуючи зміст участі людей у спільному способі існування та розробляючи у зв'язку з цим вчення про освоєння і привласнення суцього у світі, філософія також пропонує своє вчення про цінності, в тому числі й про те, що є цінним і нецінним у мистецтві. Виявляється, цінними у мистецтві є творчість і лише ті притаманні йому логіко-структурні та технолого-конструкторські схеми, що встановлюються в результаті аналізу наслідків творчості. Завдяки цьому виникає доцільність або недоцільність репродукції результатів творчості. Хоча такі схеми постають “первинними” при організації виконавської роботи, в цілому вони “вторинні”, оскільки відірвані від творчості, а також від масового репродуктивного досвіду.

Шукаючи “втрачене первинне”, різні галузі мистецтва прагнуть знайти його в давнині, тобто в міфології, а то й у біології людини, в її фізіології та психології. Оскільки витoki міфології та її особливості давно встановлені філософією, людям мистецтва доводиться в розумінні начал або ставати на шлях філодокси, або звертатися до філософії.

Усе це означає, що філософія у взаємовідношеннях із мистецтвом зберігає своє проблемно-предметне поле діяльності. Підтримуючи з різними галузями мистецтва зв'язки, вбачаючи в мистецтві активну підставу життєтворчості і світоустрою, філософія сприяє звільненню мистецтва від ілюзій, допомагає його самотності, сприяє творчості осіб і спільнот.

4. Філософія і наука

З середини XIX ст. і значною мірою у XX ст. в західній Європі під впливом здобутків науково-дослідної і конструкторської діяльності з'являється думка, що час філософії минув. На зміну філософській стадії існування людства нібито приходить наукова стадія. Причому урізноманітнення наук сприймалося як саморуйнування філософії. Виходили з того, що спочатку філософія була “наука наук” або наука, яка містила зародки всіх наук. Потім від неї почали відокремлюватися окремі науки: математика, фізика, біологія, мовознавство та інші такою мірою, що сама філософія зникла, розчинилася в різних науках.

Причому в західній Європі й тепер триває дискусія навколо питання, чи існує філософія, а якщо існує, то чи не втратила вона право на існування. Якщо в першій половині ХХ ст. англійський філософ Бертран Рассел стверджував, що філософія — це “нічия земля”, яка піддається нападам з боку науки і з боку релігії, то нині існує думка, що філософія є посередником між наукою, політикою і релігією. Отже, на зміну думкам про “смерть філософії” в Західній Європі прийшов погляд на філософію як своєрідну кур’єршу, що метушиться між наукою, політикою і релігією. Отже, не визнається самостійність філософії. Відлунням західноєвропейських дискусій в Україні стали спроби в першій половині 90-х років ХХ ст. вилучити філософський курс із програми підготовки спеціалістів у вищих навчальних закладах.

Очевидно, все це можна розглядати, з одного боку, як продовження дискусії між філософією і мистецтвом, між мудрістю і частковою мудрістю, що триває вже понад дві тисячі років, а з іншого — як посилене зростання впливу мистецтва та філодокси на суспільне буття. Адже аргументація “непотрібності” філософії логіко-структурно побудована на основі вчення платонізму про божественний “логос” і “логії”. Як повчали Плотін та Максим Сповідник, логос-мудрість “відщеплює” від себе “логії” і насичує ними “дух” земного існування людей. Оскільки філософію кілька віків зводили до суміші достовірних і хибних знань (до філодокси), а наука сприймалася як мистецтво (techne) досягати істини шляхом логіко-дедуктивних міркувань, то у межах логіки неоплатонізму виходило, що чим більше з’являється наук, тим менше залишається філософії. Але якщо у середні віки це породило думку, що “істинною філософією” є богослов’я, то в наш час люди мистецтва — політики, економісти, інженери, вчителі, літератори та інші — стали “самі собі філософами”. Зрештою, як показав уже в наш час американський фінансист Дж. Сорос, людям сучасного мистецтва, особливо політикам і економістам, потрібна не так філософія, як алхімія, тобто філодокса.

Водночас філософія також не може не містити елементів мистецтва, зокрема мовного, при визначенні основ світобуття і життеустрою. Проте *філософія*, на відміну від мистецтва, *акцентує* не на випадковому, а основному, *необхідному, в контексті якого пізнається випадкове і злучне*. Наука також включає елемент творчості, отже — майстерності або мистецтва. Проте від мистецтва наука відмінна тим, що досліджує й осягає окремі начала світоустрою і життебудівництва з метою

системного освоєння їхнього змісту і законів. Вони існують як логіко-теоретичні аналоги функціонування начал у межах конкретних соціокультурних умов взаємодії з ними.

Однак якщо базою формування філософської аргументації стали архетипи життєдіяльності спільнот у їхніх світах поселення та існування, то безпосередньою базою формування науки було ремесло. Воно завжди йшло за окремими випадками і винятками, через що було і є мистецтвом (Techne).

Відмінність науки від мистецтва полягає в тому, що наука не лише бере до уваги випадки, а й сама спеціально їх створює, досліджує, визначає умови істинності, правильності та надійності здобутих знань. Ця обставина пов'язана з тим, що *наука спирається на експериментальний метод*, який змінив сам характер творчості. Якщо до появи науки знання виявлялося в розв'язанні питань освоєння винятків і випадків “минулим днем” і, знову-таки, випадково, тобто методом спроб і помилок, то наука, маючи справу з початками і спираючись при їх дослідженні на експеримент, цілеспрямовано створює випадки з метою їх вивчення. Це дало змогу науці акумулювати і систематизувати накопичені людством у мистецтві методи створення достовірного, перевіреного на істинність знання про речі та їх властивості, а заодно започаткувати особливий різновид виробництва знань та умінь, відмінний як від філософії, так і від мистецтва.

Отже, поява науки означала не початок “кінця” філософії, а конституювання пізнавальної діяльності нового типу, що виробила свою власну методичну базу. Завдяки цьому питання, що ставилися й вирішувалися філософією в контексті загальносистемного аналізу життєустрою і світобудівництва, стали аналізуватися також в аспекті частково системного експериментального освоєння визначених і встановлених світових начал.

Проте і в цьому випадку не обійшлося без ілюзій. Оскільки наука стала експериментувати зі світобудівними початками (земля, вода, повітря, тепло, живе тіло тощо), то у вчених склалося враження нібито наукові дослідження — це і є філософія у прямому значенні цього слова. Тому і сьогодні в країнах Західної Європи та північної Америки значні сегменти теоретичного природознавства, людинознавства і суспільствознавства вважають головним чином філософією. В такому сенсі, власне, й треба розуміти висловлювання Ж. Дерріди — одного із провідних представників постмодернізму — що філософія в західноєвропейських країнах нині займає не властиву їй територію.

Вирішувати питання про співвідношення філософії і науки, таким чином, треба з урахуванням соціокультурних особливостей світових регіонів і людських спільнот. Йдеться про те, що ту реальність, яку тлумачать в Україні як “науку”, в західноєвропейських спільнотах розуміють інакше. Візьмемо для ілюстрації німецьку філософію і соціокультурну традицію. Науки в українському розумінні тут, власне, немає, але існує “віссеншафт” (Wissenschaft), тобто “творення знань”. Акцентується при цьому діяльно-творче начало, точніше — експериментальна діяльність, результатом якої є різноманітні теоретичні і технологічно-прикладні знання. “Віссеншафт” у цьому значенні є дослідження, тобто освоєння і привласнення суцього у світі у формах знання. Тому наука в німецькому розумінні відрізняється від навчання (Lernen) і від “образотворення” (Bildung та Geschaltung), а також від мистецтва (Kunst).

Проте в Україні “творення знань” термінологічно слабко відмежоване від “навчання”, але водночас метафорично пов’язане з образотворенням, тобто з освітою. Наука в Україні чітко визначена, насамперед у соціально-організаційному плані. Існують Національна Академія Наук, державні галузеві академії, науково-дослідні інститути і лабораторії, громадські академії: політичних наук, національного прогресу, кадрова та ін. Проте на повсякденному рівні під “наукою” часто розуміють як “навчання”, так і “освіту”. Щодо “образотворення” у формах поезії, малювання тощо, то воно вважалося в Україні не справою “культури” (творчості), а виявом “художества” (“штукарства”), яке можна освоїти у результаті “науки”. Тому, наприклад, у Німеччині дослідженнями зайнятий “форшер” (Forscher), навчає Lehrer, образотворенням зайнятий Künstler або Dichter (поет), в той час як в Україні “наукою” може займатися як “учений”, так і “вчитель”, і навіть школяр, якого батьки відвели “в науку” до школи.

Змістові розбіжності, що існують у тлумаченнях науки в Україні та західноєвропейських країнах, породжують непорозуміння не лише на рівні буденності, але й при розгляді співвідношення філософії та науки в українському культурному контексті. Щоб уникнути плутанини, надалі під наукою розумітимемо тільки інституційно, тобто соціально організовану дослідницьку діяльність, результатом якої є знання, винаходи, відкриття і початкове освоєння того, що само по собі було, але про що люди не знали.

До наукових досліджень, як, до речі, і до занять філософією, люди не може приступити тільки на певному рівні вікової та соціокультур-

ної зрілості, а не тому, що вона змалку пізнає дійсність і певною мірою буває причетною до початків мистецької діяльності. Тобто на відміну від відомої тези марксизму-ленінізму про те, що навіть перша-ліпша кухарка здатна бути політиком і керувати державою, жодна кухарка не візьметься розв'язувати астрономічну проблему існування, наприклад, “чорних дірок” у Всесвіті або навіть визначати роль структури харчування у функціонуванні людського організму.

Отже, якщо мистецтво (Techne), тобто політика, економіка (господарювання), торгівля тощо, а також їх художня імітація (Art) і далі — віра в Небуття (fiden), в чудодійні гороскопи, гадання тощо — доступні всім і часом не потребують навіть початкової шкільної освіти, то *науково-дослідна робота потребує певного якісного соціокультурного стану людини.*

Насамперед наука вимагає попереднього пізнавального привласнення знання про необхідні для людського існування світові начала. Належне знання начал — це передусім акумулювання накопичених людством знань про них, що досягається завдяки більш-менш тривалому навчанню. Якщо, наприклад, мистецтво господарювання виробляється завдяки тривалому досвіду і можливе як продовження досвіду навіть за мінімуму знань (для накопичення матеріального багатства наукова освіта не завжди обов'язкова), то наукові дослідження розпочинаються лише за певного максимуму набутих знань. Тільки в цьому випадку людина може “запитувати” у предмета те, що її цікавить. Мистецтво лікаря, наприклад, виявляється не в тому, що він максимально знає теорію норми і патології організму, а в тому, що спроможний зрозуміти конкретний випадок хвороби і виробити процедуру лікування кожного окремого, а не теоретичного організму.

Учений, навпаки, нерідко сам створює явище, досліджує його і виробляє теорію — загальне знання явищ одного роду. Але щоб створювати явища, він повинен заздалегідь набути знання про предмет, з яким має справу, а це досягається тривалою науково-освітньою підготовкою. Людина мистецтва (лікар, економіст, політик і т. д.), отже, рухається “ слідами” випадків, у той час як людина науки є творцем випадків і дослідником необхідного.

Утворення науки суттєво зміцнило позиції філософії, яка напоягала на тому, що світоустрій і життєтворчість ґрунтуються не на “безумовному” і, отже, “безґрунтовному”, а мають такі начала, які можна і треба визначати й вивчати. Водночас наука дала суттєві аргументи правдивості філософії, що унеможливило ототожнення

її з безпідставністю філодокси. Адже експеримент, як основний науковий метод, не лише дав змогу систематизувати вироблені в річищі мистецтва методи дослідження суцього і застосувати їх у нових напрямках. Науковий метод конкретизував типологію світовідношень і архетипів світопорядку, людиновимірна інтерпретація яких, власне, й покликана до існування філософію як “дружбу з мудрістю”.

Наукові дослідження підтвердили, що у світі, принаймні на рівні сучасних даних, як не було, так і немає для людей нічого більшого, крім “землі”, “води”, “повітря” (газів), “вогню”, їх частин і елементів (субелементів), а також їхніх комбінацій, взаємодій, єдностей, змішувань, зіткнень тощо. Ці взаємодії є різноякісними і поділяються людьми, як було показано українською філософією та філософією інших народів, на “стихії” (неживе) і “природне” (живе, тобто таке, що має при-рід). Люди по-різному ставляться до цих начал: уникають їх (“утікають”), оволодівають ними (привласнюють), пристосовуються до них, шукають співмірності і встановлюють її умови. Проте загалом, як говорить популярна серед учених України XIX ст. приказка, там, де немає нічого, навіть король втрачає всі права.

Водночас це означає, що *філософія не обманює*. Розробляючи теорію архетипів світоустрою і життєтворчості, вона, з одного боку, допомагає науці, а з іншого, — з її допомогою актуалізує власні проблеми, пов’язані нині з глобалізацією використання світових начал, що породило екологічні та інші проблеми. Вторгнення науки в основу життя (генетика, клонування тощо) змушує філософськи переосмислювати сутність ставлення людей до живого. Масштабне порядкування в суспільстві політики, економіки, юстиції тощо ставить нові проблеми філософського осмислення їхнього статусу як видів мистецтв. Глобалізація явищ імітації життєдіяльності людства за допомогою радіо, телебачення та інших наукових здобутків, а також посилення у зв’язку з цим впливу на людей філодокси, знову-таки, ставить перед філософією комплекс питань, що потребують вивчення модифікацій віри в “існуюче неіснування” (*fides*), особливостей сучасного невігластва тощо.

Поява науки як відносно самостійної і, по суті, нової галузі діяльності із самого початку викликала опір з боку філодокси. Адже наука не залишала їй особливих шансів, оскільки на місце докси (вигадки) наука ставить достовірне знання, перевірене як експериментально, так і повсякденним досвідом життєтворення. Більше того, філодокса звинувачувала науку в “бездушності”, ігноруванні “духовних”

потреб, під якими розуміла потреби захисників обскурантизму. Тому в середині XIX ст. учені в Західній Європі відмовилися від співпраці з філодоксою, яку вони раніше хибно вважали філософією. Позитивізм, репрезентований відомими вченими (О. Контом, Дж.-Ст. Мілем, Е. Махом, Г. Спенсером, В. Оствальдом та ін.), розробляючи світоглядні проблеми суспільства, органічності життя, математики і фізики тощо, розуміли безпідставність міфологем, на основі яких нібито з'явилися “системи філософії”. Єдиною дійсною реальністю, з якої починаються наукові дослідження, вони вважали досвід та експеримент.

Проте *успіхи науки самі дали підстави для філодокси*, яка яскраво виявилась у безпідставній вірі в можливість спеціального створення нового суспільства “нових людей” на основі “прогресу людського розуму”. Некритичне ставлення до науки, зрештою, стало опорою для різних філодоксичних версій “побудови” суспільства — ліберального, справедливого, соціалістичного, комуністичного, відкритого, демократичного тощо. Все це знайшло втілення у соціально-економічних і політичних утопіях, що відштовхувалися від машинної технології серійного створення засобів життєзабезпечення і можливості бездоганного математичного розрахунку “рівного” розподілу цих засобів у спільноті. Крім цього, наука створила також засоби дегуманізації людини: зброю масового знищення, техніко-електронного контролю за індивідуальною і масовою поведінкою людей, умови уніфікації та стандартизації особистого і суспільного буття тощо.

Це та багато інших пов'язаних із наукою явищ породили нову хвилю антинаукових настроїв як в Україні, так і за кордоном. Сприяли цьому аварія на Чорнобильській атомній електростанції, втручання в генокод людини, тварин, рослин, бактерій тощо. Причому знову повторюються антинаукові звинувачення з боку філодокси, що нібито наука зводить моральність до взаємодії в організмі людини елементарних частинок і хімічних атомів, а тенета наукових закономірностей гублять у людині все унікальне і неповторне. Найбільший докір робиться науці за те, що вона аргументовано викриває безпідставність містики і нецтва, а тому нібито залишає поза увагою “таїну людського існування, загадку краси, божественність світу”. Тобто обскуранти звинувачують науку в тому, що вона не визнає церковно-філодоксичне фантазування, яке прагне сучасну фізику, астрономію, хімію тощо пародійно подати подібною на алхімію. “Діти усіх часів — подибуємо нині думку, — сприймають світ казковим — і вони ближчі до істини,

ніж сучасні вчені” [66]. Зрозуміло, що в такому разі наука не потрібна, а дітям лише через те, що їм нібито у казці вже відкривається істина, не варто навчатися навіть у початковій школі.

Отже, дехто гадає, що тепер наука в Україні має поступитися міфології, “гаїні божественного”, “алхімії” тощо. Тобто із засобу розкриття потайного, спростування безпідставних проєктів і марних спроб освоєння та пошуків того, чого немає, науку, як і кілька століть тому, прагнуть бачити служницею філодокси або різновидом міфопоетики. Причому цього прагне, по суті, і постмодернізм, що нині поширюється в Україні. Зокрема, з погляду постмодернізму, зазначають В. Лук’янець і О. Соболев, наука та її істини не варті того, щоб заради них особистість жертвувала свободою чи навіть життям. Найважливіше те, щоб людина, яка вірить чи не вірить істинам науки, не була за це ізольована в суспільстві: “З цього погляду принципове значення мають можливість і здатність особистості вільно говорити з іншими особистостями про те, що їй здається істинним, а не тільки про те, що фактично є таким” [62, 63].

Тобто науку, на думку постмодерністів, не слід розглядати як фундатора істини, оскільки кожен має можливість донесочу будь-що і будь-коли говорити про істину і знання дійсності.

Загалом же багатомісова дискусія в суспільстві навколо науки засвідчує, наскільки неоднозначні її відносини з філософією і наскільки вона буває як безпорадною перед масованим тиском філодокси, так і сама спроможна створювати певні варіації філодокси. Через це специфіка філософського ставлення до науки загалом поміркована і співмірна. Насамперед, філософія обґрунтовує світові начала, що відкриває науці шлях для їх неупередженого вивчення. Тому філософія цінує об’єктивність як рису наукового знання. Водночас філософія бере до уваги, що навіть за найхимерніших вигадок про науку сама **наука — це людська справа, а тому об’єктивність наукових знань умовна, тобто буває істинною тільки за визначених обставин.**

Окрім цього, філософія високо цінує науковий метод дослідження, в основі якого — експеримент. Він уможливує виявлення різних видів людської активності, зафіксованих в архетипах життєустрою, а це дає змогу філософії у співпраці з наукою своєчасно помічати зміни у змісті ставлення людей до світу і своєї спільноти, переосмислювати у зв’язку з цим особливості функціонування в суспільстві “дружби з мудрістю”.

Оскільки наука сама спроможна створювати філодокси, остільки філософія допомагає науці звільнятися від саморуйнування внаслідок перенасичення необґрунтованими гадками. Такі гадки нерідко тлумачаться як гіпотези. Проте гіпотези особливі тим, що завжди прив'язані до певних начал, у той час як філодокса безначальна, довільна, “сон наяву”, отже це — фантазія, а не гіпотеза. Водночас філософія, прояснюючи витоки і сутність “дружби з доксою”, дає можливість науці чинити опір постійному прагненню філодокси контролювати і дискредитувати науку, тобто допомагає науці збагнути, що не слід пропонувати докази там, де нічого не може бути доведено, не претендувати на обґрунтованість там, де може бути лише особистий і недостатньо обґрунтований, невсебічний погляд на стан речей.

Однак це також означає, що *філософія хоч і містить науковий елемент, у суворому розумінні не є наукою*. Мудрість не вичерпується експериментально-досвідним пізнанням світу і людини, через що і філософія функціонує як сукупність вчень про способи спільного існування людей. Кожне таке існування має свій особливий стиль (національний характер), свій внутрішній розподіл діяльностей, метод самоорганізації, потреби звільнення від ілюзій і невігластва, специфіку ставлення до Небуття і ствердження самотуття. Тому філософія має свій метод пізнання — діалогіку чи полілогіку (загалом — діалектику), який бере до уваги не лише різномірність світових начал, а й різні форми поєднання їх частин і елементів, предметне розмаїття дійсності, представленої різними типами єдностей. Між ними завжди є ніші, розриви невідомого, недослідженого і неосвоєного. Виявляючи це, філософія скеровує дослідження в певних напрямках, сприяючи тому, що наука залишається наукою і не розчиняється у невігластві, до чого підштовхує науку філодокса.

5. Методологія засвоєння філософських знань

Філософія із самого початку свого самоусвідомлення як “дружби з мудрістю” ніколи не відступала від свого статусу. Однак там, де мудрість замінювалася різними гадками, імітаціями та фантазіями, відбувалася також підміна філософії її конкурентом — філодоксою. Зрозуміло, що філодоксам, які віками представляють “вчене незнання”, визнати це важко. Проте оскільки невігластво запозичене ними у юрби, то свої сумнівні трактати філодокси проголошували зібранням “народної мудрості”, а себе — філософами. Тому тепер, коли

після появи філософії минули віки, що були насичені різноманітними і численними спробами підмінити її філодоксою, буває досить складно зрозуміти, чому, наприклад, *пошук начал життєтворчості і світобуття у Небутті є найважливішою ознакою філодокси* і чому *визначення таких начал у межах світу і життя є головною прикметою філософії*. Або чому пояснення “втечі від світу” чи “співмірності зі світом” — риса філософії, а розповіді людей, які ніколи не бували “в інших світах”, про те, що людина нібито робитиме, коли помре, і яким буде її безмірне існування у “нових світах”, — міфопоетична та естетична монополія філодокси.

Це означає, що потреба розмежування філософії і філодокси породжує багато питань, пов’язаних із функціями філософії, які прийнято називати методологічними. Звернення до цих функцій пов’язане з тлумаченням змісту поняття “методологія”. Йдеться про те, що нерідко методу (теорію) наукових досліджень та мистецької діяльності без достатніх підстав тлумачать як методологію. Буває, що методологію розуміють як логічну схему будь-якої діяльності, яка включає вихідні принципи та способи їх реалізації. Окрім цього, методології надають ще й властивість якогось утаємниченого “механізму” чи “моделі”, володіння якими нібито приводить у дію юридичні закони чи навіть економіку, тобто господарювання, виробництво. Одне слово, навколо терміна “методологія” на сьогодні створено багато філодокс, що розмивають межу між філософським осмисленням життєтворчості і правилами повторення схем діяльності, між способом участі людей у спільному існуванні та інструкціями щодо користування електропраскою чи порошками для прання білизни або чищення посуду.

Проте взявши до уваги те, що методи мистецької, наукової, повсякденно-виконавчої роботи, зрештою, пов’язані з використанням певних сегментів начал, умов, обставин, їх структури, зв’язків, ставлення до них людей тощо, то дійсною методологією життєтворення постає лише філософія. Вона на ґрунті взятих із соціокультурного досвіду людства архетипів мудрості формує в суспільстві те смислове поле, в межах якого освоюються, привласнюються, використовуються, перетворюються, тлумачаться всі начала, обставини, методики діяльності в різних галузях мистецтва, науки, репродуктивно-виконавської роботи, а також форми їх імітації. Тому можна стверджувати, що ***методологія — це філософія в аспекті її використання людьми в системі спільного способу світоіснування***. Через це свідома участь

людини в житті своєї громади і людства, незалежно від особливості виду чи роду особистої або групової діяльності, потребує засвоєння як філософії свого народу, так і знання філософії інших народів.

Однак парадокс у тому, що засвоїти філософію під час навчання або самостійного її вивчення неможливо. Філософія, як уже зазначалося, — це різнопланова творча діяльність, що функціонує як теоретичний аналог і методологія відповідного способу суспільного буття людей. Вона виражає розмаїття способів життєтворчості спільнот, особливості їх світоустрою, упорядкування міжлюдських взаємодій у межах поселення тощо. В цьому сенсі *філософія — це “збірне” поняття, зміст якого утворює багато філософій. Вони різняться не предметами, а лише акцентами у тлумаченні архетипів життєустрою і світорозуміння, що виражають соціокультурну специфіку спільнот.* Тому жодна людина ні впродовж життя, ні тим більше під час навчання у ВНЗ чи аспірантурі, фізично неспроможна вивчити філософію. Проте кожен студент, магістрант чи аспірант здатний оволодіти філософією як навчальним предметом.

Філософія “як така” — творча і пов’язана зі спонтанністю людського життя в межах поселення спільнот, але *філософію як навчальний предмет спеціально створюють викладачі філософії і філософи-дослідники.* Причому нині створення навчальних програм з філософії в Україні стикається з певними труднощами огляду на кілька чинників. По-перше, зберігається інерція монопольного марксистсько-ленінського тлумачення філософії. Це виявляється в тому, що у багатьох підручниках, виданих в Україні в останнє десятиліття, по-старому викладається марксистсько-ленінська філософія, але переважно без посилань на К. Маркса і В. Леніна. По-друге, існує певна конкуренція між “групами філософського впливу”, пов’язаними з іноземними благодійними фондами, подібними до фонду Дж. Сороса “Відродження”. Кожна така група керується власним, передусім філодоксичним тлумаченням філософії, намагаючись надати йому найбільшої публічності, використовуючи для цього й вищі навчальні заклади. По-третє, на процес створення навчальних програм з філософії істотно впливає мистецтво, особливо такий його різновид, як державна освітня політика. Адже вищі навчальні заклади або є державною власністю, або контролюються державою (недержавні ВНЗ).

Зрештою, на зміст навчальних програм з філософії справляє вплив різноманітна філодокса, що ототожнює себе з філософією. Тому сучасна навчальна програма з філософії постає переважно як компро-

міс між зазначеними вище чинниками, а її освоєння внаслідок цього потребує не лише інтелектуальних зусиль, а й самостійної аналітичної роботи, що має враховувати деякі методологічні принципи.

Насамперед доцільно брати до уваги *принцип предметності*, згідно з яким треба розібратися в тому, про що загалом йдеться — про мудрість і ставлення до неї чи про різновид докси. Мудрість спирається на суще у світі та в людській життєдіяльності, в той час як гадка має носіїв, але не має предметності. Тобто гадка є певним станом і виявом людської психіки, почуттєвою реакцією індивіда на події і явища, а не дослідженим результатом взаємодії людей між собою і з довкіллям. *Гадка спирається на “неіснуюче існування”, з яким неможливо встановити будь-який зв’язок.* Таким чином, якщо йдеться про мудрість та її вияви, студент вивчає філософію, коли ж про гадку та її теоретико-логічну схематизацію і виклад — філодоксу.

Розуміння того, що пропонується вивчати — філософську тематику чи фантазії філодокси, дає можливість відповідно сприймати рекомендації для самостійного вивчення літератури. Зокрема, суттєво допомогти в цій справі може врахування *принципу типологічного аналізу*, що передбачає з’ясування того, які структурно-логічні архетипи перебувають в центрі творів того чи іншого автора. Завдяки цьому можна встановити особливості авторського погляду на той аспект способу життя і викладеного, наприклад, у підручнику образу світу, що відповідним чином аргументуються. Якщо рекомендовано вивчати твір із царини філодокси, то слід визначити, яким чином означається в ньому невідомість і якими міфопоетичними засобами правдоподібно (фантастично) пояснюються події, що нібито мають місце в невідомості.

Розрізнення філософії і філодокси передбачає також опору на *принцип соціокультурної автохтонності* — визначення міри зв’язку філософського вчення з національно-культурною відповідністю. Йдеться про те, що мова кожного філософського вчення національна, а тому належить конкретній національній культурі. Водночас національною, зокрема українською, мовою можна викладати також інонаціональну філософію як у вигляді літературного перекладу, так і у формі переказу основних її положень. Можна також тлумачити буття власного народу його рідною мовою, але з філософських позицій іншого народу. Так, нині українське буття нерідко витлумачується українськомовними авторами з позиції англійської, німецької, французької, американської та інших філософій. Автохтонною ж може бути

лише та філософія, що зростає як надбання культури певної нації, виражає участь громадян у спільному способі життя на території свого поселення.

Опора на принцип автохтонності передбачає використання *принципу діалогічності та полілогічності (діалектики)*. Діалектика функціонує в межах філософії як діалог різних напрямів, що досліджують функціонування архетипів, які не збігаються із метою встановлення реального змісту мудрості та умов істинності отриманого знання мудрості. Водночас *діалектика наявна у філософії як “діалог” авторів, що жили в різні періоди спільної національної соціокультурної тривалості*. Такий діалог виявляється в цитуваннях і посиланнях на твори різних авторів. Зрештою, діалектика функціонує в національній філософії як діалог з авторами, що представляють філософію інших націй. Отже, діалектика дає змогу з’ясувати, що у філософській культурі конкретного народу має автохтонне походження, а що запозичене з філософської думки інших країн.

Вивчення філософії полегшується, якщо беруться до уваги *геополітичне становище народу, природно-кліматичне довкілля* його буття, особливості життєвості тощо. Адже акцентування у філософії певних архетипів життєустрою і світопорядку найтісніше пов’язане із зазначеними обставинами.

Отже, вивчення філософії як навчального предмета не дає студенту чи аспіранту ні почуттів, ні розуму, ні мудрості. Адже почуття і розум у кожного з них уже є, а *мудрість набувається впродовж життя*. Філософія як навчальна дисципліна допомагає упорядкувати й удосконалити розум, активізувати і збагатити почуття, вказати на умови, виконання яких сприятиме зростанню мудрості. Зрештою, *вивчення курсу філософії дає людині змогу зрозуміти, що вона — людина*. Що живе у світі людей — добрих і лихих, навчених і невігласів, правдивих і брехливих, працьовитих і ледарів, геніїв і лиходіїв, одне слово — у складному, неповторному і неоднозначному “домі людей”.

Питання і завдання для повторення і самонавчання

1. Що таке міф (міт) і яка специфіка міфологічного світогляду?
2. Яка структура міфологічної оповіді?
3. З якою стороною міфологічної оповіді й чому пов’язана філософія?
4. Що являє собою “любов до гадок”, тобто філодокса?
5. Яка принципова відмінність між філософією і філодоксою?

6. У чому полягає зв'язок між філодоксою і релігією?
7. Що таке мистецтво і в чому його відмінність від імітаційно-копіювальної діяльності?
8. Який зв'язок існує між філософією і мистецтвом?
9. Чому і за яких умов мистецтво коливається між філософією і філодоксою?
10. Сформулюйте визначення науки. Чим наука відмінна від мистецтва?
11. Які зв'язки існують між наукою і філософією і чому вони існують?
12. Чим філософія як система досліджень відрізняється від філософії як навчального предмета?
13. Урахування яких принципів допомагає студентам освоїти філософію як предмет навчання?

МАУП

УКРАЇНЬСЬКА ФІЛОСОФІЯ ТА ЇЇ ОСОБЛИВОСТІ

1. Джерела української філософської думки

Україна — сучасна назва великого етнокультурного комплексу, що упродовж тисячоліть творився і твориться на частині території нашої планети. Міркуючи дещо схематично, зазначимо, що територія України простором від Луганська до Ужгорода і від Севастополя до Чернігова. Згідно з даними археології, землі України в теперішніх кордонах були заселені ще сто тисяч років тому. Це означає, що **українці — сучасна назва народу, який постав у результаті етногенезу, що тривав тисячоліття.** Українці становлять абсолютну більшість в *українській політичній нації*. Складовими української політичної нації є також представники інших націй, які є громадянами України, тобто належать до української громади.

Українська мова є державною мовою — мовою офіційного діловодства і політики, а також мовою української філософії, науки, художньої культури і міжнаціонального спілкування в Україні. Утворення в 1991 р. незалежної Української держави політично виокремило весь український народ, тобто громадян України, серед народів світу і, отже, встановило його суверенне право на свою соціокультурну спадщину. Це означає, що **сучасне українство — спадкоємець усіх соціокультурних здобутків, що існують на землях суверенної України як постійної території поселення української нації.**

Невід’ємною ознакою національного буття є філософія як теорія мудрості. Вона виражає розмаїття участі членів українського суспільства у спільному способі існування на території своєї Батьківщини та забезпеченні суверенітету держави. Про загальні обставини і умови творення філософії у будь-якого народу йшлося в попередньому розділі. Наголошувалося, що філософія кожного народу виділяється не так структурою архетипів життєтворчості і світоустрою,

як акцентами при осмисленні цих архетипів з урахуванням конкретних обставин і умов існування. Такі акценти визначають особливості національної філософської думки і виражають специфіку її витоків. “Всі великі, а надто видатні філософи, — писав О. Новицький, — суть представники свого народу; вони, як у фокусі, зібрали в собі те, що вже розсіяно в народі, приводять до свідомості, що вже й без того утаювалося в духові народному, тільки темно і беззвітно” [73, 411].

Безумовно, в загальнотеоретичному плані слова О. Новицького цілком справедливі. Та коли йдеться про Україну, то виявляється, що в цьому випадку питання особливостей національної філософії та її джерел вирішуються набагато складніше. Адже навіть у 20-х роках ХХ ст. прихильники української культури не мали впевненості в тому, що про українську філософію можна і слід вести мову. “Для характеристики української філософської думки робить великі труднощі те, — писав у 20-ті роки ХХ ст. Д. Чижевський, — що українське культурне життя не завше було різко та яскраво усамостійнене і відокремлене. Мінявся і ступінь політичної залежності, і ступінь рівня національної свідомості інтелігенції, — отже, найважливіші з передпоширок культурного розвитку” [106, 15].

Проте і в наші дні можливість існування української філософії дехто може поставити під питання, тому що заперечує змістовно-предметну наповненість поняття народу. “Поняття “Народ”, — пише Б. Рубчак, — могло ще мати значення в минулому сторіччі, коли українці поділялися на жменьку інтелігенції й основну масу селян. Але сьогодні це поняття — зокрема тому, що саме слово в граматичній одиниці — стало порожнім гаслом, дуже зручним для демагогів, що вони під його покривалом силою накидають власні погляди. Воно стало якимсь безликим, кошмарним велетнем, якимсь двоногим Бегемотом, який диктує кожне наше слово, кожна думка. Ця фікція (до речі, німецько-російського походження), серед іншого, дозволяє демагогам думати й говорити на найнижчому рівні” [84, 125–126].

Та загалом заперечливе ставлення до визначеності народу не властиве українській філософії, проте воно є, наприклад, у творах англійського фізика і філософа К. Поппера, які поширилися в Україні з початку 90-х років ХХ ст. Отже, якщо триматися такого, тобто граматичного, тлумачення народу, то, зрозуміло, треба було б визнавати й те, що не існує ніякої спільноти людей, яка відтворює *свій рід*, створила певну систему мовного означення дійсності, структуру ціннос-

тей, способи участі індивідів у спільній життєдіяльності тощо. Тобто народ потрібно було б розуміти чи то “стадом”, чи “ордою”, що є природно-механічними сукупностями індивідів, яким не потрібна ні теорія мудрості, ні певне знання. Український народ, в плані викладених вище міркувань Б. Рубчака, також не повинен існувати й мати свою власну філософію, бо це буде нібито “накидання” людям особистих поглядів.

Отже, якщо тривалий час, на думку деяких російських авторів XIX–XX ст., українців “не було” тому, що в Україні проживали “ма-лороссы” та “южнороссы”, то тепер деякі автори українською мовою заперечують можливість існування будь-якого народу. Подібні твердження, філодоксичні за своєю суттю, можливі загалом тому, що до уваги не беруться обставини буття українського народу після погрому монголо-татарами Київської Русі, про які доречно згадати бодай побіжно. Політичним наслідком цієї події насамперед стало те, що Київ, хоч і залишався населеним пунктом, проте перестав існувати як центр, столиця конфедеративної держави і в Україні утворився своєрідний політичний поліцентризм.

Головна його особливість полягала в тому, що “центри” (Галич, Чернігів, Новгород-Сіверськ та інші) були підпорядковані владі хана Золотої Орди. Деякими територіями безпосередньо правили монголо-татарські воєначальники, а окремі поселення — обраними місцевими жителями “отаманами”, що підпорядковувалися монголо-татарським посадовцям. “І всякі позови і важливі суперечки татари розсуджували і здійснювали” [90, 548].

Фактично з того часу аж до 1939 р. столиці в Україні були “мандруючими”, а в XVII–XVIII ст. бувало й так, що в Україні одночасно існувало два і більше центри (Чигирин, Батурин, Глухів, Запорізька Січ, Фастів під час правління Семена Палія тощо). Водночас філософська думка, яка в добу Київської Русі набувала певних системних форм, також розпоршується і стає, по суті, невиразною аж до XVI ст. Саме в цей час, тобто в період культури козацького бароко і української Реформації, поступово відновлюється філософська діяльність у братських школах, а відтак вона стає систематичною в Острозькому колегіумі та Києво-Могилянській академії.

Інша складність при вивченні української філософії полягає в тому, що українською мовою тривалий час мало хто з українських мислителів писав, а з другої половини XVIII ст. в Україну прибувало дедалі більше представників інших націй, особливо росіян і німецьких

колоністів. Вони по-своєму впливали на стан філософської думки в Україні, “ніяк не асимілюючись з українським життям” [104, 16]. Тому, наголошував Д. Чижевський, в Україні були групи діячів, що різними способами виявляли властивий їй національний світогляд, проте серед них також “було багато таких, що занадто далеко стояли від місцевих культурних традицій” [90, 548].

Загалом багатоміжове колоніально-бездержавне становище українського народу, що настало після Київської Русі, недослідженість джерел українського світогляду та філософії дали підстави Д. Чижевському зробити в 20-ті роки ХХ ст. досить песимістичний висновок: “Для українського філософського життя може ще занадто рано писати історію його” [Там само]. Проте саме він став одним із тих, хто почав вивчення джерел української філософії.

Нині вчені проводять значні і плідні дослідження філософського процесу в Україні та його джерельної бази — вихідного інтелектуального і документального матеріалу, на основі якого формується філософська теорія. Оскільки йдеться про українську філософію, то, звісно, розглядатимуться ті підстави “дружби з мудрістю”, що існували й існують в Україні, а не за її межами. Загалом таких джерел тільки два. Перше — є українська міфологія і відповідний спосіб життя нормативної спільноти, друге — взаємодія українських світоглядних тлумачень із зарубіжними світоглядними вченнями, що різними шляхами проникали в Україну.

Зрозуміло, це не виключає паралельне співіснування як українських, так і тих, що виникли на іншому національно-культурному ґрунті, філософських учень. Скажемо так: проживаючи в Україні, можна розглядати українське буття, наприклад, з погляду філософії К. Маркса, З. Фрейда чи П. Рікера, але це буде погляд на нього “людини сторонньої”. Вона може жити в Україні і бути її громадянином, але водночас вона буде далекою від української світоглядно-філософської культури.

Звісно, у цьому разі мають на увазі, що суспільне життя в Україні, як і у всіх країнах, охоплює певні елементи філософських і соціокультурних запозичень. Тому в межах українознавства і філософської культури України **українську філософію можна визначити як теоретико-методологічне тлумачення специфічної структури архетипів світобудівництва і життєбудівництва, що пов’язує в єдину систему прикмети розуму, волі та емоційно-чуттєвого ставлення до світу, а також організації життєдіяльності української спільноти.**

Українська філософія в цьому сенсі виражає ті способи і форми (поняття, уявлення, ідеї тощо), в яких українці, принаймні їх переважна більшість, осягають світ і себе у світі, виробляють те розуміння мудрості, яким керуються в життєтворчості на ґрунті культури свого етносу. Причому вчення про спільну мудрість, що створює загальні настанови освоєння і перетворення дійсності, суттєве для національної соціокультурної ідентифікації будь-якої людини. “Питання про світосприймальні настанови людини не маловажні, — зазначав О. Кульчицький, — бо люди, що мають різні світосприймальні настанови, живуть, живуть тільки сповидно в одному, а на ділі в різних світах” [55, 167].

Слід зауважити, не йдеться про витoki філософських поглядів гагаузів, караїмів, кримських татар, що віками мешкають в Україні. Татари, наприклад, кілька віків мали не лише власну державу, а й мислителів, які активно впливали на філософський процес у Східній Європі (зокрема, це ересь “жидовствуючих” в XV–XVI ст. у Московському царстві). Проте російсько-імперська влада, по суті, знищила всю татаро-кримську літературу ще у XVIII — XIX століттях, а з іншого боку — ця сторінка історії філософської думки України потребує окремого розгляду. Тому ми торкнемося лише філософських джерел, пов’язаних з етногенезом українського населення, що асимілювали також деяку частину іранських і тюркських народів (скіфи, сармати, половці, печеніги тощо).

Отже, якщо розуміти український народ як “політичну націю”, то в цьому аспекті джерельна база української філософії потребує суттєвих уточнень і досліджень. Якщо ж мовиться про українців у більш тісному сенсі, тобто як про “титульну націю”, то в цьому напрямі завдяки дослідженням учених Інституту філософії НАН України ім. Г. С. Сковороди, Науково-дослідного інституту українознавства МОН України, вузів Києва, Львова, Харкова, Чернігова та інших наукових центрів України, зроблено останніми роками чимало. Насамперед, починаючи з 70-х років XX ст., перевидано деякі дослідження особливостей світогляду українського народу, що проводилися наприкінці XIX — у першій половині XX ст. (М. Драгоманов, П. Куліш, М. Костомаров, І. Франко, Г. Булашов, Т. Рильський, І. Нечуй-Левицький, М. Грушевський та інші). Стали відомими дослідження українського світогляду українцями діаспори у XX ст. (І. Мірчук, О. Кульчицький, Д. Чижевський, М. Шлемкевич, Ю. Шевельов та інші), а також перевидано або вперше видано твори українських мислителів

XI–XVIII ст. Опубліковано й чимало міфів, казок, повір'їв, які в різні часи були записані в Україні й мають філософськи значущий зміст. Зазначимо й те, що більшість писаних джерел української філософської думки давно і назавжди втрачено. Практично від скіфо-сарматського, готського, болгарського (“волгарського”) та киево-руського періодів культури України не залишилося або майже не залишилося книг та інших текстів, а багато міфів і легенд дійшли до нас не у своїх початкових автентичних формах, а в християнізованому обрамленні. Втрата таких джерел часто пов'язана з тривалими війнами проти завойовників і колонізаторів, що хвилями накочувалися на українські землі впродовж багатьох віків. Під час війн знищувався “хліб” культури — книги та інші тексти. Загалом же про найдавніше світоглядне думання і розуміння мудрості на території України ми дізналися лише кілька років тому, коли російський дослідник А. Кифішин розшифрував дошумерські написи історико-культурного заповідника “Кам'яна могила” біля м. Мелітополя. Книги письменників і філософів готів, які певний час панували на значній території українських земель і про яких з важливими подробицями згадував ще у VI ст. візантійський історик Прокопій Кесарійський, також зникли. Давньоруські тексти, що були до запровадження християнства в Києві, Новгороді, Львові тощо, дійшли лише у вигляді фрагментів “берестяних грамот”. Від бібліотеки чернігівського, а потім київського князя Святослава, як і бібліотеки Ярослава Мудрого, також не лишилися сліду.

Одне слово, документальна джерельна база української філософії на сьогодні є незначною. Проте слід зважати на те, що *народи не зникають безслідно*. Навіть тоді, коли мандрують (кочують) з одних місць проживання в інші, то весь народ ніколи не переселяється. Частина продовжує жити у змінених умовах на давно обжитій території. Через це можна говорити, що *світогляд сучасного українства, як база його філософії, є результатом багатовікових соціокультурних напластунвань, міфопоетичних асиміляцій і “перемішувань” знань, що постав внаслідок етнокультурної генези*. Тому в ньому функціонують ті архетипи життєбудівництва і світоустрою, що сформувалися ще в межах міфології і стали підґрунтям української філософії.

Отже, українська філософія не є наслідком прищеплення на культурному ґрунті нашої Вітчизни вчень, з якими з'явилися на її території грецькі колоністи та з X ст. у Києві — ще й греко-візантійські священики, приведені князем Володимиром. **Українська філософія має автохтонну, вироблену етнонаціональною культурою, основу.**

2. Міфологічна основа української філософії

Вирішення питання про автохтонну (пов'язану з однією і тією самою територією поселення) основу будь-якої теперішньої національної філософії приречене бути гіпотетичним, а тому дискусійним. Адже кожна сучасна нація — це своєрідна вершина “айсберга” етногенезу, для якого характерні асиміляція, диференціація та “перемішування” різних народів. Міфологічна база сучасних національних філософій у зв'язку з цим є продуктом “складання” різних тлумачень світу, людини, структури світу, життєустрою тощо, які функціонували і певним чином функціонують і тепер у відповідній національній культурі. Тому нині можна тільки із певною вірогідністю, яку дозволяють факти, відрізнити структурно-логічну базу розуміння мудрості на території поселення сучасної нації від того, що було запозичено від інших народів і “прижилося” в її культурі. Іноді запозичене дослідники сприймають як таке, що створене нацією, а створене нацією замовчується або заперечується.

Так трапилося з давньогрецькою міфологією і, отже, з тим явищем, що до цього часу тлумачиться як “антична філософія”. Значною мірою це пояснюється перетворенням давньогрецької мови внаслідок завоювань Олександра Македонського на міжнародну літературно-навчальну мову. Це уможливило властиве багатьом давнім народам різне тлумачення світу перекласти й інтерпретувати мовою еллінізму. Так, час (Кронос), витлумачений шумерами як світове начало, був інтегрований у грецьку міфологію як Хронос. Поширене в Індії та Персії вчення про вогонь як світове начало, що одночасно є “словом”, набуло в Іонії (зокрема, в колонії-місті Ефес), що в Малій Азії, форми вчення про вогонь як “логос”. Існує у Фракії (теперішня Болгарія) вчення про всезагальне світове начало (Діоніса) було запозичене греками й увійшло в їх побут. Визнання населенням півночі Малої Азії (ахейцями та іншими) землі як “матері” людей і богів (Кабіли) також було запозичене греками й набуло форми шанування Реї або Гери. Аполлон, який нібито колись мудрував і грав на лірі, проживаючи в “гіпербореїських” (давньоукраїнських) землях, також знайшов собі місце в Греції. Загалом все це і подібне засвідчує не лише масштаби спілкування греків із сусідніми народами, а й те, що чимало світоглядно-філософських міркувань, викладених давньогрецькою мовою, мають не грецьке походження. Слід зауважити, що самі греки — “дорійці”, які перемогли пелазгів і завоювали Пелопонеський півострів, належали спочатку до корінного населення Азії (Малої Азії), а не Європи.

Дещо інакше складалася міфологія і філософська думка в давній Україні. Тут, якщо брати до уваги зміст “Велесової книги”, автохтонне населення було завжди, хоча великі території між північним Причорномор’ям і Лісостепом були безлюдними або малолюдними. Вони одночасно слугували тим простором, яким рухалися східні народи-завойовники до Південної та Центральної Європи, намагаючись заодно розширити експансію проти автохтонного слов’яно-руського населення. Проте воно, аж до монголо-татарських завоювань, так і залишалося нескореним, хоча й зазнавало великих втрат у боротьбі за свою незалежність. Тому можна вести мову про те, що **українська міфологія складалася як своєрідний синтез місцевого (автохтонного) і прийшлого “язичництва”**. Тобто в Україні функціонувала стабільна міфологія автохтонного слов’яно-руського населення, спроможна асимілювати певні міфологічні архетипи тих народів, які рухалися її територією, і включити їх у свій зміст.

Наголосимо, що найдавнішими міфологемами в Україні були сприйняття землі і неба як загальних світових начал. Причому визнавалася циклічність індивідуального існування, оскільки покійників ще двадцять тисяч років тому клали в могили у положенні, в якому перебуває людський ембріон в лоні матері, але головою на схід сонця. Покійників посипали охрою — знаком вогню, що переносить “дух” людини в “небо”. Отже, земля уявлялася спільною матір’ю, годувальницею і могилою, а “небо” — реальністю, що сприяла “сходу” (народженню) життя.

Покійників ховали тривалий час у помешканні — в підлозі. Тому в будівлі одночасно мешкали “мертві, живі і ненароджені”. “Діди” (згодом — “дідьки”) ніби допомагали живим потомкам тим, що “жили” у світі тьми і охороняли живих родичів від нічних загроз. Людське життя, таким чином, було ніби поділене на “світле” і “темне”, “поцейбічне” і “потойбічне”.

Згодом *поселення* як світ людей *роздвоюється* на світ живих людей (село, селище) і світ “живих” померлих. Виникає особливе “поселення” покійників (кладовище) на окремій спеціально відведеній території. Кладовище було (і є) своєрідною копією соціального буття людей: що багатшим був дім померлого, то більшою і оздобленішою була могила. З’являється також думка про те, що життя — це “ріка”, яка тече з невідомості в невідомість, або “переправа” із земного до підземного життя. Покійників починають ховати у човнах, закопаних за течією ріки. Звичай цей дожив до XI ст., тобто до часів Київської Русі.

Отже, археологічні факти засвідчують, що фундаментальна, або *архетипна, світоглядна структура міфології в Україні формується на власній основі*. Причому в конституюванні світу задіяні земля, небо і “пітьма” (“темнота”). Зв’язок землі і неба забезпечується світлом і теплом (“вогнем”), а “темнота” — це бездонна невідомість “потойбічного” начала, де панують смерть, злостиві сили і “живі” покійники. Людина є носієм “світлого” і “темного” начал одночасно, а тому нібито живе вічно: вона періодично з’являється з ембріона, який виношує жінка-матір у своєму лоні, і зникає в лоні матері-землі, щоб колись через жінку-матір народитися знову. Тому в давній Україні, як і в багатьох інших країнах, здавна шанувалася жінка і рідна земля — мати й годувальниця людей.

Пізніше, вже у часи Трипільської культури, ці архетипи світоустрою та розуміння людини на землях давньої України стають більш виразними. Зокрема, українське “трипільське” населення високо шанує землю, безпосереднім міфологічним і життєвим образом якої визнавалася жінка. Одночасно вона була втіленням “темного” і “тяжкого” начала: споживаючи їжу, в якій зібрані “підземні” соки і речовини землі, жінка цівкою свого молока передавала земні сили новонародженим.

Небо сприймалося як образ бика, тобто як чоловіче начало, яке дощами “запліднювало” землю, щоб вона “родила”. Теплом сонця небо зігрівало землю, піклувалося, щоб все на ній росло і жило. Воно ж слугувало “покровом” землі. Причому саме в Трипільській культурі виразним є розуміння любові, що пов’язує землю і небо, забезпечує самовідтворення життя. Вчені констатують наявність так званої “фалічної культури” у трипільців, а її окремі елементи, зокрема культ Ярила, сягають до часів Київської Русі

Проте найбагатший філософськи значущий матеріал міститься у “Велесовій книзі”, в українських казках і легендах. Так, у “Велесовій книзі” найвиразніше викладено архітектоніку тих архетипів, що підсвідомо продовжують відтворюватися досі. До окремих моментів світоустрою та життеустрою, викладених у Книзі, ми привертали увагу в попередньому розділі. Тепер наголосимо, що світ наші пращури уявляли досить парадоксально. Зокрема, в Книзі стверджується, що він створений і розміщений Дажбогом серед Безодні. Водночас зазначено, що Дажбог — це не окремо існуюче божество, а спільний розум людей, які вважають себе родичами й живуть на спільній території.

Певною мірою ця думка перегукується з уявленням фракійців і давніх греків про Діоніса — вважали, що він присутній в усіх людях і речах. Але якщо тлумачення Діоніса перебуває на межі пантеїзму (цей бог уявляється розпорошеним в усіх речах світу), то Дажбог виконує функцію ремісника, що зробив світ і більше нічого не створює, а заодно Дажбог як “розум наш” представлений рішеннями народних зборів (віче) і, отже, невіддільний від людських справ.

Виявляється, що, Дажбог, який збігався з колективним розумом “собісобства”, не міг з’явитися раніше від людей. Через це він не є передвічним, яким вважала, наприклад, свого бога Яхве давньоєврейська міфологія, і не виникає з хаосу, як тлумачили виникнення богів давні греки і римляни. Дажбог, як універсальний творець і джерело благ, існує постійно завдяки тому, що існує людська громада, її “собісобство”, отже, тому, що живе розумний народ.

Водночас світ людей є простором боротьби “світлого” і “темного” начал — Білобога і Чорнобога, який періодично насилає холод і “безкормицю”. Причому Білобог, як світле начало життя, перемагає, через що “безкормиця” і загроза смерті від Чорнобога буває незначною і поступається силі Білобога. Сам світ, проте, структурується не лише на “світлу” і “темну” сторони (“схід” і “захід” і на перевагу весни—літа над осінню—зимою), а й по “вертикалі”. Верх світу утворюють Сонце та “Ірій”, де перебувають душі предків. Вони дивляться на землю і на своїх нащадків, стежать чи не порушують живі нащадки встановлені ними традиції і чи не глузують із предків. Цей момент вказує на те, що наші пращури не мали уявлення про “пекло” або “підземне царство”, куди відправляли “жити” тіні (душі) померлих давні греки, римляни і євреї.

До речі, однією з найголовніших причин поразки руських воїнів під час походу на половців автор “Слова о полку Ігоревім” вважає якраз те, що князь Ігор проігнорував традиції предків, хотів замінити на власний розсуд “стару славу” пращурів на створену ним “нову славу”.

Живим людям, згідно з “Велесовою книгою”, загрожують напади хтонічних (підземних, властивих землі) сил, головною з яких є Яма. Він час від часу нападає на людей, випиває їхню кров і забирає їх до себе у підземну пільму. Загалом же “вертикально” міфологічний світ “Велесової книги” складається з трьох взаємодіючих частин: верх утворює Наве, низ — Яве, а середину — Праве. Останнє — це життєпростір людського існування, а також предмет змагань Наве і Яве

за панування в ньому. Люди залучені до цього змагання, а віче своїми рішеннями регулює порядок їхнього існування від ситуації до ситуації або від випадку до випадку.

Слід наголосити й на ще одній суттєвій рисі української міфології, коли йдеться про осягання в ній людської спільноти та окремої особи. Йдеться про те, що життя усієї громади і окремої особи вважалося не наперед визначеним богами, навіть головним — Дажбогом. Люди діють вільно, за власним рішенням і сумлінням. Принаймні у “Велесовій книзі” та багатьох казках боги — це швидше своєрідні символи, які означають все, що маловідоме або невідоме людям. Імена богів символіко-структурно окреслюють дійсність і виражають та забезпечують умови, з урахуванням яких люди приймають власні рішення.

Так, зокрема, якщо давні русичі-українці на своєму віче виробляли рішення, спрямовані на боротьбу проти вторгнення в землі Вітчизни готів чи греків, то боги наших прашурів не втручались у вибір рішень, не допомагали тій чи тій стороні в суспільних конфліктах, не підштовхували різні родові общини на війни між собою. Тому вони не вимагали для себе і людських жертв, що було властиве міфології давніх євреїв і греків. Власне, давні українці-русичі не мали “бога страшного”, якими були Яхве і Елогім у давніх євреїв та боги війни і руйнувань Арес (Марс) і Афін у давніх греків і римлян. Вибір воювати чи не воювати був волевиявленням віче, а не провокативною підказкою богів, як це описано у творах Гомера і в Біблії.

Вільною постає у “Велесовій книзі” та у казково-легендарній українській традиції і окрема особистість. Якщо, наприклад, в давньоєврейських і давньогрецьких міфах жодна особа і жоден герой нічого не роблять самостійно, без покровительства тих богів, то українські Покотигорошки, Івани-сученки та інші можуть покладатися тільки на самих себе, на свій розум і здатність “розмовляти” й порозумітися з усім живим і неживим розмаїттям світу. Якщо, наприклад, Геракл, Тезей та інші герої грецької міфології є лише здатними розмовляти знаряддями реалізації волі та замислів богів, то герої української міфології самі вирішують, що і як робити, як поводитися з містичними (темними) силами для ствердження і продовження життя людської спільноти, а не задля помноження слави й могутності богів.

Тому коли князівська влада наприкінці X ст. запровадила в Києві, а відтак і в інших місцях Русі християнство, давньоукраїнське населення тих часів було в розпачі. Воно не розуміло, чому владна верхівка світоглядно перейшла на сторону греків, яких народ вважав під-

ступними. Тому народ, як зазначено у “Велесовій книзі”, залишався зі своїм Розумом, символічним втіленням якого був Дажбог. Він, як і раніше, вважав себе “дітьми природи”, тобто “Велесовими внуками”. Такими вважали себе наші пращури і в XII ст., про що свідчить текст “Слова о полку Ігоревім”, в якому “Дажбогові діти” — це одночасно й рідні “внуки Велеса”.

Отже, логіко-структурно давньоукраїнську міфологію пронизують загалом сталі архетипи (ідеї, форми) світоустрою і життєпорядку. Світові начала виражалися архетипами взаємодії Землі і Неба, Жіночого і Чоловічого, Верху і Низу, Світла (“сходу”) і Тьми (“заходу”). Люди існують між цими і похідними від них першопчатками, є носіями їхньої єдності, що функціонує як “любов”. Через причетність до всіх світових першопчатків кожна людина — це й мікросвіт. Світова п'ятма прояснена сонцем і є “світлою Безоднею”. Тому співвідношення Буття і Небуття в українській міфології виражається через взаємодію протилежностей “Світ — Безодня”. Розумне начало при цьому властиве народному гурту, спільноті. Воно, як Дажбог, змушує людей спиратися на внутрішні колективні та особистісні здібності й сили. Тому у змаганні верхнього порядку (Наве) і нижнього порядку (Яве) вирішальну роль відіграє середній порядок — Праве як міфологічний символ життєтворчості людей.

Отже, головною особливістю української міфології є не теоцентризм і не антропоморфізм, що характерні для міфології народів Середземномор'я, на архетипи якої спирається західноєвропейська філософія, а *людиноцентричний* антропоморфізм. Адже все життєво значуще довкілля (“світ Велеса”) конституювалося присутніми в ньому “Дажбоговими дітьми”, які одночасно вважали себе також і “Велесовими внуками”. Отже, давні українці відчували себе *людинами і боголюдьми* одночасно, так само, як вони відчували в собі й присутність “дідківської” п'ятми, пов'язаної зі світлою Безоднею.

Таке світосприйняття не властиве ні міфології давніх євреїв, викладеній у біблійному “Старому заповіті”, ні міфології греків та римлян, систематизованій Гесіодом і Овідієм. Причому активне використання українських казок в умовах сьогодення засвідчує, що базова, тобто архетипна структура, “дружби з мудрістю” українців функціонує й відтворюється на ментальному рівні і в наші дні. Проте вона може бути суттєво zdeформована, якщо ігноруватиметься зв'язок основ українського світогляду, теоретичним вираженням якого є українська філософія, з автохтонністю культури українського народу.

3. Два періоди формування української філософської думки

Хронологічні межі формування української філософії до цього часу є дискусійними. Кількісно, так би мовити, переважає позиція, сформована церковно-православною доктриною у XVII ст., яка появу філософії і культури в Україні загалом пов'язує із запровадженням у Києві та інших містах Київської Русі, як державі-конфедерації, антиохійської (сирійської) версії християнства, що стала панівною із середини IV ст. на землях Візантійської імперії. Проте ще у першій половині XX ст. Ю. Липа висловив думку про те, що українська філософія має давню підставу, закладену ще до нової ери Анахарсієм Скіфським, Біоном Борисфенітом (Дніпровським або Наддніпрянцем), Сфером та іншими мислителями. Нині цей погляд хоч і повільно, але дедалі більше привертає увагу вчених, які вважають, що філософську основу “українського” слід вбачати в імманентній тяглоті соціокультурного процесу в Україні, а не в “грецькому”, “латинському” чи “європейському” впливах.

Так, “європейської” мови, яка б висловила “українське” або вплинула на нього, не існує, а “грецьке” (під яким часто розуміють “православне”) чи “латинське” (під яким нерідко розуміють “католицьке”) зовсім не те саме, що автохтонне “українське”. Нагадаємо, що “українське” — це сучасний результат синтезу культурних, в тому числі філософських, надбань автохтонного походження, що територіально локалізоване в сучасній Україні. Тому загалом питання про формування української філософії можна розділити на два підпитання. Перше з них стосується філософської думки до появи Київської Русі, а друге — філософської думки часів Київської Русі.

Філософська думка на терені України до Київської Русі

Населення давньої України складалося з двох умовно виокремлених частин: з народів, що постійно проживали на давньоукраїнських землях (українці-русичі), і з народів, які надовго або тимчасово поселялися (а відтак переселялися) переважно у степовій частині. Серед відомих народів давніх часів, які залюднювали українські землі від північного Причорномор'я до середини Подніпров'я, були скіфи. Вони частково підкорили, але переважно прогнали з цієї території киммерійців — перший народ на землях України, назва якого достовірно відома. Греки і римляни описували скіфів як войовничий і грубий народ, тому що вони відрізнялися від них своєю моральністю

(звичаєвістю) і побутуванням (методом організації повсякденного і державно-політичного існування).

Греки, як і римляни, полювали на скіфів. Вони перетворювали їх на рабів і змушували виконувати найтяжчу і найбруднішу роботу. Тож не дивно, що скіфи також не вельми церемонились із греками і римлянами.

Однак немає відомостей про те, що скіфи конфліктували зі слов'яноноруським населенням, яке греки називали скіфами-землеробами. Тому легенда про скіфо-сарматське походження русів-українців, що виникла в Польщі у XVI ст. (М. Стрийківський) має певні підстави, якщо звернути увагу на архетипи життєустрою і світобачення, характерні для скіфів і, оскільки сармати — завойовники скіфів — перемішались із скіфами, то й для сарматів. Йдеться про те, що світ структурувався міфологією скіфів, як це показав Геродот, в контексті архетипу “Земля — Небо”, де перевагу мала Земля.

Скіфи, як і слов'янське автохтонне праукраїнське населення, вирішували всі питання, не покладаючись на бажання богів. Вони були впевнені в одночасній належності до земного і небесного буття, а тому душі померлих уявно відправляли “жити” на небо, спалюючи тіла померлих на ритуальних вогнищах. Такий ритуал зберігався в Україні, наприклад, на Чернігівщині, й у XI ст., тобто протягом століття після запровадження християнства на півночі України. Скіфи високо цінували свою гідність (свої здібності), мали гнучку власну мудрість, що яскраво виявилась у війнах з греками і римлянами, а також у війні проти завойовника грецьких земель перського царя Дарія та у дипломатичних зносинах із Боспорським царством.

Мали скіфи і власних філософів, про яких добре знали і давні греки та римляни. Найвідоміший із них — Анахарсій Скіфський, який жив у VI ст. до н. е. і був сучасником грекомовного філософа Фалеса, лідійського царя Креза та багатьох інших відомих мислителів того часу. З огляду на це можна стверджувати, що **філософська думка в давній Україні постає в ті самі часи, коли започатковується філософія у Давній Греції, Індії, Китаї, тобто в VI ст. до н. е.**, а першим філософом давньої України, отже, слід вважати Анахарсія Скіфського. Грецькі історики філософії бачили його серед “семи мудреців”, від яких бере свій початок філософія і вся європейська наука.

Анахарсій був добре відомий до тих часів, поки античну філософію не придушило християнство. Про його друга Токсаріса (Токсаріда) ще пам'ятав у IV ст. нової ери візантієць Лука із Самосати. Тільки в добу Ренесансу (Данте Аліг'єрі) і Реформації (Станіслав Оріховсь-

кий-Роксолан) знову згадують Анахарсія в Західній Європі та в Україні (східній Європі). Зокрема, С. Оріховський-Роксолан писав про те, що Русь (українці) “визнає видатними серед своїх сусідів-скіфів лише Токсаріса і давнього Анахарсіса” [76].

Анахарсій був сином скіфського царя Гнура, здійснив багато подорожей до грецьких держав-полісів разом зі своїм другом Токсарісом. Деякий час проживав у Афінах. Метою цих подорожей було знайомство з життям та мудрістю греків. Він був сучасником Фалеса — вченого купця із малоазійського міста-колонії Мілета, якого вважають першим грецьким філософом; Креза, що царював у Лідії і був мудрим у справі накопичення багатств; Солона, який, вважали, запровадив у Афінах мудрі закони; Пісістрата-тирана, що одним із перших продемонстрував “народну мудрість”, коли юрба (“охлос”) привела його до влади, тощо. З деякими із них Анахарсій зустрічався, а його спостереження народних звичаїв та бесіди про них залишили глибокий слід у монастрах греків, їх філософів і письменників.

Через кілька віків Еврипід тепло відгукується про нього у своїх п’єсах, а римлянин Лукрецій Кар відводить Анахарсію одне з кращих місць “на тому світі”. Анахарсій вражає філософів, письменників і можновладців парадоксальністю своїх міркувань, в основі яких — людиноцентричне осягання дійсності та розуміння суперечливості співвідношення знання і незнання. Можна сказати, що він був першим у Європі глумачем положення, яке приписують Сократу: ” Я знаю, що нічого не знаю”.

Анахарсій виходив з того, що серед людей є невігласи і освічені, які знання здобувають завдяки навчанню. Людина ненавчена не може бути знаючою. Проте вчені люди відмінні за профілями діяльності, а тому все правильно вони знати не можуть. Заодно і люди, що навчені одній справі, також не мають достовірних знань, бо весь час сперечаються між собою, хто з них володіє, а хто не володіє істиною. Щоб приборкати суперечки між собою, спеціалісти одного і того самого профілю визначають компетентних людей, які повинні висловлювати судження, хто має, а хто не має істинне знання. Але якщо спеціалісти однієї галузі знань діляться на суддів і підсудних (на “експертів” і “не експертів”), то, запитував Анахарсій, чи мають спеціалісти знання взагалі?

Власне, задовго до Сократа і Платона, яких у Європі і тепер традиційно вважають засновниками методології діалогічного (діалектичного) мислення, цю методологію розробляв Анахарсій.

Мислителя вразили ринки у грецьких містах. Він стверджував, що ринки — це місце, спеціально відведене людьми для того, щоб там

можна було відкрито обдурювати один одного. Анахарсій вперше загострює проблему невідповідності державних законів реаліям фактичного життя, оскільки греки, говорив Анахарсій, видали такі закони, що забороняють обман і бійки, але насправді брешуть у кожній крамниці й спеціально влаштовують бійки, називаючи їх змаганнями. Найбільше, що сподобалося Анахарсію у греків і що він хотів запровадити серед скіфів — це свято землі, тобто свято Кабіли (Реї, Гери), яку одночасно вважали “матір’ю богів”.

Це свято було орфічним, супроводжувалося статевою нестриманістю і, звісно, вносило дисонанс у шанобливе ставлення скіфів до землі як до матері й до її уособлення в шануванні жінки. Спроба започаткувати це свято, на думку Діогена Лаертського, і викликала опір скіфів новаціям Анахарсія. Його було вбито під час свята на честь Кабіли. Смерть, зазначалося в епітафії на його могилі, не дала йому повністю висловитися за життя, але однак він причислений до безсмертних людей.

Важливим чинником становлення філософської думки в Україні була також філософія у грецьких містах-державах (колоніях), розкиданих по всьому Північному Причорномор’ю. Одне з них — Ольвія (нині м. Миколаїв) — глибоко врзалася в давньоукраїнську територію на березі Дніпровсько-Бузького лиману. Саме в Ольвії, як пише Діоген Лаертський, хлопчик Біон (Життєвий) — а це діялося в III ст. до н. е. — був проданий батьками-злидарями у рабство вчителю риторики. Згодом ритор відпустив його на волю і зробив своїм спадкоємцем. Отримавши після смерті ратора спадщину, Біон спалив його книги, продав майно і став своєрідним мандрівним філософом.

Він навчав “втечі” від штучно створеного соціокультурного світобуття до природного існування і насолоди життям. Біон вважав, що людина повинна мати власність, проте не надмірну, а лише таку, яка дає їй змогу бути вільною.

Вчення Біона близьке до таких течій елліністичної філософії, як стоїцизм, кінізм (цинізм) та епікурейство. Повчаючи жити природним життям, прибічники цих філософських напрямів наголошували, що людина — істота миролюбна за своєю природою, а штучні вироби (маєтність, гроші, речі з золота і срібла тощо), яких вона прагне, перетворюють її на звіра. Проте звірі не озброюються для ведення воєн, а люди піднімають мечі на своїх батьків, матерів, дітей, братів, друзів, співгромадян і проти ні в чому не винних тварин та іншомовних народів.

Вважаючи протиприродними будь-які аргументи і дії, спрямовані на апологію жадоби багатств, а у зв'язку з цим — насильства, Біон говорив, що лихварі-перекупщики весь час потребують грошей тому, що гроші у них — чужі, а багаті завжди володіють таким багатством, яке, по суті, їм не належить [2, 181]. Водночас, коли хтось “хоче сам звільнитися від нужди і нестатків або іншого звільнити, нехай не жететься за багатством ні для себе, ні для іншого. Бо це буде подібним на те, як хтось, бажаючи позбавити того, хто страждає від водянки, не став би його лікувати, а надав би йому джерела і річки. Хворий скоріше буде пити, поки не лусне, ніж звільнитися від спраги, а тому йому всього буде мало до тих пір, доки він не звільниться від ненаситності, марнославства і марновірства” [2, 192].

Гонитва за багатством змушує людину порушувати співмірність, націлює на боротьбу проти обставин, в якій людиною керують невідомість і випадковість. “Так трапляється, — говорив Біон, — коли маєш справу з тваринами: невірно торкнешся — дістанеш укус; якщо змію схопити посередині, вона тебе вкусить, якщо ж ухопиш за шию, то нічого не буде” [2, 182]. Так слід ставитись і до обставин: якщо на них нападати, результат буде сумним, а коли ухопишся за них, то нічого поганого не станеться.

Отже, життєві невдачі — робив висновок Біон, — є наслідком не обставин, а природно обмежених особистих здібностей людини та хибності її поглядів на життя у світі. Адже світобуття людей, вважав Біон, нагадує театр, у якому кожна людина грає свою роль. Тому кожен повинен виконати ту роль, яка йому належить згідно з природними здібностями. “Будучи на других ролях, не прагни грати героїв. Інакше зробиш “сміхотний” вчинок. Тільки в діях, що відповідають особистим умінням і можливостям, людина не відчувається рабом, не плазує на угоду іншим упродовж життя, не жаліється на свою світову участь і присутність” [2, 184].

Обставини треба використовувати, а не боротися з ними. Немає також ніякого життєвого сенсу в гонитві за накопиченням багатств. Багаті, на думку Біона, такі жадібні до речей, нібито бачать їх уперше, але так мало користуються ними, нібито набули ними багатство для них чуже.

Центром уваги філософських роздумів Анахарсія і осередям міркувань Біона Борисфеніта, отже, є людина, яка прагне співмірності зі світом. Така людина не приймає за норму світ, що порушує цю співмірність, а відтак — особисту свободу. Але у Анахарсія вільна особистість можлива в тому випадку, коли людина спроможна розрізнити слова

і дійсність, спеціально встановлені правила життя і зміст реального життя, вигадку та істинне знання. А Біон, на відміну від нього, наголошує, що неодмінною умовою свободи має бути така власність, що гарантує людині автономне життєзабезпечення. Вільною, отже, людина може бути тоді, на думку Біона, коли її не обтяжують ні злидні, ні велике багатство.

Суттєву, але малодосліджену роль у українському етногенезі відіграли готи, які підпорядкували собі скіфо-сарматів, хоча слов'ян-автохтонів, як свідчить “Велесова книга”, тобто предків україно-руси́чів, готи не змогли перемогти. Візантійський історик Прокопій із Кесарії (Мала Азія) був спостерігачем воєн римлян з готами, яких він називає також скіфами і відокремлює від слов'ян. Прокопій зазначав, що слов'яни вірують в одного бога — творця блискавок. “Передвизначеності (“судьби”) вони не знають і взагалі не визнають, що вона стосовно людей має яку-небудь силу” — писав Прокопій. А “по суті вони непогані й зовсім не злостиві”. Причому слов'яни-руси́чі “не управляються однією людиною, але здавна живуть в народоправстві (демократії), і тому у них щастя й нещастя в житті вважається спільною справою” [80, 297].

Брутально-войовничими зобразив Прокопій готів, серед яких поширеною була думка, що “науки дуже далекі від мужності, а настанови старих людей в більшості випадків призводять до боягузтва і нерішучості.” Проте готи все-таки не цуралися тогочасної науки, а також філософії. “Серед готів був дехто на ім'я Теодат, син Амальфріди, сестри Теодоріха, людина вже похилого віку, що знала латинську мову і навчена була платонівської філософії” [80, 84].

Загалом слід наголосити, що впродовж перших століть нової ери через работоргівлю та іншими способами у північночорноморських містах-колоніях греків, а також серед готів поширюється аріанство — гностико-маніхейська версія християнства. Це була основна і панівна в ранньому християнстві течія, що майже до кінця IV ст. домінувала у європейській, малоазійській та північноафриканській частинах Римської імперії. Християни аріанської версії здійснювали активну місіонерську діяльність на південних українських землях, де в той час запанували готи. Досить велика частина готів відмовилася від власної міфології і сприйняла аріанство, яке користувалося підтримкою імператорів Східної частини Римської імперії (Візантії).

Аріани, на відміну від власне християн, які зосередилися в Антіохії (тепер — частина Сирії), мали досить різнобічну теологію, сперту на гностичну філодоксу й на певні аспекти грецької філософії.

Причому вихідні положення аріанського вчення були суголосні як з архетипами скіфо-сарматського, так і автохтонного протоукраїнського населення. Так, аріани визнавали світле (небесне, повітряне) і темне (тяжке, земне) світові начала. Людину вони вважали складеною із цих начал, а Христа — сином-словом небесної Мудрості (Софії), який “утілівся” під час народження в земного хлопчика Ісуса. Оскільки тіло земного Ісуса померло розіп’ятим на хресті, то Христос, як духовна небесна мудрість, залишив це тіло, перебуває разом зі своїм Богом-Отцем і Богородицею-Софією на небі. Отже, з погляду аріан, Христос вже ніколи не повернеться на землю, а вічно житиме в небесному *словесно створеному* світі.

Хоча поширення підтримуваного Візантією аріанства спричинило серед готів війну (першу відому масштабну громадянську війну на українських землях, яка спалахнула з релігійних мотивів), що закінчилася поразкою прихильників візантизму і християнства, все-таки християнство аріанської версії мало успіх. Про це свідчить заснування в III ст. н. е. першої на давньоукраїнських землях єпископії в Тмутаракані, що означало й появу нових філософських тенденцій на теренах України ще до утворення Київської Русі.

Так, з одного боку, аріанство посилювало філософську аргументацію “профанного” аспекту давньоукраїнського “язичництва”, а з іншого — створювало й абсолютизувало філодоксичний елемент, якого язичництво не знало. Йдеться про обожнення і містифікацію людської особистості у формі віри в “слово Боже”, під яким розуміють слово “Христос”. Це слово в теології об’єднує в “одному” жіноче як софійне (Христос — це нібито Мудрість Божа) і чоловіче начала (Христос проголошувався “сином Божим”) одночасно.

Згодом, після Нікейського собору єпископів у 325 р., у якому брав участь і єпископ Кадм із Тмутаракані, і поразки на ньому представників аріанської гілки християнства, аріанство в Україні було витіснене антиохійською (православною) гілкою християнства, яка з IV ст., як уже зазначалося, розпочала формування власної філодокси. Християнські “отці церкви” вибирали для цього все “підходяще” із грецької та римської філософії і філодокси. Активно впливав на цей процес патріарх Константинополя Іоанн Хризостом (Златоуст), який на початку V ст. посилав проповідувати християнство місіонерів і висвятив на посаду єпископа гота Унілу, що поширював християнство на півдні давньої України.

Поряд із цим на східних землях України, що входили до складу Хозарського каганату, поширилось іудейство, яке також мало свою

філодоксу і філософію. Вважається, що залишки тогочасного іудейства існують в сучасній Україні серед караїмів — етносу, що зберігся після розгрому князем Святославом Хозарського каганату. Болгари (“волгари”), які з берегів Ками і Волги перекочувували упродовж тривалого часу через Україну на Балкани (у колишню Фракію, де створилася держава Болгарія), долучилися спочатку до ісламу, а потім — до аріанства (маніхейства), що було замінене візантійським варіантом християнства — православ’ям. Крім цього, на землі карпатської (західної) України проникали римські місіонери.

Отже, філософська думка в Україні формується задовго до утворення Київської Русі як конфедерації слов’яноруських князівств, основним спадкоємцем якої є Україна. Це і філософія скіфів, філософія у грецьких містах-державках давньоукраїнського Причорномор’я, філософія готів, а також ті елементи філософії, які використовували проповідники різних версій християнства, ісламу та іудаїзму. Водночас у центральному Придніпров’ї та в північних землях давньої України фактично до XI ст. безроздільно панувала міфологія. Логічним, отже, було дальше поширення філософії як “дружби з мудрістю” й усталення її як теорії спільного способу життєтворчості по основних осередках культури на території давньої України. Цей період формування української філософії пов’язаний з існуванням Київської Русі.

Філософська думка України доби Київської Русі

Поява філософії як специфічного типу знань і філософів на Київщині та у тих містах Київської Русі, що нині є важливими осередками українського буття, мало чим нагадувало дискусії софістів на площах, базарах і бенкетах, які супроводжували вичленовування “дружби з мудрістю” у містах-державках Давньої Греції. Нагадаємо, що світоглядно-філософське різноголосся було й на землях Римської імперії аж до її поділу. Проте в Києві, Чернігові тощо філософія з’являється із Візантії та з Болгарії у формі фрагментів учень переважно грецьких (грекомовних) і болгарських мислителів, викладених у межах антиохійської (православної) версії християнської філодокси (богослов’я).

Найвиразніше це демонструє книга-хрестоматія, відома як “Ізборник” Святослава (1073 р.). Вона складена дяком Іоаном на основі книг бібліотеки чернігівського, а потім — київського князя Святослава. В цій книзі власне філософські фрагменти, що пов’язані зі школою Аристотеля, включено в гностичні, неоплатонічні та близькі до піфагорейства інтерпретації християнства, що були поширені у Візантій-

ській імперії (переважно на землях Малої Азії) та в Західній Римській імперії (зокрема, у північній Африці — в Карфагені і т. д.).

Загалом у Київській Русі на рубежі X–XI ст. частину власних мудреців (волхвів) князівська влада стратила, частину розігнала, а замість них прибули з Візантії православні жерці-греки (“попа” — у перекладі з грецької мови на українську означає “жрець” — людина, яка частує богів їжею — “жродлом” або “жертвою”). Прибульці-греки, таким чином, зустрілися в Русі з іншими поглядами на мудрість та її засади, ніж ті, що були на землях Візантійської імперії.

Отже, філософія як теорія з’являється в Києві наприкінці X ст. не як аутентичний твір власної культури, а як офіційна філософія, механічно запозичена владою у Візантії. Оскільки власних інтелектуалів князівська влада усунула з арени публічного життя, це призвело і до втрати вітчизняної писемності. Тому їй довелося відновлювати, запозичивши писемність у болгар.

Разом із болгарськими книгами в Київській Русі почала поширюватися гностична філодокса, яка в Україні як аріанська версія християнства була відома ще серед готів. Перший проповідник гностицизму Дмитрій прибув до Києва в 1034 р. із Болгарії. Причому грецькі священики, які монополізували в Києві інтелектуальну діяльність, найкращий аргумент у багаторічних дискусіях з Дмитрієм та його численними прибічниками побачили в його арешті та доправленні в Константинополь для патріаршої розправи. Внаслідок цих переважно владно-репресивних рішень та акцій християнська філософія, представлена формами богослов’я, стала панівною в Русі.

Реальним її опозиціонером залишилася міфологія автохтонно населення — полян, сіверців, уличів, дро(е)влян тощо, які в процесі етногенезу й утворили згодом українців як сучасну націю. Саме внаслідок досить драматичної “зустрічі” взятої із Візантії князями Київської Русі християнської філософії та її кількавікового “діалогу” з давньоукраїнською міфологією і започатковується українська філософія в сучасному її розумінні. Маючи до своєї появи в Києві майже тисячолітній досвід, увібравши суголосні символи християнської віри деякі філософські положення, а також вигадки філодокси давніх євреїв, греків, римлян, християнська філософія була представлена не лише православним кліром, а й книгами.

Водночас давньоукраїнська мудрість, виражена міфологією, була представлена переважно усною оповіддю чи поезією (піснями). Оскільки у Київській Русі мову називали “язиком”, міфологічна форма давньої української мудрості дістала від прибулих грецьких жерців

хибну назву “язичництво”. Окрім цього, міфологія була світоглядом “поган” — селян, які становили абсолютну більшість киево-руської населення. Тому грецькі священики назвали давньоукраїнську мудрість ще й “поганською”.

Представлена ж греками-попами християнська філософія була викладена у книгах її у киево-руську добу дістала назву “книжництво”. Людину, яка вміла читати і писати, прочитала кілька книжок, знала інші мови, вважали мудрецем, або філософом. Вперше “філософом” у текстах доби Київської Русі, що збереглися, названо київського митрополита Кліма Смолятича.

Отже, незважаючи на те, що філософська думка в Україні постає з VI ст. до н. е., власне українська філософія починається на рубежі X–XI ст. Вона виростає з “діалогу” язичництва і книжництва, місцевої міфології і запозиченої з Візантії київськими та іншими князями християнської філософії. Остання, як уже зазначалося, містила філософські положення, але вони тонули у філодоксі, що слугувала засобом обґрунтування символу християнської віри. Причому у згаданому вище діалозі спостерігалось дві тенденції: одна виявлялась у “притичності”, тобто у припасуванні, додаванні до давньоукраїнських уявлень про людину і світ християнських аналогічних уявлень, друга — в імперативності, ігноруванні місцевої міфології і силовому нав’язуванні християнської віри та філософії.

Перша тенденція була пов’язана, зокрема, з Климом Смолятичем, який говорив, що тлумачить християнство “притично”: до положень “святого письма” він додавав власний коментар, який, і це можна зрозуміти з його полеміки із пресвітером Томою, далеко не завжди узгоджувався з вимогами християнських догм. Але найвиразніше особливості “притичного” методу демонструють проповіді Кирила Турівського, який підпорядковувався чернігівському єпископу (нині Турів — місто в Білорусі). **Специфіка його промов полягала не в тому**, що до християнських канонів він додавав свої тлумачення, як це робив і Клим Смолятич, а в тому, що **до поширених на Сіверщині поглядів і роздумів про людей і світ він пристосовував християнські міркування про людей і світобуття**.

Так, під час другого свята Перуна (церква це свято перейменувала, по суті, у “пасху”), що було приурочене до “оживання” природи навесні і з обов’язковими ритуальними “кресами” (багаттям), дим яких символізував зв’язок живих людей з небом і предками в “Трії”, Кирило додавав також і легендарне оповідання про Христа як “живодавця”, який нібито також “воскрес” після страти. Тобто полинув

із димом ритуального вогнища від землі на небо так само, як і предки місцевих сіверців-поган. У такий спосіб книжницька християнська філософія ставала “притичною” до міфологічної мудрості населення Київської Русі.

Друга тенденція виявилась у руйнуваннях язичницьких храмів-капищ, у будівництві на їхньому місці церков, у вбивствах волхвів тощо. Спираючись на князівську владу, грецькі та окремі місцеві священники змушували населення Київської Русі виконувати ритуали християнства і сприймати його філософію. Тобто вимагали такого розуміння своєї участі у спільному способі життя, який не відповідав традиціям “Велесових внуків”, якими вважали себе прабатьки сучасних українців. Тому це була тенденція агресорів-завойовників, що почувалися себе переможцями й окупантами одночасно.

Таким було ставлення до полян і всього населення Київської Русі митрополита Іларіона. У своєму “Слові про закон і благодать” він хвалить князя Володимира за те, що кияни хрестилися або з поваги до нього, або зі страху перед ним, хоча й визнає, що багато людей порозбігалось і не хрестилося зовсім. Митрополит висловлює радість і гордість, що капища — священні місця киево-русичів зруйновано, а замість них церкви побудовані. Проте найбільший і найміцніший світоглядний і політичний здобуток язичництва — державу і владу князя — він улесливо хвалить.

Разом з фідеїстичним пристосуванням та нав’язуванням місцевим жителям “бога в трьох лицах” грецькими, болгарськими і, час від часу, священиками з киево-руського населення в давній Україні змінювалася і сама християнська філософія, тобто богослов’я, теологія. Вона акцентувала насамперед звичні для української міфології моменти. Зокрема, християнами була використана нехристиянська думка, згідно з якою слово не лише виділяє речі, а й спрямовує дію з ними. Тому й християнські тексти, як засвідчує зміст “Ізборника” Святослава, підбиралися такі, що мали гностичний характер.

Наприклад, Христос в “Ізборнику” витлумачується тільки як слово, від якого “відщеплюються” всі інші слова. Використовується також поширене в грецькій філософії і близьке за змістом до українських міфологічних уявлень вчення про чотири світові начала: землю, воду, повітря (“дух”) і вогонь. Більше того, християнська філософія в давній Україні запозичує основну термінологію не з єврейської та грецької, а з місцевої слов’яно-руської міфології, переосмислюючи її в річищі християнського символу віри та пристосовуючи хрис-

тиянську обрядовість вірування в Дія (перейменованого в Бога) до місцевої міфологічної звичаєвості. Але беручи, так би мовити, одяг з “язичницької” слов’яно-руської (давньоукраїнської) мови і запозичаючи та включаючи в свої обряди давньоукраїнську звичаєвість, християнство, як чужинська релігія і філодокса, набувало в Київській Русі інші форми та смислові орієнтації, ніж у Візантії та інших країнах Європи.

Це яскраво виявилось у “Повчанні дітям” спочатку чернігівського, а відтак — київського князя Володимира Мономаха. Незважаючи на те, що в ньому вже наявні елементи малоазійського християнства (в “Повчанні” є цитати з творів Василя Каппадокійського), основний філософський зміст твору примикає до української казково-міфологічної думки, зосередженої на людині, її житті в громаді та світі. Власне, Володимир Мономах уперше в українській філософській (писаній) думці загострює питання: “Що є людина?” І якщо “Велесова книга” також торкається теми окремої людини, акцентуючи думку все-таки на питаннях світобуття народу, то у “Повчанні” в центрі роздумів — особа, проблема її індивідуального життя у світі, сповненого невідомості й оточеного невідомістю.

Світ Володимира Мономаха розуміє як внутрішньо упорядкований, а всі явища в ньому регулярно повторюються. Сходить і заходить сонце, птахи навесні прилітають, а восени відлітають на південь одними й тими самими шляхами, у відповідний час з’являється і зникає зелень на деревах тощо. Тільки людина почувається бентежно і невлаштовано у цьому загадковому й потайному (“дивному”) світоустрої через те, що життя людське сповнене небезпеками і несподіванками: може напасти хижий звір, можуть вторгнутися чужинці, можливі голод і холод, недобррозичливість з боку окремих людей, особисте невігластво тощо. Тому людині, учив Мономах, слід гартувати себе фізично й розумово, уміти здобувати опору серед людей і підтримувати з ними зв’язки, творити для них добрі діла.

В Україні киево-руської доби поширилася так звана “книжницька” філософія. У XI–XIII ст. вона була загальноєвропейським явищем і своєрідним продовженням дискусій між різними напрямками християнства про значущість “ікон” — художнього зображення Бога, ангелів, демонів тощо. Гностично орієнтовані християнські філософи у V–VIII ст. наполягали на тому, що в церквах слід заборонити використання ікон та інших зображень Бога. Останній, згідно з його визначеннями і тлумаченнями у “Святому письмі”, є невидимим, не-

відомим, незображуваним і т. д. Тому будь-яке зображення Бога спотворює його як невимовне “существо”.

Проте більшість християнських філософів брала до уваги масове панування міфологічного розуміння світу і неписьменність європейського населення, наполягаючи на необхідності ікон і скульптур у церквах. Вони, вважалося, замінюють неграмотним людям книги і в такий спосіб, тобто через “образи”, сповіщають і зміцнюють у них віру в Бога та “царство небесне”, а також в існування “пекла”. Тому християнство відновило в нових формах язичницьке обожнення ідолів, яке в церкві набуло вигляду віри як у чудодійні властивості ікон, так і обожнення “нетлінних мощей” померлих ченців. Поряд з іконами і “мощами” велике значення в християнстві надавалося книгам.

Своєрідне обожнення книги і поява “книжництва” як форми християнської філософії в Європі, пов’язане не лише з тлумаченням Біблії як нібито богонатхненної книги, а й книги “як такої”. Ця тенденція існувала і в Київській Русі. Якщо раніше посередником між людиною і незображуваним і невидимим Богом вважався “образ”, то з X ст. основним посередником стає Біблія як універсальний образ “книги книг”. Світ також починають мислити за аналогією із книгою. Речі у світі сприймаються як “слова”, що упорядковані звязком слів, тобто “реченнями”, і утворюють “книгу буття”.

Методом розуміння світу як “книги” є читання і тлумачення Біблії, в якій нібито сказано про світ “усе”. Людина — також “книга”, текст якої міститься в Біблії. Водночас робилося й застереження, що викладене і в “Ізборнику” Святослава: ніхто не повинен намагатися ні додавати, ні вилучати нічого з тексту Біблії, бо це призведе до втрати розуму, до божевілля.

Книжництво, таким чином, значно посилює інтерес до філософського змісту літератури, до поширення писемності, але водночас істотно обмежує масштаби світорозуміння й життєтворчості. Вимагаючи винахідливості в тлумаченні Біблії, книжництво робить витонченим теоретичний розум, але заодно цей розум стає суто догматичним і філодоксичним, замкненим на фантастичних побудовах, спертих на авторитет “святого письма”. Усе, що виходило за його межі й було пов’язане з природознавством (алхімія), залишалося переважно поза увагою філософської думки Київської Русі. Принаймні в “Києво-Печерському патерику” згадується тільки алхімік-лікар, який більше схожий на дохристиянських давньоукраїнських волхвів-відунів, ніж на західноєвропейського шукача “філософського каменю”. Причому

спроби недогматичного тлумачення Біблії ще в “Ізборнику” Святослава проголошувалися шкідливими для здоров’я й розуму людини. Можливо, тому повний текст Біблії вперше з’являється в Україні лише в 1449 р. Тобто чотири століття в Україні тлумачили “святе письмо”, мало розуміючи те, про що в ньому оповідається.

Важливою прикметою філософської думки часів Київської Русі є роздвоєння світу на світ людей і світ чортів. Причому чорти не лише борються між собою, а й ніби чергуються у своєму пануванні над людьми. За своєю логічною структурою таке роздвоєння можна розглядати як переосмислене в контексті християнства давньоукраїнське міфологічне міркування про боротьбу Білобога і Чорнобога, Дажбога і світла та Ями і п’їтьми. Зокрема, ранні тексти “Києво-Печерського патерика” містять оповіді про протиборство людей, насамперед ченців, з чортами, які вночі заповняють усе в світі, та найбільше — Києво-Печерську лавру. Чорти проникають в келії, на кухню, під землю, де в печерах мешкають монахи, і не тільки заважають правильно думати, а й хочуть заповнити людей (ченців) і панувати над ними.

Тому ченці не лише борються з чортами, й мають з цього певну вигоду: вони перемагають і змушують чортів носити воду з Дніпра, рубати дрова, місити тісто — одне слово, виконувати важку роботу. Такі оповіді “Києво-Печерського патерика” пронизує філософська думка, що людина — істота настільки здібна, що здатна з користю для себе домовитися з “нечистою силою” або й підпорядкувати її та змусити служити собі.

Звісно, на основі досить обмежених матеріалів неможливо подати філософську думку в Україні доби Київської Русі в усьому її різноголоссі. Проте навіть існуючі матеріали свідчать, що внаслідок неоднозначного для народів Русі за своїми наслідками “діалогу” місцевої міфології і християнської філософії, спертої на світоглядні положення здебільшого греків і євреїв, постає національна письмова традиція “дружби з мудрістю”. Вона, з одного боку, не усуває основних українських міфологічних архетипів світоустрою і життєпорядку, а з іншого — додає до них нові моменти, пов’язані з християнством. Саме ці додатки роблять нові акценти в структурі світорозуміння, що, у свою чергу, зумовлює постановку нових проблем і переосмислення усталених поглядів людей на мудрість та способи їх участі у спільному існуванні на своїй території поселення. Зокрема, більшу увагу почали приділяти питанням особистого мудрого життя, зразками якого стали розуміти не лише предків, а й “слово Христос”, що виражає софійність Бога і його сина — Софію (Мудрість).

Трансформацій зазнає образ світу. Зокрема, язичницька думка про Бездно, що оточує світ, переходить у думку про невідомість і незбагненність, що існують у світі й навколо нього. Відбувається знайомство із філософськими питаннями, запозиченими християнством у греків, римлян та інших народів, зокрема з питаннями пізнання, а світ інтерпретується в контексті опозиції “світ божий” і “світ чортовий”. Людина мислиться могутньою і розумною настільки, що підпорядковує і навіть використовує сили “темного світу” з вигодою для себе. З поширенням у Русі “книжницької” філософії актуалізуються питання співвідношення “знак – образ – предмет” (“ікона – образ – Бог”), змісту тексту і змісту дійсності, можливості недогматичного (“при-тичного”) методу тлумачення Біблії тощо.

Усе це утворювало теоретико-методологічну основу власне української філософії. Вона, як справедливо зазначає сучасний український філософ В. Горський, уже в добу Київської Русі осмислюється і реально побутує як “любов до мудрості”. Саму ж мудрість розуміли не тільки як істинне знання, а й як “життя в істині”. Тому вже в киево-руський період українську філософію світобуття цікавить “з точки зору виявлення людського смислу, закладеному в ньому, того значення, яке він має для людини” [24, 49–53].

Проте літературні початки української філософської думки доби Київської Русі значною мірою були знищені внаслідок монголо-татарського погрому, а також внаслідок “господарювання” і “турботи” про народ України інших окупантів і колонізаторів. Йдеться про розкрадання монастирських бібліотек, що тривало кілька століть, як і вилучення стародруків за наказами патріархату Російської православної церкви та вивезення їх за межі України. Поступове відтворення систематичного філософського аналізу відбувається, по суті, протягом XVI–XVII ст. Завдяки зусиллям професорів Острозького колегіуму і Києво-Могилянській академії в Україні того часу створюється необхідна база для функціонування і поступу філософії як суттєвого чинника української культури і системи національної освіти.

Причому саме впродовж XVI–XVII ст. в Україні виробляється типовий, або *класичний*, для української культури спосіб філософського мислення. Він певним чином зосередив у собі багатомірне функціонування філософських ідей, що в різні часи поставали в Україні, а також сформулював основи тих тлумачень людини, освоєння нею наявного у світі та образу світу, що стали вихідними для наступних поколінь українських філософів, у тому числі й сучасних.

Однак найважливішою особливістю цього (*класичного*) періоду української філософії є те, що саме в його межах людиноцентричний антропоморфізм, який більшою або меншою мірою супроводжував функціонування філософської думки, остаточно трансформувався в антропоцентризм і етноцентризм. Людину стали розглядати як своєрідного світового речника і творця свого світу, а український народ — як природного господаря на землі своєї Батьківщини ще зі скифо-сарматських часів.

Питання і завдання для повторення і самонавчання

1. Яка загальна особливість джерельної бази української філософії?
2. Чому народний світогляд є головною передумовою філософії?
3. Проаналізуйте найважливіші архетипи української міфології, спираючись на зміст “Велесової книги” та української казково-поетичної традиції.
4. Що відомо про найдавніших філософів на терені давньої України та зміст їхніх учень?
5. Назвіть основні твори “книжників” Київської Русі та проаналізуйте їх світоглядно-філософський зміст.
6. Які уявлення про світ, людину, пізнання світу, роль наук у житті людей знаходимо у творах мислителів Київської Русі?
7. Який характер мала “зустріч” на території Київської Русі християнсько-філософських поглядів, запозичених із Візантії, та місцевої міфопоетичної думки (“язичництва” чи “поганства”)?
8. Чому українська філософська думка формується у результаті “діалогу” християнства і міфопоетичного світогляду народів Київської Русі?
9. Поясніть, чому українська філософія має автохтонну соціокультурну основу. Наведіть приклади використання християнством понять і уявлень українорусської міфології.
10. Якими методами користувалася князівська влада і православне духовенство для поширення християнського світогляду в Україні доби Київської Русі?

ЛЮДИНА ТА ЇЇ СВІТОТВОРЧА ФУНКЦІЯ

1. Проблема “первісної колективності”

Сучасна філософія в Україні продовжує тенденції класичної української філософії і акцентує на антропологічно-гуманітарних темах. Про це свідчить обстоювання пріоритету людини як основотворчого світового чинника. Але водночас філософія стикається нині з проблемами, що виникли після перевидання в 90-х роках ХХ ст. окремих праць М. Костомарова і дослідників з української діаспори. Зокрема, М. Костомаров у своїй статті “Дві руські народності” стверджував, що для українців пріоритетним і визначальним є індивідуально-особисте начало, в той час як у росіян — общинне начало [34, 317–321].

Нині таке тлумачення особливостей українців і росіян досить поширене як в Україні, так і в Росії, де певні автори наголошують на “хоровому” началі росіян. Але в 1918 р. М. Грушевський також писав про те, що українці добре співають хором, отже, мають хист до злагодженої масової діяльності [27, 153]. Загалом такі міркування стосуються скоріше спостережень особливостей життя людей у контексті державно-політичного підходу і аж ніяк не спростовують той факт, що будь-який “індивідуаліст” і будь-який “хоровик” має бути причетний до якогось поселення — до існування в громаді, й, отже, мати Батьківщину.

Водночас міркування про співвідношення індивідуалізму і колективізму передбачають і більш широкий людинознавчий аспект, що став прикметою багатьох філософських дискусій ХІХ–ХХ ст., які тривають і тепер. Йдеться про проблему “первісної колективності”, позитивне розв’язання якої давало ґрунт багатьом філодоксам. Соціалістично-комуністична філодокса, зокрема, припускає, що планетарне лодство розпочинало своє існування у стані “первісного комунізму”. Згодом гонитва за приватною власністю руйнує його і

утверджує індивідуалістичне суспільство, у якому людина експлуатує людину. Однак на певному техніко-економічному рівні та в результаті соціалістичної (соціальної) революції людство знову повернеться до “вихідного стану” (до комунізму), але на якісно новій, “розвиненішій” економіко-технологічній основі.

Загалом філософське розуміння людини в Україні впродовж ХХ ст. будувалося переважно на припущенні “первісного колективізму” (комунізму), що був поборений індивідуалізмом. Відтак домінуючими стають дві версії. Згідно з першою (марксистсько-ленінською) людство колись знову повернеться до глобального колективізму (комунізму), а згідно з другою, що поширена серед немарксистів, — індивіди творитимуть тимчасові форми колективності, які розпадатимуться, а замість них створюватимуться нові. Це стосується й сучасних міркувань про перспективи націй у контексті глобалізму. Такий погляд властивий і популярній нині теорії (гіпотезі) інформаційного суспільства.

Отже, можна констатувати, що гіпотеза про “первинний колективізм” є свавільною філодоксичною аксіомою, на основі якої робляться припущення як про настання планетарного колективізму (глобального суспільства чи цивілізації), так і припущення про хаотичність виникнення та розпад людських спільнот і неможливість планетарного колективізму.

Проте нині жодне відоме давнє писемне джерело не констатує жодного “первинного колективізму”, що мав нібито загальнопланетарний характер. Навпаки, в дошумерському клинописі, який вважається найдавнішим письмом, фіксується індивідуальна диференціація. Загалом же розшифровані давні тексти різних народів свідчать про існування розшарування людей на бідних і багатих. Уже в давні часи були, наприклад, різні жерці і чаклуни, майстри-умільці і особливо вдалі вожді, здібні мисливці, землероби, торговці тощо. Водночас міфологічні оповіді всіх народів безпосередньо чи опосередковано інтерпретують людину за аналогією із структурою світоустрою і суспільного буття, незалежно від того, яким уявляється світове начало.

Якщо, наприклад, началом визнається вогонь, і вся існуюча у світі предметність витлумачується як результат згушення і розрідження вогню, то й людина постає як згусток (“охоłodження”) вогню. Якщо визнаються кілька начал (атоми, стихії тощо), а предметне розмаїття вважається результатом змішування начал, то й людину розуміють як істоту “змішану”. Одне слово, в усіх давніх міфологічних і філософсь-

ких ученнях “первинну” людину зображено не в аспекті тотального колективізму чи хаотичного індивідуалізму, а в аспекті “мікрокосму”, тобто неподільною часткою “макрокосму”, що має всі його властивості та елементи.

Згодом, наприклад, у середні віки, коли в Європі панівним стало християнство, індивідуалізм слугує підставою християнської інтерпретації винятковості — “богообраності” чи “святості” певної людини, в той час як при розгляді нетеологічних питань залишалося розуміння людини як мікрокосму. Але оскільки християнство, що поширилося в Україні, сприйняло філософське вчення про первинність стихій (землі, води, повітря і вогню), а сам Бог був витлумачений як “дух” (як повітря), то й “святі” (наприклад, засновники Києво-Печерської лаври Антоній і Феодосій) вважалися “духовними”, оскільки вони намагалися звільнитися від властивих тілу “плотних” стихій (від землі і води). Через це вони самообмежувалися в харчуванні й жили впроголодь.

Надалі всі соціальні тлумачення людини, які з XIX ст. стають характерною ознакою світової філософської думки, також підсвідомо або свідомо спираються на архетип “мікрокосму”. Насамперед це виявилось у вченні про залежність життя і властивостей особи від обставин та умов — природних і суспільних. Західноєвропейська філософія (Г. Гегель, Л. Фейербах, К. Маркс та інші) визнавала, що структура і соціальні якості особи є “сукупність відношень”, в які вступає людина. Одночасно східноєвропейська думка (М. Гоголь, П. Куліш, П. Юркевич, К. Ушинський та ін.) продовжувала пряму інтерпретацію людини як мікрокосму. Це дало змогу розглядати людську індивідуальність і колективізм (суспільство, народ) у плані співмірності, а не суперечностей. Людина в цьому сенсі не “творить суспільство” і суспільство не “творить людину”, бо **кожна людина бере участь у спільному способі існування і разом з іншими творить суспільство і саму себе.**

Загалом у суспільстві індивідуальна ініціатива так само важлива, як і колективна, “хорова” діяльність. Тому ще у XIX ст. М. Драгоманов звернув увагу на некоректність твердження М. Костомарова про український “індивідуалізм”. Учений цілком слушно вбачав у версії індивідуалізму запозичення М. Костомаровим ідей популярної за межами України, зокрема в Росії, філософії Г. Гегеля. М. Драгоманов розглядав таку інтерпретацію як філософсько-політичну поступку російському царизму, що свідомо прагне розділяти українців і панувати над

ними. “Тільки ж оддавна усе те, що робилось на нашій землі й навколо, — писав мислитель, — вело не до того, щоб міцніше звести наші громади в спілку, а щоб розбити й ту спільність, яка й була сама по собі й поміж громадами, й поміж людьми в кожній громаді” [30, 278)

Використання в сучасних умовах запропонованої М. Костомаровим версії індивідуалізму як загальної прикмети українців можна розглядати, отже, лише як специфічну трансформацію царистсько-імперської політики XIX ст. Люди, таким чином, завжди жили так, як уміли. Якщо гіпотетично існуючих “першолюдей” у теперішній “науковій” літературі називають “дикунами”, то чи не слід вважати це наклепом? Чи не є дикунством атомне бомбардування Хіросіми і Нагасакі, створення велетенських загонів-загород (гетто, концтабори тощо) для нищення мільйонів людей? Чи не слід вважати ознакою “первісного дикунства” контроль кількох держав над життєвими ресурсами більшості народів за допомогою фінансово-банківських (лихварських у своїй основі) торгових оборудок? Як таке “цивілізаторство” можна назвати — “організованим індивідуалізмом” чи “глобальним колективізмом”?

Залишаючи ці дискусійні питання для подальших самостійних роздумів, конкретніше розглянемо те, як людина, будучи індивідуалістом і колективістом одночасно, постає в українській філософській думці.

2. Людина як істота, що розмовляє і мислить

Особливістю джерельної бази української філософії, як зазначалось у попередньому розділі, є бідність текстуальних даних і документів. Переважно це література, пов’язана із задоволенням потреб поширення християнства в Україні. Тому філософська думка, наявна в цих текстах, в основному запозичена з грекомовних джерел, перекладених на церковнослов’янську (староболгарську) мову. Щоправда, у XVI ст. філософська думка часів Київської Русі майже забулася, через що складалося враження, нібито філософії на землях давньої України не було. Так, С. Оріховський-Роксолан писав про киево-руси-чів: “Народ той, ведучи збройну боротьбу проти своїх сусідів, волохів і татарів, не займався ніколи наукою і філософією, зупинившись на освіті середньої міри, — частково слов’янській, частково латинській, на такому ступені, який був необхідний для ведення служби божої і вироблення законів” [76, 155].

Звичайно, судження С. Оріховського-Роксолана виражають загальне розуміння філософської культури України вченими XVI ст., оскільки й під Україною розумілися переважно землі, що входили в той час до складу Речі Посполитої, а не сучасну українську дійсність. Виходячи з реалій сьогодення, для розуміння філософської думки в давні часи особливу значущість має “Ізборник” Святослава — підбірка уривків із різних джерел. Зміст уривків опосередковано вказує на теми й проблеми, які в давній Україні актуалізували філософське мислення.

Провідною філософською темою є розгляд проблеми людини у зв'язку з двома мотивами. По-перше, серед україно-руського населення, як свідчить зміст “Велесової книги” (а також давньоукраїнська міфологія), поширений був людиновимірний погляд на дійсність, що не могли не помітити грецькі та болгарські богослови, які діяли в Києві, Чернігові та інших столицях Київської Русі. По-друге, в Русі домінувала усна традиція тлумачення мудрості, в якій особлива роль належала оповіді, або “слову”. Воно, зрозуміле як говоріння на різних “язиках”, розмежовувало споріднене населення князівств у межах Русі і відокремлювало їх усі від інших “язиків” — від інших народів. Тому проповідь християнства будувалася на основі христоцентризму (на ідеалі боголюдини) з урахуванням того, що тільки людина є здатною розмовляти, або “словесною”, та здатною мислити істотою. Так, Христос в “Ізборнику” тлумачиться як ім'я (слово), яке “єсть божа наслана мудрість, що ним же вся існує”. Водночас у ньому зазначено, що: “людина єсть животне, словесне, смертне, уміюче художества приймать, а образ неживого єсть не словесний” [33, 234].

Тобто людина визначається як жива і смертна істота, здатна розмовляти і творчо-продуктивно діяти (“художества приймать”), а це відрізняє її не лише від інших живих істот, а й від “безсловесних” неживих речей.

Слід наголосити, що сформульоване в “Ізборнику” визначення бере до уваги передусім загальнородові ознаки людини, що виявляються через протиставлення всьому, що не є людиною. Це визначення до того ж має подвійний зміст при розгляді співвідношення “людина — невідомість (Бог)” воно допускає найрізноманітніше філодоксично-релігійне тлумачення, а при розгляді співвідношення “людина — світ” створює методологічне підґрунтя для філософських і наукових міркувань.

Так, із викладеним в “Ізборнику” визначенням людини можна поєднувати як біблійну розповідь про створення людини “з нічого”, але можна досліджувати саму людину та її реальне світове становище. Проте в “книжництві” України з XI ст. переважила перша тенденція, внаслідок чого людина і в наступні віки інтерпретувалася також як “чудо”. Тобто людське існування пов’язувалося переважно з втручанням невідомих і неозначених надсвітових сил, що поставили людину “в границях смерти і живота, посереді величества и смиренія. Чудное злучення — дух и плоть, смерть и живот” [100, 262].

Водночас існувала й інша тенденція, пов’язана з розумінням реального становища людини. Вона виявилась не лише, скажемо так, у жалобах на долю Данила Заточеника, в роздумах про людину Володимира Мономаха, в описах людських справ у літописах, а й в “Руській правді” Ярослава Мудрого, удосконаленій Володимиром Мономахом. Людиною в цьому збірнику звичаєвого права вважається не той, хто лише розмовляє і уміє творити “художества”, а передусім той, хто сплачує державі (князеві) податок — “полюдне”. Людина в цьому смислі — це той, хто має певні обов’язки й несе відповідальність за їх виконання перед владою.

Отже, ще у світоглядно-філософській думці Київської Русі утворюється *колізія між загальнотеоретичним визначенням людини як світотворчого чинника і екзистенціальним визначенням людини, що акцентує безпосередні форми і способи її існування*. Якщо родове буття людини конституюється тим, що вона істота “розмовляюча” і творча, то у своїй безпосередності й одиничності людина — істота залежна від “надлюдини”, тобто від князя та його владного буття. А всі інші “розмовляючі істоти” (смерди, отроки і т. д.) — це “не-люди”, підпорядковані “людям”, які своїм “полюдним” забезпечують існування князя та його оточення.

Колізія між загальнолюдським і конкретно-екзистенціальним тлумаченням людини існує й досі як у світовій, так і в українській філософії. Вона є і в документі ООН “Права людини”, і в Конституції України, які, до речі, не містять визначень людини. Через це нині існує багато тлумачень як “прав людини”, так і “блага” людини, забезпечення якого вважається головною метою офіційної діяльності Української держави.

Зважаючи на спроби сучасних політиків і правників уникнути відповіді на питання “Що є людина?”, визначення людини, що приваблювали колись киево-руських і пізніших українських “книжників”,

безумовно, не втратили своєї актуальності у філософському аспекті вже хоча б тому, що *мовлення, творчість і спроможність підтримувати та утримувати відповідну самоорганізацію суспільно-територіального існування і тепер розглядаються як фундаментальні властивості людини*. Свідченням цього є багатовікова боротьба українського народу за створення Української держави, за можливість безперешкодно жити “на своїй землі” і, зрештою, за вільне функціонування в Україні української мови як загальної і єдиної державної мови.

Причому на передній план розуміння людини як у добу Київської Русі, так і тепер українська філософська думка ставить саме “словесність”, мову, завдяки якій українці оформлюють і представляють свою культуру і організацію життя серед народів світу. Укладача “Ізборника” Святослава мовлення привертало увагу не “само по собі”, а як функціональна здібність людини, що одна надає “душевний смисл” усьому сущому. Зокрема, в “Ізборнику” стверджується, що все “наше слово видима душевно смислене на світі носить” [33, 221]. Більше того, виражаючи чуттєві дані й означаючи речі, слово містить також відомості, які недоступні чуттєвості, бо належать до “душевно смисленого”, тобто до теоретичного (умоосяжного) пізнання і розуміння речей.

Водночас це означає вказівку на те, що “бути словесною” є виключена властивість людини, бо тільки їй притаманна “душевна” здатність до “смислення” і надання предметам форми думки, або “смислу”. Проте смисл, визнається в “Ізборнику”, не може бути індивідуальним здобутком і результатом. Смисл виникає тільки у процесі спілкування (діалогу або діалектики), оскільки “нам же до образів повідомлення дає слово, як відщеплення (“отвлеченоость”) із бесідуючих душ. Треба вухами те слово почути, намовленим чином знаходячи перебуваюче, не відлучаючись, з’єднувати все знайдене, не розкладаючи нерозлучність наших душ творя” [33, 22].

Отже, мова, або “словесність”, людини — це не побічний і не залежний, наприклад, від праці (“художеств”) чинник, а виключно фундаментальна засада і ознака життя людей. Мова не лише творить “нерозлучність душ” людей наданням смислу (осмисленням) наявним у світі предметам і їх відношенням, а й конститує суспільство. “Без слів, — йдеться в “Ізборнику”, — ми б жили як тварини (“животное”) мізерні, безпритульно мандруючи” [33, 225]. Камені теж не соромляться гуркоту при переміщенні з місця на місце. Але неживі речі бездушні і, подібно до тварин, не уміють спілкуватися. А люди слова-

ми “подають друг другу помислене. Людям же розуміти і роздумувати (треба) і помислене словами подавати одне одному (як) сердечні думки” [Там само].

Разом із характеристиками людини як живої і “розмовляючої” істоти та виділенням її з “нерозмовляючого” предметного розмаїття *людина в “Ізборнику” тлумачилась і стверджувалась як світовий речник*. Вона вносить у світ смисл (думку), “омовлює” і “оречеує” безмовні предмети, перетворюючи їх на “речі”. Тобто предмети існують для людей тільки як осмислені, виражені мовою і поставлені до них (людей) у певне відношення “речі”. **Омовлені і осмислені предмети, ставши “речами”, утворюють одночасно знання.** Воно закріплюється словами, набуваючи здатності переходити від людини до людини, зберігаючи при цьому тотожний (однаковий) смисл.

Мова як засіб спілкування забезпечує існування спільноти як “єдності душ”, а означування фізично існуючого розмаїття конституює світ. Людина в ньому живе і діє, чинить усілякі “художества”. Тому невдачі та життєві труднощі (“гріхи”), зазначалося в “Ізборнику” Святослава, люди терплять від власних недоліків: через незнання, “прелесті”, нерозуміння, а також і “по любові”.

Незнання пов’язане з неправильним вживанням слів; “прелесті” — із нездатністю розрізнити чуттєво дане і дійсне; нерозуміння — з хибаними мислення, внаслідок чого до предметів розмов не додається смисл, а розмова стає балаканиною; “по-любові” означає, що омовлене і осмислене в слові не співвідноситься з предметами розмов і дій.

Тлумачення людини як “розмовляючої” і умілої до “художеств” істоти визначило загальну антропоцентричну і гуманістичну орієнтацію української філософської думки, що пережила монголо-татарські часи і знайшла своє продовження у наступних століттях.

З поширенням книгодрукування актуалізується проблема співвідношення усної та писемної мов, обговорення якої зумовило посилення уваги до тлумачення світу в аспекті життєтворчості. Якщо в джерелах доби Київської Русі слово і мовлення розглядали переважно як засоби конституювання дійсності через долання межі між осмисленими (“ореченними”) і неосмисленими (безіменними) предметами, то в XVI ст. з’ясовується, що між писемною і усною мовами, між текстом і дійсністю також пролягає “межа”. Адже “чтение бо письменное умерщвляет” дійсність, робить її обмеженою і фрагментарно вираженою через знаки. Тому для подолання цієї межі необхідна не лише відповідна наука, а й життєво-діяльне “вишитування”

(“испитаніє”), “інакоже мудрствующе прельстишася мнози и на пути погибели сташа” [33, 205].

У зв’язку з цим можна говорити про те, що погляд на людину як на “розмовляючу” і творчу (діючу) істоту доповнюється твердженням, що вона також істота *письмотворча і здатна читати*. Людина не тільки створює текст, а й “оживляє” написане, аналізує його та володіє методами тлумачення. Це робить її мудрою, бо запобігає ухиленням (“прелестям”) від істини. Запорукою людської мудрості, отже, є не лише її природжена здатність до мовлення і мислення, а й методичне навчання та досвід життя: “Якоже во здравіи не требуют врача, тако и искусни сицеваго возвещения (цього повчання. — В. III.); но понеже не вси искусни, ни же вси читают с испитанієм и вниманієм, от них же и заблудаша мнози” [Там само].

Проблема полягає в тому, що письмо, з одного боку, справді жорстко фіксує і “змертвлює” слова, граматично робить їх незмінними, а з іншого — неправильне тлумачення їх постійного смислу “повреждает уми неутвержденных, хотя уловити в свою козноплетенну пленницу” [33, 206].

З огляду на це визначення людини як істоти, здатної до розмови, письмової творчості і читання в українській філософській думці згодом ставить на передній план не проблеми співвідношення раціонального та ірраціонального, як це мало місце в західноєвропейській філософії, починаючи із XVI ст. (Е. Роттердамський, Т. Мор та інші), а питання герменевтики. ***Герменевтика* — особлива галузь знань, що перебуває на перетині філології і логіки. Вона звертає увагу на тлумачення співвідношення слова (знаку), його смислу та відповідність останнього вихідним логічним положенням** (такими в той час визнавалися переважно взяті з Біблії вислови) **і наявним речам.**

Водночас це зберігало діалогічний (діалектичний) спосіб висловлювань і мислення, коріння якого сягає у “розмовляючий” світ міфології. Слово в герменевтиці “дискутує” зі смислом, смисл і слово “ведуть діалог” зі своїми логічними підставами (з вихідними положеннями), а взяті разом логічні підстави, мислення і мовлення “розмовляють” з означеними і неозначеними предметами, оглядаючись при цьому на правила граматики, логіки та зв’язки предметів. Причому українські мислителі вважали, що тільки за виконання таких умов у суспільстві досягається “сумніння” — порозуміння, збіг думок, або “духовна” злагода між людьми.

Писемне, а особливо типографське, слово з XVI ст. починає в Україні розглядатись як символ вічності людського існування, що надає йому сталих ознак. *Зберігаючись як текст, слово переживає плінні людські покоління, суспільства і держави.* Тому людина, що створює “дієписи”, “хронописи”, складає “історії” і, отже, виробляє науку про життя, є для людства набагато важливішою і ціннішою, ніж будь-які перехідні особи — правителі держав, герої, пани з їх челяддю, не кажучи вже про масу неписьменних і “злидених духом” людей. Вчена людина, зазначав Павло Русин, розкриває світ для інших людей. Вона спроможна витлумачити слова, висвітлити все, що варте уваги, вказати стежини для руху серед книг і на “зразки високі”. Вчений відкриває те, що “було ще вчора скрите від тебе” [87, 448].

Загалом людина, яка володіє мистецтвом письменворення, — це насамперед носій правди. Тому вона “пилна у праці”, не зважає “на поговор злобного люду”, який “звинуватить у брехні навіть святого”, шукає істину не на поверхні, а “у глибинах землі, потом зросивши чоло” [87, 449].

Причому саме в контексті інтерпретації людини як “розмовляючої”, “мислячої” і письменворчої істоти серед українських мислителів XVI ст. окреслилися два підходи до філософії, її проблем і методів. Один на початку XVII ст. був представлений Іваном Вишенським, другий — Герасимом Смотрицьким. Визнаючи людину істотою, здатною мислити і говорити, спроможною послідовно і методично міркувати над змістом тексту і його сумірністю з дійсністю, І. Вишенський відносив філософію до химерного і “високомечтательного”, пов’язаного з обмеженнями цноти й “учтивости сумнення християнського” та із спробами замість “апостольские науки” спертися на “поганские учителя, Аристотели, Платони и другие тим подобние машкарники и комедийники” [13, 334]. Єдино можливим правильним вченням про мудрість та мудре життя він вважав православне богослов’я, сперте на тлумачення положень Біблії “отцями церкви” Василем Великим, Григорієм Богословом, Іоанном Золотоустим та ін. Заперечуючи філософію, І. Вишенський, зрештою, вважав її формою експансивності католицизму (“латинства”) і полонізації (“лядського”), через що відкидав “хитрости” діалектичні і риторичні.

Г. Смотрицький, навпаки, був переконаний, що “грецьке” православ’я, яке існує в Україні, мусить мати і філософію. “А кому на свете, — запитував мислитель, — може тайно, же з греков философи,

з греков богословци увесь свет маєт, без котрих и єго Рим ничего не знаєт?” [94, 219].

Перспективною, зрештою, стала позиція Г. Смотрицького, що сприяла звільненню філософії від диктату тогочасної панівної над нею політико-релігійної філодокси. Проте якщо на заході Європи це звільнення набуло форми емпіризму і логоцентризму, то в Україні, тобто на сході Європи, — форми *мовоцентризму*. Так, уже в XVI ст. Лаврентій Зизаній ключем (методом) відкриття світу вважає не експериментальну діяльність і методичне мислення, на чому на Заході XVI — XVII ст. наполягали, наприклад, Галілео Галілей, Ф. Рабле, Ф. Бекон, Р. Декарт, Г. Ляйбніц тощо, а граматику і, отже, мовознавство.

Акцентування граматики як універсального методу освоєння і конституювання світу в цьому смислі свідчило й про оригінальність постановки та розв'язання філософських проблем українськими мислителями, і про суттєвий крок у формуванні потреби систематичного навчання як способу відтворення національної культури. Граматика, отже, “ключем бо єст, отворяючи всім ум, к познанію в неправи розум. По котрій, власне, як по всходе, поїдет, каждый, если хочет, всех наук доїдет” [38, 512].

Зрештою, розроблення теми людини як істоти, здатної мислити і розмовляти, привела українських мислителів до вчення про символічний світ. Його розуміли як ключ, створення і оволодіння яким відкриває доступ людям до предметно-речового і логіко-сміслового аспектів “великого світу”, або “світу світів”, тобто до світу людей. Продовження такої інтерпретації людини утворило філософське підсоння обстоювання самотності та окремішності українців і української мови впродовж XIX і XX століть на рівні політики, права, педагогіко-освітньої діяльності та літературно-художньої праці. Якщо предметно-виробнича діяльність і торгівля виробами байдужі до проблем національно-культурного існування людей, зазначав свого часу П. Куліш, то мова відрізняє культуру від культури і, отже, суспільство однієї нації від суспільств інших націй.

Нічого дивного, таким чином, немає і в тому, що *українці йшли до сучасних форм комунікативної філософії переважно через мовоцентричне тлумачення людини, антропоцентрично-гуманістичну інтерпретацію світу, аналіз філософських проблем мови і мовлення*, в розробленні яких почесне місце належить не лише П. Кулішеві та О. Потебні, а й іншим ученим.

3. Людина як мікрокосм

Одночасно з визначенням людини як істоти, здатної мислити і розмовляти, що формулюється ще у межах філософської думки Київської Русі й надалі стає загальною прикметою української філософії, розробляється і розуміння людини як “малого світу”, або “мікрокосму”. Зокрема, таке розуміння впливає зі змісту тлумачення співвідношень “простого” і “складеного”, “сутності” (сутності) і “загального”, що міститься в “Ізборнику” Святослава. Всупереч кантівсько-гегелівсько-марксистській схемі, яка запанувала в Україні впродовж ХХ ст. і надала “сутності” містично-підозрілого змісту, який нібито невідомо-потусторонньо існує “за явищами”, *українська філософська думка до цього часу значною мірою зберегла розуміння сутності як вихідного, базового і простого “елементу”*. Вперше воно представлено в “Ізборнику”, де зазначено, що сутність є “наречена простота”, що має власне тіло, яке можна певним чином описати.

Зв’язок або з’єднання сутностей, утворює “суцце”, тому це суцце щодо сутностей є “з’єднаністю, що має загальність”, а кожна сутність щодо суццого є “простотою”. Загальність (цілісність) суццого стає над усіма простими сутностями, які його утворюють і підпорядковані йому. Причому в “Ізборнику” стверджується, що всі суцільні (“плотні”) тіла утворені із “несложних” тіл, якими є земля, вода, повітря і вогонь. Оскільки людське тіло також суцільне, то і плоть наша складається з різних “несложних” тіл, тобто із землі, води, повітря і вогню.

Такий погляд, як уже зазначалося, для населення Київської Русі не був цілком новим, оскільки це був загальний висновок із переконання, що земля “годує”, вода втамовує спрагу, вогонь зігріває тіло, а повітря (“дух”) животворить, бо не дихає тільки нежива річ. Причому вважалося, що наявне в людському тілі повітря утворює його “душу”, яка завжди “словесна”.

Отже, на відміну від багатьох інших “плотей”, людське тіло мислилося індивідуалізованим зосередженням усіх “простотностей”, або сутностей, з яких складається все у світі. Відмінність полягала лише в тому, що інші речі можуть мати одні початки (сутності), а не мати інших сутностей. Вони можуть мати навіть однакові із людьми прості тіла, як це властиво тваринам, але їм не притаманні певні здібності, наприклад, “бути словесним”, тобто здатним розмовляти. Тому з тисячолітніх зіставлень людини з довікільям і впливав

висновок, що їй, як окремому суццюму, притаманне все, що існує у світі.

Людина, як і всі тіла, цілісна, а тому — “плоть”; вона народжується, а тому “при-родна”; вона перебуває, тобто “єсть” або “істина” у світі, а тому існує як “єство”; вона помирає, а тому їй властива “мертвість”; вона дихає, а тому “живиться духом”, повітрям і т. д. Отже, з погляду “істинності”, або “єстєственності” (існування, присутності, перебування), природна людина (як людська індивідуальність, так і весь людський рід) справді постає як “мікрокосм”, або “малий світ”, у складі “макрокосму”, або “великого світу”. Проте як сталий принцип розуміння людини ідея мікрокосму утверджується в українській філософії впродовж XVII–XVIII ст.

Загалом в усій європейській філософії XVII–XVIII ст. тлумачення людини як мікрокосму відбувалося в кількох напрямках, що більшою чи меншою мірою торкнулися й України. Так, коли у “Велесовій книзі” проводиться думка про самодостатність народу, провідник якого одночасно є символічним персоніфікованим вираженням цієї самодостатності, то розуміння людини як мікрокосму несе в собі не лише відбиток індивідуалізму, а й космополітизму та реального або потенційного негативізму. Це загострювало у філософії проблему людини та її становища у світі.

Насамперед, погляд на людину як мікрокосм у західноєвропейській філософії (Б. Паскаль, Г. Лейбніц, Д. Дідро, Вольтер та інші) розроблявся в руслі вчення про мізерність людської “монади” серед безмірної загадковості, могутності та “гармонії” світу. З цієї позиції відкривався шлях і до “втечі від світу”, і до “пристосування до світу”, і до “підкорення світу” людиною. Тобто західноєвропейське тлумачення мікрокосму давало підстави як для різних форм аскетизму, так і для агресивності або для першого і другого одночасно.

Крім того, інтерпретації людини як мікрокосму приводили і до космополітизму “громадянина світу”, байдужого до самого світу, тобто до вивільнення “людини хаосу”.

Людина хаосу особлива тим, що не має батьківщини і національності, але увесь час “шукає батьківщину” і домагається “свободи і прав людини” не менше, як у світовому масштабі. Оскільки така людина тільки “шукає”, вона не вміє професійно і наполегливо працювати, забезпечувати себе засобами життя. Будучи невмілою, а тому й бідною, вона повстає проти багатих. Проте безперечним фактом є те,

що маса бідних віками визнає існування багатих, що не влаштовує людину хаосу. Тому вона постає проти бідних.

Іншими словами, людина хаосу, як показав у своїх творах П. Куліш, — це “розбишака”, що домагається “світової свободи” від бідності і багатства, антиподом якого є злидар (жебрак), що існує за рахунок “всім”, але водночас мріє оволодіти “всім”. Та в обох випадках західноєвропейська філософська апологія “благородного розбійника” і “комуне” рухалась у межах релігійно-християнської доктрини створення “нової людини”, тобто в річищі негативізму (нігілізму) стосовно “старої” людини. Проте східноєвропейська, зокрема українська, філософська думка розробляла дещо іншу інтерпретацію людини як мікрокосму, хоча тривалий час ця розробка спиралася на християнізовану “язичницьку” термінологію.

Так, в українській філософії XVII–XVIII ст. зберігся і визнавався погляд на цілу людину як “плоть”, що з’явилася у результаті “змішування” землі, води, повітря і вогню, з яких складається все у світі. “Но се подобает відати, — писав К. Транквіліон-Ставровецький, — яко чоловік составом своим имієт причастіє або учасництво и сполковання до шешелякого створення: землі — плотію, воді — кровію, диханієм — воздухом, теплотою — огневи, древу — растительною силою, бессловесним — яростію и похотінієм, бездушним — ногти, власи (сих хотя й ріжуть, не чують болю); причастуєт же и словесним, яко аггелом — разумом і самовластієм, и рассужденієм творити злоє, или не творити” [99, 262].

Вважалося, що земля утворює “корпус” людини, в якому є “ріки” — жили, якими тече “вода-кров”. Кров розносить по тілу отримуване під час дихання повітря, яке утворює “душу”, що є “духовним” і пружним аналогом людського “корпусу”. Тіло людини містить у собі також і вогонь, який підтримує життя. Отже, українська філософія по-своєму, але на рівні знання XVII ст. визнавала фізичну тотожність частин світу і людського тіла.

Проте при “востокє” індивідуального життя (під час розвитку ембріона в лоні матері), зрештою, при народженні кожна людина отримує різну частку фізичних складових, тому люди мають неоднакові схильності та здібності (таланти), через що у “великий світ” вступають різні “світики”, тобто люди. У цьому смислі людина як мікрокосм мислилася фізично тотожною макрокосму, але індивідуально кожна людина мала специфічні властивості та здібності, отже, відрізнялася від “великого світу” і від усіх існуючих у ньому людей. Тому й усе

людство внутрішньо не було тотожним, “рівним” завдяки відмінностям в індивідуальних талантах, хоча теоретично “згідно природи” всіх людей розуміли рівними.

Отже, українські філософи із тлумачення людини як мікрокосму робили дещо інші висновки, ніж західноєвропейські вчені. Визнаючи фізичну тотожність людини зі світоустроєм, українські мислителі обстоювали принцип “рівної нерівності”, визнаючи природну (фізіологічну) рівність людей і водночас розмаїття, нерівність здібностей і можливостей. Концентровано це виявилось у вченні Г. Сковороди про “сродну працю”, згідно з яким кожна людина мусить знати й усвідомлювати свої природно зумовлені здібності й будувати особите життя на основі реалізації в суспільстві цих здібностей. Якщо в природі все функціонує згідно зі своїми властивостями, то безладдя в суспільстві, на думку Г. Сковороди, існує тому, що люди не знають своїх здібностей і виконують роботу, яка не відповідає вродженим властивостям їхнього організму.

Водночас визначення людини як мікрокосму посилювало в українській філософії увагу до питань повсякденної особистої і колективної життєтворчості. Підставою слугували особливості функціонування українського суспільства XVI–XVIII ст., коли народ прагнув зберегти свою ідентичність на шляхах відновлення державності, втраченої внаслідок монголо-татарських, а відтак литовсько-польських завоювань.

Розв’язання повсякденних проблем вчені символіко-термінологічно оформляли переплетенням давніх українських міфологічних уявлень і християнської теології. Це виявилось у визнанні “двох світів”, що принципово несумісні — світу “божого” і світу “чортового” (сатанинського), а відтак і у визнанні існування “людини божої” і “людини-чорта”. Причому “божими” вважалися люди, які визнають, будують і захищають український світ, а “людьми-чортами” — супротивники і вороги українського народу, а також ті українці, що “продали чорту душу”.

Людина-чорт (“антихрист”) у тлумаченні, наприклад, Л. Барановича відрізняється від “істинних” людей, по-перше, тим, що не любить людей; по-друге, відсутністю “душі”, бо внутрішність її тіла наповнена нечистотами і злобивістю; по-третє, любов’ю до всього мертвого. Через це людина-чорт хоч і перебуває серед людей, є “живим трупом”, що мешкає “в гробу”. По-четверте, людина-чорт — це “преlestник”, який сам хоч і “красен”, але “диявол” (обманщик, брехун,

наклепник), що облесливістю оволодіває душами людей і підпорядковує їх собі [5, 117]. Оскільки вважалося, що чорт (змій) ушкодив ще “першолюдей” (Адама і Єву), то кожна людина носить в собі як частку “божого дару”, так і частку “від чорта”, тобто частку душевної п'ятми і невігластва.

Отже, людина, витлумачена в українській філософії як мікросвіт, була “межовою” істотою. Вона причетна одночасно до “божого” і “диявольського” світів, а також постає пунктом, лінією кордону, який поєднує і роз'єднує ці світи. Існування людини є істинним і хибним одночасно. Тобто вона витлумачувалася як носій правдивого і оманливого, оскільки вважалося, що нинішня людина — це нащадок “першолюдей”, інтелектуально zdeформованих дияволом-змієм. Тому “виправити” схиблене і “лукаве” (зігнуте, спотворене) в людині не зможе ніхто, якщо вона сама не прагнути цього. Людина сама повинна бажати звільнитися від невігластва і стати “ноюю людиною” у світі, в якому “риськає” (ходить, як рись), не лише Чорт (Вельзувел, Диявол, Сатана), а й його помічники — люди-чорти.

Тлумачення людини як мікрокосму, таким чином, логічно вело до постановки проблеми “ноюї людини”, яка за безумовного панування в Європі, отже — і в Україні, християнства, набула форми дискусій про співвідношення “Старого Адама” і “Нового Адама”, а далі — “природної” і “культурної” (освіченої) людини. В основі розв'язання цієї проблеми в українській філософії було переконання, що для появи “ноюї людини” не потрібно повертатися до первісного християнства, як цього домагалися реформаційні рухи в межах та на основі католицизму, не варто й шукати острів “Утопія” чи “Місто Сонця”, де живуть зразкові люди.

Перетворення “Старого Адама” на “Нового Адама”, на думку Л. Барановича, І. Галятовського та інших українських мислителів, мало настати лише на власній, українській землі. Зразок ноюї людини мав задавати Христос як “Новий Адам”, що замінив “древнього Адама” і “стару Єву”. Христос у творах українських учених XVII–XVIII ст., починаючи з творів П. Могили, постає як слово, що виражає морально-політичний і культурно-освітній ідеал універсальної особистості. Він визнається загальнонародним учителем, носієм світової мудрості, хоробрим воїном, взірцем героїзму, захисником скривджених, покровителем німечних, народним вождем, люблячим сином. Христос — це також слово, що згуртовує народ і надихає його на боротьбу проти рабства і спроб “работи” з боку чужоземців. Усе, що не відповідало

цим вимогам, тлумачилось як прояв хибного, диявольського, чортячого.

Згодом, із XVIII ст., проблема “нової людини” набуває суто світських форм інтерпретації. Продовжуючи тенденцію тлумачення “нової людини” в контексті просвітництва і науки, Г. Сковорода наголошував, що сутність “нової людини” – не у “виправленні” її природи (саме таку думку обстоювали на Заході такі сучасники Г. Сковороди, як Ж.-Ж. Руссо, Й. Песталоцці, Д. Дідро та інші), а в розвої її здібностей і пізнавальних контактів з усім світовим розмаїттям. **Людина оновлюється у будь-якому віці і в будь-якій ситуації, якщо вона відкриває у світі дещо нове, коли здобуває таке знання, яке до часу в неї “на серці не сходило”.** Лише так, вважав Г. Сковорода, людина стверджує себе як мікрокосм, стає справжнім громадянином України, а тому й громадянином світу одночасно.

Визначення людини як мікрокосму, в якому поєднана “божественність” і “чортівщина” всього світу і життя загалом, набула продовження у філософії В. Наріжного, М. Гоголя, Кирило-Мефодієвського товариства, творах П. Юркевича, К. Ушинського, М. Драгоманова, І. Франка, досягнувши особливого напруження у філософії “загірної комуні” та “розколеної людини” М. Хвильового. Власне, у XVII–XVIII ст. в українській філософії утворюються основи для двох інтерпретацій людини як мікрокосму. Одна тягнеться від Л. Барановича і С. Яворського через В. Наріжного до М. Гоголя, частково – через твори Т. Шевченка і П. Куліша до М. Хвильового, а друга – від Т. Прокіповича, Г. Кониського, Г. Сковороди, через твори В. Наріжного, а частково – через твори Т. Шевченка, П. Куліша, М. Костомарова, М. Драгоманова та інших до “конкордизму” В. Винниченка.

Особливість першої тенденції в тому, що світ і людина зображуються в її межах як такі, що перебувають у безладді взаємодій “світла” і “тьми”. Внаслідок цього людина, як індивідуальне зосередження цього безладдя, постійно рухається до поляризації і взаємопроникнення істинного і хибного, геніальності і дурості, творчості і руйнування, свободи і рабства тощо. Так, М. Гоголь розповідає про вихованого і приємного Чичикова, який скуповує “мертві душі” кріпаків у добropорядних поміщиків. Проте за українським повір’ям, мертвими душами торгують тільки чорти. Отже, організатор торгівлі мертвими душами – вихований Чичиков – постає головним чортом, тобто Вельзувелем, а поміщики – рядовими чортами.

Загалом тлумачення людини як мікрокосму в межах цієї тенденції привело М. Гоголя до його знаменитого: “Чорт, забирай все!” Згодом такий погляд на людину дав змогу вихованцю української філософської школи М. Бердяєву зробити висновок про цілковиту неясність перспектив людини, яка вперто рухається до накопичення в собі й у світі поляризації добра і зла, творчих і руйнівних сил. Причому від цієї абсурдності неспинного накопичення, на думку М. Бердяєва, людину не звільняє ніяка культура.

Інтерпретація М. Гоголем людини як мікрокосму охоплює також далекоюсяжну думку про можливість паразитарного накопичення багатств за рахунок експлуатації неіснуючого, простіше — порожнечі. Цей аспект згодом досить виразно підкреслив П. Куліш, який був одним із перших біографів М. Гоголя та упорядником шеститомного посмертного видання його творів. Він констатував існування “страхітливої множини” особливих “загадкових людей, які у нас не належать ні до якої верстви, хоча користуються правами різних верств, цих невизначених, вуглуватих осіб, без правил, без характеру, без релігійних або яких би то не було переконань”. Виростає такий тип людей із “беззаконного, насильницького зв’язку вищого класу з нижчим, завдяки солдатству, лакейству та інших зіткнень, в котрих одні не запитують, а другі не дають згоди на життя разом”. Така, за словами П. Куліша, хмара “темних виродків” завжди цурається як розуміння стану речей, так і елементарної порядності, бо “мучить одних наглим, ні перед чим не гребуючим, грабунком, а других всеможливими обманами” [50, 260–261]. Людей із такими властивостями П. Куліш, услід за М. Гоголем, також вважав мертвими душами.

Водночас вислів “мертва душа” означає також і “мертва річ”. Тобто це відповідне речове багатство, яким можна оволодіти, якщо врахувати сучасний контекст, за рахунок “нічого” (“ваучерів”, “приватизаційних сертифікатів тощо) та “слова” (юридичних законів, політичних рішень тощо). Окрім цього, найрізноманітніші фінансові “піраміди”, лотереї, трасти, фіктивні фірми — це лише різні варіанти торгівлі “мертвими душами” хмарою “темних виродків” людського роду. *Тому мікрокосмічність як принцип розуміння людини в українській філософії постає своєрідним методологічним критерієм, що відокремлює космополіта, тобто людину хаосу як денационалізованого індивідуаліста, від національно визначеної особистості, що дбає про Батьківщину як про свій макрокосм.*

Друга тенденція тлумачення людини як мікрокосму і нині має в Україні набагато більше прихильників уже хоча б тому, що в ній не визнається абсолютність внутрішньої і зовнішньої поляризації і світу, і людини. Коротко цю тенденцію можна сформулювати так: якщо невміла людина діє хибно, то в цьому винен не “чорт”, який нібито перебуває всередині людини або в довкіллі, а людина, що не виявляє волю (свободу) до пізнання світу та утвердження себе в ньому як творчого начала. Звичайно, у світі є безладдя, спричинене розбіжностями між вродженими здібностями і тим, що людина насправді робить. Проте визначається людина через самопізнання, гуртування з іншими людьми навколо спільного “серця” (центру) і завдяки злагодженому “биттю сердець” багатьох людей. Адже людство живе громадами, де велику значущість має випадковість як спосіб реалізації винахідливості, знань, загалом — таланту окремої людини.

Через це, вважає В. Винниченко, функціонування поліцентричного макросвіту позначене не лише суперечностями, а й “конкордизмом” — суголосністю та злагодою у спільній діяльності людей. Це означає визнання того, що світобуття і порядок суспільного життя змінюються не внаслідок демонічних збурень від діяльності людини хаосу, а завдяки праці тих окремих індивідів, які поширюють свої творчі здібності та здобутки в громаді, змінюючи у такий спосіб напрями і засоби функціонування культури.

Отже, перша тенденція тлумачення людини як мікросвіту, що внутрішньо розчленовує її на “світлу” і “темну”, моральну і демонічну, є загалом конфронтаційною і малоперспективною. Вона завершується або крахом особистості, яка є “сама собі чортом”, або її розгубленістю, розпачем і бездіяльністю в хаосі світоіснування. Здійснивши свій порив до “загірної комуні” або до “нафтодоларів”, вона опиняється в “санаторній зоні” М. Хвильового, за межами якої триває різноманітне життя.

Друга тенденція особлива тим, що враховує різноспрямованість, поліцентричність світобуття, завдяки чому й людина є різновекторною, неоднозначною і випадковою. Вона творча, але в аспекті використання власних здібностей і тих випадків, що потребують її творчості. Тому людина як мікрокосм реалізується не щодо ототожнення себе із макросвітом, а щодо виявів співмірності з ним через пізнання себе і освоєння світу. Вона, отже, завжди нова тільки у творчості, а не з погляду будови і фізіології організму.

Біологічно людина тотожна впродовж тисячоліть, але вона різна у вияві і реалізації протягом життя “матриці” свого генокоду. Існуючи як мікрокосм, людина завжди “стара” і “нова” одночасно.

4. Людина як соціокультурна істота

Розгляд в українській філософії людини як мікрокосму, а також розуміння її як “словесної” і “художньо-творчої” істоти доповнюється тлумаченням людини як істоти соціально-культурної. Доцільно у зв’язку з цим наголосити, що в українській філософії, за винятком М. Костомарова і повторень його тверджень іншими, зокрема деякими сучасними авторами, ніхто особливо не наполягав на визнанні індивідуалізму як особливості українців та, за винятком літератури педагогічного змісту, не загострював проблему індивідуалізму. Уже сам факт визнання людини істотою, здатною розмовляти та “бесідувати”, означав також визнання її громадською, соціальною (належною до певних інституцій — станів, установ тощо) істотою. Визнання ж за нею здібності до “художеств” означало також визнання культуротворчих здібностей. Адже фактично *художність* — це давньоукраїнський аналог латинського слова “культура” або “артистизм” з акцентом на те, що “створене” буває гірше або “худіше” за оригінал, за “те саме”, що існує в дійсності. Тому Т. Прокопович свого часу висловлював загальну позицію, властиву українській філософії, коли говорив, що твори культури загалом штучні, “якісь неживі” і, як вироби серед речей, здатні лише руйнуватися і безслідно зникати.

Проте лише із XIX ст. питання соціокультурної інтерпретації людини виходять на одне із чільних місць в українській філософії, як, до речі, й у Західній Європі. Однак в Україні актуалізація соціокультурного підходу до людини була особливою саме тим, що загалом спиралася на розуміння її як словесного, здатного мислити і розуміти мікрокосму. Основи такого тлумачення були закладені під час розроблення філософсько-антропологічних проблем ще професорами Києво-Могилянській академії, але вперше зі значним суспільним резонансом заявили про себе у філософії М. Гоголя. Перебіг його міркувань досить чітко простежується у праці “Вибрані місця з листування з друзями”, де наголошено на принциповій несумісності його погляду на людину з поглядами, що були викладені “друзями”, які хотіли його принизити.

Зокрема, М. Гоголь вважав, що коли людина визнається мікрокосмом, то в ній, як у мініатюрі, функціонує все те, що існує і в суспільстві, у його соціальному устрої та культурі. Вона в цьому сенсі не детермінується суспільством і властивою йому культурою (це, власне, домінуючий у західноєвропейській філософії XVIII–XIX ст. погляд). **Людина безпосередньо зростає в культурі суспільства, проживає і переживає себе в ньому, ніби всмоктуючи “соки культури” подібно до того, як рослина живиться “соками” землі.** Зрошеність людини з культурою суспільства, що започатковується вже народженням та існуванням її в сім’ї, родині, розростається і проникає в усі клітини суспільства. Це забезпечує індивідуальне мікрокосмічне відтворення суспільства як макрокосму, а заодно — реалізує життєтворчий стан співмірності зі світом.

Нагадаємо, що співмірність не слід плутати з гармонійністю, тобто з механічною еквівалентністю індивідуальних реакцій суми людей на суспільні “впливи”. Співмірність означає, мовлячи сучасною науково-філософською термінологією, синергетичний принцип: незначна інформаційно-енергетична потужність однієї людини (наприклад, Чичикова-Вельзувела у творі М. Гоголя “Мертві душі”) збуджує, змушує рухатись і змінюватись все суспільство не завдяки причинно-наслідковим зв’язкам, а завдяки “віялу”, “розсіюванню” одних і тих самих змін (варіантів однієї “моделі” поведінки) в усій культурі суспільства.

Завдяки слову, промовам і бесідам, які веде одна людина, люди різної культури починають говорити спільною мовою і діяти як культурно однотипні одиниці. Водночас вони змінюють типи своєї діяльності, що спричиняє стан хаосу в суспільстві, його норм та цінностей, незважаючи на те, що кожна окрема людина вбирає в себе ті особливі способи присутності в культурі, що розпорошені й представлені окремими установами.

Людина у стані співмірності індивідуально функціонує і як вираження розмаїття властивостей особистості, і як дзеркало суспільства. Проте водночас вона розпадається на несумірні клаптики, віддзеркалюючись в усіх інших людях. Тому людина як мікрокосм, на думку М. Гоголя, а відтак І. Франка, є велетнем, що безмірно зростає в культурі. Однак “поширюючись” в культурі, вона постає як анонімність, непомітна цяточка, що зменшується і зникає в безмірності суспільного хаосу діяльності, перетворюючись на “ніщо”. Те, що іноді здобувалося ціною життя конкретної людини, згодом постає відомим повсякденним фактом, який школяр може засвоїти протягом одного уроку.

Причому тлумачення людини як соціокультурно (націокультурно) визначеної індивідуальності (неподільності) набуло з XIX ст. в українській філософії яскраво вираженої етноцентричної і соціально-практичної орієнтації. Роздуми українських мислителів зосереджувалися не навколо абстрактно-теоретичних міркувань про “супільну природу людини в началі”, а на питаннях буття української людини в українській і світовій культурі. Сприяла цьому публікація на початку XIX ст. “Історії русів” Псевдо-Кониського, філософська діяльність провідників Кирило-Мефодієвського товариства, їх послідовників (М. Драгоманова, І. Франка, М. Коцюбинського, І. Нечуя-Левицького, М. Грушевського, В. Винниченка та інших), праця професійних академічних філософів і вчених (О. Новицький, П. Юркевич, К. Ушинський та ін.).

Зауважимо, що аналіз соціокультурної визначеності людини в системі національної та світової культури був у XIX ст. однією з характерних рис всієї європейської філософії, а особливо для філософської думки тих народів, що прагнули державно-організаційної інтеграції (італійці, німці) або звільнення від колоніальної залежності (болгари, серби, чехи, словаки, поляки, українці та інші). Розроблялася і філософська теорія абстрактно-культурної визначеності “масової” (денационалізованої) людини, людини відчуженої і “неімущої” (пролетаря або “комуне”) в соціокультурному (економічному, науково-освітньому, політичному тощо) аспекті.

Причому в Україні абстрактно-культурна теорія денационалізованої людини, крім уривків, запозичених із західноєвропейських джерел, не знайшла значного поширення (якщо не брати до уваги християнську філософію, що звертається до людини, яка не є “ні елліном, ні іудеєм”). Українські мислителі були глибоко свідомі того, що вони розв’язують проблеми буття свого народу серед народів світу, а тому повинні звертатися насамперед до нього навіть у тому разі, коли виявлялося, що історія українського народу тривалий час була, як писав П. Куліш, “без пуття”.

Оскільки населення України з часів монголо-татарських завоювань перебувало у більшій або меншій континентально-колоніальній залежності, питання соціокультурної визначеності людини як мікркосму набували в українській філософії специфічного вирішення. Так, відштовхуючись від сковородинівського і гоголівського тлумачення, П. Куліш розглядав націокультурне існування людини як “природне”, а нав’язування українцям чужоземних інституцій та культурних чин-

ників витлумачував як “штучність”. Водночас він брав до уваги той факт, що джерелом денационалізації в колоніальній імперії завжди є державна влада або “столиця”, а її осередками — міста, що безпосередньо контролювалися центральною владою і були ланками “штучної” культури серед “природної” культури населення країни-колонії. Тому мікрокосм колоніально-підневільної людини, якою вона постає у творах П. Куліша, сумішшю “природного” (національно-культурного) і “штучного” (державно-колонізаторського), провідником якого контрольована державною школою або ж освіта загалом.

Соціокультурна визначеність людини, зрозумілої як мікрокосм, не означала “соціокультурну детермінацію” “особи з боку суспільства. Таку визначеність, як уже наголошувалося, українські мислителі розуміли як безпосереднє життя індивіда в певній культурі від народження. Через це його особа — не результат впливу суспільства, завдяки чому воно нібито є “причина”, а особа — “наслідком” його впливу. *Соціокультурна визначеність — це “діалог”, взаємодія людини з багатьма іншими людьми і “вплив” на неї, тобто на її почуття, думки і звички почуттів, думок і звичок тільки цих людей, а не цілого суспільства.* Такий вплив реалізується як *наслідування* і освоєння різних типів поведінки, *пере-живання* одних і *про-живання* інших подій.

З урахуванням цього, П. Куліш стверджував, що обрамлення суспільства і культури — народна мова, а також висловленні нею думки не належать жодній конкретній людині. ***Кожна людина приходить в суспільство свого народу з небуття.*** Щоб жити в ньому, вона повинна освоювати і привласнювати його лад культури і мову як концентрований вираз життєустрою. Тому наріжним каменем соціокультурного існування людини є не освоєння навичок якогось ремесла (певної спеціальності) та засвоєння наукових знань, а глибоке й ґрунтовне персональне закорінення в народній культурі.

Спеціаліст, як “часткова” людина, взагалі не може піднести націю. Будучи однобічним, він не є соціокультурним мікрокосмом, отже — не є представником макрокосму суспільства. Спеціаліст — це людина “школи” і насамперед міста, а не всієї нації. Тому він функціонує одновимірно, в той час як суспільство підноситься і утверджується не завдяки сумі однобічностей, а лише завдяки мікрокосму творчості окремих осіб. Спеціалізована людина, на думку П. Куліша, існує на такій “горі”, де ніщо тривале не росте і не культивується. Міське життя засноване на байдужому до національної культури “гендлюванні” всім, що створене “природними” людьми, які й є носіями національної

культури. Будучи байдужою до “долини”, людина міста (“гори”) — це руйнівник національної культури, макросвіту народу. Така людина, міркував П. Куліш, представляє штучну дійсність, а тому є космополітичним гендлярем-любителем “цифри і живої копійки”.

Зрештою, властива П. Кулішу та іншим провідникам і прихильникам філософії Кирило-Мефодієвського товариства інтерпретація людини як соціокультурного мікрокосму, загострювала проблему національно-культурної самобутності українців і логічно підводила до теми створення української держави. Водночас це надавало розв’язанню цієї проблеми форми абсурду, тобто як мальовничо-декоративної старосвітської “шароварщини”, так і вульгарного “салоїдського” ізоляціонізму культури села від культури міста.

Протидію такій тенденції П. Куліш і М. Драгоманов спочатку вбачали у переході української інтелігенції із міста в сільську місцевість, “в народ”. А це означало, по суті, продовження гоголівської тенденції в тлумаченні людини, її розпад на спеціальні частини і розпорошення в суспільстві як мікрокосмі. Конституванням і збиранням односторонностей тоді міг би зайнятися який-небудь ірраціонально-демонічний “вождь Чичиков”. Тому замість згуртування інтелектуальних сил народу, що означало посилення значущості української культури в структурі культури колонізованих українських міст, пропонувався похід інтелігенції “в народ” або “на хутір” обертався подальшою русифікацією, отже, деукраїнізацією міського населення України.

Розуміючи абсурдність інтерпретації соціокультурної визначеності людини як “втечі” з денационалізованого міста в україно-культурне село і використання винятково сільської культури як бази соціокультурного устрою України, І. Франко наголошував на ілюзорності такого розв’язання проблеми. Суть у тому, зазначав І. Франко, що “добрий хлопський розум” не може бути основою соціокультурного буття української людини вже хоча б тому, що він перенасичений віковими забобонами, кручений-перекручений усілякими пересудами, які спеціально вирощували і поширювали серед пересічного громадянства влада і церква. Тому орієнтація тільки на “народний розум”, вважав І. Франко, призведе лише до систематизації, упорядкування і закріплення всіляких нісенітниць та невігластва, відриватиме українців не лише від культури свого міста, а й від світової культури. Розв’язання проблеми соціокультурного статусу людини він пов’язував із поширенням наукової освіти з міста в село, із соціокультурним піднесенням села до здобутків міської культури.

Наголосимо, що саме проблема “українськості” міської людини і нині перебуває в центрі філософських дискусій. Розробляючи в 1918 р. проект соціокультурних перетворень в Україні, М. Грушевський вважав, що вони мають розпочатися з оновлення культури сільського жителя, який є віковичним носієм української культури, а це створить необхідний економіко-соціальний потенціал для реконструкції культури міста. У свою чергу, місто дасть необхідну науково-технічну культуру селу, і український соціокультурний традиціоналізм поєднається і оновиться завдяки включенню в себе елементів міської культури. Пізніше М. Хвильовий розглядав цю проблему як процес “українізації” міста. Однак під цим він розумів не перехід “загопачено-шароварної” і “сулійно-самогонної” індивідуальності у місто, а створення вільної від колоніальної спадщини міської культури на основі творчого ставлення до українських і світових соціокультурних традицій.

Після проголошення в 1991 р. незалежної Української держави питання соціокультурної визначеності людини в українській (та україномовній зарубіжній) філософії залишається предметом політичної полеміки і риторики, науково-теоретичних дискусій і навіть “вуличних” обговорень і закликів. Одні цю визначеність пов’язують із “писанками” та реставрацією архаїчної звичаєвості, другі вбачають у культивуванні “українського” православ’я чи “греко-католицизму”, треті — в поширенні в Україні елементів східноазійської, західноєвропейської та північноамериканської культур і запозичення відповідних їм філософських тлумачень людини тощо.

Проте якщо брати до уваги природно-кліматичні, господарські, мистецькі, мовно-комунікативні та державно-політичні обставини й умови існування українців як самобутньої спільноти і як “політичної нації”, то, очевидно, найраціональнішим способом соціокультурного існування в Україні людини може бути той, що постав на ґрунті вироблених упродовж тисячоліть на її території архетипів життєустрою і світопорядку, теоретико-практичним носієм яких у сучасних умовах є українська філософія. Якщо ж у справі соціокультурної визначеності людини втручається філодокс, тобто людина без знання архітекτονіки структур життєорганізації особи, вироблених у межах конкретної країни, то через таке незнання в суспільстві виробляється безпритульність, беззахисність і зневажання національної культури, а отже й — зневажання гідності та прав особи.

Питання і завдання для повторення і самонавчання

1. Чи доцільно вважати однобічними погляди на людину або як на колективіста, або як на індивідуаліста? Чи існував “первісний комунізм”, повернення до якого можливе в перспективі на основі нової культури?
2. Чи варто погоджуватися з положенням, що людина творить своє життя разом з іншими людьми? Чи, можливо, слід стверджувати, що людину формують природа, суспільство, вчителі?
3. Чому люди об’єднуються в спільноту на основі мовно-інформаційного обміну?
4. Яка роль національної мови в соціокультурному становленні особи та функціонуванні національного суспільства?
5. Чи можливе мислення, виражене “європейською”, “міжнародною” або “загальнослов’янською” мовами?
6. Визначте зміст понять воля, почуття, мислення (ум) і розум в українській філософсько-теоретичній думці.
7. Визначте зміст поняття “мікрокосм”. Чому людина функціонує у світі як мікрокосм?
8. Яку роль у житті людини відіграють природно-генетичне і соціокультурне начала?
9. Чи може соціокультурне начало деформувати функціонування матриці генотипу людини?
10. Чому в українській філософії визначальну роль у суспільному бутті людини вбачали в культурі, а не в економічному детермінізмі?

МАУП

ПІЗНАННЯ ДІЙСНОСТІ

1. Пізнавальна діяльність у житті людей

Розгляд проблем пізнання в українській філософії пов'язане з розумінням людини як здатної розмовляти і творчо-продуктивної істоти. Воно ґрунтується на тому, що світ людей — це не уявна тілесність (“матерія”), яка нібито “дана нам” у наших чуттях, а завжди освоєна і привласнена різноякісна дійсність, що містить у собі сумірні й несумірні роди буття та їхні стани. Дійсність означена і, отже, визначена людьми, завдяки чому світ відокремлений від Ніщо, а позначене певними символами Ніщо також відокремлене від світу. *Процедура визначення людиною світу і відмежування суцього в ньому від не-суцього збігається із функціонуванням мудрості, способом творення якої є пізнавальна діяльність.*

Філософське дослідження пізнавальної діяльності в Україні, як і в усій Європі, тривалий час називали “діалектикою” або “логікою”. Справа в тому, що пізнавальну діяльність ототожнювали з мислительною діяльністю. Мислення розглядалося як “дарунок неба”, де нібито одвічно і в готовому вигляді існують усі відомі й не відомі людям знання. Тому спочатку Платон витлумачив діалектику (термін “діалектика” похідний від грецького слова “діалог”) як мистецтво ведення повчальної бесіди або порядок міркувань з метою встановлення істини. Відтак учень Платона Аристотель, не відмовляючись від діалектики, розробив на її основі науку про правила керування мовою (“логосом” або “логіями”) у процесі усного або письмового викладу суджень про речі, назвавши її “логікою”.

Саме цими термінами грецького походження, як засвідчує зміст творів С. Яворського, Т. Прокоповича, Г. Кониського та інших професорів Києво-Могилянської академії, в Україні позначали науку про мислення, а саме мислення часто розуміли як пізнання. Через це діалектику та логіку загалом вважали такими, що збігаються тотожними

філософськими вченнями, які сприяють створенню знань. Причому здатність людини “знати — означає, — писав Т. Прокопович, — пізнавати через доведення” [81, 40]. Отже, коли якесь висловлювання неможливо аргументувати і представити як результат доведення, воно не вважається знанням.

Завдяки тому, що знання витворюються доведенням, людина повинна набути умінь і навичок (способів) пізнання та аргументації. Цьому сприяє вивчення діалектики і логіки, що формують правила теоретичного доведення і, отже, надають пізнанню форми суспільної необхідності та почесності. Причому пізнання розглядається в українській філософії у суспільному і в індивідуально-особистому аспектах одночасно. Суспільно — як словесне функціонування розуму людей, що виявляється в різних формах спілкування та іменування (означування) речей і явищ найближчого довкілля та всього у світі. “Жодна думка, — писав П. Куліш, — не належить будь-кому з нас як виняткова власність. Кожний новий гість людського духу приходить невідомо звідки, у всеозброєнні красномовства свого; стукає по черзі в кожні двері, і хто йому відчинить, до того він і заходить в помешкання. Цим смиренным, майже жебрацьким робом кожен розумний рух думки обтікає моря й землі, знаходячи собі скрізь друзів і шанувальників” [52; 2, 88]

Результати ж пізнання, тобто знання, постають у суспільстві як знаки або символи, якими люди фіксують (кодують) образи (інформацію, ідеї, поняття, уявлення тощо) речей і людей, їхніх рухів, взаємодій, станів, розміщення, тривалості існування тощо. *Існуючи як суспільний процес творення і споживання знань, пізнання функціонує завдяки спілкуванню, кооперації, координації, переплетенню індивідуальних пізнавальних дій.* Тому воно одночасно є аспектом суспільного цілісного життя людей, яке, зазначав у своїх творах Л. Баранович, буває “вранішнім”, “полуденним” і “вечірнім”.

Життя людини завжди буває тільки тепер, і ніколи не може бути відкладеним на завтра. Якщо людина нехтує сьогоднішнім, а турбується лише про “завтрашнє”, це означає, що вона тільки *колись* збирається пізнавати і набувати мудрості. Якщо ж людина розуміє, що вона живе завжди *тепер*, то кожен день для неї буде творчим і плідним. Це також означає, що в дитинстві, коли тільки постав “ранок” життя, і в “полудень”, коли людина дійшла до “половини” життя, і в присмерку “вечірнього” життя, будь-яка людина не може не пізнавати довкілля, світ, у якому існує.

Разом із змінами в житті індивіда відбуваються й зміни в пізнавальній діяльності, що виявляється у стані, обсязі та якості знань, способів пізнання і виборі предметів, які пізнають. Знання людини систематизуються в міру накопичення індивідуального досвіду, його інформативності, умінь та навичок використання знань в різних ситуаціях життя. Проте інформативність і, отже, різнобічність “вечірнього” пізнання досягається завдяки втраті рухливості та жвавості безпосереднього сприйняття дійсності, послаблення почуттєвості, властивій “вранішньому” пізнанню — пізнавальній діяльності людини дитячо-юнацького віку.

Таким чином, людина в суспільному процесі пізнання обмінюється з іншими людьми знаннями, а водночас визначає та означає своє місце у світі мірами тієї “віддалі”, що розділяють її особисте народження і смерть. Ці виміри утворюють самопізнання, тобто аспект життєвого процесу особи, який набуває відповідної значущості (в тому числі й мізерної) для суспільства і світобуття людства. Утворюючи при цьому “словесне” (символіко-означувальне) і діяльно-конструктивне (творчо-новаторське) існування людей, пізнання функціонує як джерело мудрості й, отже, як соціокультурний, творчий центр суспільства.

При розгляді пізнання як аспекту суспільного та індивідуального (неподільного) життя людини, поняття “бути у світі” означає жити як “відчуваюча”, “мисляча” і розумна в конкретному суспільстві істота. Завдяки пізнанню людина осягає своє народження, індивідуальну генезу і, зрештою, набуває статусу особливого “світика”. Тому пізнання — це ще й спосіб усвідомлення (“називання” або “одушевлення”) свого буття у світі, що постає як спосіб самореалізації чи реалізації здібностей (таланту) згідно зі станом особистої свідомості. *Пізнавати дійсність, отже, неможливо без певного знання про себе, про свої реалізовані й нереалізовані можливості.* Тому тлумачення пізнання в українській філософії тісно пов’язане з питаннями таланту — творчими здібностями, які є дійсним багатством людини.

Розуміння багатства як суті пізнавально-творчої самореалізації веде до думки, що *потяг людини до накопичення багатьох речей і виробів — це лише специфічний спосіб компенсації відсутності творчих здібностей, показник мізерності таланту.* Якщо людина перебуває у стані невігластва, вона компенсує невігластво тим, що створює міф. Якщо ж людина неспроможна пізнавати і, отже, творити, вона, крім міфотворення, здатна принаймні скористатися тим, що створили інші

люди. Для цього потрібні не талант і мудрість, а мінімум уявлень, що недостатній для творчості, але достатній для механічного оволодіння, використання та споживання вже створеного. Міфопоетично в релігії та філодоксі це виявляється у тлумаченнях Диявола, або Сатани, який, вважав Л. Баранович, не створює, а тільки копіює “престол Бога”, не творить світ у співпраці з людьми, а лише бере в полон уже наявні “створені душі” людей разом з їхнім майном.

Загалом відсутність таланту (“нищетність” здібностей) обертається спробами звільнитися від цієї вади, що виявляється як боротьба між людьми за оволодіння речовим багатством. *Люди обділені здібностями, неспроможні пізнавати і творити, конкурують між собою.* Тому що бідніше суспільство талантами, то масштабніша боротьба за владу над речами і виробами. Беручи до уваги рідкісність таланту, П. Куліш зазначав, що мудра людина буває одна на мільйон людей. *Причому таланти не борються між собою, а лише творчо доповнюють один одного, залишаючись при цьому неповторними.* А значущість людини з мінімальними знаннями й здібностями вимірюється сумою речей і грошей, її суспільний статус постає як “прохідний пункт” у механізмі накопичення, споживання чи втрати речей.

Соціокультурні надбання є результатом здобування, збереження, обробки, обміну і використання знань. Тільки вони створюють можливість споживання енергії речей і опредметнення енергії людей у речах (знаках, виробих). Іншими словами, лише завдяки пізнанню як засадничій функції життєдіяльності людей можлива різноманітна виробнича (економічна), споживча та умовно-символічна (акторська, поетична, політична, церковна, фінансово-банківська та ін.) діяльність. **Здатність творити нові знання, винаходити нові символи і механізми криється в людині, а не в грошах, не в молоті чи комп’ютері, якими вона користується.**

Пізнання — це реалізація таланту, творчих здібностей людини, а не “відображення” дійсності. Коли пізнання розуміють як відображення “об’єктивного”, у людини немає потреби у навичках доведення, у використанні аргументів, а тому вона неспроможна створити і саме знання. *Тварина відображує корисні і шкідливі речі, але знань не створює.* З огляду на це українські філософи, зокрема С. Калиновський, наполягали на тому, що пізнання є дією відтворення або представлення, тобто певне конструювання людиною пізаного об’єкта у формах образів. Самі ж образи є не що інше, як символічні “представники об’єктів або раніше сприйнятих істин” [77, 151]. Тому людина

“розуміє в дійсності ту річ, котра представляється таким образом, бо він — форма, котра робить людину насправді розуміючою” [77, 154].

Ключове місце пізнання в суспільстві зумовлювало підвищену увагу українських і зарубіжних мислителів до аналізу пізнавальних здібностей людини. Серед українських філософів, зокрема, завжди існувало глибоке переконання, що від уміння створювати й набувати знання, від розуміння можливостей їх використання з вигодами для себе і суспільства залежать формування людини як особистості, її добробут, місце в суспільстві, зрештою — стан будь-якого суспільства і будь-якої держави.

Творці нових знань, які можуть мати як вселюдську, так і регіональну, місцеву значущість — водночас і зодчі життя суспільства. Такі творці є в селах, містах, державах. Разом вони утворюють творчу верству народу і його суспільства, виступають представниками інтелектуально-творчої спроможності кожної нації в історії людства.

Важливо наголосити й на тому, що в українській філософії ще з XVIII ст. (Т. Прокопович, М. Козачинський, Г. Кониський, Г. Скворода та інші) бралася до уваги різноманітність пізнавальних процесів, їхня спеціалізація і диференціація. Остання пов'язувалася з поділом діяльності на основі об'єктів, мети, характеру суб'єктів, але неодмінно наголошувалося, що *пізнання завжди приносить людям певну користь*. Виокремлювали такі, наприклад, *види* пізнання: теоретичне і практичне, природне і штучне, відкрите і потайне (нелегальне, приховане від більшості людей суспільства), наукове і мистецьке, об'єктивне і суб'єктивне, логічне і почуттєве та ін. Проте вихідним, *базовим вважалося “природне пізнання”* — пізнавальна діяльність людини, яка не пройшла навчально-освітню школу і не володіє науковими методами пізнання. Основою природного пізнання є “важкий і примітивний” метод осягання світу шляхом проб і помилок, хоча без цього “не можна оволодіти жодною наукою” [81, 54].

Скромна оцінка “природного пізнання” українськими філософами, отже, не означала його нехтування. Без спонтанного і “невишколеного” пізнання світу взагалі неможлива жодна школа і жодна філософія пізнання. Остання, власне, й виникає як теоретичний засіб упорядкування і полегшення пізнавального освоєння і привласнення дійсності, що потрібний передусім у навчальній роботі. Крім цього, на важливість урахування природного пізнання вказує те, що серед усіх або майже всіх народів, які в давні часи не мали змоги взаємодіяти між собою або ж ці взаємодії були обмежені, нормативно-базові, тоб-

то вихідні філософсько-світоглядні тлумачення пізнавальної діяльності людей, дуже близькі або збігаються. Отже, якщо схожі способи тлумачення пізнання світу функціонували в багатьох культурах автономно, то це означає, що й структури природного пізнання пов'язані з тотожними біосоціальними чинниками існування народів, що закріплені соціокультурною спадковістю.

Виразно “природні” схильності пізнання світу виявляються в тому, що *засадничі схеми* створення знань із значною постійністю і незмінністю відтворюються і тепер у суспільствах різних культур, всупереч найвігадливішим реформаторським зусиллям у галузі навчання та наукових досліджень.

Важливі докази, що свідчить про цілком правильний підхід українських філософів до питань пізнання, дає сучасна наука. Згідно з даними сучасної медицини, наприклад, мозок людини є специфічною електростанцією в її організмі, а сама людина живе і залишається особистістю доти, доки її мозок виробляє свій енергетичний потенціал. Причому він у кожної людини неповторний і суто індивідуальний, через що електричну активність мозку конкретної людини не можна ні замінити, ні зробити іншою.

Більше того, функції нервової системи, що охоплює все людське тіло, організовані ритмом генерації електроенергії, завдяки чому кожна людина має свій біологічний “годинник” або, можна сказати, сама собі є часом свого життя. Ритміка генерації електроенергії мозком ніби стежить за впорядкованим рухом емоцій — різних збуджень тіла, в тому числі розумового існування людини.

Причому ритміка генерування енергії мозком частотою коливань подібна до ритміки гармонійної музики. Слух людини уловлює відповідні “герци” звуків речей, що її оточують, найтонші модуляції людських голосів, а заодно і “перекладає” звуки на біоритми нервової системи — на електроенергетичні біоритми мозку. Звук слова (і будь-який шум) змінює електромодуляцію ритмів мозку, а це, у свою чергу, зумовлює відповідні рухи, поведінку людини. Отже, те, що вважалося “надможливістю” (інтуїція, інстинкти тощо), нині знаходить своє науково-раціональне пояснення завдяки пізнанню особливостей функціонування людського організму. Це стосується також і пізнання, яке в науковому плані пояснюється інформативно-енергетичною роботою мозку. Якщо незнання певних здібностей людини, наприклад, ще називається “інтуїцією”, то нині це незнання також поступово зникає.

Отже, так або інакше, але визнання українськими філософами природності пізнання як ознаки родового життя людини і людства відкриває дорогу для пояснення того, чому існує потреба надавати пізнаванню більш доцільних форм шляхом навчання і створення філософського вчення про пізнання. Водночас це визнання узгоджується зі спеціальними науковими дослідженнями пізнавальних процесів на рівні людського організму, які також засвідчують природність пізнавальних здібностей людей, що функціонують як способи перетворення біоенергетичних процесів на форми знання, тобто інформації. Так, сучасний дослідник пізнавальних проблем, що розроблялися раніше в Києво-Могилянській академії, І. Головінський констатує: “За допомогою відчуття ми виробляємо світосприймання і поняття про фізичний світ, що оточує нас. У першій стадії відчуття це фізіологічний процес переміни енергії, яка діє на спеціальні нервові клітини наших змислів. Наприклад, світло, яке є електромагнітною енергією, перемінюється в зіниці ока на біохімічну енергію. Ця енергія “пливе” волокнами нервів до мозкової кори, де збуджує відчуття світла і барв” [20, 307].

Визнання важливості “природного пізнання” українськими мислителями означало, таким чином, не лише специфічне розв’язання проблеми таланту людини, її багатства і бідності, а й було суттєвим аргументом правдивості думки про те, що *філософське вчення про пізнання не підмінює реальне пізнання*. Адже теорія пізнання завжди рухається “слідами знання”, завдяки чому можна тільки отримати знання про те, як засвоїти (привласнити) вироблену інформацію, повторити схеми пізнання.

Проте більшість людей пізнає щось у світі не завдяки тому, що вивчила погляди на пізнання певного філософа, а тому, що з кожною людиною щось трапляється в житті. *Тільки у проблемних ситуаціях виникає життєва потреба в новій інформації*. “Без філософії, — зазначав Т. Прокопович, — можна одержати будь-яке знання, але з великими труднощами, а з її допомогою набуваються легше. Отже, філософія необхідна для кращого і легшого надбання знань, але вона не обов’язково необхідна для одержання будь-яких знань” [81, 55].

Філософія потрібна тоді, коли у людини немає впевненості щодо можливості чи неможливості дослідження або привласнення предмета, а також коли постають питання, як функціонують і як взаємопов’язані пізнавальні здібності людей, які методи доцільно використовувати у типових ситуаціях. Коли вивчається світ і суще

в ньому, то ніколи не застосовують усі методи для дослідження відповідних речей. Обирають лише ті з існуючих методів, що несуть у собі гуманістичний зміст і життєву доцільність.

Методи пізнання — це уміння і навички людей, що утворюють підставу для вивчення чогось існуючого і відомого, котре одночасно постає і як децю невідоме [81, 55]. У процесі пізнання, наголошував Г. Сковорода, один бік об'єкта завжди “видимий”, а інший — “невидимий”. *Метод* — це і є навички та дія людини, необхідні для того, щоб осягнути невідомі сторони, властивості й відношення речей з метою виробити міри (закони) взаємодії з ними.

Причому тільки **означене невідоме утворює незнання**. Воно в українській філософії вважалося можливим у трьох випадках. Це могла бути помилка або хибна думка людини про певну річ. Незнанням може бути й цілковита відсутність у суспільстві або в особи знань про предмети, через що неможлива взаємодія з ними. Проте незнання може репрезентувати і професійне *невігластво*, що виявляється, наприклад, у тому випадку, коли “суддя не знає законів, котрі повинен пізнати згідно обов'язку” [77, 230].

Крім того, незнання виявляється також і як незнання чогось за відомих умов, і незнання як знак особливої позасвітової символічної константи, тобто як Ніщо. Адже на питання: “Що таке Ніщо?” немає відповіді. Філософія досліджує завжди пізнання, яке здійснюється за відомих умов, оскільки *всі життєві завдання і всі пізнавальні проблеми розв'язуються лише в межах існуючих умов і обставин*. Якщо ж хтось прагне пояснювати пізнавання, виносячи себе в уяві за межі світу, тобто дотримуючись певної інтерпретації Ніщо, то в цьому випадку має місце філодоксичне тлумачення пізнання, яке керується “безумовним”. Коли умови не встановлено, про пізнання можна говорити що завгодно, отже, свавільно і фантастично.

Філософська теорія пізнання корисна тим, що позбавляє людей необхідності накопичувати масу різноманітних знань про специфіку пізнавальних процесів. Скоріше можна освоїти і привласнити вже вироблені схеми і процедури пізнавальних дій, ніж створювати такі схеми заново. Звичайно, кожна окремо взята наукова теорія — це не лише оповідь про якийсь предмет, а передусім понятійно-символічна схема, придатна для вивчення сукупності предметів чи для розв'язання проблем одного і того самого роду. Тому кожна наукова теорія є водночас особливою теорією пізнання світу і об'єктів, що в ньому перебувають.

Філософська теорія пізнання в цьому смислі відмінна від наукових теорій тим, що подібна до бібліотечної системи каталогів, яка спирається на певну понятійну структуру. Без встановлення структури пов'язаних між собою понять пізнавальні процеси здавалися б людям цілком безладними і позбавленими життєво-практичної значущості. Тобто філософська теорія пізнання створює те особливе інтелектуальне підґрунтя, що зберігає багатовікові схеми пізнавальних процесів, а це дає змогу легко упорядковувати і знаходити результати не тільки особистого, а й чужого досвіду пізнання. Тому філософська теорія пізнання постає як загальний показник розумності самої філософії. Вона полягає в тому, що “їй відповідає бути зібранням численних понять або інтелектуальних навиків, бо в ній зібрані численні приписи й правила; хто їх опанує, той набуде якогось навик, що складається з численних навиків” [46; 1, 205].

Зауважимо, що загалом усі нефілософські вчення про пізнання бувають директивними й аналітико-описовими. Специфіка *директивних* вчень у тому, що їх автори прагнуть створити універсальні схеми пізнання, придатні нібито для всіх часів і народів, а все, що не узгоджується з такими схемами, проголошується хибним, неправильним. Загалом директивні вчення про пізнання є філодоксичними, а тому їх можна відносити до такого виду фантазій, як алегорії, що являють собою “підтягання дійсності до якихось заздалегідь прийнятих ідей” [104; 29, 119].

Проте алегоричні або філодоксичні теоретико-пізнавальні вчення створюють багато зайвих проблем і не розв'язують проблеми реальні. Філодокса на словах завжди гарантує отримання знань, оскільки ніби наперед знає, як і яким чином хтось мусить і зобов'язаний пізнавати в будь-якій ситуації. Проте жодне директивне вчення ніколи не пояснює, наприклад, чому пізнання *мусить* бути саме таким, яким його пропонують уявляти, або чому людина *повинна* бути саме такою, якою її хочуть бачити.

Аналітико-описові дослідження пізнання властиві переважно науці. Зокрема, медицина і психологія вивчають психо-фізіологічні підстави пізнання, логіка і кібернетика цікавляться логіко-структурними схемами мислення, розпізнавання правдивого і неправдивого. Розгалужене також вивчення пізнавальної діяльності в межах історичної науки. Філософія в цьому розумінні не є монополістом у дослідженнях проблем пізнання. Однак правда й те, що люди краще пізнають світ, коли філософськи розуміють основи світоустрою і володіють

апробованими схемами його пізнання. Оскільки ці питання досить дискусійні й потребують окремої уваги, ми торкнемося лише деяких вузлових питань тлумачення пізнання в українській філософії.

2. Пізнавально-творчі здібності людини

Пізнання в українській філософії тривалий час розглядалося переважно як діяльність, завдяки якій людина виводиться з “тьми” незнання до “висвітлення” всього “неясного”, що зустрічається їй у світі. Заодно пізнання також виявляє різні сторони і властивості людини в довіклілі, серед якого вона живе. Таке розуміння пізнання слід брати до уваги, тому що, з погляду українських філософів, можливе і таке явище, як перехід від однієї форми чи стадії невігластва до іншого його різновиду. Аналізуючи суперечки католицизму, уніатства і православ'я в Україні, П. Куліш, зокрема, зазначав, що це не боротьба “темряви неучтва із світлом знання”, а “боротьба темряви з темрявою, релігійного фанатизму проти фанатизму” [53; 6, 178].

Зважаючи на існування таких явищ, пізнання в українській філософії розглядалося насамперед як діяльність, пов'язана з освітою і наукою, що створює та використовує знання про речі і про людей. Тому і тепер в Україні освіта визнається основою розвитку суспільства, запорукою його майбутнього, способом накопичення інтелектуального й економічного потенціалу нації та самореалізації особи. Однак людина розвиває й удосконалює свої пізнавальні здібності як активний або пасивний учасник суспільного освітньо-пізнавального процесу, в якому реалізуються, відтворюються та удосконалюються пізнавальні здібності багатьох людей.

Такі здібності витлумачувалися в українській і в зарубіжній філософії залежно від ступеня достовірних знань про людину. Тепер про пізнавальні здібності людей відомо набагато більше, ніж двісті або чотириста років тому. Однак для українських філософів усіх часів залишається спільним переконання, що *пізнавальні здібності не існують відособлено від людини*, від діяльності її організму, або, як переважно говорили вчені до другої половини XIX ст., від існування її тіла. **Пізнавальні здібності — це аспект або сторона життя людини, один із виявів її перебування у світі, яке, власне, й утворює її життя.**

Можна сказати і так: *пізнавальні здібності — це сукупність тих властивостей і рухів (дій) людини, що виражаються у створенні символічних або інформаційно-знакових систем, необхідних для*

забезпечення її довготривалої або поточної життєдіяльності, в тому числі й для створення нових знаково-інформаційних систем. Тому М. Козачинський зазначав, що “пізнавальна здатність не повинна мати завершені об’єкти пізнання, але їх відтворювати” [77, 329].

Такий погляд на пізнавальні здібності логічно випливає з “мо-воцентризму” української філософії, з усталеним у ній розумінням людини як “словесної”, “складної” (сущої) та індивідуальної (цілої або неподільної) істоти. Будучи мікрокосмом, вона поєднує в собі елементи природно-речового і соціокультурного макрокосму. Властивості людини, з цього погляду, неможливо розділити на “головні” і “другорядні”, “істотні” та “неістотні”. Пересування на ногах або маніпулювання руками, наприклад, — рухи, які так само важливі й необхідні людині, як і властивість бажати чи мислити. *Властивості, як видня життя, загалом “рівні” між собою, бо втрата або деформація якихось із них обмежує буття людини.*

Зрозуміло, що таке тлумачення властивостей людини можливе лише з урахуванням сучасного стану філософії і науки в Україні та за кордоном, тоді як у XVI — XVIII ст. ще панувала думка, що життя людини розгортається між “небом” і “пеклом”, мешканці яких (ангели і чорти) борються за панування на землі й управління залюдненим світом. Сама ж людина — це “змішана” із землі, води, повітря і вогню тілесна істота. Водночас українські філософи ніколи особливо не наполягали на думці, нібито фізичні зміни в довкіллі, які люди роблять з метою свого життєзабезпечення, відбуваються виключно завдяки наявності “духовної” (повітряної і прозорої) частини їхніх тіл. Вважалося, що дії з речами та їх перетворення — це рух, діяльність “плоті”, “земляного”, так би мовити, начала, у функціях якого бере участь і “душа”.

Тому тлумачення здібностей людини лише уявно будувалося на розрізненні “плотних” і “духовних” стихій, одні з яких (земля і вода) утворювали нібито зовнішню, а інші (повітря і вогонь) — внутрішню частини тіла людини. Припускалося, що людина має “видимі” зовнішні і “невидимі” внутрішні (душевні чи духовні) властивості, що виявляються через свою протилежність. Тобто видимі рухи людини свідчать про невидимий, але реально існуючий, притаманний їй стан самопочування й самоусвідомлення.

Отже, розглядаючи питання тлумачення пізнавальних здібностей в українській філософії треба брати до уваги й те, що ці здібності

впродовж тисячоліть аналізувалися в обстановці поганого знання людського організму. Нервова система тривалий час була недостатньо вивчена або й невідома. Тому пізнавальні здібності людини розглядалися спочатку як вияви душі, тобто як властивості нібито рознесеної по всьому тілу “водою-кров’ю” повітряної (духовної) частини людини. Душу уявляли (наприклад, Г. Сковорода) подібною до павутиння, що обслуговує і охоплює все тіло та його окремі органи. Заодно душа мислилась і як невидима (“прозора”) істота або двійник, що надає видимому тілу людини гнучкості та пружності. Навіть у перші десятиліття ХХ ст. деякі вчені (зокрема, О. Гіларов) учили, що в організмі людини перебуває, крім всього іншого, ще й особливий “психічний організм” [19, 659].

Так чи інакше, але душу тривалий час розуміли як частину всього живого тіла (організму) людини. “Звичайно, — писав Т. Прокопович, — я пізнаю і ту (живу) тілесну. — *В. III.*), і не ту саму живу істоту. Пізнаю, якщо розглядаю лише як основу відчуття, не пізнаю, якщо розглядаю як основу мислення. Проте саме *це слово “пізнаю”* повинно розрізнятися: якщо “пізнаю” береться в розуміння “осягаю розумом”, то кожного разу, коли пізнаю істоту, завжди пізнаю й розумну” [81, 84].

Зупиняємося на цих деталях уявлень про людське тіло і душу, що довго панували в українській філософії, щоб наголосити на їхніх деяких відмінностях від основних тлумачень, що існували й певною мірою існують у західноєвропейській філософській думці. Остання ділить душу на дві відмінні або протилежні частини: на розумну (*Ratio, Fren*) і нерозумну (*Anima*). Нерозумну частину душі від народження мають люди і тварини, а розумну — лише люди. Причому в Західній Європі усталилася думка Платона і Аристотеля, згідно з якою розум (*Ratio*) існує окремо від людського тіла і анімальної душі, але він при народженні додається людині ззовні від Бога або уявної Світової душі.

Ця думка набула розвитку в католицькій філодоксі (номіналізм, томізм, концептуалізм) в тому напрямі, що живою і душевною істотою визнавалась як людина, так і тварина, але розумною вважалась тільки людина. Частина душі людини у формах емоцій, чуттів тощо спільна з тваринами. Тому анімальне як тваринне в людині протистоїть її розумній частині, що “не від світу цього”. Через це внутрішньо людина є нібито кентавром, який представляє поле боротьби раціонального та ірраціонального, “божественного” і тваринного начал.

Звісно, це суто міфологічний погляд на душу, тобто на психіку людини, хоча він і тепер слугує західноєвропейським ученим, зокрема у психоаналізі та екзистенціалізмі. Ведучи мову про українську міфологію, на архетипи якої відтак спиралася українська філософія, слід зазначити, що душа в ній мислилась як “цілий дух”, що виявляється по-різному залежно від ситуації. Зокрема, К. Сакович висловлював поширену серед освіченої української громадськості думку, що хоча є різні судження з приводу того, ким і коли створена душа, проте вона завжди ціла, керує всім тілом і виявляється у той чи інший спосіб через дії людини.

Таке розуміння душі виключало теоретичне відокремлення мислення від тіла, що властиве було філософії Р. Декарта, і емпіричну абсолютизацію чуттєвості, започатковану Ф. Беконом. Душа, стверджував К. Сакович, уся перебуває у всьому тілі, але має різні здібності, названі різними іменами. “Коли роздумуємо про речі, називається розумом, коли пригадує їх — пам’яттю, коли відчуває — чуттєвістю, коли дихає — духом і т. ін.” [100, 261].

Причому здібності душі не лише різні й отримані людиною при народженні цілком і повністю, а й виявляються в міру розвитку людини як індивіда. Тому Т. Прокопович зазначав, що всі здібності людської душі завжди перебувають у єдності. Адже якщо припустити, що в людині “жива істота” і “розумна істота” мають належати до різних начал, то мусить бути і щось “третє”, завдяки якому вони поєднуються. *Ніхто в людині ніяке “третє” не виявив*, через що, на думку Т. Прокоповича, не повинно бути ніякого поділу душі на дві половини, отже, неможливий і поділ людини на дві істоти, тому що “жива істота не повинна розрізнятися від себе самої як від розумної” [81, 48].

Отже, визнавалося, що людина цілісна (індивідуальна) і що має єдину душу, наділену різними, в тому числі пізнавальними, здібностями. Якщо ж і вбачаються певні аналогії в духовності людей і тварин, то лише тому, що *людина міряє поведінку тварин своєю мірою*. Але з цього не випливає, що людям треба сподіватися, нібито якась “розумна” мавпа чи собака незабаром або колись напише поему про життя мавп або собак.

Причому душа, будучи частиною індивідуальності людини, має *три* зовнішні і *три* основні внутрішні вияви. Таке розуміння, власне, й утворило підґрунтя для багатьох тлумачень пізнавальних здібностей в українській філософії. Зокрема, дослідник цього питання А. Пономарьов зазначав, що серед українців душа людини вважалася скла-

деною з (1) частини, що помирає відразу, коли помирає людина; (2) з частини, що функціонує у формах спілкування, в якій була включена людина, але зникає дещо пізніше; (3) з частини того “духу” (повітря), що включається в загальне спілкування з невидимими богами [78, 7–10].

Незважаючи на міфопоетичну форму висловлювань, йдеться, по суті, про комплекс пізнавальних здібностей людини, що забезпечує її суспільне буття та осягання взаємодій із довкіллям аж до тієї його межі, що утворюється невідомістю. Такі здібності виражаються тими символічними формами, які означають взаємодії людини “з собою”, з “ближнім”, “далеким” і усім “вічним”, тобто з усім невідомим.

Водночас вважали, що внутрішньо людська душа також має три пізнавальні здібності: “словесну” (мислення і розум), “яроству” (емоційно-чуттєву) і “желанну” (почуттєво-вольову або пізнавально-практичну). Таке тлумачення суттєво вплинуло на розуміння пізнання в українській філософії і відоме ще з часів Київської Русі. Вперше його запропонував у XII ст. митрополит Никифор у посланні до Володимира Мономаха. Причому вважалося, що емоційно-чуттєві та почуттєво-вольові здібності хоч і мають відповідну самостійну значущість, але в цілому підпорядковуються “словесним”, тобто раціональним, мислительним здібностям. “Розум, — писав Никифор, — старіше й вище за всіх, саме ним відрізняємось ми від тварин, за його допомогою пізнаємо небо і все інше створене” [39, 102].

Слово і розмова, зазначав К. Транквіліон-Ставровецький, “єст світ ума, откривая того хотінія и премудрость, и ради, и сокровенное движение души, въ явлініе світу полагаєт” [100, 261]. Водночас за допомогою мовлення виправляються помилки і “недуги”, що трапляються під час чуттєвого контакту з дійсністю. Адже привабливе для чуттів може бути небезпечним для життя, а дещо не привабливе — корисним і потрібним. ***Завдяки означуванню і мові все “невидиме” як у довкіллі, так і в людині стає знаком, що “сигналізує” про існування недоступного для безпосередніх чуттів явища речей.*** Самі ж речі філософія тлумачить специфічно, бо “під речами в ній слід розуміти те, що відмінне від мови” [81, 48]. *Отже, річчю може бути і сама мова або її частини, якщо про неї “іде мова”.*

Оскільки говоріння передбачає діалог (діалектику) з іншими людьми, які завжди мають різні “уми” (інтелект), воно представляє також і розум. “...Інтелект, — писав С. Кулябка, — є духовна здібність раціональної душі, дотичної інтелегібального (того, що піддається ро-

зумінню)” [77, 282]. *Розум*, отже, розглядався не в смислі західноєвропейського “раціо”, а як *суспільний ефект, що утворюється завдяки мовному спілкуванню*. “Разум же, — зазначав К. Транквіліон-Ставровецький, — отвні в душу приходит. Если чого от кого иного научишся и уразумієш, то разум” [100, 261]. Він свідчить, з одного боку, про наявність чи відсутність у окремої людини “ума” (інтелекту), а з іншого — про здатність людини реалізувати свої мислительні здібності та узгодити їх функціонування з умами людей, що її оточують (знайти порозуміння).

Тому розум розглядався і як означення інтелекту, і як визначення речі, і як аргумент, і як формальна (уявно-образна) чи дійсна причина, і як відповідність поведінки людини наявній ситуації, а також як пізнаний спосіб існування речі, пояснення її змісту та порядку дій з нею [113; 1, 113]. Через це і буття речі розглядається в українській філософії як вияв людського розуму, що встановлює зміст (сутність) речі, її походження, існування та істинності. Істинність речі — визначення її дійсного і безпосереднього (актуального) функціонування серед речей [98, 261] визнання розуму як спільної “змісленості” (співмислення) людей у процесі пізнання дійсності і не дозволяло українським філософам відривати емоції, чуття та воління від мислення окремої людини і вважати їх ознаками нібито притаманної їй тваринної анімальності (ірраціональності). Тим більше, що *розуміння вважалося особливою діяльністю людини — різноплановим осяганням суцього для того, щоб добре діяти*. Завдяки цьому людина розташовує все у довірлі в зручному порядку і цим полегшує досягнення цілі. Набуваючи навичок (методів) користуватися своїм і чужим розумом, а отже, жити в суспільстві, людина враховує обставини, перепони і труднощі, складає план дій, тобто передбачає можливий перебіг подій.

Тому з часом погляди на пізнавальні здібності людей уточнювалися. Зокрема, у середині XVIII ст. українські філософи виокремлюють вісім пізнавальних здібностей: пам’ять, розуміння, сприйнятливість, кмітливість, розсудливість, передбачуваність, уважність та обережність [77, 377]. Посилюється увага до практичного (почуттєво-вольового) і заодно до раціонального (теоретичного) аспектів пізнавальних здібностей. Насамперед, до теоретичного (розмірковувального) аспекту включаються *пам’ять, розсудок, інтелект, сприйнятливість та кмітливість*, під якою розуміли “швидке передпокладання способу або легкість вигадування способу для належного переслідування передпокладеної мети” [77, 378].

Щодо розуму слід зауважити, що українські філософи загалом дотримувалися думки, що він є найважливішою ознакою мудрості людини, яка завжди має певні природні схильності до пізнання та життєтворення. С. Калиновський зазначав з цього приводу: “Назвою розуму звичайно позначають притаманну від природи здатність, за допомогою якої людина у своїй поведінці визначає собі ціль, до якої спрямовує свої дії, підбирає засоби, радить і пропонує волі; також крім моральних занять, вивчає чисто спекулятивні істини, різні аргументи і акти одобрює або не одобрює, нібито кидає на вагу і зважає, просувається від пізнання окремих речей до загальних понять і від тілесних до духовних” [77, 119].

Отже, українська філософія, як і будь-яка інша національна філософія, диференційовано тлумачила пізнавальні здібності людини, хоча погляди на згадану вище диференціацію в Україні мали певні особливості. *Толовною особливістю було визнання душі цілою, а не “складеною” з анімальної і розумної (божественної) частин.* Через це і мислення та розум не визнавалися зовнішніми додатками до “тваринності” людського тіла і властивих йому почуттєво-вольових виявів. Душу розуміли як частину цілої людини, що є її “внутрішньою” стороною і впливає на “плоть” її тіла так само, як і стан “плоті” впливає на душу.

Пізнавальні внутрішні та зовнішні здібності поставали взаємно оберненими. Тобто “внутрішні” здібності знаходили вияв і продовження у “зовнішніх” або тілесних здібностях слуху, зору, смаку, інтонаціях мови тощо, а зовнішні здатності взаємодіяти з “близьким” і “далеким” довкіллям переходили у внутрішні звички та особистий досвід життя, у вираженні поведінкою і словами почуттєві стани радості, прикрасі, задоволення, захоплення тощо, які утворюють також повсякденні (екзистенціальні) моменти людського життя.

Насамперед це стосувалося “ярогті” — *емоційно-чуттєвих* здібностей. Їх тривалий час розуміли тільки як внутрішні й повністю невимовні стани людини, що виникають при зустрічі з довкіллям, у тому числі й в обстановці мовного спілкування. Ці стани виявлялись як дії людини під впливом “вражень” від сподіваної чи несподіваної зустрічі з об’єктами, тобто як реагування на “струси” (“страсті”), заподіяні людині речами, явищами чи словами. Загалом мовно-символічне висловлення емоційно-почуттєвих здібностей означувало також особливий момент безпосереднього життя — мить *осаяння*. Така мить нібито відкривала людині сутність (складові та їх зв’язки)

предметів і притаманну їм істотність. Одночасно з цим виявлялися також і здібності людей, особиста здатність до руху, поведінка з урахуванням особливостей речей.

З XIX ст., погляди на емоційно-чуттєві здібності суттєво змінюються. Зокрема, К. Ушинський поділяє всі чуття на загальні і специфічні. Загальні чуття такі, що мають вроджений характер і функціонують як базові щодо всіх інших чуттів, почуттів (уявлень) та мислительних процесів. Водночас *загальні* чуття є невизначеними, хоча саме вони розглядаються як безпосередні спонуки волі, тобто різних бажань і наказів. *Загальними чуттями є голод, спрага, біль, відраза, задуха, фізична знесиленість, хворобливість тощо.* “Діючи постійно, вони постійно вміщуються в ряди наших визначених чуттів, так би мовити, займають інтервали між ними і, отже, дають напрямком цим чуттям” [102; 5, 88].

Найважливішою особливістю загальних чуттів К. Ушинський вважав те, що вони функціонують незалежно від усіх інших чуттів, оскільки повторюються регулярно і утворюють підсоння всієї людської емоційності, яка є базою різних спонук діяльності, що означаються словом “воля”. *Воля — сукупність бажаного і небажаного для людини і, отже, спонук активної чи пасивної поведінки.*

Специфічні чуття утворюються завдяки функціонуванню різноманітних нервових рецепторів-аналізаторів. Вони забезпечують вибірковість реагування людського тіла та орієнтацій поведінки людей серед різноманітних фізичних об’єктів. Якщо для самих об’єктів шумові ефекти, світлові явища або запахи є лише їхніми фізичними станами і рухами, то завдяки нервовим аналізаторам ці стани й рухи перетворюються в людині з простих фізико-хімічних сигналів на окремі значущі звуки, кольори, аромати, у світло і тінь, у привабливе, бридке чи небезпечне. Отже, згодом з’ясувалося, що особливості людських чуттів та емоцій пов’язані як із об’єктами, так і зі специфікою функцій різноманітних нервових аналізаторів, через подразнення яких змінюється енергетична ритміка мозку.

Причому нервова система сформована таким чином, що людина може одночасно сприймати (відчувати) сигнали від різних об’єктів, які перебувають у різних місцях і мають властивості, що не збігаються. Людина одночасно може бачити, чути, сприймати запахи, смак об’єктів, розділених відстанями, кольорами, розмірами, звуками тощо. Проте люди також здатні відчувати один і той самий об’єкт у різний час його існування. При цьому сама людина під час пізнаваль-

ного освоєння речей не може одночасно бути в різних місцях або, будучи на одному місці, існувати в різних механічних часових вимірах.

Зрештою в українській філософській думці усталилося розуміння чуттєво-емоційних пізнавальних здібностей як досить складного і загалом мало вивченого процесу, яким, до речі, він є й досі. Принаймні погляд на те, що ці здібності утворюють основу сприйняття і обробки інформації, яка потім різноманітно означається та витлумачується, визнається як в сучасній українській, так і в зарубіжній філософській думці. Однак багато деталей чуттєво-емоційного утворення інформації поки що не вивчено.

Важливе значення в українській філософії надавалося також *про-ективно-творчим* пізнавальним здібностям, тобто “желанному”, або *практико-вольовому*, аспекту пізнавальної діяльності. Слід зауважити, що цей аспект пізнавальних здібностей в усій світовій філософії завжди породжував і породжує багато суперечок і непорозумінь. Значною мірою це можна пояснити тим, що практичні пізнавальні здібності реалізуються переважно мистецтвом, яке нині в Україні чомусь зведене до поняття “художнє мистецтво” (до Art). Крім цього, такі здібності викликають особливий інтерес у дослідників, що прагнуть пояснити і розтлумачити інформативність тих символів, що відокремлюють усе для людей відоме від невідомого.

Причому *філодокса завжди намагається алегорично описати створене в уяві симулятивне “існуюче неіснування”* (“царство небесне”, “справедливе суспільство”, “філософський європеїзм” тощо), з яким неможливо ніколи взаємодіяти. **Філософія ж орієнтує людей на предметність, з якою або вже існує, або можна встановити прямий чи опосередкований контакт.** Тому *практичне пізнання перебуває на межі між дійсним і прийдешнім, яке завжди необхідне.*

Специфіка прийдешнього, або “будучини” (М. Драгоманов), полягає в постійній і безпосередній присутності у світі. Насамперед, прийдешнє представляють діти, молодь. Заодно воління (бажання, хотіння) спонукає людей пізнавати присутню у світі давнину, яку можна знати тільки певною мірою. Проте, як наголошував М. Драгоманов, “довга праця над тим, щоб розбуджувати почуття народності через романтично-археологічний розворух старовини, багато уносить каліччя народному уму і чоловічому чуттю і задножує у середині народа дух поступу і самокритики” [30, 230]. Орієнтація пізнання на “археологічний розворух” ураховує бажання багатьох людей знати минуле, щоб порівняти сучасне життя з тим, яке “колись було”. Проте

минуле ніколи не пізнається. *Минуле — це все, що зникло без натяків на те, що якісь події колись були.*

Через це практико-вольові або почуттєві пізнавальні здібності людини можуть виявлятися як на ґрунті предметно достовірної культури, так і на ґрунті символічно означеної безпредметності Небуття. Причому знаки безпредметного функціонують серед знакових систем, що виражають предметність. Однак у процесі реалізації почуттєвих форм, пов'язаних із давниною та прийдешнім, завжди створюється знання про суще, з яким можна встановити пізнавально-практичний зв'язок, у той час як *почуття, викликані тлумаченням символів неіснуючого, утворюють лише накопичення безнадійних мрій та ілюзій.*

Досить переконливо це показав ще Г. Скворода, аналізуючи Біблію. Мислитель наголошував, що давньоєврейський вождь Мойсей, ревнуючи єгипетських жерців, зібрав усі відомі уявлення єврейського народу про небесний та земний устрій і уклав “Книгу Буття” — книгу про створення світу. Після того багато людей стало гадати, нібито світ справді створено сім тисяч років тому. Насправді ж реальний життєвий, або “обительний”, світ, зазначав Г. Скворода, являє собою існування фізичних речей, а описаний Мойсеєм світ є тільки символічний або “тайнообразний” світ лише однієї книги. Світ цієї книги — Біблії — не стосується реального світу. Водночас мислитель визнавав, що в давньоєврейських текстах, які є основою Біблії, можна знайти і сліди певного досвіду пізнання, пов'язані з почуттям вічності як кінця й початку всякого існування [30; 2, 18].

Слід також зазначити, що українські філософи символами, виробленими для означення неіснуючого та невідомого, нерідко описували проблеми дійсного життя і пропонували певні методи їх розв'язання. Проте нині це створює враження, ніби вони спеціально закликали людей поринути в ілюзії, пропонували пізнавати примарне і неіснуюче. Звичайно, поринання в ілюзії було і є переважно наслідком значних прогалин у знаннях про довкілля та у світоглядно-філософській освіті. Наприклад, навколо Землі (“на небі”) немає ніяких великих або малих “ведмедей”, “раків”, “терезів”, “стрільців”, “юпітерів” та інших тварин, речей і богів. Проте це не заважає астрономам досліджувати планети і сузір'я, що мають такі міфопоетичні назви. Водночас астрономія не перешкоджає якійсь малоосвіченій людині вірити, що вона “рак” або “терези” і радіти з такої віри.

Подібне було з тлумаченням пізнавальних здібностей до XIX ст. в Україні та в усій Європі. Насамперед ці здібності уявляли як функції

двох паралельно співіснуючих видів органів пізнання — “тілесних” і “духовних”. Тобто припускалося, що крім “зовнішніх” очей, вух, органів смаку, дотику тощо, людина має також “внутрішні” органи пізнання, невидимі “зовнішній” людині. “Оком, — писав І. Галятовський, — називається розум и сумленьє и сердце наше, не телесное, але душевное, бо то имена суть тылько суть розныи, а речь една есть, поневаж мовымо до якого чоловіка, відаєт то розум твой, відаєт то сумленьє твоє, відаєт то сердце твоє, що ся учинил” [16, 73].

Почуття і воління (бажання, хотіння) на основі цих уявлень поставали “межовими” — такими митями існування, що поєднують у собі “тілесне” і “духовне”, емоційно-чуттєву осяяність і розумну осмисленість, отже, здатність людини пізнавати невидиме у видимому.

Пізнавальні здібності, що визначалися як “ум”, “розум”, “смилення” (мислення), вважалися суто внутрішніми, хоча зовнішньо, фізично вони представлені тільки “словесно” або як виражені символами образи. Самі ж образи, розумілося, витворюються нібито властивими душі “духовними” очима. Душа, як внутрішня духовна людина, гадалося, спроможна оперувати поняттями, а отже, “високо” або “горно” мислити вже тому, що дух (повітря) утворює “верх” світу, тобто “небо”.

Такі пізнавальні здібності в українській, як і в усій європейській філософії, називали за допомогою грецькомовної термінології “теоретичними” або по-латинськи — “раціональними”. Загалом же в цьому випадку малася на увазі різноманітність типів і способів мислення (смилення), результатом яких є незмінні “промислені речі”. Вони становлять основу будь-якого мислення і постають як сукупність “предметів” мислення. Давньогрецькі філософи називали їх “ідеями” або “категоріями”, римські — “формами”, християнські — “ангелами”, а в Україні такі “мислительні предмети” називали “першообразами”, “прообразами”, а також нерідко грецьким терміном “*архетип*”.

Зокрема, “першообразами” мислилися земля, людина, світ, число, безкінечність, тепло, математичні фігури та багато іншого. Адже на підставі мислительних операцій з ними утворюються всі інші мислительні образи. Тому українські філософи і стверджували, що “перша” частина душі помирає разом зі смертю людини, але дві інші частини, які висловлюють почуття і мислительні предмети, ще тривалий час функціонують. Душа людини в суспільстві (сама людина) завжди залишає те, що продовжує її спілкування з живими людьми: твори мистецтва, розуміння і тлумачення першообразів, яке передаєть-

ся з покоління в покоління. Отже, передається і, отже, зберігається “нормативна” структура розуміння світу та життя в ньому, а заодно й пізнавальні здібності, реалізовані в особливих наслідках життєтворення.

Причому на основі випадків і досвіду життя в суспільстві вироблялося також і хибне розуміння, згідно з яким у людині є дві людини — внутрішня і зовнішня, а відповідно до цього вироблялося і тлумачення пізнавальних здібностей.

Розуміння пізнавальних здібностей людини в Україні та інших країнах радикально змінюється у XIX ст., з початком систематичних досліджень нервової системи людини та її функцій. Медицина, зокрема фізіологія вищої нервової діяльності, а також використання природничо-наукових методів у дослідженнях людського організму зумовили потребу в переосмисленні тих аспектів людської життєдіяльності, які так чи інакше були сперті на уявлення про існування в людині “духовного” (повітряного або повітряного і вогненного одночасно) тіла чи “прозорої плоти”, що вважалася душею. А це вело до радикальної зміни поглядів на життя людини і людства загалом.

Звичайно, початкова думка, згідно з якою тіло людини “змішане” з усього того, що властиве землі, воді, повітрю й вогню, не була відкинута, але набула іншого тлумачення і новий смисл. Тіло людини на шістдесят відсотків складається з води, а в цілому воно становить зв'язок і взаємодію спеціалізованих органів, що складаються з клітин, молекул, атомів і т. д. Наявність “духу” і “вогню” (повітря й окисних процесів) в організмі також не заперечується, але в тілі вони не утворюють душі, або “внутрішньої людини”. Зрештою, на сьогодні відомо, що емоції, почуття, мислення, воля, розуміння, пам'ять тощо — це пізнавальні здібності, які є результатом енергетичної функції нервової системи. Вони виявляються в роботі всіх органів, у поведінці, рухах, одне слово — в діяльності всього тіла людини.

Отже, завдяки здобуткам науково-дослідної роботи XIX–XX ст. відпала необхідність у припущенні, що людина, крім “тілесних”, має ще й інші — “духовні” органи зору, слуху, смаку тощо. Було також спростоване припущення, нібито вона має два серця: одне “тілесне”, а друге — “духовне”, що визнавалося невидимим центром і зосередженням усіх “духовних” і “тілесних” здібностей людини. Результати наукового дослідження нервової системи людини витіснили з царини філософії міфопоетичні уявлення про таке “серце”, від якого, вважали Г. Сковорода, П. Юркевич, П. Куліш та інші, нібито виходять

усі спонуки пізнання і до якого нібито повертаються або на якому “сходять”, подібно до паростків, результати пізнання.

Витіснення з філософії цих елементів філодокси та міфологічних фантазій дало змогу по-новому і точніше пояснювати пізнавальні здібності людей загалом. Підтвердилася насамперед давня думка про мовно-символічну опосередкованість пізнавальних здібностей людини. Ставлення всіх людей до світу, показав О. Потебня, залежить від того, як пізнання світу виражається в мові. Продукуючи в собі мову, суспільство водночас вносить себе в мереживо світу, тому “кожен народ окреслений колом своєї мови і вийти з цього кола може, тільки перейшовши в інше” [79, 42]. Тобто науково було обґрунтовано факт, згідно з яким пізнавальні здібності належать до соціокультурних навичок людини, а тому поза суспільством не можуть утворюватись і функціонувати.

Найпершою ознакою соціокультурного характеру пізнавальних здібностей є їх неуніка мовно-символічна, або “словесна”, діалогічність. Адже людина наявність особистого емоційно-почуттєвого “осіяння”, творчо-вольових і певних розумово-мислительних здібностей фізично засвідчує своєю промовою, написаним текстом, створеними речами, рухом тіла (жестами) та іншими знаками й означуваннями. Вони містять інформацію про спроможність людини створювати, сприймати, зберігати та використовувати інформацію, а отже, про здатність жити в суспільстві, брати участь у соціокультурному діалозі.

Ураховуючи наукові знання, філософія розвіяла також міфопоетичні уявлення, нібито пізнавальні здібності кожній людині “даруються небом”. Люди, безумовно, народжуються з природними задатками, але *для участі* в соціокультурному бутті, отже, і в такому його аспекті, яким постає пізнання. Але те, якою мірою природні нахили перетворюються на здібності, залежить як від існуючої в суспільстві освіти, так і від самоосвіти людини, від її хотіння і, отже, волі до самореалізації особистих здібностей. “Врода ж (талант людини. — *В. III.*), звісно, діло велике, як і “свій розум”, — писав М. Драгоманов, — та тільки й врода росте як слід, і “свій розум” іде, куди треба, коли їм помагає *спільний розум* найліпніших людей часу в усьому образованому світі” [30, 354].

Зрештою, розуміння того, що **органом пізнавальних здібностей людини є її нервова система, яка має неповторну біоритміку**, означає й те, що ці здібності не успадковуються, а виявляються і виробля-

ються у кожної людини індивідуально. Таким чином, було витіснено з філософського розуміння ще один міф — міф про автоматичне передання пізнавальних здібностей від батьків до дітей через спільний склад крові при народженні. Адже кров, згідно з уявленнями XVII–XVIII ст., нібито містила в собі частку “духу”, що розносився по всьому тілу і в такий спосіб передавався від батьків до дітей. *Здобутки батьків, з погляду сучасної української філософії, не обов’язково гарантують успіхи дітей, а життєві прорахунки батьків не обов’язково спричиняють невдачі та невігластво дітей.* Розвій пізнавальних здібностей — це насамперед воля людини до особистої самореалізації в суспільстві з урахуванням своїх індивідуальних природних здібностей.

Причому людина розвиває свої пізнавальні здібності тоді, коли змушена життям давати собі раду сама, власними силами. Тобто коли вона свободна, а свобода, крім усього іншого, означає невизнання таких видів розумового рабства, якими є догматизм, стандартизація, уніфікація (“одностайність”), що притаманні найрізноманітнішим філодоксам.

3. Пізнання як освоєння дійсності

Пізнання — це самодіяльність людської індивідуальності, яка пасивно чи активно, але особисто реалізує пізнавальні здібності. У результаті повторення реалізація пізнавальних здібностей набуває форми навиків. Вони утворюють пам’ять і досвід, як архів і музей життя, а узгодженість і перетворення навиків на загальнознаючі норми, цінності й правила спілкування людей утворює *пізнавальну традицію*. Навики водночас утворюють метод пізнання, бо там, “де є місце помилки, яку можна виправити, і труднощі, котрі можна полегшити, там має місце і навик” [81, 42].

Тому хибно розуміти пізнання таким чином, нібито воно здійснюється, скажімо, “головою” чи “в голові” або ж належить до потайної (містичної) “духовної” діяльності, відокремленої від рухів рук, ніг, загалом від рухів усього людського тіла. Проявом бездонного невігластва є, наприклад, теперішня реанімація віри персидських магів-чародіїв у те, що нібито розташування сузір’їв, які знаходяться від землі на відстані кількох мільярдів світлових років, впливає на якості та здібності людей. Багато людей, навіть із дипломами про вищу освіту, нині також припускають, що джерелом і помічником у реалізації

пізнавальних здібностей може бути Бог. Проте, як писав Г. Сковорода, “Бог — это скверная машина, из которой нельзя сделать ничего путного; сплав жи и истины всегда дурная вещь, и нам не нужно ни священников, ни богов” [92, 353–354].

Пізнання — це творчо-продуктивна сторона життя людини, отже, діяльності всього її тіла, хоча в пізнаванні провідну роль відіграє нервова система разом з органами зору, слуху, смаку тощо. Щоб відчутти колір якогось мінералу, скажемо так, геологу треба “доставити очі” ходінням до його покладів, а ще руками за допомогою молотка розкришити породу і т. д. Одне слово, не лише нервова система, а всі органи тіла людини разом забезпечують отримання, обробку та використання інформації про навколишнє середовище, про функціонування організму.

Оскільки саме в корі великих півкуль головного мозку людини виробляється та контролюється вся інформація, а від них вона відтак “виходить” до різних органів, спонукаючи тіло певним чином рухатися, діяти, можна разом із П. Юркевичем стверджувати про “керівне становище голови” в реалізації пізнавальних здібностей людини. Пізнає, таким чином, людина як “тіло”, а органом “зчитування” інформації людиною як “тілом” є нервова система. Вона “герці” довкілля перетворює на індивідуальні електроімпульси, які відповідно до суто індивідуальних ритмів енергетики мозку і вимог соціокультурних норм керують усім людським організмом.

Водночас сучасне розуміння пізнання в українській філософії бере до уваги не лише провідну роль у цьому процесі нервової системи, а й здобутки такої науки, як генетика. Хоча теоретично будова гена в усіх людей однакова, генотип (молекула ДНК) у кожній людині завжди має неповторні варіації структури. Розбудова людського організму, в тому числі нервової системи, через це суто індивідуальною. Кожна людина завжди має такі особливості пізнавальних здібностей, які в інших людей можуть бути слабко виражені або й відсутні (природна глухота, сліпота тощо).

Пізнання в цьому розумінні є одночасно способом реалізації матриці генотипу, яка розгортається в життєдіяльність людини, що функціонує як єдність усіх притаманних їй природно-фізіологічних і соціокультурних функцій.

Це також означає, що пізнавальні здібності реалізуються як у “внутрішньому” плані пізнання себе, так і в зовнішньому *освоєнні* “ближнього” і “дальнього”. Така реалізація має форми здобування, обробки,

зберігання, використання інформації “в собі” і “для себе”. У результаті цього організм людини і певна сукупність речей довкілля стають для людини “своїми” — відомими або знаними (омовленими і означеними). Тільки в такому разі з речами можна здійснювати бажані упорядковані, необхідні та корисні взаємодії. Для людини, писав С. Калиновський, “ніщо не бажане, якщо раніше не пізнане” [77, 140]. Заодно *освоєння збігається з визначенням (виокремленням) невизначеної частки дійсності та з її означенням (позначенням) серед інших складових дійсності. Освоєння — це пізнавальна діяльність, завдяки якій властивий людині інформаційно-енергетичний потенціал (здібності) може пов’язуватися з фізичними формами та властивостями речей, а фізичні властивості й енергетична спроможність речей у результаті їх пізнання може переходити в інформаційний досвід і пам’ять людства.*

Пізнавальне освоєння дійсності з часів заснування Києво-Могилянської академії розглядалося в українській філософії як необхідний аспект усієї життєдіяльності людей. Фактично будь-яка людська діяльність, *навіть злочинна*, містить пізнавальний аспект. Проте спонукана до реалізації людиною своїх здібностей у будь-яких ситуаціях постають емоційно-чуттєві потреби людини або пізнавати змушують її об’єкти довкілля. *Об’єкт — усе те, на що спрямована людська, в тому числі пізнавальна, діяльність. Людина, як діюча істота, в такому випадку вважається суб’єктом.*

Причому об’єкт хоча і означається людьми, є незалежним від них. Адже об’єкт має свій спосіб і порядок існування, а люди діють і пізнають вільно за своїми правилами життя. Тому пізнавальне освоєння об’єкта не завжди вимагає, щоб люди робили певні зміни у способі його буття і правилах функціонування. Освоєння передусім означає надання об’єкту людських вимірів та визначень для того, щоб включити його в структуру олюдненого світу. “Визначення об’єкта, — учив Т. Прокопович, — легко виводиться з тлумачення самого слова “об’єкт”, яке одержало назву від дієслова “протиставляти”, а “суб’єкт” — “підпорядковувати” [81, 44]. Водночас “філософи річ, до якої прикладена якась сила, або яка перебуває у певному стані, звичайно називали прикметником середнього роду — “суб’єктом”, або частіше по-латинськи — “об’єктом”. Останнім терміном звичайно користуються новіші автори” [Там само].

Отже, підставу для реалізації пізнавальних здібностей може створити як сама людина, діючи згідно зі своїми уміньми, так і річ або

сукупність речей та їх зв'язків, що мають власні способи існування. Тому мета пізнання — не створення якогось предмета, а створення знання про пізнання предмета або про іншу дію, а виготовлення якогось твору — це мета мистецтва. “Фізика, — учив Т. Прокопович, — не створює світ, але вивчає його. Діалектика також не породжує розум, але робить його досконалішим, проте не так, як мистецтво, що не є наукою” [81, 37]. Загалом об'єкти вивчають не задля самого вивчення, а для того, щоб на основі отриманого знання легше було ними займатися фізично або теоретично.

Об'єкти за способами існування поділяються на формальні і матеріальні. *Формальний об'єкт* невіддільний від матеріального в тому сенсі, що утворює ідею як мету діяльності (мистецтва) людини. Так, під час лікування хворого формальним об'єктом постає ідея (теоретичне розуміння) здоров'я, в той час як *матеріальний об'єкт* (ліки) — це засіб освоєння (здобуття, створення) формального об'єкта. Формальний об'єкт, отже, функціонує теоретично або ж уявно. Такими об'єктами, зазначав С. Калиновський, можуть бути також різні умови, методи і принципи, з яких пізнання бере свої дослідницькі або навчально-методичні (дидактичні) установки та висновки [77, 56].

Оскільки людина розділяє і поєднує формальне і матеріальне, розділ об'єкта на формальний і матеріальний акцентує активність людини в пізнанні як здатної розмовляти розумної істоти, спроможної до інтелектуально-інформаційної творчості. Хоча в численних випадках об'єкт сам може змушувати людину пізнавати, ініціатором того, як діяти — пізнавати чи не пізнавати, — постає людина, а об'єкти лишаються пасивними предметами пізнання. *Предмет пізнання — та частина або сторона об'єкта, яку безпосередньо пізнають.*

Об'єкт завжди функціонує як єдність різноманітних предметів, оскільки у процесі пізнання він ніби розпадається на сукупність властивостей, частин, елементів, їх взаємодій. Вони можуть пізнаватися як окремі — формальні або матеріальні — об'єкти. Тому загалом об'єкт в українській філософії поділявся на *головний* об'єкт і *другорядні* об'єкти, які розглядалися як такі, що підпорядковані головному об'єкту і пізнавалися задля його освоєння. Нині таке розуміння об'єкта в теоретико-пізнавальних дослідженнях українських філософів рідко береться до уваги, але воно збереглося й успішно використовується у правознавстві.

Суттєву роль у творчості українських філософів відігравав і розгляд питань суб'єкта пізнання. Слід зазначити, що під *суб'єктом в ук-*

раїнській і в зарубіжній філософії, розуміють фізично існуючу й, отже, індивідуально взяту людину. Береться до уваги й суспільність людини, отже, різні типи кооперації індивідуальних пізнавальних процесів, що можуть бути представлені як тривалими, так і тимчасовими соціальними групами і об'єднаннями. Водночас суб'єкт, як і об'єкт, також теоретично поділявся на матеріальний (реальний) суб'єкт і на формальний суб'єкт [Там само]. *Реальним суб'єктом вважався індивід — людина в її одиничності та неподільності*, а також спільноти, що утворюються людьми у процесі пізнання. Під *формальним суб'єктом розуміли той порядок пізнавальних дій або таку особливу пізнавальну діяльність, які безпосередньо здійснюються людиною за спеціальними правилами і методами.* Тому один і той самий реальний суб'єкт міг представляти кілька формальних суб'єктів пізнання, що визначалися напрямками і правилами пізнання.

Наприклад, І. Франко був не лише письменником, а й ученим. Він досліджував суспільство, історію, економіку, літературознавство, проблеми пізнання тощо. Оскільки кожна з цих наук користується своїми правилами і методами, І. Франко, як реальний суб'єкт, одночасно виконував функції кількох різних формальних суб'єктів. *Єдність реального і формального суб'єктів утворює тотальний або завершений суб'єкт*, а іншого суб'єкта, наголошував С. Калиновський, для філософії не існує [Там само]. Справа в тому, що філософія своїм вченням про пізнання, його правила і процедури “вводить” формальний суб'єкт у життя реального суб'єкта, що й уможливило розуміння пізнавальної діяльності як деякої тотальної функції людини. Вона утворюється у результаті освоєння людиною відповідних методик пізнання за виробленими у філософії правилами.

Можна сказати й так: людина стає цілим і повним суб'єктом пізнання тоді, коли її природне пізнання удосконалене індивідуальним засвоєнням наукових методик і опорою на філософські засади. Це також означає, що *пізнавальне освоєння світу є аспектом життєдії суб'єкта*, яке реалізує його пізнавальні здібності. Це передбачає використання певних знарядь і методів у взаємодіях з наявними у світі об'єктами.

4. Теоретичне освоєння дійсності

Аналізуючи пізнання як освоєння світу, методично можна рухатися двома шляхами: можна виходити з “ярного”, чуттєво-емоційно-

го освоєння людиною об'єкта і йти до рівня його розумно-мовного або теоретичного освоєння, а можна пояснення спирати на теоретичне і йти від нього до емоційно-почуттєвого. Якщо брати до уваги хронологічний вимір української філософії, то пояснення пізнавальної діяльності в ній виходило з констатації того, що людина є здатною розмовляти та мислити письмотворчою істотою. Очевидно, з цього й доцільно почати розгляд пізнання, тому що про емоції та чуття ми дізнаємося завдяки означенню їх словом, тобто надаючи їм певної символічної форми.

Слід наголосити, що приблизно з XVI ст. пізнання в Україні починають пояснювати, спираючись не тільки на ум (мислення) та розум, а й виходячи з чуттєвості. Це означало, що увагу при поясненні пізнання стали зосереджувати більше на людській індивідуальності, на її розвитку від народження до глибокої старості, а не на суспільно-родових чинниках. Увага до індивідуальності розширювала й філософський аналіз пізнання в плані спілкування, що виходило з пріоритету “слова”, тобто ґрунтувалося на факті суспільності та інформативно-мовної спільності людей.

Отже, щоб досягнути сутність пізнання як освоєння дійсності, треба насамперед брати до уваги “владу слова”, що виражає мислення (ум, інтелект) у формах розуму-спілкування. **Теоретичне пізнання якраз і постає як мовно-мислительна діяльність людей, що створює сукупність тих знань або “зміслів” (думок), які виникають у людини завдяки розмаїттю її відношень до вже омовленої дійсності як сукупності об'єктів.** Означені словом або іншим символом, думки набувають відносно самостійної значущості й утворюють, як наголошував Г. Сковорода, у великому “обительному” світі, крім усього іншого, ще й особливий символічний світ.

Символи можуть не тільки зникати, а й накопичуватися, а також функціонувати навіть тоді, коли перестали означувати щось фізично існуюче. Тоді до безсмыслених функціонуючих символів, що утворюють археологію знання, додаються нові символи, або до відомих старих символів може додаватися новий смисл, тобто нова інформація чи нові відтінки інформації. Доповнення інформативності (значень) наявних символів, а також створення на основі існуючих символів нових символів у сучасній філософській літературі називають конотацією. **Конотація — це теоретико-означувальний процес, завдяки якому усталені мовно-символічні зображення існуючих або уявно існуючих речей доповнюються новим змістом, а тому набувають і нових зміслів** [7, 15–16].

Конотацію слід відрізнити від *дедукції*, яка також є процедурою мислення, під час якої на основі вихідних теоретичних положень (*аксіом, принципів, законів*) і навиків (методів) створюються знання про окремі явища і речі, основні властивості й риси яких вже пояснені вихідними положеннями, тобто відомі. Отже, конотація — *творчий* процес, у межах якого людина виробляє нове знання і нову навичку (метод). Дедукція — це також мислительний процес, але він являє собою таку набуту і відому навичку за певними правилами уточнювати або збільшувати обсяг тих знань, що якісно тотожні, були створені в результаті конотації і представлені певною знаково-символічною формою. Причому конотація пов'язана переважно з індукцією.

Індукція — метод (навичка) творчого мислення, що виникає в умовах *проблемної ситуації*, тобто тоді, коли людина встановлює в науці, мистецтві, суспільстві *суперечність між існуючим знанням і виявленим незнанням* про речі, події, явища тощо. Намагаючись здобути якісно нове знання, людина, зазначав К. Ушинський, досліджує річ (головний об'єкт) в “купі” речей (другорядні об'єкти) або групу речей серед інших груп речей.

Йдеться про те, що всі речі у світі розташовуються не згідно з логіко-дедуктивними рядами, а певними сукупностями. Через це кожна річ має не “два сусіди” — одного попереду, а другого позаду, як це передбачає дедуктивне міркування, а множину. Речі відносно предмета, що пізнається, розташовуються справа і зліва, вище і нижче, далі і ближче і т. д. З урахуванням цього К. Ушинський писав: “У людини малорозвиненої згадування уявляються в окремих, нічим не пов'язаних рядах і групах; у людини, яка багато думає, часто перебирає і переглядає матеріали своєї пам'яті, виплітається з них більш або менш загальна сітка — загальне світоспоглядання” [102, 264].

У зв'язку з цим треба наголосити, що в західноєвропейській філософії індуктивний метод розглядається переважно як “дедукція навпаки”, тобто як осмислення кількості, числа випадкових речей і явищ, від яких уявно-механічно виокремлюються (“абстрагуються”) окремі подібні або однакові прикмети. На підставі схожості вони означаються одним спільним символом-поняттям. Українська філософія не відмовляється від розуміння індукції як теоретичного способу осмислення кількісної подібності речей і подій за певною ознакою. Водночас, як показав у своїх творах К. Ушинський, *індукція є метод творчості тільки тому, що невідомі речі та явища пізнаються саме в “купі речей”*. У такий спосіб встановлюється *якість, тобто знання*

подібності речей та явищ не за спільністю окремих ознак, а за способом існування. Таке знання буде новим.

Творчо-індуктивно визначена якість є основа подібності (тотожності) і неподібності (нетотожності) об'єктів, а кількість дедуктивно утворює основу їх рівності чи нерівності.

Люди, зокрема, способом буття завжди подібні, але за кількісними вимірами завжди нерівні. **Неподібне може кількісно бути рівним, а якісно рівне – неподібним.** Причому кількісна рівність подібних речей (і людей) у пізнавальному освоєнні утворює не щось “середнє”, яке нібито є новим знанням, а “нуль”, відсутність знань. Наприклад, математична основа фінансово-банківських операцій завжди однакова. Через це навіть ретельне вивчення математичного апарату не додасть нових знань, якщо таку основу аналізуватимемо як у своїй, так і в іншій країні.

Тобто якісно нове знання не може бути отримане дедуктивно, методом збільшення числа випадків застосування певного загального положення для пояснення окремих однотипних речей та явищ. Тому індукція, як творче мислення, завжди пов'язана з конотацією, в той час як дедукція переважно є “механічним” мисленням, що застосовує одні й ті самі правила для пояснення багатьох подій і предметів. Дедукція супроводжує переважно виконавську діяльність, оскільки аксіоми, закони й рішення можуть застосовуватися до нескінченного числа типових випадків.

Теоретичне освоєння дійсності, отже, відбувається двома способами: 1) *способом конотації та індукції*, завдяки чому виробляється нова інформація, формується нове знання; 2) *способом розширення і уточнення* існуючих знань у процесі дедуктивного мислення та застосування вже вироблених загальних положень до речей і явищ, що мають один і той самий спосіб функціонування. Проте загальна особливість теоретичного пізнавального освоєння дійсності полягає в зосередженні уваги людини на об'єкті, в тому, що суб'єкт підпорядковується об'єкту. Однак без відповідних методологічних навичок теоретичне освоєння може створювати не знання, а його ілюзію або симуляцію. Адже знання створюється завдяки абстрагуванню, а симуляція знань виникає внаслідок відчуження людини від себе для того, щоб уявно-символічно взяти співучасть у безпосередньому бутті об'єкта. Домагання людиною участі в бутті об'єкта українські філософи тлумачили як хибні та шкідливі “інтелектуальні навички”, які

“не мають відношення до розважливості, розуміння і мудрості, отже, не повинні відноситися до мистецтва і знання” [81, 29].

Відчуження суб'єкта — теоретичне споглядання об'єкта, в межах якого людина свої здібності виробляти інформацію приписує об'єкту. Таке споглядання Г. Сковорода називав “ідолошануванням”, а М. Костомаров і П. Куліш вважали це створенням хибних богів або ідолів. Речі в такому разі уявно “оживлюються”, символічно набувають людиноподібних рис і властивостей, а природні функції речей розглядаються як нібито їх свідомо “робота”, “діяльність” або “праця”. Подібне і тепер часто трапляється в суспільстві.

Наприклад, можна написати тексти юридичних законів, а потім очікувати, що вони будуть “працювати”. Віддані у користування банкірам гроші повинні нібито самі “давати прибуток у відсотках”. Комп'ютери буцімто “думають” і т. д. *Приписування людиною об'єктам своїх особистих властивостей і є процесом відчуження суб'єкта.* Воно буває лише за умови, що людина не усвідомлює умовність надання речам людських ознак і властивостей.

І навпаки: при теоретичному абстрагуванні від об'єкта людина розуміє себе суб'єктом, який підпорядковує і освоює об'єкт, створюючи про нього знання. Тому теоретичний пізнавальний акт, зазначав С. Яворський, “специфікується за об'єктом, тобто для акту є істотним та ідентифікованим порядком або відношення щодо об'єкта, без яких він не може існувати. Оскільки відношення часто пояснюється за допомогою терміна, то так само можна твердити, що акт специфікується за об'єктами і за відношеннями щодо об'єкта. Тому внутрішнє відношення є властивим для акту, хоч об'єкт є зовнішнім” [112; 1, 126].

Це означає, що теоретичне пізнання не копіює і не відображує речі. Як уже зазначалося, *спосіб створення людиною інформації не збігається із способом існування речей.* Шум та інші енергетичні вияви речей — це способи їхнього буття. Перетворення цих шумів на енергоімпульси мозку, а відтак у звуки, як знання шуму, — це діяльність людського тіла, що може суперечити рухам речей. Тоді можливі ситуації, в яких освоєння набуває не лише рис відчуження, а й містичної співучасті у бутті об'єкта, яка й набуває форми ідолошанування. Щоправда, ця тема в українській філософській думці досліджувалася мало.

Пояснити це можна соціальними чинниками пізнання, тобто тим, що філософія тривалий час контролювалася церквою і державою.

Релігія вважає, зокрема, необхідною містичну — невидиму і потайну — співучасть людини в існуванні уявного об'єкта — “царстві небесному”. Політики, зі свого боку, також пропонують людям брати участь у здобуванні або створенні “майбутнього”, тобто неіснуючого. Тому філософське твердження, згідно з яким людина може отримати знання лише тоді, коли взаємодіє з фізично існуючими речами в межах відповідного поселення, суперечить філодоксичним вимогам брати співучасть в “існуючому неіснуванні” — в різноманітних процедурах відчуження та ідолослужіння.

Така філодоксична вимога при теоретичному освоєнні об'єкта буває тоді, коли людина своєю індивідуальністю, як тілесно існуючу цілісність, ототожнює з тією своєю частиною, що функціонує як формальний суб'єкт. Свою неподільність людина в цьому випадку віртуально зводить до тісних рамок образу власної особи, а потім мовно відчужує цей образ від своєї фізичної неподільності й переносить його на об'єкт. Вона в такому випадку вважає, нібито її пізнавально-означувальна діяльність повністю залежна від об'єкта, а не від її *здатності виробляти інформацію*. Останню нібито виробляє об'єкт, а відтак нав'язує її людині на підставі взаємного відображення або тотожності мислення і буття. Проте, зазначав І. Гізель, “визначення явища, дане за допомогою суб'єкта, є визначенням за допомогою доповнення, з чого робиться висновок, що немає жодного суб'єкта, який би належав до суті явища, а тому він не є сутнім” [18, 292].

Іншими словами, суб'єкт не має здібності “проникати” в об'єкт, “включатися” в його існування і бути його відображенням. Суб'єкт, навіть у ситуації відчуження, існує згідно зі способом свого життя, відмінного від способу існування об'єктів.

Якщо ж визнається, що об'єкт визначає, тобто (провокує) пізнавальну дію суб'єкта, то об'єкт постає для людини “темним”, могутнім, таким, що містить у собі приховану й невідому (містичну) “сутність”, яка самочинно і владно “являється” йому. Об'єкт через це стає знаком чогось неосяжного (безмірного), що керує людиною і набуває для неї значущості суб'єкта мислення. Пригноблена об'єктом людина прагне пристосуватись і “увійти” в його становище, зрозуміти темну сутність об'єкта “ізсередини”, як це робив Алквіад у філософських творах. Щоб більше він шукав у речах потайну сутність і ознаки розуму, то більше він втрачав контроль над своїм розумом.

Розум у ситуації відчуження сприймається людиною не як її особиста здібність, а як властивість об'єкта, що анонімно керує її

поведінкою. Тобто *містичне освоєння дійсності альтернативне теоретичному освоєнню і властиве пригнобленим, несвободній і нетворчій людині, яка втратила волю бути як індивідуальністю, так і особою одночасно*. Через це українські філософи XIX ст. (П. Куліш, І. Франко та інші) виступали проти поширення в Україні мистики та невігластва.

Це означає також, що теоретичне освоєння дійсності у процесі пізнання завжди пов'язане з почуттєво-вольовим, або “желанним”, аспектом пізнання. Доцільно у зв'язку з цим нагадати, що мислительно-символічне освоєння дійсності реалізується формами *теоретичного* пізнання (ідеї, поняття, гіпотези, теорії тощо), в той час як *почуттєво-вольове* пізнання реалізується переважно практично — тобто творами різноманітних мистецтв. Мистецьке пізнавальне освоєння об'єктів виробляє *почуття*, що являють собою такі важливі *форми знання, які, з одного боку, пов'язані з елементами теоретичним мисленням, а з іншого — із безпосередніми відчуттями рухів речей і тілесно-органічними збудженнями від них*.

5. Практико-пізнавальне освоєння дійсності

Особливості пізнавально-практичного освоєння дійсності

Тема пізнавально-практичного, переважно експериментально-наукового та мистецького освоєння світу в українській філософії досліджувалася менше, ніж тема теоретичного пізнання, через те що експериментально-прикладні науки масштабно й системно почали розвиватися, по суті, лише у XX ст. в роки існування Радянської України (УРСР). Крім того, аналіз пізнавально-практичного освоєння дійсності торкається також і питань критики політики як мистецтва управління державою.

Вивчення пізнавально-практичного освоєння, наприклад, зачіпає питання доцільності монополізації суджень про пізнання світу політично панівною верствою. Нерідко спроби поставити під сумнів інформативно-пізнавальну компетентність цієї верстви оберталися переслідуванням вчених і винахідників. Через це філософські питання пізнавально-практичного освоєння українські мислителі розробляли, як правило, не торкаючись питань політики або ж перебуваючи за межами України.

Наголосимо й на тому, що аналіз пізнавально-практичного освоєння в сучасних умовах ускладнюється не лише недостатністю істори-

ко-філософського матеріалу, а й тим, що він стикається з необхідністю додання філодоксичних схем марксизму-ленінізму. Мовиться про те, що нині в Україні ще широко використовуються штампи “ленінської теорії відображення як теорії пізнання”. В основі цієї “теорії відображення” властивий німецькій містиці принцип еквівалентності (тотожності) мислення і буття.

Українська філософія, як уже зазначалося, дотримувалася дещо іншої думки. Зокрема, того факту, що *об’єкт має свій спосіб буття, а суб’єкт пізнання, тобто людина, також має свій спосіб буття*. Пізнання через це набуває форми своєрідного символіко-інформаційного конструювання об’єкта і, так би мовити, присвоєння об’єкту людиною “імені”, яке має загальноуспільну інформативну значущість. Причому сучасна наука поглибила цей погляд і довела, що *основу природних пізнавальних здібностей людей утворює не тотожність мислення і буття, а перетворення відповідних енергетичних станів речей на біоенергетику людського організму*, яка, у свою чергу, своїми властивостями також не еквівалентна квантово-енергетичній ритміці речей доквілля. Це, власне, означає, що всі різновиди пізнавально-практичного освоєння дійсності, в тому числі й мистецтво управління (політика), мають, як учив Г. Сковорода, свої ритми і темпи, що не збігаються.

Слід зазначити також, що інтерпретація пізнавально-практичного процесу в європейській, у тому числі й в українській, філософії співвідносилася переважно з архетипною структурою розподілу людей на функціонально стійкі соціальні групи, кожна з яких виконує часткову роль у соціокультурному процесі. Так, ще у другій половині XVII ст. Л. Баранович наголошував, що кожна верства суспільства виконує свою роботу і розмовляє у зв’язку з цим “своєю” мовою. Проте суто філодоксичні інтерпретації пізнання в Україні та за кордоном співвідносилися переважно з християнсько-церковною обрядністю та з політико-державним поглядом на суспільство і його соціальну структуру.

Зокрема, на основі творів українських мислителів XVI–XVIII ст., філософських міркувань П. Куліша, М. Драгоманова, М. Грушевського, В. Липинського, інших, у тому числі й сучасних українських дослідників, можна робити такий самий висновок, який випливає з аналізу досліджень Дж. Віко, Й. Гердера, М. Блока, А. Тойнбі та інших західноєвропейських учених різних часів. Сутність цього висновку: **основою будь-якого суспільства є соціокультурний чинник**, насам-

перед створення знання, накопичення й використання інформації. Завдяки цьому індивіди інтегруються в спільноту, включаються в енергетико-інформаційний обмін із природним довкіллям.

Українські мислителі та зарубіжні вчені здавна наголошували на фундаментальній значущості слова як фізичного носія знань, а у зв'язку з цим визнавали винятковий статус людей, які функціонально забезпечують спільноту необхідними знаннями, зайняті їх розширенням та оновленням. Нині в Україні групу таких людей називають переважно “вченими” або “науковими працівниками”. П. Куліш називав їх “культурниками” або “піонерами”, М. Драгоманов, М. Грушевський та інші – “інтелігенцією”, І. Франко – “першими в ряду” або “авангардом” суспільства тощо. Отже, нині ця соціокультурна група чіткої назви не має, через що надалі називатимемо її групою вчених.

Однак крім людей, що створюють нову інформацію, соціокультурний процес охоплює групу, яка переважно лише використовує знання. Це головним чином винахідники. Вони створюють нові для суспільства твори – певні речі, способи діяльності або організації діяльності тощо. Надалі ці твори слугують зразками для копіювання, дублювання, повторення, що робить їх інформативно доступними для масового вжитку або споживання. Група таких людей також є в будь-якому суспільстві. Аристотель вважав їх представниками різноманітних мистецтв, які приєднуються до вчених як творців знання основ або мудрості. Будучи майстрами нових творів, винахідники досягають часткової мудрості, що виражається у створенні конкретних правил для виконавської роботи. Співвідносячи функції групи вчених і групи, яка функціонує на основі вироблених ученими знань, І. Франко вважав, що справжня мистецька діяльність – це творчість, яка перетворює прокладені вченими “стежки до нового” на “широкі дороги”. А вже за цими групами в соціокультурному процесі рухається група виконавців, представники якої “ходять” лише до них і за них створеним дорогам знання, “жують і пережовують” все, що створили вчені та митці (науковці-експериментатори, конструктори-винахідники, політики, управлінці-господарники тощо).

Одночасно з цими трьома групами в соціокультурному процесі функціонує також група імітаторів, що зайнята, за термінологією І. Франка, “штукарством” (артистизмом). Результатом такої діяльності є не твір, а деяка символіко-естетична “штука”, що виражає особистість імітатора твору.

Зрозуміло, що кожна з названих соціокультурних груп має розгалужену внутрішню професійно спеціалізовану будову. Проте функ-

ціонально будь-яка спільнота має соціокультурну основу, яку становлять вчені, митці, виконавці та імітатори. Причому група митців пов'язує як учених, так і виконавців, соціокультурна функція яких — копіювання, повторення творів митців за певними правилами, інструкціями, нормами.

Особливість групи імітаторів у тому, що вона не створює ні знань, ні творів, ні виробів, але символічно представляє їх різними “штуками”. Сучасна філософія, зокрема постмодернізм, справедливо розглядає різні форми імітації як симуляцію створення знань, творів і виробів. Тому результатом імітації є “симулякр” — символ, який інформативно нічого не виражає і не означає в дійсності, крім неіснуючого. Це певною мірою відповідає констатації Г. Сковородою свого часу наявності в суспільстві “гадательних мечтаній”. У XVII–XVIII ст., імітацію в Україні нерідко називали “позорищем”, а нині — “видовищами” або англломовним терміном “шоу” чи латиномовним терміном “поп-культура”.

У цьому разі варто зазначити, що поширена нині в Україні марксистсько-ленінська філософія структуру суспільства розглядає не в соціокультурному аспекті, як це властиво українській філософії, а в державно-організаційному. *Архетипна структура суспільства в державно-організаційному аспекті включає три соціальні групи: правлячу панівну групу, групу підлеглих (підданих) і групу виконавців, яку утворюють посередники між групою влади і групою підлеглих.* Групу виконавців називають по-різному: “чиновники”, “бюрократи”, “держслужбовці” тощо. Цю групу виконавців і правлячу групу об'єднує те, що засоби життєзабезпечення їм постачає група підлеглих (підданих). Російський історик В. Ключевський назвав групу підданих “тягловою силою”, К. Маркс — “робочою силою”, в радянські часи її іменували “трудовим ресурсом”, а нині в Україні називають “найманими працівниками” (простіше — “наймитами”, які мають різні професії).

З огляду на це не випадково вже в перший рік утворення Української незалежної держави колишній секретар ЦК Компартії України з питань пропаганди, а згодом — перший Президент України Л. Кравчук неодноразово наголошував, що завдання держави полягає не в тому, щоб піклуватися про “народ”, а в тому щоб зібрати податки з працюючого населення та підприємців і відповідним чином розділити й використати їх для задоволення державних потреб.

Отже, в цьому випадку Л. Кравчук і наступні державні керівники України керувалися основоположною тезою марксизму-ленінізму, згідно з якою не створення і використання знання, тобто не соціокультурні чинники, а економіка, тобто природно-органічні чинники (“матеріальні і трудові ресурси”) утворюють основу суспільства. За державно-політичного підходу, отже, система пізнавально-практичної (експериментально-наукової та мистецької діяльності) розглядається як другорядна в суспільстві. Це означає також ігнорування функціональної необхідності тих людей мистецтва, які поєднують теоретичне знання з чуттєво-фрагментарною, тобто спеціалізованою за окремими робочими операціями, масовою виробничо-виконавчою діяльністю.

Взята в контексті марксистсько-ленінського економічного детермінізму політика, як одна із галузей мистецтва, отже, хибно й самочинно присвоює собі функцію універсального творця мудрості, зразків і методів діяльності. Це яскраво персоніфікувалося в діяльності всіх керівників КПРС, починаючи від В. Леніна і закінчуючи М. Горбачовим. Причому разом із перебільшенням політиками значущості економічного детермінізму і монополізацією ними функцій творців мудрості та основоположних для суспільства винаходів впроваджувалася в пізнавально-практичний процес України і наявна теза марксизму-ленінізму теза західноєвропейської схоластики, згідно з якою “частина більша за ціле”. Тобто політика — це нібито дещо “більше”, ніж буття суспільства.

Українські автори доби “другої схоластики” і пізніше переважно обстоювали думку, що “ціле — це єдність частин”. Із цього випливало, що ні держава, ні якась партія влади, ні якась соціальна група не можуть бути заміниками (більшими) суспільства, що складається з різних сегментів. Функції частини (соціальної групи) не багато важать без усіх інших.

Отже, загальна особливість розуміння в українській філософії мистецтва і експериментально-наукової діяльності, які виконують у суспільстві пізнавально-практичну функцію, полягає в тому, що в його основі — антропоцентрично-соціокультурний підхід. Згідно з ним вважається, що пізнавально-практичне освоєння дійсності не тотожне імітаційно-симулятивному “штукарству”, що виготовляє видовища. Освоєння творче і піонерське, поєднує теоретичне знання світу із його використанням у масовій виконавчій роботі.

Водночас *пізнавально-практичне освоєння особливе тим, що зосереджене на окремих випадках*, які не пояснюються існуючими теоретичними знаннями і правилами виконання робочих операцій. Через це пізнавально-практичне освоєння завершується новим твором, підґрунтям для якого слугує нове спеціальне знання, що описує методи освоєння і правила взаємодії з об'єктом. **Результатом пізнавально-практичного освоєння є не ідеї чи теорії, а твір разом із правилами, який утворює почуття як форму пізнання.**

Почуття — це поєднання результатів мислительно-означувальних і емоційно-чуттєвих здібностей людини у пізнавальному освоєнні випадкових об'єктів. *Необхідні об'єкти* функціонують у суспільстві як освоєні та відомі, а *випадкові об'єкти* належать до неосвоєних, але чуттєво даних. *Чуття людини загалом хаотичні, одиничні, ситуативні і з'являються за безпосереднього контакту людини з наявними у світі речами, шумами, переміщеннями речей тощо.* Завдяки цьому людина отримує початкову безладну інформацію про окремі стани, властивості та величини об'єктів.

Почуття утворюють стійкі єдності відчуттів людини, які є результатом регулярних взаємодій із випадковими, з погляду теоретичних знань і виконавчого досвіду, речами. Почуття фіксуються як ритмікою енергетики нервової системи, так і знаками, а тому можуть повторюватися без присутності об'єктів. Здатність зберігати знання про об'єкти — це пам'ять.

Крім того, усталюючись знаками і символами, що викликають певні регулярні функції або стани людського тіла, почуття означаються також як “уявлення” і “переживання” речей або подій. Такі стани, як давні, так і сучасні українські філософи називають “візіями”. Під ними розуміють знаково-символічне зображення відсутніх речей, у межах якого людина ніби бачить ці речі перед собою. Отже, почуття, уявлення та візії — це різні аспекти визначення знання, заснованого на чуттєвій взаємодії з речами.

Невіддільність від накопичених у пам'яті символів робить почуття придатними для створення нових уявлень, певних узагальнень подій, переживання різних явищ властивостей довкілля і людини. Почуття також виражають певне ціннісне ставлення людини до об'єктів, а відтак — і звички поведінки. Таким чином, почуття або візії — це означені й певною мірою осмислені відчуття об'єктів, що повторюються, накопичуються, утворюючи інформаційну основу мистецького і теоретичного пізнання. Проте головна особливість почуттів полягає

в тому, що їхня база — відчуття — виробляється тільки завдяки безпосереднім фізичним контактам людини з довкіллям. Тобто завдяки тому, що людина практично включена в навколишні процеси накопичення, перетворення і обміну енергією та інформацією.

Зробимо у зв'язку із викладеним вище деякі уточнення щодо змісту понять “відчуття” (чуття) і “почуття” (уявлення, візія). Незважаючи на свою подібність, змістовно вони пов'язані з різними моментами практико-пізнавального освоєння. Зокрема, об'єкти в українській філософії поділяють не лише на реальні і формальні, головні і другорядні, необхідні і випадкові, а й на “первинні” і “вторинні”. Тому ще професори Києво-Могилянської академії розрізняли “первинне” і “вторинне” освоєння об'єктів. Таке розрізнення бере до уваги ту обставину, що одні об'єкти фізично наявні і можуть відчуватися органами зору, слуху, запаху і тощо, а інші, хоча також наявні у світі, але мають системний зміст, який фізично не відчувається.

Пізнавальне освоєння первинного об'єкта, спирається на пряме чуття його фізичної наявності. А результатом чуттєвого освоєння постають не окремі чуття, а єдність чуттів — уявлення про річ або почуття її існування. **Почуття, візія людини, будучи комплексом відчуттів, збігається з уявленням про цілу річ.** Тобто уявлення — це певна система чуттів, у той час як кожне наявне в уявленні чуття односторонньо пов'язане тільки з “первинним” предметом. Тобто з якоюсь окремою і особливою інформаційно неподільною властивістю об'єкта. Наприклад, неподільним об'єктом може бути “Петро”, який “складається” з таких чуттєво даних “предметів”, як статура, колір очей і волосся, тембр голосу тощо.

Інша ситуація виникає в тому разі, коли об'єктом пізнання є, наприклад, не випадково даний “Петро”, а постійно існуючий “народ”. Адже народ — не механічна сукупність індивідів із прикметами “Петра”, а системні й хаотичні зв'язки різних людей, які на певній території проживання відтворюють з покоління в покоління *свій рід*. Народ досягається лише в тому разі, коли встановлюється, як люди існують разом. Встановити це можна не на підставі чуттів, а лише за допомогою теоретичного осмислення “первинних” уявлень і утворення на цій підставі “вторинних” уявлень. Тобто якщо *чуттєве освоєння* випадкового “Петра” стосується *первинного об'єкта*, то *почуттєве освоєння* “народу” *постає вже як уявлення про вторинний об'єкт*.

Народ, як об'єкт пізнання, є системним, а підґрунтя для уявлення про нього дає сукупність осмислених первинних уявлень про багатьох

подібних, але різних випадкових “Петрів” (людей), які в певний час утворюють спільноту.

Будучи пізнавально-практичним освоєнням дійсності, почуттєвість відмінна від чуттів завдяки певному відходу від первинних об’єктів. А від мислення, навпаки, почуттєвість відмінна значною безпосередністю й наближеністю до об’єктів. Причому чуття поділяють річ на окремі властивості (колір, запах, вигляд, смак тощо), зумовлюючи потребу в єдності чуттів, тобто потребу почуття. *Почуття (уявлення, візії) ніби розчленовують об’єкт на окремі предмети і, отже, спонукають потребу в мисленні.* Розчленування об’єкта на сукупність нібито окремо взятих предметів розглядається в українській філософії як уявна, або *віртуальна*, реальність. Тобто об’єкт під час почуттєвого пізнання залишається тим самим. Якщо вивчаються якісь окремі його властивості, а інші властивості не пізнаються, властивості, що не вивчаються, однаково наявні під час пізнання, але віртуально. Об’єкт щодо віртуальної реальності, зазначав Т. Прокопович, залишається тотожним, а тому почуттєве осягання однієї його сторони одночасно є визнанням віртуального існування інших сторін об’єкта, хоча вони спеціально можуть не досліджуватись як формальні об’єкти [81, 83–84].

Мислення ж у практичному пізнанні виявляється саме в тому, що людина встановлює зв’язки і співвідношення не між фізично даними в чуттях і емоціях речами (не між первинними об’єктами), як це властиво почуттям, а між уявно заданими, отже, формальними об’єктами, що постають нібито як окремі предмети. До речі, визнання віртуальної реальності широко використовується в експериментальних дослідженнях, в яких ураховуються одні й водночас ігноруються інші умови чи обставини експериментування. Так, коли досліджується залежність об’єму газу від температури, то інші залежності (кількість газу в посудині, його різновид тощо) можуть бути в уяві й не братися до уваги. Отже, почуттєво-вольове або мистецько-практичне пізнавальне освоєння дійсності неможливе без мислення. Воно функціонує як операції з уявленнями, завдяки чому можливе і саме теоретичне пізнання.

Тобто *на рівні мистецького освоєння дійсності* неподільні випадкові об’єкти уявно поділяються на окремі предмети пізнання. Деревина, наприклад, залежно від мистецтва, може бути предметом для художнього виробу, для виготовлення дощок, як річ для продажу тощо. Проте *на рівні теоретико-мислительного освоєння* ці предмети

“збираються” і синтезуються в знання про деревину як про один цілий об’єкт, що має різні властивості. Причому одні й ті самі символи і слова можуть означувати уявлення, поняття та ідею об’єкта. Зокрема, “вода” може означати й уявлення про “цю” воду в конкретній річці або озері, й слово, одиницю мови; “ідею” або “тип” — будь-яку воду чи рідину; відношення людини, наприклад, бажання чи не бажання води.

Основна межа між суто теоретичним і почуттєво-вольовим освоєнням дійсності пролягає через відмінності предметів освоєння. Предметом теоретичного освоєння є необхідні форми (ідеї, типи, поняття) об’єкта, почуттєво-практичного освоєння — *саме життя*, що здійснюється як низка випадків (пригод і проблем) існування людей серед речей світу. Адже будь-яке уявлення людини є одночасно і образ “ось цієї” речі як об’єкта, і ознака відповідного стану, навичок поведінки людини, що виявляється як уявлення про задоволення, радість, щастя або ж, навпаки, як візії невдоволення, страху, огиди тощо щодо “ось цієї” речі. Оскільки мета пізнання визначається предметом, зазначав Т. Прокопович, відмінності предметів у межах пізнавального процесу означають, що *теоретичне і почуттєво-практичне функціонують відповідно до своїх предметів також як відмінні процеси освоєння дійсності.*

Йдеться про те, що теоретичне мислення можливе тільки в тому разі, коли в суспільстві вже наявна почуттєва данність об’єктів, представлена віртуальною розчленованістю їх на окремі предмети. Ці предмети утворюють символічну структуру об’єкта, кожен елемент якої уявляється, а тому вже відомий як окремий предмет і як окремий образ. Загалом об’єкти в українській філософії розглядались як такі, що утворюють сукупності предметів почуттів і волінь, що не збігаються, тому й інформація, знання про об’єкти завжди суперечлива, багатозначна. Вона пов’язана з різними аспектами життя людини та цінністю для неї “первинних” і “вторинних” об’єктів.

Оскільки мистецьке освоєння поділяє цілі об’єкти на сукупності предметів, що утворюють віртуальну реальність, а сам поділ загалом можливий до нескінченності, завжди виникає потреба “зібрати” об’єкт і досягнути його як щось неподільне і неповторне за способом існування, а отже, і як дещо якісно відмінне від усіх інших об’єктів. Таку об’єднавчу функцію в пізнавально-практичному освоєнні дійсності і виконує мислення як спосіб пізнавально-теоретичного освоєння. У межах почуттєвого пізнання мислення синтезує різні предмети, встановлює між ними зв’язки, визначає їхню роль і значущість у рам-

ках об'єкта. Завдяки цьому теоретичне освоєння виробляє також ідею об'єкта — невидимий “план” будови його змісту, а це дає змогу подумки з'ясувати зв'язки і взаємодії цього об'єкта з іншими об'єктами. Тому тільки *на рівні теоретичного освоєння встановлюється неподільність роду об'єкта*, його сталий спосіб буття, субстанціональність (незмінність якісної визначеності) серед інших родів об'єктів. Одночасно *на рівні уявлення* здобувається інформація про об'єкт як сукупність формальних об'єктів, що уможлиблює пізнання будови і виявів об'єкта, властивих йому частин і елементів, сутності взаємодій цих частин і елементів тощо.

Зрештою, *почуттєво-практичне освоєння дійсності виявляється переважно у формах опису предметів, тобто фактів*, де кожен “факт, — наголошував М. Козачинський, — це знак, стан заняття” [77, 385]. Таке освоєння представлене і різноманітними формами чуттєво-наочного зображення предметів, що виготовляються за певними правилами та вимогами методів. Тому загалом можна вести мову про те, що почуттєво-практичне освоєння дійсності складається з двох основних типів: 1) осмислена, або інтелектуальна (раціональна), почуттєвість, яка ближча до теоретичного освоєння; 2) естетична почуттєвість, що ближча до відчуттів різних сторін і властивостей об'єкта.

Інтелектуально-почуттєве освоєння дійсності наближене до теоретичного пізнання, описує предмети і виробляє про них *факти*, а *естетичне освоєння* наближене до відчуттів і сприйняття фізичних предметів.

Інтелектуально-почуттєве освоєння

Факти, якими користуються в мистецтві та науках, — це різновид уявлень (почуттів, візій), які усно чи письмово утворюють замітники предметів, тобто частин віртуальної дійсності, що означені як окремі сторони і властивості випадкового об'єкта. Із зміною ставлення людини до об'єкта змінюється предмет освоєння, а відтак відкривається можливість здобуття нових фактів. *Змінюючи своє ставлення до об'єктів і отримуючи нові факти, люди змінюють свої погляди на речі й виробляють правила взаємодії з ними*. Факти специфічні тим, що уявно розчленовують предмет на фрагменти знань, оскільки опис об'єктів здійснюється людьми з різних місць і тривалостей часу. Через це й виникає можливість синтезувати отримане знання і виробляти на його основі правила розуміння предмета й маніпуляцій із ним.

Проте це не виключає того, що між фактами завжди є прогалини невідомого і непізнаного. Інтелектуально-почуттєве пізнавальне освоєння дійсності фрагментарне, тому воно нагадує бджолиний стільник. Кожна комірчина стільника заповнена медом, але між комірчинами є перегородки, що унеможливають перетікання меду з однієї комірки в іншу. Подібне відбувається і з фактами, що виражають властивості одного і того самого предмета пізнання, що не збігаються.

Особливо чітко це простежується в історичних науках, які описують випадки (події) на підставі вивчення документів і хронології. Тут завжди є інформативні прогалини між документами або прогалини незнання між відповідними датами в хронописі. Те саме можна сказати й про різні економіко-статистичні, в тому числі й експериментальні, дані, що переважно є приблизними. Найбільше прогалин, очевидно, між політичними фактами.

Загалом провалля незнання супроводжують і мистецтва, і науки. Так, живу істоту можна описати з погляду фізичних властивостей, з погляду хімічного складу, з погляду розмірів популяції, величини екологічної ніші тощо. Економічний аналіз можна робити з погляду соціальних настроїв населення, даних статистики, політики, різних професійних груп тощо. Проте якщо зводити опис у якийсь логічний порядок, то виявиться, що існують розриви і суперечності між фактами.

Опис хімічного складу організмів певного виду несумірний, наприклад, із описом їх чисельності, фізичного стану, місцем в екологічній системі та ін. Багато несумірного і між фактами при описі подій історії, економіки, окремих речей і явищ природи, суспільних процесів тощо. Оскільки несумірність між фактами або зв'язки між ними на момент пізнання є невідомими, у таких випадках свідомо визнається незнання відповідних зв'язків між фактами, як це властиво філософії, або невідомі зв'язки між фактами вигадуються, як це властиве філодоксі. Філодоксичне домислювання надає незнанню форми поетико-міфологічних уявлень. Ігноруючи несумірність фактів, можна, наприклад, сказати, що *все* у світі перебуває у процесі взаємозв'язку і розвитку. Відтак це довільне й хибне твердження можна використати як логічну підставу для нових ілюзій. Адже оскільки визнається, що все взаємопов'язано, то можна фантазувати, нібито хімічний склад організму певних тварин і величина їх популяції, соціальне самопочуття людини і статистичні дані про вироб-

ництво металу та літаків також мають бути якимсь чином, наприклад, економічно, взаємопов'язаними.

Вигадавши “всезагальний зв'язок і розвиток усього з усім”, люди здавна й офіційно фантазують. Вони гадають і розмовляють, скажімо, про те, яким чином зірки і людські долі, сонячна активність і зарплата, перебування при владі певної особи, інтереси бідних і багатих людей тощо “глобально” пов'язані між собою нібито в один єдиний “ланцюг сталого розвитку”, якого ніколи не було, немає і не буде, оскільки “стале” суперечить “розвитку”.

Загалом, на рівні насиченого суперечностями фактів інтелектуально-практичного освоєння дійсності звільнення від суперечностей, саме розв'язання людиною суперечностей часто набуває форми філодоксичних припущень. **Філодокса не розмежовує вигадане і фактичне, істинне і хибне, правдиве і обманливе.** Стверджуючи, наприклад, про важливість щастя, можна уявно звільнитися від нещастя, хоча нещастя є лише іншою стороною того самого явища.

Розуміння неуникної суперечливості почуттів у процесі пізнавального освоєння дійсності, тобто суперечливості естетичного, досягається лише на рівні філософського аналізу. Це зумовлено тим, що тільки філософський аналіз має властивість “судити” про почуттєве осягання явищ і речей — висловлювати судження про інформаційну значущість і вартість (цінність) змісту одних результатів опису чуттєво даних об'єктів або відсутність інформативності в інших описах. Якщо в описі об'єкта не розмежовуються факти і вигадки, опис виражає лише неподільність уявно-почуттєвої упорядкованості вольового ставлення людини до об'єкта. *Воля набуває форми мети, бажання, а тому бажаний опис не несе в собі ні знання, ні почуття об'єкта.* “Воля ж тут сприймається не як акт, — зазначав С. Калиновський, — а як здатність розумної душі, завдяки якій можна бажати об'єкт або відкидати, тому що завдяки інтелекту уявляється він як відповідний або невідповідний” [77, 135].

Слід брати до уваги й те, що інтелектуально-почуттєве освоєння дійсності українська (як і зарубіжна) філософія вважає таким, що завжди здійснюється особисто. Адже почуттєве освоєння об'єкта функціонує лише як реалізація окремою людиною своєї індивідуальної матриці генотипу. Сама ж ця реалізація зумовлена випадковістю автономних дій об'єкта. Це означає, що людині, яка пізнає, властива так само фізіолого-практична активність, як і людині, не зайнятій

пізнанням. Ця активність, власне, складається в неподільність зв'язку всіх моментів особистого життя людини.

Будучи набором “відповідей” на “питання”, які “задає” людині в процесі її існування об'єкт, матриця генотипу утворює, отже, код життя і ту “задушевну” здатність освоєння дійсності, завдяки якій людина поводить вільно в усіх ситуаціях життя. Людина за “підказкою” генокоду керується набутиим і придатним для певної ситуації знанням. Тому залежно від обставин вона може протидіяти об'єкту, примиритися з ним, обійти його і т. д. Але якщо на рівні теоретичного освоєння об'єкта така “підказка” набуває форми *свободи творчості*, то на рівні інтелектуально-почуттєвого освоєння це “підказування” виявляється лише у формах *свободи волі*.

Слід зазначити, що свобода теоретичної творчості неспроможна обмежити свободу волі. Розглядаючи питання про співвідношення свободи творчості і свободи волі у пізнанні, С. Калиновський зазначав, що “немає такого судження розуму, яке саме по собі обмежило б волю, інакше воля не була б формально вільною, оскільки не могла б сама себе обмежити” [77, 135]. Зумовлюється це тим, що воля, хоч і притаманна пізнанню, але завжди імперативна, тому має форми рішення щось пізнавати чи не пізнавати. ***Рішення специфічне тим, що не утворює ніякої ідеї, архетипу, поняття, уявлення, одне слово, не має властивості знання.*** Наказ, стверджував С. Калиновський, “не ствердження, не заперечення і тому він не є судження” [Там само].

Воля прагматична і не завжди під час прийняття рішення бере до уваги випадковість об'єкта і обмеженість знань про нього. Тому вольова людина з усіх вірогідних рішень здатна навмання “вибрати якесь одне з них, яке пропонується простим сприйняттям як дуже зручне; і судження не є просто необхідним для вибору” [Там само]. Людина в цьому сенсі спроможна прямо звертатися до випадкового об'єкта, якому байдуже, чим або ким він є для неї: “фактом” чи “священним” предметом.

Завдяки тому, що воля не завжди спирається на знання, вона зазвичай не пропонує розв'язувати суперечності фактів та інших форм знань методами пізнання. Обмежена в знаннях людина вільної волі розв'язує такі суперечності переважно віртуально — надає їм форми мети, фантазій, мрій та ілюзій. Тобто вольове освоєння об'єктів, яке домінує серед людей, особливо в політиці як мистецтві управління,

може враховувати існуючий стан знання, але ніколи знаннями повністю у своїх рішеннях не керується.

Способом поєднання вольового, почуттєвого і мисленнєвого в пізнавально-практичному освоєнні дійсності є гра — складений із випадків аспект процесу життя. Світобуття людей, зазначав Л. Баранович, є сукупністю переплетених між собою видів гри: ристалищ, ігрищ, торжищ тощо [5, 314–315]. Кожна гра особлива тим, що її простір символіко-теоретично обмежований і представлений умовностями правил гри. Тому почуттєво певний випадок у межах самої гри поєднується з мисленням про нього, мислення — з почуттєвістю, а також здійснюється перехід від почуттєвої розчленованості випадкового об'єкта на окремі предмети до синтезу цих предметів і осягання ідеї, тобто суті самої гри з об'єктом.

Результатом суспільної та особистої гри, що розгортається в її межах між почуттєво-практичним і теоретичним процесами пізнання, є не якийсь інформативний результат, а те, що відмінне від цих процесів — воля (замисел, мета, ціль гри), що набуває для пізнання значущості формального об'єкта. Здійснення вольового освоєння цього об'єкта задля створення або зображення прихованого за ним реального об'єкта, і основою мистецтва політики, педагогіки, медицини, поезії тощо. Тільки гра, зазначав Г. Сковорода, “есть и верх, и цвет, и зерно человеческой жизни. Она есть центр каждой жизни” [91, 307].

Наголошуючи на цьому, слід зауважити, що українські філософи, на відміну від західноєвропейських, не вбачали у волі фундамент творчості. Ставити *мету* (мати волю) створити твір (політичний, юридичний, педагогічний, медичний тощо) і реальний твір — це дуже різні речі. *Фундаментом творчості є не воля, а схеми або структури такого знання, які забезпечують новаторсько-продуктивне начало в будь-якому мистецтві.* Ураховуючи це, Т. Прокопович зазначав, що в роботі художника творчим началом є не бажання змішати фарби і нанести їх на полотно, а математичне (геометричне) знання, на основі якого створюється схема твору. Адже одні й ті самі геометричні контури можна заповнювати різними комбінаціями фарб та їх відтінків, проте в усіх варіантах тільки геометрія малюнку (простір гри) є основою твору.

Подібно до цього опредметнюється і мистецтво політики, де творчість забезпечується символіко-теоретичною конструкцією суспільних взаємодій і правил особистісної поведінки державців. Теоретичні знання в цьому випадку також є базою, а їх інтелектуально-почуттє-

ве наповнення фактами (так звана “реальна політика”) залежить від мети мистецтва конкретних осіб, які суспільству подають себе в образі універсальної особистості, хоча насправді завжди обмежені теоретичними знаннями і здібностями.

Водночас треба брати до уваги, що у тих випадках, коли поєднання почуттєвості (візій) і мислення (понять) під час певної життєвої гри не виявляється у волі й не реалізується як твір мистецтва (як винахід, правило, схема тощо), об’єкт пізнання тільки уявно розчленовується на окремі суперечливі факти. Це унеможлиблює ідею або архетип випадкового об’єкта, що віртуально утворюється як синтез фактів і як мета пізнання цього синтезу. А отже, унеможлиблюється й розуміння неподільності об’єкта як індивіда.

Зворотною стороною цього процесу в межах пізнавального процесу є втрата людиною волі й розпад її особи на сукупність протилежностей і суперечностей. Виявляється це в тому, що людина може абсолютизувати факти й на цій підставі наполягати на пріоритетності пізнавального розчленування об’єкта на певну кількість уявних предметів. Віртуальний поділ випадкового об’єкта на окремі умовні предмети сприяв появі багатьох спеціальних наук, що протиставляють фрагментарне (“предметне”) осягання дійсності її теоретичному розумінню. Досить повчальними ілюстраціями цього нині можуть бути медицина чи економічна наука.

Тепер у медицині майже кожен орган людського тіла став предметом окремих досліджень і лікувальної практики, а в економічній науці створено стільки найрізноманітніших дисциплін, що, напевно, незабаром виробництво (копіювання і дублювання) кожної речі буде предметом якоїсь спеціальної економічної дисципліни.

Незважаючи на подрібнення, різні види й напрями інтелектуально-почуттєвого освоєння дійсності завжди перебувають на межі визначеності і невизначеності, тобто проблемності. Пояснюється це тим, що суспільство не є цілісним, органічно тотальним. Воно функціонує завжди як перетин і взаємодія різних “ігрищ”. Причому між умовами і правилами цих ігрищ існує суперечність, а між самими правилами — пустоти незнання і безладдя. Тому відомі людям об’єкти також функціонують для них визначеними і невизначеними одночасно. Це означає, що в такому ж стані перебувають почуття і мислення людей.

Йдеться про те, що у процесі освоєння випадкового об’єкта чуття і візії людини перебувають у стані формування — у стані незавершеності й, отже, невизначеності. Водночас найпростіше означення

об'єкта створює умови, за яких невизначені (неіснуючі) почуття й думки можуть з'явитися у людини як такі, що визначені об'єктом, утворивши відповідне знання. Проте сам об'єкт і надалі залишатиметься для людини відомим і невідомим одночасно. Об'єкт у цьому смислі функціонує в межах пізнання як метафорична стіна Г. Сковороди, одна сторона якої світла й звернена до суб'єкта, а інша — прихована від нього, отже, невідома й темна. Пізнаючи одну сторону об'єкта, людина не пізнає всі інші його сторони, через що вони залишаються для неї невідомими.

Невідома сторона об'єкта існує для людини як “означена неозначена”, яка дає їй підстави для припущення, нібито об'єкт можна нескінченно членувати (аналізувати) на нові й нові предмети пізнання. Завдяки цьому нібито відкриватимуться нові сутності. Насправді ж це створює лише ілюзію, поширену серед спеціалістів, згідно з якою ідея (архетип), що теоретико-філософськи описує об'єкт як неподільність і в такий спосіб вказує на його межі, зайва. Людині нібито достатньо знати якийсь одну сторону об'єкта, якийсь один факт, а на основі його змісту, мовляв, можна судити про ціле.

Тобто віртуальна пізнавальна подільність об'єкта спроможна викликати у людини ілюзорне почуття безмежної свободи дослідження. Так, коли було висунуто ідею “кібернетичної системи”, її почали членувати на “підсистеми”, а згодом — на “підсистеми підсистем”, створюючи нові й нові кібернетичні науки, для яких уже сама ідея кібернетичної системи нібито є неістотною. Вона замінюється “технічною кібернетикою”, “економічною кібернетикою” тощо.

Інтелектуально-почуттєве освоєння об'єкта набуває в такому разі форми уявлення про його безмежну визначеність суб'єктом. Це створює ілюзію допустимості будь-яких методів дій з об'єктом для його пізнання, оскільки, як повчали єзуїти в середні віки, “мета виправдовує засоби”. Водночас різноманітність методів здобуття інформації і нескінченне накопичення фактів та деталізація знань також свідчать нібито про безмежність змісту об'єкта, й інтелектуально-почуттєве пізнання постає як мистецтво нескінченного описування окремих речей і накопичення фактів.

Для суб'єкта це обертається втратою об'єктної визначеності і меж почуттєвого пізнання, що виявляється в перетворенні мистецтв і дослідних наук на хаотичне освоєння дійсності. Тому інтелектуально-почуттєве пізнання постійно відтворює *порожнечу невідомості*, яка функціонує як хаос означень об'єкта. Такий хаос породжує терміно-

логічну плутанину, що набуває форми нескінченної балаканини “навколо об’єкта”. Людина в межах балаканини може не лише отримати різну інформацію, а й вигадку про об’єкти, а також здатна додавати до знання будь-яку нісенітницю.

Інтелектуально-почуттєве освоєння дійсності людьми, отже, відіграє суттєву роль у суспільному процесі пізнання, хоч є надзвичайно складним і суперечливим. Так, якщо людина намагається остаточно описати випадковий об’єкт з різних позицій і подати його у формі фактів, це має наслідком розчленування об’єкта на окремі віртуальні предмети і, отже, втрату його неподільності. Коли ж людина в почуттєвому пізнаванні хоче бути “ближче до життя” об’єкта і рухатися вслід за змінами у змісті об’єкта, вона відчувається, втрачає свободу як властивість суб’єкта й підпорядковується об’єкту. Якщо ж людина прагне остаточної почуттєво-інтелектуальної визначеності об’єкта, то стикається з перспективою цілковитої невизначеності, оскільки немає меж кількісному розчленуванню (аналізу) об’єкта на частини й елементи.

Проте не менш складні проблеми у процесі почуттєво-практичного освоєння дійсності постають і тоді, коли це освоєння максимально наближається до відчуттів об’єктів. У такому разі йдеться про форми естетичної почуттєвості.

Естетико-почуттєве освоєння

Звісно, почуттєве або уявно-практичне освоєння світу існує стільки, скільки відома історія людства. Проте як особливий аспект пізнавальної діяльності воно потрапляє в поле зору європейських філософів із XVIII ст. *Естетика* як вчення про ту сторону почуттєво-практичного освоєння дійсності, що безпосередньо спирається на чуття людиною об’єктів, з’явилася в Європі (спочатку в Німеччині) як своєрідна реакція на абсолютизацію науково-інтелектуальної почуттєвості й на крайнощі раціоналізму.

Та все ж слід зауважити, що естетична почуттєвість в Україні досліджувалася так само мало, як і почуттєвість інтелектуальна. Естетичне розглядалося здебільшого в контексті потреб опису або “критики” художньої літератури, музики, архітектури, живопису, одне слово, всього того, що нині називають “художнім мистецтвом” або навіть “культурою”, хоча насправді йдеться, як правило, виключно про артистизм (Art).

Між тим *відмінність* раціональної, інтелектуалізованої почуттєвості від естетичної полягає саме в тому, що у першому випадку діяльність тісно пов'язана з мисленням, а в другому — з ірраціональними формами освоєння дійсності. Тому якщо інтелектуалізована почуттєвість висловлює факти, то естетична почуттєвість створює “невимовні образи”. “Мистецтво, — писав відомий скульптор П. Архипенко, — це матеріалізація неіснування” [4, 244].

Завдяки цій відмінності для інтелектуальної почуттєвості, так само як і для теоретичного пізнання, “образ” (картина, поезія, театральна вистава тощо) може бути предметом (формальним об'єктом) міркувань, а тому, залежно від позиції, може бути чимось “красивим” і “некрасивим”. А особливість естетичної почуттєвості в тому, що для неї існує тільки один “образ”, який спроможний представити людям “прекрасною” будь-яку потворність.

Краса і потворність, істина і хибність в естетичному творі не розрізняються, що надає його змісту багатозначності.

Переконливою ілюстрацією цієї особливості естетичної почуттєвості є, зокрема, розповідь М. Тоголя у повісті “Ніч перед Різдвом” про художні здібності коваля Вакули. Він на дверях *церкви* намалював *Чорта* так майстерно, що всі жителі села плювалися “в той бік” і ляляли не то Чорта, не то церкву. Тобто естетична почуттєвість визнає красою навіть потворність, якщо вона майстерно представлена особливим символом — “художнім твором”. Він не орієнтується на можливість *спів-чуття, спів-переживання* суб'єктом відповідного об'єкта під час його освоєння, як це має місце в інтелектуально-почуттєвому освоєнні. Образ в естетиці є різновидом почуттєвості (уявлення), що виражає лише рух чуттів у такому об'єкті, який утворюється самим автором на ґрунті змісту (матерії) особистої почуттєвості. “Під час творчого процесу, — пише П. Архипенко, — митець виносить на поверхню свої найтонкіші, найскладніші, часто невизначені психологічні, духовні та емоційні реакції і за допомогою техніки закріплює їх у своїх творах. Це стає мовою” [4, 217].

Естетичне освоєння в цьому смислі нібито “закрите” в такому об'єкті, яким постає сам суб'єкт — автор твору. Як зазначав П. Лодій, естетика “із властивостей смаку виводить як загальну теорію, так і правила красних наук і мистецтв”. Інтелектуальна ж почуттєвість, навпаки, виробляє “факт”, який розповідає не про автора чи про “смаки” публіки, а про щось зовнішнє відносно автора. Тому інтелектуальна почуттєвість вимагає “переходу” чуттєвості суб'єкта в зовніш-

ньо даний об'єкт або ж передбачає умови, за яких об'єкт нав'язує себе і змушує людину отримувати певну інформацію про себе як про зовнішню подію.

Доцільно наголосити, що нині в Україні й за кордоном початки естетичної почуттєвості у пізнанні дійсності пов'язуються переважно з міфологією і релігією. Таку думку проводив у своїх творах ще І. Франко. Він писав, що “релігія первісного чоловіка була під певним взглядом тим, чим є тепер поезія, т.є. оживленням і уособленням сил і явищ природи” [61, 376]. Відтак на основі посилянь на міфологію та релігію робляться висновки про те, що вони і тепер функціонують як естетико-культурні явища.

Проте цей погляд слабо аргументований. Адже з того факту, що на основі міфологічних гімнів на честь богів сформувалася поезія, на ґрунті міфологічних церемоній виникла драма, а на основі середньовічних церковних містерій — сучасний театр, що спочатку друкувалися “богослужбники” і лише згодом — нецерковна література, аж ніяк не впливає, що завдяки цьому якраз і постали естетична почуттєвість і художня діяльність, які прагнуть зобразити “невимовне” і “немислиме”. Адже поява чогось “після того” не доводить, що певні явища утворилися “завдяки тому”.

Так, в українській філософії ще з XVIII ст. утвердилася думка, згідно з якою деякі об'єкти, представлені в словесно-символічній формі, мають “лише об'єктивне існування, у той час як на ділі є ніщо, як, наприклад, темрява тощо” [81, 47]. Це означає, що знаково-символічно можна створювати такі почуттєво-практичні образи, які “спільні не лише буттю, але й небуттю й фантастичному” [81, 71]. Тому художній твір може виражати реальне і будь-яку вигадку — містичну, політичну, природознавчу, релігійну тощо. Проте сам твір, саме як художній твір, не належить до жодної з них. Він завжди буде специфічною почуттєвою реакцією (уявленням) конкретного автора, що викликана відповідною подією. Безпосереднє обрамлення ця реакція здобуває технікою виготовлення художнього твору, яка одночасно утворює виклад авторської фантазії.

Естетика, яка нині в Україні монополізувала той аспект пізнавально-практичної почуттєвості, що пов'язаний з чуттям безпосередньо плинного у світі, загалом є продуктом філодокси XVIII ст. Крізь призму цього продукту давньогрецькі й давньоримські містерії, киево-руські гульбища, середньовічна містика і поява техніки тиражування текстів (друкарське виготовлення книг, репродукування кінофільмів

тощо) тлумачаться у цілком іншому смислі, ніж той, якого надавали їм люди античності і середніх віків.

Смерть і народження Діоніса, щорічні “шлюби” “матері богів” (Кабіли, Гери або Ідеї), ритуальні “креси” (вогнища) на честь Перуна, димом яких нащадки нібито пов’язувались із духом предків у “Ірії”, “страсті Христа” тощо — це не ті “образи” і не та “краса”, що уявляються тепер деяким “спеціалістам із естетики” чи якомусь артистичному діячеві. Адже все згадане вище належить до міфологічного і церковно-релігійного, а не до пізнавально-практичного осягання світу, аспектом якого є естетико-почуттєве освоєння дійсності.

Безумовно, міфологічне, церковне і технолого-мистецьке охоплює елементи почуттєво-естетичного освоєння дійсності. Проте якщо “діонісії”, “гульбища”, “воскресіння” і “страсті” розглядати лише як форми естетичного пізнання дійсності та культури, то з них вилучатиметься їх справжній зміст і суспільне призначення. Зміст і сутність міфології та релігії через це підмінятимуться авторською фантазією і, отже, спотворюватимуться. Більше того, релігійно-міфологічний зміст буде взагалі побічним і навіть неіснуючим з естетичної точки зору, оскільки він потоне в “техніці” створення естетичного образу, який до того ж подекуди сумнівно вважається синонімом “культури” і навіть суттю “національної спадщини”.

Завдяки таким поверховим маніпуляціям сучасний обскурантизм і невігластво нерідко знаходять собі прихисток саме в “естетиці” і в нібито “культурі”.

Протилежне отримаємо при розгляді питань інтелектуально-почуттєвого освоєння дійсності, у процесі якого домагаються виключно “фактів”, а не “поезії”. Тоді всі пізнавальні проблеми зводитимуться до описування речей і виробів, їх рухів, частин, елементів, властивостей, станів тощо. Коли ж справа торкатиметься “цінностей” та “оцінок” здобутих фактів про об’єкти, це вже нібито постає монополією естетики, моралі та права. Проте особливість естетичного полягає саме в тому, що воно, як зазначав І. Франко, часто-густо перешкоджає пізнавальному освоєнню дійсності: “напружено працюючи, суспільство просуває вперед науку і знання, тобто поширює наш кругозір, нашу думку і нашу силу саме в галузі невідомого, в той час як поети з царини невідомого, в яке так товпляться, підносять тільки більш чи менш безглузді вигуки й справжнє або вдаване клацання зубами” [104; 26, 333].

Нерідко таке буває в ситуаціях, коли естетика береться за вирішення людинознавчих, антропологічних питань. Зумовлюється це тим, що естетика “фактичним” вважає і образ речі, яка за певних умов може створюватися людьми, і того, що ніколи не буде створено (наприклад, досі письменники створюють образи штучно сформованих утопічних суспільств). Крім цього, естетика скрізь прагне бачити красу, навчати красі, вимагає любити красу і практично її реалізувати. Однак у такому разі не береться до уваги те, що **прагнення створити прекрасних (безгрішних) людей у прекрасній державі і “розвиненому суспільстві”, де панують гармонія і повна справедливість (еквівалентність), — це, зрештою, прагнення апокаліпсису, кінця світу і людства.** Тому В. Винниченко мав певну рацію (особливо якщо взяти до уваги сучасний теле-радіо-кінопростір життя), коли писав, що поети і митці в основному “споконвіку переспівують одну свою улюблену тему про жуйку, самицю й дитинчата” [12, 451].

Справа в тому, що коли у пізнанні ігнорується “некрасива” сторона об’єктів, у тому числі й нібито “богоподібної” людської природи, то зневажається або осуджується в цілісному бутті людей нібито притаманне їм “неестетичне”.

Наслідком такого ігнорування є накопичення штучно створених різноманітних економічних, соціальних, політичних, екологічних та інших проблем, і заподіяння страждань людям. Адже, зрештою, й “неестетичний” перегній на поля ніхто не вивозить для “матеріалізації неіснуючого”. Тому людина, яка мету пізнання вбачає у забезпеченні панування “ідеалу краси”, по суті, прагне не краси, а позбутися у межах своєї уяви властивої об’єкту суперечності. Проте у світобутті речей, як і в реальному житті людей, неможливо звільнитися від суперечностей.

Через це “краса” ніколи не може “врятувати” світ, бо *естетична імітація* дійсності у пізнавальному аспекті завжди залишається при своєму незнанні, не підозрюючи, що незнання є типовою прикметою естетичного.

Подолати естетичне “смакування” як процес імітації людина спроможна на шляхах такої пізнавальної самореалізації, під час якої краса і потворність функціонують як аспекти одного і того самого “ні доброго, ні поганого” об’єкта. Підставою такого пізнання слугує філософське осмислення і розуміння суперечливого змісту почуттєво-вольового освоєння дійсності. Безумовно, люди ніколи в одній і тій самій пізнавальній ситуації не переживають почуття задоволення,

радісті або байдужості від зустрічі з об'єктом лише тому, що існує “ідеал краси”. “Ідеали, — зазначав В. Винниченко, — взагалі подібні до штучних виставок на вітринах магазинів, їх можна прагнути, мати за зразок, але задовольнятися треба менш досконалыми, але подібними до них живими речами” [12, 142].

Та й зміст уявлень, наприклад, про сонце або вужа, ніколи не залежить від естетичного враження від них. Радість чи сум пов'язані не з “переживанням краси”, а з почуттєвим ставленням до об'єкта. Розуміння ж змісту предметів виробляється в інтелектуально-почуттєвому пізнанні їх як фактів. Це вказує на те, що в почуттєвому освоєнні дійсності, в межах якого виробляється інформація у формах уявлень, вирішальну роль відіграють мислення, воля і тип ставлення до об'єктів. А роль окремо “естетичного” в цьому освоєнні є невідомою або ж сумнівною.

6. Пізнавальне привласнення дійсності

Проблема пізнавального привласнення світу, по суті, утворює комплекс питань, що виникають в Україні тоді, коли знання запозичаються, засвоюються і перетворюються на особисте, соціально-групове чи національне надбання. Привласнення вираженого у формах знань світу означає, що пізнавальне освоєння, стан спілкування, а відтак і стан розуму людей тісно пов'язані з націокультурним досвідом мудрості. Задовольняючи особисті бажання і суспільні потреби, пізнавальне привласнення і використання знань є й необхідним аспектом функціонування суспільства, і оскільки це відбувається вибірково, виявляє свободу волі людей.

Загалом же набуття знань, і це з ХІХ ст. стало загальним місцем в українській філософії, потрібне людям не задля знань, а для того, щоб керуватися своїм розумом у житті. Присвоєння знань, зокрема освіта, зазначав П. Куліш, — “тільки знаряддя до життя семеню і господою, а головна річ — усе таки саме те життя” [53; 6, 558]. Водночас українські мислителі брали до уваги вибірковість привласнення знань. Вибірковість означає, що знання, які є значущими для життєдіяльності одних народів, соціальних груп і осіб, можуть не мати жодної цінності для інших народів, груп і осіб. Наприклад, знання про морську лоцію не потрібні народам, що проживають далеко від морів і океанів.

Г. Сковорода ще наприкінці ХVІІІ ст. звертав увагу на те, що в Україні не сформована концепція засвоєння знань. Він, зокрема, конста-

тував: “Когда наш век или наша страна имеет мудрых мужей гораздо менее, нежели в других веках и странах, тогда виною сему есть то, что шатаемся по безчисленным и разнородным книг стадам — без меры, без разбору, без гавани” [92, 36].

Запозичення і перетворення на особисте або національне надбання чужих знань є водночас і запозиченням чужого розуму. А розум же в українській філософії, як уже зазначалося, вважався суспільним ефектом обміну знаннями (“умами”) у результаті спілкування. На рівні особи розум виявляється в якості пізнавальних здібностей людини — її мислення, пам’яті, кмітливості тощо. Водночас запозичення чужого розуму в міжнаціональному аспекті збігається віртуальним запозиченням відсутніх, наприклад, в Україні чи у конкретної особи, тих навиків життя, які сформував і висловив чужий розум.

Соціокультурну й державно-політичну небезпеку для національного буття за приписами чужого розуму особливо акцентував у своїх творах, зокрема, П. Куліш. Компенсація, “відшкодування” збитків від невігластва у формах наповнення власного розуму “підказками” з боку урядів сусідніх держав — Польщі, Московського царства (Російської імперії) і частково Туреччини, зазначав він, привели козацьке урядування в Україні до втрати незалежності.

У першій половині ХХ ст. В. Липинський також наголошував, що запозичення державно-політичних, юридичних і морально-філософських вчень, вироблених у Москві, Варшаві, Берліні і т. д., а також спроба їх одночасного застосування в Україні призвели до дезорганізації суспільного буття [59, VIII–IX]. А в ситуації суспільного безладдя вирішальну роль відіграє зазвичай не розум, а сила волі — своєї або чужої. Та й до В. Липинського сумніви щодо наявності знання і розуму висловлював М. Драгоманов на адресу тих українських інтелігентів, які збиралися будувати нові суспільні порядки в Україні за допомогою “гегелівської барки”, виготовленої на Московві-ріці.

Наше сьогодні також свідчить про те, що на основі насмиканих звідусіль знань про економіку, політику, освіту тощо в Україні неможлива життєдіяльність, заснована на власній соціокультурній основі. Виявом суттєвого філософського занепаду можна вважати ситуацію, коли утворену із запозичених в різних країнах знань і міфів суміш уявлень деякі сучасні автори називають “світовим рівнем”. Адже різноманітні спонтанні запозичення в такому разі означають, що в українському суспільстві та світі існує не лише обмін знаннями, а й альтернативне йому явище: брак власного розуму. Причому що

значніший обсяг запозичення, спровокованого невіглаством, то актуальнішим є дослідження українською філософією особливостей привласнення світу, вираженого формами знання. Адже такі дослідження суттєво обмежують довільне “плавання по стадам чужих книжок”.

Наявний у суспільстві процес привласнення знань загалом постає для української філософії як багатопланова і маловивчена проблема, розв’язання якої має суттєве значення як для розуміння специфіки суспільного життя, так і для людської індивідуальної життєтворчості. Насамперед *пізнавальне привласнення світу означає, що в суспільстві знання вже існує, а дійсність певною мірою пізнана*. Безпосередньо в суспільстві привласнення та використання знання є основною пізнавальною діяльністю студентів, аспірантів, більшості спеціалістів, зайнятих головним чином виконавською діяльністю. Ці соціальні групи орієнтуються на те, що дійсність насичена розумом і означеністю у процесі її пізнавального освоєння, а привласнення знань про дійсність — це нібито “зворотний” аспект реалізації пізнавальних здібностей і бажань суб’єкта. Тобто пізнавальне привласнення, наприклад навчання, не альтернативне пізнавальному освоєнню, а похідне від нього. Адже будь-яке привласнення знань можливе після того, як об’єкт інформативно освоєний, отже, означений і пояснений. Через це під час привласнення світ для людей існує як витлумачена і доступна для розуміння “теперішність”, що “відкрита” і “розкрита” в інформаційно-символічному аспекті. *Привласнення знань — це сукупність процесів долучення до знання об’єктів, відкриття і розкриття яких були здійснено під час їх пізнавального освоєння*.

Сформоване знання поширюється в суспільстві, а люди роблять із нього власний здобуток. Якщо певне знання засекречується, воно стає і предметом особливої охорони, і розвідувально-шпигунської роботи.

Філософський аналіз пізнавального привласнення тепер істотно пов’язаний в Україні з вивченням питань становлення інформаційного суспільства. ***Інформаційне суспільство*** — це поняття про ту частину сучасного глобального суспільства, що відмінна від інших частин домінуванням у товарно-ринковому виробництві інформаційних технологій. Це означає, що предметність в інформаційному суспільстві набуває численних знаково-симулятивних форм, які функціонують згідно з логікою символіко-мислительних структур та фінансово-математичних операцій. Вони утворюються навколо певного коду або алгоритму тлумачення дійсності. Це означає, що

в інформаційному суспільстві перевагу збуває імітація дійсності, а відтворення і широке використання продуктів цієї імітації постає як “надреальність”.

Причому основне, тобто засадниче або перше знання про об’єкти, завдяки пануванню в інформаційному обміні серійності (копіювання), неможливо відрізнити від тиражування, копіювання. Якщо, наприклад, у XVII ст. вважалося, що книги — не мертві речі, а плоди, що зберігають у собі могутність життя [104; 29, 120], то в наш час школярі іноді граються книгами нарівні з футбольними м’ячами. Для сучасної друкарні також немає особливої різниці в тому, чи книга допомагає жити, чи вкорочує життя, чи є вона першою у серії книжок, чи останньою. Так само для телестудії немає різниці, чи це відеокасета оригіналу кінофільму, чи вона — його копія. Для освіти в умовах інформаційного суспільства, де споживання знань стає необхідністю способу життя, також виявляється важливим, наприклад, не знання про творчість І. Ньютона, а вміння використовувати “біном Ньютона”.

Інформаційне суспільство, отже, є специфічним у пізнавальному аспекті завдяки тому, що *визнає право людини на незнання*, зокрема незнання початків знань і способів їх створення. Це суспільство не прагне усувати або обмежувати незнання. Навпаки, незнання набуває в інформаційно-ринковому суспільстві особливої товарної цінності й перебуває серед найважливіших стимулів торгівлі. Незнання забезпечує роботою вчених, учителів, консультантів різноманітних фірм, сучасних ворожбитів і “знахарів”, а також місіонерів різних релігійних культів і вождів політичних партій. **Незнання стало потребою існування сучасного суспільства, обов’язковим предметом ринкових суспільних відносин.** Причому в системі домінування ринково-інформаційного обміну на передньому плані — індивідуальна людина, але не як творець, а як відтворювач і споживач різноманітних знань і нісенітниць.

Споживання, тобто набуття існуючих в суспільстві знань, — це і є процес їх привласнення.

Отже, якщо пізнавальне освоєння спрямоване на об’єкт, то *пізнавальне привласнення зосереджене на суб’єкті*. Пізнавальні здібності людини в ситуації споживання, таким чином, підпорядковуються не потребам вивчення об’єкта, а індивідуальності суб’єкта. Зокрема, стану його навичок, волі, тим уявленням і думкам, з якими він підходить до обміну знаннями в суспільстві. Тому головною властивістю при-

власнення є те, що воно обмежує існуюче в суспільстві знання в тому аспекті, що із знання об'єкта, почуттєво розчленованого на множину предметів (формальних об'єктів), обирає лише ті, що узгоджуються з воліннями (намірами і планами) суб'єкта. Наявність у нього бажань при засвоєнні знань зумовлює те, що із усіх предметів він обирає один або кілька.

Пізнавальне присвоєння, отже, охоплює не все знання про об'єкт, а лише ту його частину, яка потрібна суб'єкту. Як зазначав П. Ліницький, “здебільше майже завжди до думок, поглядів, суджень, які є в суспільстві, ми ставимося *суб'єктивно*, тобто погоджуємося чи не погоджуємося з ними, співчуваємо чи не співчуваємо” [58, 557].

Водночас пізнавальне привласнення особливе тим, що охоплює намір, який сягає міфологічних часів. Йдеться про повір'я людей у дієвість “замовлення”, тобто у спроможність за допомогою слів впливати на стан людей або переміщення речей. Певні аспекти цієї гадки трансформувалися в раціональну думку, а саме: якщо знанням є специфічні понятійні або уявні фіксовані конструкції інформаційно-енергетичних станів об'єктів, то, володіючи ними, можна впливати на самі об'єкти.

Власне, на цій підставі й функціонує навчальний процес, в межах якого вважається, що через інформативний вплив на людей можна впливати і на живі та неживі речі. Проте в таких міркуваннях наявний і міфологічний елемент, через що люди іноді роблять абсурдні висновки. Наприклад, дехто гадає, що зміна назви неприбуткового магазину або збанкрутілого заводу позитивно вплине на стан торгівлі чи виробництва. Або коли вислів “перспективне державне планування” замінити словами “стратегічне державне прогнозування” чи так званою “дорожною картою”, управління економікою в державі нібито перестане бути плановим.

Подібних ілюзій у суспільстві багато, але вони свідчать лише про те, що люди в межах привласнення інформації сприймають речі і події переважно не такими, якими вони постають перед ними у пізнавальному освоєнні. Розбіжність між виробництвом знань та їх споживанням і створює умови для підміни знань ілюзіями, що слугують підставою для різноманітних чаклувань і фантазувань. Ще у XVI ст. на це звертав увагу С. Оріховський-Роксолан, вивчаючи питання способу утворення обману і самообману. Адже засвоєння знань про речі завжди пов'язане з індивідуальностями людей, а знання кожного не може бути перевірене на правильність. Тому в суспільстві існують також

розбіжності й суперечності між особистими знаннями людини і поглядами людей, які її оточують. Життя особи серед цих суперечностей і конфліктів є складним і нерідко нестерпним.

Через це і виникає потреба у спільних для всіх орієнтаціях, що виражаються в оцінках і цінностях. *Виділяючи значущість, вартість знань про речі, оцінки і цінності регулюють процеси привласнення знань.* Тому ще однією особливістю споживання знань є його підпорядкованість цінностям, у той час як пізнавальне освоєння пов'язане із засадами і структурою світу та життя в ньому. *Засвоєння готових знань відбувається відповідно до оцінок і цінностей (“престижності”), а створення знань у пізнавальному освоєнні світу відбувається згідно з вимогами істини і правди.*

Проте оцінки можуть і допомагати, і нав'язувати людям хибні — ніким і ніяк не доведені — погляди. Через це в межах пізнавального споживання завжди складно визначити та відокремити знання і фантастику, обґрунтованість і обман. Якщо суб'єкт цінує обман, то саме обман він визнаватиме дійсним знанням.

Суттєвою особливістю пізнавального привласнення є також і те, що роль пізнавальних здібностей у ньому дещо інша, ніж під час пізнавального освоєння. Зокрема, об'єкт у привласненні постає вже знаним і осмисленим, а це вимагає від людини, хоч як це не парадоксально, менше розуму і мислення, але більшої участі почуттів, візій. Проте це не означає, що об'єкт привласнюється завдяки чуттям. Чуття в такому разі сприймають не об'єкт, а знаки і слова, що фіксують інформацію про об'єкт і його властивості, а тому самі постають як “вторинні”, “третинні” та інші символічні об'єкти.

Чуттєве сприйняття знаків робить знання доступним для привласнення, індивідуалізації. У центрі привласнення знань — особисте відчуття існуючих означень, ставлення до символіко-інформаційних форм об'єкта, засвоєння яких забезпечує оволодіння самим об'єктом. Якщо оволодіння знаннями не веде до об'єкта, то у людини може з'являтися почуття порожнечі — осмислене розуміння відсутності за означеннями і визначеннями будь-якого об'єкта.

Причому в пізнавальному привласненні (і це також є його особливістю), людина отримує не первинну, а вторинну інформацію про об'єкт, тобто знання “з других рук”: під час спілкування зі знаючими людьми, із книг, газет, засобів радіотелекомунікації тощо. Це означає, що “вторинна” інформація вже оброблена, підготовлена і надана для споживання як формальний об'єкт. Отже, символи знань у ситуації

привласнення виражають не об'єкт знання, а суб'єкт, який володіє знаннями. Одночасно ці символи (книги і т. ін.) “задають” людині, як споживачеві знання, відповідний “кут зору” на об'єкт, вироблений іншими людьми.

З огляду на це під час привласнення знань основним є діалогічне мислення, тобто діалектика того *розуміння*, в межах якого інформація про об'єкт засвоюється. Через це споживання знань потребує мислення іншої якості, ніж та, що властива освоювальному мисленню. **Під час освоєння об'єкта базою мислення є відчуття, почуття, враження від об'єктів, в той час як під час привласнення вироблених знань мислення оперує “мірами” або “законами”, тобто уявленнями (почуттями), що були раніше осмислені й виражені як інваріантні символи взаємодій.** Адже *міркувати* — означає *міру мати*, тобто оперувати на основі певного кута зору, масштабу, закону із тим, що вже відоме. Якщо освоювальне мислення осягає *щось* невідоме, то міркування буває лише *про щось* відоме.

Роздумування навколо відомого без здобуття нової інформації — це також специфічна ознака засвоєння. Воно означає, що під час привласнення суб'єкт бере знання про об'єкт в аспекті власної волі. Вибір знань пов'язаний, таким чином, не з процедурами доведення, як у пізнавальному освоєнні світу, а з навичками (методиками) пояснення підстав (“причин”) волі (мети) суб'єкта. Таке пояснення, і це стверджувалося в українській філософській думці ще із XVII ст., має форми тлумачення вибраного знання.

Тлумачення — це міркування, завдяки якому суб'єкт привласнює вибране знання про об'єкт або про його аспект (предмет). Здобути у процесі освоєння об'єкта знання в цьому плані не тотожне знанню, отриманому людиною завдяки пізнавальному привласненню. Так, під час навчання вона за допомогою тлумачення отримує знання часткового (формального), а не реального об'єкта. У цьому випадку засвоюються, отже, віртуальні предмети — знаки і символи, що функціонують у суспільстві окремо від речей.

Слід зважати й на те, що привласнення знань відбувається в межах суспільного пізнавального споживання, у якому людина перебуває у стані роздвоєності. Зокрема, під час привласнення знань вона діє і як індивід (як неподільність), і як особа (як формальний суб'єкт).

Індивід — це людина як цілий фізично існуючий суб'єкт, що реалізує свій генотип у різноманітних виявах життя, у тому числі у стахах хвороби, сну тощо, дитячу і старечу немічність тощо. *Особа* — це

людина як формальний суб'єкт, виражений знаками суспільного буття (ім'я, соціальний стан, посада, професія, місце в структурі влади тощо), що усвідомлюються людиною як своє Я. Особа, як сукупність наданих людині в суспільстві визначень, дає їй змогу уявно-символічно відокремлювати себе від власної індивідуальності й функціонувати в суспільстві як формальний суб'єкт.

Роздвоєність людини у пізнавальному привласненні на індивіда і особу, тобто на реальний і формальний суб'єкти, в українській філософії, на нашу думку, особливо акцентував Г. Сковорода. Індивід для нього — ціла нормальна або “природна” людина, яка має свої особливі пізнавальні та інші здібності. Особа — це нібито “деформована” через суспільне життя людина, здатна суперечити собі як індивіду.

Особою або формальним суб'єктом в цьому розумінні є людина, яка не знає себе загалом. Тому вона завжди перебуває у конфлікті з собою, оскільки її особа не має “сродності” (спорідненості) зі своєю індивідуальною природою — із собою як реальним суб'єктом. Через це буття людини постає роздвоєним і суперечливим. Безпосередньо роздвоєність людини в пізнавальному привласненні на індивіда і особу виявляється, передусім, у способах ціннісного ставлення суб'єкта до об'єкта.

Так, у процесі пізнавального освоєння між об'єктом і суб'єктом є знаряддя пізнання — прилади, інструменти, матеріали для експериментів та ін. Вони посилюють пізнавальні здібності суб'єкта, використовуються як провідники його енергії на об'єкти чи, навпаки, від об'єктів з метою здобуття інформації. Проте під час привласнення готових знань на передньому плані — не знаряддя пізнання, а якості формального суб'єкта, тобто погляд людини, спертий на цінності її життєвого досвіду. *Привласнення людиною знань про дійсність*, отже, залежить від її якостей і бажань, а через це *ніколи не збігається за обсягом і якістю отриманої інформації з існуючим у суспільстві станом інформації про об'єкти*. Навіть маючи у своєму розпорядженні значну інформацію про об'єкт, людина привласнює тільки ту її частину, що відповідає її індивідуальним здібностям, почуттям (уявленням), розуму і ставленню до об'єкта.

Поєднання часткової інформації про об'єкт із здібностями людини як формального суб'єкта утворює суть її особистого погляду, або *точку зору*, на об'єкт. Це означає, що визначальну роль у пізнавальному привласненні відіграє особа, яка призвичаїлася до функціонуван-

ня знань у певному сегменті суспільства і не виходить за його межі, тобто діє як спеціаліст-виконавець.

Пізнавальне споживання, отже, завжди особисте. Тому при засвоєнні одного і того самого знання групою людей ніхто не набуває однакового знання. **Навіть якщо з погляду педагогічної науки люди “в середньому” мають “сумірні” і “сумісні” пізнавальні здібності, реалізація генотипу кожної людини в одних і тих самих обставинах не має такої властивості. Соціально-групова тотожність пізнавальних здібностей у цьому сенсі умовна і не усуває розбіжність у способах і мірі набуття знань людьми.** Кожна людина включає в набуття знань свої особисті інтереси, специфіку досвіду та вражень про об’єкт. *Пізнавальне привласнення, отже, має суто екзистенціально-персональний характер, а ігнорування цього факту живить технократизм і магічно-обскурантистське ставлення до знання.*

Специфіка технократизму і обожнення знань ґрунтується на уніфікації – нав’язуванні стандартних схем “механіки” споживання знань. Акцентування ж на стандартах випускає з поля зору те, що знання набувають не механічні вироби, а живі люди. *Привласнення знань – це життєві моменти суб’єкта, які для нього так само необхідні, як і наявність об’єкта.* Тому будь-які “об’єктивні механізми” привласнення, особливо якщо йдеться про різні виміри знань людини на підставі тестів, завжди передбачають і потребу відповіді на питання, хто встановив міри, сформулював факти (описав події, явища тощо), навіщо розроблено норми, схеми, стандарти та процедури їх використання.

Пізнавальне привласнення, таким чином, особливе тим, що в його межах знання об’єкта суголосні з інтересами і досвідом суб’єкта, а в пізнавальному освоєнні, навпаки, вироблені знання можуть суперечити волі і досвіду. У результаті привласнення знань утворюється тільки “вторинне” тлумачення і розуміння об’єкта. Інша ж особливість привласнення знань полягає в тому, що тільки воно *конститує весь часо-простір пізнання дійсності, яку факти, тобто пізнавальне освоєння, розчленовують на хаотичний інформаційний калейдоскоп.* Отже, без привласнення неможливими були б спілкування та розуміння.

Це означає також, що в пізнавальному споживанні об’єкти, представлені як факти, змінюються, і люди, існуючі в розмаїтті випадковостей, також змінюються. Змінюються в тому розумінні, що одні можуть неправильно засвоювати, інші – втрачати (забувати), а ще інші – набувати існуючі в суспільстві знання.

З огляду на це суспільна значущість об'єктів і наявних про них знань, з одного боку, і важливість цих об'єктів і знань для індивідуального привласнення, з іншого, — завжди відносні і несумірні. Суттєвість об'єкта для суспільства окрема людина може тлумачити як щось другорядне, оскільки знання про нього небажане. Цим пояснюється й те, що все пізнання завдяки пізнавальному споживанню постійно перебуває у безладді, бо одні й ті самі знання цінуються, тлумачаться і привласнюються людьми по-різному.

Причому абсолютизація освоєння об'єкта призводить зазвичай до містифікації фактів людьми. Вони проголошуються непорушними “об'єктивними даними”, а це має наслідком некритичне ставлення до фактів і уявне вилучення суб'єкта зі змісту знання. Навпаки, абсолютизація привласнення готових знань про об'єкт (наприклад, знання “напам'ять”) зумовлює надмірності у визначенні ролі окремих пізнавальних можливостей суб'єкта. Ерудиція, набута під час навчання, утворюючи індивідуальний “музей” знання, зокрема, потрібна в освоєнні об'єкта, але сама по собі вона не означає уміння пізнавати.

Крім того, якби особа, будучи формальним суб'єктом, збігалася із своєю індивідуальністю (неподільністю) як реальним суб'єктом, було б незрозуміло, чому люди, перебуваючи в однакових умовах, завжди по-різному витлумачують знання про одні і ті самі об'єкти й навіть віртуально створюють і додають до них всілякі вигадки. Здатність додавати до реальних об'єктів ще й фантастичні речі свідчить не про знання, а про неповторний життєвий стан і якість особи людини у процесі привласнення знань. Наприклад, якщо людина бачить вночі скупчення зірок, але домальовує до них у своїй уяві якусь людину (сузір'я Оріона, Персея тощо), тварину чи речі, то межа між реальними і уявними об'єктами зникає.

Загалом же якість знань особи, структура засвоєних нею архетипів світоустрою і життєбудівництва утворюють нібито сито, через яке “просіюється”, а відтак розташовується (упорядковується) все спожите знання. Архетипами, власне, регулюється і визначається структура волі та цінностей людини, а у зв'язку з цим і структура її схильностей до певного розуміння наявної інформації про об'єкт. Такі схильності є зазвичай важливішими і дієвішими для людини, ніж вплив об'єкта і значущість знань про нього. Переконатися в цьому може будь-яка людина, яка, розв'язуючи свої проблеми, стикалася з бюрократом, у якого “вся” інформація ніби розкладена по полицях різних норм, інструкцій і правил, від яких він ніколи не відступить.

Набуваючи і збираючи “в собі” призначені “для всіх” знання, суб’єкт певним чином їх повторно систематизує в міру свого розуму і мети. Через це роль особи в засвоєнні знань віртуально зростає. Проте водночас деформується усвідомлення людиною своїх реальних пізнавальних здібностей у напрямі їх перебільшення. Це виявляється у провокативних ілюзіях всезнайства, коли людина впевнена, що спроможна набути “вичерпної” інформації про об’єкт без участі у його пізнавальному освоєнні. Оскільки без участі в дослідженнях будь-яка завершеність знання об’єкта неможлива, ілюзія повноти знання в цьому разі функціонує як різновид художньо-естетичного доміслю. Поринаючи в ілюзії, людина починає бачити, наприклад, не лише сузір’я, а й “небо” з “небожителями”, а в повсякденній пресі зустріне не тільки хаотичне накопичення фактів і різноманітних їх підробок, а й абсурдні “квадратні метри інформації”.

Результатом перебільшення особистих пізнавальних здібностей у процесі засвоєння знань стає безладдя в життєдіяльності людини. Адже вона в реальному житті завжди обмежена і ніколи повністю не реалізує матрицю свого генокоду. Людина лише частково реалізує її у певних обставинах у межах бажань (відбору) дій, зорієнтованих структурою засвоєних соціокультурних архетипів і цінностей. Реалізація генетичних можливостей пізнання залежить також від розуміння його начала. Зокрема, якщо під час споживання знань домінує естетико-міфологічне, а не інтелектуально-почуттєве начало, людина потрапляє в обстановку невідворотного панування об’єкта.

Виявляється це в тому, що чим більше особа у своєму мистецтві (політичному, художньому, педагогічному, інженерному, хліборобському тощо) намагається на основі готових знань забезпечити собі свободу й владу над об’єктом, тим у більшу залежність від нього вона потрапляє через індивідуальну некомпетентність і догматизм. Політичні програми як різновид творів мистецтва виявляються в такому разі міфами; “прогресивні” правила навчання і виховання — хибними; ідеал краси обертається потворністю; справедливість влади викликає опір; наукові здобутки стають чинниками життєвих загроз тощо.

Крім того, намагаючись використати “все” знання об’єкта для свого часткового буття, людина автоматично (несвідомо) містифікує і догматизує раніше засвоєне знання. Будь-яка нова інформація відкидається, тому що в ній вона вбачає загрозу своєму існуванню людини як всезнаючої особи. Оптимальним вважається знання, що підкреслює значущість особи та її компетентність. Тому людина у

привласнюючому пізнанні, наприклад, під час навчання, завжди зосереджена на собі навіть тоді, коли прагне мати справу з реальними речами та їх вимірами. Приватний інтерес і, отже, особиста воля орієнтація на спеціалізовану обмеженість, є головним і визначальним чинником споживання знань.

Вибрані й набуті предметні знання — факти — постають у цьому разі не як інформація про об'єкти, а засіб, що демонструє цінності суб'єкта, передусім розуміння ним власної перспективи життя. Тому людина в пізнавальному споживанні розглядає факти не як основу й результат пізнання, а лише як ілюстрації, потрібні для підтвердження своїх задумів і планів (студент прагне мати високу оцінку викладача, спеціаліст — засвідчити свою компетентність тощо). Тому *привласнююче пізнання* не прагне зв'язків із конкретними об'єктами, а *домагається пояснення намірів і почуттів суб'єкта*.

Тобто людина, яка перебуває тільки в ситуації пізнавального привласнення світу, схильна створювати для себе віртуально-архаїчний образ світу. Він сповнений різноманітними ілюзіями, особливо поширеними серед школярів і студентів, нібито пізнавальний рух до *ідеї* об'єктів давно забезпечений відомими фактами, які легко засвоїти у процесі навчання. Тому всебічність розуміння об'єкта (а це виражається тільки його ідеєю) залежить лише від того, як — вдало чи невдало — “підібрано” факти, подібно до того, як поет “підбирає” слова, щоб висловити свої почуття щодо речей і явищ.

Однак якщо допускається можливість підтасовки фактів “під ідею”, то замість споживання фактів, на підставі яких можна включитися в пізнавальне освоєння і створити ідею об'єкта, людина виробляє лише *порожнечу мети*. Одне слово, замість знань вона матиме лише неаргументований проект створення правдоподібної оповіді про *вірогідні* події, а вірогідне не буває об'єктом пізнання. Тобто за підтасовки фактів “під ідею” суб'єкт симулятивно привласнює лише знаки непізнаного, отже, не набуває жодного знання. *Пізнавальне привласнення у такому разі перетворюється на особисту міфотворчість людини, що обертається навколо своїх ілюзій, які спрямовують її життя*.

Споживання готового знання про об'єкти, отже, — досить складний і суперечливий аспект функціонування індивідуального і суспільного пізнавального процесу. Водночас це не заперечує визнання того, що пізнавальне привласнення виконує низку важливих функцій у житті людини. Насамперед набуття знань створює необхідні умови

для вільної діяльності у процесі індивідуального світобуття, а їх накопичення потрібне для задоволення відповідних особистих потреб. Крім того, використання знань є підґрунтям для особистої самостійності та самодовіри.

Оволодіння знаннями є також і певною винагородою за старанність, що забезпечує саморозвиток особи і постає як важливий стимул до праці, гарантія компетентності та особистої організованості. Зрештою, привласнення знань надає людині життєву стабільність, обмежує можливість зовнішнього втручання в особистий вибір методів і засобів діяльності. Через це привласнення знань має наслідком і “тягар знання” — тобто *відповідальність людини за особисте незнання і пов’язані з цим нерозумні вчинки та рішення*.

7. Знання про світ і балаканина

Між пізнанням, що відбувається як освоєння світу і привласнення функціонуючих у суспільстві накопичених знань, і вигадками та фантазуванням існує малопомітна межа. Складність розрізнення пізнання і фантазування пов’язана передусім із тим, що результати пізнання — знання — і наслідки фантазування, вигадкування тощо фіксуються і виражаються однією і тією самою мовою — мовою конкретної національної культури. “Мова, — писала С. Русова, — є найголовнішим засобом для розвитку розуму. Вона дає певні уявлення, які зливаються з розумінням самої речі” [85, 83]. Але за допомогою мови людський розум витворив і витворює чимало химер і марень, тому що “слова, які часто повторюються, — зазначав В. Лесевич, — починають видаватися придатними для пояснення, а тому до запасу уявлень проникають поняття, які при критичному їх дослідженні виявляються порожніми і, отже, такими, що прикривають примар...” [57, 475–476].

Оскільки вимовленими постають як знання, так і фантастичні уявлення, одна й та сама мова виражає як знання, так і незнання речей. Соціокультурні засоби конституювання знання і незнання, таким чином, тотожні. Як наголошував В. Лесевич, “про довільне утворення сформованих уявлень і говорити не варто, хоча неметодичне найвне мислення може, звичайно, творити й ці сугубі фікції предостатньо” [57, 474]. Початки основоположної природничо-наукової і технічної символіки й термінології — також у міфології.

Єгипетські жерці, наприклад, розробляли і використовували терміни математики як для інженерно-технічних розрахунків і вирішен-

ня питань землеустрою, так і для обчислення різних речей, які нібито існують у “царстві мертвих”, тривалості пересування “живих покійників” по властивих цьому царству вигаданими дорогами і річками цього царства. Перські маги також досліджували не лише реальні рухи планет і розташування сузір’їв, а й пробували на основі астрономічних обчислень визначити долі людей або настання якихось подій у природі чи суспільстві. Одне слово, базова термінологія, яку тепер вважають суто науковою, в давні часи мала, так би мовити, подвійне призначення. Люди виражали свою повсякденну, або “профанну”, діяльність із речами та між собою, а заодно ця сама термінологія використовувалася для висловлювання “сакральних” уявлень про таємниці “існування неіснуючого”, тобто для створення міфопоетичного світу, який обожнювався і демонізувався.

Обожнений і демонізований міфопоетичний світ, проте, завжди залишався “при людях”, але говорінням, балаканиною він відчужувався, а відтак уявлявся як недоступна людям потайна віртуальна реальність. Математичні предмети і поняття, наприклад, у розмірковуваннях Піфагора і Платона про світ і його устрій відіграють таку саму роль, боги в оповідях Гесіода і Овідія про створення світу. Числа, міри, математичні пропорції тощо — це те, що давало змогу Піфагору говорити про свою божественність. Міри, виражені числами, на його думку, правлять світом, а хто їх знає і вміє ними користуватися, той і править світом, як Дій.

Отже, висловлювання про наявне у світі й балаканина про не-сущє у світі, є завжди інформацією про людей, які живуть у мовному середовищі конкретної культури. Проте окрема людина і всі люди разом ніколи не знають і не розмовляють про “все”, й ніколи не бувають цілковитими невігласами щодо всього сущого у світі. Ще не народилася людина, писав свого часу П. Куліш, яка б хвалилася смертю свого розуму.

Проблемність пізнання, результати якого виражаються відповідною мовою, отже, полягає в тому, що разом із знанням про щось (знання якогось предмета — сторони або властивості об’єкта) люди долучаються і до його незнання. Тому в процесі пізнання вони функціонують як суб’єкти знання і незнання одночасно, хоча й розмовляють спільною мовою. Через це, зазначав В. Липинський, усі теорії буття України, якщо розглядати їх з позиції говоріння, не мають “ніякої логічної, розумової різниці. Всі ці різно побудовані і різно орієнтовані України теоретично можливі по стільки, по скільки вони

зроблені пером на папері — по однаковим для всіх теорій законам логіки — *висновками з прийнятих на віру предпосилок*” [59, 114].

Особливість пізнавальної сторони людської життєдіяльності як такої, що функціонує на “роздоріжжі” знання і незнання, була помічена давно. На терені давньої України на це звернув увагу Анахарсій Скіфський у своєму вченні про істину. Крім того, неunikність причетності кожного до незнання змушувала не лише сумніватись у спроможності людини щось знати достовірно. Вона навіть викликала страх перед необхідністю висловлюватися з якогось приводу й формулювати особисту думку. Страх перед пізнанням, складність розмежування під час говоріння знання і незнання формували переконання, згідно з яким людині краще утримуватись від прагнення мати особисте знання про дійсність.

Такі міркування в Україні поширювали ченці-ісихасти, тобто прибічники вчення ерусалиського єпископа IV ст. Ісихія, який на основі запозичення досвіду єгипетських жерців навчав “умного діяння” у стані усамітнення і мовчання (ченці-німотники). Були в Україні і скептики, що сумнівались у здатності людини знати про світ щось твердо і впевнено. Наприклад, Л. Баранович у XVII ст. говорив про те, що людина ніколи не може повністю знати назви і зміст речей, оскільки таке знання “надрозумне” і притаманне лише Богу, а не людям. Висновок з цього твердження — кожне слово людини оманливе.

Антропоцентричність мови як засобу і способу вираження, фіксації і забезпечення людиною функціонування знання і незнання, таким чином, не дає змоги однозначно вирішувати питання, у якому випадку йдеться про знання, а в якому говоріння є найрізноманітнішими виявами людського незнання. Тому під час розмовляння завжди виникає питання: чи знає одна людина “те саме”, що означила словами інша людина? Знання в цьому сенсі є завжди визначенням людьми певного конкретного “істого”, тобто справжньої, а не “підробленої” фізично існуючої речі або події, про яку дещо стверджується чи заперечується в говорінні.

Існуючи як “саме те”, про що говориться чи пишеться, знання означає також і той факт, що предмет розмови пізнається або вже пізнаний і, отже, доступний для осягання. Тому під час говоріння відбувається “одкровення” того, що було приховане або “сокровенне”, а *відкриття прихованого необхідне для встановлення віри (vero)*. Завдяки говорінню, що веде до визначення істини чи віри, події та речі зі

стану “закритості” для людей вступають у відкритість видимого, осмисленого і доступного світу. Розмова, що виражає пізнання, таким чином, не лише виробляє інформацію про речі та події, а й невіддільна від розуміння знання, іншим визначенням якого є віра-істина (vero). *Будучи одночасно вірою, знання “освітлює” дійсність світу, а сам світ приводиться людиною у стан існування як “висвітленого”, отже, освоенного, зрозумілого і привласненого.*

Крім того, віра також має значущість нормативно-регулятивного знання, що у звичній ситуації дає право впевнено діяти і мати успішний результат. Тому віра в пізнавальному освоєнні світу набула й особливої характеристики, яку позначають терміном “правда”. *Правда — це знання, що вірне та істинне одночасно.* Зрештою, віра, істина і правда функціонують не відособлено, а як взаємозамінні поняття, що виражають різні аспекти знання як мудрості.

Віра передусім виражає діалогічність (діалектику) мудрості, що своїм життєвим корінням і змістом не збігається, наприклад, із таким екзистенціальним станом людини, який позначають латинським терміном “фідес” (fides). Цей латинський термін, що вживається у християнстві й західноєвропейській філософії, означає стан існування людини в очікуванні невідомого майбутнього (того, що може бути, а може й не бути). Причому воно уявляється як фатальна зустріч із міфопоетичним Дієм (Deus).

Оскільки з поширенням християнства в Україні Дій був витлумачений як Бог, відбулася світоглядно-сміслова деформація не лише термінів української міфології — змінилось і тлумачення віри, яку в Київській Русі розуміли як тотожну істині, що означувала вичерпне й типове (мірне) знання про певну життєву ситуацію або предметність. Вичерпною істиною і мірою знання світу християнство проголосило Бога, визнаного невимовним, невидимим, неосяжним, непізнаваним, вічним і незнаним Дієм. Щоправда, теологи в Україні визнавали, що “простолудин уявляє Бога старцем. Йому тлумачать, що це означає вічну істину, і що цей Старець є творець і цар неба та землі” [1, 543].

Через такі смислові конотації давньоукраїнський термін “віра” як міра і показник правдивості знання набув подвійного значення. Пізнавально віра, як і раніше, означувала істинність і правду, тобто створене людьми знання про світ і суще в ньому. Проте теологи додали до нього ще й фідеїстичний смисл, який не має однозначного відповідника в українській мові. Внаслідок цього слово “віра” прихиль-

ники елліно-юдейської (християнської) традиції в Україні вживають як рівнозначне слову “фідес” (fides).

Вірність у фідейстичному смислі, отже, слугує підставою для інтерпретацій пізнання у філодоксі, в основі якої — *не знання дійсності, а сподівання майбутнього*. Однак це також означає, що перекладачі грецьких і латинських церковних текстів давньоукраїнською мовою не могли перенести в Україну властивий грекам, римлянам і євреям досвід життя, в межах якого “віра” (vero) і “фідес” (fides) відокремлені, бо означають різні стани буття людей.

Поряд із філодоксичним говорінням про фідейстичну вірність та істинність, існують також інші види балаканини, що незнання визначають як справжнє знання дійсності. Зокрема, йдеться про висловлювання нібито особливих людей, що “наврочують”, “ворожать”, “прорікають”, “заклинають”, “передбачають” або “провидять” щось невідоме “простим” людям. “Можна, — писала С. Русова, — провести правдиву паралель між дітьми, сучасною народною масою і дикунськими народами в тій таємній силі, яку всі вони надають слову, ґрунтуючи на цьому заговори, чари і т. п.” [86, 57].

Філодоксичне говоріння і функціонування різноманітних провидців, цілителів та ворожбитів у суспільстві породжує проблему співвідношення вірного знання і балаканини. Ця проблема є однією із найскладніших екзистенціально-антропологічних і методологічних проблем пізнання не лише для української, а й для зарубіжної філософії.

Люди, особливо після винайдення письма і поширення писемності, зрозуміли, що розмовляння не збігається із пізнаванням. Українці добре знають, що розмовляти можна як “ні про що”, так і про “ні те, ні се”. Можна також оповідати різноманітні “небилиці”, наприклад, про спрутоподібних жителів Марса чи мислячі кристали Юпітера. Більше того, якщо у філодоксичних міркуваннях *слово*, а не людина, приймається за начало пізнавання, то створюється враження, нібито немає різниці між означеним Ніщо і свідомим пізнавально-мовним освоєнням людей і речей, що існують у світі. Звертаючи на це увагу, сучасний український філософ Т. Возняк зазначає: “Елліно-юдейсько-християнська традиція зводить пізнання до відчуття й раціонального осмислення та систематизації існуючого й неіснуючого матеріалу” [14, 76].

Більше того, якщо зміст світу, з погляду Г. Сковороди, від людини захований у його назві, то між світом і людиною — сформульоване

людиною і відчужене нею від себе висловлювання. Усна чи письмова розмова в межах цього уявлення постає нібито як самостійний віртуальний посередник, представлений знаками чи звуками, відносно яких зміст світу і зміст життєдіяльності людини постають взаємно “утікаючими”. Світ своє існування приховує у назві, через що назва не збігається зі світом, а людина у природничо-науковому та соціально-історичному пізнаванні хоча і женеться за світом, проте набуває тільки слова про нього, а весь час продовжує існувати “за словами” як примара.

Заодно й люди постають як такі, що “утікають” від світу, який вони омовлюють і визначають, бо слова під час балаканини не можуть належно представити поведінку і діяльність людей. Говоріння в такому разі є нібито самоіснуючим розмовлянням “ні про що”. Проте це не зовсім так, оскільки розмова “ні про що” — балаканина людини про себе, тобто про наявність у неї здатності вести розмову з іншими людьми “про все”. Тому зведення говоріння до пізнавання, як зазначалося вище, призводить або до ототожнення й суміші знання і незнання (істинного і неістинного), або до скептицизму, який тільки “шукає” щось у світі, а тому ставить під питання істинність будь-якого знання.

Байдужість балаканини до питань знання і незнання (до правди і неправди) вносить у суспільне життя чимало ускладнень. Насамперед, це можуть бути ускладнення при вирішенні морально-оцінних питань визначення людей з погляду їх належності до однодумців або ж, навпаки, до дисидентів (“думаючих інакше”); до правдивих друзів чи до недругів. Без розрізнення істини і неістини неможливо також вирішувати питання, кому треба довіряти більше: вченим, пророкам чи громадській думці.

Важливо орієнтуватись і в тому, у який спосіб встановлюється істина як правило знання: завдяки індивідуальному дослідженню чи внаслідок колективного голосування за те, щоб певне висловлювання або спеціально підготовлений групою людей письмовий текст всі інші люди зобов’язані чи змушені будуть вважати істиною.

Загалом усі питання, що виникають при розгляді співвідношення пізнавання і розмовляння, істини як аспекту мудрості та несумісної з нею неправдивості, ще недостатньо дослідженими в українській і зарубіжній філософії. Та все ж брак належного філософського, орієнтованого на мудрість, розуміння знання і його істинності хоча й дає змогу філодоксам говорити про знання, не створює знання. Філодокса в цьому сенсі тісно пов’язана не з “любов’ю до мудрості”,

а з “любов’ю до слова” — із філологією, що досліджує мову і літературу.

З огляду на це розмовляння у філодоксі розглядається переважно у граматичному, риторичному та естетичному аспектах. Вони не торкаються сушого світобуття і життєтворчості, але вбачають у балаканині специфічну окрасу людини. Навик говоріння виявляється не лише в риторико-естетичних прикрасах (епітети, метафори, алегорії тощо), а й в умінні будувати оповідь за правилами граматики так, щоб вона узгоджувалась із початковим задумом промовця-автора.

Відповідь на питання, чи виражає розмова (текст усний або письмовий) знання необхідного, що є метою пізнання, в такому разі не головне. Основним є те, як людина подає себе іншим людям як розмовляючий суб’єкт та які комбінації уявлень (фантазії) вона створює своєю балаканиною, щоб привернути до себе їх увагу і зробити споживачами набору певних слів.

Філодоксичне тлумачення знання, напевно, найконцентрованіше представлено засадничими релігійними і юридичними текстами. Екзистенціальна особливість цих текстів у тому, що вони визначені як “священні” або “універсальні” не завдяки доказам і аргументації, а методом обговорення та голосування на зборах (“соборах”) найвищих церковних керівників або уповноважених представників держави, що ототожнюються з представниками народу. Причому сам предмет голосування переважно не має чітких визначень. Наприклад, у церкві до затвердження “канонічної” (законної, офіційно визнаної) Біблії як “святого письма”, використовувалося приблизно двісті грекомовних варіантів текстів цієї книги, що мали розбіжності, нерідко досить істотні. Тобто “отці церкви” голосували і затверджували віртуальний текст, якого реально не було.

Згодом з’явилася латиномовна інтерпретація грекомовних біблійних текстів — “Вульгата”. Існує і специфічний варіант Біблії — “Септуагінта”, а також багато національномовних, у тому числі й україномовний, перекладів Біблії з різних грекомовних варіантів, смислові акценти яких значною мірою різняться. Тому при філодоксичному тлумаченні знання як сукупності записаних у “Святому Письмі” вихідних для подальших інтерпретацій положень, сталими є тільки “абсолютні істини” — догмати, проголошені в результаті голосування на соборах “отців церкви”, непорушними і вічними істинами. Реальне ж їх тлумачення і розуміння, як з’ясувалося, може мати безліч варіантів. Свідченням цього були і є теологічні суперечки та розколи у межах, наприклад, християнства і ісламу, що тривають віками.

Філодокса, отже, функціонує як нескінченна балаканина навколо нібито знання, що є наслідком сукупності особистих тлумачень міфопоетичних текстів, які методом голосування визнані “священими” або універсальними, хоча вони із самого початку суперечливі. Причому ці тексти як символічні речі в пізнавальному аспекті можуть бути привласнені, але не можуть бути освоєні, тобто не можуть бути певним чином продовжені.

Освоєння вимагає творення нових знань, а “священне писання” мовить тільки про те, що воно є абсолютним знанням або вічною істиною. Пророче говоріння допускає лише коментування того сказаного в текстах, що нібито ірраціонально (надрозумно) провіщене самим невідомим Богом окремим особливим людям — пророкам.

Отже, пророки, вважається, сповіщають світові абсолютну істину, а іншим людям вона може “відкриватися” тільки частково у формах коментування “священного писання”. Тому лише завдяки спадковості в коментуванні, тобто в балаканині, філодоксичний текст є “саме тим”, за який було колись проголосовано невеликою групою людей. Питання про “вірність” таких текстів, отже, у філодоксі не стоїть.

Проте не менш складні питання виникають і тоді, коли знання набуває універсальної політико-правової інтерпретації. *Особливість політико-правового підходу полягає в тому, що він постає на перетині філодокси, науки і філософії.* Однак у центрі його уваги — не питання істинності знань, а проблема влади над пізнанням, через результати (символіку) якого посилюється влада над людьми. *Підстави будь-якої влади ірраціональні (влада встановлюється в результаті голосування “проти когось” або внаслідок того чи іншого способу насильства),* а тому їхнє пояснення завжди умовне і через це хитке. Сталості політико-правовому тлумаченню знань надають догматизм і директивність (імперативність).

Виразно це виявляється в юридичному законодавстві. Воно одне знання явищ і процесів визнає “вірним” і таким, що існує насправді, а інші знання, що не мають форми державно-політичних правил, — “дозволеними” або ж неіснуючими. Більше того, філософсько-пізнавальні функції встановлення понять нині в Україні дедалі більше стають складовою політико-правової діяльності, оскільки “вірне” тлумачення понять устанавлюється нині як Конституційним Судом, так і в результаті голосування більшості у Верховній Раді України.

Зрештою, під знанням влада зазвичай розуміє інформацію, що піддається контролю або ж здатна слугувати засобом реалізації волі

та планів влади. Тому тією мірою, у якій політика намагається висловлюватися про дійсність, вона прагне спертися на філософію і науку. Проте водночас політика догматизує корисне для неї або “дозволене” знання, перетворюючи його на різновид філодокси. Внаслідок цього в суспільстві між філософією і наукою, з одного боку, і політико-правовим тлумаченням знань — з іншого, постійно точиться суперечка. Влада в цій суперечці для аргументації свого ставлення до привласнення знань найчастіше користується філодоксою, у тому числі й прямим використанням символів “вченого незнання” (Е. Роттердамський), які вона черпає з текстів різних “священних писань”, пророцтв і гадальних гороскопів.

Отже, якщо загалом правильним є твердження, що знання (інформація) — це винахід і властивість людської пізнавальної діяльності, результати якої виражаються мовою, то за ближчого розгляду цього питання в контексті ідей української філософії з’ясовується, що в суспільстві *розуміння знання як віри істини і правди досить складне і суперечливе*. Уточнимо деякі підстави існування таких суперечностей.

8. Основні види правильного знання

Методологічні підстави розмежування знання і, отже, правильності, істинності і правди як ознак мудрості та незнання і неправдивості як ознак немудрості пов’язані загалом із засадами розрізнення філософії і філодокси. Українська філософія віру як мудре й істинне знання досліджувала з урахуванням єдності начал і частин світобуття. Загалом же однією з важливих прикмет української філософії можна вважати те, що вчення про пізнання та істинність його результатів пов’язується в ній із визнанням “потрійності” пізнавального освоєння світу, який розуміли як універсальний об’єкт пізнання.

Світ розглядався передусім як фізичне (природне) тіло. Тому він тлумачився як світ речей (“тварного”), а знання про нього має предметний або істотний зміст. При цьому розрізняли “річ” і “виріб”, тобто штучну річ, виготовлену людиною на основі знання про природні речі. Проте виробляти щось із речей (речовини) можна не завжди, тому що “річ”, як дещо виражене мовою, може бути також і чимось безпредметним. Слова в окремих випадках можуть виражати не щось існуюче поза мовою, а лише самих себе. Або також означувати відсутність будь-якої предметності (наприклад, слова “порожнеча”, “безодня”, “нуль” тощо).

Крім сукупності зв'язків речей і виробів, світ постає для людей і як функціонування прообразів (архетипів) та пов'язаних із ними образів (розумових, почуттєвих і чуттєвих). Разом вони утворюють основу знання “внутрішнього”, або “духовного”, світу людей і сам цей світ. Причому в мовленні духовний світ постає “зникаючим”, оскільки фізично говоріння є сукупністю звуків, тобто коливань повітря, які зникають після будь-якого висловлювання. Тому, з одного боку, слова несуть інформацію, що скеровує людські дії, а з іншого — їх безслідно поглинає “дух” — повітря. Однак у людини виробляються навички говоріння і пам'яті, що, власне, й утворюють її невидиме “внутрішнє” життя, про яке ще говорять як про її “сутнісну силу”.

Зрештою, вироби, відрізняючись від речей своєю штучністю і будучи речовинними втіленнями образів, також означаються словами. Тому штучні речі мають не лише фізично-ужитковий, а й символічний аспект. *Вироби одночасно виражають: 1) природність речей; 2) образи цих речей; 3) самих себе.* Автомобіль, наприклад, речовинно виражає аспект стихії “земля”, тобто властиві землі метали, нафту тощо; образи присутності “землі” в автомобілі, а сам автомобіль у цілому — ще й самого себе як особливий виріб. Штучний світ символів (виробів) і мовлення конституюють у “великому світі” його особливу частину — символічний світ.

Найсуттєвішою прикметою символічного світу є його значна стабільність, що виявляється у спільності мови відповідної національної культури, сталі знаки або значення якої забезпечують поточну й очікувану орієнтацію людей конкретного суспільства. Символічний світ, отже, досить консервативний, що визначається, зрештою, особливостями світового становища людей. “Порода людська, — зазначав В. Липинський, — все остається та сама. Бо людина, в протилежності до звіря, бореться з природою не переміною свого організму, а удосконаленням своїх машин. І чи в кам'яній, паровій чи електричній добі, чи за капіталізму чи за соціалізму — люде все ті самі однакові люде, що в усяких епохах для опанування й використання своїх машин, для боротьби з природою їм потрібних, мусять в першу чергу опанувати самі себе, свої антигромадські, антиорганізаційні інстинкти, мусять творити собі нові складнощі, соціальні вартости, мусять разом з новою кращою й більш скомплікованою машиною творити нову вищу громадську національну мораль, виробляти в собі нову більшу силу духа” [59, 19].

Крім значної стабільності, особливість символічного світу полягає й у тому, що кожен властивий йому символ (слово) дає змогу лю-

дині виражати: 1) саму себе; 2) знання як особисту властивість; 3) річ або відсутність її “за образом”, закріпленим у символі. Тому символи функціонують у залюдненому світі як своєрідні двійники чи аналоги речей, образів і виробів, а також як штучно створені людьми фізичні двійники безпредметності. Наприклад, намальована художником картина може означувати “вічний спокій”, а скульптура жінки вважається “Богородицею” або “Землею”.

Визнання “триєдності” змісту символічно-знакової складової частини світу та її внутрішньої несумірності й антитетичності (речі поділяються на природні і штучні, образні та безобразні, незмінні і вжиткові тощо) вимагає також і визнання “потроєності” та несумірності отриманих про них знань. Знання, як правильна, істинна або правдива інформація щодо речей, наприклад, має завжди конкретний предметний зміст. Якщо ж слова чи інші символи не виражають речі і виробу з речей, то вони представляють тільки самих себе. Тобто не означають нічого такого, що існує поза ними (коли не береться до уваги людина як творець символів). Символи в такому разі не несуть жодної інформації про те, з чим люди взаємодіють у природному і штучному доквіллі. Інакше кажучи, під час пізнання люди отримують *предметну істину*, що стосується існуючих незалежно від знання об’єктів, представлених у соціокультурній опосередкованості стихіями, природними тілами та виробами.

Всяке знання “про щось” предметне. Разом з інформацією про речі воно виражає також екзистенцію — певну ситуацію чи стан існування людини, яка пізнавально освоює світ, створює і привласнює знання. Адже пізнавальний рух суб’єкта до об’єкта одночасно є і зворотним рухом від об’єкта до суб’єкта, утворюючи загалом особливий момент життя людини. Створюючи знання про об’єкти, людина демонструє свої здібності, досвід, уміння відповідним чином реалізувати свій життєвий потенціал. Тому важливе значення в пізнанні дійсності має також *екзистенціальна істина*. Вона утворює знання, знаком, символом якого є сам спосіб життя людини разом і образами, на основі яких людина (цілі народи) будує свої стосунки з речами та іншими людьми (народами).

Оскільки знання як правильна предметна та екзистенціальна інформація, завжди виражається символами різного порядку, ці символи також функціонують як аспект істини. Адже вони означають стани людей і речей, їхнє існування чи неіснування, а також свою придатність для виконання цього соціокультурного призначення.

Крім того, символи потребують спеціального дешифрування закріпленої за ними інформації, що досягається пізнавальним привласненням їхнього призначення. Тому привласнююче пізнавання постає, крім властивого йому усього іншого, ще й у формах коментування існуючого знання, що завершується створенням *символічної істини*.

Отже, знання як віра, істина і правда функціонує в єдності та відмінностях предметного, екзистенціально-антропологічного та символічного змісту. Це слід брати до уваги з тих міркувань, що в західноєвропейській філософії знання або істина тлумачилися дещо інакше. Основні тлумачення в українській філософії знання як результату пізнання, пов'язаного з означуванням речей, виробів, учинків людей тощо, загалом співмірні з розумінням знання в західноєвропейській думці. *Відмінність* у тому, що тлумачення знання як істинності або “вірності” в західноєвропейській філософії розчленовувалося між різними підходами. Зокрема, істина в західноєвропейській філософії тлумачилася через протиставлення речей, образів і символів або, навпаки, — через їхнє цілковите ототожнення.

Так, *реалістичний принцип* розуміння істини на основі з'ясування тотожності мислення і буття (знання і предмета) є наріжним як у домінуючому в Європі католицизмі, так і в марксизмі-ленінізмі. А тлумачення істини щодо принципового незбігання знака і позначуваного предмета, розбіжності й несумірності знання і дійсності є засадничо-провідним у *номіналістично-позитивістських концепціях*, у тому числі у “критичному раціоналізмі” К. Поппера та Дж. Сороса, в структуралізмі, “пізнавальному анархізмі” П. Фойерабенда тощо. Розуміння ж істини як “внутрішнього” стану людини або прикмети її способу життя (особистої екзистенції) посідає чільне місце в екзистенціалізмі, феноменології та інших *концептуалістичних* вченнях.

Коротко кажучи, якщо в українській філософії проводилася й обґрунтовувалась думка, згідно з якою істина та віра як характеристики знання мають одночасно предметний, суб'єктний і знаково-символічний аспекти, то в західноєвропейській філософії ці аспекти розглядалися як різні істини. Зокрема, ще в XVI ст. у Західній Європі розроблялося вчення про дві істини — символічну і предметну (відповідно — істину богословську та істину наукову). У той самий час український мислитель С. Оріховський-Роксолан учив, що богослов'я не повинно претендувати на істинність, оскільки істинність предметна і постає як прерогатива науки.

Проте хоча в українській філософії тлумачення істини дещо різнилося від її розтлумачення мислителями Західної Європи, це зовсім не є свідченням взаємовиключеності підходів. Можна говорити швидше про те, що західноєвропейці розглядали питання істини більш аналітично, ніби “по деталях”, у той час як в Україні ці питання вивчали більш синтетично, але з акцентами на антитетичність істинності предметних, екзистенціальних і символічних знань.

Водночас неоднозначність знання як істини, віри та правди викликає колізії у функціонуванні пізнавального процесу. Наприклад, отримане в результаті дослідження предметне знання може суперечити екзистенціальній істині, пов'язаній із пізнанням способу існування суб'єкта і вираженого цим способом існування знання. Таких явищ у сучасному функціонуванні українського суспільства чимало. Так, певна частина нових наукових знань і винаходів не знаходить виробничого застосування не тому, що вони сумнівні, а тому, що вони можуть не збігатися зі способом життєдіяльності конкретного суб'єкта. Символічна істина може суперечити як предметній, так і екзистенціальній істині, оскільки комбінуючи символи можна створювати грандіозні утопії, спроможні скерувати діяльність мільйонів людей у руйнівне для нації та всього людства річище.

Загалом реалізація всіх філодоксичних проєктів переустрою світу оберталася для мільйонів людей загибеллю. Наприклад, утвердження “істинної християнської віри” в IV ст. мало наслідком криваву різанину і переслідування аріан від Малої Азії до Італії, а далі — хрестові походи та інквізицію. Спроби створити Священну Римську імперію супроводжувалися руйнуванням надбань народів Європи, Малоазійського та Північноафриканського регіонів. Те саме відбувалося під час арабських завоювань в Азії, Африці та Європі під прапором нібито потреби “боротьби з невірними”. Мільйони людей у різних країнах світу постраждали або загинули внаслідок спроб створити “тисячолітній рейх” чи “побудувати світовий комунізм”. Нині також спостерігаються симптоми того, що під назвою “глобалізація культури” може приховуватися спроба скерувати пізнавальний процес на шкоду людству.

Філософія в цьому сенсі навчає розуміти багатомірність істини й допомагає долати однобічність сучасної спеціалізованої людини. Філософія містить правила, що регулюють пізнання і, отже, дають людям змогу сформулювати істинне, правильне і правдиве знання дійсності.

Питання і завдання для повторення і самонавчання

1. Яку діяльність людини вважають пізнанням? Яку роль у житті особи і суспільства відіграє пізнання світу?
2. Дайте визначення пізнавально-творчим здібностям людини і схарактеризуйте їх.
3. У який спосіб здійснюється пізнання як реалізація пізнавальних здібностей? Розкрийте відмінність між особистим і суспільним пізнавальними процесами.
4. Чому існує пізнавальне освоєння дійсності? Назвіть його види.
5. Схарактеризуйте зміст і значення теоретичного освоєння дійсності в житті особи і роль у суспільстві.
6. Розкрийте зміст практико-пізнавального освоєння дійсності, його значення у житті людей.
7. Які особливості інтелектуально-почуттєвого освоєння дійсності в межах практико-пізнавальної діяльності?
8. Які особливості естетико-почуттєвого освоєння дійсності в межах практико-пізнавальної діяльності?
9. Розкрийте зміст пізнавального привласнення дійсності і його відмінність від пізнавального освоєння світу.
10. У який спосіб і на основі яких критеріїв розрізняють мовно-знакове вираження знання і беззмістовну балаканину?
11. Дайте визначення і характеристику змісту предметної істини, життєвої (екзистенціальної) істини та символічної істини.
12. Чому істини суперечать одна одній? Чи можливо уникнути суперечності в розумінні істини як правильного знання?

МАУП

СВІТ: ПИТАННЯ ЙОГО УСТРОЮ І ПЕРЕТВОРЕННЯ

1. Основні начала і частини світоустрою

Аналіз світу, його устрою і перетворення в будь-якій національній філософії пов'язаний із відповідями на питання про символіко-інформаційні засоби культури, за допомогою яких конкретна (в нашому випадку — українська) національна філософія теоретично вибудовує образ світу із властивим йому порядком. Українська філософія в цьому сенсі не відрізняється від інших національних філософій, кожна з яких спирається на символіко-інформативні засоби та архетипи, витворені в культурі власного народу.

Оскільки народи нашої планети мають різну культуру і, отже, особливе символіко-інформаційне окреслення свого світобуття, розуміння світу в кожній національній філософії не може бути “кращим” або “гіршим”, “розвиненим” чи “примітивним” порівняно з іншими національними філософіями. Зумовлено це тим, що не лише українську, а й будь-яку національно визначену філософію неможливо підмінити іншою національною філософією чи її фрагментом, хоча такі спроби в Україні спостерігаються, по суті, впродовж останнього тисячоліття.

Незважаючи на це, залишається як факт та обставина, що основи життєдіяльності кожного народу загалом спільні з основами інших народів. **Саме ці основи утворюють загальнолюдські цінності, якими є земля, життя, родина, мова, знання, суспільство тощо.** Особливість загальнолюдських цінностей у тому, що в усіх випадках життєдіяльності людей вони є обставинами необхідними — за їх межами жодна людина не може існувати.

Через це філософія кожного народу в аналізі питань світоустрою не лише спирається на розуміння основ і обставин людського життя, а й на вагомість їхньої цінності в бутті насамперед свого народу. Адже філософія може функціонувати лише в тому разі, коли постає

теорією мудрого способу існування певного народу на відповідній території поселення, оточеній поселеннями інших народів. Водночас це означає, що *розуміння світу, його устрою і змін також є необхідною ознакою як способу мудрого життя, так і філософії.*

У зв'язку з такими міркуваннями постає важливе питання правомірності деяких висновків. Зокрема, яким чином книжники Київської Русі, мислителі, наприклад, XVII або XIX століть, а також теперішні українські філософи поєднані спільним розумінням світу і світоустрою? Адже вони розділені не лише віками. Давні мислителі мали досить скромну інформацію порівняно з тією, якою користуються теперішні філософи.

Хоча такі питання правомірні, вони з'являються лише у тому разі, коли не береться до уваги тогожність архетипів світоустрою і життєбудівництва, властивих українській культурі, а також те, що кожна людина (а отже, й філософ) засвоює зміст і сутність таких архетипів упродовж індивідуального соціокультурного розвитку. Тому нові філософи в новій українській соціокультурній ситуації загалом ведуть розмову про проблеми світу, які були сформульовані давно і вже певним чином розв'язувалися.

Проте це не означає “повернення до витоків”, оскільки в теперішній соціокультурній ситуації створюється не копія, не коментар чи переказ питань світоустрою, що розглянуті українськими філософами у минулому. Теперішній аналіз питань світу і властивої йому організації — це не що інше, як принципово нове формулювання вже відомих міркувань для нової соціокультурної ситуації. Водночас такий аналіз постає як освоєння та привласнення історії української філософії, а не як її опис, “узагальнення” чи нібито поетико-міфологічна реконструкція для демонстрації “пам'яті віків”.

Одне слово, сутність національної філософії виявляється не в тому, як хтось вирішує якесь “основне питання філософії”, а в тому, що вона як вчення про участь людей у спільному способі світоіснування виробляється на основі тривалого пізнання і тлумачення структури світу в межах культури певного (зокрема, українського) народу.

Тому замість схоластичного обговорення того, як вирішується нібито “основне питання філософії” і, отже, замість того, щоб зіставляти “філософію” із “філософією”, різноманітні претензії на статус вчення про любов до мудрості треба співставити із необхідним і неunikним образом світу, на який вітально (тобто життєво-біологічно), практич-

но і пізнавально спирається людина, наприклад, в Україні. *Філософія у власному розумінні не лише пов'язана з мудрістю свого народу, а й ставить перед собою мету створення теоретико-символічного образу світу, наявність якого допомагає людям жити у світі, як у своєму домі.* Такий образ, звісно, постає у філософії як певний логіко-теоретично умовиводаний порядок понять.

У зв'язку зі сказаним вище треба нагадати, що вже в період формування української філософії в добу Київської Русі світ розуміли як *сущий* — тобто складний. **Частини, з яких складається суще, називали сутностями, або “сущностями”**. Проте у XVII–XVIII ст. паралельно з термінами “суще” і “сутності” вживаються грецькі та латинські слова “стихії”, “елементи”, “натура”, “матерія”, “форма” тощо. У трактатах українських учених XVII–XVIII ст. вони також використовуються для означення частин світу, оскільки сам світ розглядався не лише екзистенціально (як дім життя людей), а й як річ або тіло.

У XIX ст., такий погляд на світ зберігається, але набуває дещо інших термінологічних виразів. Наприклад, П. Куліш у своїй “хутірській філософії” тлумачив світ і як природне існування людей, утворене множиною міст і сіл, і як сукупність соціокультурно визначених народів, кожен з яких має свою територію проживання. У XX ст. світ також тлумачився, наприклад, В. Винниченком, як зв'язок поселень людей, об'єднаних навколо певних центрів. Тобто *визнання складності, багатоначальності*, а не однозначальності і монізму, є *прикметою вчення про світ в українській філософії* від самого початку її формування.

Однак слід брати до уваги й ту обставину, що названі вище та інші термінологічні зміни виражають у філософії також зміни ставлення людей до світу, а отже — і розуміння основ того, що в ньому перебуває. Найпростіший вислів, наприклад: “Це — камінь”, — несе інформацію не лише про річ, а й про ставлення до неї саме як до цієї, що має специфічні властивості та ознаки, а не до іншої речі. Оскільки ставлення людей до світу і того, що в ньому є та діється, пластично змінюється, це також означає, що в різні періоди літочислення і філософія може звертати більшу чи меншу увагу на ті або інші начала, сторони та частини світу, що набуває відповідного виразу у філософських творах.

Так, замість назви “світ”, про що свідчить історія української філософії, можуть використовуватися інші слова. Змістовно вони хоч і збігаються зі значенням із поняттям “світ”, проте сіють ілюзію, нібито йдеться не про нього, а про щось інше. Зокрема, у філософських пра-

цях авторів ХІХ–ХХ ст. замість поняття “світ” нерідко використовують такі слова, як “середовище”, “довкілля”, “всесвіт”, “універсум”, “космос”, “дійсність”, “ноосфера” тощо.

Насправді ці та деякі інші терміни лише підкреслюють різні аспекти розуміння і тлумачення світу. Через це всі пізнавально-термінологічні новації, що виявляються як особливі наголоси на окремих складових світу або його властивостей, не заперечують і не спростовують констатований філософською думкою ще в часи Київської Русі факт, згідно з яким *світ є суцим, отже — складним*.

Звертання до філософської думки різних народів, на відміну від звертання до філодоксичних — (міфопоетичних і релігійних) доктрин, дає змогу переконатися, що філософи в різні часи історії людства складність світу розуміли приблизно однаково. Частинами світу від Китаю до Європи й Америки, від Скандинавії до Африки вони вважали неживі та живі речі і штучні вироби людей. Це означає, що *у визначенні структури світу* все поділялося згідно з *якістю*, отже — відповідно до способу перебування у світі. Констатував, отже, той беззаперечний факт, що **все живе, органічне в буквальному сенсі спирається на речі неживі, а споживаючи неживе — існує**.

Філософські вчення народів Сходу, зокрема, нацалами або підставами світу і світоустрою вважають землю, воду, повітря, вогонь, а також метали і деревину. Філософська ж думка європейських народів, у тому числі українського, також визнає, що *основою світоустрою утворюють земля, вода, повітря, вогонь*, до яких тривалий час додавався ефір. Від ХVІІ ст. вони в українській філософії називаються як давніми українськими словами “сутності” і “начала”, так і грецькими словами “стихії” чи “елементи”, а також латинським словом “субстанції”. Такі термінологічні запозичення додатково вказують на те, що філософи в різних країнах як основні складові, так і начала, елементи або субстанції (це означає одне і те саме, але різними мовами) світоустрою, розуміли приблизно однаково. Тому, наприклад, Л. Баранович у ХVІІ ст. учив, що все у світі треба пояснювати на підставі стихій або начал, бо в “начатках” перебуває зміст речей, подій і людського життя.

Загалом українські філософи з ХVІ ст. вживали, як було уже зазначалося, по суті, потрібну філософську термінологію: власне національну, грецьку і латинську, а іноді — давньоєврейську. Через це, наприклад, Г. Сковорода у своїх творах нерідко послуговувався латинськими, грецькими чи давньоєврейськими термінами і тлу-

мачив відтак їхнє значення доступною для своїх читачів книжною мовою.

Слід наголосити, що у визнанні началами або субстанціями одних і тих самих стихій (землі, води, повітря і вогню) порядок їх пріоритетів буває різний. Так, на першому місці може бути вогонь, а на останньому — земля або на першому місці виявиться вода, а на останньому вогонь. Зокрема, болгарський дослідник Г. Гачев зазначав, що у тлумаченні світу мислителями Франції спостерігається така ієрархія субстанцій: вода, вогонь, земля, повітря, серед яких вогонь розуміють не як полум'я, а як жар. Мислителі Німеччини в ієрархії стихій пріоритет надавали вогню, який розглядали як світло [17, 432–433]. Українські дослідники І. Мірчук, О. Кульчицький, І. Бичко та інші наголошують, що ієрархія начал в українській філософії є такою: земля, повітря, вода, вогонь, де *головну роль відіграє земля* як народжуюче (творче) і, отже, плодоносне начало.

Причому стихії — це субстанції існування тієї частини світу, що утворена неживими речами: за способом існування вона відмінна від природи, яку утворюють живі речі (організми). “Натура, — писав Г. Сковорода, — есть римское слово, по-нашему природа или естество. Сим словом означається все-на все, что только родится во всей мира сего машине, а что находится нерожденное, как огонь, и все родящееся вообще, называется мир” [91, 329]. *Світ у цьому аспекті постає як зв'язок стихій, що не здатні народжувати, і природи, головною ознакою якої є здатність до самовідтворення як народження.*

Стихії існують стало і незмінно в тому сенсі, що їх фізичні властивості постійні, порівняно з плинністю властивостей організмів від їхнього народження до смерті. **Стихії у філософській теорії світу розглядаються через це як знаки і символи позачасового, отже — вічного.** Адже особливість світобуття стихій у тому, що вони наявні у світі до природи, разом з природою і можуть існувати без природи. Водночас стихії — це “матерія”, тобто речовина, що є основою і підставою буття природи. Адже все, що є у світі, — це або земля, або вода (рідина), або повітря (гази), або вогонь (енергія існування), а загалом, зазвичай, кожна річ — нежива і жива — є їхня “суміш”.

Очевидним доказом того, що саме стихії утворюють начала всього сущого у світі, філософам слугував також факт, що будь-які природні речі (організми) після завершення свого життєвого циклу розпадаються і перетворюються на “порох”. Проте живі організми одночасно залишають підставу для відтворення нових організмів у вигляді на-

сіння, яєць — у вигляді зародків потомства. Тому стихії є основою для природи, але не належать до природи, що функціонує способом само-відтворення. Обсяг речовини у світі, вчив студентів у Києві Т. Прокопович, залишається однаковим. Проте нині вже добре відомо, що обсяг рослин і тварин, наприклад, на Землі, змінюється, хоча маса неживої речовини загалом стала.

Визнання стихій як засадничих у світоустрої означало також і те, що сам світ тлумачився в українській філософії як єдність, зв'язок частин цілого, отже, як образ багатоначального. **Все у світі різноманітне, сумірне в одних і несумірне в інших випадках поєднання стихій.** Завдяки цьому утворюються якісно відмінні роди і види речей, що перебувають у стані постійного внутрішнього родового і міжродового “змішування”. Такий спосіб існування присутнього у світі, а значить означеного і відомого, пов'язаний із суперечливістю властивостей стихій, що виявляється в їх взаємодіях.

Земля насамперед тяжка, темна, щільна (“плотна”), тверда, є підставою для інших стихій або їх взаємодій. Вода текуча, нестійка, прозора, не має власних форм, неспроможна чинити опір, як земля, хоча і має власну могутність, що виявляється у різних лихах — повенях, зневодненнях тощо. Вода є також підставою життя і смерті, може бути “живою” і “мертвою”, хвороботворною. Повітря тривалий час вважали окремою сутністю світу. Воно розносить воду по всьому світу, несе благодатні дощі, перебуває над землею і водою, взаємодіє з ними, а головне — воно є безпосередньою засадою життя, ознака якого — дихання або “дух”. Повітря також є носієм звуків, мовлення і, отже, “духовного” зв'язку між людьми й між іншими живими істотами, які сповіщають про своє існування звуками. Зрештою, вогонь — це життєдайна й водночас смертельно небезпечна стихія. Як сонячне тепло, вона зігріває усіх “законних” і “беззаконних” людей, підтримує життя рослин і тварин. Однак надмірність вогню має руйнівні наслідки.

Отже, українська філософія у трактуванні стихій переважно суголосна з ідеями філософських шкіл греків Емпедокла і Аристотеля, які також розробляли вчення про стихії як начала світоустрою і матерію (засадничу речовину) всього сущого у світі. Проте якщо в західноєвропейській філософії таке розуміння світових начал стимулювало дослідження землі (мінералів тощо), води (рідин), повітря (газів), вогню (окисно-теплових, енергетичних процесів), а також їх хімічного та молекулярно-атомного складу, то в Україні ця тенденція не мала тривалий час належного філософського осмислення.

Це пов'язано з тим, що після приєднання України (насамперед Гетьманщини) до Росії стан науки і освіти в Україні почав занепадати. За століття — з 1760 по 1860 рік — кількість шкіл на Гетьманщині скоротилася удвічі. Царський уряд гальмував відкриття науково-навчальних закладів, де б могли розроблятися філософські та науково-експериментальні питання світових начал. Тому українська філософська думка тривалий час орієнтувалася переважно на антропологічно-гуманітарну і суспільно-політичну тематику.

Заклик П. Куліша та М. Драгоманова розробляти в Україні власну філософію, що пролунав у 80-х роках XIX ст., майже не почули. Однак потреба розроблення філософських проблем світоустрою на рівні аналізу його основ турбувала українських мислителів, що знайшло своє вираження в публікаціях П. Юркевича та І. Пулюя. Проте лише твори К. Ушинського і згодом В. Вернадського значною мірою відновлюють інтерес і значущість філософського аналізу наукового дослідження стихій і використання результатів таких досліджень в організації свідомої життєдіяльності людей.

Однак загалом цей напрям філософського дослідження світоустрою залишається слабкою ланкою в українській філософії. Про це свідчили не лише запозичення екології як науки, а й запозичення її інтерпретацій у працях західноєвропейських учених. Проте логіко-структурно екологічна проблематика, а також вчення К. Ушинського про панівну світову функцію людського розуму та вчення про ноосферу В. Вернадського цілком суголосні розумінню структури світу, що розроблялася в українській філософії.

Так, визнаючи стихії світовими началами, що мають складну внутрішню будову і систему взаємодій, вони розглядали іншу частину світу — природу — як “пласт” або “сферу” планетарного життя. Природа, як уже зазначалося, існує на підставі стихій, споживаючи їх і використовуючи їхні властивості. Щоправда, сам термін “природа” завдавав чимало клопоту, оскільки не має прямих аналогів за межами слов'янських мов. Тому під час ознайомлення і перекладу грецьких і латинських текстів, творів англійських, німецьких, французьких та інших філософів більш-менш однозначний термін “природа” набував додаткових значень. До змісту природи в одних випадках включали не лише все живе, а й стихії, через що натурфілософія (філософія природи), яку викладали в навчальних закладах України, охоплювала вчення про неживі і живі речі або тіла, хоча в інших випадках не виключалося і більш адекватне тлумачення природи. Тобто під при-

родою розуміли все, що відтворюється через певний зародок згідно зі способом буття відповідного роду.

Природа за такого розуміння поставала як частина світу, що специфічним способом продовжує і зберігає буття стихій. Це виявляється в кінечності живих організмів, в їх смертності й розпаді їхніх тіл на випадкові частки неживих стихій. *Природні тіла якісно відмежовувалися від стихій тим, що вони самовідтворюються способом народження або поділу згідно з подібністю.* Причому природні тіла є тотожними за способом свого існування лише у межах свого роду і виду. На цій обставині слід наголосити, оскільки в радянські часи був період, коли деякі набліжені до Й. Сталіна природознавці (школа Т. Лисенка) стверджували, що за певних умов, наприклад, вільха може перетворитися на інше дерево. А представники школи І. Семковського переконували, нібито можна спеціально створити нову породу людей, спроможну виконувати “сталінські п’ятирічки” за чотири роки.

Наводячи ці факти, ми звертаємо увагу на те, що українська філософія визнавала багатосубстанціональність природи і неможливість перетворення одного роду організмів на рід. Причому визнавалося й те, що чим далі організми від безпосереднього зв’язку зі стихіями, тим вони складніші. Вершиною піраміди складності організмів в українській і зарубіжній філософській думці є людина. Проте українські філософи констатували і той факт, що людина, як живе тіло, для підтримання свого існування використовує все неживе, як і інші живі істоти. Більше того, людина здатна й на дії, на які неспроможні інші істоти стосовно своїх співродичів: задля оволодіння мертвими речами вона здатна знищити іншу людину.

Однак лише людина спромоглася приручити і поставити собі на службу багатьох тварин, започаткувала культуру, яку спочатку розуміли як догляд за рослинами, а далі — як обробку і використання стихій, зрештою — як мистецтво та виробництво, тобто як повторення творів мистецтва. Отже, поза увагою українських філософів не лишилося й те, що **людина буває небезпечною для самої себе, оскільки здатна руйнувати стихії — основу життя всього природного у світі й, отже, — свою життєву основу.**

Субстанціями природи, на відміну від субстанцій-стихій, таким чином, постають роди живих організмів, які, у свою чергу, перебувають у безпосередньому чи більш віддаленому, опосередкованому зв’язку зі стихіями. Причому роди живого залежать як від стихій, так і нерідко один від одного. Проте кожна субстанція в структурі світу якісно спе-

цифічна, а визначення її має принципове філософське значення. Насамперед будь-яке начало, з філософського погляду, постає як рубіж і стіна, що розділяє у світі, як писав Г. Сковорода, “наше собственное от чуждого” [91, 188]. Начало є межею, що “граничит между светом и между чужестранною тмою”.

Така властивість будь-якої субстанції світоустрою постійно відкриває людям значні пізнавально-практичні перспективи. Адже якщо одна сторона субстанції невідома і темна, а друга — відома, це дає змогу людям “заглядати” з відомої і, отже, світлої сторони субстанції і пізнавати та оволодівати її невідомою стороною. Через це визначення землі, води, повітря і вогню, а також родів живих тіл як начал світоустрою означає також, що українська філософія у такий спосіб встановлює теоретичний і діяльно-мистецький місток, який поєднує світ як зрозумілу людям дійсність із Безоднею невідомості. Крім того, стихії особливі щодо функціонування природи тим, що утворюють у ній і для неї основу або “полотно” існування кожного організму між народженням і смертю.

Водночас субстанціональний статус людського роду винятковий уже тому, що, по-перше, людство (народи) конститує світ; по-друге, у своєму “великому”, за термінологією Г. Сковороди, “обительному” світі, де поєднуються стихійне і природне, людство утворює ще специфічний додаток у вигляді символічної реальності. Ця реальність функціонує як система міжлюдського інформаційного обміну (спілкування) і, отже, суспільства. Цей штучний додаток (насамперед мова) інтегрує людей у спільноту, що постає “надприродною” частиною всього світоустрою. Причому особливість цього штучного додатку в тому, що він також неживий, оскільки *твори мистецтва і виробництва не просто штучні й неживі, спроможні тільки руйнуватися, розпадатися на частки стихій і зникати*. Проте вони також утворюють сукупність речей, навколо яких і за допомогою яких люди спілкуються, забезпечуючи відтворення суспільства.

Розглянута дещо схематично структура світу дає змогу стверджувати про справжню теоретичну оригінальність української філософії, принаймні в підході до її тлумачення. З тлумачення цієї структури випливає, по суті, висновок про фундаментальний плюралізм світоустрою. Зокрема, із визнання стихій — землі, води, повітря і вогню — можна зробити висновок про невизначеність числа їх комбінацій, станів і перетворень. Методологічно це орієнтує філософію і науку в річище найрізноманітніших досліджень речовин та їх комбінацій.

Водночас визнання природи як живої, вітальної складової світу означає також визнання багатоначальності природи, представлені розмаїттям родів живих організмів. Зрештою, визначення суспільства як системи символіко-раціонального спілкування людей, які створюють свої специфічні засоби — штучних посередників спілкування та інформаційного обміну, також вимагає визнання соціокультурного плюралізму.

Загальний зміст образу структури світу в українській філософії, отже, є досить складним і безладним. Зрозуміло, що із тлумачення такої структури випливає висновок і про складність світобуття людини і людства. *Все воно оточене неживими стихіями, а люди також обставляють себе неживими виробами і символами.* Тому й існує певна критична міра у використанні речовинних ресурсів та масового фабрикування виробів із них, порушення якої здатне зруйнувати джерела і засоби життєзабезпечення людства навіть без спровокованого філодоксами застосування зброї масового самознищення людей.

2. Організація (форма) світоустрою

Розглядаючи питання структури світу, ми опосередковано торкнулися й питання його організації — зв'язку простору і часу. *Простір — філософське поняття, що вказує на присутність чи наявність речей у світі, на те, що має, а що не має місце в ньому або на те, як речі переміщуються відносно світових ліній орієнтації.* Тобто відносно вертикалі “верху” і “низу”, горизонталей “сходу” і “заходу” та “півночі” і “півдня”, а також відносно “центра” світу. За наукових досліджень, коли за “точку відліку” береться, наприклад, центр нашої Галактики, міжгалактичний центр чи Сонце, визначення світових ліній і, отже, тлумачення світоорганізації як простору буде іншим. Проте вже тоді, коли йшлося про засадниче місце стихій, природи і суспільства, ми визначали і їх простір.

Коли мова йде про тривалість і способи існування цих частин світоустрою, то визначається їх час. Тобто *час — філософське поняття, що визначає тяглість, тривалість частин і елементів світобуття, які мають місце в межах встановлених світових ліній орієнтації.* Визначаючи розташування, місце частин і елементів світу, люди в такий спосіб упорядковують їх взаємодії у межах того образу світу, яким вони керуються у своєму житті, а встановлюючи тривалість існування цих частин і елементів — упорядковують розуміння їхніх станів,

перетворень, одне слово, способи їх буття. **Єдність просторового і часового упорядкування частин і елементів відносно світових ліній утворює образ організації або форми світу.**

У зв'язку із зазначеним вище слід наголосити, що загалом проблеми форми світу (отже, питання простору і часу) досліджувалися в українській філософії рідко. Проте вже у XVII ст. помітна політична зацікавленість у розгляді цих питань у філософських творах І. Гізеля та його учня Л. Барановича. Так, І. Гізель привертав увагу до того, що у розгляді питань світоустрою слід розрізняти природне місце і тривалість існування речей у світі та різні масштаби, створені людьми для вимірів речей, їх розташування і тривалості буття та взаємодій. У творах Л. Барановича знаходимо тлумачення простору і часу як упорядкованостей подій і положення речей відповідно до місця, яке вони мають у структурі таких світових ліній орієнтації. Причому кожна людина вибудовує свій “світик”, що має внутрішній часо-простір, який розміщується і триває до часу серед ліній світоорганізації.

Проте були тривалі періоди, коли в Україні розгляд питань форми світу обмежувався переказом, коментарями та оцінками творів чи поглядів західноєвропейських авторів. Крім того, завдяки різним перекладам грецьких, латинських і частково латинізованих філософських текстів із романо-германських мов, в українському тлумаченні простору і часу світоустрою утворилися змістові суперечності й навіть нісенітниці. Так, *латинський термін “форма”, що є синонімом грецького слова “ідея”,* набув іншого значення. Форму, особливо під впливом гегельянства і марксизму-ленінізму, почали розуміти в плані преформізму. Тобто уявляли, що подібно до того, як із гусені виникає лялечка, а із лялечки — метелик, у світі буває “скидання” із змісту нібито зовнішньої існуючої форми і заміна її іншою формою. Цю ідею стали тлумачити як невидимий план речей або як мету, “ідеал” пізнання чи іншої діяльності.

Український синонім ідеї та форми — слово “образ” — у філософських текстах при тлумаченні світоустрою і світопорядку взагалі не вживався. Тому тепер у філософських текстах українською мовою знаходимо такі висловлювання: “ідея форми” (образ образу), “ідеальна форма” (образний образ), “формальна ідея” (образний образ) тощо, які загалом нічого не пояснюють, тому що належать до вченого знахарства, балаканини, але не до знання.

Однак загалом українська філософія, виробляючи образ світу, включала в себе як вчення про субстанції (начала та їх складові), так і

про організацію начал (матерій) або субстанційних форм. Останні, як засвідчують твори С. Яворського, Т. Прокоповича та інших українських філософів, розуміли передусім як простір і час, що невіддільні від способів буття речей у світі й самого світу. Пізнаючи просторово-часові залежності речей, люди набувають знання субстанціональних форм і здатність впливати на самі речі.

Зокрема, С. Яворський вважав, що “субстанційна форма впорядковується природою для вдосконалення матерії”, проте, будучи пізнаною, така “форма настільки вдосконалює матерію, наскільки становить з матерією одне ціле” [113; 1, 463]. Тому тільки “субстанційна єдність між матерією і формою є субстанцією”, у той час як властивості і стани є лише виявами досконалості або прикрасами субстанції, аспектами її існування у світі.

Образ світу в цьому сенсі складається з уявлень і понять про розміщення, переміщення і тривалостей усього присутнього в межах освоєної людиною дійсності, тобто всього, що існує на території її поселення та життєдіяльності. Розуміння того, як і де все у світі розташоване та яку має тяглість існування, давало підстави для відповідних уявлень про світоустрій і для вчення про світопорядок, отже — про організацію світу. Водночас це потребувало й відповіді на питання, у який спосіб простір і час землі, води, повітря (газів) та вогню (енергетична складова) пов’язані між собою, утворюють підставу для природи і суспільства.

Виникнення такого питання означало й потребу вказати на спільну для цих першосутностей основу. Однак з’ясувалося, що така основа невідома. Мислителі, які більше досліджували фізичні процеси (наприклад, І. Пулуй), припускали, що такою основою є ефір, який нібито пов’язує все у світі в одне ціле. Проте значна частина українських філософів, що орієнтувалася переважно на гуманітарні питання, уявляла світопорядок приблизно так, як Г. Сковорода. Тобто припускалося, що всі часо-простори стихій і всіх родів природного буття та суспільств об’єднує вічність — невідомість або Ніщо. Поряд з таким вирішенням питання про основу світоорганізації були й інші міркування.

Зокрема, простір і час розглядали як самостійні реальності, що існували ще до виникнення світових начал. Тому стихії, а відтак також природа і суспільство, розміщувалися і розпочинали своє існування із самого початку вже в попередньо існуючих просторі й часі. Іншими словами, вважалося, нібито не речі і події мають час і простір, а навпаки — простір і час начебто самі надають місця в своїх межах різним речам і подіям.

Така думка, як показав у своїх працях І. Гізель, хибна, оскільки властивість речей займати певне місце і мати певну тривалість буття серед речей світу ототожнює з мірами або масштабами вимірів простору і часу. Цими вимірами є математичні об'єкти, а також еталони часу та довжини. Саме при застосуванні мір простору і часу, які самі по собі умовні, створюється враження, нібито простір і час передують речам і подіям.

Питання про простір і час як про форми світоустрою завжди породжують питання про їхню єдність, як і питання про те, властиві вони речам насправді, чи це результат олюднення речей — приписування речам певних властивостей у результаті пізнавального відчуження. Відповідаючи на ці питання, слід мати на увазі, що *створення масштабів вимірів розташування і тривалості існування речей означало створення людьми певної символіко-знакової системи, за допомогою якої описуються ці розміщення і тривалості*. Через це виявляється, що те спільне, що поєднує всі просторово-часові визначення світу і присутнього в ньому, — це поселення людей, їхнє місце і тривалість перебування на відповідній території.

Водночас це означає, що кожна частина (субстанція) світу має свій простір і час існування, а в межах кожної такої частини існують також свої просторово-часові означення і відношення.

Так, розуміння землі як стихії, а не як планети Земля, охоплює просторово-часові розміщення твердих, крихких і сипучих порід на планеті, геологічних напластувань, покладів мінералів і руд, органічних і неорганічних речовин тощо. Розуміння рідини (води) як стихії дало сучасній науці підстави для висновку, що наша планета пронизана прісними водами, соляними і лужними розчинами, нафтовими покладами тощо. Те саме слід сказати і про гази (“повітря”), якими насичена планета та її атмосфера. Наука багато дізналася і про теплоенергетику (“вогонь”) нашої планети.

Більше того, разом із відкриттям корпускулярно-хвильового дуалізму елементарних частинок речовини наука встановила, що утворюючи будівельний матеріал всього суцього на планеті, ці частинки здатні до взаємних енергетичних перетворень. Це означає, що українська філософія, як і філософська думка інших народів, що орієнтувалася на плюралізм світових начал, правильно спрямовувала наукові дослідження, пізнавальне освоєння світу. Рухаючись по цьому шляху, вчені встановили, що уявлення про “світове полотно”, “вічність” або “ефір”, які нібито утримували все у світі, поступилися місцем достовірним знанням про глобальні квантово-інформаційні

(енергетичні) перетворення. **Знання про такі перетворення хоча й не належать до поетико-естетичних уподобань і руйнують філодоксичні фантазії, сприяють творчо-конструктивному мистецтву винаходити нові способи і знаряддя життєзабезпечення людства.**

Однак у руках політичних і торгово-фінансових філодоксів ці винаходи та знаряддя (ядерна енергія, електроніка тощо) стали й джерелом світових загроз, а в межах імітаційної (симулятивної) або штуркарської) діяльності — засобами інтелектуально-зображувального насильства і масованої розумово-психологічної деформації.

Доречно зазначити, що просторово-часове розуміння орієнтації світу, зрозумілого як території поселення людства, суттєво змінилося. Ще кілька тисячоліть тому деякі народи вважали територію свого поселення центром світу, поділяючи, отже, все на центри цивілізацій і “варварську”, або “дику”, околицю. Однак після відкриття М. Коперніком Сонячної системи розуміння простору і часу світу як мешкання людей, істотно змінилося, у тому числі в Україні. Хоча безпосередньо людство проживає тільки на планеті Земля, опосередковано, за сучасними астрофізичними даними, світ людей — це сфера діаметром 30 мільярдів світлових років (за рік промінь світла поширюється приблизно на 9 мільярдів кілометрів). Отже, астрофізичний світ людей просторово і в часовому відношенні охоплює мільйони галактик і мільярди сонячних систем. Тому якщо просторово безпосереднім життєвим центром людства є Земля, що разом із Сонячною системою перебуває ближче до околиці нашої Галактики, то згідно із сучасними астрономічними даними фізичний центр світу перебуває у міжгалактичних взаємодіях далеко як від Землі, так і від нашої Галактики. Причому планетарні, галактичні та міжгалактичні взаємодії мають, зрештою, квантово-енергетичний характер.

Це означає, що не лише на Землі різні частини стихій мають свої просторові і часові характеристики, а такі специфічні просторово-часові характеристики мають також Сонце і планети, наша Галактика та багато інших частин світу, в основі яких — стихії. Отже, простір і час світу принципово плюралістичні, а тому різноманітні. *Якщо створені людьми засоби і способи вимірювання стандартизують час і простір світобуття, отже, надають світові образу раціональної упорядкованості, то дійсний час і простір світу перебувають у стані постійної дезорганізації.* Одне у світі втрачає місце, завершуючи час свого існування, інше тільки з'являється і набуває місце, ще інше — поки що стало існує. *Причому у світі люди прирівнюють і, отже, вимірюють*

різночасові події і речі одним масштабом і вважають різночасові та різнопросторові явища такими, що існують одночасно.

Наголосимо, що масштаби створюються людьми і далі умовно приймаються ними як незмінні величини. Зіставлення змішувань, переходів і перетворень стихій, різноманітних речей і процесів із непорухністю мір дає людям можливість помічати й пізнавати різноманітність станів просторово-часового існування частин і елементів довкілля. Метафорично це існування можна порівняти з картиною, складеною з електролампочок різної потужності, де одночасно одні лампочки згоріли і поступаються місцем іншим; другі щойно засвітилися; треті впевнено світяться, а четверті ось-ось погаснуть. Причому всі лампочки мають спільну енергетико-інформаційну основу, тому енергія та інформація в одних випадках накопичуються та існує у світі у вигляді речей, що мають стале місце і тривалість, в інших випадках енергія та інформація накопичуються і витрачаються, а ще в інших — лише витрачаються, через що речі — галактики, планетарні системи, окремі планети, а на Землі — суспільства, народи, держави тощо — гинуть.

Подібна просторово-часова мозаїка існування властива і природній частині світу, що обмежується лише планетою Земля. Для людей як світ стихій, так і світ природи є базою життєдіяльності і джерелом засобів життєзабезпечення. Зокрема, наявні на землі мінерали, необхідні для природного існування людей, отримують в основному вже обробленими рослинами й тваринами. Водночас організми, поділяючись на роди і види, також утворюють складну просторово-часову мозаїку. Так, внутрішньо одні роди живих істот можуть виживати, тобто можуть мати значну тривалість і, отже, забезпечувати свою присутність у світі, швидко замінюючи вибуваючі організми, але в інших процес заміни розтягується на роки. Організми також розміщені на планеті просторово неоднаково, що залежить від природно-кліматичної пристосованості та спеціалізації щодо предметів харчування. Суттєве значення для просторово-часової мозаїки природного світу має стан стихій і стан міжродових та міжвидових взаємодій. Так, планетарні катастрофи, пов'язані з перерозподілом суші, вод, складу атмосфери та інтенсивності тепла, призводили до зміни рослинного і тваринного світу Землі.

Згідно із сучасними науковими даними, нахил орбіти Землі щодо Сонця не раз змінювся. Кілька разів Земля “переверталася”, через що змінювалися її електромагнітні полюси, розподіл тепла на планеті, материками, а це вплинуло на просторово-часові параметри природи і

на її конкретний склад. Причому сталі зв'язки організмів із відповідними засобами життєзабезпечення, як дослідила наука, утворюють взаємодіючі і взаємопереплетені екологічні системи, руйнування яких у підсумку руйнує і життєзабезпечення людства.

Неоднопорядковим є також внутрішній і зовнішній час і простір суспільства. Слід зазначити, що простір і час суспільства в українській філософії досліджені більше і краще, ніж часо-простір стихій і природи. Причому суттєва роль у цих дослідженнях належить П. Кулішу і М. Драгоманову, хоч і в різних аспектах. Так, П. Куліш актуалізував тему часу і простору мови як способу національної інтеграції людей, досліджуючи відмінності між простором і часом запозиченої писемності та української народної мови.

Аналізуючи простір (поширення) староболгарської (церковно-слов'янської) мови в Україні і Росії, П. Куліш показав, що вона не набула в Україні функції народної мови. Проте в Росії ця мова за допомогою державної політики підпорядкувала собі основну масу різнонаціонального населення. Тому створення писемної мови на основі народної розмовної мови забезпечило соціокультурне відмежування українського народу від мови російської (“русской”) нації, базу якої утворила староболгарська писемність. Просторове мовне розмежування означало також і часове розмежування автохтонного населення України та населення Росії.

М. Драгоманов дослідив відмінність штучного історичного часо-простору або хронологічного розуміння історії та описаних нею подій і культурологічного осмислення суспільного часо-простору. Наголошуючи, що в один і той же штучно (хронологічно) визначений час існують різні національні культури, він показав, що за хронологічного виміру з історії вилучаються народи, які не відповідають вимогам тлумачення суспільства як обчислення “прогресу”. Через це основні проблеми суспільства М. Драгоманов досліджував у контексті започаткованого П. Кулішем вчення про “культурництво”. Найповніше це виявилось в його теорії громад, громадянства і держави, а також в аналізі відношення України і “центрів” різних національних суспільств і держав.

Просторово і в часі планетарне суспільство, з погляду М. Драгоманова, функціонує як сукупність цивілізацій, центри яких представлені відповідними соціокультурно домінуючими державами. Через це воно поділене на відповідні регіональні зони соціокультурного впливу та політичного контролю з боку найвпливовіших держав. Тому

тривалість, тобто час існування відповідних способів організації суспільного устрою, вимірюється не лише хронологічно, а й здатністю соціокультурного самовідтворення національних громад регіону. Однак жодне національне суспільство не є відрубним у своєму часо-просторі. Воно взаємодіє з іншими суспільствами і тяжіє до відповідного регіонального соціокультурного і політичного центру.

Сучасною яскравою і повчальною ілюстрацією правдивості міркувань М. Драгоманова про суспільний простір і час став розпад СРСР на суверенні держави, однією з яких стала Україна. Всі держави колишнього СРСР відновили традиційні для себе просторово-часові соціокультурні та державно-політичні орієнтації: одні з них тісніше стали співпрацювати з народами Європи, а інші — з центрами Азії.

Національні суспільства в кожному регіоні функціонують також як поділені на міські та сільські поселення. Причому міста, особливо великі, утворюють панівні центри національної громади, бо в них зосереджена індустрія як її соціокультурна основа. Індустрія, на думку М. Драгоманова, — це не “промисловість” чи “виробництво товарів”, а єдність творення знань (наука і винахідництва), спертого на нього виробництва засобів життєзабезпечення та мистецтва управління. Індустрія водночас забезпечує тривалість (час) існування відповідних міст, як просторових осередків національної громади.

Крім поділу простору і часу суспільства на підставі розселення людей, просторово-часові визначення утворюються функціональними властивостями соціальних груп на підставі їхніх місць у соціокультурній структурі суспільства та за іншими критеріями. Наприклад, на підставі обсягу привласнених речей, грошей, близькості до політичної влади тощо. Простір і час суспільства розчленовуються також на ґрунті обсягу знань, на базі цінностей, прихильності до символів, що виявляється у вигляді гуртування в громадські організації, політичні партії та церковно-конфесійні структури. Кожна окрема людина в суспільстві завжди перебуває в різних просторово-часових станах.

Отже, якщо за допомогою годинника, календаря, визначення вимірів території поселення, створення географічних карт, визначення віддалей між календарними датами подій життя людей та іншими способами люди символіко-понятійно упорядковують світ і властиві йому взаємодії, то реальна просторово-часова організація світоустрою загалом плюралістична і хаотична. Це пов'язано з різноманітністю способів існування стихій, їхніх частин і елементів, та з різноякісністю родів природних речей і внутрішнім розмаїттям ін-

дивідуальностей у межах кожного роду. Зрештою, просторово-часові зв'язки в суспільстві також неоднозначні. Вони розпадаються на просторово-часове існування держав, націй, соціальних груп, громадських та інших об'єднань тощо.

Спосіб упорядкування всієї різноманітності просторово-часових аспектів світоустрою українська філософія, як і інші національні філософії, вбачала у винайденні мір простору і часу. Незважаючи на умовність цих мір, вони відносно стабільні й слугують засобами таких пізнавальних операцій, як вимірювання та обчислення простору і часу. Ці операції дають кількісну інформацію про світоустрій, яка разом з якісною інформацією творить основу теоретичних схем взаємодій людей у суспільстві та їх взаємодій із стихіями та природою.

Обчислення, отже, належать до раціональної (розумної) основи контролю над деякою частиною стихій, природи і суспільства, що дає змогу певним чином підпорядковувати їх владі людей, у тому числі владі одних людей над іншими, і спрямовувати функціонування неживих речей, відповідних сторін природи і суспільства згідно з волею людей. Причому спрямовувати навіть проти інших людей, суспільств або на шкоду природі та стихіям. Тому через *умовність будь-яких "об'єктивних обчислень"* і, отже, через неможливість цілковитого розумного упорядкування світу, наприклад, неможливість повної влади людей над стихіями або цілковитого контролю держави над суспільством, як і через неможливість вичерпного контролю суспільства над державою, *неможлива кількісна, математична реалізація серед людей етичної рівності, політико-правової справедливості та естетично виповненої краси*. Тобто за межами просторово-часового упорядкування світу на основі використання прийнятих раціонально-вольових мір простору і часу в суспільстві й довкіллі завжди залишається безліч безладних стихійних, природних і суспільних процесів.

Змінюючи міри простору і часу, люди змінюють і символіко-раціональний образ або форму, організацію свого світу. Проте це не перешкоджає світові залишатися внутрішньо хаотичним і оточеним невідомістю, до якої неможливо прикладати ніякі міри. Водночас просторово-часове безладдя реального світу, що періодично руйнує створені людьми на основі певних мір образи світу, породжує питання, як відбуваються перетворення у світі. Адже люди не можуть повністю контролювати, отже, й упорядковувати та надавати завершені просторово-часові зв'язки світові.

3. Поступ як світоперетворення

Проблема світоперетворення не лише в українській, а й у зарубіжній філософській думці була і є однією із найскладніших і найважливіших. Складність полягає в тому, що навколо цієї проблеми існує чимало філодоксичних гадок та ілюзій, що набули значущості святинь і непорушних забобонів, поширених у суспільстві, зокрема, в Україні із прийняттям християнства, запозичених учень про прогрес і розвиток. Свою роль відіграє також невідповідність української філософської термінології, через що замість неї в офіційних (контрольованих державою) документах, є чимало термінів, запозичених із філодоксичних текстів закордонного походження.

Наприклад, саме українське слово-поняття “перетворення” в принципі означає не що інше, як деяку зміну чи оновлення або того, що існує само по собі, або того, що було створене кимось раніше. Причому *під перетворенням*, як показують давньоукраїнські тексти, *розуміють переважно або спонтанну зміну якихось речей без втручання людей (самоперетворення) чи фізично-трудоий вплив людини, знову-таки, на певні фізично присутні у світі речі та їхні зв’язки.*

В українській філософії використовувалося і поняття “переобрання”, яке за змістом загалом близьке до змісту латинського терміна “реформа”. Проте якщо *реформа означає*, по суті, повернення або відновлення людьми форми (ідеї) чогось такого, що зазнало деформації (спотворення ідеї), то *переобрання* означало пізнання чи осмислення чогось такого, образ (знання, інформація) якого вже існував до дій людей і не зник після дій. *Переобрання — це змінене (доповнене і уточнене) знання про те, що вже відоме, проте змінене (доповнене чи уточнене), внаслідок чого образ “того самого” стає змістовно децю іншим.*

Нині в Україні перетворення тлумачаться переважно як синонім латинського слова “реформа”, а саме розуміння реформи ототожене із образом механічного “руху вперед” — з “прогресом”, або із уявленням про “органічні зміни”, тобто з “розвитком”, хоча достатніх аргументів для такого ототожнення загалом немає. Адже вчення про прогрес і розвиток загалом є лише децю видозміненими міфологемами про навроченість (“рок”), фатум або провидіння, що нібито панують у світі неухильно і невідворотно. Саме ці міфологеми утворюють базу для різноманітних релігійних есхатологій — пророкування про руйнування “цього” і початку “нового” або ж про *ре-форму* світу.

Вчення про прогрес і розвиток створили підґрунтя для різноманітних філодокс на зразок “громадянських релігій”, аналогічних фідеїстичним надіям на “світле майбутнє” чи спроможність встановити істину способом голосування.

Нерозробленість понятійно-символічного вираження і тлумачення світоперетворення в українській філософії, використання запозиченої без крайньої потреби термінології зарубіжної філодокси, зрештою, викликає обезсмыслення багатьох подій в Україні й за її межами. Наприклад, нерідко *стверджується про “шлях реформ” (про “відновлення форм”)*, хоча реально відбувається тільки переобrazування, тобто відомим явищам надають інші назви. Замість “голови” може вживатися слово “спікер”, замість “управлінець” — “менеджер”, а замість “партії влади” — вислів “національна еліта”.

Водночас в українській філософській думці ще з часів Київської Русі перетворення у світі та суспільстві виражалися поняттям “пошестя”, що змістово є в основному синонімом сучасного поняття “поступ”. Вперше ідею поступу знаходимо в “Ізборнику” Святослава, де вона тісно пов’язана з “запліднюючою” взаємодією “естеств”, під якими розуміють начала “кожного сущого”. У результаті таких взаємодій утворюється поступ (“пошестя”), який усе “животворить, плоди помножуючи”.

Причому поступ розглядається як постійна “запліднююча” властивість всякого “естества”, тому він не має однозначних мір або кількості. Поступ у цьому сенсі хоч і визнається властивістю будь-якого ества, але його розуміння є парадоксальним. Тобто поступ, “переходячи від місця до місця, непорушно існує з простотніми (із землею, водою, повітрям та вогнем. — В. III.) без поступу” [33, 224]. Саме в поступі, зокрема в його “безпошесті” як утворенні, а відтак і перетворенні всіх речей у вихідні стихії, криється “неосягненна таємниця” всього існування світу. “Постає завжди бо суще, про яке мовимо” [Там само].

Слід зауважити, що тлумачення змін як поступу загалом відповідає антропоцентричному характеру української філософії та її архетипним засадам. Адже якщо світ — це омовлена, визначена реальність, що ґрунтується на стихіях і оточена світлою безоднею, то й сам світ є стабільним. Зумовлено це тим, що його основа — стихії — лише перекомбінуються, але не зникають безслідно й не виникають поновому. Тому до них неможливо вичерпно застосувати жодні міри так само, як неможливо застосувати жодні масштаби й до безмежності.

Природа також у світі не зникає, а переходить через потомство в такі самі живі, хоч і в інші (нові) організми певних родів і видів.

Людство, як світозасновна субстанція, також перебуває у стані поступу, що виявляється у перемінах і “змішуваннях” народів, їхньому етногенезі. Однак жодне живе, природне, в тому числі й людське, не може поки що залишити Землю і переселитися “в інші світи”. Неспроможне людство, як рід світобуття, “стрибокподібно” (“революційно”) чи “поступенево” (“еволюційно”) розвинути чи “прогресивно змінитися” й, отже, перетворитися на “свою протилежність”, набувши статусу *антисубстанції* світу. Людство, таким чином, спроможне лише “ступати”, “йти” або “поступувати” в певному напрямку своєї життєтворчості в межах Землі.

Водночас слід наголосити, що вчення про поступ тривалий час розроблялося в українській філософії переважно у зв’язку з вирішенням людинознавчих питань, започаткованих ще в лоні міфопоетичних уявлень. Тобто вже у “Велесовій книзі”, як зазначалося раніше, висловлюється думка, що світ у кожного народу (“собісобства”) свій, і кожний народ вирішує, як йому існувати серед і разом з іншими народами. Упродовж віків в Україні ця думка індивідуалізується, і поступ починають тлумачити також як спосіб особистого перебування людини в суспільстві і світі.

Поступ, зокрема, у тлумаченні І. Галятовського постає як особиста моральна вимога не ухилятися від “сонячного” життєвого шляху, який “барзій и досконалій темности”. Він вимагає від людини поступувати від однієї цноти до іншої, старатися, щоб мати досконалі добродійства, щоб не зневажити людей інших, жити з ними у згоді, не чинити з ними сварки і війни [16, 189].

Отже, тлумачення світоперетворень в українській філософії як поступу, що досить широко розробляється на рубежі XIX–XX ст., завжди тісно пов’язувалося з життям людей у світі. Сам же світ розглядався як неспинне “змішування” різних стихій і родів природних істот, через що нерідко метафорично тлумачився як море. Особливість цієї метафори в тому, що море нібито одне й те саме, але в ньому постійно відбувається рух і змішування води. Воно різне у різних місцях, тому що в один і той самий час десь може бути шторм, а десь — штиль; десь може йти дощ, а в іншому кінці — сонячно; десь пливуть, десь відчалоють, десь причалоють кораблі тощо.

Люди у світі-морі, отже, снують, як човники, яких кидають в різні боки світові хвилі життя. Однак вони повинні мати навички життя в

ньому і завжди знаходити надійні способи збереження і підтримання життя. Тим більше, що світ усе-таки певним чином упорядкований. “Троякій єсть світ, — писав І. Галятовський, — великій, малий і середній. Великій світ єсть будинок, учинений з неба и з елементов — з огню, з повітря, з води, з землі”. “Малий світ єсть чоловік...” “Средній світ єсть весь народ людській...” [16, 198].

Проте, на жаль, розроблення вчення про світоперетворення як поступ у ХІХ ст. було дещо однобічним, точніше, зі значним ухилом у бік гуманітарної і суспільно-політичної тематики. Крім того, в Україні набули поширення більш деталізовані запозичені з Франції вчення про прогрес, із Німеччини — вчення про розвиток, а з Англії — вчення про еволюцію. Загалом це було поширення окремих випадків тлумачення перетворень, що мають місце у світі, на весь світ.

Зокрема, *в основі модерного вчення про прогрес — математичне вчення про прогресію*, яке французький математик кінця ХVІІІ ст. Ж. Кондорсе застосував до тлумачення суспільства. Тобто він спробував зобразити суспільні перетворення як прогрес (зростання і накопичення) досягнень людського розуму, завдяки чому все у світі зміниться на краще.

Вчення про розвиток, яке найвиразніше представлено у працях німецького напівмістика Г. Гегеля, *побудоване на припущенні “світowego зародку”*, яким має визнаватися “чистий” і “абсолютний дух”. Подібно до того, як живий організм розвивається з певного зародка і, зрештою, помирає, так і Г. Гегель вважав, що світ з абсолютної ідеї розвивається до своєї “вищої стадії”, тобто до смерті, і повернення в лоно абсолютної ідеї. *Вчення про еволюцію, вперше широко представлене Ч. Дарвіном, також пов’язане з дослідженнями в галузі біології, зокрема з мутацією живих організмів у взаємодії з довкіллям.*

Проте фактом на цей час є й те, що **вчення про прогрес, розвиток і еволюцію не просунулися за два століття вперед далі власних необґрунтованих обіцянок “кращого майбутнього”**. Адже до цього вчення не додалося нічого, крім переконання в тому, що “цивілізованість росте”, а разом із нею зростає і, хоч як це не прикро, “всесвітнє зло” — глобальні екологічні проблеми, міжнародні економічні диспропорції, мілітаризм, електронно-тотальний контроль над індивідуальною і масовою поведінкою, тероризм і воєнні конфлікти тощо. Вчення про розвиток також не вийшло за межі тези, що “все змінюється” і що існують “фази змін” — народження, життя і смерть та закони зв’язку цих фаз.

Загалом же вчення про прогрес можна розглядати як теорію про способи підрахунку змін, що відбуваються у світі та суспільстві, а вчення про розвиток і еволюцію у кращому разі використовувати не для пояснення світоперетворень, а лише в межах тлумачення процесів відтворення організмів. Принаймні на сьогодні неможливо сказати впевнено, з якого “зародка” розвинулася наша Земля і наша Галактика, так само як немає переконливих даних про те, що була певна “першомавпа”, яка колись перетворилася на “першолюдину”. Зміст усіх книжок на ці теми не виходить за межі дотепних припущень, отже, за межі філодокси. Сучасні західноєвропейські вчення про “різому”, “констеляцію”, “деконструкцію” тощо залишаються загалом у межах вчень про прогрес і розвиток, тому не можуть розглядатись як окремі вчення про світоперетворення.

Водночас загальна тенденція української філософської думки у тлумаченні питань світоперетворень виявилася саме в тому, що в ній (прямо чи опосередковано) розроблявся погляд на ці питання як на поступ. Начерково своєрідний підсумок цього вчення викладений І. Франком у праці “Що таке поступ?”. Незважаючи на те, що окремі українські вчені (І. Пулюй та інші) дещо скептично поставилися до питання змісту поступу, це поняття увійшло в сучасний понятійний багаж української філософії. Щоправда, часто під ним хибно розуміють подібність змісту російського терміна “постепенность”, який у російській філософії, у свою чергу, вважають аналогом поширеного в західноєвропейській філософії терміна “еволюція”. Проте історично, як було показано вище, поняття поступу в українській думці виражало “ходіння” (“пошестя”), тобто взаємодії речей, що “плодоносять”, а водночас і самовдосконалення людини у світі. Саме так тлумачить його І. Франко, який вбачає центральну проблему поступу не у відповіді на питання “Що робити?”, а у проясненні питання “Як робити?”.

Справа в тому, на думку І. Франка (і так воно є насправді), що у світі та суспільстві завжди щось-таки робиться. Однак головним є не визнання того, що у світі “все тече”, а розуміння того, як робиться: на краще чи на гірше для людей? Щоб розібратися в цьому, треба досліджувати принаймні кілька аспектів світоустрою. Вони торкаються загалом розуміння світового становища людини, суспільства і структури самого світу. В українській філософії, по суті, впродовж усієї її історії проводилася думка про своєрідну мозаїчність, внутрішній поділ як світу, так і суспільства на частини й елементи, між якими часто немає прямих взаємодій.

З погляду сучасної науки світ має квантово-енергетичне або енергетико-інформаційне підсоння, а тому кожна річ або явище постає генератором і акумулятором енергії та інформації. Людина і суспільство в цьому сенсі не є винятками з правил, тому що сучасна біофізика і біохімія, в принципі, довели, що природа як сукупність родів живих організмів і як частина світоустрою також має енергетико-інформаційну основу. Причому в розробленні вчення про енергетико-інформаційну основу світоустрою брав досить активну участь ще на рубежі ХІХ–ХХ ст. український філософ і природознавець І. Пулюй, а до питань енергетико-інформаційного дослідження суспільства у 80–90-х роках ХІХ ст. близько підійшов П. Куліш не без впливу науково-філософських розробок І. Пулюя. (Інша справа, що ця тематика в ті й ближчі до нас часи не здобула належного розуміння в Україні.)

Незважаючи на це, сама ідея багатоначальності стихій (неживої речовини), природи (живої речовини) та суспільства як світозасновної і одночасно багатоначальної частини світу прямо чи опосередковано, але логічно потребувала й потребує інших тлумачень світоперетворень, ніж ті, що пропонували версії прогресу і розвитку із ХVІІІ–ХІХ ст., як і сучасні постмодерністські версії, що є різними варіаціями прогресу і розвитку. Таким вимогам, на нашу думку, і відповідає вчення про поступ, розроблене в українській філософії.

Передусім слід наголосити, що розуміння світоперетворення як поступу спирається на той факт, що певний рух, який набуває загальносвітового або загальносуспільного значення, спочатку не є всеохопним. Як зазначав І. Франко, поступ започатковується в якомусь одному особливому місці і, як хвиля, поширюється та охоплює різноманітні світові центри. Цей процес не буває лінійно-прогресивним і не вимагає, щоб у ньому вбачали “революцію”, “стрибок у розвитку” або, як тепер висловлюються, “прорив” чи то в політиці, чи в економіці або в наукових знаннях. Поступ, власне, має творчий зміст, а тому вибірково руйнує навіть те, писав І. Франко, за чим згодом доводиться жалкувати. Через це наслідки поступу суперечливі як у структурі світу, так і в суспільстві.

Так, нині цікаво було б жити на планеті, якби існували також динозаври і мамонти, якби в Скандинавії і на Кольському півострові (а це було мільйони років тому) були тропіки, росли гігантська папороть і виноград. Проте нині про ті часи можна лише фантазувати, як і про те, чи змогло б українське суспільство сьогодні “відродити” традиції, наприклад, хоча б жителів Мезинської стоянки, які полюва-

ли на мамонтів і левів, або порядки Запорозької Січі та жити згідно з тими традиціями і порядками?

Поступ, отже, — це не “заперечення заперечення”, а “переробка” наявного у світі стихійного і природного матеріалу, базою якого є квантово-енергетичні процеси, якими люди оволоділи поки що незначною мірою. Заодно хвиля поступу, започатковуючись в одному місці і “впливаючи” в інші місця, змушує по-своєму реагувати на зміни інші начала світоустрою та суспільства. Вони створюють власні хвилі дій у відповідь, через що утворюється як світова, так і суспільна “товмачка”, завдяки якій, власне, і з’являється дещо нове. Мовою нинішньої науки синергетики це звучить так: “З хаосу постає порядок”. Проте у 80–90-х роках XIX ст. П. Куліш тлумачив це явище у термінах “енергетики правди”.

Правду встановлює одна людина, а відтак вона поширюється і стає надбанням багатьох людей. Слід також зазначити, що розроблена “поступовцем” С. Подолинським енергетична теорія вартості товарів, що спростовувала погляди К. Маркса на вартість, не знайшла у Маркса жодних контраргументів після ознайомлення з доказами С. Подолинського.

Пізніше, на початку XX ст., наблизений до синергетичного розуміння світоперетворень підхід тлумачився в українській філософії більш метафорично і розглядався І. Франком та іншими українськими мислителями як “хвиля поступу”. Цей підхід відіграв суттєву роль у філософському осмисленні суспільних перетворень в Україні в перші десятиліття XX ст., про що свідчать твори С. Русової. Вона висловлювала тверде переконання в тому, що “поступ розпочинають окремі індивіди”, через що зміни здійснюються *по-ступово*, ніби крок за кроком. Водночас це означає, що “катастрофічні зміни” трапляються в суспільстві або через незнання, відсутність відповідної інформації про поступ, або внаслідок ігнорування інформації про нього, або через нездатність належно скористатися такою інформацією.

Тому вирішальне значення в поступі І. Франко відводив пізнавальній діяльності, зокрема науковим дослідженням. Він наголошував, що в поступі, якщо аналізувати його в соціокультурній перспективі, досить виразно виокремлюються три групи людей: “авангард”, “обоз” і “невизначені”. *Авангард поступу* — невелика група людей, яка освоює невідоме і прокладає до нього вузькі стежки. До цієї групи належать люди творчої вдачі, які створюють принципово нові знан-

ня, засоби і способи життєтворчості. Ця група формує підстави для поступу суспільства в певному напрямі. Услід за нею вийде значно більша група людей, яка, за словами І. Франка, перетворює стежки, прокладені “авангардом”, на широкі дороги. *Отже, ця група людей є чисельною, привласнює все нове, винаходить різноманітні способи застосування нових знань, засобів і способів діяльності, удосконалює й розширює масштаби їх використання.* Абсолютна більшість суспільства утворює групу “невизначених” людей, які ходять різними дорогами, не маючи певної мети і планів діяльності, “жують і пережовують” як давно відоме знання, так і забобони століть, про які “перші” (авангард) вже забули.

Поступ у суспільстві є творчим і тому непередбачуваним. Він пов’язаний із дослідницько-винахідницькою діяльністю, що не піддається раціональному контролю, а тому може відбуватися в будь-якому напрямі. Контролювати і управляти можна лише гуртом “невизначених” людей, які в соціокультурному процесі суспільства зайняті імітацією та виконавською діяльністю — повторенням створеного до них і без їхньої участі. Тому загальні зміни в суспільстві набувають форми одночасного існування безладдя серед порядку і порядку серед безладдя.

Створенням вчення про поступ українська філософія, отже, набула рис відносної завершеності. Тобто вона розробила й охопила відповідно вчення про людину і пізнання світу, про начала і структуру світу та його перетворення, які утворюють засади кожної національної філософії. Розроблення цих тем української філософії, звісно, не завершено, а змістовно воно багатше, ніж подане в цій книзі. Чимало аспектів змісту української філософії тут було обійдено, щоб не потонути в деталях і виразніше окреслити її самобутність, ураховуючи загальні тенденції сучасної світової філософської думки, науки і світобуття людства.

Питання і завдання для повторення і самонавчання

1. Сформулюйте визначення світу. Яке значення має визначення світу для орієнтації життєдіяльності особи й функціонування суспільства?
2. Сформулюйте поняття світоустрою. Яка відмінність між частинами і началами світоустрою?
3. Які існують критерії виокремлення частин світу?
4. Чим відрізняється виокремлення начал світу у філософії від філодокси?

5. Проаналізуйте поняття “організація (форма) світу”.
6. Яка відмінність між простором як аспектом світоорганізації та масштабами вимірювання просторових відношень?
7. Проаналізуйте зміст поняття “час”. Визначте відмінність між часом як аспектом світоорганізації та масштабами вимірювання часових відношень.
8. Яка специфіка просторово-часових зв'язків у житті людини?
9. Проаналізуйте зміст поняття “світоперетворення”. Які версії світоперетворення найпоширеніші в Україні?
10. Проаналізуйте вчення про поступ. Чим воно відмінне від вчень про прогрес, розвиток, еволюцію, констеляцію тощо?

МАУП

СПИСОК РЕКОМЕНДОВАНОЇ ТА ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. *Авсєнєв П.* Із записок з психології // Хроніка 2000. — К., 2000. — № 37–38.
2. *Антология* кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. — М.: Наука, 1984.
3. *Антонович В. Б.* Моя сповідь. — К.: Либідь, 1995.
4. *Архипенко О.* Теоретичні нотатки // Хроніка 2000. — К., 1993. — № 5.
5. *Баранович Л.* Трубы словес проповідних... — К., 1666.
6. *Бичко І., Бичко А.* Феномен української інтелігенції. — Дрогобич, 1997.
7. *Бодрійяр Жан.* Символічний обмін і смерть. — Л.: Кальварія, 2005.
8. *Болховітінов Є.* Вибрані праці з історії Києва. — К.: Либідь — ІСА, 1995.
9. *Булашев Г.* Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. — К.: Довіра, 1992.
10. *Велланський Д.* Пролозія до медицини // Хроніка 2000. — К., 2000. — № 37–38.
11. *Велесова* книга. — К.: Індо-Європа, 1993.
12. *Винниченко В.* Сонячна машина. — К.: Дніпро, 1992.
13. *Вишенський І.* Книжка // Українська література XIV–XVII ст. — К.: Наук. думка, 1988.
14. *Возняк Т.* Цивілізація очікування // Народознавчі зошити. Студії з інтегральної культурології. — Л., 1996. — № 1.
15. *Воропай О.* Звичаї нашого народу: У 2 т. — К.: Оберіг, 1991.
16. *Галатовський І.* Ключ розуміння. — К.: Наук. думка, 1985.
17. *Гачев Г.* Национальные образы мира. — М.: Сов. писатель, 1988.
18. *Гізель І.* Твір про всю філософію. Метафізичний трактат // Хроніка 2000. — К., 2000. — № 37–38.
19. *Гіляров О.* Вступ до філософії // Там само.
20. *Головінський Ів.* Психологія у XVII ст. і її віддзеркалення в Києво-Могилянській академії // Там само.
21. *Гнатенко П. І.* Национальная психология. — Днепропетровск: ДГУ, 2000.
22. *Горський В., Вдовина О., Завгородній Ю., Киричок О.* Давньоруські любовдри. — К.: КМА, 2004.

23. *Горський В.* Філософія в українській культурі. — К.: Центр практ. філософії, 2001.
24. *Горський В. С.* Світоглядний зміст “Слова о полку Ігоревім” // Філософ. думка. — 1985. — № 5.
25. *Грушевський М.* Історія української літератури: В 6 т. — К.: Либідь, 1993.
26. *Горський В. С., Кислюк К. В.* Історія української філософії. — К.: Либідь, 2004.
27. *Грушевський М.* Хто такі українці і чого вони хочуть? — К.: Знання, 1991.
28. *Грушевський М. С.* Нариси історії Київської землі від смерті Ярослава до кінця XIV сторіччя. — К.: Либідь, 1991.
29. *Деррида Жак.* О почтовой открытке. От Сократа до Фрейда и не только. — Минск: Современный литератор, 1999.
30. *Драгоманов М. П.* Вибране. — К.: Либідь, 1991.
31. *Драгоманов М. П.* Літературно-публіцистичні праці: У 2 т. — К.: Наук. думка, 1970.
32. *Дьяченко Григорий.* Уроки и примеры христианской любви: Пособие. — М.: Тип. Е. Г. Потапова, 1894.
33. *Ізборник* Святослава 1073 года. Факсимильное издание. — М.: Книга, 1983.
34. *Історія* філософії України: Хрестоматія. — К.: Либідь, 1993.
35. *Євлевич Х.* Лабіринт // Хроніка 2000. — К., 2000. — № 37–38.
36. *Єфремов С.* Історія українського письменства. — К.: Femina, 1995.
37. *Златоустый Иоанн.* Полное собрание творений.: В 12 т. — М.: Православная книга, 1991. — Т. 1. — Ч. 1.
38. *Зизаній Л.* Епіграма на граматику // Українська література XIV–XVI ст. — К.: Наук. думка, 1988.
39. *Золоте слово.* Хрестоматія літератури України–Русі епохи Середньовіччя IX–XV століть: У 2 кн. — К.: Аконіт, 2002.
40. *Кісь Роман.* Фінал третього Риму. — Л.: Ін-т народознавства НАН України, 1998.
41. *Кирило-Мефодієвське товариство.* — К.: Наук. думка, 1990.
42. *Костомаров Н. И.* Автобіографія. Бунт Стеньки Разина. — К.: Наук. думка, 1992.
43. *Костомаров М. І.* Закон Божий. (Книга буття українського народу). — К.: Либідь, 1991.
44. *Костомаров М.* Галерея портретів. — К.: Веселка, 1995.

45. *Козловський П.* Постмодерна культура // Сучасна західна філософія. Хрестоматія. — К.: Абрис, 1996.
46. *Кониський Г.* Філософські твори: У 2 т. — К.: Наук. думка, 1990.
47. *Кононенко П. П.* Українознавство. — К.: Либідь, 1996.
48. *Кононенко П., Кононенко Т.* Освіта ХХІ століття: філософія родинності. — К.: АртЕк, 2001.
49. *Кононенко П.* “Свою Україну любіть...” — К.: Твім інтер, 1996.
50. *Куліш П.* Вибрані твори. — К.: Дніпро, 1969.
51. *Куліш П.* Вибрані твори: У 2 т. — К.: Дніпро, 1989.
52. *Куліш П.* Хутірська філософія і віддалена від світу поезія // Хроніка 2000. — К., 1992. — № 2–5.
53. *Куліша* твори.: У 6 т. — Л.: Просвіта, 1910.
54. *Куліш П. А.* Історія возєєдиненія Руси: В 2 т. — СПб.: Общя польза, 1874.
55. *Кульчицький О.* Світовідчуття українця // Українська душа. — К.: Фенікс, 1993.
56. *Кульчицький О.* Іван Мірчук — дослідник української духовності // Збірник на пошану Івана Мірчука. — Мюнхен: Нью-Йорк..., 1974.
57. *Лесевич В.* Листи про наукову філософію // Хроніка 2000. — К., 2000. — № 37–38.
58. *Ліницький П.* Критичний огляд звичних поглядів та суджень про різні види суспільної діяльності і засади суспільного благоустрою // Хроніка 2000. — К., 2000. — № 37–38.
59. *Литинський В.* Листи до братів-хліборобів. — К.; Філадельфія, 1995.
60. *Липа Юрій.* Призначення України. — Л.: Просвіта, 1992.
61. *Лодій П.* Логічні основи, які скеровують до пізнання та розрізнення істинного і хибного // Там само.
62. *Лук'янець В., Соболев О.* Філософський постмодернізм. — К.: Абрис, 1998.
63. *Максимович М.* Лист про філософію // Хроніка 2000. — К., 2000. — № 37–38.
64. *Мащенко Станіслав.* Українські мислителі ХVІІ–ХVІІІ століть на Чернігово-Сіверщині. — Чернігів: Чернігівські обереги, 2003.
65. *Мащенко С. Т.* Основні проблеми в історії української філософії. — Чернігів: Чернігівські обереги, 2003.
66. *Максютенко Д.* Дві науки і розчаклований світ // Голос України. — 2002. — 14 серп.

67. *Михальченко М.* Україна як нова історична реальність: запасний гравець Європи. — Дрогобич; К.: Відродження, 2004.
68. *На переломі.* — К.: Україна, 1994.
69. *Нариси історії філософії на Україні.* — К.: Наук. думка, 1966.
70. *Нічик В. М.* Петро Могила в духовній історії України. — К.: Укр. центр духовн. культури, 1997.
71. *Нічик В. М.* Філософія Києво-Могилянської академії // Філософ. думка. — 1978. — № 6.
72. *Нічик В. М.* Києво-Могилянська академія і німецька культура. — К.: Укр. центр духовн. культури, 2000.
73. *Новицький О.* Про закиди, роблені філософії з поглядів теоретичного і практичного // Хроніка 2000. — К., 2000. — № 37–38.
74. *Огородник І. В., Огородник В. В.* Історія філософської думки в Україні. — К.: Вища шк.: Знання, 1999.
75. *Оріховський-Роксолан Станіслав.* Напучення королеві Сігізмунду Августу // Українська література XIV–XVI ст. — К.: Наук. думка, 1988.
76. *Оріховський-Роксолан Станіслав.* Лист до Павла Рамузія // Там само.
77. *Памятники этической мысли на Украине XVII — первой половины XVIII ст.* — К.: Наук. думка, 1987.
78. *Пономарьов А. П.* Царина народної уяви та її класичні розробки // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — К.: Либідь, 1992.
79. *Потебня А. А.* Слово и миф. — М.: Правда, 1989.
80. *Прокопий из Кессарии.* Война с готами. — М.: АН СССР, 1950.
81. *Прокопович Т.* Філософські твори: У 3 т. — К.: Наук. думка, 1978. — Т. 2.
82. *Пулюй* — Куліш / За заг. ред. проф. В. Шендеровського. — К.: Рада, 1997.
83. *Революция на Украине. По мемуарам белых.* — М.; Ленинград: Госиздат, 1930.
84. *Рубчак Б.* Одверта відповідь на одвертий лист // Сучасність. — 1994. — № 6.
85. *Русова С.* Педагогічні твори: У 2 т. — К.: Освіта, 1997. — Т. 1.
86. *Русова Софія.* Там само. — Т. 2.
87. *Русин Павло.* Похвала поезії // Українська література XIV–XVI ст. — К.: Наук. думка, 1988.

88. *Рябчук М.* Дилеми українського Фауста: громадянське суспільство і “розбудова держави”. — К.: Критика, 2000.
89. *Сакович К.* Аристотелівські проблеми. — Трактат про душу // *Хроніка* 2000. — К., 2000. — № 37–38.
90. *Синопсис* Київський // *Хроніка* 2000. — К., 2002. — № 49–50.
91. *Сковорода Г.* Повне зібрання творів: У 2 т. — К.: Наук. думка, 1973. — Т. 1.
92. *Сковорода Григорій.* Там само. — Т. 2.
93. *Словник* символів культури України. — К.: Міленіум, 2002.
94. *Смотрицький Г.* Ключ царства небесного // *Українська література* XIV–XVI ст. — К.: Наук. думка, 1988.
95. *Спадщина* Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст. — К.: КМА, 1995.
96. *Табачковський В.* У пошуках невтраченого часу. — К.: Парапан, 2002.
97. *Творення* преподобного Максима Исповедника. — М.: Мартис, 1993. — Кн. 2.
98. *Терещенко Ю. І.* Україна і європейський світ. — К.: Перун, 1996.
99. *Транквіліон-Ставровецький К.* Похвала о премудрості троякою во віці сем явленної // *Українська література* XVII ст. — К.: Наук. думка, 1987.
100. *Транквіліон-Ставровецький К.* Зерцало богослов'ї // *Хроніка* 2000. — К., 2000. — № 37–38.
101. *Україна* в сучасному геополітичному просторі: теоретичний і прикладний аспекти. — К.: МАУП, 2002.
102. *Ушинський К.* Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии // *Педагогические сочинения*: В 6 т. — М.: Учпедгиз, 1990. — Т. 5.
103. *Федоренко Д., Гузенко Ю.* Листи з античної України. — К.: Вид-во М. Ляшенка, 1997.
104. *Франко І.* Зібрання творів: У 50 т. — К.: Наук. думка, 1987–1991.
105. *Чернігівські Афіни.* — К.: Мистецтво, 2002.
106. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. — К.: Орій, 1992.
107. *Шевченко В. І.* Концепція пізнання в українській філософії. — К.: ІСДО, 1993.
108. *Шевченко В.* Нарис філософської думки Чернігово-Сіверщини. (XI — початок XVIII ст.) — К.: Стилос, 1999.

109. *Шевченко В. І.* Філософська зоря Лазаря Барановича. — К.: Укр. центр духовн. культури, 2001.
110. *Шпет Г. Г.* Философские этюды. — М.: Прогресс, 1994.
111. *Юкевич П.* Вибране. — К.: Абрис, 1993.
112. *Яворський С.* Філософські твори: У 3 т. — К.: Наук. думка, 1992. — Т. 1.
113. *Яворский С.* Сказание об Антихристе. — М.: Паломник, 1999.
114. *Янарас Христос.* Нерозривна філософія. — К.: Основи, 2000.
115. *Ясперс Карл.* Всемирная история философии. Введение. — СПб., 2000.

МАУП

СЛОВНИК ТЕРМІНІВ

Архетип (гр. *arche* — давнє, начало; *typos* — образ, зображення) — у європейській філософії символіко-теоретичне означення логічних і фактичних начал, що є вихідною базою пояснення світоустрою і суспільного буття людей, загальних особливостей національних і регіональних культур, упорядкування та раціоналізації норм свідомості людини.

Аріанство (маніхейство) — варіант християнської релігії, який був поширений у Європі, в тому числі на півдні давньої України, в Малій Азії та Північній Африці; перший Нікейський собор (325 р.) оголосив аріанство єретичним, тобто хибним з погляду ортодоксального християнства, вченням.

Бог — символічне означення невідомого людям “подателя благ” у слов’янській, у тому числі українській, міфології.

Волхви — давньоукраїнські інтелектуали-відуни, жерці, які були частково винищені, а частково — розігнані князями Київської Русі та християнсько-православним духовенством після запровадження християнства на території Київщини, Чернігівщини та інших князівств.

Гармонія (гр. *harmonia*) — у світоглядно-філософському аспекті — механічна еквівалентність або співбуттєвість явищ чи подій, що забезпечує стале накопичення енергії, ентропію; в музиці, архітектурі — відношення між звуками або пропорції в будівництві споруд.

Громадянська релігія — позаконфесійні (нецерковні) організації (партії) людей, які об’єднуються на основі спільного сповідування віри (лат. *fides*) в певні явища суспільного характеру, яким надається значущість символу віри (напр., віра в державу, справедливість, демократію, свободу, соціалізм тощо).

Діалектика (гр. *dialegesthai*) — метод руху мислення двох і більше людей з метою встановлення істини в процесі діалогу, бесіди.

Душа — символіко-теоретичне означення в слов’янській, у тому числі українській, міфопоетиці особливої частини організмів людей, тварин і рослин, яка нібито має духовне походження.

Дух — символіко-теоретичне означення у слов’янській, у тому числі українській, міфології, повітря, “воз — духа”, з якого нібито складається душа, яка утворюється начебто завдяки тому, що повітря

розноситься “водою-кров’ю” по всьому організму людини чи тварини; тепле або холодне повітря (теплий чи холодний дух).

Ера (лат. *aerato*) — умовний початок календарного літочислення; особливо тривалі періоди буття людей, тваринного й рослинного світу, а також геологічних процесів, що описуються (мають історію) і мають відмінний від інших описаних (історичних) великих періодів зміст.

Ерістика (гр. *eristikos* — спірний) — вчення про методику ведення схоластичної суперечки, полеміки з метою здобуття демонстративної зверхності над суперником на основі використання принципів логічної єдності і “боротьби” протилежних суджень та заперечення суджень, що вже були заперечені (“заперечення заперечення”).

Індустріальне (промислове) суспільство — одна з назв суспільства, в якому панують товарно-грошові відносини (капіталізм); головною ознакою такого суспільства є технолого-виробниче використання механічних знарядь праці й транспорту, функціонування робітників як додатків до машин.

Інформаційне суспільство — одна з назв суспільства, в якому панують товарно-грошові відносини (капіталізм); вважається, що головною ознакою такого суспільства є визначальна роль виробництва інформації (знання) для технолого-виробничого споживання при створенні різноманітних серійних виробів, підпорядкування виробництва речей виробництву знань.

Історія (гр. *historie*) — сукупність усних і писемних оповідань про дійсні та вигадані події, що викладаються авторами на основі різних, навіть діаметрально протилежних світоглядів.

Козацьке бароко — особливий період в культурі України (XVI–XVIII ст.), для творів якого характерні змішування стилів, пишномовність, деталізація тощо, які були тісно пов’язані із соціально-політичними мотивами визвольної боротьби українського козацтва, селянства та міщанства проти соціального гноблення та проти іноземних загарбників-поневолювачів.

Капище — давньоукраїнський храм, де приносили жертви міфологічним богам (Дажбогу, Сварогу, Перуну та іншим).

Кількість — поняття української філософії про суму часток (чисельність, множину) однорідних або різнорідних речей; сума встановлюється під час пізнання речей на основі встановлення спільності їх способу буття (якості) або спільності окремих ознак (подібності).

Машкарник — поняття українського світогляду, що означає людину, яка прикидається, видає себе за іншу; свідомий обманщик.

Мертва душа — давньоукраїнське міфопоетичне уявлення про самостійне існування “безвидної” душі людини після її смерті; згідно з повір’ями, душа є предметом торгівлі чортів у потойбічному світі мертвих; художнє визначення аморальної людини, що втратила повагу в суспільстві.

Міра — виражена числом точка в математичній пропорції, що дає змогу встановлювати рівність і нерівність речей та явищ або їх властивостей за одними і тими самими критеріями; міра може виражатися людьми штучно створеним мірилом (масштабом).

Плоть — уявлення в українській міфології про частину людського тіла, що пов’язана з землею, не пропускає світло, має вагу, масу, об’єм тощо, на відміну від “духовної” частини тіла, яка складається з повітря і тепла, що невидимі, невагомі, не мають об’єму, пропускають світло, пов’язані з “небом”.

Поступ (від “ступання”, “ходіння”) — поняття української філософії, що виражає антропоцентричне розуміння світоперетворень, які здійснюються нелінійно, мають хаотичні просторово-часові визначеності щодо єдиної просторово-часової визначеності їх людиною; оскільки при поступі відбувається множина різноспрямованих перетворень, у світоглядному вимірі поступ не потребує уявлень про кризи й революції, що необхідні у вченнях про розвиток, прогрес чи еволюцію.

Профан (лат. *profanus*) — людина, яка не мала права входити до церковного храму через те, що не сповідувала релігію, була “світською”, неосвяченою людиною.

Рід і Рожениця — у слов’янській, у тому числі українській, міфології прабатьки людей, звичай шанувати яких зберігся у формах відзначення “дідів” навесні та восени; в давній Україні не визнавалося, що людина створена Богом із землі та оживлена його подихом.

Сакральний (лат. *saker*; *sacri*) — посвячений, властивий релігійному ритуалу й культурі; пов’язаний із хрестом (лат. *sakerum* — хрест).

Спільнота — поняття української філософії, що виражає об’єднання людей на економіко-родовій основі, де провідну соціальну функцію виконують патріархальні та патроніальні відношення.

Суспільство — поняття української філософії, що виражає об’єднання людей як сукупності індивідів (атомів, одиничних відо-

собленостей), яке функціонує за принципом взаємного доповнення здібностями або компенсації нездібностей людей на основі ринкової економіки та промислово-урбанізованої культури.

Суще — поняття українського світогляду і філософії, що означає “складене із сутностей”, тобто з частин, явище або річ.

Теорія (гр. *theoria*) — “умоглядне” (розумове) спостереження і дослідження, що здійснюється в логічно вироблених формах з метою створення усталених мовно-понятійних схем або моделей, на які можна спиратись у творчості та повторювально-імітаційній (виробничій і виконавській) діяльності.

Фідеїзм (лат. *fides*) — філодоксичне вчення про майбутнє як дійсне; симулятивне вчення, що ототожнює неіснуюче й існуюче, пояснюючи й описуючи події, які нібито відбувалися й відбуваються в межах очікуваного неіснуючого.

Штукарство — поняття, яке в українській культурології та філософії визначає імітаційно-повторювальну діяльність, результатом якої є “штука” — спеціальний виріб, схеми якого (сюжет, структура тощо) задалегідь відомі.

Цивілізація (лат. *civilis*) — стан суспільства, для якого характерне панування міської культури над культурою села, поширення міської культури як домінуючої в суспільстві; культура, що перейшла із стану творчості у стан змертвілих творів та серійних виробів.

Якість — поняття української філософії, що виражає однотипний (однорідний) спосіб існування речей, явищ або їх властивостей на основі одних і тих самих (тотожних) критеріїв або мір.

МАУП

The proposed publication represents the first attempt, in educational literature, to build a theoretical “portrait” of the Ukrainian philosophy within the system of Ukrainian studies adapted to the needs of teaching philosophy at higher education establishments. The content statement is based on the history of the Ukrainian philosophy and on its central problems, as well as on the modern trends in the Ukrainian and world philosophical thought.

The book is designed for students, masters, postgraduates, instructors of philosophy and all those interested in philosophy and, in particular, in the Ukrainian philosophy.

Навчальне видання

Шевченко Володимир Ісакович

**УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФІЯ
В СИСТЕМІ УКРАЇНОЗНАВСТВА**

*Теоретико-методологічний коментар
до курсу філософії
у вищих навчальних закладах*

Educational edition

Shevchenko, Volodymyr

**THE UKRAINIAN PHILOSOPHY
WITHIN THE SYSTEM OF UKRAINIAN STUDIES**

*A Theoretical-Methodological Commentary
to the Course of Philosophy
at Higher Education Establishments*

Відповідальний редактор *І. С. Сандул*

Редактор *Л. М. Воронович*

Коректор *Т. М. Федосенко*

Комп'ютерне верстання *М. І. Фадєєва*

Художнє оформлення *П. Х. Каченко*

Підп. до друку 18.02.08. Формат 60×84/16. Папір офсетний. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 13,95. Обл.-вид. арк. 14,4. Наклад 2300 пр.

Міжрегіональна Академія управління персоналом (МАУП)
03039 Київ-39, вул. Фрометівська, 2, МАУП

ДП «Видавничий дім «Персонал»
03039 Київ-39, просп. Червонозоряний, 119, літ. XX

*Свідцтво про внесення до Державного реєстру
суб'єктів видавничої справи ДК № 8 від 23.02.2000*