

МІЖРЕГІОНАЛЬНА
АКАДЕМІЯ УПРАВЛІННЯ ПЕРСОНАЛОМ



МАУП

П. М. Лісовський

Ю. П. Лісовська

ІНТЕЛЕКТУАЛОЗНАВСТВО

Навчальний посібник

За загальною редакцією М. Н. Курка

Київ
ДП “Видавничий дім “Персонал”
2017

Рецензенти: *А. О. Ярошенко* — д-р філос. наук, проф.
Ю. П. Сурмін — д-р соціол. наук, проф.
А. Ю. Ковальчук — канд. юрид. наук

Схвалено Вченою радою Міжрегіональної Академії управління персоналом (протокол № 4 від 24.04.13)

Лісовський П. М., Лісовська Ю. П.

Інтелектуалознавство: навч. посіб. / П. М. Лісовський, Ю. П. Лісовська; за заг. ред. М. Н. Курка. — К. : ДП “Вид. дім “Персонал”, 2017. — 320 с. — Бібліогр.: 308–319.

ISBN 978-617-02-0173-7

Розглянуто актуальні питання інтелектуалознавства в сучасному інформаційному світі, на міждисциплінарному рівні теоретико-методологічні та практичні засади формування інтелектуалознавства, зокрема з питань мовної свідомості та захисту інтелектуальної власності від будь-яких загроз. Велику увагу приділено соціальній філософії та філософії історії (онтології, гносеології, аксіології тощо).

Для студентів, слухачів і викладачів гуманітарних спеціальностей та всіх, хто цікавиться актуальними проблемами інтелектуалознавства.

© П. М. Лісовський, Ю. П. Лісовська, 2017

© Міжрегіональна Академія управління персоналом (МАУП), 2017

ISBN 978-617-02-0173-7

© ДП “Видавничий дім “Персонал”, 2017

ПЕРЕДМОВА	5
Розділ 1. Інтелектуалознавство: витoki та загальна характеристика	8
1.1. Інтелектуальні особливості становища людини у світі та важливість її самовизначення.....	8
1.2. Поняття та предмет інтелектуалознавства.....	11
1.3. Особливості історичного виникнення інтелектуалізації: діалектика міфології та філософії	13
1.4. Проблема визначення структури та функції інтелектуалознавства.....	17
Контрольні питання.....	20
Література до розділу	20
Розділ 2. Теоретико-методологічні засади формування інтелектуалознавства	21
2.1. Методи інтелектуального пізнання.....	21
2.2. Соціокультурна контекстуальність епістемологічної теорії науки в інтелектуалознавстві	22
2.3. Сучасний формат інтелектуалознавства: синергетика як нова освітня парадигма	32
2.4. Концепт мовної свідомості в інтелектуалознавстві	43
Контрольні питання	53
Література до розділу	53
Розділ 3. Онтологічні аспекти інтелектуалознавства	57
3.1. Фундаментальне значення проблеми інтелектуального буття у людському вимірі.....	57
3.2. Духовний розклад інтелектуального буття людини.....	60
3.3. Діалектика Життя і Смерті як інтегративно-цілісний духовний пошук в інтелектуальному окресленні.....	71
Контрольні питання	87
Література до розділу	87
Розділ 4. Гносеологічні аспекти інтелектуалознавства	89
4.1. Соціогносеологічна природа розвитку інтелектуалознавства.....	89

4.2. Проблема істини і правди в інтелектуальному пізнанні.....	108
4.2.1. Творчий потенціал у контексті інтелектуалознавства.....	113
4.2.2. Геній як критерій істини в інтелектуалознавстві.....	119
4.3. Ідейний пріоритет як інтелектуальна сила розвитку суспільства.....	129
4.4. Соціогенний вплив у латентних структурах людського інтелекту.....	137
4.5. Імідж як особливий вид соціального світу в інтелектуалознавстві.....	161
Контрольні питання.....	160
Література до розділу.....	170
Розділ 5. Аксиологічні аспекти інтелектуалознавства.....	174
5.1. Освіта та наука у системі інтелектуальних знань.....	174
5.2. Освіта, наука та виховання в умовах розвитку суспільного прогресу.....	182
5.3. Філософія шляхетної конституції особистості: виховання інтелігентності.....	192
5.4. Смісложиттєві настанови мудрості феномену інтелектуалознавства.....	195
5.5. Ціннісні орієнтири формату духовного капіталу як запорука інтелектуального самозбереження.....	204
Контрольні питання.....	215
Література до розділу.....	215
Розділ 6. Сучасні інтелектуальні практики у глобальному інформаційному світі.....	219
6.1. Інтернет як інструмент маніпуляції свідомістю в інтелектуальному середовищі.....	219
6.2. Інтелектуальна безпека як протидія спекулятивним технологіям маніпуляції свідомістю.....	242
6.3. Захист інтелектуальної власності: особистості, держави та суспільства.....	250
6.4. Захист людства від загроз у сучасному глобальному світі: прогнози на майбутнє.....	270
6.5. Проблема боротьби з міжнародним тероризмом.....	279
Контрольні питання.....	299
Література до розділу.....	299
Рекомендована література.....	308

ПЕРЕДМОВА

Ваші уста медовим цвітом
Налиті веснами та літом...
Нектар цей перед цілим світом
Розношу я сердешним звітом.

Від автора

Інтелектуалознавство стає досить важливим носієм, оскільки прогресивний розвиток будь-якої сфери діяльності людини неможливий без її розумової та творчої праці. Інтенсивні зміни у суспільстві потребують від людини креативно-еврестичних якостей, що дозволяють інтелектуально підходити до будь-яких змін. Ці зміни, а також їхній інтелектуальний вплив на спосіб життя людей та розвиток суспільних відносин є вельми складним і суперечливим. Сучасний світ виявляється складно організованою системою, простором новітніх інформаційних технологій і комунікацій, які претендують на створення нового соціального утворення — єдиної інтелектуальної цілісності. Для того щоб вижити у ситуації постійних змін, щоб адекватно на них реагувати, інтелектуальна особистість повинна активізувати свій творчий потенціал, стати креативною. Для ефективної організації життєвого світу необхідна цілісність інтелектуальних пріоритетів, що ґрунтуються на глибинному консенсусі та чіткому усвідомленні раціональних підстав.

Сьогодні феномен інтелектуалознавства як всебічне соціальне явище набуває надзвичайного значення для дослідників різних наукових галузей. З огляду на це, потреба інформаційного суспільства в інтелектуальних особистостях, що вільно володіють новітніми методологіями й технологіями життєдіяльності, набуває нагальної сили. При цьому освіта, наука та виховання у системі інтелектуальних знань мають бути визначальними факторами розвитку українського суспільства, оскільки найвищою цінністю сучасного цивілізованого світу є *людина*, її права та свобода.

Саме людина з її всевишнім розумом, допитливістю, особливим статусом суспільного відтворення постає як всесвітнє диво. Лише в її розумі висвітлюється та викристалізовується те, що ми називаємо *інтелектом*. Адже інтелектуалознавство і постає формою свідомого вирішення найперших питань людського: світоорієнтування, самоусвідомлення, самоствердження тощо, оскільки є духовним коренем людського розвитку. Лише філософія за її життєвосмисловими настановами постає своєрідним випробуванням людського інтелекту щодо його можливостей. Вона спирається на унікальні властивості людської думки — на її особливість цілісного охоплення реальності, розгортання розумових актів від гранично широкої межі узагальнення — межі буття та небуття. У цьому сенсі слід зауважити, що кожний громадянин має право на результати своєї інтелектуальної діяльності; ніхто не може використовувати або поширювати їх без його згоди, за винятками, встановленими законом. Водночас ринкові перетворення в економіці України ще не впливають позитивно на розвиток науково-технічного потенціалу, технологічного оновлення виробництва, нарощування випуску наукомісткої конкурентоспроможної продукції. Таким чином, гострою потребою є вдосконалення механізму інтеграції освіти, науки, виробництва та виховання; посилення державної підтримки інноваційних структур, створення системи правової охорони інтелектуальної власності, яка б належним чином відповідала міжнародним стандартам.

У навчальному посібнику на міждисциплінарному рівні розглядаються найновіші підходи до вирішення тих чи інших проблем стосовно інтелектуалознавства (оцінка філософських течій, проблеми онтології, гносеології, аксіології, маніпуляції свідомістю, духовного капіталу тощо). У книзі, на відміну від подібних видань, вперше у формі нарису подано стислу, але змістовно об'ємну історію української інтелектуальної думки. Книга охоплює дуже важливі на сьогодні розділи — “Теоретико-методологічні засади формування інтелек-

туалознавства”. Зміст посібника побудовано логічно, чітко і послідовно, наступні розділи посилаються на попередні та розвивають їх зміст далі.

Посібник буде корисним для студентів вищих навчальних закладів, слухачів, викладачів гуманітарних спеціальностей, військових, психологів, юристів, економістів та всіх, хто цікавиться актуальними проблемами інтелектуалознавства.

**ІНТЕЛЕКТУАЛОЗНАВСТВО:
ВИТОКИ ТА ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА**

- 1.1. Інтелектуальні особливості становища людини у світі та важливість її самовизначення.*
- 1.2. Поняття та предмет інтелектуалознавства.*
- 1.3. Особливості історичного виникнення інтелектуалізації: діалектика міфології та філософії.*
- 1.4. Проблема визначення структури та функції інтелектуалознавства.*

1.1. Інтелектуальні особливості становища людини у світі та важливість її самовизначення

Інтелектуалознавство як багатогранний соціальний феномен постає людською справою. Без людини неможливо пізнати той світ, який відкрився через її діяльність, працю, відкриття, експерименти, фантазію тощо. Внаслідок того, що людина постає зосередженням всесвіту, вона сама проявляється надзвичайно по-різному та суперечливо. Саме тому інтелектуальне пізнання людини постає невичерпним за змістом та формою. При цьому вимальовуються інтелектуальні особливості становища людини у світі:

1. *Розумність*, спроможність усвідомлювати себе і те, що її оточує. Саме розумність є здатністю людини не лише жити та діяти, зберігати своє життя та регулювати його, а й бачити ніби відсторонено дійсність і власні дії, володіти відповідними інструментами оцінки дійсності. Відтак, людська свідомість визначає дійсність інтелектуально, співставляючи й оцінюючи життєвий світ у відповідних вимірах.

Завдяки розумності людина рано чи пізно усвідомлює свої особливості, унікальність та потенційні можливості, оскільки у неї формуються певні знання про себе.

2. *Шляхетна конституція особистості.* З народженням дитини можна спостерігати, що це є саме природними передумовами певних ієрархічних задатків *людського* в людині. Так, наприклад, чудовий музичний слух зовсім не означає, що людина стане музикантом. Слід розуміти, що її життя не здатне бути зведеним до життя її організму. Це не означає, як і яким саме життям така людина проживе, оскільки такі особливості її анатомічну будову не визначають.
3. Людина є вільною живою істотою, що має *внутрішню свободу як необхідність самоусвідомлення*. Інакше кажучи, має потенційну можливість обирати та вибудовувати власне життя.
4. *Життя і Смерть як системна діалектична єдність екзистенційних вимірів людського буття.* Ця тема загострює проблеми людського самовизначення, пошуку смисложитєвих настанов мудрості.
5. *Соціокультурна зумовленість людини.* Це людина сучасної цивілізації, де процвітає постіндустрія. Така людина майже не стикається з природою у її первісному вигляді. Її оточують переважно штучні створіння, результати її праці та пізнання. Тому людина і прогресує не за рахунок змін в організмі, а завдяки розвитку власної діяльності, удосконаленню соціокультурних надбань. Це означає, що саме завдяки своїм вольовим зусиллям вона має опанувати пряму ходу, навчитися їсти з посуду, культурно розмовляти, читати, писати, водити автомобіль тощо.

*Важливість самовизначення навчального курсу
“Інтелектуалознавство”*

Істотне значення підручника “Інтелектуалознавство” полягає у тому, що він всебічно досліджує і віддзеркалює процес вироблення теоретичних знань, понятійно-категоріального апарату, філософського інструментарію, яким оперує сучасне

суспільство. Так, зокрема, значним здобутком давньоримської думки було створення самостійної науки — юриспруденції у системі інтелектуальних знань. Римські юристи ретельно розробили великий комплекс політико-правової проблематики в галузі загальної теорії держави і права, понятійний апарат окремих юридичних дисциплін і їх інструментарій — цивільного, державного й адміністративного, кримінального, міжнародного права.

Втім, інтелектуалознавство дає можливість зрозуміти важливість і значення особистості, держави та суспільства в духовній історії людства, усвідомити постійну роботу людської думки, її неперервний пошук оптимальних, ідеальних форм організації суспільного життя. Упродовж усієї людської цивілізації це прагнення залишається постійним і визначальним, оскільки відповідні ідеї ґрунтуються на основі потреб та інтересів усіх членів суспільства.

В сучасній Україні стверджується ідеологічний плюралізм, долається одномірність та стереотипність мислення і підходів до вирішення нагальних проблем нашого суспільства. Кожен має право на висловлення своєї думки. Звідси зростає і нагальний інтерес до навчального посібника “Інтелектуалознавство”. Підручник допомагає студенту набути загальних інтелектуальних знань, сформувати власний (кожного, всіх) світогляд, що ґрунтується на знанні різних підходів і концепцій у пізнанні особистості, держави та суспільства. Адже шляхетні образи культури неможливі без засвоєння важливих складових частин всесвітньої духовної культури людства, що є основою для розмаїття інтелектуальних ідей, важливим механізмом дії яких є філософія. Давні народи, шануючи накопичений інтелектуальний і практичний досвід, визнаючи його теоретичне і виховне значення, називали філософію наставницею життя. Саме сьогодні суспільні ідеї минулого живлять сучасну політико-державну думку, правлять одним із критеріїв істинності наукових висновків. Отже, без їх знання не може бути ефективно діючого філософа як мислителя-творця.

Інтелектуалознавство — це навчальна дисципліна, що має міждисциплінарний підхід, дискусійний за змістом. Цей курс відображає цілісний діалектичний взаємозв'язок історичних, теоретико-методологічних, правових, соціальних аспектів проблем феномену особистості, держави та суспільства.

Завдання курсу — дати студентам академічні знання з історії розвитку інтелектуалознавства, ґрунтуючись на потребах і запитах нинішнього часу. Навчальний курс містить філософсько-світоглядний матеріал переважно із всесвітньої історії, українознавства та політико-правової думки. Вивчення й засвоєння змісту інтелектуалознавства потребує знань з методології навчальної дисципліни.

1.2. Поняття та предмет інтелектуалознавства

“Інтелектуалознавство” у системі філософських знань належить до філософсько-теоретичного циклу наук, є самостійною науковою і навчальною, соціально-філософською, філософсько-історичною, правовою та теоретичною дисципліною. Цим воно відрізняється від історії та теорії держави і права як різних, хоча і споріднених, взаємозалежних дисциплін. На відміну від них, вивчає не історію політико-правових інститутів, законодавств чи теорію держави і права, а інтелектуалознавство з огляду соціальної філософії та філософії історії розвитку суспільства.

Завдання дисципліни — познайомити студента зі змістом і історією найбільш значних теоретичних концепцій у курсі інтелектуалознавства, що мають відповідний вплив на суспільний розвиток; надати академічних знань з теоретичної методології.

Вивчення інтелектуалознавства є актуальним, оскільки значно пов'язане з сучасними проблемами новітньої філософії, а саме: державотворенням як філософсько-історичним аналізом у системі філософських наук і філософії освіти.

Навчальними планами передбачено послідовність вивчення дисципліни: спочатку вивчається сутність, структура, механізм визначення курсу “Інтелектуалознавство”, загальнотеоретичні положення про основні явища, поняття і категорії, вітчизняна

і всесвітня філософія пізнання людиною суспільства. У свою чергу, курс є важливою передумовою для глибокого вивчення і засвоєння наступних курсів: історії вчень про державу та право, релігієзнавства, політології, соціології тощо.

Об'єктом наукового пізнання “Інтелектуалознавства” є не лише особистість, держава і суспільство як соціальні інституції, а й форми їх теоретичного пізнання й осмислення: ідеї, концепції, теорії, риторика тощо.

Предметом “Інтелектуалознавства” є теоретично обґрунтовані й концептуально виважені знання людини (людей, людства) про суспільство та усвідомлення необхідних знань у їхньому філософсько-історичному розвитку.

Інтелектуалознавство, з огляду соціальної філософії та філософії історії, дає можливість зрозуміти важливість і значення не лише держави та суспільства в духовній історії людства, а й усвідомити постійну роботу людського інтелекту (думки), її постійний пошук істини як оптимальної, ідеальної форми організації суспільного життя.

У системі філософських наук актуальність навчальної дисципліни “Інтелектуалознавство” полягає у тому, що вона певною мірою пов'язана із сучасними проблемами філософії, зокрема державотворення. Так, ще давньогрецькі філософи визначили природу, основні форми, ознаки, функції і механізми держави, сутність права і його роль у суспільстві. Власне, такі соціально-філософські та філософсько-історичні теорії часто називають “вченнями” як сукупність ідей, концепцій, доктрин, риторичних настанов у системі загальнофілософських знань. У цьому розумінні *ідея* — це концентрований вираз нового рішення чи способу, шляху до вирішення певної проблеми.

Концепція — це формула вираження основної настанови вчення, керуючий теоретичний принцип рішення загальної теорії.

Поняття “інтелектуалознавство” є світоглядним вченням про особистість, державу та суспільство, які ґрунтуються на тісно-

му діалектичному взаємозв'язку проблем політики та держави, що є первинними у соціумі. Такий світогляд постає духовним підґрунтям для виникнення та розвитку інтелектуалознавства.

У філософії історії було немало вчених, які приділяли велику увагу проблемам суспільства (Н. Макіавеллі, Ж. Боден, Т. Гоббс тощо).

Вивчення курсу дає студентам можливість набути інтелектуальних знань, сформувані власний світогляд, що ґрунтується на знанні різних підходів і концепцій у формуванні та створенні належних умов для розвитку особистості, держави та суспільства. У цьому сенсі шляхетна конституція особистості неможлива без засвоєння важливих складових всесвітньої духовної культури людства. Ця обставина є потужним інтелектуальним капіталом стосовно відповідних ідей та поглядів у сучасному практикумі.

Так, понятійними ознаками інтелектуалознавства є сукупність світоглядних утворень, таких як знання, бажання, мета, інтуїція, віра, воля, гідність, честь, надія, життєві мотиви тощо. Крім того, структурними компонентами інтелектуалознавства постають: погляди, переконання, принципи, ідеали, цінності, вірування, життєві норми та правила поведінки, суспільна риторика, маніпуляція свідомістю, духовна безпека тощо. Таким чином, інтелектуалознавство є суто людською справою і показником того, чого саме досягла людина в історично зумовлений період суспільного відтворення.

1.3. Особливості історичного виникнення інтелектуалізації: діалектика міфології та філософії

Будь-яка теорія в інтелектуалізації передбачає існування простіших форм знання. Історично першою формою інтелектуалізації прийнято вважати міфологію (від грец. — перекази, оповіді, легенди, слово, вчення) — розповіді або переповідання про богів, першопредків, початкові події світу тощо.

На перший погляд може здаватися, що міфи — це казки, щось вигадане, фантастичне. Проте для давньої, архаїчної

людини міф був єдиною та всеохоплюючою формою світосприйняття. Найпершою особливістю міфологічної свідомості у контексті інтелектуалізації був її *синкретизм* — “злиття всього з усім”. Дійсно, в міфі неможливо виокремлювати справжнє від символічного, реальне від фантастичного, очевидне від бажаного, духовне від природного, людське від нелюдського, зло від добра та ін. За цих умов міф володів такою формою цілісності, яка для інших історичних форм свідомості постає неможливою. Крім того, міф для людей того часу поставав не думкою чи розповіддю, а реальністю, тобто мав таку характеристику, яку у деяких видах мистецтвознавства називають “зникненням ефекту рамки” (або “екрану”). Вражена картиною чи кіно, людина може на певну мить забути про екран, навіюючи собі відповідні образи бачення, і, таким чином, повністю зануритись у той змістовний світ символів, які несуть образи.

Для людини міфологічної свідомості не існувало окремо дійсності і окремо міфу як розповіді про дійсність. Міф був єдиною можливою дійсністю.

Особливою магічною силою володіло в міфі слово, оскільки воно розглядалось як певний вид реальності, як ключ до проникнення у специфічну реальність. Виголосити слово дорівнювало тому, щоб заволодіти сутністю речі. Тому міфи зберігались, передавались незмінними із покоління у покоління, і нині їх інколи називають “машиною для знищення арифметичного часу”, оскільки такий час над ними ніби не панівний.

Доволі актуальним постає розуміння істинності буття через пізнання божественного прояву як особливої цінності здобутків київської софійної традиції християнства. Саме софійність (любомудріє) і визначала не лише духовний розквіт киеворуського суспільства, а й була фундаментальною світоглядною основою киеворуського процесу державотворення [5, 75]. Софійність як своєрідний інтелектуальний спосіб пізнання світу та розуміння людиною сутності божественного є

пошуком істинності знання через втілені символічні прояви Божественного світу. Міфологема — це символічний спосіб відображення реальності у різних кодованих змістах і площинах його відображення. Така міфологема софійної премудрості, проявляючи аксіологічний аспект, гармонізуючи, таким чином, навколишній світ, є взірцем та першоосновою філософського світотворення.

Характерні ознаки міфологічного світогляду

Вирішальне значення мало фактичне злиття архаїчної людини з природою. Між давньою людиною та світом природи не існувало чітких меж, тому ця людина, з одного боку, розглядала саму себе як частину природи, а з другого — втілювала природу, оскільки походила від неї. Саме у таких природних явищах і виникають наміри, бажання, прагнення. Проте вже в давні часи між людиною і природою існували опосередковувальні ланцюги. Серед них найперше значення мали штучно вироблені засоби життя і знаряддя праці. Цю сферу створених людиною речей, засобів життєдіяльності, знарядь та інструментів, які, порівняно з природою, є явищами штучними, називають сферою соціально-культурних процесів. Тут слід назвати ознаки міфологічного світогляду:

- стихійність формування і функціонування;
- сила народної творчості;
- неподільність людини та світу як одного органічного цілого;
- розкриття феноменів як явищ навколишнього світу;
- синкретичність як цілісність та універсальність світу.

Характерні ознаки філософського світогляду

Вищеозначена сфера соціально-культурних процесів заснована на технологіях людської діяльності. Останні, разом зі своїм розвитком та ускладненням, вимагають і особливого мислення, не міфологічного, де все здатне переходити в усе, а такого, яке фіксує себе у своїх послідовних діях, що епістеміологічно відбувається залежно від історичної зумовленості (тієї

чи іншої епохи розвитку цивілізації). Пізніше таке мислення назвали дискурсивним, таким, що рухається послідовно, впорядковано, через чітко фіксовані пункти власного руху до певних результатів.

Дискурсивне мислення суперечить міфологічному, тому внаслідок історичного розвитку людської діяльності, розростання сфери соціально-культурних процесів, разом із появою та формуванням дискурсивного мислення міфологічна свідомість починає руйнуватися. Після такого мислення здійснюється філософський світогляд, що виділяється із міфу. Його характерні ознаки:

- раціональні знання;
- мистецтво;
- релігія;
- фольклор;
- етичні норми та правила;
- правові уявлення;
- аналітико-синтетичне мислення.

Характерні особливості аналітико-синтетичного мислення

Саме філософія відтворює суспільну дійсність не лише у її наявному стані, а й переважно через її внутрішню необхідність та через належне, оскільки вона не просто говорить про те, що є, а й про те, як має бути. Справа у тому, що ідеальні, еталонні виміри дійсності у реальності відсутні. Проте, маючи їх у свідомості, ми можемо оцінювати та вимірювати будь-які реальні стани дійсності, оскільки вони постають, порівняно з еталонами, як певна міра відхилення від останніх.

Так, наприклад, у техногенезі існує коефіцієнт корисної дії машини, але за точку відліку береться величина у 100 %, яка передбачає, що усе тепло перейшло у механічну дію. Таке насправді є неможливим, але саме тому цей ідеальний, практично можливий та незмінний стан дозволяє оцінити реальні процеси перетворення енергії. Здатність оцінювати дійсність, а не лише сприймати її, постає значною перевагою інтелектуальної

свідомості. У філософії це позначається так, що лише людина володіє здатністю судити, тобто співставляти, вимірювати дійсність. Тому саме судження постає для філософії вирішальною формою інтелектуального мислення.

1.4. Проблема визначення структури та функції інтелектуалознавства

Інтелектуалознавство покликане насамперед надати людині найперші орієнтири для її життєвого самовизначення. Структура інтелектуального знання визначає ті сфери реальності, спираючись на які, людина здатна такі орієнтири виділити, позначити та дослідити. Зокрема, це: природа, світ, космос, суспільство та світова історія, духовна свідомість.

На підставі осмислення природи, світу виникають та формуються онтологія, натурфілософія, космологія (або космогонія). *Онтологія* є філософською наукою про суще буття як таке, а не лише про окремі види чи прояви буття. Тому найпершими постають питання про те, чому взагалі модусне (можливе) існування, за яким способом можна розуміти буття, як саме людина пов'язана із буттям.

Космологія може існувати як різновид астрономії, а може поставати і як інтелектуальні припущення про сутність та природу космосу; про існування невідомих літальних об'єктів (НЛО). Втім, коли йдеться про виникнення, походження (чи породження) космосу, слід мати справу із космогонією. На основі вивчення та осмислення суспільства і світової історії виникають такі науки, як соціологія, соціальна філософія та філософія історії, культурологія.

Соціологія як окремий напрям дослідження виникла у ХІХ ст., хоча спроби осмислити історію присутні у філософії з давніх часів. У своєму реальному розвитку соціологія більше тяжіла до того, щоб бути наукою про факти й аргументованість соціального життя. Тому вона перетворилася на емпіричну соціологію та соціологію окремих сторін суспільства (зокрема, соціологію сім'ї).

Філософські осмислення природи суспільного життя, зв'язків суспільства та природи, суспільства та людської індивідуальності, її культури та норм поведінки поступово визначили як *соціальну філософію*.

Філософія історії ставить граничні питання стосовно історії людства та логіки виникнення цієї історії, а саме: чому людство перебуває у процесі історичного розвитку, куди прямує історія, хто є її суб'єктом, чи існують закони людської історії?

На інтелектуальному підґрунті вивчення та осмислення духовної свідомості людини виникає ціла низка філософських наук. Серед них важливе місце займають логіка, гносеологія (чи епістемологія), етика, естетика (густосологія), філософія релігії, філософія права, історія філософії, ноологія.

Логіка — одна з найдавніших філософських дисциплін — досліджує форми, закони та норми правильного мислення. Вона посідає одне із чільних місць в інтелектуалознавстві, оскільки припущення логічних помилок може зруйнувати усі доведення та аргументації відповідної концепції.

Гносеологія — це теорія пізнання, що вивчає питання про природу, чинники та результати людської пізнавальної діяльності. Ця теорія також вивчає умови продукування й ознаки достовірних знань та їх практичного використання. Сьогодні ширше використовується термін “епістемологія” (теорія знання). У більшості країн так називають вчення про наукове пізнання у певний історичний час їхньої культури.

Етика — вчення про норми та засади міжособистісних стосунків.

Естетика досліджує природу людського захоплення красою дійсності, шукає корені людського тяжіння до прекрасного, гармонії.

Густосологія — це комплексна наука про естетичний смак та креативність особистості.

Філософія релігії розглядає питання природи та сутності релігії, досліджує причини історичного походження релігії, її конфесійного розмаїття та ін.

Філософія права з'ясовує корені та причини правових норм, людську потребу у правотворенні.

Історія філософії збирає, обробляє та демонструє історичні досягнення філософії в умовах сьогодення.

Ноологія — це вчення про природу та сутність людської розумності. Основоположником концепції про ноосферу (правителем світу є сила розуму) слід вважати вітчизняного мислителя В. І. Вернадського.

Серед функцій інтелектуалознавства найважливішими є такі:

- *світоглядна*, що допомагає людині знайти й обґрунтувати свої життєві орієнтири, з'ясувати зміст і значення смисложиттєвих настанов та цінностей;
- *пізнавальна*, що озброює людський інтелект орієнтирами в її діяльності: критеріями та пріоритетами вибору на шляху до істинних знань;
- *логічна*, що сприяє формуванню культурного алгоритму людського мислення, виробленню критичної неупередженої позиції у міжіндивідуальних і соціокультурних діалогах;
- *соціально-конформістська*, що допомагає адаптуватися та зорієнтуватися у складних, екстремальних проявах суспільного життя, а також виробити власну соціальну позицію;
- *творча*, що продукує здоровий образ життя кожної особистості як *духовну силу в основі емоційно-чуттєвого та фізичного волевиявлення*;
- *виховна*, що прищеплює інтерес гідності і смак до самовідповідальності, самодисципліни, самовдосконалення як творчого підходу до життя, пошуку життєвих сенсів.

Усі названі функції мають як індивідуально-особистісне, так і суспільне значення.

Ключові слова: *людина, міфологія, світогляд, філософія, знання.*

Контрольні питання

1. У чому полягають інтелектуальні можливості людини?
2. Розкрийте сутність та важливість визначення навчального курсу “Інтелектуалознавство”.
3. Що є предметом інтелектуалознавства?
4. Назвіть основні особливості історичного виникнення інтелектуалізації.
5. Що таке міфологема? Її характерні властивості в інтелектуалознавстві.
6. Які головні ознаки філософського світогляду в інтелектуалознавстві?
7. Сформулюйте структуру та функції інтелектуалознавства.

Література до розділу

1. *Лісовський П. М.* Шляхетні образи культури як вияви екологічної свідомості // Мультиверсум. Філософський альманах. — К.: Укр. центр духовн. культури, 2001. — Вип. 24. — 67 с.
2. *Павленко Ю. В.* Евразийство и цивилизационная природа постсоветского пространства // Наука та наукознавство. — 2001. — № 2. — С. 11–12.
3. *Євангелія від Йоана.* — Святе Письмо Старого та Нового заповіту. — 2009. — С. 113.
4. *Мозг и сознание:* Пер. с англ. — М.: Мир, 1971. — 264 с.
5. *Павленко Ю. В.* Етнічний розвиток Київської Русі // Генеза. — 1998. — № 1–2 (6–7). — С. 72–83.

**ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ
ФОРМУВАННЯ ІНТЕЛЕКТУАЛОЗНАВСТВА**

- 2.1. *Методи інтелектуального пізнання.*
- 2.2. *Соціокультурна контекстуальність епістемологічної теорії науки в інтелектуалознавстві.*
- 2.3. *Сучасний формат інтелектуалознавства: синергетика як нова освітня парадигма.*
- 2.4. *Концепт мовної свідомості в інтелектуалознавстві.*

2.1. Методи інтелектуального пізнання

З позиції інтелектуалознавства теорія пізнання як система принципів, способів, прийомів, підходів, засобів наукового дослідження є методологією (від грец. *metodes* і *logos* — наука про методи). Методологічними принципами цієї дисципліни є такі.

Загальний принцип, або *метод діалектики* (від грец. *dialektike* — мистецтво вести бесіду, міркувати). Сократ розглядав діалектику як мистецтво виявлення істини шляхом співставлення протилежних думок, спосіб ведення бесіди, що призводить до істини. Методом пізнання суцього для Сократа була іронія, критичний підхід до понять, раціоналізм. У Г. Гегеля діалектика як загальний метод пізнання розкриває істинний смисл предмета в єдності його протилежностей, що є сутністю самого вчення, полісемантичного (всєбічного) аналізу ідей, логіко-понятійного апарату, способу побудови державно-правової теорії. Так, наприклад, у гегелівському “Вченні про право” наука про право розглядається як складова філософії, і поняття права трактується “поза наукою права”, що вживається у трьох основних значеннях: право як свобода (“ідея права”), право як визначений ступінь

і форма свободи (“особливе право”), право як закон (“позитивне право”).

У цьому сенсі також слід зазначити гегелівське трактування держави: держава як ідея свободи, як конкретне і вище право, як політична держава, як конституційна монархія.

Таким чином, керуючись діалектичним методом, важливо усвідомити не лише значення результатів теоретичних розробок мислителів минулого, а й логіку, аргументацію, методи і способи аналізу державно-правових явищ.

Принцип історизму вимагає підходити до того чи іншого вчення, ідеї, концепції історично, розглядати їх у контексті епохи, враховувати, як це вчення склалося, основні етапи його еволюційного розвитку.

Принцип об'єктивності як загальнонауковий метод вимагає оцінювати вчення й ідеї без превентивності (випереджальності) щодо ідеологічної кон'юнктури. Об'єктивність не потребує ідеологічних нав'язувань, ярликів, класової завуальованості. Саме теорія та практика є діалектикою ментально-історичного досвіду як критерій істинності.

Принцип соціально-філософського підходу містить загальнолюдську мораль, що вимагає оцінювати ідеї, вчення, політико-ідеологічні моделі з огляду потреб та інтересів народу, загальнолюдських цінностей.

В інтелектуалознавстві використовуються такі методи, як філософсько-історичний, описовий, логічний, системний, порівняльний, темпоральний. До спеціальних методів дослідження інтелектуалознавства слід віднести і догматичний (для встановлення інтелектуальних принципів, визначень, понять, розроблених чи вживаних мислителем), хронологічний (вимагає досліджувати вчення у їхній темпоральній послідовності, історико-хронологічному розвитку, риторичним описом).

2.2. Соціокультурна контекстуальність епістемологічної теорії науки в інтелектуалознавстві

У сучасному суспільстві ідейні пріоритети та принципи зумовлюють відповідні ідеали й норми щодо змістовного уявлен-

ня про епістемологічну сферу науки. У цьому процесі *епістемологію* використано як історичну мінливу сукупність знань, які визначають можливості становлення свідомості й культури у конкретно-історичному періоді. Такий актуальний аспект концептуальних матриць наукової теорії є відповідним синтезом інтелектуальних знань у системі духовного капіталу.

Значний внесок у епістемологічну теорію науки зробив Томас Кун. У своїй праці “Коперніканська революція” дослідник ґрунтовно висвітлив сутність міжпарадигмальних розбіжностей. Як помітив Томас Кун, найзапекліші дискусії точаться між ученими, погляди щодо пізнавальних цілей і цінностей яких різняться. Наукова парадигма в інтелектуалознавстві є методом вибору об’єкта дослідження і пояснення сукупності фактів, які існують у формі обґрунтованих принципів і законів, утворюючи несуперечливу теорію (концепцію). Саме парадигма віддзеркалює ієрархізацію проблематики та визначає пріоритетність методологічних засновків як методів інтелектуального пізнання.

Адже не існує світоглядно нейтральної парадигми в її ціннісній ієрархії. У цьому відношенні Томас Кун особливу увагу звернув на парадигму світосприйняття як різновид концептуальних матриць в інтелектуалознавстві. На його переконання: “Цінність знання набуває актуальних ознак лише тоді, коли співтовариство вчених-професіоналів узгоджує значущість традиційних експериментальних процедур, напрацьовує установлене розуміння сутності, а також видозмінює теоретичну схему, за якою сприймає світ” [81, 23].

Конкуренція між різними групами наукового співтовариства призводить до заперечення, відхилення певної теорії. Констатація її неприйнятності завжди ґрунтується на чомусь значно більшому, ніж суто наукове зважування дослідницьких надбань. Як вважає Кун, епістемологічна революція починається тоді, коли парадигма нормальної науки перестає адекватно відтворювати досліджувані аспекти дійсності. Зміна парадигми легітимізує перегляд світоглядних принципів, кутів

зору на предмет, що є ступенем успішності наукової революції. Кун наполягав, що процес зміни парадигм не піддається логічно-методологічній реконструкції, оскільки є складним комплексом соціальних, культурних та психологічних факторів, які залежать від історичних і соціокультурних особливостей суспільства.

Парадигмою інтелектуальних знань слід вважати сукупність теоретичних стандартів, ціннісних критеріїв та світоглядних настанов шляхетної конституції особистості, що набуває істинного знання всіма гранями власного творчого доробку. Формування такої парадигми в інтелектуалознавстві ініціює суспільну свідомість задля неухильного прийняття ідейно-світоглядних рішень. Таким чином, сучасна наука користується на належному рівні дослідницьким інструментарієм, де ефективно дієвим інтелектуальним потенціалом у системі духовного капіталу володіють міждисциплінарність, полідисциплінарність та трансдисциплінарність. Міждисциплінарність означає кооперацію розмаїття наукових сфер і циркуляцію спільних понять для усвідомлення об'єкта. Полідисциплінарність передбачає одночасне з'ясування сутності об'єкта кількома дисциплінами. Трансдисциплінарність характеризує наукові дослідження, що виходять за межі конкретних дисциплін. Безперечно, представники різних парадигм можуть використовувати однакову термінологію, але при цьому під одними термінами розуміють різні речі, що є продукуванням несумісних методологічних стандартів і нетотожних пізнавальних цінностей.

Як зауважує Талкот Парсонс: “Науковий інтерес полягає не в тому, щоб зафіксувати в працях учених окремі розрізнені твердження, а у тому, щоб виявити спільний напрямок, єдиний масив систематизованої теоретичної аргументації” [193, 45].

До середини ХХ ст. дослідницькі аспекти філософії науки змістилися від концептуалістики структуризації інтелектуального знання до з'ясування механізмів його розвитку. Домінантним стало завдання виявлення логіки розвитку інтелектуальних теорій на основі вивчення емпіричної історії науки,

оскільки прогрес науки — це результат заперечення певних доти пріоритетно методологічних стереотипів і водночас процес канонізації інших засобів, які дозволяють накопичувати інтелектуальне знання ефективніше. Адже уявлення про інтелект людини як ідеал семантичної інтерсуб'єктивності виникло на підставі того, що науковий спосіб оперування інтелектуальним знанням втілював очевидні уточнення понять, якими користуються у повсякденному житті.

Загалом специфіка епістемологічних знань започаткувала тривалий дискурс щодо ідеографічного знання. Справа у тому, що кожна наука рухається до своєї мети за допомогою інтелектуальних засобів, які є суспільними. Оскільки ідеографічне знання в людському інтелекті досліджує дещо одиничне й неповторне, його складно оцінити у понятійній конструкції духовного капіталу. Отже, на інтелектуальний розвиток епістемологічної теорії науки впливають референтні групи й авторитети від науки, які очолюють її внутрішні інститути. Авторитетні школи отримують перевагу в університетських курсах, виховуючи своїх adeptів через систему освіти. Інші школи й напрямки змушені боротися за свої права на істину і “суверенітет”. Інтелектуальні посилення на авторитет науки нині не мають відношення до наукової істини й не можуть контролюватися навіть самою наукою. Крім того, процеси диференціації в науці призводять до того, що суб'єкти одних галузей інтелектуального знання не здатні верифікувати результати інших суб'єктів, отримані в інших галузях.

Щодо цього Лев Шестов зауважив: “Наука визнає істинними лише такі судження, які можуть бути перевірені всіма й завжди... Вона навіть не уявляє, що таке істина, тому накопичує лише загальнообов'язкові судження” [170, 310].

Андрі Пуанкаре вважав, що важливі принципи наукових теорій не є істинами апріорі, оскільки є умовними положеннями, єдиною абсолютною ознакою яких визнається внутрішньо-етимологічна і концептуально-аргументаційна несуперечливість. Ця інтелектуальна обставина свідчить про атрибутоформуван-

ня наукових законів і функціональну ефективність чинного наукового стереотипізму.

Втім, Пуанкаре пов'язував наукову істину й етичні норми людського інтелекту як духу: "Істина — це об'єкт і прерогатива логічного розуму, натомість мораль належить до сфери почуттів, афектів, воління та різних форм ірраціональної сфери духовності людини" [121, 506]. Інакше кажучи, багатогранність інтелекту як вияв феноменальності в особистості характеризує Одну Істину, що містить віддзеркалювання кожною її гранню суспільних форм цієї істини, а саме: моральної, політичної, правової, економічної тощо. Саме така мужність серця та розуму ініціює геніальність людського інтелекту, що, освітлюючи можливі шляхи свободи, є превентивною основою для майбутніх нащадків.

Зрештою, попри відмінність світоглядно-аксіологічних пріоритетів та акцентів, значення культури для генерування загальноприйнятої системи інтелектуальних цінностей є незаперечною в епістемологічній сфері науки. На переконання Еріха Фромма, канонізація певної системи (ієрархії) ідей та ідеалів істотно детермінована характером і "специфічною формою людської енергії, що виникає у процесі динамічної адаптації людських потреб до певного способу життя у суспільстві. Характер визначає думки, почуття та вчинки" [163, 180].

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

Особливе занепокоєння в епістемологічній теорії науки викликає місце індивіда в сучасному інформаційному суспіль-

стві, яке інтелектуально удосконалює індустрію комп'ютерних і спіритуальних засобів ідейного, світоглядного “опрацювання” особистості. Наголошується на тому, що будь-яка ідея завжди є нічим іншим, як продуктом інтелектуальної діяльності людини, тобто чимось вторинним, похідним, порівняно з особистісним буттям. Будь-яка “істина” не варта того, щоб заради її торжества людина принижувала і пригнічувала себе, а то й прирікала на небуття.

Своє завдання сучасна наука вбачає у тому, аби інтелектуально допомогти сучасній цивілізації усвідомити дві альтернативні перспективи: параноїдальної нарцистичної самовпевненості й іронічного сприйняття деструктивних реалій як закономірних історичних випадковостей. “Захопленість самовпевненою логікою індустріалізму приводить до думки, що науково-технічний розвій, який підпорядковує людській волі дедалі грандіозніше сили Всесвіту, дозволить з часом за допомогою цих рушіїв остаточно оволодіти пультами історії” [134, 60].

Інакше кажучи, ініціюючи сучасну стратегію інтелектуального капіталу в людині, необхідно застерегти, що використання досягнень науково-технічного поступу неминуче призведе до того, що людство опиниться у стані покори і послужливості “володарям всесвіту”. Адже, всеосяжна могутність тоталітарних держав здатна експлуатувати не лише ідеологію, а й науковий прогрес людського інтелекту.

Зосереджуючись на взаємозв'язку науково-технічного поступу і влади, яка самозміцнює себе, слід попередити, що потрібна особлива пильність, аби запобігти навислій небезпеці інтелектуального виродження людського суспільства до стану “атомістичного” (деградаційного) характеру. Ця обставина наближає людство не до обіцяної ідеологами індустріалізму свободи, а до створення засобів і способів тоталітарного панування, контролю і маніпуляції підсвідомістю (особистістю).

У цьому сенсі саме об'єктивність інтелектуального знання — найважливіша ознака наукової епістемології, здатна доб-

рочинно виходити за межі кожного історичного типу практики і відкривати нові інтелектуальні світи, які виявляються об'єктом превентивного освоєння в майбутньому. При цьому соціально-філософський аналіз проблеми об'єктивності/суб'єктивності епістемі доцільно розглядати концепцією *інтерсуб'єктивності* (у філософії це поняття вперше застосував Йоган Готліб Фіхте, а розвинув Едмунд Гуссерль). Ця концепція відіграє домінуючу роль в інтелектуальних теоріях соціальної дії та символічного обміну, феноменологічній соціології, філософії історії тощо. З цієї точки зору, філософія мистецтва відображає соціокультурну дійсність як інтелектуальний спосіб життєвого світу. Саме *шляхетна конституція особистості* відображає інтелектуальний світ у його об'єктивності, оскільки пропонує певний добротний формат багатоманітного світу відповідно до своїх внутрішніх ціннісно пізнавальних пріоритетів: віри, волі, честі.

Зрештою, історично мінливими є не лише соціальні функції науки, а й стандарти її викладання, способи бачення та витлумачення реальності, стилі мислення, які формуються у контексті інтелектуалознавства і зазнають історично зумовлених впливів. Однак взаємодія науки з конкретно-історичними соціокультурними чинниками та іншими сферами культури не знімає питання стосовно субстанційних відмінностей між наукою та буденним пізнанням, художнім мисленням, мораллю, релігією, філософією тощо.

Наприклад, у процесі художнього освоєння дійсності об'єкти, які стосуються інтелектуальної діяльності, не відокремлюються від суб'єктивних факторів, а поєднуються з ними. Відповідне відображення предметів об'єктивного світу в мистецтві цілком виражає ціннісне ставлення людського інтелекту до предмета. Художній образ — це таке відображення об'єкта, яке віддзеркалює інтелектуальні особливості шляхетної конституції особистості, вмонтовані в характеристику відображуваної дійсності.

Насамперед, слід зауважити, наука не обмежується дослідженням лише тих предметних зв'язків, які підлягають осво-

енню у межах наявних історично структуризованих форм і стереотипів інтелектуальної діяльності, оскільки досліджує об'єкти, які можуть знайти своє практичне застосування у майбутньому.

Адже первісні форми наукового пізнання зародилися в надрах буденного пізнання. Гіпотетичні схеми предметних зв'язків дійсності як спосіб побудови інтелектуальних знань утвердилися спочатку в математиці. Згодом вони поширилися на природничі науки, де отримали інтелектуальну назву як метод гіпотетичних моделей реальності, який обґрунтовується засобом досвіду як “настільної книги” життя. Завдяки методу гіпотез наукове пізнання в інтелектуалознавстві звільнилося від жорсткого диктату емпіричної дійсності, почало прогнозувати напрямки та способи генезису об'єктів. З цього моменту завершується етап пранауки і починається наука у власному розумінні слова. Паралельно з емпіричними законами, якими оперувала і пранаука, формується особливий тип інтелектуального знання — теорія.

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

Ідеалізовані теоретичні об'єкти наділені не лише інтелектуальними ознаками, які можна виявити під час взаємодії реальних об'єктів, а й особливостями, що відсутні у реальних об'єктів. При цьому інтелектуал абстрагується від неістотних властивостей і ознак досліджуваного предмета, натомість вибудовуючи ідеальний об'єкт, який виконує функцію носія лише істотних, сутнісних зв'язків і особливостей. Саме науковий тип

оволодіння інтелектуальним знанням є систематичним, що формується не випадково, а в результаті цілеспрямованого, організованого і системного пошуку. Інтелектуальне знання повинно бути несуперечливим, оскільки відмінність наукового пізнання від ненаукового полягає у систематичності як способі отримання інтелектуального знання та формі його організації.

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

Інтелектуальним змістом такого наукового мислення є ідеологія, притаманна конкретному історичному типу культурного виробництва. Саме на рівні ідеології як системи поглядів, ідей і теорій знаходить відображення і обґрунтування інтелектуальна картина світу. При цьому найважливіша для ідеології складова цієї картини — належна оцінка соціальної дійсності, а також суспільні цінності й ідеали. У цілому, ідеологія спрямована на детерміноване генерування духовної свідомості в межах людських інтелектуальних можливостей, що певною мірою формує науковий світогляд. У такій ідеології формуються соціально-політичні, етичні, естетичні ідеали, норми, правила і принципи. “Ідеологічне вчення є узагальненим і сумарним уявленням про все, що за даних умов вважається важливим для усвідомлення людиною самої себе і свого соціального оточення. Ідеологічний формат людини визначається станом її свідомості, який утворюється під впливом багатьох факторів: досвіду життя, спілкування з іншими людьми, літератури, кіно, газет, освіти” [63, 356].

Ідеологічна інтерпретація є своєрідним інтелектуальним будівником у теорії епістемологічної науки, оскільки задається відповідною системою цінностей, згідно з якою факти набувають виняткової соціальної значущості. Вирішальне значення в

цьому сенсі має кут ідейно-аксіологічного зору, під яким розглядається реальність. Втім, “те, що здається абсурдом з позицій регулювання поведінки окремої людини, може визнаватися цілком раціональним з міркувань коригування діяльності великих мас людей. Історичний парадокс полягає у тому, що ідеологія виникає як засіб опанування стихійними силами комунальності та обмеження їх, а на практиці часто відбувається актуалізація потенціалу цих чинників” [63, 247]. Інакше кажучи, ідеологія володіє інтелектуальним ресурсом потужного генератора соціальної динаміки. Це призводить до того, що вона є або складовою частиною небезпечних соціальних тенденцій і кризових явищ, або дієвим засобом розв’язання нагальних проблем.

Створення концептуальних інтелектуальних моделей в історії лежить в основі кожної респектабельної історичної інтерпретації як дослідження, яке відрізняється від звичайного перерахування емпіричних даних. У “Критиці чистого розуму” Іммануїл Кант наполягав, що у вузькому розумінні “наукове” знання не є всемогутнім, що компетенція розуму не безмежна і що, з огляду на цю обставину, *розум* доцільно доповнити *вірою*, яка допоможе вчасно зорієнтуватися, де добро, а де зло. Кантівська критика інтелектуально знаменувала своєрідний поріг сучасної науки: вона вперше санкціонувала важливу подію європейської культури XVIII ст. — вихід думки і знання за межі простору уявлень. Критична світоглядна парадигма діяла за принципом: усе піддавати сумніву в самій основі. Така інтелектуальна критика структуризувала метафізичний вимір, відсутність якого філософія XVIII ст. намагалася компенсувати аналізом уявлень. Завдяки цьому стали інтелектуально можливими різноманітні філософії Життя, Волі, Слова, що еволюціонували в XIX–XX ст.

Крім того, історичні епохи не лише інтелектуально впливають на еволюцію світоглядних парадигм, а й функціонують у гравітаційному полі ідейно-телеологічних пріоритетів, стереотипів і уявлень. Ця інтелектуальна зумовленість завжди істотно

обмежувала внутрішню свободу природної еліти і була однією з потужних проблем на рівні світоглядно-філософської рефлексії.

З цього приводу Ернст Кассілер наполягав, що не варто відмовлятися від надії відкрити ті загальні закони, які керують процесом еволюції людської цивілізації. Окремі форми культури — міф, релігія, мистецтво, наука тощо — сліднують тому своєрідному розумовому ритму, який необхідно розкрити в загальних термінах [72, 121].

Таким чином, людство в лічені десятиліття зробило поворот до абсолютно нового типу соціокультурного спадкоємництва, в рамках якого важливим стало не засвоєння минулих стандартів або рецептів, а підготовка до оволодіння раніше не існуючими методами і змістом інтелектуального пізнання. Цей інтелектуальний парадокс став і наслідком різкого незгодження досягнень творчої наукової думки, який усвідомлює пріоритет людини, і необхідністю її духовного капіталу як вищої цінності, і традиційною освітою, орієнтованою лише на вузькі, прагматичні цілі. До того ж інтелектуативність особистісної або культурної моделей в теорії епістемологічної науки полягає в тому, що вони виходять з парадигм соціокультурної ідентичності: толерантності як світоглядного принципу, плюралізму стилів життя, універсалістської етики, екосвідомості, самореалізації та самоактуалізації особи. Тому єдність “силового поля” векторів національного і культурного повинна визначати інтелектуальний зміст і структуру теорії епістемологічної науки, а саме: громадянсько-національного виховання тих суб’єктів, які стануть активними будівниками нової України XXI ст.

2.3. Сучасний формат інтелектуалознавства: синергетика як нова освітня парадигма

Сучасний формат інтелектуалознавства дає суспільству можливість глибше зрозуміти роль і місце цілісного розвитку вищої освіти. За таких обставин виникає потреба в напрацюванні нових теоретичних, методологічних та соціально-фі-

лософських засобів аналізу сучасної духовної кризи. Глибоке осмислення сутності інтелектуалознавства, особливостей динаміки та її впливу на розвиток суспільства дає змогу досягнути проблему в цілому. Саме синергетика в інтелектуалознавстві розкриває цілісність людського буття не лише у вузькому розумінні, а й разом з деякими іншими постнеокласичними науками (насамперед — сучасні космогонія як екологічне мислення в координатах генокосмізму) самоорганізаційним підходом дає можливість відкрити закономірності соціального прогресу. Такий прогрес, як загальна тенденція розвитку буття, наближення його “до справжнього смислу”, визначається діалектичним початком головної суперечності синергетичних систем, тобто результатом боротьби між тими початками, один з яких створює нові структури, а другий — розсіює останні. Адже “репродукція прогресу самоорганізації як визначальної тенденції розвитку буття” дає нам істотну можливість зблизити науку про навколишній світ, природу і наші знання про “суб’єктивну діяльність людини, про дух” [22, 40].

Характерною рисою феномену інтелектуалознавства в сучасній освітянській галузі є технологічна культура, яка, зокрема, почала надавати практичного застосування. Технології вийшли за межі виробництва і стали істотною ознакою, яка характеризує стан соціальних процесів.

Як зазначає Б. Шнейдерман у “Декларації відповідальності”: “Як учені... ми повинні насамперед повірити, що зможемо вплинути на майбутнє технології. Активне обговорення досліджень космосу... пересадки серця, телебачення високої чіткості, генної інженерії, контролю за народжуваністю наочно свідчить, що суспільство сьогодні визначає майбутні технології” [37, 176].

В сучасних умовах інтелектуалізму на тлі постіндустріальної культури як поступу цивілізації пов’язане нове розуміння антропоцентризму як ідентифікації (персоніфікації), де вищою цінністю світової арени постає Людина Цивілізації. У цьому контексті цікавим є судження латиноамериканських соціоло-

гів, які вважають, що освіта, наука і технологія, незважаючи на свій діалектично цілісний зв'язок, істотно відрізняються одна від одної. “Технології, розроблювані для здійснення контролю над людьми або над природою, можуть ґрунтуватися або не ґрунтуватися на наукових відкриттях, а часом — випереджати їх...” [66, 27].

За цих обставин предметом вищої освіти на синергетичних засадах (вияв у соціумі поля хаосу як порядку) слугують універсальні (загальнолюдські) гуманістичні цінності. Таким чином, метою вищої освіти є інтелектуальні умови для формування творчої особистості, за умов яких ефективно (якісно, компетентно, професійно) самовизначення особистості у вищій освіті свідчить про панорамно-масштабне уявлення соціальної значущості. Тому інтелектуальна самосвідомість (з огляду на її світогляд як механізм) формується з моменту управлінської оцінки внутрішньої свободи, віросповідання та вольової здатності. До того ж формується такий феномен, як управлінська “я-позиція” керівника; усвідомлення шляхів і способів “зняття” суперечностей між належним і сутнісним, бажаним і здійснювальним, потенційно можливим і істинним.

Управлінська “я-позиція” у вищій освіті — це дефініція, що усвідомлює її як самоактуалізацію свого “я”, формуючи інтелектуальні уявлення про соціальну значущість суб'єкта як самопошук внутрішніх резервів. Це і є внутрішнім опертям свободи позиційного захисту (маневру керівника з відповідним наміром) у інтелектуальному просторі управління вищої освіти. Тут доцільно брати до уваги як суб'єкт, так і об'єкт управління, їхні діалектичні взаємини в освітянській сфері, ступінь налагодженості інтелектуальних зв'язків, дуалізму маніпулюючих (керуючих) і маніпульованих (керованих). Саме від підготовки і позиції керівника в майбутньому залежить здатність ініціювати інтелектуальну функцію свідомості особистості як позбуття стереотипу мислення.

Як зазначає вітчизняний філософ В. С. Лутай: “Застосування методології філософії нестабільності до педагогічної діяль-

ності дає можливість глибше зрозуміти унікальність кожного суб'єкта освіти, особливо на переломних етапах як онтогенетичного розвитку учнів, так і історичного розвитку суспільства" [24, 126].

Інтелектуальні засади реформування сучасної освіти як за формою, так і за змістом розкривають діалог основних суб'єктів спілкування у соціокультурних вимірах людського буття. Крім того, слід вбачати принцип подібності через дискурс суб'єкта. Так, Питирим Сорокін вважав, що наявність певної повторювальності духовних відношень у різних типах культури виступає в якості сфери інтегруючих цінностей [24, 124], що цілком визначає діалектично непереривну повторюваність історичних процесів.

Синергетика на підставі інтелектуально-методологічної парадигми — істотна для розглядання як принципово новий етап епохи ХХІ ст. Зокрема, ця парадигма спрямована на те, щоб полегшити представникові кожного виду світогляду, національного менталітету, кожній особистості відшукати оригінальне місце в інтелектуальній свідомості.

Синергетична методологія не лише розкриває потенційну можливість існування плюралізму у різних методиках (засадах, методах, прийомах) феномену інтелектуалознавства та полікультурність сучасного людства, а й цілком потребує підкорення певних систем її важелів.

З цього приводу К. Ясперс вважав, що виникає нова епоха, яка піддає всіх людей такій радикальній зміні, якої ще не знала історія [180, 67].

Аналізуючи сьогоденне загострення глобальних проблем стосовно інтелектуалознавства, І. Пригожин припускає: "Наша сучасна планетарна система... наближається до... точки біфуркації", тобто до нової "вирішальної фази в історії людства", пов'язаної з докорінними змінами в структурі його організації [118, 89].

У цілому, синергетичне сприйняття світу є атрибутивним зв'язком трансформації вищої освіти ХХІ ст. Коли у людини

активізоване об'ємне світосприйняття, вона синтезує багаточисельні дихотомії буття, відкриваючи в собі, як зазначає П. Вайнцвайг, деміургічну, креативну істоту, вона об'єднує протилежності, досягаючи психосоматичного балансу і характеризується величезною творчою напругою, а звідси — колосальною могутністю [17, 35].

Саме синергетичні засади в інтелектуалознавстві дозволяють вищій освіті виявляти еволюційні, історичні нашарування у кожній людині, цілком розкрити приховані потенційні ресурси і розвивати, відповідно, внутрішню потребу як соціогенне явище.

Сьогодні вища освіта надає потенційну можливість позбутися відповідних стереотипів як нечутливість суто людських утворень на психічному рівні, де регулятивна функція домінує над пізнавальною, що інтелектуально формують певні умови в соціумі. Існує думка, що дуже важливо під час опрацювання стратегії вищої освіти враховувати співвідношення групових норм, що тісно пов'язані із життєво активною орієнтацією кожної людини і духовно-ціннісних змін (перевтілень), які відбулися в інтелектуальній свідомості.

За Ліппманом, стереотипи — це фортеця нашої традиції, за стінами якої на займаній позиції ми можемо й надалі почуватися в безпеці [52, 144]. Бо, власне кажучи, нова об'єктивна інформація як вияв генеративу мислення в стереотипній свідомості різко змінює певну ситуацію. Тоді спрацьовують механізми психологічного захисту й індивід воліє не допускати цю інформацію у свідомість, а “чіпляється” за старі стереотипи, ховаючись за усталеною течією буденного життя.

Саме людина-творець в екстремальних життєвих ситуаціях, як “долі Безсмертя у проявах смертного покоління”, а не лише в кабінетній академічній тиші чи вузівській аудиторії, цілком здатна “розм'якшити” соціальні стереотипи. У конкретних життєвих обставинах, що трапляються з людьми на межі життя і смерті, наприклад під час ведення військових дій, миротворчих операцій тощо, загартовується сила духу: зміцнюється віра,

реалізується свобода, що є першочерговою основою людського інтелекту. Людина-інтелектуал з такою смисложиттєвою само-реалізацією на засадах синергетики, з її екзистенційними вимірами сьогодні якісно одухотворить вищу освіту.

Слід зауважити, що найвідоміші у сучасній вищій освіті інтелектуальні течії філософського напрямку (філософська антропологія, екзистенціалізм, феноменологія, герменевтика, структуралізм, нео- і постпозитивізм) є багатовекторними, тому не мають єдиної позиції щодо онтологічного статусу людського буття.

Так, наприклад, в інтелектуальній течії Л. Гумільова стереотип — це “етнічна характеристика” [42, 147]; звички і стереотипи, на думку Г. Маркузе, засновані “на технічній раціональності” [36, 178]. Основна логіка Маркузе — це те, що індивіда прив’язують до суспільства як “розчин” буття. Е. Фромм пов’язує природу стереотипів з явищем “соціального конформізму” [174, 189]. У своїй інтелектуальній спадщині Еріх Фромм органічно з’єднав ідеї філософської антропології і екзистенціональної традиції. На думку американського філософа, соціум певним чином впливає на людину, видозмінює її потреби і виробляє соціальні характери. Конформізм — це одне зі сховищ, куди людина тікає від самотності, страху та свободи. Фромм трактує: “Якщо основна частина інтелекту складається із здатності встановити зв’язок між чинниками, що досі не здавалися зв’язаними, то людина, дотримуючись стереотипів і умовностей, не наважиться визнати наявність такого зв’язку” [175, 364]. Проте вичерпного пояснення природи феномену стереотипу не існує. Адже стереотип акцентує і посилює відповідні детерміновані риси об’єкту згідно з його валентністю, а стійкість (протистояння) стереотипу неподільна з міцністю фіксації саме валентності, тобто закріплення об’єкта у системі інтелектуальної орієнтації індивіда.

Під час розробки освітніх інтелектуальних програм потрібно враховувати, що на рівні повсякденної свідомості істотно засвоюються ті знання, які добре узгоджуються з реальністю

сьогодення. Саме буденна свідомість надає суспільству інструментально-стереотипних знань. Бо стереотип — це те знання про предмет, що міститься у свідомості як стійкості цього знання, зафіксованого в образі.

Сучасний процес духовного капіталу як інтелектуального розвитку вищої освіти модифікує певне підґрунтя соціальних стереотипів, започаткованих за радянських часів. У класичному розумінні освіта є результатом вільного вибору індивіда і цілком знаходиться під контролем його *розуму* і *волі*. Знання як силовий засіб соціальної орієнтації і регуляції регламентує сферу об'єктивованої, позаособистісної поведінки людини, водночас як традиційно-побутові, ритуальні, міфологічні, релігійні та інші засоби соціальної регламентації відповідним чином маніпулюють (оперують, управляють) поведінкою людини через апеляцію до її інтимно-особистісної та емоційної сфери. Це призводить до розриву між соціально-об'єктивованою, що регулюється знанням, внутрішньо-психологічною стороною людського буття.

Традиційна культура як інтелектуальний чинник соціального життя сьогодні вимагає свого вивчення не лише з точки зору теологічної і моральної доктрини, а й з позицій соціально-філософської організації. Адже суспільство визначається не лише офіційними політичними, правовими, економічними нормами, а й духовними цінностями, які перетворюють індивідів на колективну цілісність.

Розуміння традиційної культури як відображення архетипних сил, що опановують інтелектуальною свідомістю в її повсякденному житті, містить евристично важливу вказівку на соціумні джерела такої традиції. Бо основна залежність людини полягає у підкоренні її силам суспільного цілого, які у нашій свідомості набувають характеру надприродної волі на традиційно-релігійних засадах і реалізації внутрішніх творчих потенцій.

Слід наголосити, що сьогодні у суспільстві відсутній інтелектуальний культ ініціативи (генеративу з креативним мисленням) індивідуальності, який діє на рівні здійснення, мож-

ливості безперечної реалізації цієї індивідуальності, а не на рівні гасла, перетворюючи суспільство на антагоністичне для людини. При цьому інтелектуальна свідомість залишається інфантильною, ображеною на людей, на суспільство споживача, що не бере участі у суспільному процесі.

Як зазначає сучасний психолог М. Л. Покрасс, у такому випадку енергетичний потенціал кожного цілеспрямований проти себе, а сумарний потенціал суспільства є низьким або руйнівним. Тому страх ініціативи ускладнює будь-яку творчість, унеможливує формування інтелектуальної життєвої позиції, що загартовує надію як модифікацію віри.

Таким чином, актуалізується інтелектуальне питання про соціокультурні стереотипи, які існують у нашому середовищі, формуючи моральне почуття людини, й зумовлюють визначену спрямованість її моральності.

Якщо практично вигідна поведінка дає результати, які суперечать моральному почуттю, така поведінка гальмується на емоційному рівні. І навпаки — поведінка, яка на практиці є шкідливою, в разі забезпечення результатів, які відповідають моральному почуттю, емоційно підтримується й легко здійснюється. Тому формування інтелектуальної особистості на синергетичних засадах вищої освіти, на якому ґрунтується ідеал, зокрема несвідоме моральне почуття, відбувається під час активного свідомого і несвідомого вибору, засвоєння певної культури.

Дійсно, за словами відомого філософа В. П. Андрущенка: "Вища освіта XXI ст., як і освіта загалом, має бути гуманістичною, тобто особистісно зорієнтованою, базуватись на загальнолюдських цінностях, органічно поєднаних з цінностями національної культурно-історичної традиції" [23, 10].

Сьогодні ми є свідками того, як з метою фінансових інтересів в умовах світової ринкової економіки засоби масової інформації в Україні рекламують відповідну алкогольну продукцію, що латентно впливає на інтелектуальну свідомість. Це певною мірою говорить про сучасну проблему боротьби з алкоголізмом,

що цілком руйнує особистість. Те, як людина сформує себе у суспільстві, залежить, з одного боку, від того, що їй пропонується, а з другого — від того, що і як вона вміє обирати в житті.

Сьогодні необхідно створювати добротну справу так званої “огранки діаманта”, а саме: не дробити його на відповідні елементи стандартного розміру, оскільки він цілком втратить свою цінність, а допомогти відшліфувати грані природних задатків і формування добротних соціальних умов для прояву інтелектуального розвитку особистості.

Застосування таких технологій, в цілому, залежить від копійки праці (волемислячої сфери) “самородків”, залучених самовихованням до полікультури, що є змістом вищої освіти. Адже, власне кажучи, виховання й освіта об’єктивно зумовлюють інтелектуальне середовище, що за своєю природою органічно пов’язане із соціалізацією індивіда та виступає її засобами. Саме в такому сенсі французький соціолог Е. Дюркгейм розглядає освіту у діалектичному взаємозв’язку з вихованням, досліджуючи їх як так звані соціальні факти. Е. Дюркгейм істотно поглибив інтелектуальне розуміння освіти як соціального інституту з метою інтегрування індивідів у суспільство. До того ж слід сприяти усвідомленню ними тих норм, яким кожен повинен підлягати, і тих трансцендентальних цінностей колективів (соціальних груп), до яких кожен належатиме [51, 149].

Ось яку характеристику освіти та науки дає вітчизняний філософ М. І. Михальченко: “В багатьох випадках трансплантація західної освіти та науки на ґрунт іншого менталітету і культури не тільки не веде до модернізації цих систем, а й викликає їхній супротив. Тому опора на власні сили суспільства та держави залишається головним пріоритетом української освіти і науки” [95, 23].

Майбутнє вищої освіти України детермінується процесами виникнення нових центрів інтелектуального знання, нових потенційних “ніш”, які, відіграючи випереджувально-освітню функцію в суспільстві, у недалекому майбутньому перетворяться у новітні моделі навчальних закладів. Врахування цього

особливо важливе сьогодні, в час нелінійного (біфуркаційного, флуктуаційного) інтелектуального оновлення соціальної практики. Саме інноваційні моделі синергетики у вищій освіті є феноменом інтелектуалознавства. Адже нові види інтелектуального знання транслюються через відповідні їм форми освітньої діяльності, де вільне самовизначення особистості зумовлює напрям еволюції освіти.

Слід зауважити, що освіта як підсистема системи буття, змінюючись сама, змінюватиме й інші підсистеми, що у сукупності призведе до інтелектуального забезпечення.

Отже, формування інтелектуальних умов для культурної компетенції людини, створення соціального клімату для відкритості інноваційних моделей синергетики та створення нової біосоціальної стимулюючо-активної системи фундаментує вищу освіту майбутнього як технологізації феномену перемоги, що допоможе підготувати професіоналів, патріотів України з інтелектуально сформованою самосвідомістю.

У цьому сенсі термін “інновація” увійшов в обіг у 40-х роках ХХ ст., закріпивши одну з детермінованих рис вияву творчої спадщини на синергетичних засадах. Саме інноваційний простір в інтелектуалознавстві цілком забезпечує радикальну зміну механізму керування освітою. Така інновація містить творче вироблення, концептуалізацію, конструктивне втілення і випробування певних елементів новизни. Інновація — це процес доцільного створення, поширення і реалізації суспільно корисної ініціативи, спрямованої на якісні зміни в різних сферах суспільства. Таким чином, атрибутивними детермінованими рисами інновацій щодо духовного капіталу виступають інтелектуальна впевненість, самопошук, самопізнання, самоорганізація, самовдосконалення, що “біфуркує” у нетрадиційному стилі мислення.

З огляду на це, докорінні перетворення, що відбуваються сьогодні в Україні, відзначені глибокою соціальною трансформацією суспільства. Реальність сьогодні така, що наша держава має гостру потребу в інтегруванні у світову систему інтелек-

туалознавства, стержневою ланкою якої є добротворча особистість. Крім того, становлення нової освітньої парадигми передбачає необхідність інтелектуального поглиблення реформ освіти як віддзеркалювання ідеї динамічної полікультури, яка постійно оновлюється. Оскільки формування нових стереотипів мислення — це відмова від догматизму, схоластики, схематизму, тому оволодіння інтелектуальними знаннями у вищій освіті повинно змінюватись методом саморефлексії як самопошуком творчої нетрадиційної істини, а не лише засвоєнням готових “штампованих” сенсожиттєвих істин.

За сучасних умов необхідно впроваджувати у теорію і практику випереджальний розвиток освіти, поряд із зваженим консерватизмом, інноваційністю, адаптивністю, мобільністю і гнучкістю, цілісним поєднанням демократії, автономії й елітарності. Прикладом для таких інноваційних моделей у інтелектуалознавстві сьогодні, зокрема, постає Інститут мистецтва при Національному педагогічному університеті ім. М. П. Драгоманова, де цілком впроваджується процес інтеграції європейських університетів. У цих моделях міжнародна діяльність виступає природним компонентом всіх інших видів діяльності університетів: навчально-методичної, наукової, виховної, соціальної (мистецької), організаційної. Серед молодих талантів у мистецькому житті слід відзначити тріо бандуристів “Мальви” як вияв високої мистецької істини в людській спільноті.

Крім того, Інститут вищої освіти — це певний синтез інтелектуальних методик освітянської діяльності та співпраця студентів і викладачів для якісного засвоєння матеріалу та ціннісного формування внутрішньої структури особистості. Отже, лише в такому поєднанні можливе формування гуманістичної особистості, усвідомлення для суспільства цінності освіти, отримання позитивного результату та внутрішнього задоволення ним.

Таким чином, сучасні умови існування інституту вищої освіти потребують інноваційних методик навчання відповідно до інтелектуальних вимог сучасності. Тільки з поєднанням традиційних методик викладання нетрадиційної методики набуває

подальшого поширення, де вимоги до вищої освіти з кожним кроком стають більш жорсткими. Адже сьогодні простежується експарсія освіти в культурний простір; водночас інтелектуальна сфера спроможна дедалі повніше, ширше та глибше в недалекому майбутньому охопити полікультурні надбання. Крім того, в межах цієї тенденції діє субтенденція підвищення ступеня ізоморфізму освіти культурі. Вона цілком стосується максимізації адекватності передачі нащадкам культурної спадщини й полягає у гармонізації галузево-шарових складових освіти заради цілісного сприйняття інтелектуалізації.

2.4. Концепт мовної свідомості в інтелектуалознавстві

У сучасних умовах суспільних відносин на міжнародному та національному рівні провідну роль у мовній свідомості відіграє феномен інтелектуалознавства як духовний капітал людини. Водночас мовна свідомість є невід'ємним атрибутом і креативним чинником у структурному змісті інтелектуалознавства. Саме ідентичністю зумовлений її генеративно-структуризаційний потенціал у суспільному відтворенні буття. З огляду на зазначені обставини, істотність мовної свідомості сьогодні є надійним засобом для досягнення інтелектуально-світоглядної артикуляції.

Вільгельм Гумбольдт аргументовано довів існування мовної свідомості, яка ґрунтується на тому, що кожен елемент світу може бути виокремлений і лексично виражений засобами тієї чи іншої мови [147, 126]. Нерідко поняття, компактно виражене однією мовою, в іншому мовному середовищі передається у вигляді комбінації з двох і більше слів-виразників. Такі факти у мовній свідомості є істотним впливом національної специфіки на утворення відповідної змістовності інтелектуалознавства.

Історичні виміри інтелектуального змісту мовної свідомості

Втім, якщо культура й інтелектуальна власність людини — це накопичені цінності, які передаються від покоління до по-

коління, то мовна свідомість — інтелектуальний різновид культурно-духовної і ментально-аксіологічної власності, оскільки це не лише спосіб передачі інформаційної думки, а ще й неповторний спосіб інтелектуального мислення, своєрідний метод освоєння навколишньої дійсності. Зі зникненням тієї чи іншої мови людство втрачає не просто певні слова та звуки, а відповідну частину своїх ментальних можливостей. Адже позбавити людину мови — означає приректи її на світоглядну, гуманітарну й загалом сенсожиттєву деструкцію та геноцид.

Як висловився Габріель Тард: “Мова формує соціальний простір ідей” [152, 130]. Таким чином, мовна свідомість є засобом вираження смислових відтінків думки. У цьому змісті Вільгельм Вунд здійснив інтелектуальне позиціонування міфу, релігії, мистецтва та інших явищ духовного капіталу. На його переконання, мова є однією з форм репрезентації “колективної волі” й “народного духу”. Вона містить загальну форму вкорінену у собі первинний зміст цих уявлень у їх взаємозумовленості. Що ж стосується звичаїв, то вони віддзеркалюють загальну спрямованість воління [152, 25].

Мова — це образ життєвого світу, що риторично може бути й метафорою, синонімом, омонімом, кольором, звуком, запахом тощо як інтеграл якості в інтелектуалознавстві. Слід зауважити, що апогей дискурсу щодо пропорційності (корекції, співвідношення) думки та образу припав на кінець XVIII — початок XIX ст. Якщо Йозеф Горес наполягав на необхідності злиття думки та образу, то Фрідріх Шіллер у статті “Про необхідні межі прекрасного, особливо під час з’ясування філософських істин” (журнал “Орри”, 1795) обґрунтував діаметрально протилежну точку зору, згідно з якою “рафінований зміст думки” необхідно відмежовувати від образу — будь-яких ірраціональних елементів фантазії, натхнення, уявлення тощо. Отже, мова володіє як інтегративним механізмом у духовному капіталі інтелектуалознавства, так і диференційно-розмежувальним. Окрім комунікативної функції, мовна свідомість виконує ще й гносеологічну (пізнавальну), експресивну (енергетично-по-

чуттєво-емоційну), творчу, ідентифікаційну, культурологічну, естетичну тощо. Все це є своєрідною діалектичною єдністю і боротьбою протилежностей, що утворює живильне середовище для інтелектуального мовного розвитку.

Під цим кутом зору ідентитет сучасної України є надзвичайно невиразним і суперечливим. Причину такого явища необхідно шукати в характерних рисах тисячолітнього становлення української мови. При цьому аргументованим слід було б визнати свідчення про те, що писемність у Європу прийшла не з Єгипту чи Месопотамії, а з Аратти (Оратанії, Оріяни), яка в періоди розквіту займала територію нинішньої Київської, Черкаської та Полтавської областей. Отже, елліни отримали абетку від іонійців, які, у свою чергу, перейняли алфавіт у кімерійців, а ті — у жителів Аратти. Згідно з цією версією, наші пращури послуговувалися санскритом — як розмовним, так і письмовим. Інакше кажучи, ще 6 тис. років тому на теренах Придніпров'я існували компактні поселення та писемність — дві важливі ознаки цивілізації, що є нагальною потребою для інтелектуалознавства. Крім того, на багатьох стародавніх тибетських рукописах, яким по 1,5–2 тис. років, намальовано карту України, на якій позначено поселення над великою рікою і написано: “Кіюв”, тобто “Святе місце”.

Як пояснює Володимир Климчук: “Римська церква дотримувалась доктрини тримовності, святості трьох мов: єврейської, грецької і латини. Тому місіонерська діяльність римської курії майже не сприяла розвиткові національної освіти і культури народів, що обертались на християн... Візантія ж поширювала віру в інший спосіб. Вона шукала союзників для боротьби проти найбільшої загрози — з боку ісламського світу (персів та арабів). Спадкоємниця античної культури Візантія прагнула до ідеологічного впливу через освіту. Вона сприяла не лише перекладам творів Святого письма на інші мови, а й створенню письма у народів, що його не мали. Зокрема, у єгипетських християн, готів, вірмен і слов'ян” [74, 47].

Старослов'янська мова, якою у IX ст. перекладено Біблію, ніколи не була рідною для східних слов'ян. Вона належить до південнослов'янської групи слов'янських мов, а саме: є солунським діалектом давньомакедонської мови. Найближчими родичами старослов'янської мови вважаються македонська, болгарська, сербська, хорватська та словенська мови. Крім того, між старослов'янською та церковнослов'янською мовами мають місце істотні фонетичні відмінності: одні й ті самі слова часто звучать по-різному. Втім, Кирило і Мефодій ввели значну кількість нових (переважно грецьких) слів, що виявилось додатковим розмаїтим фактором між двома мовами.

Прийшовши на Русь разом із православ'ям, старослов'янська мова отримала статус книжної і писемної мови. Нею писали листи, складали документи, вели літописи. Однак більшість людей її не розуміли, тому для світських потреб писарі й літописці часто на власний розсуд українізували старослов'янську, аби надати їй більшого поширення. Так, прикладом є “Слово о полку Ігоревім”, “Повість полум'яних літ”, твори Григорія Сковороди тощо. Тисячоліття потому це призвело до іронічної колізії: деякі вчені почали витлумачувати таку суміш старослов'янської та давньоукраїнської як “давньоруську” мову.

Між іншим, сучасні дискусії навколо правописних, термінологічних та лексикографічних проблем в інтелектуалознавстві постали не з примхи окремих мовознавців і літераторів. Їх спричинили деформації українського мовно-культурного простору за радянських часів. “Оскільки специфіка лінгвоциту, застосованого до української мови в період 30–80-х років, полягала в офіційній практиці обмеження функцій української мови з одночасним авторитарним втручанням у її внутрішні ресурси з метою знищення її самобутності, то нинішній час поставив перед українським суспільством два завдання — розширити сферу вживання української мови і переглянути принципи її правописного, термінологічного, лексикографічного нормування й кодифікації” [158, 35].

Вільгельм Гумбольдт інтерпретував мову як форму, що визначає інтелектуальний зміст історичного життя духу відповідного народу. Він підкреслював значущість процесу живої мови, спілкування, інтерактивного обміну [43, 301]. Саме живе органічне слово в мовній свідомості (її думка) володіє безсумнівними перевагами перед закам'янілим драматизмом граматики, яка здатна схопити й нормалізувати лише незначний сегмент сутнісного потенціалу мови. У своїй роботі “Істина і метод” Ганс Георг Гадамер з'ясував, що динамізм соціально-історичного буття людини детермінує як розімкненість горизонтів розуміння, так і витлумачення зрозумілого за допомогою вербальних засобів. Таким чином, мовні засоби знаходяться в авангарді гносеологічно-епістемологічних процедур за допомогою словникової знакової системи.

Слід зауважити, що мовна свідомість є не лише засобом спілкування між людьми, а й механізмом консолідації нації. Адже мовна свідомість народу — і в молодих державах — значною мірою залежить від відповідальності влади й формальної еліти українства. У цьому випадку духовний формат мовної свідомості означає суперечливе поєднання і діалектичну взаємодію таких її складових, як світоглядно-телеологічні, аксіологічні, ментально-психологічні, етичні, вольові тощо.

Інтелектуальні особливості міфологем у мовній свідомості

Зазвичай етнічна міфологема мовної свідомості ґрунтується на визначальних для етнічної спільноти українства атрибутах, а саме: 1) груповій власній назві; 2) міфах про спільних предків; 3) спільній історичній пам'яті; 4) фундаментальних елементах спільної культури; 5) комунікативного зв'язку з рідним краєм.

У цьому змісті національна міфологема мовної свідомості — це не казка, не вигадка, а найпростіший спосіб спілкування людини зі світом ідей та речей. Це перманентне (безпосереднє) сприйняття світу, спосіб його бачення. Будучи ідеальним утворенням, міфологема володіє матеріальною силою, оскільки істотно впливає на мовну свідомість, визначає її цінності,

вчинки і наміри. Національна міфологема є не лише бажаним, а й дійсним, тим, що супроводить людину все життя, входить у світ етнокультурного підсвідомого. Звідси випливає її інтелектуальна можливість пов'язання з духовними константами національної культури (зокрема, архетипами), що є певною світоглядною основою, на якій ґрунтується мовна свідомість. Тому міфологія виступає етносинтезуючим фактором мови у часі та просторі буття кожного народу.

Одне з визначень традиціоналізму в мовній свідомості ідентифікує його як поступальне утвердження національного ідеалу в усіх ділянках мовної свідомості. Тут доцільно прислухатись до думки Віктора Андрущенка про те, що попри всі аналітичні розбіжності й суперечності: "...Ми маємо уважніше придивитися до власної філософської, наукової та культурної традиції, щоб сформувати теорію чи, скоріше, низку теорій, організаційне плетиво яких утворить світоглядну й методологічну основу українського державотворення, культури й виховання" [5, 11].

Очевидним проблемним аспектом структуризації історичного міфу України в мовній свідомості є та обставина, що концепція української історії, яка домінує нині, має виразну україноцентричну спрямованість. Інакше кажучи, вона зосереджена насамперед на минувшині української етнічної нації, а відтак — ініціює відповідними акцентами, критеріями та пріоритетами. Побудова ж політичної нації, де структурним змістом є мовна свідомість, потребує концепції спільної історії для всіх етносів України.

Слід наголосити, що в риторичній аргументації мовна свідомість писемної історії України розпочалася не з греко-скіфської доби, а набагато раніше — з часів Трипілля (з 4250 р. до н. е.). "Найдавнішою історичною хронікою України варто вважати не "Повість минулих літ" Нестора-літописця чи "Історію" Геродота, а аратто-протошумерські написи з Кам'яної Могили на річці Молочній. Кам'яна Могила — це величезний пагорб з пісковика заввишки 15 метрів і площею

6 гектарів, а в ньому, наче соти, — десятки печер і гротів та близько шести десятків стел з написами. На думку Анатолія Кифішина, ця пам'ятка має не лише всесвітнє значення, а й важить у загальнолюдській історії значно більше будь-яких досі відомих пам'яток, бо святилища (а їх десятки) Кам'яної Могили створено набагато раніше від зиккуратів Шумеру й пірамід Єгипту, від орійської Рігведи, а тим паче від іудейської Біблії та старожитностей Греції та Риму” [159, 46].

За визначенням словника Ожегова, пам'ять — це спроможність зберігати і відтворювати у свідомості колишні враження, досвід, а також сам запас вражень, що зберігаються у свідомості [107, 442]. Відтак, пам'ять у суспільному капіталі інтелектуалознавства можна інтерпретувати як здатність мовної свідомості зберігати, накопичувати, відтворювати та інтегрувати досвід, знання і вміння. Як вважає відомий вітчизняний вчений О. Литвиненко: “За умов стабільності пам'ять забезпечує відтворення і збереження стереотипів поведінки як кожної конкретної людини, так і найскладніших підсистем. За нестабільності — визначає альтернативи розвитку. У пам'яті суспільства зберігаються писані й неписані норми, правила, результати їхнього дотримання та нехтування ними” [87, 10].

Отже, ставлення до символу крові зумовлене архетипною спадкоємністю пам'яті. З огляду на мовну свідомість, такий тип соціальної пам'яті в інтелектуалознавстві невербально є надзвичайно стійким, оскільки не піддається аргументаційно-рефлексійній обробці. Архетипічна магія крові призводить до того, що навіть у наш час політики публічно здають кров, намагаючись підсвідомо (у невербально-риторичному вимірі) вплинути на виборця, заручитися його підтримкою і повагою. Державні діячі достеменно розуміють навіювання такого маніпулятивного впливу, хоча здебільшого й не можуть пояснити сутність, логіку і закономірність його причинно-наслідкового активного впливу.

З огляду на ці обставини, кров — це сила трансцендентна й містична. Тому спростувати критерій і пріоритет крові певни-

ми контраргументами надзвичайно важко. При цьому єдиним дієвим засобом проти фактора крові є хіба що дискредитація. Інколи спростувально-дискредитаційним засобом можуть слугувати історичні фактори, наприклад яничари, які хоч і були представниками певного етносу за кровною ознакою, однак у мовній свідомості вважалися найзлішими противниками і ворогами цього етносу.

У цьому аспекті слід пригадати хоча б сакраментальну фразу зі Священного Писання: “Це кров моя Нового Завіту”. Втім, історики й археологи послуговуються значно давнішими фактами: ще 10–12 тис. років тому, полюючи на мамонтів та бізонів, мисливці півдня Європи перед небезпечним полюванням зціджували по кілька міліграмів крові в посудину, ретельно перемішували її і випивали по черзі, промовляючи клятву бути непоступливими і відважними незалежно від перипетій полювання. Таким чином, можна припустити, що саме з тих часів у колективній пам’яті духовного капіталу людини закарбувався символ крові як сакралізована заповідь надійності найвищого ґатунку.

Як складне історичне утворення в інтелектуалознавстві, нація, що формується у результаті мовної свідомості та внаслідок кровного змішування рас і племен, духовного поступу, творить власний (кожного, всіх) неповторний образ. На відміну від етнічної належності, нація поєднує людей за її мовною свідомістю, яка має відбиток природної спільності. Крім того, на заваді національній гомогенізації та єдності українства стоїть амбівалентність мовної свідомості, що значною мірою означає подвійність і суперечливість соціальної позиції особистості, її поведінки, вчинків як наслідок соціальної аномії. Амбівалентність виявляється в орієнтації на взаємовиняткові цінності й норми, у суперечливому поєднанні певних цілей та тоталітарних засобів їх реалізації. Людина, мовна свідомість якої наділена амбівалентністю, здатна виступати одночасно за відродження української мови, але зі збереженням панівного становища іншої культури та її мови.

Мовна свідомість як духовна екзистенція

Крім того, мовній свідомості як духовній екзистенції в інтелектуалознавстві характерне перебування Духу у слові, взаємопроникнення Духу і слова (синкретика), концентрація Духу у слові, відчуття духу через мову, пульсація духу в людині, що цілком забезпечує безупинність мовного потоку впродовж людського життя, пізнання Духу через мову, перебування під впливом духу завдяки мові.

Саме мова як функція біоеволюції і дух синхронно розвивається, мова поширює Дух у просторі, мова втілює простір, формує єдине духовне середовище.

Завдяки мові людина формує складну моральну систему, відчуває друге “Я” в собі, потребу духовної праці, інтелектуальну необхідність самооцінювання власної поведінки, її кореляцію щодо інших людей, корегування своєї поведінки та життєдіяльності.

Функція збереження Духу як закодованого інформаційно-енергетичного поля впливає із самої природи мови, яка в художніх і нехудожніх засобах сакралізує дійсність, тобто втілює її, прагне зафіксувати духовну структуру людини, передати її саморух, її динамізм (послаблення чи посилення). Саме духовне споріднення, духовну єдність поколінь висловив своїм посланням “І мертвим, і живим, і ненародженим землякам моїм в Україні і не в Україні моє дружнєє посланіє” Тарас Шевченко.

Мова — це стан розуму, екзистенція інтелекту як еволюція розуму, поглиблена і розширена його аналітико-синтезованими можливостями; це певний результат мислення, над чим працює Дух, інтелект, психіка, емоційна система людини. Бо та інформація, яку ми відчуваємо у глибинах підсвідомості, але не можемо відшукати словом, вербалізувати або відтворити, або втрачається остаточно, або тримається на підсвідомому, або ж через певний час виходить на словесний рівень.

Саме завдяки Духу, позбавленому категорії часу і простору, відбувається феномен перемоги, а саме в її непереможності, а не перемоги певною фізичною зброєю у відповідній категорії часу і простору. Адже людина від календарного дня народження інтелектуально знаходиться у духовній системі, запрограмованій генетично. Але до того часу, поки дитина не розмовляє, її єство напружено працює над ототожненням своєї генетичної природи (лінгвопотенційності) з мовним середовищем. Для цього достатньо 1,5–2 роки, щоб таке ототожнення цілком відбулося.

Мова як спосіб вираження Духу, безсумнівно, передає думки на відстані, коли слухове чи зорове сприйняття відсутнє, тому є надзвичайно цікавою і ще не дослідженою проблемою, пов'язаною з духовною енергетикою як одним із чільних аспектів сучасного модерного світу.

Незнання мови середовища, в яке потрапляє людина, приховує від неї той реальний світ, який відображає мова, оскільки в чужомовному середовищі, мови якого ми не знаємо, виразно відчуваємо двоструктурну будову людського буття — реальну та духовну. Саме мова є засобом пізнання як видимого, так і невидимого світу: уся інформація про дійсність, яку ми отримуємо за допомогою органів відчуття, фіксується у слові; потім вона аналізується, зіставляється, що є основою для тих чи інших висновків. Невидимий світ також пізнається через мову — це наші інтуїтивні здогади, певні прогнози ізотеричного вияву, метафоричні та уявні образи тощо.

Мова як маніпулятивний засіб подвійної психології

Тоталітарна система породила таке явище, як подвійна психологія на підґрунті феномену правди, коли людина думає про одне, а говорить інше. Тому на рівні свідомості порушується природний мовний потік, коли процеси мовотворення і спілкування є тотожними та взаємозв'язаними: те, що людина думає, що є у її внутрішній психології, набуває відповідної сектуальності і трансформується у мовні блоки, які виходять назовні.

Якщо ж цей процес порушується, то те, над чим людина думає, затримується у свідомості і приховується від інших людей, тобто результати процесу мислення не стають фактом спілкування, а залишаються у внутрішньому мисленні.

Така подвійна психологія вимагає від людини відповідних зусиль, постійного мовного контролю над слововживанням, повсякчасного добору мовних компонентів тощо. Поза сумнівом, це спричинювало психологічну нерівновагу, негативно впливало на поведінку людини, а часто дезорієнтувало. Подвійна психологія — це нестерпний антиприродний стан, коли людина не має можливості звільнитися від певної інформації як зовнішнього, негативно дієвого соціального чинника, коли загальмований відповідний процес самовираження і самоотождження.

Таким чином, методологічні аспекти парадигмного коду мови в інтелектуалознавстві цілком забезпечують духовну самодостатність як найвищу людську простоту, її геніальність, певним чином цілеспрямовує її зусилля на притаманні ідентифікації, самозаглиблення і самопізнання.

Ключові слова: *методи пізнання, епістемологія, синергетика, мовна свідомість.*

Контрольні питання

1. Сформулюйте основні методи пізнання інтелектуалознавства.
2. У чому полягає важливість епістемологічної теорії науки та її характерні властивості в інтелектуалознавстві?
3. Розкрийте парадигмальну синергетику в сучасному форматі інтелектуалознавства.
4. Які відомі історичні виміри мовної свідомості в інтелектуалознавстві?

Література до розділу

1. *Кун Т.* Структура научных революций. — М.: Мысль, 1989. — С. 23–24.

2. *Parsons T.* The Structure of Social Action. — Chicago, 1949. — 341 p.
3. *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности: сочинения. — М.: Мысль, 1995. — С. 310.
4. *Пуанкаре А.* О науке. — М.: Мысль, 1983. — С. 506.
5. *Мамчур Е. А.* Остается ли автономия идеалом научного знания? // Проблема ценностного статуса науки на рубеже XXI века. — СПб., 1999. — С. 43.
6. *Саух П. Ю.* XX століття. Підсумки. — 2-ге вид., доповн. і переробл. — К.: МП Леся, 2009. — 284 с.
7. *Кассирер Э.* Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век. Антология. — М.: Мысль, 1995. — С. 121.
8. *Фромм Е.* Втеча від свободи // Читанка з історії філософії: У 6 кн. — Кн. 6: Зарубіжна філософія XX століття. — К.: Наук. думка, 2008. — С. 180.
9. *Зиновьев А. А.* Кризис коммунизма / Зиновьев А. А. Коммунизм как реальность. Кризис коммунизма. — М.: Мысль, 1994. — С. 248–356.
10. Вища освіта України. Теоретичний та науково-методичний часопис. — К.: Просвіта, 2001. — С. 40–41.
11. *Лутай В. С.* Філософія сучасної освіти. — К.: Веселка, 1996. — С. 126.
12. *Вятр Е.* Социология политических отношений: Пер. с польск. — М.: Прогресс, 1979. — С. 144.
13. *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли. — Л.: Гидрометеиздат, 1990. — С. 34.
14. *Маркузе Г.* Одномерный человек. — М.: Наука, 1994. — С. 178.
15. *Фромм Э.* Бегство от свободы. — М.: Мысль, 1990. — С. 189.
16. *Фромм Э.* Душа человека: пер. с англ. — М.: Республика, 1992. — С. 364.
17. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. — М.: Мысль, 1991. — 527 с.
18. *Пригожин И.* Природа, наука и новая рациональность / И. Пригожин // Философия и жизнь. — № 7. — С. 76–78.

19. *Вайнцивайг П.* Десять заповедей творческой личности. — М.: Прогресс. — 1990. — С. 35.
20. *Андрущенко В. П.* Модернізація вищої освіти: проблеми теорії, методології, практики. Міжнародна науково-практична конференція 15–16 грудня 2000 року “Університетська освіта України ХХІ століття: проблеми, перспективи, тенденції розвитку”. Тези доповідей. — Харків, 2000. — С. 8–13.
21. *Гайденок П. П., Давыдов Ю. Н.* Проблема бюрократии у Макса Вебера // Вопросы философии. — 1991. — № 3. — С. 174–182.
22. *Ицхоткин А. А.* Анатомия социальной системы. Стрoение и динамика социальной организации: релятивистский взгляд // Вестник Московского университета. — Серия 18. — 1996. — № 1. — С. 25–33.
23. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. — М.: Наука, 1991. — С. 147–153.
24. *Андрущенко В. П.* Гуманітарна інфраструктура вузу: проблема формування // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності. — К.: Наука, 2000. — С. 11–13.
25. *Вунд В.* Проблемы психологии народов // Западноевропейская социология XIX — начала XX веков. — М.: Наука, 1996. — С. 25–35.
26. *Климчук В.* Споконвіку було Слово... // Сучасність. — 1999. — № 12. — С. 47.
27. *Литвиненко О.* Соціальна пам'ять та інтелігенція // Люди на і політика. — 2000. — № 3. — С. 10–17.
28. *Ожегов С. И.* Словарь русского языка. — М.: Наука, 1953. — С. 442.
29. *Ситниченко Л. А.* Человеческое общение в интерпретациях современной западной философии (критический анализ). — К.: Наук. думка, 2004. — 231 с.
30. *Степико М. Т.* Буття етносу: витоки, сучасність, перспективи (філософсько-методологічний аналіз). — К.: Знання, 1998. — С. 126.

31. *Тард Г.* Соціальна логіка. — СПб., 1996. — С. 13.
32. *Українська мова у ХХ сторіччі: історія лінгвоциту.* — К.: Каравела, 2005. — С. 35.
33. *Українські проблеми // Людина і політика.* — 1995. — № 1. — С. 46.

- 3.1. *Фундаментальне значення проблеми інтелектуального буття у людському вимірі.*
- 3.2. *Духовний розклад інтелектуального буття людини.*
- 3.3. *Діалектика Життя і Смерті як інтегративно-цілісний духовний пошук в інтелектуальному окресленні.*

3.1. Фундаментальне значення проблеми інтелектуального буття у людському вимірі

Значення проблеми інтелектуального буття пов'язане насамперед з тим, що буття — це найширше філософське поняття. Воно поєднує все, із чим ми стикаємося в житті, хоча це можуть бути дуже різні речі. Буття збирає усі наші думки до єдності. Але водночас воно постає як граничний, цільовий, стратегічний інтелектуальний орієнтир. Це значить, що ми прагнемо і бути, і розуміти те, що є.

Певна річ, в інтелектуальному тлумаченні розуміння буття є для філософії її першим завданням. З позиції логіки єдиною умовою визначення буття як гранично широкої категорії є зіставлення його з небуттям.

Філософія повинна виводити всі свої теми, проблеми та міркування на певну граничну межу — межу буття та небуття. Тобто вона має визначати, за яких обставин певна річ може бути саме такою, а за яких вона неминуче втрачає свою внутрішню якість, свою специфікацію.

Отже, можна сказати, що філософом є та людина, яка виводить кожен річ на рівень її розгляду з позиції світового цілого або з позиції зіставлення буття та небуття.

Життєві орієнтири, якими користується людина, лише тоді можуть бути надійними, коли вони є не швидкоплинними,

не частковими, а фундаментальними за значенням, обсягом та концентрацією інтелектуальних знань і прагнень. Оскільки філософське розуміння буття відповідає усім названим вимогам, воно постає водночас і фундаментальним, і універсальним, і цільовим орієнтиром для людини.

Усі названі характеристики поняття буття перетворюють його і на чинник сенсоутворення в інтелектуальній свідомості. Справді, якщо це поняття охоплює та концентрує усі аспекти людського знання та досвіду, воно все це водночас і збирає, і об'єднує, а тому надає усьому певного кінцевого спрямування. Для людської свідомості лише те, що узгоджується із її кінцевими прагненнями, набуває певного сенсу. За твердженнями М. Гартмана, який у ХХ ст. створив концепцію онтології, буття є тим інтелектуальним в усіх наших відношеннях та твердженнях, із зникненням чого розвіюються, втрачають сенс та власні засади як ці твердження, так і наші дії та вчинки. Наприклад, якщо нам розповідають щось красиве та привабливе, а потім виявляється, що його просто не існує, ці розповіді втрачають інтелектуальний сенс.

У зв'язку з цим розкриваються людські виміри проблеми буття: буття постає як інтелектуальна цінність. Зазначений аспект буття досить очевидно присутній у рамках релігійної свідомості. У більшості розвинених релігій основною інтелектуальною метою людини постає або досягнення вищого буття, або зміцнення (збереження) віри від небуття та руйнування. Наприклад, у християнстві вважається, що людина своєю вірою та непохитним бажанням позбутися гріха може врятувати не лише себе та свою душу, а й змінити стан усієї природи, сприяти переходу її до існування у стані гармонійного та нічим не ушкодженого буття. Це релігійно-теологічне прозріння у ХХ ст. набуло загальнопоширеного визнання. Загрозлива екологічна ситуація, що стала наслідком науково-технологічного поступу, наблизилася до загибелі та розуміння саме такої міри відповідальності — відповідальності людини за стан буття узагалі. Людина опинилася віч-на-віч із буттям. Тепер

вона змушена ставитись до буття не лише як до абстракції, а й як до реального складника своєї життєдіяльності.

Тут ми підходимо ще до одного важливого аспекту в людському вимірі буття. Справа в тому, що для людини питання про буття органічно поєднане з питанням про смерть. Врешті-решт, із небуттям людина реально стикається через факт смерті. Коли вона вмирає, її тіло розпадається та вступає у світовий колообіг речовин та енергії. Але людське буття, як уже зазначалося, не зводиться до життя організму. Куди зникає саме те, у чому концентрується людський початок буття? Що залишається від людини після закінчення її фізичного існування? З давніх часів люди вірили у те, що ніщо в цьому світі не виникає з нічого і не зникає без наслідків. Отже, і те основне, що становить центр і зосередження буття людини людиною, також не може зникнути безслідно. Факт смерті, його усвідомлення, осмислення змусило людину вже в давні часи замислитися над проблемами буття і небуття та зрозуміти ці проблеми як свої глибинні, вихідні, поза якими для людини навряд можливе свідоме регулювання своєї життєдіяльності.

Слід зазначити, що ці проблеми настільки інтелектуально важливі і фундаментальні, що деякі культурологи вважають: культуротворення починається лише після того, як здійснюється свідоме поховання людини, тобто коли смерть усвідомлюється як явище надзвичайне, особливе, а людина при цьому не зводиться до тілесного існування. У культурі накопичується якраз те, що виражає насамперед такі людські надбання, які засвідчують її інтелектуальність. У цьому плані культура постає як зосередження, концентрація інтелектуальних способів утвердження у бутті. Культура існує як деяка неперервна тривалість у процесі розвитку історії, як певна сфера переборення часу та мінливості сущого. Культура тримається на інтелектуальному зусиллі (вірі, волі, гідності), і це є наочною демонстрацією того, що людина перебуває в активному, дійовому ставленні до буття.

Отже, проблема буття виникає і розкривається перед нами в гамлетівському окресленні: бути чи не бути? Що означає бути і

як можна утриматися у бутті за мінливості та минулості будь-яких форм суцього? Чи може людина вважати себе чимось особливим щодо цих процесів, чи може уникнути розпаду та зникнення у світових метаморфозах? Усі ці питання — з низки вічних і фундаментальних.

Всі наведені окреслення поняття буття дозволяють стверджувати, що буття є тим останнім, до чого ми зводимо усі здобуті інтелектуальні знання та міркування, оскільки вони виправдовують власну значущість своєю реальністю, присутністю у них буттєвості. Поняття буття, як гранично широке, об'єднує, зводить до єдиного цілого всі наші інтелектуальні здобутки як ідейно-пріоритетні методи пізнання. Інтелектуально об'єднати все здатне лише те, що відноситься до всього, проте стає безмежним, всеохопливим, — таким і є поняття буття.

3.2. Духовний розклад інтелектуального буття людини

Міфологія в народній традиції

Дитина живе у світі, який вважає приступним для всіх, хто її оточує, вона не сприймає ані себе, ані інших як окремі суб'єктивності, вона не підозрює, що всі люди обмежені певним поглядом на світ. Ось чому вона не критикує думок, в які вірить, не маючи потреби пов'язувати їх. Бо кожна дитина, що думає, те й говорить, на відміну від дорослого, який говорить одне, а робить інше.

Адже до п'ятнадцяти років, зазначає Піаже, дитина набуває “раціоналістичних істин. Вона відкриває себе як чуттєву та інтелектуальну свідомість, як погляд на світ та покликання подолати цей погляд, сконструювати об'єктивність на рівні судження” [97, 178]. Піаже підводить дитину до віку розуму так, ніби думки дорослих є самодостатніми та позбавленими протиріч.

Таким чином, у внутрішній свободі “як творчості” розвивалась думка у понятті рецептивності та мислення себе як зачепленого ззовні, спираючись на себе.

Контакт із самим собою, якщо він відбувся, конструює тотальність буття та свою присутність у світі. Свідомість не є пасивним поняттям певної психічної події, замкненої на собі самій, а, навпаки, відновлює свої права та цілком опановує себе при визначенні її як “психічного факту”.

У внутрішньому та зовнішньому горизонті речей чи пейзажу є певна співприсутність чи співіснування образів, які зав'язуються крізь простір та час. Природний світ є горизонтом, який гарантує наявність історичного життя, корелює існування внутрішніх сенсорних функцій як діалектичне визначення єдності душі і тіла.

У цьому відношенні найбільшої слави з усіх казкових коней набув Пегас. Він начебто народився з тулуба вбитої Персеєм Медузи Горгони, піднявся на Олімп і носив Зевсу громи і блискавки. За Пегасом “закріплено” кілька героїчних вчинків. Так, коли гора Гелікон почала рости до небес, Пегас вдарив копитом і гора повернулася на землю, а від удару його копита з'явилося джерело Сіпокрена. Кажуть, що вода з цього джерела начебто дарує поетичне натхнення.

“Носив на собі Пегас і міфічного героя смертного Беллерофонта і допоміг йому здобути перемогу в бою з Химерою. Але, коли Беллерофонт схотів зрівнятися з богами і злетіти на Пегасі на Олімп, Зевс розгнівався і примусив коня скинути з себе героя” [73, 290]. За легендою, після смерті Беллерофонта Зевс забрав Пегаса на небо. А пізніше міф про Пегаса пов'язали з Музами, і він став конем поетів. Тому осідлати Пегаса — означає стати поетом [73, 267].

Діалектика магічного і містичного

Хіба це не вибуховий вияв людської потреби в боротьбі?! Так, це серйозна, фатальна, священна, кривава гра з дуальним характером, що підносить індивіда чи колективну особистість до певних висот. Адже підготовка індивіда до шляхетного життя як певного виміру свободи переростає у виховання до життя всередині держави і заради держави.

Шляхетність як певне додання ступеня свободи засновується на добродетності. Це засвідчують обидва поняття від своїх початків і упродовж всієї еволюції, міняючи значення в міру розгортання культури.

Людина шляхетного роду доводить свою добродетність, активно виявляючи інтелектуальну силу, спритність, хоробрість, дотепність, мудрість, багатство чи щедрість. Найвищою вимогою шляхетного життя є обов'язок берегти свою честь цілісною. Тому діалектика магічного і містичного, всі героїчні поривання, всі проблески логіки шукають форми й вираження у шляхетній грі як вияву свободи. Звідси — відповідне знання (а сюди, природно, відноситься філософія), полемічне за своєю натурою як невіддільна складова агоністичного. Ті епохи, коли на світло Боже з'являються новітні скарби людського Духу, стають детермінованими простірними часами для ступеня свободи в діалектичній безмежній кінцевості. Таким було й XVII ст., коли блискучого розквіту зазнали природничі науки, зокрема й авторитет античності, й авторитет віри.

Шляхетність, за прикладом всіх народів і держав, у природний спосіб склалася із заслужених, різних родів, і завжди вона на Русі іменувалася лицарством, що охоплювало Болярів, які походили з Князівських родин, урядників на виборах і простих воїнів, званих Козаками, які, видаючи з себе всі чини виборами і їх по виконанню урядів в попереднє звання вертаючи, творили один лицарський стан, споконвіку затверджений Статутовим правом, і вони мали "вічистою власністю своєю одні землі з угіддями, а поспільством володіли по правах і рангах, і повинність посполитих була встановлена правами. А ті, що володіли ними стосовно влади їхньої над поспільством, вважались і називались отчинами, або вотчинниками, од слова й влади, взятих од стародавніх Патриціїв, себто батьків народних, які керували первісними родинами та громадами народними, з сумирністю і характером батьківськими" [21, 237].

Змістова визначеність свободи охоплює детермінацію інтелектуального механізму Духу як серця, і сама прагне до само-

розвитку “ступеня предметності, ступеня правової, моральної, релігійної, а також і наукової дійсності” [33, 236].

Немає нічого, що могло б обмежити свободу, окрім того, що вона сама визначає як межу своїх задумів, бо суб’єкт має для себе як зовнішнє те, що сам таким вважає. Інтелектуальна свідомість, не маючи нічого власного, бере на себе відповідальність за проведення свого життя у світі. При цьому свободу розуміють як вибір, що безупинно оновлюється доти, доки не з’являється поняття природного та всезагального часу, що є відтворенням послідовності “минуле, теперішнє, майбутнє”.

Говорячи про безперервність часу: теперішнє, яке він нам приносить, ніколи не є насправді теперішнім, оскільки, щойно з’явившись, воно вже у минулому; майбутнє лише виглядає таким, ніби воно є метою, до якої ми прямуємо.

Конкретно зрозуміла свобода є зустріччю зовнішнього та внутрішнього, зрештою, не зникаючи, відповідно до того, як зменшується рівновага тілесних (фізичних) та духовних даних нашого життя. Гуссерль зазначав, що є “поле свободи” та певна “зумовлена свобода”, але не в тому сенсі, що вона є абсолютною в межах цього поля та зникає за його межами. Бо наші захоплення підтримують нашу силу, немає свободи без сили.

Саме через свободу вибору людина усвідомлює, розбудовує, демонструє свою свободу, являє світові інтелектуальний зміст притаманних їй духовних сил. Істота, яка позбавлена свободи вибору, свободи дій, не може стати особистістю. Питання про свободу вибору — інтелектуальне у філософській концепції свободи. Свобода рефлексує інтелектуальну свідомість як вибір діалектично пов’язаного, вони передбачають одне одного. Водночас ці поняття уособлюють суперечливий характер вільної діяльності людини, фіксують антиномію необмеженості індивідуальних уявлень свободи її численними можливостями і “кінечністю” конкретного мислительного і вольового акту, свобода творчості якого набирає у виборі певної завершеності, “фінальності”. Парадоксальність дилеми свободи як рефлексії свідомості й вибору здавна цікавила інтелектуалів-філо-

софів. Найчастіше ця антимонія досліджувалася у контексті з'ясування відносин між свободою і необхідністю, раціонального й ірраціонального у змісті зазначених категорій. “Свободу не можна ні з чого вивести, у ній можна лише частково перебувати” [33, 236]. Таке зауваження межує з твердженням про те, що свобода є не усвідомленою необхідністю, а, скоріше, бажанням знати необхідність. Парадоксальною виглядає і відома теза Ж.-П. Сартра про неминучість вибору в ситуації свободи: “Я завжди можу обирати, але я маю знати, що навіть у тому випадку, якщо я нічого не обираю, я все-таки обираю” [133, 318].

Свобода — це дар. Оскільки ми не можемо створити її, вона є даром, який ми отримуємо та завдяки якому не потребуємо ніяких подарунків; вона є природою свідомості, яка полягає у тому, щоб не мати жодної природи, вона не може “виражатися назвоні або фігурувати в нашому житті” [133, 18].

Саме поняття свободи вимагає, щоб наше рішення вкорінювалось у майбутньому. Як показує Ж.-П. Сартр, міра включає свободу, адже, тільки уявивши певне значення, ми вже вважаємо, що досягли його інтуїтивної реалізації. Ось чому не слід шукати свободу в наших нещирих рішеннях. Оскільки справжній вибір як шлях до себе — це вибір, який відповідає характеру та способу інтелектуального мислення людини.

Суверенність такого мислення здійснюється у людей, які мислять надзвичайно несуверенно; пізнання, яке має безумовне право на істину, — в ряді відносних ілюзій; ні те, ні друге не може бути здійснене цілком інакше як при безконечній тривалості життя людства. У цьому розумінні інтелектуальне мислення таке ж суверенне, як несуверенне, і його здатність пізнання така ж необмежена, як обмежена. Бо суверенне і необмежене за своєю природою (покликанням), можливістю є історичною кінцевою метою.

За Лейбніцем, свідомий вибір у контексті свободи може бути за умови, коли безсвідомі уяви душі сприймаються нашим “Я”. Із новітніх представників у психологічному ракурсі заслу-

говують уваги погляди двох видатних авторитетів — Спенсера і Вундта.

Спенсер у своїх “Основах психології” розглядає свідомість як поширену внутрішню зміну (трансформацію): “Всі згідно приймають, що без зміни свідомість неможлива: коли зміна в свідомості обривається — обривається і свідомість. Але, якщо постійна зміна — є умова, при якій можливе тільки продовження свідомості, звідки витікає, що всі різноманітні явища свідомості повинні зводитись на зміни” [33, 136].

Вундт з приводу свідомості говорить наступне: “Так як свідомість є необхідною умовою будь-якого внутрішнього досвіду, то зрозуміло, що безпосередньо із цього досвіду ми не можемо пізнати сутність свідомості” [33, 137].

Чуттєвість як інтеграційна складова свободи

Складові Духу поділяються на два класи: Чуттєвості і Відношення між чуттєвостями, де кожна чуттєвість є інтеграційною частиною свідомості, що має помітну індивідуальність у притаманній архаїчній структурі. Інакше кажучи, відбувається суб’єктивний перехід “від невизначеної, незв’язаної однорідності до визначеної, зв’язаної різнорідності”, що є паралеллю опосередкованого перерозподілу матерії і руху як вияву Еволюції думки (ідеї) [33, 138]. Відносна рухомість суб’єкту і об’єкту змінюють як кількісно, так і якісно відносини між зовнішніми силами і викликаними ними чуттєвостями.

Одухотворення як оживлення стану душі інтелектуально детерміноване здоровим образом життя, а саме: фізичною культурою, що діалектично відновлює відповідну функціональну пропорційність чуттєвих сфер (їхню незааганжованість) цілісно-діючим кровообігом у людському організмі. Бо Життя є “постійним пристосуванням внутрішніх відношень до відношень зовнішніх”, де віддзеркалюється духовна діяльність, постійно розширюючись у певному просторі та часі як розвиток “Загального Синтезу”, оснований на Істині [33, 139].

Інтелектуальна свідомість як діалектична свобода духу

Під свідомою свободою слід розуміти те суб'єктивне бачення або те суб'єктивне, тобто внутрішнє, той стан, що безпосередньо сприймає людина, яким керуються певні психічні процеси. Якість такого суб'єктивного окреслення є розмаїттям для певних особистостей, схильних до живої уяви (поети, художники).

Бути інтелектуальною людиною для поета, прозаїка — означає перебувати у вічності, не губити її орієнтирів (навігації), не втрачати гідності та гордості. Бо людина повинна переступити за межі зумовленого історичним детермінізмом існування, як профанованого етапу буття, і пройти крізь призму фізичної смерті, щоб відродитися, переродитися, бути цілісною (різнобічною, багатовимірною, гармонійною) особистістю у контексті соціального; осягнути себе, свій детермінований час, буття з погляду вічності як руху до моментів ревеляції істини в ситуації межі життя і смерті. Адже належний (дійсний) вимір людське життя отримує в інтелектуальних глибинах чуттєвої реальності, де в архетипічній формі виражена істина, яку створює митець.

Втім, перспектива вічності *Heilsgeschichte* стає невимірюваною глибиною в інтелектуальних діяннях. Завуальовані інтелектуальні знання проникають у людську свідомість у вигляді інстинктивного передчуття чи передбачення. Коли ж людина “засинає” відносно себе і перетворює стан марення на мету життя, її існування стає носієм небуття, середовищем зла, “депресивним сном”. Тому діалектичне поєднання Творця і творіння домінує у момент страждання на рівні резонансного пізнання.

Наступною за складністю формою інтелектуальної свідомості є свідомість простору, тобто стан свідомості сфери, коли людина здатна створювати часово-просторові уявлення про навколишній світ і залишатися цілісністю над власним місцезнаходженням (біолокаційністю свідомості); інакше кажучи, “самодіагностуватися” у глибинних межах свідомості (ступенях).

Вищим ступенем інтелектуальної свідомості як діалектичної свободи духу повинен бути відповідний стан сили внутрішнього світу (сакрального), коли людина, з одного боку, несвідомо володіє здібністю у сфері свідомості, певними оригінальними уявами, а з другого — спроможна надати звіт подій, що відбуваються у її свідомості.

Наприклад, *кохання* та *бажання* є внутрішніми операціями, вони самі створюють свої об'єкти і, зрозуміло, так здатні спотворювати реальність та в цьому сенсі обманювати нас. Та, коли відчуваєш кохання, радість і смуток стають істинними. Тоді усвідомлення об'єкта з необхідністю містить інтелектуальні знання про нього і сердечні бажання знати, що бажаєш, любити і знати, що любиш, як усвідомлення кохання.

Відразу впадає у вічі, що ми можемо відрізнити в нас самих “справжні” та “хибні” почуття, що все те, що відчуте нами, не розміщується самим цим фактом в істинній площині екзистенції.

Щодо істинної *любові* існує також любов хибна, або ілюзорна. Останню потрібно відрізнити від помилок інтерпретації та випадків, коли коханням називають ті емоції, які на це не заслуговують, адже тоді ніколи не було б видимості кохання. Бо в хибному, або ілюзорному, коханні з'єднуються внутрішнє бажання з коханою людиною, і тоді життя насправді відливається у відповідну форму апіорного уявлення. Правда, лише після зникнення ілюзії в силу “психічних фактів”, коли намагаєшся зрозуміти, що з тобою сталося, ніби знаходиш за цим видимим коханням дещо інше: певну схожість “коханої” людини з іншою людиною, нудьгу, звичку, спільність інтересів або переконань, що дозволяє говорити про ілюзію. Та не можна сказати, що це кохання було тоді, коли існувало невід'ємно від істинної любові, та стало “хибним” у момент дії розчарування. Так само справжнє кохання використовує всі сили суб'єкта та захоплює його цілком, хибне кохання стосується лише одного персонажу — “чоловіка сорока років”, коли йдеться про пізні кохання.

Кохання не є прихованим у несвідомому як об'єкт перед свідомістю, це рух, спрямований на іншу людину, це зміна думки та поведінки, це рух психічного переживання у відповідному магістральному напрямку. Адже будь-яке внутрішнє сприйняття є неадекватним, оскільки не є об'єктом, який можна сприймати, створюючи реальність та з'єднуючись із собою лише в дії.

Це можна помітити, передусім, розглянувши поєднання з іншими особами, здійснене під впливом взаємної любові. За умови взаємопроникливої любові, участь у красі, шляхетності та добротності іншої особи набуває цілковито певного характеру. Неповторна єдність, яку взаємна любов, і лише взаємна любов, може встановити між двома людьми, єдність, яка дозволяє сказати один одному “ти — мій” і віддати себе цілком іншому зі словами “я — твій”, вочевидь, перевершує той контакт, який дається нам у сприйнятті цінностей, зворушенні та відповіді на цінність.

Відповідь на цінність: захоплення, радість, пошана — вказує на наступний крок у поглибленні єдності. Крім того, існує широкий спектр глибини, чистоти й адекватності інтелектуальної відповіді. Притаманне любові дарування самого себе є новим відданням себе. Внутрішній порив, прагнення до духовного єднання з коханою особою загалом робить з любові інтелектуальну силу, що об'єднує.

Попри усю унікальність і незрівнянність тієї єдності, ми завдячуємо любові, що стає взаємною. Саме у взаємопроникливій любові на відповідному енергетичному рівні устанавлюється зовсім нова об'єктивна єдність та спілкування. Тим самим відбувається сповнення такої бажаної для любові єдності, яка, власне кажучи, не з'являється доти, доки любов не стане взаємною.

Всяке наділене цінностями добро здатне обдаровувати нас щастям. Уже саме інтелектуальне знання про те, що таке добро існує, може зворушити й утішити. Саме блаженство любові як певного виміру свободи (суб'єктивної свободи), очевидно, те,

що єдність із коханою людиною, дарована у взаємній любові (тобто у діалектичному взаємопроникненні душ у любові), є джерелом щастя в інтелектуальному змістовному обсязі.

У цій суб'єктивній свободі особливим чином проявляється індивідуальна сутність людини, оскільки там вона може відчувати свою належність самій собі, може бути такою, якою є насправді.

Етичні норми свободи духу

Певним етичним поштовхом у нашій внутрішній свободі є почуття справедливого й несправедливого. Адже ми спочатку стаємо чутливими до несправедливості. І саме у формі скарги вперше входимо у простір несправедливого й справедливого. Однак чуття несправедливості є не лише відчутнішим, а й проникливішим, ніж чуття справедливості; оскільки справедливість частіше є тим, чого не вистачає як справжнього, а несправедливість тим, що править як безглуздя.

Справедливий дивиться із двох боків: з боку доброго, через що визначає поширення інтерперсональних ставлень на інституції, і з боку законного, пов'язаного з юридичною системою, яка надає законові когерентності як кожному своє право.

Крім того, інституція як опора справедливості є структурою інтелектуальної історичної спільності народу, нації, регіону тощо. Саме через ці спільні правила, не примусові, фундаментально характеризується інтелектуальна ідея інституції.

В нинішніх суспільствах справедливість і рівність — це ідеали, які потребують певного примусу, оскільки передчасне скасування суспільного контролю призводить до гноблення слабкого і менш кмітливого дужчим, спритнішим чи енергійнішим і нерозбірливішим у засобах.

Ми цілком могли переконатися, що повна рівність двох волі існує лише доти, доки обидві ці волі нічого не бажають, та щойно вони “перестають бути абстрактними людськими волями і перетворюються на дійсні індивідуальні волі двох дійсних лю-

дей, — рівність відразу зникає” [33, 159]. Ще з дитячого віку ми пізнаємо “безумство”, так звані звірячі риси характеру, “мнимі забобони”, приписувані передсуди, вигадану нездібність і уявно узгоджену на апіорних засадах людяність у однієї сторони; розуміння істини й науки у другої є відповідною відмінністю як обох воль та інтелектів, що супроводять їх, виправдовує нерівність між людьми у стані підкорення.

Уявлення про те, що всі люди мають між собою щось спільне, і що вони, наскільки це можливо, також рівні, само собою зрозуміло, дуже старе. Але від цього уявлення цілком відрізняється сучасна вимога рівності. Ця вимога полягає, скоріше, в тому, що з тієї “спільної властивості людей, що вони люди, з рівності людей як людей, вона виводить право на рівне політичне і, відповідно, соціальне значення всіх людей або, принаймні, всіх громадян даної держави чи всіх членів даного суспільства” [33, 160].

Свобода — це панування над своїм “Я”, усунення перешкод як супротивних воль чи поведінки інших людей. Доки кожен суб’єкт (виконавець) усвідомлює роль, диктовану йому розумом, — доти конфлікт неможливий. Свобода — це не свобода творити щось безглузде, ірраціональне чи хибне, а самонамагання визволитись через власне “Я” у самотуття як творча особистість. Як вважає Руссо, коли “я добровільно підпорядковую все своє життя суспільству, то створюю множинну сутність, яка можлива лише за умови, що всі її члени приносять однакову жертву, не можу прагнути того, щоб завдати шкоди будь-кому з них” [130, 154].

Бажання бути визнаним для інтелектуальної особистості — це цільовий намір глибокого соціального самокерування, де форма вираження полісутності є “соціальним цілим”. Адже має існувати духовний простір інтелектуального буття людини як притаманне “кредо” (ніша, лоно), де б ніхто й ніщо не чинило перешкод.

До обговорення цього питання Арістотель декларує, що найбільше благо, яке друг бажає своєму другові, полягає у тому,

щоб він лишався таким, яким він є, а не ставав кимось іншим, наприклад богом, і до цього додає: “Можливо, навіть він йому й не бажає всіх найбільших благ, оскільки саме собі самій кожна людина особливо бажає того, що є добрим” [7, 215].

Якщо людина, добра і щаслива, потребує щирості, то лише тому, що щирість — це активність, яка, вочевидь, є незавершеною актуалізацією внутрішньої можливості як егіди потреби, що встановлює діалектичний зв'язок між активністю і життям.

Тому людина (люди) має ясніше бачення того, чого не вистачає людським стосункам, що спонукає до роздумів, ніж бачення того прямого способу, яким можна було б ці стосунки організувати. Саме через відсутність належної уяви, коли уподобання й невподобання певного суб'єкта, як неможливість одягти на себе відповідну “шкуру” не визнає конкретного суб'єкта щасливим. Бо небажання назвати розумово відсталу людину щасливою пов'язане з тим, що наш критерій оцінки щастя дещо відрізняється; щоб назвати людину щасливою в повному розумінні цього слова вистачає просто визнати її власне розуміння феномену щастя, задовольняючись відповідними вимірами етичних норм життя.

3.3. Діалектика Життя і Смерті як інтегративно-цілісний духовний пошук в інтелектуальному окресленні

Взаємозв'язок Життя і Смерті нерозривно пов'язаний з питанням про сутність людини.

У філософському реєстрі дефініцій розумінь Життя і Смерті, по суті, викристалізуються живі існування. Поняття “життя” у широкому розумінні ототожнюється з поняттям “живе”. А поняття “смерть” означає перехід із живого стану в неживий. Найбільш повне визначення життя як “живого” дав Ничипоров: “Життя можна визначити як систему збалансованих взаємозалежних перетворень органічних речовин, основою яких є атоми вуглецю” або “перетворення, які характеризують діяльність живих організмів і служать основою таких біологічних

функцій, як наприклад: харчування, ріст, пов'язаний із накопичуванням багатой енергії біомаси і формуванням функціональних структур”.

Це визначення конкретизує розуміння життя як “способу існування білкових тіл” [10, 289].

Ідеологічна точка зору, за ствердженням Платона, полягає у тому, що “все живе виникає із умершого” [112, 208]. Якщо наша душа існувала раніше, то, вступаючи в життя і народжуючись, вона виникає безпосередньо і тільки із смерті, із мертвого стану. Але в такому випадку вона повинна існувати і після смерті: адже їй необхідно народитись заново. “І мета душі повернутись до божественного” [112, 208].

Життя в релігійному вченні

Концепція “безсмертя душі” в релігійних ученнях розглядає життя людини як період, даний вищими силами, Богом, для виконання своєї мети. Життя має бути тотожно-цілісним, в усьому відповідним самому собі. А це неможливо без відповідного знання, без мистецтва пізнання людського. Смерть, зокрема в православ'ї, визначається як “розмежування душі від тіла, після чого душа залишається одна з собою, а тіло предається землі і там розслююється на свої складові частини” [10, 290]. Смерть або знищує нас, або вивільняє, позбавивши тягаря, залишається передова частина у тих, кого знищує, загалом, і добро, і зло. Справді, помираючи щоденно, ми відроджуємось щоденно. Ми втрачаємо дитинство, потім — підліткову пору, далі — юнацтво з тим, щоб діалектично переродитись у новітню фазу втраченого через самотворіння як особистість. Бо все минає з тим, щоб повернутися. Той, хто творчо продукує і репродукує дух, толерантно фундаментує і життя, і смерть. Хто навчився вмирати (бути Смертником), той навчився жити (бути Безсмертним). Смертність у певному вимірі констатує найвищу спробу стати безсмертним. Смерть, якої так жахаємось, лише перериває життя, але не вириває його з коренем. Смерть не заподіює жодного лиха, а коли так уже прагнеш продовжити свій вік, то слід

подумати про те, як саме зберегти цілісність природи на генокосмічному рівні у власному лоні. Смерті не треба лякатися, борячись із соціальною фобією як певним засобом маніпуляції суспільною свідомістю. Бо нас жахає не смерть, а сама думка про неї. Стійкішим, витривалішим має бути той, хто в самій смерті, аніж той, хто наближається до неї, щоб відкрити гіпотетичний простір в іпостасі безсмертя.

Так, у “Перських листах” Монтеस्क’є пише: “Християни почали звільнятися від духу нетерпимості, якому вони були підкорені раніше. В Іспанії справи пішли погано після того, як звідти вигнали євреїв, а у Франції — коли почали переслідувати християн, вірування яких трохи відрізняються від вірувань короля. Впевнились, нарешті, в тому, що завзятість у розповсюдженні релігії відрізняється від прив’язаності, яку слід до неї виявляти, і що для того, щоб любити і берегти її, немає потреби ненавидіти і переслідувати тих, хто її не дотримується” [96, 78].

Існує думка, що більш правильним є не витратити час на безкінечну увагу про своє дряхліuche тіло, не шукати еліксир безсмертя і молодості, а постаратись своїми силами зменшити ймовірність несвоєчасної смерті як відносно себе, так і відносно інших.

Доречними є слова Фейєрбаха: “Не смерть звільняйте із світу цього; звільняйте біди — ті біди, які звільнені, ті біди, які коріняться тільки в лінивстві, злорадстві і невігластві людей; саме ці біди є жажливими. Смерть дійсна та смерть, яка є результатом закінченого розвитку життя, не є бідною; смерть, однак, як наслідок пороку, відчаю, криміналу, грубості — звичайно, зло. Цю смерть звільняйте зі світу цього або в будь-якому випадку надайте спробу якомога більше скоротити сферу її дії” [96, 78].

Життя детерміноване певним співвідношенням біологічного і соціального часу життєдіяльності людини. Якщо життєвий шлях пройшов всі стадії онтогенезу, тоді смерть є дійсною. Людське довголіття необхідно розглядати не просто як біоло-

гічний проміжок часу, а як проміжок творчої активності життя, як паралелі єдиного цілісного біологічного і соціального у відповідному співвідношенні.

Силу людської віри в безсмертя доводять слова Цицерона: “Якщо я тут заплутаюся, віруючи в безсмертя душі людської, то я заплутаюся досхочу, і не хочу, щоб у мене відбирали моє блукання; якщо я по смерті нічого не буду відчувати, як думають деякі нікчемні філософи, то мені нічого боятися насмішок померлих філософів” [10, 290].

У свій час Б. Спіноза вважав: “Людина свободна ні про що так мало не думає, як про смерть, і її мудрість полягає у роздумах не про смерть, а про життя” [145, 358]. Хоча таке розуміння не завадило Спінозі вивчити смерть і прийняти аристотельську ідею про смерть як про рід вічного життя, повернення до єдиної і невичерпної речовини.

Вживання як феномен Життя і Смерті

Вживання як феномен життя і смерті служить реалізацією здібностей і творчого потенціалу, біостимулятором певних почуттів, бажань (розумної волі).

Вживання як детермінована характеристика сили духу магістрально направлене на життя як збереження або реконструкцію його динамічної рівноваги в екстремальних умовах. Знання способів вживання, меж вживання знецінюються, якщо лежать мертвим грузом, а значимим цілісним вживанням є активна біофілія, що воює зі смертоносними факторами і некрогенезом. Вживання — це внутрішній складний психічний процес у руслі визначення людської творчої активності, направленої на збереження життя.

Протилежний процес можна визначити як некрогенез, охарактеризувавши його як специфічну активність людини, соціальних груп, суспільства, напрямом і результатом якого є несвоєчасна або насильницька смерть. Обираючи стратегічну лінію поведінки в житті, людина володіє багатовимірністю внутрішньої свободи як детермінантом у процесі вживання.

На жаль, сьогодні наше життя лише й зводиться до виживання. Так жити неможливо. Але якщо людській активності надається широкий сенс, то поведінка розглядається в екстремальних ситуаціях як реакція організму на внутрішні і зовнішні подразники. Тоді настає момент творчого переживання як значного елементу вольової особистості, оскільки інтелектуальній особистості притаманний досвід вольової поведінки, і в критичних ситуаціях вона зберігає здібність свідомого і цілісно шукає вихід із критичного стану, рефлексуючи рівень підсвідомого.

Витоки такого переживання можуть бути неоднозначними. Вони складаються або в реконструкції перерваного кризою життя, або в переродженні його в інше, по суті, життя — самопобудови, “самодіяльності як творчості” [105, 99]. Саме такі принципи цінності і творчості можуть перетворювати інтелектуально руйнуючі події життя на точки духовного росту і вдосконалення особистості. Саме такого роду переживання здатні внутрішньо підірвати ситуацію неможливості протистоянням “безрозсудкових дій”, які в реальній ситуації є інтелектуально дієвими. Бо творче переживання — це психологічна доктрина подвигу як звершеного акту зміни ситуації у позитивний бік.

Оптимізація активності суб’єкта виживання виявляється як оптимізація поведінки і діяльності та складається в рішенні таких вагомих завдань і отримання об’єктивної інформації, активізуючи антиманіпулятивну стратегію суспільною свідомістю в інформаційному суспільстві. Таке вдосконалення стратегії як форми вираження оптимізації активності суб’єкта є інтелектуальним вектором розвитку теоретичного пізнання і виховання пріоритету загальнолюдських цінностей на рівні окремої людини (біофілії, милосерддя, гуманізму).

В есе “Франц Кафка” Вальтер Беньямін розкриває філософію життя і смерті як конструкт художньої культури, а саме: промовистий епізод з мемуарів Макса Брода, епізод, який бачився йому перекидним містком до кафкіанського художнього

світу, вельми схожого (коли на нього кинути оком побіжно) на ті середньовічні літературні бестіарії, в яких давні шанувальники алегорично-символічного висловлювання описували нібито звірів, але ж насправді моралізували про людей в образі хитрих лисів, сильних левів, вайлуватих ведмедів, беззахисних мишей тощо. У Ф. Кафки ж бестіарій значно колоритніший, та й семантика його анітрохи не міфічна, хоча відповідні знавці часто-густо й декларують кафкіанську міфологію, дошукуючи їй паралелі в античності, а часом — навіть у метемпсихозі стародавніх індуців.

У кафкіанському бестіарії епічно (цілокупно) злито з різного роду тваринами та комахами багатеньке розмаїття людських істот, після чого, якщо триматися морального виміру, там усе, разом узяте, одне одного варте: людські істоти втрачають у собі людське, і сказати зовсім мало, немовби вони уподібнюються до певних тварин, комах чи якихось, ясна річ, капосних рослин, вони щонайпінш натуральнішим чином, без будь-якого міфічного, символічного, алегоричного чи метафоричного перенесення, стають реальністю у вигляді таких ось і таких створінь [162, 125].

Тобто між середньовічним “супранатуралістичним” та кафкіанським “натуралістичним” (натуральним!) бестіарієм існує ледве вловима, проте істотна різниця. Середньовічна алегорія своєю двоплановою структурою закидає людину на задній план, характерологічно зіставляючи її з тією чи іншою твариною (рослиною), натомість в алегорії кафкіанській, іносказання передає бажану правду безпосередньо, не збираючись її завуальовувати бодай трохи, внаслідок чого те, що хотіло б бути розгаданою алегорією лише аж потім, робиться якнайреальнішою очевидністю вже тепер. Отже, не звір алегоризує людину, а людина — звіра, перекидаючись, перероджуючись у нього [162, 126].

Вищезгадана розмова між Ф. Кафкою та його знаменитим біографом М. Бродом розпочалася з обміну думками про духовну ситуацію в сучасній Європі й перенеслася на занепад у ній людяності, людиноформуючих теренів (власне, стосувалася

причин деградації людини дотеперішнього класичного зразка в сьогоденного людинозвіра, тварину в людській подобі). Кафка не забув вказати на місцезнаходження того недоброго коріння. Всі біди беруться з нерозумної голови Бога! Звідси й образ всеземного довілля з усім рукотворним та нерукотворним, що є в ньому, демонічно-тьмянний, мов у маніхейській концепції пізньоантичних гностиків. Світ через те й лежить у гріху, що він первородний гріх злого Бога, наслідок його лихого примхи, творіння його найгіршого дня.

З божества всеосяжної Любові, в якій гармонійно (і, головне, нерозривно одне від одного) на античний лад єдналися Добро-і-Краса, він перероджується на цілковиту свою протилежність — божества зла та всюдисущої потворності. Отже, божество злагоди та любові (Добра-і-Краси) як антипод смерті, її субстанційний всезаперечувач, божество світлоносне, животворяще, відходить у Небуття з кафкіанського світотвору та водночас з культури християнського типу, яку воно досі моделювало своїми етико-естетичними абсолютами. І коли добродійне божество було вседержителем злагоди, джерелом Буття, у своїй Любові всеобіймителем, то це останнє своєю сутністю допроваджує до дисгармонії, ентропії (розбрату та ненависті) — констатує всевладдя смерті, оскільки у своєму способі буття само є Смертю (Небуттям, Нічим, Порожнечю).

У найдавнішого і, безсумнівно, найгеніальнішого філософа-екзистенціаліста, апостола Павла сказано ж про мене — про “спорожнілого” (викоханого “божеством Порожнечі”) культуртрегера та сцієнтиста ХХ ст., сказано: “Навіть коли маю дар пророкувати, і знаю всі таємниці, усе знання, і коли маю всю віру, щоб навіть гори переставляти, та любові не маю, — то я ніщо!” [135, 34].

На межі ХІХ ст., і ще кілька десятиріч пізніше, коли культура ХХ ст. тільки набувала притаманного їй обличчя, можна було питатися також по-іншому, звісно, не забуваючи при цьому й А. Шопенгауера: “Скільки тут Ф. Ніцше? Скільки З. Фрейда?

Скільки А. Бергсона, М. Хацдеггера, К. Ясперса”? Коли й мові почали урізати право на статус божественного дієслова, уможливився додатковий варіант запитання: “А скільки Л. Вітгенштейна у тому чи тому найсучаснішому творі, особливо ж якщо він з класу модерних чи постмодерних”? Одним словом, кожна з відповідей, скільки інтелектуального потенціалу такого чи такого філософського корифея зреалізовано у культурі ХХ ст., розкриває провідні конструкти в ній і водночас її невгамовне згасання, напроороковане Г. Гегелем ще на початку ХІХ ст.

Якщо перед тим, як “безсмертна смерть забере наше смертне життя”, нам тільки один раз дароване було Життя, то навіть невдовзі його так брутально назавжди відбирають від нас? Утім, чи ж не майже кожному глибокому мислителіві Смерть слугувала за евристичну цінність. А найпоказовішим щодо цього прозаїкам-філософам Р. М. Рільке та Т. Манну вона, й поготів, була магічним світобачним кристалом: у їхньому розумінні у Смерті, з її новітніми відтінками *in specio*, сублімується Життя їхньої доби (“Двадцятого сторіччя”). Десь би і колись би, як то бувало у класичних, незапаморочених марнотою мудреців (приміром, у Еклезіаста чи Марка Аврелія), у феномені неминучого кінця ми б наштовхнулися на застереження: всі ми порох і всі ми після останнього дзвінка рівні. Отож-бо такими рівними живемо і такими рівними, як браття по недолі, чимчикуємо туди, за обрій.

У “ніщійній” і “нізчимній” дійсності, само собою зрозуміло, предмети та люди, “повітря, сонце, місяць та зорі” — все називаємо “ніщойне” і “нізчимне” як приналежне до зневластивленого світу, світу, метафорично кажучи, “без Бога”, без єдиносутнісного наповнення — без того класичного організованого принципу, що його Анаксагор у своєму космологічному вченні означив словом “*homeomeria*” (подібність, однорідність частин у всезагальному цілому). Р.-М. Рільке, а з ним Ф. Кафка і Г. Музіль, у межах одного часу та у стінах культурологічної лабораторії на ім’я Австрія, на відміну від пренаївних шукачів новочасної чаші Грааля (не шукаючи торішнього снігу — того,

чого вже не можна було знайти), замість метерлінківської неоромантичної синьої рай-птахи, кинулися “хапати за чуба”, як-то радив митцям прагматичний керівничий театру в гетевському “Фаусті”, – не “якесь щось, з царини ідеального, а реальний момент, в їхній форменній “ніщійності” та “нізчимності” [35, 215].

Міфологеми Життя і Смерті

Психоаналітичне – архетипне коріння (пояснення невидимого через видиме) того, що філософема Смерті так органічно увійшла у Життя, що для постмодерну (“посткласиці”) більш властива декадентська патологія, ніж класично-здорова психологія.

У деміфологізованій, нині уже й комп’ютеризованій граничною калькулятивністю дійсності колишні міфологеми Самопожертви, Героїзму, Вірності, Дружби, Співчуття, Сім’ї, Патріотизму, Честі, Материнства, Батьківщини тощо отримують щонайбільше смисл “музейного” чи (якщо по-іншому, по-сучасному) ігрового марнослів’я як гречного реверансу в бік прекрасної, доброї пам’яті класичної міфології. Кожна з міфологем зазначеного шерегу – це більша чи менша самопожертва (самовбивство) індивіда, більша чи менша його смерть, оскільки щоразу за певних обставин, пов’язаних з їхнім сумлінним сповіданням, він жертвує більшою чи меншою децицею свого природного “Я”, своєї Свободи, згоджується в континуумі Міфу, задля блага ближніх, на добровільну смерть, метафорично уреальнюючи її щомиті, упродовж усього свого Життя, шляхом самоусвідомленого обмеження своєї Свободи (смерть як життя і життя як смерть: моє життя і добровільне вмирання в ньому як передумова моєї Свободи), через що та Смерть, яка настає за останнім моїм подихом, є логічним завершенням тієї попередньої – “прижиттєвої” – Смерті, є вже цінністю сповна моєю, а крім того – нарешті-то! – ще й абсолютною Свободою: все своє життя, “щочасно вмираючи” в ім’я Свободи інших, я уподібнювався своїм життям, тримався у сутнісній відпо-

відності до міфологем-святинь, не просто в їхній поняттєвій окремішності, я знав їх, кожна в їхній красі, мов квіти у букеті, роздільно, але одномоментно в цілокупній абсолютній цінності (“святині”) — Богові, чи назвемо це абсолютним Благом-і-Красою. Тож мій шлях до Абсолютної Свободи, не виключено, що і звивистий (“від демонів нелегко утекти”, мовить гетевський Фауст, навчений непростим, суто людським життєвим досвідом), був фактично шляхом до Бога якраз завдяки Богові. І щомиттєва Смерть за радість буття є Життям і Свободою у найвищому їхньому вияві [35, 217].

Буває людина долі і людина причинності в силу притаманного народження. Ця доля створюється насамперед саме людиною як творцем розсудливим і активно діяльним у власному волевисленні.

Процес міфотворення характеризується двома рисами: присутністю практичного аргумента і наявністю ілюзорного, уявного компонента. Міфу притаманні такі риси, як всезагальність, загальновизнаність, цільність та єдність всіх елементів, незмінність, простота.

Міф із реального, суперечливого, складного, неоднозначного світу створює придатний для життя, єдиний, цілісний всесвіт. Міф — це емоційне осмислення життєвого світу. Сила міфологічної свідомості у тому, що вона знімає особисту відповідальність з людини за вироблення та пошук шляхів вирішення питань, які виникають, так як орієнтована на авторитет традиції. Міф допомагає соціальній адаптації і є способом моральної реабілітації. Важлива роль міфу і в “легітимації” життєдіяльності людини. Міф позбавлений конкретних рамок, його сфера — конформістська свідомість. Міф звільняє від знання, від розумових зусиль, пов’язаних зі сприйняттям світу.

Говорячи про міфологічне сприйняття часу, слід зважати на притаманну йому циклічну структуру. Міфологічній свідомості не відомі ані остаточна смерть, ані незворотна утрата. Ця свідомість “вмирає” кожної осені разом зі всією природою, щоб відродитися знову весною. Подібний кругообіг між від-

родженням та смертю вічний, бо в світі не відбувається нічого нового, так як все є діалектичним оновленням на архетипних засадах.

Насправді, відмінність між практичною дією з реальною продуктивністю та магічною чи ритуальною дією, позбавленою дійсності, не зводиться до визначення відповідно через об'єктивну чи суб'єктивну дію. Це може здаватись істинним, якщо розглядати речі ззовні, але з погляду суб'єкта дії відношення обертається: він сприймає практичну дію як в принципі суб'єктивну та відцентрову за орієнтацією, оскільки вона є результатом його вторгнення і фізичний світ. Разом з тим магічна операція здається йому додаванням до об'єктивного порядку універсуму: для того, хто її здійснює, вона має таку необхідність, як і ланцюг природної причинності, куди, як вважає суб'єкт дії, він лише вводить додаткові ланки у вигляді ритуалів.

Антропоморфізм природи (в чому й полягає релігія) та фізіоморфізм людини (як визначають магію) є двома завжди наявними складовими, дозування яких може змінюватись. Бо немає релігії без магії, так само як немає магії, яка б не містила зерна релігії. Поняття надприродного існує лише для людства, яке саме собі приписує надприродні сили та віддає, натомість, природі сили свого надлюдського.

Життя та Смерть — цінності рівновеликі, та треба пізнати, чи є вони такими у тому відношенні, що сукупно являють цінність нероз'ємну, одну в суцільному потоці: “життя — смерть”, “життя — смерть”, “життя — смерть”. Проте на маннівській “чарівній горі” Життя та Смерть урівнювались (хотілося, щоб відбувалося класичне Диво чистої проби) завдяки Вищому Смислу, який їх об'єднує. Там, на “чарівній горі”, з якої ще міг би промовляти свою Нагірну проповідь Христос, щиро вірилося у те, що в Житті та Смерті наскрізно присутній цей Верховний Смысл (Благо-і-Краса, власною персоною сам “класичний Бог”).

Минуле, Теперішнє та Майбутнє не розмежуються — становлять поняттєву сукупність, чому сприяють ще й надшвидкі темпи сучасного людського буття. Отже, Час перестає рухатися у своїй дискретності (бо ж відомо, що Рух у його наближенні до абсолютних швидкостей простує до своєї протилежності — абсолютного спокою); дійсність реальна, у свою чергу, теж перестає існувати (бо ж реальне існування — то є саме Рух у реальному Часі, оскільки він відповідає психологічним і біологічним оптимумам Людини); індивід опиняється за порогом своєї природності і переноситься у дійсність ірреальну, сюрреалістичну: “людина виявилася пересадженою в іншу дійсність”. Адже Життя дорівнює Смерті. Текти, жити, рухатися світ міг тільки тоді, коли він мав душу, внутрішню всеорганізуючу духовну субстанцію. То, отже, слова Мартіна Хайдеггера є вищими: “Нині під загрозою перебуває сама закоріненість сьогоднішньої людини. Понад те: втрату коріння викликають не одні лише зовнішні обставини та доля, вона відбувається не лише через нехлюїство та поверховість способу життя людини. Втрата закоріненості виджерелюється із самого духу часу, в якому ми народилися” [164, 148].

Концепція “безсмертя душі” зумовлює те, що життя в багатьох релігійних ученнях розглядається відносно людини як період, даний вищими силами Богом для виконання мети. А смерть, зокрема у православії, визначається як “розмежування душі від тіла, після чого душа залишається одна з собою, а тіло передається землі і там розслююється на свої складові частини” [10, 95].

Олександр Довженко писав: “Смерть не усміхнулася йому. Вона пройшла мимо, не глянувши на нього своїм неблаганним оком. Вона тільки мимохідь доторкнулася до нього, щоб не забув він її ніколи, ні на хвилинку, щоб кликав її в розпачі і шукав її очима, щоб тягнувся до неї всім своїм єством... Коли б мені вистачило сили написати “Міру життя”, “Народ безсмертний” і “Над Дніпром” — три п’єси про життя українського на-

роду і про його культуру, я вважав би себе людиною, що чесно виповнила своє життя” [46, 166].

Афганістан як ядро вияву етнічної війни

Кожний з нас прагне, щоб його почули, і кожний хоче щось сказати світу. Тоді неповторна детермінована мить у власному “лоні” страждання “костенить” час і смертне життя стає вічним. Адже Смерть — це етап Безсмертя, що становить вічність у царині кожного з нас пошуками постійної самокультивуації; щоб бути безсмертним, необхідно у розумнім серці відчутти феномен смертника.

Ядерна, хімічна та бактеріологічна зброя, яка упродовж багатьох десятиліть використовувалась Заходом на Сході, сьогодні є пожинанням “власних плодів” Сполучених Штатів Америки. Бо людина — це жива біосоціальна істота в боротьбі з грізними силами, а ізоляція із соціальної групи — жахлива провина для людини, що наближається до епохи Нового часу.

Найістотнішими параметрами людського буття у руслі історичного потоку ще здавна вважаються час і простір. Темпоральність як хронологічна ознака подій в Афганістані, так само як і поняття життєвого простору, є атрибутивними для філософського розуміння і осягнення історичних реалій діалектичної єдності “арифметичного” часу (минулого, сьогодення і майбутнього).

Сьогоднішню ситуацію в Афганістані неможливо оцінити без врахування історичних особливостей. Так, наприклад, англійці, що зміцнювали свої позиції в Індостані, з одного боку, прагнули забезпечити свої колонії від воюючих афганців, а з другого — були зацікавлені у просуванні на північний захід Індії, що входила до складу Дурранійської держави Пенджаб и Кашмир. Загалом, Афганістан мав у планах британського керівництва особливе стратегічне значення, оскільки міг одночасно бути плацдармом і для наступної боротьби з Іраном, і для експансії в Середню Азію як стимул до афганських територій, що і призвело до трьох війн.

Перша англо-афганська війна (1838–1841). Англійці, рухаючись із Індії, боролись за вихід до Середньої Азії і Каспія, а також за те, щоб побудувати транспортний коридор із Британської Індії через Афганістан на Захід, де у 1838 р. певною мірою вдалося захопити Кандагар і Кабул. У відповідь населення розгорнуло партизанську війну, кульмінацією якої стало повстання в Кабулі в листопаді 1841 р. Британський експедиційний корпус був повністю знищений. І тільки 30 травня 1855 р. був підписаний англо-афганський договір про установаження миру після Першої англо-афганської війни і взаємний ненапад.

Друга англо-афганська війна (1878–1879). Англійців не залишала думка про необхідність освоєння афганського простору, що надало поштовх початку Другої афганської війни. Англійці вторглися одночасно трьома напрямками, але їхній рух на північ був зупинений у Хайберському проході. 26 травня 1879 р. війна завершилась укладанням Гандамакського договору, згідно з яким Хайберський прохід і довкілля Куррам, Пишин і Сиби приєднались до Великобританії, яка встановила також контроль над зовнішньою політикою Афганістану, перетворивши його на залежну державу.

Третя англо-афганська війна (травень-серпень 1919 р.). Розпочалась після того, як емір Амманулла-хан оголосив незалежність країни і встановив контакти з Радянською Росією. Англійцям вдалось взяти під контроль Хайберське міжгір'я. У битві за вежу Тал англійці зазнали поразки, через що відмовились від продовження бойових дій. У серпні 1919 р. було підписано черговий мирний договір з Кабулом. Після третьої війни Великобританія визнала незалежність Афганістану. Як бачимо, афганські гори стали нездоланими для британських військовослужбовців.

Сьогодні в Афганістані моджахеди залишились безробітними, а там, де їх вербували, у певній мірі, їх ніхто не чекав. Тому одні афганці займались міжнародною торгівлею наркотиками та зброєю, інші – організовували кримінальні акції.

Нині вони — безробітні борці за віру, яких можна в будь-який момент використати як професійно підготовлених та організованих терористичних бійців. Сьогодні такі афганці створюють ядро “ісламського тероризму” в арабських країнах, Європі і США.

Важливим моментом концепції етногенезу є і ставлення до проблеми еволюції: тут наголошується, що еволюція і етногенез є явищами різного порядку. Так, дані археології, антропології переконливо свідчать, що людство як біологічний вид упродовж останніх кількох тисячоліть не еволюціонувало ні біологічно, ні розумово. “Люди, які жили за 2–5 тисячоліть до нас, не відрізняються антропологічно від нинішніх...” [10, 279]. Досить сьогодні крові. Досить. Навоювались. Саме субстанція духу (за спостереженнями автора) найкращих друзів — однослужбовців за навчальною спецвійськовою частиною при тодішньому КДБ, у м. Чернівцях, незабутнього осіннього випуску 1979 р. (за спеціальністю “хімік-розвідник”) — є вічним поминальним ключем у особистій долі. Гонці Смерті, власне кажучи, забрали у потойбічний світ кращих друзів-ровесників, та не забрали їхні безсмертні душі.

В інтелектуальному окресленні людина, що зустрілась віч-на-віч зі Смертю, цілковито стає філософом, іманентна рефлексія духу якого не в силах підпорядкувати власне “Я” життєвому маніпулятору. Тому минувшим воїнам — “афганцям”, “кавказцям”, “миротворцям” необхідно гуртуватись, випробуючи неспробоване в інтелектуальній сфері власного розуму і волі.

Втім, сучасний Афганістан — це привід етнічної війни. Тільки сам афганський народ спроможний визначити своє майбуття. Адже США швидкими темпами налагоджують мости з Росією як супутницею в антитерористичній коаліції, і не більше. А загалом Середня Азія (зокрема, Узбекистан) все глибше стає плацдармом для Заходу у розгортанні театру військових дій Афганістану як новітнього вигляду геополітичної карти Середньої Азії.

Тотальний відгук для цілісного світу трагізму 11 вересня 2001 р. у Нью-Йорку посилив генетичну природу загально-

людської фобії, неврозу, психозу і психопатії, що детермінується етнічними війнами.

Так, наприклад, можна згадати святі слова сільської вчительки історії Софії Тодорівни Павлицької (нині — вчителя історії Малинської школи-ліцею № 1 ім. Героя Радянського Союзу Ніни Сосніної, Житомирської області): “Село Липляни в нашому районі віддалене від райцентру, але коли Марії Андріївні Бобік привезли гроб з тілом її єдиного сина, єдиної надії, в траурі були всі жителі району, хто знав і не знав Колю, і проклинали Афган та ставили вголос питання: “Хто мав право розпоряджатися життям єдиних синів одиноких матерів?”

Сьогодні ні душею, ні серцем не можна зрозуміти, чому війна забирає кращих. Майже кожний учень шкіл міста Малина знає листи Колі Бобіка...

“Без мене вже вдруге цвітуть сади, мамо, — писав у листах сержант Бобік, — тут гори, і на них, як шапки, — сніг. Не наш, а чужий. Але у мене ще скільки весен попереду. Скоро приїду додому. Чекайте мене, мамо”. Та весна 1985 р. була останньою, хлопцю йшов лише 21 рік. У пам'ять про нього залишилася лише червона подушечка з медаллю “За відвагу” і орден Червоної Зірки. Та ще добрі спогади людей...

П'ять молодих хлопців не дорахувалася Малинська земля, а наша Житомирщина втратила 128 юнаків в Афганістані — найбільше з м. Бердичева — 14 та м. Овруча — 11.

Цю розповідь слухають учні під час екскурсій Алеєю Героїв, що в міському парку.

Так, це одне зі священних місць в м. Малині. Але не єдине. В школі діє музей Ніни Сосніної, нашої Поліської Ластівки, яка в роки Великої Вітчизняної війни очолювала Малинське підпілля, яка боролася з фашистами не на життя, а на смерть. Ніна разом з батьком, своєю вчителькою Євгенією Федорівною Дорошок згоріла в полум'ї будинку, але фашистам не зда-лась.

Саме на її прикладі ми формуємо в учнів почуття сили духу, основаного на патріотизмі, мужності [26, 5].

Отже, говорячи словами О. Довженка: “Людина на війні — це воля. Є воля — є людина! Нема волі — нема людини! Скільки волі, стільки й людини, — ось що я знайшов” [46, 165].

Ключові слова: *буття, дух, свобода, воля.*

Контрольні питання

1. Дайте визначення інтелектуального буття.
2. Розкрийте людські виміри проблеми буття.
3. Чому свобода є вольовим простором духу?
4. Назвіть етичні норми інтелектуалізації духу.

Література до розділу

1. *Моріс Мерло-Понті.* Феноменологія сприйняття. — К.: Укр. центр духовн. культури, 2001.
2. *Кессиди Ф. Х.* От мифа к Логосу. — М., 1972.
3. *Аристотель.* О душе: Соч. В 4 т. — М., 1984. — Т. 3. — С. 214–217.
4. *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. — М., 1969.
5. *Маркс К., Энгельс Ф.* Твори. — К., 1965. — Т. 20. — С. 96–98.
6. *Герберт Спенсер.* Синтетическая философия. — К.: Ника-Центр, 1997. — С. 156–157.
7. *Велика історія України: У 2 т.* — К., 1993. — Т. 2.
8. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Су-мерки богов. — М., 1989.
9. *Платон.* Государство: Соч.: В 4 т. — М., 1994. — Т. 3. — С. 208.
10. *Фейербах Л.* Основные положения философии будущего: Соч.: В 2 т. — М., 1965. — Т. 1. — С. 330–332.
11. *Спиноза Б.* Этика: Избр. произв.: В 2 т. — М., 1984. — Т. 2. — С. 45.
12. *Гете.* Фауст. — М.: Изд-во худож. лит., 1960. — С. 214–218.
13. *Довженко О.* Щоденник. — К.: Веселка, 1995. — С. 147–152.
14. *Новіков Б. В.* Творчість як спосіб здійснення гуманізму. — К., 1998. — С. 98–101.

15. *Вчитель історії* Малинської школи-лицею № 1 ім. Н. Сосніної, Житомирської обл. Павицька С. Т. Сторінка історії. // Газета “Малинські новини”. — 5.05.2001.
16. *Герберт Спенсер*. Синтетическая философия. — К.: Ника-Центр, 1997. — С. 159–162.
17. *Арвес Ф.* Человек перед лицом смерти. — М., 1992.
18. *Монтескье Ш. Л.* О духе законов. — М.: Мысль, 1999.
19. *Святе Письмо*, II Корінтян 8, 20–22.
20. *Філософська думка*. — К., 1998. — № 4. — С. 125–128.
21. *Хайдеггер М.* Время и бытие / “Вещь”, “Письмо о гуманизме”. — М., 1993. — С. 148.

**ГНОСЕОЛОГІЧНІ
АСПЕКТИ ІНТЕЛЕКТУАЛОЗНАВСТВА**

- 4.1. Соціогносеологічна природа розвитку інтелектуалознавства.
- 4.2. Проблема істини і правди в інтелектуальному пізнанні.
 - 4.2.1. Творчий потенціал у контексті інтелектуалознавства.
 - 4.2.2. Геній як критерій істини в інтелектуалознавстві.
- 4.3. Ідейний пріоритет як інтелектуальна сила розвитку суспільства.
- 4.4. Соціогенний вплив у латентних структурах людського інтелекту.
- 4.5. Імідж як соціогенний вплив у латентних структурах людського інтелекту.

4.1. Соціогносеологічна природа розвитку інтелектуалознавства*Рефлексія сили духу в історії філософії*

Пізнання духу є гносеологічною конкретною потребою для людини і всього людства планетарного життя. Саме таке пізнання заслуговує віднині філософських поглядів. Тягар цього високого пізнання духу є шляхетною потребою конструктивізації деструктивного соціуму як вагомий магістральний напрямок стержневої суті, що прямує через призму людського буття оптимізму і песимізму. Адже самопізнання як діалектика буття і самосвідомості є певним елементом детермінованості природного духу.

За всі періоди розвитку історії (навіть на суто емпіричному рівні) відома численна кількість прикладів, які змальовують вагомий злет людського духу на силових засадах емоційно-вольової і розумово-мислячої сфери. Саме така анестезія салютує фонтан, який зветься Силою Духу. Така сила у змістовому онтофілогенезі притаманна кожному індивідууму. Та не у кожного відкривається по певним визначеним у часі і просторі каналам Дух як субстанція живої природи, тобто дух цілісний на рівні Всесвіту. Така Всевишня програма (у діалектичному розумінні Бога) є духовною субстанцією для кожного зокрема і загалом всіх у багатовимірності координат людино-космізму, де існують діалектично взаємопов'язані елементи зла і добра. Бо, дійсно, той, хто душею дивиться на цей дивний світ, споживає келих неймовірно нестерпних страждань як чинників людської самосвідомості.

Філософський реєстр дефініцій духу

На думку Гегеля: “Душа не тільки іматеріальна для себе, але вона є всезагальна іматеріальність природи, її просте ідеальне життя... вона є тільки сон духу” [30, 61]. Головне філософське питання полягає у тому, коли ж (у якому) вимірі розпочалось, розпочинається чи розпочнеться трансформація (витік) справжньої душі на рівні духу як повсталій думки. Саме така мить прояву і є вічною тишею, спокоєм у Сократівській тріаді Блага, Краси та Істини. Тоді парадигмний код мови як семантика у змістовій семіотиці стає цілющою для душі в тілі (“тілесної духовності”), що є відповідною живицею (струменем) для суттєвості духу. Такий дух як діалектика життя і смерті пророкує миттєву вічність субстанції на зрізі минулого, сьогодення і майбутнього. Сьогодні, коли до “пунктів приймання макулатури” потрапляють праці Гегеля, Гете, Маркса, Енгельса, Леніна, сила духу навігаційно активує саме тих особистостей-шукачів, яким “негожий” дух у соціальному деструктиві стає “гожим” як активний дух у перевершеній формі соціальної активності.

Силові вияви Духу необхідно досліджувати у гранично широкому історичному та практичному контексті. Лише неухильне дотримання цієї умови дозволяє розімкнути рамки суто або ж переважно емпіричного аналізу духу, вивести дослідження на, власне, філософський рівень. У свою чергу, дотримання зазначеної вихідної умови органічно пов'язане з імперативом послідовного проведення у здійснюваному дослідженні принципу історизму. Лише актуалізація евристичного та методологічного потенціалу принципу співпадання історичного та логічного здатна виявити генетичну (а тому — і логічну) послідовність етапів, послідовність конкретних історичних форм та динаміку духовного процесу в цілому, дає можливість адекватно відтворити діалектику сили духу, діалектику старого і нового, традиції і новаторства, продуктивного і репродуктивного в ній. Лише його послідовне проведення дає змогу усвідомити кінечність і минуність тих визначених (безпосередніх) історичних форм, в яких здійснюється перманентність духу.

З огляду на сказане, стає зрозумілим, чому постійно поповнюється філософський реєстр дефініцій духу, і чому, незважаючи на виразну тенденцію до їх кількісного наростання, немає, або майже немає, прогресивного поступу у вирішенні численних, принципового характеру питань сили духу. Відповідь на це вже майже риторичне питання досить проста: принципово неможливо співвіднести (теоретично скорелювати) безмежний об'єкт з іманентно обмеженими (дефінітивними) логічними методами, засобами та формами пізнання.

Лише з позицій розумового поняття сили духу як найбільш розвиненої форми розвитку, саморозвитку соціальної матерії у формі свободи, суспільство, люди та людина досягнуті теоретичним розумом як філософська проблема. Так само, як відкриття та наступна послідовна матеріалістична інтерпретація закону взаємного проникнення протилежностей, дозволили зрозуміти розвиток (у формі теоретичної всезагальності) як самопізнання, так і розуміння сутності соціальної форми розвитку на етапі її передісторії — дієвості духу.

Підсумовуючи сказане, можна висловити кілька доречних висновків.

Перший: феномен сили духу є вічною та невичерпною філософською темою. У всі часи вона була і буде темою гостро-актуальною.

Другий: будь-який продуктивний поступ у філософській розробці цієї теми можливий лише за умови, що спирається на велетенську світову традицію філософської розробки цієї проблематики.

Третій: досягти плідних і вагомих результатів в інтегративному (філософському) осягненні феномену сили духу можна лише за умови цілісного підходу.

Духовність в трансцендентально-релігійній традиції

Значення духовності у житті людини добре розумів Володимир Мономах. Він вважав, що її слід виховувати в індивідів, і називав три добрих справи, які становлять її сутність: “Покаянням, слізьми милостинею можна полишатися гріхів і утвердитися в духовності” [21, 56]. Адже сил зла у чистому вигляді як бачення таїн суті природи не існує, але є зла воля і зла її дія. Тому, маючи зерно істинної навігації (координат), треба йти праведним шляхом. А провідником повинна бути людина-творець як божественний обранець бачення “видимого і невидимого світу”, доторкаючись до містичного кодового замка природи внаслідок відповідних уявлень ключем живої субстанції душі... Бо все якісне і правдиве дається в боротьбі як Бунт.

Така особливість людини має ґрунтуватись на Заповідях Божих: “Ни затворничеством, ни монашеством, ни голоданием, которые иные доброжелательные претерпевают, но малым делом можно получить милость Божию” [21, 55].

Отже, вже в перших уявленнях про дух людини фіксується її вагома сила і “милість Бога”. Вона постає перед нами не просто як певний особливий різновид явищ життя людського індивіда чи його колективу, а як самовизначення у світі культури, що можливе лише на основі розвитку культури.

Спираючись на візантійсько-києворуську духовну традицію, без високого рівня і розвитку якої не може бути й мови про дух, розвинули своє розуміння через самопізнання як шлях до свободи людини І. Вишенський, І. Копинський. У розв'язанні проблеми свободи волі, на їхню думку, великого значення набуває рух до абсолютного ідеалу, абсолютної волі, до Бога, оскільки свобода можлива тільки в подоланні усього скінченного та самодостатнього, у безмежному розвитку сутнісних сил духу. Тільки внутрішнє звільнення дозволяє людині досягнути в собі творче начало як інструментарій молитви, яке робить її подібною до Бога. Бо на опорних засадах християнського віровчення поняття Бог — це Спаситель єдності протиріччя між сенсом Життя і Смерті, головна рушійна, динамічна, енергетична константа останнього.

“Всесвіт сотворений, а не породив його Бог із Самого Себе, щоб бути йому тим же, чим є Він Сам. Навпроти, Він створив його із нічого, щоб не було рівного ні Тому, Ким він сотворений, ні Сину Його, через Котрого сотворений... Із нічого Бог сотворив все, а із Самого Себе Він не сотворив, але породив рівного Собі, котрого ми іменуємо Сином Божим” [21, 53]. Скажімо, цілком божественна онтологія: “Бог сотворив все, видиме нами, упродовж шести днів. Але перший день різко відрізняється від інших, що слідує за ним, а саме: в перший день Бог сотворив все із неіснуючого, а починаючи з другого дня Бог нічого вже не створює із неіснуючого, змінює лише, як благодно Його всемогутній волі, те, що було сотворене в перший день” [21, 54].

Саме через любов власної уяви реалізується певне співвідношення людського харизматичного прагнення до Божої. “Багато я Тобі, Господи Боже, винен. Не було мене і ось я є і живу. Ти, Господи, доброволів мені бути і рахуватись між ділами рук Твоїх. Сотворив Ти мене не бездушною тваррю, не скотом, не птахом, не іншою безсловесною твариною — сотворив розумною істотою... Не можу я без світла жити і діяти — світла Твої, сонце, місяць і зірки світять мені... Не можу я без вогню жити — вогонь Твій зігріває мене і варить мені їжу. Не можу я

жити без повітря — повітря Твоє оживляє мене і зберігає життя моє. Не можу я без їжі і пиття бути — Твоя щедра рука, Господи, подає мені їжу. Благість твоя породила ради мене джерела, ріки, котрими прохолоджуються і омиваються люди... О, що воздам Тобі, Господь, за все, що Ти дарував мені?” [21, 59].

І. Копинський говорив: “Якщо не будеш примножувати даного тобі від Господа таланту, то будеш применшувати і погубляти, якщо не будеш досягати успіхів на горі чеснот, то будеш сходити вниз...” [109, 86]. Тому проголошення Духу як єдиної надійної основи життя людини (людства), повертаючись до ієрархічної системи життєвих цінностей, розмежовуючи в людині “вище” і “нижче”, українське Відродження, спрямувало людину на шлях розумних самообмежень і свідомого самоконтролю. Саме українські гуманісти (Л. Зизаній, К. Сакович, С. Оріховський, К. Транквіліон-Ставровецький) схилилися до думки, що мораллю потрібно керуватися не зі страху перед карою, не надією на загробну винагороду, а з розумних природних норм людського співжиття відповідно до засад справедливості і правди.

Отож, немає нічого дивного та протиприродного в тому, що антична культура як силова форма Духу і гуманізм, безпосередньо, є колисковою небесної землі у генетичному коді шляхетних образів культури (принаймні — європейської). Як говорить Б. В. Новіков: “Вихідним принципом гуманізму, що він — на початку генези теорії та практики гуманізму; ембріоном, що він утримує в собі в згорнутому вигляді (як брунька — майбутній цвіт та плід) цю генезу, цю теорію та практику, була формула засновника античної софістики — Протагора із Абдер” [105, 101].

Шляхетність як розвиток духу

Шляхетність, власне, — це розвиток духу з природи; вона є нерозвиненою, сплячою, несвідомою інтелігенцією, народженою у верховій борозді (первісної самодіяльності у творчій основі). Бо природа — це ембріональне сутнісне життя духу, а

воля — це нейрофізіологічне виконання самомети індивідуума в певному інтуїтивному вимірі, що становить, за Лейбніцем, подолання “критичного дуалізму розсудку, волі і чуттєвості”.

Природженість людського буття, що природно входить у чуття й думки людини, зовсім не є гарантом істинної свободи, незважаючи на всі форми людського самовідчуття й самосвідомості. Тут потрібно входити в теоретичну свідомість у контексті історичного розвитку свободи і його власних ідеалів. Людське відчуття має вийти за рамки своїх дій чи форм і, опосередковуючи себе теоретичною свідомістю, подолати повноту людського буття в його адекватній, тобто істинній, формі.

Фіхте писав: “Природа розвинула кожного тільки одностороннім чином, але, тим більше, вона все-таки розвинула його в усіх точках, в яких вона дотикалась з розумним існуванням. Розум об’єднує ці точки, протиставляє природі твердо згуртовану і неперервну сторону і примушує її розвивати... в усіх задатках” [161, 125]. Тому розум як цілісність сили Духу, а не шматково-роздріблений, спроможний спільно з чуттєвими реципієнтами народити людину шляхетну, людину-творця.

Наведемо слова Б. Спінози: “Що таке ця природа, ми покажемо у своєму місці, а саме, що вона є знанням єдності, яким дух пов’язаний зі всією природою. І так, ось мета, до якої я прагну, — примножувати таку природу і домагатись, щоб разом зі мною отримати її” [146, 45].

Культурно-історична течія творчого романтизму

Віра в надзвичайні можливості творчо обдарованої особи, разом зі спробами поставити мистецтво понад усе, змушувала романтиків шукати синтез різних сфер художньої творчості.

Дехто з романтиків, наприклад Гофман, займався, крім літературної творчості, ще й музикою та живописом. Однак такі випадки поодинокі й становлять скоріше виняток, ніж правило. Разом з тим, зафіксовано чимало фактів творчої співпраці між романтиками — представниками різних галузей мистецтва. Тісні творчі та особисті стосунки пов’язували французь-

ку письменницю Жорж Санд із польським композитором Ф. Шопеном, російського поета Н. Кукольника — з композитором М. Глинкою і художником К. Брюловим. Особливою популярністю користувався у романтиків жанр романсу, що поєднував поетичний текст із музикою. Пісні та романси на вірші поетів-романтиків складали Р. Шуман, Ф. Шуберт, О. Гурільов, О. Варламов, О. Аляб'єв та інші композитори.

У романтичній культурі набуває подальшого розвитку та досягає свого апогею жанр опери. Для сюжетів оперних творів композитори обирають сповнені екзотики та героїчного пафосу історичні події й легенди (М. Глінка “Життя за царя”, відома сучасному слухачеві як опера “Іван Сусанін”; Р. Вагнер “Каблучки Нібелунгів”, “Трістан і Ізольда”; Д. Верді “Битва при Леньяно”, “Аїда”; К. Вебер “Евріант”, “Чарівний стрілець” та ін.). У музиці романтики широко використовують фольклорні мотиви, звертаються до тем з народного життя (Ф. Мендельсон, Ф. Ліст, Ф. Шопен, Б. Сметана). Дуже часто романтичні опери пишуться на лібретто, що відтворюють події творів прозаїків-романтиків (М. Глінка “Руслан і Людмила” — за поемою О. Пушкіна; Ш. Гуно “Фауст” — за трагедією Й. Гете; Ж. Бізе “Кармен” — за повістю П. Меріме; Д. Верді “Травіата” — за романом О. Дюма “Дама з камеліями” тощо).

Важливим джерелом творчого натхнення для романтиків став фольклор як особливий культурний феномен сили духу. Своєрідна мода до фольклору виникла на початку ХІХ ст. Велика Французька революція викликала істотні зміни у ставленні до народу. Вихована у класичному дусі, європейська культурна громадськість, яка певним чином зналася на літературі, мистецтві та історії античних Греції та Риму, абсолютно не мала уявлення про сучасні європейські народи, їхнє життя, побут, мистецтво, вірування й традиції. Проте значна сила духовної культури “темних мас” приваблювала, дивувала й лякала водночас. Фольклор відкривав величезні можливості для романтиків як у плані вивчення витоків мистецтва, так і в художньому аспекті, маючи такий багатющий фактичний матеріал,

як картини народного буття. Це було актуальним в умовах, коли пробуджена війною з Наполеоном Європа переживала процеси творення нових держав, побудованих не за імперськими, а за національними ознаками.

Сила духу в аспекті соціалізації інтелектуала

Людина не може жити серед явищ, не з'ясовуючи про них ідей, якими вона керується у своїй поведінці, що є суб'єктом наших роздумів.

Для того щоб певна ідея спричиняла відповідну дію, втілюючись у колективне життя, вона повинна мати цілісну іпостась людської природи. Лише тоді інтегрована смислова ідея дасть можливість цілком відчутти сутність того чи іншого предмету (суб'єкту) як істини соціальної реальності.

Природне (індивідуальне, колективне) життя міститься у цілісній іпостасі субстракту, завдяки чому вона діалектично взаємодіє з креативними складовими світу, не розчиняючись у цьому субстракті. Така антропогенеза соціальної свідомості тісно пов'язана із вагомою кількістю соціальних елементів, із способом аналізу і синтезу.

Частково автономна реальність власним (кожним, всяким) природним життям — це здатність притягуватись і відштовхуватись, створювати між собою різного роду синтези, які визначаються детермінантами соціального середовища. Адже чуттєва сфера, сформована індивідуальною свідомістю, спричиняє стан роботи мозку і функціональних органів, сполучених між собою по відповідним законам як бази даних психічного життя.

Соціологія як еволюція природного інтелекту людини

Головним змістом соціології є прогрес людини (людства) у певному часі як еволюція людської природи. Актуальним завданням соціології є визначення досліджуваних соціальних фактів, відкриття законів суспільства, згідно з якими вони існують для встановлення наукових положень. Така концепція формувалась поступово в силу людських міркувань, що міне-

рали не керуються визначеними законами, а можуть набувати певних форм і властивостей. Тільки в кінці XVIII ст. почали застерігати, що соціальний світ, як і інші природні світи, має власні закони. Французький філософ Монтеск'є заявляв: “Зако-ни — це необхідні відносини, що випливають із природи речей”, відповідно до дійсного закону соціальних явищ. Саме “Дух законів” цілковито показує, як юридичні інститути ґрунтуються на людській природі і їхньому навколишньому середовищі.

Соціальна еволюція не може бути нічим іншим, як розвитком смислової людської ідеї.

У деяких випадках соціального життя відсутність захворювання як насолоди є певними симптомами такого захворювання: це “багаті і розжерливі новоукраїнські коти”. І, навпаки, існують соціальні захворювання — важкі, але безболісні; з другого боку, незначні соціальні зворушення можуть призвести до справжніх мук на фізіологічному рівні.

Можна сказати, що здоров'я полягає у відповідній фазі еволюції життєвих сил як адаптації соціального організму до зовнішнього середовища. Бо репродуктивні функції у “деяких нижчих видів” породжують смерть, а у “найвищих видів” ризик як норму [51, 151]. Таким чином, немає “арифметичної різниці (заперечення) між старістю і дитинством: чим більше ми соціально “дорослішаємо”, тим більше “впадаємо” у дитинство. На такій діалектиці будується зміст феномену соціального здоров'я. На думку Е. Дюркгейма: “Хвороба є натомість те, чого можна уникнути і що не містить в нормальному устрої живої істоти” як соціальної еволюції, яка є витоком “простих агрегатів”; вона інтеграційно прогресує у “великі агрегати” [51, 147].

“Простота, — як говорить Спенсер, — полягає у відомій примітивній соціальній організації суспільства, де утворюється єдине ціле, частини якого співпрацюють між собою за допомогою або без допомоги керуючого центру для досягнення відповідної мети”.

Але існує множинність народів, які змішують в одній рубриці всі найменування цивілізованого суспільства. В такій

“змішаності” з’єднуються різномірні суспільства: греки гоме-рівської епохи разом з феодалами X ст. і розміщеними бечуанами; зулуси і фіджійці; афінська конфедерація разом з “феодалами Франції XIII ст. і розміщеними ірокезами і арауканами” [82, 98].

Освоєння людиною сил природи, використання їх як сил самої людини відбувається у рамках первісних форм соціальності і в міру освоєння її можливостей. Соціальність є формою діяльності людини, і всі її здатності як діяльної істоти мають соціальну природу як синтез природного і соціального в усіх проявах її життєдіяльності.

Соціальні види існують з тієї самої причини, що і види в біології, бо організми мають у собі лише різномірні комбінації однієї діалектично взаємодіючої анатомічної одиниці. У тварин, наприклад, особливий фактор надає специфічним властивостям стійкість, яка не обтяжує інші детерміновані властивості — це покоління. Перші, оскільки вони укорінені в організмі, неохоче підлягають індивідуальним середовищам і зберігають природну цілісність самим собі. Існує така внутрішня сила, яка протистоїть зовнішньому впливу як сила спадковості у соціальному світі. Тому вони не можуть трансформуватись поколінням і їхній обсяг дорівнює одному поколінню, бо, як правило, суспільства є продукуванням нових устроїв.

Етапи виділення людини із тваринного світу можна виділити не лише за характеристиками та показниками її морфологічної і психологічної “конституції”, а й за параметрами і характеристиками її діяльності.

На перших ступенях гомінізації зовнішня форма первісних спільностей мало чим відрізняється від тваринних стад, але головна її перевага й особливість полягає в опосередкуванні діяльності окремих індивідів. На первісних етапах історії община виступає продуктивною силою, умовою і засобом існування індивідів як скарбниці досвіду.

У перших гомінідів існували знаряддя праці з різного природного матеріалу. І в природних умовах життя, де мав-

па (шимпанзе) виявилася не здатною виготовити знаряддя з каменю, як “каменю спотикання” [51, 135], велике значення таких кам’яних знарядь полягало службою механічних та фізичних законів природи, де фіксуються об’єктивні властивості каменю.

Такий прогресивний розвиток матеріальних знарядь свідчить про високий рівень психічного розвитку творців цих знарядь. Використовуючи певні матеріальні знаки, людська пам’ять вчилася утримувати минуле, фіксувати набутий досвід, з чого і почалась культура.

Наступним етапом у розвитку перетворювальної діяльності людини було освоєння та практичне використання вогню як відповідний крок перевороту не лише у продуктивних силах первісної людини, а й у психіці, де цілком сформувався страх до вогню. Використання вогню мало воістину всесвітньо-історичне значення, цим людина вперше отримала енергетичне джерело як захист від хижих звірів, можливість застосування для технологічної обробки їжі та знарядь.

Освоєння вогню в історичному ракурсі зумовило виникнення гончарного ремесла, плавки металів і створення технологічних засобів перетворення енергії.

З початком неолітичної революції людина ставить на службу закономірності і властивості органічного світу. Людська діяльність поширюється на всю природу, людина стає всеприродною істотою, використовує сили, речовину, закономірності природного буття як власні сили, умови і форми своєї життєдіяльності.

Таким чином, відмінні атрибути виду не отримують від спадковості приросту сили як протидії маніпулятивним силам.

Наше розуміння соціальних процесів є очевидним саме тому, що йдеться про реалізацію об’єктивно “значимого”. Вже та обставина, що “неправильне” мислення, “хибні думки” так само доступні нашому пізнанню, як і “правильні”, може бути доказом того, що мислення виступає як “найзрозуміліший конвенційний тип” у соціальному знанні.

Без “пристрасті”, здатної створити переконаність у власному (кожному, всіх) покликанні до науки, немає “жодної вартості” для людини, якщо вона не може жити з “пристрастю” як попередньої умови найголовнішого — “натхнення” [91, 198]. Ідея постає лише внаслідок наполегливої праці.

Життя кожної людини вплетене у нескінченний плин соціального прогресу, і вже за своїм іманентним змістом воно не може мати певного завершення. Бо на того, хто бере участь у русі соціального прогресу з вірою у себе, очікує подальший прогрес як “вершини” кінцевої діалектичної нескінченності. Людина, збагачена креативними ідеями, не може “втомитися від життя” [91, 200], породжуючи своє духовне життя, внаслідок чого й сама смерть стає подією, позбавленою сенсу.

Філософсько-історична оцінка змістовності духу

Згадаймо образ, що наводить Платон у своїй книзі “Держава”, — образ людей, прикутих до стін печери. “Їхні обличчя обернені до стіни, тоді як джерело світла розміщене позаду них і вони не можуть його бачити, внаслідок чого мають справу лише з тінями на стіні і пробують пояснити взаємозв’язок між ними. Та ось одному з прикутих вдалося розбити кайдани, він оглядається довкруг і бачить сонце. Засліплений, обмацує усе навколо і, затинаячись, розповідає, що він побачив... Цей чоловік — філософ, а сонце — істина науки, що одна лиш не полює за привидами й тінями, а прагне до істинного буття” [91, 201].

У філософсько-історичній думці початку ХІХ ст. було широко розповсюджене поняття “дух народу”, що пов’язано з аналізом національного характеру того чи іншого народу. Метою всесвітньої історії, на думку Гегеля, є розвиток свідомості духу, а також його реалізація, яка виконується цією свідомістю. Такий розвиток Гегель уявляє у вигляді ряду ступенів, тобто ряду подальших визначень свободи. “Тут ми повинні визнати, — пише він, — що будь-який ступінь, як такий, що відрізняється від іншого, має свій власний певний принцип. Таким принципом є певна визначеність духу — особливий дух народу” [31, 157].

Цей особливий дух проявляється у конкретних прагненнях народу і його багатоманітній діяльності. Визначеність духу є особливим принципом народу, загальною відмінною рисою у його релігії, політичному устрої, правовій системі, його моралі, а також науці та мистецтві. У свою чергу, з історичних фактів, фактичних деталей слід виводити детермінований принцип народу: “Ми повинні, — стверджує Гегель, — з визначеністю пізнавати конкретний дух, тільки конкретний дух виявляється в усіх справах та спрямуваннях народу, він здійснює себе, залучається до самого себе та доходить до розуміння себе тільки тому, що він має справу з тим, що себе виробляє... Народи — це суть того, чим виявляються їхні дії” [31, 158].

Гегель вважав, що природа не розвивається у часі, якщо дивитися на існування природи з появою людини. Саме з виникненням людини природа ні за темпами свого розвитку, ні змістовно не перевищує історичного розвитку суспільства. Єдність природи і суспільства полягає не лише у тому, що природа вічна, а й у тому, що вона виходить на новий рівень розвитку як певний вияв у формах людської діяльності природного буття.

Загалом вищесказане впливає з такого: природне життя, коли його розуміти як щось самоцінне й самодостатнє, підпорядковане іманентним законам, зазнає неминучої діалектичної боротьби життєвих позицій і необхідність створювати інтеграційний вибір між ними.

У другій половині XIX ст. у зв'язку з широким розповсюдженням концепції духу народу на основі вчення про національний характер здійснювались спроби пояснити хід історичного процесу. Душа народу, крім того, інтерпретується як щось ірраціональне та містичне. Так, у роботі французького соціолога Г. Лебона “Психологія народів та мас” розглянута історія є нічим іншим, як результатом, викликаним психологічним складом раси. Центральною тезою його вчення є концепція про дух народу, дух раси, згідно з якою доля народів, їхнє життя, історія визначаються їхньою душею. “Без попереднього знання складу душі народу, — пише мислитель, — історія його здаєть-

ся якимось хаосом подій, керованих однією тільки випадковістю. Навпаки, коли душа народу нам відома, то життя його є прямим та фатальним наслідком його психологічних рис. У всіх проявах життя нації ми знаходимо, що незмінна душа раси сама творить свою долю” [82, 98]. З найбільшою силою верховна влада расової душі виявляється в політичних установах: “установи народу створюють виявлення його душі, і якщо йому можна легко змінити їх зовнішність, то, навпаки, він не може змінити їх підгрунтя” [82, 99].

Сьогоднішня соціологія як наука — це певне молоде галузеве “покликання”, яке реалізується професійним шляхом, слугуючи справі самоусвідомлення й гносеологічного підходу фактичних діалектичних взаємозв’язків як неминуча данина нашого історичного часу. Постає одвічне запитання, висловлене Максом Вебером: “...Навряд чи чогось можна досягти тим, що тисячі професорів, цих маленьких пророків, які отримують державну платню, спробують узяти цю роль на себе. Цим ми тільки зашкодили б усвідомленню — в усій його вагомості — того факту, що пророка, на якого так сподіваються численні представники нашого молодого покоління, сьогодні просто немає... Спроби пророкувати з кафедри призведуть зрештою тільки до появи фанатичних сект, проте ніколи не витворять справжньої спільноти”. Бо, дійсно, справжній філософ в народі — як природне життя. Саме звідси ми повинні винести суть науки, бо лише томлінням і очікуванням нічого “путнього” не зробиш, і слід самозвертатися до творчої соціальної діяльності.

Один із конститутивних компонентів сучасного капіталістичного духу, і не лише його, а всієї сучасної культури, — раціонально-емоційна життєва поведінка на засадах ідеї “професійного покликання”. Той факт, що обмеження людської діяльності межами професії воєдино з відмовою від фаустівської цілісності людини є в сучасному життєвому світі неодмінною передумовою будь-якої продуктивної діяльності. Цей основний аскетичний мотив буржуазного стилю життя (за умови, що йдеться саме про стиль, а не про його відсутність)

хотів донести до нашої суспільної свідомості Гете на вершині своєї життєвої мудрості, про що свідчать його “Роки мандрів” і те, як він завершив життєвий шлях Фауста, для якого усвідомлення цього факту означало відмову і прощання з епохою всебічно розвиненої людини.

Сучасна динаміка інтелектуальної суб’єктивності як духу

Сучасна людина при всьому своєму бажанні не здатна цілком уявити, як релігійні ідеї впливали на спосіб соціального життя людей, їхню культуру й особливості національного характеру, не маючи наміру замінити однобічну “матеріалістичну” інтерпретацію каузальних зв’язків у сфері соціології такою самою однобічною спіритуалістичною каузальною інтерпретацією. Проте обидві однаково мало сприяють встановленню істини на відповідному етапі соціально-філософського дослідження.

Сучасна динаміка людської суб’єктивності полягає у тому, що певним чином здійснюється процес індивідуалізації, об’єктивною основою якої є зростаюча рухомість соціальної структури, яка дестабілізує психологічні зв’язки індивіда з малими соціальними групами. Сьогодні спостерігаються такі негативні явища, як десоціалізація, посилення індивідуалізму й егоїзму у взаєминах між людьми. Новій індивідуальності притаманна нова соціальність: не вимушені, нав’язані груповою приналежністю форми спільності людей, а самостійний пошук соціально-психологічних зв’язків та їх рухомість.

Життєдіяльність людини та її плани на майбутнє значною мірою зумовлюються існуючою в суспільстві системою цінностей, а також її власними ціннісними орієнтаціями. У широкому розумінні цінностями є предмети і явища, їхні якості й властивості, які мають певну значущість для суспільства й осіб, тобто здатні задовольнити їхні потреби, служити їхнім інтересам.

Об’єктом ціннісного ставлення є те, з чим суб’єкт взаємодіє, що має для нього цінність. Цінність існує об’єктивно, вона не є продуктом оцінюючої свідомості, а щоб стати спонукальним

мотивом діяльності, ця об'єктивна можливість повинна відобразитися у свідомості людей, пройти через їхні почуття.

Сьогоднішня шляхетна людина відрізняється від пересічної своїм напруженим життям, що постійно прагне “перевершити себе, прорватися від старих досягнень до намічених обов'язків і вимог” [165, 290]. Шляхетне життя як природно динамічне (“зусиле”, “знання”) протиставлене простому чи інертному життю, що статично замикається в собі, засуджене на вічну нерухомість.

Як відомо, життя пересічної людини складається з певного життєвого атрибуту, притаманного “лише найвищим меншинам” [165, 291], як підгрунтя філософії історії кожної епохи.

Уявлення про загальнонаукову картину світу є формою систематизації знань з природничих та соціальних наук, а також природничо-наукової (картини природи) і наукової картини соціально-історичної дійсності (картини суспільства), що неможливі без поняття “сила”, яке одним з найперших увійшло до природного життя і свідомості та посіло чільне місце у цілісній системі уявлень про світ.

Саме І. Кант, Г. Гегель і Ф. Шеллінг розглядали детерміновану ідею діалектичного взаємозв'язку явищ і сил. Зокрема, Ф. Шеллінг вважав: “Теорія будь-якого природного чи історичного предмета — це ніщо інше, як його філософське спостереження, направлене на те, щоб відкрити в ньому зародок живого, який тягнє до розвитку, чи взагалі істинну, справжню його природу” [169, 456]. Феномен сили є синтезом основних природничо-наукових (у фізиці поняття “сила” є центральним) та соціально-філософських понять і принципів. Справжнє пізнання різноманітних уявлень про силу як магістральний напрямок (шлях) до самовдосконалення і самостворення — це філософія сили, бо саме філософії серед всезагального наукового мислення належить свобода.

У контексті феномену соціалізації як філософського субстракту природного життя загальноприйнята формула “сили” сьогодні має елемент сутнісної невизначеності. Розуміння сили як здатності до насильства є хибним, бо сьогодні людство

підійшло до еволюційного розуміння того, що насильство є виявом безсилля, а не сили. Войовничість, агресивність у суспільстві свідчать про слабкість організації його ресурсів і системи суспільних відносин.

Оптимізовані ресурси агресії (війни), їх концентрація, спрямовані на компенсацію нестатків життєвих ресурсів суспільства засобами насильства, сприяють на певний час оптимізації наявної системи. Проте це лише імітація сили як природного руйнування та безсилля.

Насильство є безглуздою соціальною дією, яка не має суспільно корисної мети і виведена за межі гуманних законів та людського виміру життя.

У наш час фахівцям не треба пояснювати соціально-філософський аналіз природного життя як мистецького (культурного) наслідку певної історичної “констеляції”, спрямованої на відповідні соціальні проблеми культури. Бо соціальна наука — це наука про реальне життя, яке нас оточує в його своєрідності, діалектичному взаємозв’язку і культурній значимості окремих проявів у сьогоденному вигляді.

Ми намагаємось інтелектуально осмислити той образ, в якому життя, безпосередньо, постає перед нами і пропонує розмаїття явищ, що виникають і зникають послідовно або одночасно, “всередині” нас і “поза” нами. Тому будь-яке можливе пізнання нескінченної дійсності кінечним людським духом ґрунтується на припущенні, що предметом соціального пізнання може виступати обмежена частина дійсності, тобто індивідуальної структури соціокультурного життя, зумовленого ціннісними ідеями.

Тільки завдяки цьому елементу дійсності в його індивідуальній своєрідності набуває для нас пізнавального інтересу, де вирішальними є ціннісні ідеї, під кутом зору яких ми у кожному випадку розглядаємо культуру, в якій людина вимагатиме “повернення до природи”. Звідси впливає, що пізнання культурної дійсності є умінням відрізнити важливе від неважливого і, здійснюючи таке розмежування, ґрунтуватися на певній точ-

ці зору, свідомо чи несвідомо співвідносити явища дійсності з універсальними “цінностями культури”.

Бо без ціннісних ідей дослідника не було б ані принципу, необхідного для відбору матеріалу, ані справжнього пізнання “індивідуальної реальності”. Ті цінності, з якими науковий геній співвідносить об’єкти свого дослідження, здатні визначити і “сприйняття” цілої епохи. Сюди можна додати, що між “ідеєю” у розумінні практичної або теоретичної спрямованості думки та “ідеєю” як конструйованим нами в ролі концептуального допоміжного засобу ідеальним типом певної епохи існує відповідний діалектичний взаємозв’язок. Ідеальний тип окремого суспільного стану, який виникає шляхом абстрагування низки характерних соціальних явищ епохи, може уявлятися тим практичним ідеалом, до здійснення якого слід прагнути.

Самі “ідеї”, що панують над людьми певної епохи, емпірично існують у свідомості невизначеного й мінливого числа окремих індивідів, набуваючи найрізноманітніших відтінків за формою і змістом, за якістю і суттю. Наприклад, ті складники духовного життя окремих індивідів певної доби середньовіччя, які можна розглядати як “християнську віру” цих індивідів, були б хаосом нескінченно диференційованих і досить суперечливих діалектичних думок і почуттів.

Щоб проілюструвати безмежне плетиво концептуально-методичних проблем, які постають у природному житті, достатньо глянути на таку шкалу: родові поняття, ідеальні типи, ідеально-типові родові поняття, ідеї як емпірично притаманні історичним людям мисленнєві зв’язки.

Адже жодна із мисленнєвих систем, без якої неможливо обійтись у прагненні осягнути важливу складову частину дійсності, не може вичерпати нескінченного природного багатства сенсу життя. Мисленнєвий апарат, що створений у минулому шляхом мисленнєвої обробки, протистоятиме тому, що ми спроможні здобути дійсне як істину на магістральному напрямку нового пізнання. У такій шляхетній боротьбі реалізується соціальний прогрес природного життя як культурного.

Ось чому філософія історії про соціальний устрій життя була і є постійним чергуванням спроб мисленнєво впорядкувати факти методом побудови понять; розкласти образи, які поста-ли внаслідок такого впорядкування, шляхом розширення істо-ричного горизонту, — і спроб утворити нові поняття.

Керуючись висновками, які випливають зі сказаного вище, кожний з нас хоче бачити те, що “носить у своєму мислячому серці” як істинно неминуче використання специфічних у своїй особливості поглядів, що співвідносяться з ідеями цінностей природного життя складниками осмислених інтелектуальних дій, що струмує сьогодні із минулого в майбутнє крізь діалек-тичну цілісність часу.

4.2. Проблема істини і правди в інтелектуальному пізнанні

Із самого початку усвідомлення пізнавальної проблематики перед людьми постало питання: якщо ми сприймаємо дійсність через певні наші образи, уявлення, поняття, то як можемо бути впевнені у їх надійності? Зазначене питання постає у гносеоло-гії як питання про істину пізнання.

Найпоширенішим є тлумачення істини як відповідності знань та уявлень дійсності. Але таке тлумачення не витримує серйозної критики. Так, людський інтелект у процесі пізнання створює так звані “ідеальні об’єкти” (“ідеальне коло” в геометрії, “ідеальний газ” у фізиці та ін.), але реально нічого ідеально-го не існує.

Далі, до процесу пізнання ми залучаємо свої прагнення, упо-добання, інтереси, ідеали, переконання, проте всі ці інтелек-туальні утворення не можна порівняти з якимись речами чи явищами дійсності. Пізнаючи об’єкт, ми розчленовуємо його на предмети різних наук та напрямів пізнання. Але реально об’єкт — єдиний. Чому відповідають наші предметні “зрізи” пев-ного об’єкта? На це запитання у межах розуміння істини як від-повідності знань дійсності навряд існує переконлива відповідь. Теоретичне (абстрактне) пізнання неможливе без використан-ня слів і термінів. Їх правильне вживання часто стає запорокуєю

правильного розуміння процесів і результатів мислення. Але давно відомо, що остаточно визначити якийсь термін неможливо хоча б тому, що всі слова мови становлять систему без однозначно окреслених меж. Отже, концепція істини як відповідності знань реальності істотно спрощує реалії пізнання.

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

Так, очевидно, що питання про істину не можна вирішувати більшістю поданих за неї голосів (навіть поданих фахівцями), так само як і корисністю. Тому в сучасній гносеології авторитетно постає регулятивна концепція істини, згідно з якою знання розглядаються як такі інтелектуальні засоби, інструменти, моделі, що забезпечують оптимальність наших взаємодій зі світом. При тому враховують, що для забезпечення оптимальних відносин із природною, суспільною та інтелектуальною реальністю людині потрібні як відчуття, абстрактні конструкції, так і досвід, експерименти, практика. У такому разі істина постає як інтелектуальна багаторівнева діяльність, внаслідок якої людина отримує надійні засоби та інструменти життєвого самоздійснення.

Отже, істина постає не як щось застигле, вічне, незмінне, а як спрямування інтелектуального складника суспільно-історичного життя на вироблення найбільш виправданих засобів людської взаємодії зі світом. У цьому процесі наявна чуттєва, раціонально-логічна та досвідно-практична складова частина. Тому й ознаки істини на різних рівнях її функціонування можуть бути різними. Чуття засвідчує нам фактичність існування або неіснування будь-чого; мислення фіксує істотні та необхідні зв'язки, характеристики, риси реальності. Практика

та досвід окреслюють умови та межі застосування розумових конструкцій.

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

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

Істину як багатогранний інтелектуальний процес нелегко збагнути у всій повноті. Тому нерідкісними, а, скоріше, типовими постають однобічні підходи до неї, які можуть вилитись у позиції:

- догматизму — перебільшення значення сталого, незмінного елемента у пізнанні, прагнення вважати здобуті знання абсолютною істиною;
- релятивізму — перебільшення значення мінливості знань, проголошення усіх знань відносними;

- утилітаризму — зведення до рангу істини тих знань, які на цей момент виявились виправданими і корисними;
- нормативного ставлення до істини — істина недосяжна, проте слід виділяти у пізнанні те, що є найбільш виправданим і приймати його як істину.

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

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

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

Пізнання є органічною частиною людської життєдіяльності. Завдяки пізнанню людина має можливість ставитися до дійс-

ності свідомо, зі знанням, оцінювати її, розуміти та збільшувати свої життєві можливості. Але акцентування лише на позитивних якостях пізнання було б виявом однобічного підходу до нього.

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

Спируючись на виділені основні змістові акцепти поняття “пізнання”, можна додати, що негативні аспекти пізнання пов’язані також із бажанням з його допомогою володіти реальністю, використовувати пізніше винятково з утилітарними, проте частковими та обмеженими, цілями і намірами. Саме останні дають змогу зрозуміти, чому потужним прискорювачем пізнавальної діяльності упродовж остатніх століть були військові потреби і розробки в галузі створення зброї масового знищення людей.

Урахування як позитивних, так і негативних виявів пізнання підводить до думки, що його не можна відривати від цілості людини. Знання може мати суто інформативний характер, характер зовнішньої обізнаності і не зачіпати глибинних інтересів людини. Таке знання легко перетворюється на засіб діяльності і навіть на товар. Але, крім того, знання може бути органічним для глибин людської особистості, внутрішньо, іманентно зрозумілим через те, що одержане шляхом “поту і крові”. У такому варіанті знання постає пов’язаним із намаганням досягти через пізнання найважливішого для людини: самопізнання, вищих життєвих сенсів, життєвого щастя та душевної рівноваги. Таке знання ми вже не можемо протиставляти ні людині, ні суцільності буття.

У зв’язку з цим поряд із поняттям істини в оцінці пізнання використовується ще й поняття правди. За загальним визна-

ченням, правда — це істина, поєднана з життєвою позицією людини, пошуком, досвідом, здобутками та втратами. Якщо істина як ідеал науки передбачає відсторонене, об'єктивне окреслення того, що є, і таким, яким воно є, то правда синтетична, завжди чиясь, а не абстрактна. Правду не можна вилучити з реалій життя, з усієї палітри людських почуттів, прагнень, страждань та сподівань. Тому мистецьке пізнання, як і творчість взагалі, ми оцінюємо не за допомогою поняття істини, а через правду, бо дійсність тут постає в окресленнях людського ставлення до неї.

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

4.2.1. Творчий потенціал у контексті інтелектуалознавства

На сьогодні проблеми духовного капіталу в інтелектуалознавстві не дістали системного розроблення. При цьому сутність творчості характеризується інтенсивністю та нестабільною емоційністю, постійними інтелектуальними пошуками. Саме такий духовний капітал уособлює емоційно-інтелектуальну діяльність, що є цілеспрямованим процесом упорядкованих ірраціонально-раціональних творчих активів у людській геніальності. У цьому розумінні духовний капітал має актуальне значення, так як спрямований на пошуки істинності, певною мірою забезпечує успадкування соціокультурних традицій, досвіду тощо, злагодженої, цілеспрямованої життєдіяльності за сучасних конкретних умов глобалізації. Природа духовного капіталу в інтелектуалознавстві вимагає самостійності особистості, розвиненості та залучення креативного потенціалу як творчості упорядкованої дійсності. На цьому рівні доконежно даються ознаки знання особливого виду, яким неявно, “понад будь-яке розуміння”, але, так чи інакше, завжди володіє людська природа — вона “знає”, що повнота життя досягається лише у співвіднесенні, у взаємній цілковитій самовіддачі [179, 198]. Адже той зміст інтелектуальних знань, за допомогою яких здійснюється інтерпретація творчої особистості, входження у зміст знань нових, їх освоєння з продукуванням

нових адекватних смислів, потребує інтерпретативного задіявання безсумнівного, беззаперечно очевидного, особистісно узвичаєного. Це уможлиблює доступ нового до усталеного внутрішнього досвіду, при цьому трансформується наявний внутрішній досвід як акт внутрішньої інверсії. “Інтерпретація повсюдно передбачає акт інверсії відносно себе, з точки зору її істинності для можливого суб’єкта” [88, 224].

Крім того, творчим простором оформлення взаємодії зовнішнього та внутрішнього діалогу є саме внутрішній діалог духу, особистісно здійснюване на засадах і в межах свого досвіду, внутрішнє діалогізування. Це останнє, крім усього іншого, і є “продуцентом” особистісного досвіду, розвитку індивідуального творчого контексту, що є джерелом світла рефлексії.

У цьому сенсі слід зазначити, що творча особистість осмислює своє життя через його об’єктивну дань, внаслідок необхідності усвідомлювати свої потреби та задовольнити їх у різних формах активності. “Це синтетична форма духовної діяльності, оскільки вона містить в собі теоретичне та практичне відношення до дійсності. Вона вбирає в себе, перетворює, а потім презентує все багатство соціальної практики, всю ту культурну спадщину, якою володіє епоха, суспільство” [151, 189].

Тому важливо наголосити, що ціннісною прерогативою творчості є комунікативність як діалог з Іншим у спілкуванні, що раціоналізує можливість самореалізуватися у життєвому світі. Такі міжособистісні відносини, що мають національно-ідентичні чинники, розгортаються у суспільстві завдяки мові та ментально зумовленим національним традиціям. Адже спілкування — це складний структурований процес взаємодії його суб’єктів, що залежить від інтелектуальних знань кожного індивіда. Результати його творчості акумулюються не лише розширенням, зміцненням уявлень, знань, інтересів, ідеалів, а й зростанням саме цілісних виявів людини, особистісного начала його досвіду. При цьому актуалізується взаємодія зовнішньої та внутрішньої комунікації як вироблення, демонстрація та самозбереження автономії внутрішніх світів особистостей. Саме

через опосередковане спілкування творча особистість обирає собі кумира, наставника, духовного просвітителя тощо.

У контексті творчості особливо дієвою є *риторика*, а саме: первинні символи, так звані архетипи колективного підсвідомого, як специфічна матрична мережа, що “фільтрує” світосприйняття людини. Така риторика певною мірою забезпечує мікроклімат життя душі, що виявляється як здатність до відповідних соціальних явищ. Саме словом творча особистість збагачує власну уяву про світ, при цьому свідомість розкодує значення слова, спресованого внаслідок його попереднього вживання.

Довершеність, витонченість, змістовність, багатозначність і водночас евристичність, як трансформації національного світогляду мовною картиною світу, виявляються у широкому вживанні українцями прислів'їв, приказок, приповідок. Будучи підсумком багатовікової соціальної і культурної практики, народна мудрість концентрує в собі багатий життєвий досвід нації, історично сформований унікальний підсумок співжиття людини та природи як одне органічне ціле, що є свідченням певних умов і перспектив життєствердження особистості.

Національно-мовна маніфестація життєвого досвіду є виявом характеру, змісту, спрямованості світосприйняття, адже прислів'я та приказки виконували й виконують особливу, важливу повчальну, спонукальну роль. Крім того, сентиментальність, ліризм, переважання емоційно-почуттєвого над раціональним традиційно характеризують світочуття митця, що позначається на характерному для творчості багатстві синонімів на позначення одного й того самого поняття. Це засвідчує, наприклад, світ народної пісні, що утверджує амбівалентність думки, потребує відповідного “одягу”. Синонімічність мови — це й відповідна розгалуженість, повнота сенсу в риторичному контексті творчості та широта світогляду. “Синоніми можуть виражати семантичні відтінки, давати оцінку характеризованому об'єкту, уточнювати висловлювану думку, сприяти стиліс-

тичній виразності. Наголошувати на певному факті і навіть пояснювати незрозуміле слово. Синоніми часто пожвавляють і урізноманітнюють текст, сприяють уникненню повторів одних і тих же слів” [114, 5].

Спроможність культурного, соціально-економічного поступу сучасників забезпечується виваженістю, змістовністю інтересів, ініціатив, духовних запитів, до яких доносить риторика. Бо риторика як джерело творчості — це цілісний світ внутрішніх виявів слова, невидимий і водночас реально значущий, що ефективно створює духовне виробництво. Саме мова є запорукою того, що моральні духовно-культурні скарби, здобутки духовної творчості народу мають зберігати внутрішній сенс людини, забезпечувати відповідну духовну ауру для здатного її сприймати індивіда. Адже суспільна риторика втілює глибинний життєвий потенціал людини, скріплюючи внутрішні духовні буттєві чинники її життєвиявів.

Крім того, чим вищою в творчості є культура індивідуальної ідентифікації (самосвідомості як уподібнення себе з іншою людиною), тим органічніше людина пов’язує осмислення свого життя з осмисленням соціального середовища й історичного процесу в цілому. Такий смислотвірний пошук особистості цілісно розкриває структурний зміст її духовного капіталу. У його саме особистісних виявах філософування постає одним із найвищих виявів сутності людини, найбільш досконалим способом оптимальної самореалізації людини засобами соціогуманітарної творчості.

Звідси, соціальна філософія, акумулюючи міждисциплінарні підходи, вивчає особистість як соціокультурну творчість у таких напрямках: а) як суб’єкт космоприродної еволюції людства; б) як суб’єкт історичного процесу; в) як суб’єкт релігійного процесу. Сучасною творчою особистістю є психічно здорова людина, що досягла певного “арифметичного” дорослого віку, з яскраво вираженою індивідуальністю. Така особистість завдяки біологічно успадкованій природній активності і специфічним соціокультурним передумовам формування в онтогенезі,

вийшла у своєму творчому розвитку на рівень суб'єкта суспільних відносин, соціальної і культурної творчості.

Згідно з теорією людського потенціалу духовний капітал, центробіжно-магістральними артеріями якого є матеріалізація, у сучасних умовах життєдіяльності — це особистість і його творчі здібності до праці. Така здібність, зумовлена емоційно-вольовими та інтелектуальними якостями творчої особистості, має властивість накопичуватися. При цьому соціальні складові (демографічні, характеристики фізичного та психічного здоров'я, освіта, наука та виховання, культура) також мають капітальну природу, оскільки визначають ступінь затребуваності особистості на ринку соціальної діяльності. Величина вкладень (інвестицій) у духовний капітал, тобто в забезпечення здоров'я, освіти, науку та культуру, перманентно впливає на ефективність людської діяльності. Адже інтелектуальний потенціал суспільства є джерелом формування інтелектуальної еліти як ядра нації — головного носія та генератора новітніх знань, рушійної сили суспільного прогресу.

Водночас пріоритетною цінністю в інтелектуалознавстві є творче продукування конституційного поля задля самодостатнього рівня життєдіяльності людини та громадянина в сучасних умовах глобалізації. Такий безсумнівний конституціоналізм є пріоритетною ідеологією у безпекотворенні України. Тут слід наголосити, що більш зрілою і теоретично підготовленою спробою створити державу на засадах станового демократизму й визнання принципу суверенітету народу була конституція Пилипа Орлика. Цей перший європейський акт був певним еталоном конституційності. Ґрунтуючись на ідеї поділу влади на законодавчу, виконавчу і судову, він так і залишився невтіленим у життя найдемократичнішим документом свого часу. На жаль, після цієї невдачі всі демократичні здобутки, накопичені історією — і козацька республіка, і Магдебурзьке право, поступово скасовувалися.

Крім того, створена в березні 1917 р. Центральна Рада на чолі з М. Грушевським у своїй державотворчій діяльності до-

тримувалась демократичних принципів і традицій. Саме в Конституції Української Народної Республіки “Статут про державній устрій, права і вільності УНР” передбачено принципи демократії, правової держави та побудови політичної нації. У тексті документа народ визнається джерелом влади, прописуються права громадян України, особливу увагу приділено функціонуванню органів влади з чітким дотриманням принципу розподілу влад, встановлюється виборність вищого законодавчого органу — Всенародних зборів, а також місцевих органів влади — Рад і Управ громад волостей і земель тощо [3, 398].

Отже, будуючи українську державність з огляду зміцнення конституційних норм на засадах правової культури та відповідальності, глобалізація можлива лише за умови зміни загальної парадигми всесвітньо-історичного розвитку і створення нової моделі життєустрою та світопорядку. Необхідно, насамперед, відмовитися від “застарілого способу організації планетарного співтовариства” [154, 3] та подолати глибоку кризу моральної свідомості. Адже на початку ХХІ ст., можна заявити, що сучасна цивілізація, побудована на принципах раціоналізму, продукує низьку якість духовного капіталу, насамперед управлінської глобальної еліти.

Відтак, слід наголосити, що сьогодні у світі спостерігається дисфункція однієї з найважливіших середовищних мега-систем — системи довіри та вимальовується картина розпаду антропоцентричних інформаційних інфраструктур, нездатних адекватно реагувати на переробку надпотоків інформації.

Таким чином, у сучасних умовах інтелектуалознавство світової спільноти через невідповідність системи освіти та науки вимогам сучасності, викривлення інформації та низький рівень довіри між різними соціальними групами, не здатне всебічно попереджати сучасні глобальні проблеми, що соціокультурно зумовлює виникнення криз та глобальних проблем на планеті.

4.2.2. Геній як критерій істини в інтелектуалознавстві

Сьогодні надати людині (людям) необхідну інформацію, а також розвивати уяву і мислення — це насамперед завдання митців, зокрема художників, поетів, прозаїків. Вони, безперечно, ставлять перед своїм даром цілі, які диктуються їхнім прагненням до художньої досконалості заради самих себе, що відіграє значну роль у поширенні прагнення до добра.

Для філософії мистецтва суть проблеми полягає у тому, чи визнає художник матеріали та засоби виконання своїми співрозмовниками. Без сумнівів, художник визнає їх такими завжди, але у чисто професійному мистецтві — мінімально, адже жодна форма мистецтва не заслуговувала б на свою назву, якби цілком зумовлювалась зовнішнім впливом — чи з боку зовнішніх обставин, чи з боку призначення, бо твір став би тоді в один ряд з іконою чи інструментом. Навіть найпрофесійніше мистецтво, що пробуджує наші почуття, досягає такого результату тільки за умови зупинки в часі під будь-яким приводом дії випадковості та інкорпорування її у твір, що отримує таким чином статус абсолютного об'єкта. Якщо лише архаїчні, примітивні мистецтва і лише “первісні” періоди професійних мистецтв є нестаріючими, то це певною мірою зобов'язує використовувати закономірно випадкові моменти в життєвому світі.

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

Робити людині добро сьогодні — це волерозуміння себе самого у власній “шляхетній” активації як потенційної соціопотреби. Саме буттям добро переживається як благо, ґрунтуючись на цьому розумінні — саме благо є відповідною можливістю позитивізму.

Таким чином, мистецька мова поета як структурна складова соціогносеологічних витоків у системі духовного капіталу, крім знань звичних риторичних засобів мистецтва, цілісно про-

низує природу такого мистецького мовлення. Але сам предметний розсуд свідчить про те, що ще за античних часів Платон передбачив цей важливий феномен. У цьому розрізі предметом заздрості ніколи не бувають вороги. Навпаки, такими стають друзі чи близькі знайомі. Щодо такого страждання, необхідно думати не про ворога, відчуваючи заздрість до його успіху, а про самого себе: в якому моральному збитку знаходиться та чи інша особа.

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

Словесна структура поезії полягає у діалектичній взаємодії раціонального й емоціонального, що так необхідна для митця. Емоційне у мовному поетичному образі тісно зв'язане зі стилістичними властивостями поетичного мовлення, де всі ідеї, думки виражаються у конкретно-чуттєвих образах. Адже завдання поезії полягає у пронизуванні латентно підсвідомих каналів людського (мозку) мислення, куди іншими засобами не проникнути на рівні емоційного мистецтва. Слово в поезії створює свій цілісний світ, поєднуючи в собі естетичну і комунікативну функцію як континуум у духовному часі та просторі.

Відомий вітчизняний філософ Григорій Сковорода висловлював особисте бачення світу та природи, намагаючись зрозуміти, що являє собою людина, який її зміст. Феномен “Щастя” Сковорода розглядав у його філософсько-психологічному, особистісному аспекті. Бо щастя полягає у внутрішньому стані людини: “Щастіє твое и мир твой, и рай твой, и бог твой внутрь тебе есть” [137, 69].

Мислитель стверджував, що шлях кожної людини є індивідуальним і має значення лише для неї самої. Істинне щастя людини — у ній самій, тому необхідно пізнати самість як інше через духовне і фізичне оздоровлення. Інакше кажучи, Скворода радив кожному задовольнятися своїм становищем у суспільстві, яке б низьке воно не було; і сили для боротьби зі злом — у самій людині, вони дані їй природою, треба тільки їх виявити, пізнати себе як істину, знайти свою “сродну” працю.

Упродовж усього свого життя Г. Скворода прагнув довести просту істину: людині для щастя потрібно зовсім небагато — мінімум матеріальних благ, любов і дружба близьких, споріднена їй душевним пориванням праця. Своїм ученням філософ заперечував багатство, боровся зі спокусами, що існують в суспільстві; його ідеалом було багатство духу, чистота серця, душевний спокій, виховання сильної особистості. Таким чином, *мистецтво пролягання вічної миті, в якій щасливу мить необхідно виробляти як стан внутрішньої автономії спокою, надає людині ошчасливлення, що значною мірою і становить структурний зміст геніальності як випереджальності в суспільстві.* Саме такий геній має шляхетні образи культури.

Засновником філософії гуманізму є великий італійський поет Франческо Петрарка (1304–1374), який першим поставив на місце схоластики гуманізм як нове світське вчення про людину, орієнтоване на розбудову більш досконалих форм її життя. Запорукою правдивості цих шукань була його переконаність у тому, що людина за природою істота моральна, і на “кращих рисах природи людини повинна бути побудована нова етика” [34, 78].

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

Для обґрунтування нового вчення про людину Франческо Петрарка звертався до етичних цінностей античного світу, в яких шукав підтримки своїм теоретичним поглядам, автори-

тетів у боротьбі з аскетичною мораллю. “Мислитель побачив в античній культурі сукупність принципів, що утверджувала людську гідність у реальному житті, сприяючи ідейному переходу від ілюзорного схоластичного до реального людського буття” [34, 87].

Данте і Петрарка першими звернулись до індивідуалізації художнього образу, відтворення внутрішнього світу особистості усіма поетичними засобами — пластичністю художніх ідей, багатоманітністю метафор і жанру. Петрарка першим використав самоаналіз у літературних творах, плекаючи свою індивідуальність. Він свідомо творив легенду про себе як про досконалу людину, що формує свою індивідуальність і неповторність.

“Цей індивідуалізм — здатність переживати ідеї як конкретні величини, здатність переживати себе як конкретну особистість, поцінування особистісного начала” [90, 124].

Місія олюднення за допомогою поетичного слова є основним дієвим засобом удосконалення індивідів, суспільства, що відкриває шлях до істини як до самого себе, наближає людей, епохи, створює особливу моральну спільність людей, наділяючи їх високими чеснотами. Адже за допомогою поезії людина отримує найвищих почесей.

Крім того, людська сутність цілком відкрита буттю і здатна до непередбачуваних і незапрограмованих вчинків. Саме її космічне, а не лише суспільне начало, зумовлює виникнення намірів, вчинків, що здійснюють прорив у незвідане, виводять за межі досягнутого суспільством.

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

Термін “сила” відомий з давнини у зв’язку з давньогрецькою традицією обожнювання речей, подій, стану доквілля природи, а також сил. Давньогрецькі мислителі надають терміну “сила” метафоричності, наповнюють його чуттєвими образами. У період середньовіччя цей термін було позбавлено метафоричних нашарувань.

Одним з перших до філософської розробки поняття “сила” звернувся Г. Лейбніц, висунувши теорію про живі внутрішні сили, де він розглядає поняття “сила” як дійову силу, зовнішню і внутрішню силу, живу силу. На його думку, сила — це внутрішній імпульс тіл, що пересуваються за законами механіки; сила — це властиве світові, живе, динамічне буття [83, 102].

Значно пізніше Л. Ф. Фейєрбах, критично аналізуючи філософію Лейбніца, напише, що лише сила є буттям у метафізичному розумінні. Будь-яке існування, будь-яка реальність зводиться до поняття сили [160, 56].

Наприклад, Йоганн Готфрід Гердер пише: “...Там, де дія, там і сила” [34, 34]. Розрізняючи певним чином генетичні сили у природі і суспільстві, вчений вважає, що основою всього, що існує, є живі органічні сили, які визначають буття матерії і духу. Матерія є для нього органічною єдністю дійової сили.

Рушійною пружиною суспільного розвитку виступає людська сила. Вирішення центрального питання для Гердера у певний період його діяльності про силу, що відіграє головну роль у житті людей, полягає у тому, що такою визнається сила спільності (суспільства) відносно частини (індивіда). Ця теза з часом була цілісно розроблена Гегелем, проте не менш значно вплинув на формування Гердера І. Кант, який розширив сферу філософського використання “сили”. Адже “розум і воля у нас, власне, первісні сили, із котрих остання, оскільки вона визначається першою, являє собою здатність виробляти щось відповідно до ідеї, яку називають метою” [70, 54].

У цьому розумінні Кант вважає, що єдиною відомою нам із досвіду силою є розум. Дії останнього визначаються не зовнішніми (божественними або природними причинами), а внутрішніми цілями, причинами. Як сила, що починає діяти завдяки внутрішнім причинам, розум — це свобода. Цілі розуму в такому розумінні є цілями свободи, оскільки ці цілі слугують не принципом теоретичного пояснення речей і явищ, а причиною людських дій і вчинків, бо свобода є практичною, а не теоретичною здатністю, “практичним розумом”, волею. Як

істота, що має розум і волю, людина є не об'єктом теоретичного дослідження, поряд з іншими явищами природи, а суб'єктом розвитку, тобто продукуючою силою. Тлумачення розуму Кант розглядав як роль морального регулятора людської діяльності, особливого роду “морального закону”.

Крім того, власний спосіб інтерпретації “сила” пропонує Г. В. Ф. Гегель, оскільки сила “показує себе силою лише завдяки тому, що вона знаходить себе і в своєму знаходженні вертається до себе самої, бо, власне, знаходження є, у свою чергу, силою” [29, 143]. Таким чином, наділення індивіда творчою силою відбувається у Гегеля шляхом саморозвитку поняття та знаходження духовної природи. Для нього окремий індивід як суб'єкт творчої сили — не історично духовне утворення, а кільце у розвитку людського роду. За Фейєрбахом, поняття “сила” характеризує творчу могутність людини, включає в себе його прагнення до реалізації, ствердження у дійсності. Це відбувається шляхом цілісного розкриття і розгортання всієї сили людської сутності. “Будь-яка сила і сутність безпосередньо стверджують самих себе, — говорить Фейєрбах, — бо сутнісна сила — це продукт культури, продукт людського суспільства” [160, 36]. Фейєрбах ґрунтувався на ідеї універсальності та багатоаспектності людських сутнісних сил, різноманітності їхніх структурних утворень і форм, поділяючи їх на індивідуальні й сукупні, виділяючи об'єктивно-предметні та суб'єктивно-діяльнісні форми їхнього існування.

Отже, геній — це цілісність таланту, що резонує детерміновані ознаки часу і простору, відкриває “неорані” шляхи творчості. Критерієм геніальності слугує найвищий ступінь інтенсивності творчих зусиль як суті в життєвому світі. Чим ближче людина до геніального типу особистості, тим більша домінанта переміщується в сторону ірраціональних початків: інтуїції, спонтанності у виборі рішення, фантазії, гри уявою, міфів, символів, цінностей, стереотипів, що є детермінованими ознаками творчого акту і поведінки генія у системі його духовного капіталу.

У цьому сенсі слід зауважити, що активна творча діяльність генія є діалектично продуктивною і репродуктивною. Продуктивна діяльність містить в собі мислення розуму і серця як “розумної волі”, маючи внутрішню потенційну енергетику як стану натхнення (оживлення душі). Репродуктивна діяльність методологічно цілеспрямовує притаманну активну творчість в необхідному руслі культурного середовища.

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

За даними культуролога Ю. М. Лотмана, у періоди так званого вибуху розвитку культури (переривання сталої еволюції, зміни парадигми) в оцінках домінують здібності, а після вибуху, коли наповнена енергія людини — працелюбність, дисципліна і організованість [90, 76]. Така хвилеподібність як вияв біофуркаційних течій спостерігається і в інших сферах суспільного життя, а саме — в період підготовки і здійснення революції як еволюції (соціальної, наукової або технологічної), що сьогодні є важливим. Адже суспільство орієнтується переважно на людей, які є знатними постатями у своїй геніально превентивній сутності.

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

Міфологічні символи Стародавньої Греції надихають наших сучасників і хвилюють їхню уяву. Як стверджують авторитетні джерела, з усіх народів стародавні греки залишили найбільшу кількість предметів матеріальної культури, а також розумової діяльності.

Через кілька століть у Стародавньому Римі виникає культура, що наслідує важливі ознаки античної. Сплеском геніальності є епоха Відродження XIX–XVI ст. Плеяда геніїв цієї епохи — епохи класичного Ренесанса, що забезпечувало перехід до культури нового часу. Про це Ф. Енгельс писав: “Це був могутній прогресивний переворот із всіх пережитих до цього часу людством, епоха, яка мала потребу в титанах і яка породила титанів як силу думки по багатосторонності і вченості” [93, 87].

Закономірності формування генія універсального типу підлягають таким названим критеріям, як: їхнім відкриттям проковано довголіття, вони втягують до орбіти своїх ідей продовжувачів і однодумців, їм властиве надінтенсивне напруження творчих сил і синкретизм ірраціонального і раціонального.

Поле активного творчого інтелектуального напруження створюється *антиномічністю*. Саме через історичну первинну геополітичну альтернативу виражається поняття “лісна Русь”, де формується українська душа, її духовна первинна сила (самомета, самоціль як певний потенціал на рівні геніальності). Про це свідчать назви деяких сіл Малинського району, Житомирської області: Лісна Колона, Гуска, Дуброва, Вишнянка, Недашки, Сингаї, Скурати. Такий лісовий географічний (геополітичний) простір, мінливий клімат немов панує над душею людини (людей) і опредметнюється у культурі, формуючи людську полісутність. Ось чому у такому співучому поліському краї народжуються видатні політичні діячі, приміром Володимир Литвин, мистецька діячка, народна артистка України Раїса Недашківська, письменник, етнограф Василь Скуратівський, поет Микола Сингаївський.

Розвиваючи і конкретизуючи концепцію нашого вітчизняного мислителя, вченого В. І. Вернадського, за словами якого таланти є “пульсацією”, певним кроком у репродукції соціокультурної ролі природного ландшафту, географічний простір культури створив етнограф і історик Л. М. Гумільов, в основі якого — суть і генеративні сили етнічної культури. Гумільов вважав, що природний ландшафт впливає на формування етносу і інте-

грації людських індивідів як складової дії менталітету етносу і особистості. Якщо узагальнювати концепцію Гумільова, в ній досить чітко відстежуються ключові поняття: біосфера землі — природний ландшафт — менталітет етносу — особистість — соціосфера, — детермінантом яких є пасіонарність ефекту енергії, внутрішнє прагнення людини до ідеалу. Тому концентрація таланту можлива там, де є потужна різниця духовно-енергетичного потенціалу (інтелектуального, художнього, мистецького) як цілісної множинності біосоціально активних точок.

У цьому розрізі слід зазначити таку *ефективно діючу константну складову геніальності, як талант*, що містить атрибути природної обдарованості, хисту. На відміну від геніальності, талант визнається темпорально, ідентифікується суспільством. У цьому розумінні талант є канонічним і функціональним, не вступаючи у конфлікт зі сталою традицією.

Крім того, геніальність є виявом детермінованих ознак інтуїтивності, що є розмаїттям ірраціоналізму, протидією розсудливому, раціональному пізнанню. Декарт під інтуїцією розумів “не віру в хибне свідчення чуття і правдиве судження розсіяної уяви, а поняття ясного і уважного розуму, настільки простого і виразного, що не залишає ніяких сумнівів у тому, що ми мислимо” [83, 106]. Крім того, важливо зауважити, що задля проникнення до царини таїнства, генію необхідний вищий ступінь інтуїтивного мислення. Проте у сучасному розумінні раціональне і ірраціональне — два діалектично взаємопов’язані потоки. Саме шляхетній людині, як душевно-космічній, власлива почуттєва уява, що навіює на відповідні думки (ідеї). Чим ширший (на рівні відповідної психічної девіації) “розмах” одухотворення низкою внутрішніх страждань, тим геніальнішою є людина, яка як цілісний живий біосоціальний організм входить у психологію нашої культури. На відміну від пересічної людини, геній, який чує “Бога в небесах”, має значно розширеніший спектр пізнання навколишнього світу.

Крім того, геніальність не вписується в жодну традицію, тому домінування у суспільстві традиційних норм не викли-

кає народження генія. Сучасний період буття як кризовий хаос спроможний потенційно визнати геніальну особистість на межі злиття посттрадиційного і нетрадиційного мислення. Сьогодні геній, що безсвідомо є активною творчою особистістю, лишається всілякої можливості займатися творчою діяльністю, відчуваючи на собі матеріальну скруту, зубожіння. І навпаки — це збагачує у геніальній особистості духовні сили як шлях до самопізнання (істини), самостворення завдяки резонуючим мислячим і емоційним чинникам.

Безперечно, повсякденне життя, щоденні турботи здебільшого не вимагають від пересічної людини прагнення до досконалості, життя за кантівським категоричним імперативом. Без сумніву, життя у цій сфері регламентується напрацьованими смислами і значеннями, але їх в усталеному вигляді повсякденність не вимагає нарощувати та збагачувати, а лише задовольняється їх використанням, так би мовити, споживчо. Саме сьогодні дає спробу піднести себе на рівень культурного буття.

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

Таким чином, сучасні питання про істину як геніальної магістралі хвилює світових філософів усіх часів. Тому слід до-

дати, що кожен із нас повинен глибинно усвідомлювати сенс Життя — Життя Одного (недаремного, немарного), суттєвого як Одна Істина.

4.3. Ідейний пріоритет як інтелектуальна сила розвитку суспільства

Ідейний пріоритет є формою осягнення засобом думки явищ об'єктивної дійсності. Актуальність такої ідеї полягає в усвідомленні мети і прогнозуванні подальшого соціального пізнання й трансформації суспільства. При цьому ідея не зводиться лише до фіксації очевидного буття, а віддзеркалює необхідності, можливості та тенденції розвитку соціальної дійсності. Відтак, ідея є передовою ланкою рефлексивного опосередкування між суб'єктом та дійсністю, що детермінує її невичерпний креативно-евристичний потенціал.

Як зазначав Огюст Конт у “Курсі позитивної філософії”: “Ідеї керують світом і визначають його спрямованість... Доти, доки люди не дійдуть згоди відносно мінімуму загальних ідей, необхідних для творення стрункого соціального вчення, нагороди неминуче залишатимуться в революційному стані. Вони будуть спроможними творити лише тимчасові установи” [108, 584]. Адже принцип розповсюдження певних ідей і механізм навіювання їх у соціумі має відповідний світоглядний та етично-аксіологічний формат, де відбувається розмаїтість поняття ідеї в полікультурних аспектах.

З цього приводу Реймон Арон зауважував, що: “Не існує інтересу, який не намагався б наряджати в ідею або не прагнув захиститися нею; нема пристрасті, яка ідеальна або історично необхідна для досягнення певної мети... Аби правильно оцінити вплив ідей, необхідно виміряти інтервал між тим, що було реалізовано в процесі історичного руху, та тим, що могло б бути реалізовано, якби керувалися іншою ідеологією” [8, 460]. При цьому слід зауважити, що переконливі ідеї мають силу, вплив і значення, співмірні найвизначнішим еталонам матеріальної культури. У цьому відношенні ідеї продукують ще потужніший

матеріальний потенціал, аніж феномени матеріальної, виробничої та економічної сфери. Адже ідея слова (смислу, думки) завжди передеу практичним діям людини і супроводжує їх здійснення до консолідації.

За цих обставин Еріх Фромм акцентує на тому, що: “Ідеї вимагають активної думки і виразних почуттів. Якщо ідея зачіпає людей, то вона перетворюється на потужний вид зброї, оскільки породжує ентузіазм і самопосяту... ідея не буває аморфною і надміру узагальненою; вона завжди специфічна, інформативна і відповідає потребам людини” [163, 332]. Інакше кажучи, успіх втілення будь-якої ідеї в життя залежить від того, чи вдається їй знайти віддзеркалення, відлуння на рівні конгеніальної, світоглядної чутливості на аудиторію.

Чимало ідей, що поодинці соціально ефективні, поєднуючись у відповідну ієрархічну систему, можуть виявитися зовсім недієздатними: провокативними, деструктивними тощо. І навпаки, ідеям, вміло поєднаним і вдало вмонтованим у соціальну сферу, цілком слушно підвищити суспільну мотивацію та забезпечити стійкий приріст їхніх якісно-змістовних показників у суспільному відтворенні. Як додає Гюстав Лебон: “Ідеї впливають лише тоді, коли вони, будучи піддані дуже повільній переробці, трансформуються в почуття і осідають у сфері безсвідомого. Для навіювання ідей книги мають аж ніяк не більшу силу, ніж слово. Тому зовсім не задля переконання, а з метою розважитися, витрачають філософи свій час на написання праць. Здебільшого це відбувається з причин вузькості думки і деякого фанатизму, з приводу чого їм не варто заздрити” [82, 99].

Історія свідчить про те, що синтез ідеї та ідеалу відбувається на етапі формування національних ідей — ідеальних образів буття нації, методів, способів та прийомів його самовдосконалення крізь призму соціальних цінностей. Взірцем філософсько-мистецького осмислення національної ідеї можна вважати Івана Франка. Філософська рефлексія над національною природно-тяжелою в його творчому доробку до художньо-образних форм саморозгортання: як різновид духовної діяльності,

єдиноздатний безпосередньо, чуттєво представити всю відчуту й пережиту повноту присутності у цьому світі конкретної, унікально-неповторної людини, мистецтво, надто ж красне мистецтво з його незрівнянними з-посеред усіх мистецтв можливостями передавати сокровенне, емоційно-особистісне протікання інтелектуальних процесів, було само по собі далеко адекватнішою формою для предметного розкриття внутрішнього багатства національної ідеї як “натурального вислову душі” [54, 68]. Це означає, що лише в красному письменстві Іван Франко здобував собі належний простір для вільного розмислу над актуальними проблемами духовенства.

Як зауважує Лариса Нагорна: “...В ідеалі національна ідея містить в узагальненому вигляді відповіді на запитання, заради чого живе нація, яким ціннісним орієнтирам віддає перевагу, як реалізує свій творчий потенціал в оточенні інших спільнот? Вона спроможна виконувати різноманітні функції: етнотворчу, інтегруючу, ідентифікуючу, аксіологічну, державотворчу, футурологічну та інші. В процесі своєї об’єктивації національна ідея проходить кілька стадій — від етнічної самоідентифікації людини через самовизначення окремих етнічних спільнот до усвідомлення цілісності соціуму і політичної значущості злагоджених зусиль” [99, 176]. Отже, національна ідея знаходиться лише на стадії розробки в подальшому розвитку інформаційного суспільства, оскільки така ідея є способом та формою реалізації політичного ідеалу; при цьому вона володіє світоглядним потенціалом.

Справжня національна ідея повинна володіти дієвим інструментарієм національного згуртування, щоб найефективніше актуалізувати очевидний потенціал. Саме потреба та цінність національної ідеї зумовлюються її спонукально-об’єднавчими можливостями. Це важливий критерій доцільності генерування, ієрархізації та систематизації національної ідеї на рівні інтелектуальних практик.

Національна ідея — це невід’ємний атрибут нації, генерування якої розпочинається від початку формування національ-

ної спільноти. До фази теоретичного осмислення вона існує на емпіричному, розчиненому у буденній свідомості рівні. Її теоретико-концептуальному формату притаманні переважно дифузні та дисперсні ознаки, оскільки можна стверджувати, що національна ідея України являє собою складний морфогенетичний феномен. Структурний зміст такої ідеї складається з трьох шарів, кожен з яких має власну історію становлення, політичні й етнонаціональні особливості та стратегії розвитку.

Найглибший шар — протидержавний, що вкорінений у часи гетьманської доби. Адже першими носіями та діяльними провісниками української національної ідеї були учасники національно-визвольної боротьби українського народу часів Хмельниччини. Другий шар — етнічний, що фіксує національне виокремлення українства. Третій шар національної ідеї — політичний, сутність якого зводиться до необхідності усвідомлення консолідації суспільства на спільних політичних, світоглядних і ціннісних основах.

Національна ідея визнає пріоритет національних інтересів та політичної волі українських громадян. У найширшому розумінні національна ідея вважається ідеальним образом буття нації, в якому поєднуються історична пам'ять, традиції, уявлення про добро і щастя із сучасними проблемами, які необхідно вирішувати на своєму шляху. Тут слушною є позиція, що “національна ідея віддзеркалює прагнення народу бути суверенним у вирішенні своєї долі, одержанні таких політичних форм самовизначення, які забезпечать економічний, соціальний і духовний поступ” [48, 36].

Слід зауважити, що в першій третині ХХ ст. головним напрямком творчості В. Липинського та Д. Донцова була ідея української державності. Обидва діячі творили в умовах переломного періоду, характерною ознакою якого була криза історичного оптимізму, просвітительської філософії, виникнення ідеологічного вакууму як наслідок ідей позитивізму та критики традиційних ідеологій. Ці дослідники були подібні у своєму світогляді, в основі якого — волюнтаризм. У свою чергу

Д. Донцов розуміє волю як силу в собі, без якої ні розум, ні інтелект не працюють, оскільки воля виступає як закон життя. Інакше кажучи, Донцов прийняв “волю до життя” як ірраціональну руйнівну силу всього життя. Для Донцова вияв волі — це ніщо інше, як насолода розросту, вихід за власні межі” [47, 190].

На брак “вольовості” в українській суспільній думці звернув увагу В. Липинський, який мав на увазі “свідому свобідну волю, яка рішає про вибір найкращих методів здійснення хотінь стихійних і про уміння або неуміння цими стійкими хотіннями на підставі даних наук і традицій керувати” [86, 271]. За логікою В. Липинського, об’єднати націю ідеєю повної й безумовної незалежності та свободи може тільки та частина нації, яка цю ідею розуміє, сприйняла й може поширити в маси — тобто інтелектуальна еліта нації, під якою мислитель розуміє українське панство (шляхту). На його думку, бути елітою нації українське панство (шляхта) може тільки за умови зречення “російської”, “польської” чи іншої іноземної орієнтації й за умови співпраці з іншими українськими станами, насамперед хліборобським класом.

Носіями світоглядного напрямку “творення світу” були такі українські неоромантики, як Микола Євшан, Леся Українка, Тарас Шевченко, Микола Вороний. Маючи на меті мобілізувати “свідоме українство” для потреб “національної робітні”, вони забезпечили рельєфність і виразність української національної ідеї. Серед них значне місце займають праці Тараса Шевченка, який вмонтував достовірні історичні матеріали, міфи, легенди й фольклор, що прижилися в національній свідомості та виявилися евристичними, дієвими і ефективними.

Поняття “українська ідея” першим запровадив Пантелеймон Куліш, який вкладав сутність ідентичності (причетності, приналежності) до власного народу, його віри, традицій та культури. Перший етап філософського осмислення української ідеї сягає кінця XIX ст., другий — припадає на часи революції 1917–1920 рр., а становлення третього — детермінував

суспільно-політичний рух з метою національної суверенізації наприкінці 80-х років минулого століття. З того часу важливого значення набула структуризація змісту впровадження, легітимації національної ідеї. Національна ідея є філософією цілепокладання нації в її основних визначальних екзистенціалах, які артикують пріоритети в ключових сферах — духовно-світоглядній, теологічній, онтологічній, аксіологічній, вольовій тощо.

Зважений телеологічний підхід до зазначеного аспекту розкриває Мирослав Попович, на переконання якого “національна ідея повинна бути конструктивною, мати реалістичні цілі та спиратися на ефективні соціальні технології їх досягнення” [115, 6]. У цьому сенсі дослідники виокремлюють здебільшого ціннісну та раціональну моделі обґрунтування національної ідеї. Ціннісний підхід ініціює доцільність формулювання і запровадження в життя національної ідеї з огляду на її самоцінність як реалізацію фундаментальних для самоідентифікації людини цінностей — свободи, гідності, справедливості тощо.

Натомість, раціональна модель звертає увагу насамперед на значущість для суспільства реалізації інтелектуального потенціалу, закладеного в національній ідеї. При цьому раціонально зважені кроки легше робити тоді, коли існує певний обсяг інформації щодо існуючих альтернатив. Разом з тим, необхідно враховувати, що “відсутність інтелектуального ресурсу, панування посередності, “пересічної свідомості” позбавляє ілюзії, що демократичні процедури (дискусії, суперечки, аргументація точок зору тощо) можуть виконати своє призначення” [67, 91].

Безсумнівно, національна ідея набуває конструктивних ознак лише тоді, коли переходить зі сфери абстрактних теоретизувань у площину практичного державотворення. За своєю внутрішньою структурою поняття національної ідеї є не лише конструктивно-теоретичним, а й логічним визначенням націоналізму та стереотипізму етнонаціональної свідомості. Це, у свою чергу, з’ясує діалектичну органічність поєднання ін-

телекту та, з огляду ментальності, народного інстинкту як вияву духовності нації. Інакше кажучи, національна ідея складає національний інтерес та нагальні потреби як соціокультурну зумовленість її ірраціональних (емоційно-чуттєвих) та раціональних (логічно-мислячих) чинників. Як слушно підкреслює Оксана Пашкова: “Зміст національної ідеї не лише абстрактний, а й конкретний, оскільки він втілює прагнення усіх поколінь: і тих, що жили в історичному минулому, і тих, що житимуть у майбутньому, однак у першу чергу тих, що живуть сьогодні. Таким чином, національну ідею слід визначити як ідею самопізнання, самовизначення і самореалізації” [111, 39].

Крім того, слід враховувати, що неподільним атрибутом національної ідеї є національно-релігійний механізм як себеобожнювання, що є відповідним підходом у маніпуляції свідомістю — це самонавіювання. Адже українська ідея — це теоретичне явлення самоусвідомлення українським народом своєї самобутності та індивідуальності, цивілізаційної самоцінності, права на самовизначення, самостійний розвиток і національну незалежність. Осмислення її сутності, зародження та функціонування становлять основний зміст філософії української ідеї. Істотним компонентом зазначеного контексту є проблема генезису національної ідеї, її першовитоків та закономірностей становлення. У пропонованому аспекті Максим Розумний слушно акцентує: “...Не слід розглядати українську ідею лише як загальну інтенцію, нерerefлектоване емотивне начало, хоч і в цій іпостасі вона, звичайно, виступає” [128, 101].

За умов, коли сам акцент на ідейно-світоглядний конструктивізм викликає певні жахи з боку тоталітарних ідеологій, будь-які спроби окреслити змістовні аспекти ідей розвитку ризикують наразитися на негативну оцінку. На жаль, сучасний буттєвий простір українського суспільства характеризується розпадом та маргінальністю соціальності, в якому розпорошена єдність народу. Це покладає додаткові зобов’язання стосовно ідейного пріоритету на якість та готовність зробити своєчасні управлінські корекції у суспільному відтворенні. Оскільки на

глобальному рівні все більшого впливу набуває ідейно-світоглядна парадигма технократизму, що заперечує спроможність соціальних доктрин вносити істотні зміни в сучасний життєвий світ.

З-поміж багатьох чинників ідейного пріоритету, що забезпечують єдність європейського цивілізаційного феномена значущим для перспектив становлення України як повноцінної та ефективної державності, є триада інтелектуальної парадигми: це демократизм, інноваційність, раціоналізм. Як зазначав Бертран Рассел: “Демократія — це засіб (найкращий з тих, що були винайдені донині) зниження рівня втручання влади у свободу людей” [125, 70].

Таким чином, у сучасних умовах розвитку постмодерністської культури питання пріоритетної ідейності нівелюються в силу того, що митці перестають розглядати свою творчу діяльність як “служіння” своєму народові, і намагаються наслідувати західних інтелектуалів, чиє буття відрізняється від решти суспільства винятково тим, що вони заробляють на життя розумовою працею. Така поведінка абсолютно вписується в ліберально-демократичний світогляд, який пропонує індивідуальний колективізм як свободу дій та думок. Але така поведінка не відповідає викликам суспільного часу і тим загрозам, які стоять перед сучасною Україною.

Сьогодні ідейно-світоглядна матриця здатна розраховувати на симпатії соціально активного та інноваційно налаштованого електорального спектра, на якому ґрунтується феномен європейської інтелектуальності як цивілізації. Тому слід віднаходити загальнонаціональні духовні орієнтири, спроможні консолідувати суспільство (ідея соборності), оскільки існує гостра потреба відродження та модернізації ефективно дієвих національних традицій і цінностей. За цих умов необхідно визначити ієрархію національної ідентичності українства, його потреб та інтересів. Ці початкові цілепокладання повинні наражатись на продуктивні інтелектуальні сили розумування. В силу цього, українство має бути зацікавленим у тому, щоб сформулювати

надійний імунітет *гідності* проти ідеологічної порожнинності у світовій практиці. Саме філософія як світоглядно-інтелектуальний механізм дозволяє здійснити креативно-евристичні процеси духовного капіталу.

Втім, методами здійснення ідейного пріоритету є: застосування принципу системності до аналізу логіки і закономірностей функціонування інтелектуалогії; виявлення характерних особливостей та закономірностей соціогенезису знань про інтелектуалознавство; ієрархізація пізнавальних методів, принципів, підходів та норм, що ефективно забезпечують функціонально-інструментальні ресурси інтелектуалогії; розкриття корелятивної залежності між спонукальною виразністю ідейності та рівнем суверенізації держави.

4.4. Соціогенний вплив у латентних структурах людського інтелекту

Духовна свідомість в інтелектуальному дискурсі

Концептуальні історіософські ідеї були висловлені ще за часів античності та полягали у констатації наявності синтетичного характеру феномену історії як поєднання двох сторін буття — природного і соціального, і у фіксації явища колообігу в історії, циклів діалектичної кінцевої безмежності.

Отже, такі ідеї були висловлені, а потім “законсервовані” на певні століття. І лише у XVIII ст. вони були, так би мовити, “реабілітовані” у праці Дж. Віко “Основи нової науки про загальну природу націй” (1722). Повернувши до життя забуті ідеї античних мислителів, Віко виступив проти картезіанського антиісторизму, тим самим повернувши історії й історіографії як наукам про людські спільноти належне місце у системі знань.

Полеміка Дж. Віко з картезіанською філософською школою полягала у тому, що італійський мислитель доводив необхідність формулювання — історичного методу, який має бути не менш верифікованим і достовірним, аніж математичний. Більше того, наслідуючи принцип “істинне і содіяне співпадають”,

Віко вважає, що якщо історія виступає як продукт людського духу, то вона і заслуговує на те, щоб стати об'єктом людського пізнання, і така його позиція реально протилежна картезіанській зневазі до історії [65, 14].

У “Новій науці...” Віко намагається поєднати християнський провіденціалізм, що дістався у спадок від Августина, з характерною для гуманістів Ренесансу вірою у силу людського духу.

Саме цей момент, на думку Р. Дж. Колінгвуда, здійснив революційний переворот у тогочасній науці — поєднання двох сил у процесі творення історії: “...Тут ми вперше стикаємося з абсолютно сучасною ідеєю історії. Немає більше антитези між ізольованими діями людей і божественним планом історії, що поєднує ці дії... Будівля людського суспільства створена людиною з нічого, і саме тому кожна деталь її упізнання людським духом” [65, 119].

Сьогодні вже цілком очевидно, що продукування речей — це лише та вихідна база, на якій формується виробництво ідей, а перше та друге: умова для здійснення найскладнішого з видів продукування — продукування людей. Крім того, принципово важливо, щоб суспільні відносини (а саме вони і складають сутність людини) були не просто спродуковані, а й освоєні.

Великий український митець слова О. Довженко писав: “Доле, пошли мені силу. Дай мені мужність проливати на чужині кров мого серця, як благотворну росу, і всміхатися крізь сльози. Не спустош моєї душі. Дай простити всіх. Піднеси мій дух до високості прощення всіх отут на чужині. Щоб не впа я у відчай, щоб не прокляв нікого, ні за що, щоб до самої своєї смерті проніс ніжну палку любов до найдорожчої в світі моєї батьківщини, до народу. Не одніми в мене творчості, все інше одніми, моя вкраїнська доле... Я мушу творити й боротися окремо в духовному голоді, без землі, яку в мене одняли многостолітні гайдуки. Творити й боротися. Але хіба вистачить життя одного на сі дві роботи? Для сього треба жити двічі” [46, 165].

Дух як феномен інтелектуального “бомжування” корелює ще один сутнісний вимір особистості — інтелігентність.

Інтелігент — поняття знайоме та невловиме у променах власної сутності. Справжній інтелігент — це мужня, толерантна (послідовна, витривала), соціально творча за сутністю особистість, яка не продалась за недоїдки з панського (злодійського столу). Але сьогодні вона роз’єднана, дезінтегрована і переважно є робочою силою як відповідний прислужник, а не цілісним творчим генеративом, що будується за схемою “мета-засіб” у соціальній площині. Тому саме сьогодні, коли в Україні розпочинається відродження духовності, інтелігенція, як “сховище ядерних відходів” культури розпочинає гуртуватися у режимі самопізнання, самотворіння національного земного космосу, що домінує у окремого (кожного, всіх).

На думку Гегеля: “Інтелігенція є для себе пізнанням самого себе; в собі самому всезагальним: її продукт, думка є предметом, простим ототожненням суб’єктивного і об’єктивного; вона знає, що те, що мислиться, існує, і що те, що є остільки, оскільки воно є думка; мислення інтелігенції полягає у тому, щоб мати думки; вони існують як її зміст і предмет” [31, 157].

Інтелігенція, будучи інтелектом народу, є чуттєвою до будь-яких симптомів суспільного деструкту. Маючи потребу в свободі для свого ефективного функціонування, визначена в певному вимірі свободи сьогоденна інтелігенція істотно корелює соціальні негаразди.

Інтелігенція як особлива соціальна група не є виробничим класом, тобто не має власного відношення до засобів виробництва, не бере безпосередньо участі в основних суспільно-економічних відносинах, що характеризують суспільний устрій. Але, виконуючи вагому суспільну роль, інтелігенція веде певне “виробництво” — виробництво духовних цінностей. “Виробництво” у цій сфері здебільшого за своєю суттю має індивідуальний характер і незалежно від форми реалізації його результатів є “дрібнотоварним”.

В інтелектуальному дискурсі (“бомжування” як інтелектуалізація) Гегель підносить дух до абсолюту як рефлексію. Він робить абсолютом відношення духу до себе, що із своєю субстанцією пробився до самосвідомості духу, який несе в собі як єдність, так і розбіжність скінченного й нескінченного.

Філософське розуміння феномену суспільної свідомості як соціального організму полягає у діалектичному протиріччі між особистістю і суспільством, в якому кожна зі сторін виконує свою функцію, і тільки виступаючи моментами в органічному процесі, вони породжують те, що називається соціальним життям, що особистість і суспільство протилежні одне одному не за змістом істини і розумності, а за відмінністю форми виявлення.

Гегель розглядав особистість не як ізольовану монаду, а як момент загального роду. Особистість як контекст соціуму реалізує не суб’єктивні, а об’єктивні цілі: вона єдина не лише з родом, а й з усім світом, бо сутність всього світу та сама, що і сутність особистості — дух. Але і Гегель не в змозі був роз’яснити зв’язок особистості і суспільства. І якщо на той час гегелівський панлогізм мав консервативний політичний сенс, то в науковому плані він був геніальним, оскільки дійсність, яку ми спостерігаємо, є саморозгортанням Людського Розуму, мовою Гегеля, постає як “здійснення божественного розуму”.

Дух як категорія шляхетної культури інтелігенції

На всіх поворотах історії, особливо в її кризові періоди, культура не залишається застиглою, а розвивається разом з її носіями — різними соціальними спільнотами. Історичний досвід при передачі від покоління до покоління підлягає зовнішнім діям, які або цементують основи культури, або змінюють її. Е. Фромм наголошував: “...Розум не може бути дійсним, поки у людини нема віри і надії. Гете був правий, коли говорив, що глибоке розмаїття між історичними періодами полягає в тому розмаїтті між вірою і невірою, де домінує віра, епохи шляхетні (висотні і плодотворчі), тоді як епохи безвіри проходять безслідно, оскільки ніхто не прагне присвятити себе не плодотвор-

чій справі. XVIII вік, епоха Відродження, епоха Просвіти, безсумнівно, були епохами віри і надії” [163, 451].

Дух як онтологічна реальність культури інтелігенції виступає формою самовизначення і необхідним етапом становлення ідентичності. Вхідження людини в духовність як онтологічну реальність (шляхетну культуру) кристалізується в духовності окремої особистості. Людина виступає носієм якості духу за мірою присвоєння цієї духовної реальності, ступенем входження у неї. Тому дух є водночас умовою визрівання себе як людини.

Витоками для розумового розуміння сили духу як сутнісної характеристики шляхетної культури інтелігенції є визначення А. Ф. Лосева: “Дух — сукупність і концентрація всіх функцій свідомості, виникаючих як відображення дійсності, але сконцентрованих в єдиній індивідуальності, як зброя свідомості орієнтації в дійсності для дії і врешті-решт для її визначення” [89, 456].

Враховуючи сьогоденну реальність, можна сподіватися тільки на індивідуальність, на особистість з вірою на шляху до істини (пошук самого себе через іншого). Істинна індивідуальність є певним визначеним образом всезагальності, сприйняття і засвоєння себе цілісно через іншого. Дух — це дійсна реальність істотних відносин між людьми. Людина настільки здатна детермінуватись змістом духовної реальності, що немає сенсу утримувати її в чуттєво-матеріальному житті. Дух розглядається як особливе внутрішнє буття людини і людства. Дух — це не самозаглиблення стану людської свідомості, а активізм рухомості, що витікає за свої межі, реалізуючись у зовнішньому.

Духовне буття реалізується через творчість, в якій людина виступає вже не зброєю, а господарем вічного життя (культури). Адже семантичне поле культури духовності пов’язане з відображенням духовних вищих цінностей у сферах діяльності — ментальної, соціальної, психологічної, поведінкової, політичної, моральної.

Творчий дух є показником існування певної ієрархії цінностей, цілей і смислів, у ньому концентруються проблеми, які належать до найвищого рівня освоєння світу людиною. Творчий простір людини, як і простір духовної культури, завжди включав у свою побудову “вертикаль”, що розділяла звеличене, сакральне і ницість, буденне, земне і небесне, верх і низ (термінологія М. М. Бахтіна), добро і зло. Шлях духовного освоєння інтерпретувався як “сходження” шляхом набуття істини, добра і краси та інших найвищих цінностей. На цьому шляху визначались творчі здібності людини мислити і діяти не лише “заземлено”, “вузько-утилітарно”, механічно функціонально, а й співвідносити свої дії і цінність з моральними й естетичними критеріями, з чимось “позаособистим”, що складає “світ людини”, в якому є якби “іностай” — “людина у світі”, де вона діє, живе, шукає своє місце і “світ у людині”, як її внутрішній, суб’єктивний процес осмислення і переживання свого буття і взаємин зі світом речей, людей, знаково-символічних систем культури і цінностей.

Проблема творчої духовності — це подолання себе “вчорашньої” у процесі поновлення і вдосконалення, “сходження” особистості до своїх ідеалів, цінностей і реалізації їх на своєму життєвому шляху як проблеми “життєтворчості”. Усе це концентрується у процесі набуття “совісті” як внутрішньої етичної основи самовизначення особистості. Совість — категорія моральна, і моральність є визначенням шляхетної культури особистості, що задає міру і якість свободи самореалізації людини “не на шкоду собі і людям”.

Завдяки культурному розвитку людина пересилує якості власної натури, перевлаштовує умови свого існування, перетворює світ, пізнаючи його у власному створеному бутті. У культурі людина отримує здатність перевершити будь-яке наявне буття й, отже, стверджує себе як своєрідне “надбуття” — трансцендентну реальність універсального сущого, втілення творчої свободи. Інакше кажучи, для самої себе людина первинно не має свого буття як людського, а повинна тільки до-

сягти цієї якості власними зусиллями, тобто виконати справу “знаходження себе”, що відповідає наданню власному буттю форм, адекватних “людській сутності”.

Людина не може ствердити себе інакше, як “привносячи себе у світ”. Сама культурна реальність виглядає як “досягнення людиною самої себе”, як буття у модусі досягнення.

Гегель вважав, що будь-яка діяльність творчого духу є ніщо інше, як різні способи приведення зовнішнього до внутрішнього, яким є сам дух через ідеалізацію зовнішнього; будь-яка діяльність духу є осягненням ним самого себе. Асиміляція зовнішнього означає те розпредметнення змісту предмета діяльності, яке здійснюється у товщі змісту останньої. Поза цим залученням суб'єкта до змісту того, з чим він має справу, духу ще немає, а є просто позапокладений предмет, в який необхідно внести потрібну — не йому, предмету, а суб'єктну форму.

Сам дух не є знанням, як і не є він предметом — об'єктом пізнання. За ситуації крутого зламу долі, коли злі обставини намагаються випробувати нас на “злам”, нам личить не втрачати “присутності духу”.

Дух виявляє себе, маніфестує себе не як об'єкт, що дозволяє приписати собі ті чи інші ознаки. Але він і не є власним предикатом, ознакою (властивістю чи рисою). Дух — це щось істотно невід'ємне від нас самих, адже втрата “присутності духу” рівнозначна втраті самого себе, й втраті онтологічній. І водночас дух — це щось таке, що багаторазово перевершує наші сили, досвід та сутність. Дух бере участь у конструюванні безпосереднього життєвого світу людини, всього світопорядку її буття.

Творче духовне життя є узгодженням з історично виробленими шляхетною культурою смислами, що пронизують людський предметний і духовний світ, тобто обмеження необмеженої свободи живої суб'єктивності, причому таке обмеження, яке дозволяє здійснити лише осмислені можливості власного майбутнього. Отже, воно поєднує в собі роботу переживання як свідомості і дійсну безпосередність практичного тілесно-духовного самопочуття людини. У цьому смислі його можна

подати як досвід. Те, що виступає дійсністю життя духу, відкрив Гегель.

Неможливо, як писав Фейєрбах, мислити за іншого, бо мислення є актом автономним, самостійним. “Не у владі філософії наділяти розумом, вона його передбачає: вона тільки визначає мій розум” [160, 125].

Ніякі докази не додають розуму тому, хто сприймає їх, якщо він сам не узагальниться до процесу мислення, не стане автономним носієм мислення як всезагальної сутності людини, як стихії духу. Філософія “повинна будити, повинна збуджувати думку, вона не повинна брати в полон наш розум сказаним і написаним словом, — останнє завжди вбивствено діє на розум” [160, 125].

Подолання міфу про однотипність народів стає важливим завданням і напрямом становлення нової парадигми шляхетної культури суспільства, загалом і інтелігенції. Л. Гумільов вважав, що: “Загальнолюдська культура, однакова для всіх народів, неможлива, оскільки всі етноси мають різний... ландшафт і різне минуле, яке формує сучасне як у часі, так і у просторі.

Культура окремого етносу оригінальна, і саме ця мозаїчність людства надає йому пластичності, за допомогою якої вид хомосап'єнс вижив на планеті Земля. Можливо, це завадить дружити із сусідами, але перетворювати себе на чужий лад — це називається спростуванням, тобто зниженням культурного рівня до буденного” [42, 273].

Історія духу, на думку Гегеля, є “розвитком духу в часі”, має на увазі “світовий дух”. Вираз “світовий дух” — дух, вектором розвитку якого є світова історія. “Дух” пробуджується в людині до самопізнання спочатку у вигляді слова, мови. Зброя праці матеріальної культури, цивілізації постають як похідні форми втілення тієї творчої сили духу (мислення), “поняття”.

Відлікова точка розвитку доречна у здібності людини (як “кінцевого духу”) до “пізнання самого себе” через засвоєння всього того багатства образів, які до цього втілені внутрішньо духом як несвідомим станом формування духу, а доречніше,

пізнання духу — це формування прилеглих до вічного таємного.

Історія має свою мету. Це мета — розвиток свободи — свободи громадянина у громадському суспільстві. Свобода — це мета духу, оскільки реалізацією свободи, як вважає Гегель, також є і те, що дух сам усвідомлює себе вільним. Історія є також і прогресом в усвідомленні свободи. Все, що пов'язує людське життя воедино, що має цінність і вагомість, духовне за своєю природою; і це царство духу може існувати тільки завдяки свідомості істини і права, завдяки подоланню ідей [31, 157].

Дух — це форма актуалізації існування людини. В історичних етюдах Гегель підкреслює і чітко фіксує вагоме значення проблеми власності у відношенні з законодавством і формами державного устрою. “У державах нового часу, — трактує він, — забезпечення власності — це вісь, навколо якої обертається все законодавство і з якою так чи інакше співвідносяться більшою частиною права громадян”. Суттєвий момент поняття держави, на думку Гегеля, полягає у тому, що маса людей об'єднується (у державну організацію) з метою створення спільного захисту своєї власності.

Інтеграція, не володіючи засобами виробництва, володіє знаннями (інтелектом), а значить — інтелектуальною власністю. Знання і контроль над інформацією і соціальними комунікаціями забезпечують владу і вплив.

У сучасній філософській та політологічній літературі співіснують кілька підходів для тлумачення поняття “еліта”. По-перше, це поняття має ціннісний зміст, коли, насамперед, акцентується на якісних рисах тих, хто входить до еліти. Еліта — це вузьке коло людей, які втілюють відповідальність за формування й підтримання фундаментальних цінностей. Функції еліти у суспільстві пов'язані з творчістю та розробкою, впровадженням і підтриманням цінностей. Ці функції важливі для еліти будь-якої сфери, але найбільш явної і розвиненої форми вони набувають у діяльності духовної еліти.

Духовну еліту складають люди, здібні не просто до отримання знань, їх збереження, а ті, що спроможні оволодіти інтелектуальним, культурним, моральним, цивілізаційним ресурсом суспільства і творчо використати цей капітал.

Природним є питання про співвідношення понять духовна еліта і інтелігенція. Останнє є традиційним, таким, що укорінилось у суспільній свідомості. В Україні духовна еліта повинна усвідомити, що її авторитет сьогодні може бути забезпечений лише інтелектом і діловими здібностями, високим принципом, вірністю меті відродження України.

Творчі сили людини, індивідуальні форми виявлення яких різнопланові і багатогранні, не можна знищити. Це пояснюється тим, що будь-яке вільне соціально-орієнтоване волевиявлення в умовах тоталітарного та авторитарного здійснення влади, є прерогативою винятково внутрішньо цілісних та сильних духом людей. До такого сузір'я треба віднести П. О. Флоренського, О. Ф. Лосева, М. С. Грушевського, Є. В. Ільєнкова, М. К. Мамардашвілі, О. В. Чаянова, А. Д. Сахарова та ін.

Природно, перелік осіб, які відстояли в умовах закритого суспільства власне покликання та особисту свободу самовиявлення творчих сил, не обмежується вищезгаданими іменами.

Більшість із згаданих осіб пропагували, розробляли, відстоювали суверенність прав людини, свободу суспільства, плюралізм ідей, суспільних течій, економічних форм власності. Саме ці ідеї, які орієнтуються на перевагу прав людини над правом нації, ідеї, що стверджують у суспільному житті універсальні правила політичних відносин, практику примирення різних, іноді діаметрально протилежних інтересів заради досягнення консенсусу політичних сил суспільства і стали базовими для демократичних режимів відкритого суспільства, що забезпечує зовнішню свободу, сприяє розкриттю творчих сил людини. Це, насамперед, існування розвиненого громадянського суспільства, яке трактується соціальним (неполітичним простором), здатним забезпечити взаємодію вільних індивідів.

Основою громадянського суспільства є повноправна, самодіяльна особистість. Громадське суспільство, таким чином, функціонує як система самостійних, незалежних від держави соціальних інститутів, у тому числі сім'ї, церкви, культурних установ, професійних та наукових спілок, асоціації, а також міжособистісних відносин тощо, які у сукупності забезпечують вільну самореалізацію індивідів і колективів будь-якого ступеня спільності.

Для такого соціуму пріоритетними є вневладні відносини, тобто зорієнтовані на свободу індивідуального вибору, відповідні ціннісні норми, якісне і кількісне розширення сфери спілкування, комунікативних процесів у цілому. Все це створює певні умови для розкриття творчих сил людини. Поширенню умов зовнішньої свободи для функціонування творчих сил людини сприяє й спонтанний ринковий порядок, що ґрунтується на приватній власності.

Природно, що існування зовнішньої свободи не забезпечує повну реалізацію творчих сил людини, оскільки необхідною є також і внутрішня свобода. В умовах відкритого суспільства, що визнає індивідуалізм своєю основною ціннісною орієнтацією, проблема внутрішньої свободи цілком залежить від його власних зусиль, активності, формується залежно від особистих уподобань.

Авторитет як соціокультурна форма духу

Природний консенсус є необхідною умовою інтелектуалізації людського (соціального) духу, оскільки саме він вмотивовує закріплення можливостей людського буття у світі через утвердження спільного горизонту самоочевидного знання та життєвого світу. Для процесу інтелектуалізації необхідний певний детермінант як “авторитет”. Специфіка цього феномену полягає у тому, що він є культурним феноменом і феноменом влади. Інакше кажучи, “авторитет” є тим “культурнополітичним” життєвосвітовим феноменом, в якому культура та влада стають взаємоприйнятними.

З одного боку, авторитет є культурною формою, а саме — “компетенцією”, яка виявляє спільність, тобто природний консенсус, особливо щодо значимих проблем і шляхів їх розв’язання, і є, таким чином, умовою спільної дії (авторитет є символом такого консенсусу).

З другого боку, авторитет уособлює владні повноваження, більше того, він є основою структурування та інституалізації влади. Авторитет амплікує максимальне розімкнення буття суцього, що дозволяє йому управляти такими ситуаціями, які для нас непосильні. Таким чином, з появою авторитету з’являється і феномен політики як впорядкування спільних життєво-світових можливостей, що є умовою закріплення індивідуальних можливостей людського буття у світі.

Слід зауважити, що функцію авторитет виконує лише тому, що він імплікує максимальне розкриття буття суцього, тобто його стурбоване внутрішнє розуміння світу є глибинним розумінням більшого, ніж здатна зрозуміти пересічна (буденна) людина. Отже, авторитет передбачає, з одного боку, акт визнання більшої “компетентності”, порівняно з тією, яку мають інші, з другого боку — визнання своєї символічної природи.

Відмінність “шляхетних людей” від “рабів” полягає якраз у тому, що перші мають інтуїтивне, автономне почуття власної гідності та ціннісного сприйняття, водночас як останні позбавлені такої автономії та зосереджені на виявленні ціннісних розрізень між собою та іншими. Вони усвідомлюють власну цінність лише у порівнянні з іншими та сприймають цінності залежно від того, як їх сприймають інші. Ось чому “шляхетні люди” — це завжди активні психологічні типи, водночас як “раби” — реактивні типи, переважною формою діяльності яких є реакція на зовнішнє, де реактивність може бути пов’язана з відчуттям сили.

Адже “навігація” власними структурами всього талановитого, свіжо думаючого створює передумови політичної стабільності, сприяє формуванню еліти.

Як говорив М. Бердяєв: “Інтелігенція була у нас ідеологічним, а не професіональним і економічним групуванням, що складається із різних класів, спочатку за пріоритетом із більш культурної частини дворянства... Це і різночинна інтелігенція, об’єднана винятково ідеями і причому ідеями соціального характеру” [13, 87].

Криза суспільства — це криза духу, що спонукає людей до дії. Слід наголосити, що трансформація духовного розвитку людини розуміється як вихід людини (людей, людства) із “депресивного стану сну” — із стану бездумного єдиномислення. Тільки у ці періоди народ здійснює якісний виток у духовному розвитку як арсенал народної культури діалектичним розумом.

Для нас діалектичний розум завжди є констатуючим: це місток, перекинутий аналітичним розумом над прірвою, інший берег якої недоступний нашому сприйняттю, але про існування якого нам невідомо — цей берег незмінно віддаляється у міру того, як місток продовжується та покращується. Таким чином, за терміном “діалектичний розум” приховані ті постійні зусилля, до яких змушений вдаватись аналітичний розум, реформуєчи себе настільки, наскільки він намагається осмислити мову, суспільство та мислення.

Шляхетна культура інтелігенції — це пошук новітніх варіантів резонансного розмаїття інтересів суб’єктів соціального життя у продукуванні нової моделі шляхетності як вияву екологічної свідомості. Інакше кажучи, духовне життя продукує політичне життя суспільства, створює інтелігенцію як соціальну форму “матерії” і як визначений соціальний шар історизму. Інтелігенція — це силове поле духовності як похідна духу і його носіїв.

Екзистенціалізм в еволюції цивілізації

Відомий британський історик соціології, філософії, представник “філософії культури”, класик цивілізаційної філософії історії Арнольд Джозеф Тойнбі (1889–1975) у дванадцятитомному “Дослідженні історії” на підставі індуктивного узагаль-

нення історичних даних обґрунтував концепції всесвітньо-історичного процесу як множини культурно-історичних форм. А. Тойнбі обґрунтовує неспроможність біологізаторських концепцій дати визначення майбутнього цілісних спільнот через властиві організмам закони життєвого циклу. Згідно з концепцією А. Тойнбі, існують деякі спільні характеристики суспільств. Насамперед, це закон “виклику та відповіді”. Будь-яка цивілізація виникає як певна відповідь на виклик наявних умов середовища, для певних цивілізацій — суто природних, а для більшості — соціальних.

Згідно із законом “виклику та відповіді”, цивілізація прогресує поступально, доки вона спроможна на адекватну відповідь на кожний з викликів історичного довкілля.

Можливість давати відповіді створюється завдяки продуктивним ідеям обдарованої творчої меншості суспільства, яка через механізм соціального “мімезису” поширює свої ідеї в пасивній більшості, яка втілює їх у життя. Проте з часом “творча меншість” неминуче старіє й трансформується у “меншість неминучу”, влада якої у суспільстві забезпечується вже не здатністю генерувати ідеї адекватної відповіді на виклик історії, а примусом через владні структури.

За таких умов відбувається надлом відповідної цивілізації, яка відтепер не здатна давати адекватних відповідей на “виклик”, тобто деградує. Саме цей період стає кульмінацією еволюції цивілізації: зростання зовнішніх розмірів, міцна державна влада, стійка структура суспільства.

На стадії становлення цивілізації визначальну роль відіграє категорія екзистенціалізму, філософські джерела якого знаходимо в ірраціоналістичній філософії ХІХ ст. — німецькому романтизмі, ідеях С. К’єркегора, “Філософії життя”, а також феноменології Е. Гуссерля.

Екзистенціалізм є поняттям “екзистенції” людського існування (назва з’явилась у 1929 р. від німецького філософа Ф. Ханемана). Екзистенція — унікальне особистісне єство, що втілює духовну неповторність особистості. Особистісний ха-

ракти екзистенції створює її недосяжною для будь-яких логіко-дискурсивних, раціонально-об'єктивних методів пізнавального осягнення, як вияву "неспіввимірними" з особистісною (неповторно-унікальною природою) екзистенції.

Якщо людина, стикаючись з різноманітними проблемами, починає усвідомлювати потребу в цілеспрямованій самозміні, вона потребує певних знарядь самозміни очікуваними, обґрунтованими результатами дії. Така самозміна повинна відбуватися у формі інтелектуальної діяльності. Проте зміна сутності буття, тобто сутнісно повна екзистенція, яка реально перетворює дійсність, неможлива як цілеспрямований, усвідомлений процес. Конкретного індивіда неможливо запрограмувати на певне ставлення до дійсності, це заперечує самій природі людського ества.

Соціальні сили в інтелектуальній діяльності

У найбільш розвиненому вигляді принцип соціальної діяльності як самозахисту знайшов своє втілення у філософії Гегеля, в якій центральне місце посідає пояснювальна та раціоналізуєча робота духу.

На підставі цього принципу Гегель відкрив вагому кількість феноменів функціонування свідомості, культури. Соціальний самозахист як принцип має універсальний характер в аналізі будь-яких явищ, пов'язаних з людиною як активним суб'єктом.

Серед наявних досліджень можна виокремити два головних аспекти аналізу: сутнісний та морфологічний. У сутнісному плані соціальна діяльність розглядається з точки зору її істотних характеристик (доцільність, предметність, універсальність, творчий та суспільний характер тощо), а також її внутрішніх механізмів опредметнення, розпредметнення, тотожних форм (об'єкт та суб'єкт).

Морфологічному аспекту аналізу властиві складові елементи і закон їхнього зв'язку, тобто структура цілого (потреби, мотиви, завдання, дії, операції тощо). Морфологічний аналіз превалює у психологічних дослідженнях. Проте цей аспект

знайшов відображення і в низці соціальних теорій, наприклад у теорії “соціальної дії” (М. Вебер, Ф. Знанецький, Т. Парсонс, Ю. Хабермас), в якій поняття “соціальна дія” означає найпростішу одиницю соціальної роботи: дію індивіда, спрямовану на розв’язання життєвих проблем.

Соціальна дія як соціальний самозахист — це форма розв’язання соціальних проблем і протиріч, засадою стосовно яких є зіткнення інтересів та потреб головних соціальних сил конкретного суспільства.

У широкому розумінні до соціальної дії належить будь-яка акція, заподіяна соціальним суб’єктом з метою забезпечення своїх інтересів та потреб за конкретної соціокультурної ситуації. Саме такого розуміння дотримуються фундатори впливової соціологічної теорії соціальної дії (М. Вебер, Ф. Знанецький, Т. Парсонс). На думку М. Вебера, соціальна дія як самозахист передбачає дві необхідні ознаки: 1) суб’єктивну мотивацію людини (індивіда, групи, організації), яка діє; 2) орієнтацію на минулу, теперішню або очікувану в майбутньому поведінку інших суб’єктів, що діють.

Соціальний самозахист — складний структурний процес, в якому вирізняються різноманітні моменти та фази: суб’єкти, що діють, власне дія, її джерела, орієнтація, умови та результати. Велике значення має ціннісно-нормативна структура суспільства, яка є регулятивним комплексом у власній “навігації” (біосоціології).

Соціальні протиріччя безпосередньо пов’язані зі свідомою діяльністю суб’єктів суспільства, виникають у результаті усвідомленої діяльності, виявляються, протікають і розв’язуються через неї. Однак слід мати на увазі, що усвідомлена діяльність суб’єктів не завжди і не обов’язково буває розумною. У цьому випадку йдеться про усвідомлення суб’єктом переходу від бездіяльності до діяльності, а не про обміркованість наслідків своїх вчинків. Усвідомлення суб’єктом своїх потреб, інтересів тощо не означає, що він усвідомлює протиріччя, які лежать у їхній основі. Протиріччя можуть лише “являтися” світові у

вигляді певних потреб, самі ж вони приховані в сутності взаємодії, соціальних потреб, соціальних процесів. Саме відбиття протиріч у певному вигляді у свідомості людини зовсім не скасовує їхньої об'єктивності і відносно незалежності від волі і свідомості людей як сутнісної риси соціальних протиріч.

Аналізуючи сутність соціальних сил, необхідно говорити про те, що кожна соціальна система тією чи іншою мірою детермінує дії індивідів і груп, які входять до її складу.

Національний дух у пізнанні світу

Проблема національного самовизначення народу, формування його етнонаціональної самосвідомості не є винятком у цьому плані. Процес етнічної самоідентифікації соціального суб'єкта (індивіда або певної спільноти) відбувається несвідомо як процес співвідношення “свого”, звиклого способу життя з визначеними звичками, традиціями. У цьому випадку етно-визначеним фактором виступає сам спосіб життя (суспільного й індивідуального буття), як “...типів для даного суспільства форми життєдіяльності людей, детерміновані умовами їх життя” [36, 178].

Результати специфічного процесу пізнання світу і людини на рівні буття як повсякчасності (буденності) фіксуються у вигляді стереотипів поведінки, мислення, дії. Велику роль тут відіграють етнічні стереотипи (або “стереотипи-значення”) у спеціалізованій формі вираження етнонаціональної самосвідомості суб'єкта.

Людина тільки тоді стає особистістю, коли вона творчою активністю втілена в удосконалення соціальних відносин, в боротьбу за прогрес і добробут людства. Міра особистості вимірюється її активізмом з перетворення і вдосконалення соціальних взаємин між людьми. Людина — це безмежно розумна жива істота, яка перебудовує себе і змінює тією мірою, в якій вона істотно змінюється і перевтілює весь комплекс взаємин відповідної системи “вузла”, куди зводяться всі “нитки”. Такий істотний “вузол” справжній філософ повинен самостійно

розв'язувати в соціумі. Необхідно розробляти вчення, у якому суспільні відносини є активними (на основі ентузіазму, альтруїзму, тільки не в абсурдному “голому” розумінні, а в істотно-цілісному) і знаходяться у русі, встановлюючи діалектичне безмежно-кінцеве прогнозування, що є джерелом такої активності на рівні самосвідомості, самопізнання окремої людини. Тільки та людина природно сильна, яка сильна духом, бо сама природа — є дух. Концепція такого духу, досягнута людською натурою у процесі її історичного розвитку, виявляється у системі асоціацій, “приватних і суспільних”, “наглядних, таємних”, які, сплітаючись між собою, утворюють державу і всесвітню політичну систему.

Сьогоднішня практична філософія у царині “свободи” духу здатна виразити лише загально-методологічне ствердження і не більше: вона не може зійти з існуючого шляху протиріч, не може говорити інакше, як у загальних рисах про існування світу без протиріч, не створюючи утопію. Але це не означає, що утопія не може володіти філософською цінністю, бо у будь-якій політиці детермінується філософія недостатньою мірою лінійна (сумбурна). Адже протиріччя в соціальному організмі як вияв розмаїття моделей групової історичної свідомості відповідних індивідів є віддзеркаленням розмежування по “вертикалі і горизонталі”. У підпорядкованих соціальних групах таке розмежування постає домінантом у генеративному руслі як “природного” досягнення незалежної історичної свідомості.

Категорійний і об'єктивний імператив передбачив можливість бути зведеним “злою волею” до визначених форм релятивізму і скептицизму, про що говорить Кант: “Вирішуй завжди так, як ти хотів би, щоб діяли люди за одних і тих самих обставин” [68, 306]. Якщо кантівську формулу експропірувати, то зміст такої формули несе аргумент небезпеки релятивізму і скептицизму.

Історія — це постійна боротьба окремих індивідів і груп людей, мета якої — змінити те, що існує у кожний даний момент; але для того, щоб боротьба була дійсною, ці індивіди і групи

людей повинні відчувати себе шляхетними (високодуховними) екологічними вихователями суспільства. На думку А. Грамші: “Практична філософія ставить перед собою два завдання: вести боротьбу з сучасними ідеологіями в їхній вагомій кристалійній формі для того, щоб бути спроможним створювати власну групу незалежної інтелігенції і виховувати народні маси, культура яких була середньовічною... З другого боку, сучасна культура, особливо культура ідеалістична, не здатна виробити ніякої народної культури, не здатна наповнити моральним і науковим змістом власні шкільні програми, що відстають абстрактними теоретичними схемами; вона залишається культурою вузького кола інтелектуальної аристократії, якщо і впливає на молодь, то тільки від випадку до випадку” [41, 71].

Етнічні стереотипи, як і етнічні традиції, є складниками в соціумі. Будучи реалізацією колективного досвіду минулих поколінь, етнічні традиції і стереотипи не лише синтезують у буденній свідомості уявлення про власне і чуже, а й виражають емоційне ставлення до них. Згідно з трактуванням І. С. Кона, у цих стереотипах “сконденсована вся історія міжнаціональних відносин” [77, 221].

Однією з форм чуттєвоздатної реалізації стереотипів етнічної самосвідомості є народна культура духу, зокрема фольклор (у широкому розумінні цього поняття — як творча діяльність народних мас і як результати цієї діяльності, реалізовані у специфікованих національних формах поезії, музики, хореографії, а також в обрядах, іграх і т. д.).

Буденність фольклору як важливої сторони життя народних мас у період “предісторії” етносу, а потім і під час сталого розвитку етнонаціональної спільноти, визначає ставлення до нього як до важливого джерела інформації, за яким можна розпізнати етнічну самосвідомість народу і його еволюцію духовної творчості.

Нині існують два принципово протилежні підходи до вивчення різноробочих фольклорних явищ. Перший — основний на розмаїтті фольклорних жанрів і вивчення їх у рамках

спеціальних дисциплін — етнохореографії, етномузикології і т. д. Другий — потребує розгляду певного фольклорного явища як цілісного утворення, реалізованого у вербальних і невербальних компонентах і заснованого на традиції образного мислення.

Перша думка була популярною у вітчизняній фольклористиці у 20–30 роках ХХ ст. Її розвивав у своїх працях відомий дослідник усної народної творчості В. Я. Пропп, однак вже скоро постала ясна обмеженість і однотипність такого підходу. Сам Пропп, досліджуючи пісенну творчість російського народу, змушений був позначити невизначеним словом “руху” (тілоруху) всі форми фольклору: і хороводні пляски, і складну пантомиму народних ігор, і ритуальні дійства [120, 214].

У вищому ступені взаємозв'язок і взаємозалежність різних деталей і компонентів властива такій специфічній формі народної творчості, як обряд. Обряд (ритуал) — це результат діяльності суспільної свідомості архаїчного колективу на засадах розвитку середньовіччя, коли всі важливі події в житті людей — вступ у шлюб і введення в рід, посвята в лицарі — підлягали ритуалу, супроводжувались особливими процедурами, незгода з якими анулювала акт [44, 321].

Таким чином, обрядність береже важливі моменти людського життя, фіксує початок і кінець календарно-трудових циклів і служить предметно-образною реалізацією тієї світової концепції, яка властива міфологічній формі людської свідомості. Інакше кажучи, разом з міфом обряд є головною формою самосвідомості і самоопису в архаїчному і традиційному суспільстві.

Специфіка обрядової діяльності, визначена специфікою самого способу життя, на перших етапах розвитку людського суспільства постає головним етновизнаним фактором.

Для нас обряд цікавий тим, що він поєднує відносно “рухомі” форми народної творчості (наприклад, пісні, гумор) так, що один і той самий обряд у різних своїх компонентах несе інформацію і про ранні етапи історії етнічної спільноти, і про від-

носно пізні періоди етнічного розвитку. При цьому невербальні компоненти обрядової дії відрізняються більш архаїчною формою.

Мовна творчість констатує зазвичай результат відповідних змін, в яких архаїчні елементи поступово мали вакансію на сучасні.

Демократичний характер суспільного буття слов'ян знайшов своє відображення у релігійному політеїзмі. Як свідчать літописці, зокрема Прокопій Кесарійський (VI ст.), поклоніння слов'янському верховному божеству не супроводжувалось певними ритуалами, а із загальнослов'янського пантеону богів кожний слов'янин вибирав собі одного або кількох покровителів, яким поклонявся і приносив жертви (цей звичай пізніше трансформувався у культ християнських святих).

Літописець зафіксував і еволюцію язичництва, описуючи перехід від поклоніння природним об'єктам (річкам, джерелам, рослинам) до обожествління природних сил і поклоніння померлим пращурам. Нерозвиненість уяв про смерть і потойбічне життя зводила до впевненості в існування людського безсмертя, причому безсмертя реального — не у вигляді безплідної душі, а у новому тілі, новому обліку (наприклад, вогню, пари чи диму), і, таким чином, пращури завжди знаходились поряд, безпосередньо діючи через негаразди на життя і добробут своїх нащадків.

Міфічне буття не є ідеальним у розумінні відображення дійсності в абстракціях і розумінні зробленого людиною. Воно ідеальне, оскільки є знімком — образом дійсної реальності — світу богів (світ смертних — ілюзорний). Усвідомлення відбувається на рівні почуттів, оскільки предметність наперед знайдена для смислів. Тому дійсність виражена ідеалістично, правильно, нормативно, прекрасно, але ніяк не типово, формалізовано.

Міфологічна свідомість рухається за міфологічно організованим людським буттям, вона “усвідомлює” міфологічні “знаряддя культури” — ритуал, магію тощо. Вона робить це несвідомо, не “після того, як”, а немовби зрушується разом з цими

органами конструювання світу — формуючи їх, утворюється сама. Але не як зрозумілість, а як “прийнятність”, установленість, інакомовність (як “мовлене” не тим, ким здається на перший погляд, і не про те), мовлене іншим чином, ніж висловлене предметним мовленням.

Із семантичною смертю предметів виникає (у свідомості) їхня атрибутивність. Сприйняття, виражене через форму метафор, засихає, а застигли образи починають жити своїм формальним Богом. Рух стає необхідним композиційним елементом механізму, який можна за велінням людини, Бога завести або зупинити. Таким чином, просторово-часові межі світу розширюються, сутність переповнюється до її вираження. Просторово-часовий континуум міфу тотожний сам собі в усіх виявленнях, не має порівняння у часі, не переживається постфактум. Міф не живе за законами простору та часу саме тому, що дійсність у ньому живе, а не переживається в історії [180, 97].

Найбільш вагомим серед всіх слов'янських богів є Перун (бог грози і грому) і Волос (Велес) (“тваринний бог”) — покровитель домашніх тварин і бог багатства “на всю Русь”.

Загалом Смерть у древніх слов'ян усвідомлювалась як два різних образи. Крім культу Мари-Морени, пов'язаного з сезонними ритуалами вмирання і воскресіння, з культом води загалом (водяними русалками), існувала ще і Навь як втілення похоронної мади, на якій пливають до царства мертвих. До наших днів зберігся звичай святкувати Навський Великдень, день поминання померлих, коли душі покійних родичів збираються у батьківському будинку, коли велику силу мають Мавки і Навки (Нявки) — душі померлих без необхідних обрядів, як правило, дітей і молодих дівчат [39, 154].

У системі міфо-релігійних уявлень знайшла відображення і соціальна форма етнічної самосвідомості. До прийняття християнства релігійні уявлення були, загалом, однаковими і у простих смердів, і у князів. Але після масового хрещення Древньої Русі християнська віра — віра соціальних верхів — виступила в опозиції до народного “паганства”.

Характеризуючи найбільші архаїчні форми міфологічного пізнання світу, ми звертаємось, головним чином, до обрядів календарного циклу. Адже розквіт мистецтва національної вишивки є суттєвим стилем виконання як і за кольоровою гаммою у межах окремих регіонів, і навіть сіл, як багатопланової, багатфункціональної об'єктивізації індивідуальних і суспільних творчих уподобань.

Відродження українського народного духу, яке, завдяки природності для соціальної енергетики нашої країни, має сприяти відновленню належного резонансу українського суспільства з духовною енергетикою світового Розуму, повинне доповнюватися становленням так званого територіального патріотизму, який, як зазначив В. Липинський, є характерним для хліборобського менталітету: “Нація й земля у понятті хлібороба — це синоніми”.

Сам дух не потребує вакууму. У цьому можна переконатися на прикладі розвинених країн заходу. Поки що “суспільство споживання” “пристойно” виконує свою функцію — відволікання свідомості задоволенням всіляких матеріальних забаганок від порожнечі, утвореної в підсвідомому внаслідок невідповідності людини своїй вищій меті — наближенню до природного духу. Але, як зазначає Л. Кривега: “...Техногенна цивілізація абсолютизує суто інструментальне, споживацьке ставлення до світу, що рівнозначне перетворенню всього суцього на засіб для індивідуального виживання... По суті, це — тримальні конструкції породженого нею життєустрою та суспільства, які агресивно і технічно підкорюють природу та соціальні зв'язки цілям та інтересам індивідуального виживання та породжують неконтрольовані соціальні наслідки”.

У нинішньому буденному житті мало справжнього. Що ж стосується інтегрованої (загальносуспільної) ідеї, то знаходження кожною людиною власної певної ідеї (думки) або Бога в собі “в серці розуму” саме і буде її детермінантом. Бо справжня, а не механічна, інтеграція відбувається через диференціацію, яка трансформується у свою протилежність. Такій

диференціації сприяє сучасний стан релігійної свідомості, характерною тенденцією якої, як вважає Л. Кривега, є процес, коли релігійний ритуал підринається елементом особистої релігійності, прагненням вийти на рівень особистого діалогу з Богом та пошуку істини [44, 332].

Народний дух кожної особистості будується власним інноваційним магістральним напрямком. Адже загальними рисами такої світоглядної орієнтації є “вільне, ясне, адекватне бачення світу, більше усвідомлення себе і повноти переживань, розширення особистісного досвіду, відкритість інноваціям, толерантність до “чужого”, “іншого” як шансу подолання суперечності між індивідуально-унікальним та універсально-всезагальним, що є складником у глибинах суперечності духу”.

Творча духовна особистість — це не механічний набір рис, а неповторне діалектично єдине органічно ціле.

Розумово-вольові зусилля пов'язані з очікуванням від себе істотних змін, конкретних результатів самовиховання. З цього приводу Минци зазначав: “Необхідно весь час працювати над собою, але не розраховувати на безпосередній успіх. Хай свідомість не забуває про це і не допомагає росту як процесному підходу до самовдосконалення і створення відповідних умов для вивільнення власних творчих сил у змістовому резонансі зі світовою соціально-духовною цілістю”.

Реальність такого шляху вбачається цілком можливою завдяки й іншим суб'єктивним проявам духу — почуттям, відчуттям та інтуїції. Так, тибетський буддизм наголошує, що для досягнення душевної гармонії як елементу активації духу велике значення має не лише раціональне (мислення), а й ірраціональні засоби: “За допомогою правильного споглядання — тобто медитації — людина без допомоги роздумів, а лише завдяки інтуїції може зробити правильні висновки про те, що для неї корисне, а що — ні” [178, 298].

Найгуманістичніше вчення не буде корисним для людини, якщо вона механізує до своєї свідомості або пам'яті певні знан-

ня, а не внутрішній відгук (на основі сакральних знань) цим знанням, не відчуває резонансу з ними.

Людина, вступаючи на певний езотеричний шлях, має випереджати стан стагнації. Адже головну цінність у русі являє сам рух, а не місце знаходження на осі координат точки, від якої він почався. Надмірне захоплення ірраціональністю канонів певних східних вчень — один з кроків до психічного захворювання. Проти такої відмови від розуму застерігав ще Г. Юркевич: “...Містик міг лише поринати в темне почуття єдності й безконечності — ту глибиновість серця, де зрештою згасає будь-яке світло свідомості. Це хворобливе явлення містицизму...” [178, 136].

4.5. Імідж як особливий вид соціального світу в інтелектуалознавстві

Особливості іміджу в сучасних умовах гіперрозвитку засобів масової інформації, реклами, соціальних технологій тощо окреслюють його соціально-філософські виміри. Імідж — це різновид образу, який виникає як продукт соціального пізнання, що функціонує в умовах соціальної групи, у міжособистісних стосунках.

У психологічному змісті імідж-образ є раціональним компонентом духовного капіталу, що існує на підставі домінантних мотивацій, що позначається вибіркованим чуттєво-емоційним навантаженням. Основна ціль творців іміджу полягає у забезпеченні атракції як психологічного тяжіння певного соціального класу, групи, організації, що формується в умовах соціальної взаємодії на основі особливих професійних стратегій та методів. Це є результатом відповідної цілеспрямованої активності з боку суб'єкта.

Специфічні особливості іміджу-образу можна позначити в інформативному вигляді. Ці істотні ознаки можуть існувати реально або можуть бути довільно створені, приписані об'єктові творцями іміджу, оскільки імідж-образ нелінійно здатний змінювати своє значення відповідно до змін у свідо-

мості соціальної групи. У цій площині слід звернути увагу на знаки-символи вербального й невербального характеру, що притаманні структурному змісту іміджу-образу в лексико-семантичному полі. При цьому знаки-символи “відсилають” аудиторію до широкого кола інтерпретацій шляхом “зміщення” стійких ієрархій значень. У процесі створення іміджу-образу це зміщення відбувається за рахунок використання прийомів “переносу” контексту, “підключення” до чужої думки, що забезпечує “тяжіння” аудиторії до об’єкта [117, 127].

Завдяки складній, “вибудованій” символіці імідж-образ відповідає: а) безпосереднім очікуванням цільової аудиторії; б) комунікативно-семантичному простору, в якому існує певна соціальна група; в) образу соціального світу, який склався у свідомості певної соціальної групи, у масовій свідомості суспільства або його частини. Імідж-образ — активний, оскільки, використовуючи символічну мову, впливає як на свідомість, так і на емоції аудиторії. Більше того, аналіз сучасних комунікативних практик, технологій формування іміджу свідчить, що сприйняття іміджу не може бути “безпристрасним”, суто раціональним. Очевидно, це пов’язано з тим, що специфічно спрямована активність іміджу-образу в більшості випадків прагне “обійти” раціональні структури індивідуальної свідомості й охоплює ті комплекси уявлень і колективні переживання, які складають глибинні шари людської психіки. Тим самим імідж-образ, впливаючи на аудиторію, непомітно “програмує” вчинки представників цієї соціальної групи, формує відчуття ідентичності з групою й групову поведінку.

З урахуванням отриманих даних далі розглянуто особливості функціонування іміджу-образу в контексті полікультурного суспільства і виявлено, що імідж-образ, як правило, будується системно й спирається на ті психічні структури (колективні уявлення) й на ті символічні відповідності (знаки-символи, образи соціального світу), якими живе людина. Слід пояснити цю обставину більш детально. Людську психіку можна уявити як деяку складну структуру, де за “порогом” свідомості міс-

тяться “елементарні образи”, елементарні уявлення, архетипи колективного несвідомого, що є важливим у структурному змісті іміджу.

Архетипи — це давній спадок людської історії, вони мають символічну природу і глибоко приховані у структурах психіки. Згідно з концепцією швейцарського психолога К. Г. Юнга у житті кожної людини архетипи виконують важливу функцію, а саме: у певних життєвих ситуаціях здатні актуалізуватися, наповнитися реальним життєвим змістом, “звільнити” енергію несвідомого й тим самим надати допомогу свідомості в пошуку “ключа” до нетипової ситуації. Інакше кажучи, у цьому випадку на допомогу особистості приходять “ідеал” — колективний образ, колективне уявлення або архетип. З огляду знаково-символічної форми, архетип — це типізована фігура, символічний образ, який “вказує” на “містичну причетність” (К. Г. Юнг), а саме: допомагає у низці випадків установити зв’язок окремої людини з духовним досвідом предків.

Як зазначає Юнг, для формування архетипів важливо, щоб деякі фігури повторювались протягом століть і функціонували там, де вільно функціонувала творча фантазія людей. Таким чином, архетипи узагальнювали й типізували мільйони особистих переживань у єдиних образах психічного життя; подібні образи, у свою чергу, набували знаково-символічного, образного вираження у мові, у найрізноманітніших видах трудової діяльності, у практиках творчості, насамперед у магічних культурах, в обрядах і ритуалах, у релігійній містиці й мистецтві. Тому, наприклад, образи міфології є складними продуктами творчої фантазії і з цієї точки зору важко піддаються “перекладу” на мову понять: “У кожному з них, — пише Юнг, — викристалізувалась частка долі, частка страждань і блаженства — переживань, які безкінечно повторювались у безлічі предків і, за невеликими винятками, завжди мали один і той самий вигляд” [219, 176].

Аналіз сучасних досліджень показує, що комплекси асоціацій, символічні значення, символічні фігури й конотації,

викликані контактом сучасної людини з архетипом, можуть бути надто широкими. По-перше, кожна фігура-архетип має “згорнуту” історичну розповідь, міф, який сягає своїм корінням в історію культури й охоплює синкретичний комплекс космологічних уявлень, етично й естетично забарвлених ідей, подій, значимих проблем і способів їх розв’язання. Неодноразово повторюючи специфічну ситуацію, яка сприяла створенню цього прообразу, архетип здатний виконати адаптивну функцію, допомагаючи в момент контакту окремій людині “перевести” нетипову життєву ситуацію у типову, апробовану. По-друге, змістовне багатство архетипу, конкретизоване в змістовному багатстві образу (символу, алегорії, знаку), “підключає” індивідуальну свідомість до колективної, а духовний досвід окремої особистості — до духовного досвіду людства. Тим самим архетип виконує компенсаторну функцію. У цьому плані можна згадати образи мистецтва, наповнені, приміром, живим відчуттям героїки, високого трагізму, уособленої лірики, різними відтінками естетичних переживань. Образність мистецтва, з одного боку, звернена до архетипної образності, до глибин родо-індивідуальної пам’яті, до історії культури, а з другого — адекватна духові свого часу. Отже, в образах мистецтва “розгортається” матеріал різної часової модальності, а в драматургічних структурах цілісних художніх творів, у формально-змістовних елементах художньої мови “опредметнені” різночасові фрагменти людського досвіду. Прагнення мистецтва до образного втілення історично накопиченого багатства людської чуттєвості дозволяє окремій людині на емоційно-раціональному рівні залучитись до духовного “коду” людства, “самоздійснитися” у “великім часі” культури й тим самим здійснити власну культурну ідентифікацію.

Отже, особливості функціонування іміджу як механізму ідентифікації особистості полягають у наведеному нижче. Повноцінний імідж-образ є тим інструментом, який пов’язує різночасові фрагменти конкретного й абстрактного та здійснює постійний перехід між ними. Способи переходу в кож-

ному випадку можуть бути різними, опосередкованими тими завданнями, які стоять у кожному конкретному випадку перед творцями іміджу. Важливо те, що, виникнувши і здійснюючи “поступально-обертальний рух” від конкретного й абстрактного та навпаки, імідж задає апробовані шляхи ідентифікації, завдяки чому об’єкт сприйняття стає пізнаваним, принадливим і безпечним. Тому в умовах соціальної взаємодії імідж функціонує як специфічний соціально-психологічний феномен, який “звільняє” (компенсує) внутрішню енергетику маси, сприяє її “переносу” на об’єкт, і на цій основі — ідентифікації з об’єктом.

Проблема іміджу як механізму ідентифікації у сучасному суспільстві дозволяє звернутися до проблеми категоризації іміджу. Насамперед проблема категоризації отримує активну розробку в рамках найновіших напрямів соціальної психології. До таких напрямів, зокрема, належить психологія соціальної перцепції, психологія управління, дослідження корпоративної культури, аналіз проблем корпоративної ідентичності, практична робота зі створення іміджу корпорації (організації). Категоризація позначає у цьому випадку “введення у систему знань про світ, організацію цієї інформації у зв’язані структури з метою осягнення її значення”. Процес категоризації становить найбільш загальний спосіб роботи як індивідуальної, так і масової свідомості із соціальною інформацією. В основі категоризації — диференціація й класифікація об’єктів через “віднесення кожного нового об’єкта, що сприймається, до певного класу подібних і вже відомих раніше об’єктів, тобто до категорії. У ході соціальної категоризації одним з таких об’єктів, однією зі специфічних категорій соціального пізнання може виступати соціальна група (організація, корпорація). При цьому, група в умовах соціального пізнання не є “застиглим”, абстрагованим від реалій феноменом. Соціальна група — це цілком реальний об’єкт, джерело специфічної активності. Категоризація як один з механізмів соціальної перцепції охоплює, таким чином, когнітивну, поведінкову й ціннісну складові.

Категоризації здійснюються на основі суб'єктивного досвіду. Але в контексті спільної діяльності до суб'єктивного досвіду додається ще й досвід групи, якій належить індивід, і досвід культури. Вплив групи на індивідуальні соціальні уявлення полягає у наступному: а) група фіксує певні аспекти явища, яке сприймається, і нав'язує акцентування щодо нього; б) група впливає на прийняття/неприйняття тієї чи іншої інформації, встановлюючи рівні довіри до джерел інформації, а також одночасно встановлюючи санкції до тих, що незгодні, та міру певної толерантності щодо них; в) група впливає на частоту використання соціального уявлення в комунікації та під час апеляції до нього у процесі прийняття групових рішень. Водночас значимість культурної складової для процесів соціального пізнання в цілому стає для дослідників усе більш очевидною. У цьому плані вивчення процесів соціальної категоризації передбачає розширення спектра образних елементів соціального світу. Дослідники наголошують, що система образно-когнітивних елементів охоплює разом зі звичайними знаннями й колективними уявленнями, образ Я, образ Іншого, образ Часу, образ Групи, образ Середовища і, нарешті, образ Світу в цілому. При цьому культурна зумовленість усіх перелічених образних об'єктивацій соціального світу безсумнівна.

Образні об'єктивації соціального світу виражені в системах мови, у моделях вербального й невербального спілкування, у знаках і символах ідеологічного й культурного змісту. Відповідно, специфіка індивідуального/групового бачення світу знаходить своє відображення, з одного боку, в нормах мови, у специфіці жаргонів і діалектів, в особливостях розмовного мовлення й мовленнєвої поведінки, а з другого — в репрезентативно-образних символах, де понятійні й образні компоненти представлені в цілісному комплексі.

Таким чином, слід зауважити, що імідж в аспекті духовного капіталу є достатньо складним і мало визначеним феноменом. Теоретичний аналіз поняття “імідж-образ” дає змогу виділити як загальні, так і специфічні характеристики іміджу-образу.

Імідж виступає як результат певної цілеспрямованої активності з боку суб'єкта, а його специфічні характеристики полягають у інформативності та варіативності. В умовах соціальної взаємодії імідж функціонує як специфічний соціально-психологічний феномен, що задає апробовані шляхи ідентифікації. Слід вказати, що в сучасному суспільстві одними з головних функцій іміджу є функції адаптації й ідентифікації. Крім того, визначається, що проблематика розробки іміджу пов'язана сьогодні з вирішенням значного спектра теоретичних і практичних питань. Спрямованість іміджу до і від суб'єкта, особливості його функціонування в сучасному суспільстві, соціально-філософські виміри іміджу є найактуальнішими завданнями наукового аналізу цього складного феномена. Вивчення іміджу як механізму ідентифікації у полікультурному суспільстві, в сучасних умовах стрімкого розвитку засобів масової інформації, реклами, політичних технологій дозволяє “зняти” його негативний аспект, пов'язаний з маніпуляцією як індивідуальною, так і суспільною свідомістю, й виділити з метою подальшого практичного використання його позитивні адаптаційні аспекти.

У спектрі комунікативної діяльності іміджу як особливого виду соціального світу слід розуміти та переосмислювати соціальне оточення суб'єктів. У площині різноманітних мотивацій — це потреба бути лідером, що є складовою іміджу. Адже лідери необхідні як символи загальної ідеї для мобілізації енергії в духовному капіталі. Лідер концентрується на пошуку шляхів узгодження розмаїття певних потреб та інтересів. Звідси зростає роль знань, інтелектуального потенціалу лідера, оскільки він вдихає життя в надії і мрії оточення та допомагає побачити захоплюючі перспективи майбутнього. Саме лідер як генератор креативних ідей, що формує духовний прогрес людства, здатний здійснювати мрії в світі, що відповідним чином руйнує ці мрії. Такий лідер вносить у сучасне суспільство дух відкритості, є ефективним у протистоянні деструктивним духовним процесам і постає важливою пересторогою на шляху здійснення нетерпимості й насилля, соці-

ального вибуху й громадянської війни за умов кризи ненормативної культури. Оскільки імідж повинен мати силовий вектор культури, поставивши в центр державотворчих і виховних процесів національну парадигму. Тому однією з найбільш продуктивних ідей лідер здатний консолідувати українську спільноту і вивести “ансамбль” політичних, етнонаціональних, релігійних процесів у площину діалогу, що є ідеєю громадянського суспільства. При цьому вирішальну роль відіграє не наявність “відповідних традицій і не рівень економічного розвитку, а ставлення української спільноти до європейського і світового досвіду, зокрема до витворених світовою цивілізацією традицій демократії та громадянського суспільства з усіма його інституціями” [164, 190]. В Україні є певні традиції громадянського суспільства (ще з часів речі Посполитої та Магдебурзького права).

У силу цього громадянське суспільство “вже сьогодні відроджується на певній частині її території, до того ж процес національної емансипації в Україні має виразно проєвропейський, загальнодемократичний характер, ...що живить громадську думку” [164, 190]. Це мають бути різноманітні асоціації, спілки, об’єднання, в яких оформляються економічні, професійні, релігійні та культурно-мистецькі інтереси громадян, не охоплені впливом держави і політичної системи. Ця теоретико-праксеологічна парадигма створює акцент на самоцінній значущості особистості, а саме: на вихованні почуття громадянськості “сердешним врожаєм” на “ниві” совісті та честі. При цьому лідером як важливим структурним компонентом іміджу повинна бути національна еліта на належному рівні: це професіонали добротної справи, шляхетні особистості, люди здорового глузду, здатні мудро розпорядитися історичною інтелектуальною спадщиною, примножити політичні, економічні, правові та культурні здобутки своїх предків у системі духовного капіталу. Адже Україна є потенційно багатою державою, яка здатна самостійно реалізувати свій потенціал. Саме українська еліта як рушійна інтелектуальна сила

цивілізаційного поступу повинна розгортатися у площині громадянського суспільства, де імператив особистісного буття людини набуває вирішального значення.

Таким чином, потрібно зазначити, що найважливішим чинником іміджу українських громадян є формування власної еліти, здатної мобілізувати розмаїття рис нації, ефективно коригуючи зміст національної свідомості. Від енергії та завзяття творчої еліти залежить, як ефективно шляхетна особистість (інтелігенція) набуватиме української державницької ідеології з розумінням суті національних інтересів. Це даватиме еліті почуття відповідальності за ідейний стан громадян, оскільки проблема духовного відродження українства — це її завдання. Для такої елітної людини характерна відданість, гідність на рівні лицарів духу, просторість світогляду, певний рівень особистої культури. Для цього необхідні: а) відповідне усвідомлення винятковості (окремішності) української нації; б) смислотворча переконаність, що світ збудований на діалектичній взаємоконкуренції між суб'єктами (народами) як одне органічне ціле.

Ключові слова: *гносеологія, рефлексія, соціалізація, творчість, геній, ідейний пріоритет, імідж.*

Контрольні питання

1. Розкрийте соціогносеологічні корені розвитку інтелектуалознавства.
2. У чому полягає соціалізація інтелектуала?
3. Чим відрізняється *істина* від *правди* в інтелектуальному пізнанні?
4. Що є основою духовного капіталу в інтелектуалознавстві?
5. Охарактеризуйте сутність *генія* у сучасному розумінні.
6. У чому актуальність ідейного пріоритету в розвитку суспільства?
7. Які основні форми та механізми соціогенного впливу в латентних структурах людського інтелекту?
8. Назвіть важливі критерії іміджу в інтелектуалознавстві.

Література до розділу

1. *Фихте И. Г.* Факты сознания. — СПб., 1914. — С. 125.
2. *Спиноза Б.* Избранные произведения. — М., 1957. — Т. 1. — С. 358.
3. *Новіков Б. В.* Творчість як спосіб здійснення гуманізму. — К., 1998. — С. 78.
4. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменологія духа. — СПб., 1992. — С. 157–159.
5. *Велика історія України: В 2 т. — Т. 2.* — К., 1993.
6. *Онтологічні проблеми культури.* — К.: Наук. думка, 1994.
7. *Макс Вебер.* Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. — К.: Основи, 1998.
8. *Хосе Ортега-і-Гассет.* Вибрані твори. — К.: Основи, 1994.
9. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. — М., 1991.
10. *Шеллинг Ф.* Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1989. — Т. 2. — 597 с.
11. *Гегель Г. В. Ф.* Философия истории: Соч.: В 3 т. — М.: Мысль, 1976. — С. 61.
12. *Лебон Г.* Психология народов и масс. — СПб., 1896. — С. 48–49.
13. *Янтарс Х.* Варіації на тему Пісні Пісень. — К., 2003. — 213 с.
14. *Лой А. Н.* Феномен понимания и культурно-историческая онтология сознания // Понимание как логико-гносеологическая проблема. — К.: Наука, 1982. — 145 с.
15. *Табачковський В. Г.* У пошуках невтраченого часу: нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників. — К.: Наука, 2002. — С. 189.
16. *Полюга Л.* Натхненний ідеєю та рідним словом // Деркач П. М. Короткий словник синонімів української мови. — Львів; Краків; Париж, 2003. — 431 с.
17. *Андрущенко В. П.* Організоване суспільство. — К.: ТОВ “Атлант ЮЕмСі”, 2005. — С. 397–398.

18. *Толстоухов А.* Україна і виклики постіндустріальної доби / А. Толстоухов // Політичний менеджмент. — 2003. — № 3. — С. 3—13.
19. *Андрущенко В., Губерський Л., Зуєв Л.* Проблема гуманізму в сучасній філософії. — К., 1995. — С. 7.
20. *Баццилли П. М.* Место Ренесанса в истории культуры. — СПб., 1996. — 325 с.
21. *Франк С.* Культура и религия // Философские науки. — 1998. — № 7. — С. 74.
22. *Лотман Ю. М.* Культура и взрыв. — М., 2008. — 264 с.
23. *Маркс К., Энгельс Ф.* Твори. — Т. 20. — К., 1985. — 348 с.
24. *Скоровода Г.* Повне зібрання творів у 2 т. — К.: Наук. думка, 1993. — Т. 1. — 531 с.; Т. 2. — 574 с.
25. *Декарт.* Избранные произведения. — М., 1990. — 356 с.
26. *Лейбниц Г. В.* Монадология: Соч.: В 4 т. — М., 1998. — Т. 1. — 343 с.
27. *Фейербах Л.* Основные положения философии будущего: Соч.: В 2 т. — М., 1998. — Т. 1. — С. 325—328.
28. *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. — М.: Наука, 2007. — 578 с.
29. *Кант И.* Сочинения: В 6 т. — М., 2004. — Т. 5. — 345 с.
30. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по эстетике: Соч. — М., 1998. — Т. 12. — 257 с.
31. *Арон Р.* Введение в философию истории / Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. — М.; СПб., 2000. — С. 460.
32. *Донцов Д.* Націоналізм. — 2-е вид. / Д. Донцов. — Лондон, 1966. — 363 с.
33. *Дробноход М.* Стійкий екологічно безпечний розвиток: український контекст // Дзеркало тижня. 2 червня 2001. — С. 36.
34. *Забужко О.* Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період. — К.: Факт, 2006. — С. 68
35. *Ільїн В.* Влада, інтелект, мораль // Народний депутат. Січень 2008. — С. 91.

36. *Лебон Г.* Психология народов и масс // Западно-европейская социология XIX — начала XX веков. — М.: Мысль, 1996. — С. 98–99.
37. *Липинський В.* Листи до братів — хліборобів / В. Липинський. — Відень, 1926. — 462 с.
38. *Нагорна Л.* Регіональна ідентичність: Український контекст. — К.: ІПЕНД, 2008. — 405 с.
39. *О. Конт.* Курс позитивной философии. Антология мировой философии. — М.: Мысль, 1971. — Т. 3. — С. 584–586.
40. *Пашкова О.* Національна ідея: теоретичний аналіз змісту поняття // Нова політика. — К., 2000. — № 5. — С. 39.
41. *Попович М.* Національна ідея і соціальні трансформації в Україні. — К.: Наук. думка, 2005. — С. 6.
42. *Рассел Б.* Словарь разума, материи и морали. — К.: Наук. думка, 1996. — С. 70.
43. *Розумний М.* Микола Хвильовий та українська ідея // Генеза. — К., 1994. — № 2. — С. 101.
44. *Фромм Э.* Революция надежды / Фромм Э. Психоанализ и этика. — М., 1993. — С. 332.
45. *Вебер М.* Основные социологические понятия // Избранные произведения. — М., 1994. — С. 87.
46. *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. — М., 1968. — С. 254.
47. *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли. — М.: Тов-во Клышников, Комаров и Ко, 1993.
48. *Франк С. Г.* Духовные основы общества. — М.: Республика, 1992. — С. 257.
49. *Пропт В. Я.* Фольклор и действительность. Избранные статьи // АН СССР. Институт востоковедения. — М.: Наука, 1976. — С. 214.
50. *Юркевич П.* Идея. Серце та його значення у духовному житті людини, згідно ученням слова Божого. З науки про людський дух // Памфіл Юркевич. Вибране. — К., 1993.
51. *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. — М.: Искусство, 1972. — С. 318–325.

52. *Глезерман Г. Е.* Образ жизни как социологическая категория // Социологические исследования. — 1976. — № 1. — С. 70–81.
53. *Ясперс К.* Духовная ситуация времени. Философская вера. Истоки и смысл истории // Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1991.
54. *Лосев А. Ф.* Дух. Философская энциклопедия. — В 6 т. — М.: Сов. энциклопедия. — Т. 2. — 515 с.
55. *Кон И. С.* Национальный характер — миф или реальность // Институт литературы. — 1968. — № 9. — С. 215–229.
56. *Грамыш А.* Формирование человека. — М., 1983. — С. 68–72.
57. *Кант И.* Критического практического разума: Соч.: В 6 т. — СПб., 1995. — Т. 1. — С. 306.
58. *История философии (Россия — Запад — Восток).* — М., 1995, 1996. — Кн. 1, 3.
59. *Довженко О.* Щоденник. — К.: Веселка, 1995. — С. 165–170.
60. *Бердяев И.* Истоки и смысл русского коммунизма. — Юность, 1989. — № 11. — С. 80–95.
61. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. — СПб., 1992. — С. 132–140.
62. *Фейербах Л.* Основные положения философии будущего: Соч.: В 2 т. — М., 1965. — Т. 1. — С. 332–335.
63. *Фромм Э.* Иметь или быть? — К., 1998. — С. 205–209.
64. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. — М., 1988.

**АКСІОЛОГІЧНІ
АСПЕКТИ ІНТЕЛЕКТУАЛОЗНАВСТВА**

- 5.1. *Освіта та наука у системі інтелектуальних знань.*
- 5.2. *Освіта, наука та виховання у розвитку суспільного прогресу.*
- 5.3. *Філософія шляхетної конституції особистості: виховання інтелігентності.*
- 5.4. *Смисложиттєві настанови мудрості феномену інтелектуалознавства.*
- 5.5. *Ціннісні орієнтири формату духовного капіталу як запорука інтелектуального самозбереження.*

5.1. Освіта та наука у системі інтелектуальних знань

В умовах сучасної духовної кризи в Україні актуальним є питання щодо проблеми знань, яке лежить в основі будь-якої ідеології. У цьому сенсі особливу увагу привертає *волюнтаризм*, який на основі ірраціональних та раціональних чинників людської свідомості намагається виявити шляхи та методи виходу з кризової ситуації. Саме знання як детермінуюча інтелектуальна сила засвідчує, що лише завдяки елементу волі у процесі об'єктивізації суцільних речей стає активним структурним компонентом духовного капіталу.

Вважається, що волюнтаризм як філософський напрям характеризує сутнісну природу людини, а саме: ірраціональний та раціональний момент як свідомий регулятор у системі духовного капіталу, де пріоритетною цінністю є шляхетність (благородність, лицарство, моральність). Крім того, воля є однією з форм психічного життя, а вольові акти людини опосередковані її розумовими процесами, її уявленнями і дум-

ками та виявляються в її довільних діях. У цьому процесі потрібна активна праця *інтелекту*, що втілює людське мислення та пізнання, де знання можна визначити формою існування і систематизації результатів пізнавальної діяльності. Арістотель вважав, що коректною є його структуризація на інтуїтивне та дискурсивне — опосередковане висновками і логічними доказами. За цих обставин існує кілька видів знання: буденне (здоровий глузд), особистісне тощо. Когнітивний масив може бути донауковим та науковим. Науковому знанню притаманні логіка, обґрунтованість, доказовість, відтворюваність пізнавальних результатів. Інтелектуальний потенціал розуму вчений Шестов віддавав перевагу вірі — щоправда, застерігаючи, що “їй належить бути зрячою і розсудливою” [170, 310]. Специфіка такого інтелектуального потенціалу, що домінує над раціональною думкою, має органічно включати аспект конструктивної самокритики, рефлексивної самооцінки власних потенційних можливостей, де внутрішня впевненість не повинна переходити за межі самовпевненості. Слід зауважити, що Готфрід Вільгельм Лейбніц уподібнював мудрість “досконалому знанню принципів усіх наук та мистецтву їх застосування” [84, 97].

У цьому сенсі слід наголосити, що наукова картина світу складається у результаті синтезу знань, отриманих як природничими науками, так і соціогуманітарними. Все це містить суспільні уявлення про світ, оскільки “процедура синтезу знань, отриманих різними науками, є надзвичайно складною і суперечливою. Вона передбачає щонайменше встановлення динамічних зв’язків між предметами наук, адже навіть уявлення про основні системно-структурні характеристики предмета у структурі кожної науки виражене у формі цілісної картини досліджуваної реальності” [131, 74]. Отже, життєвий світ реальності певною мірою забезпечує систематизацію знань у межах відповідної науки. За цих обставин не повинно бути численних розривів суцільної тканини знання, внаслідок чого одні сегменти не узгоджуються з логікою інших компонентів, що

зазнає істотних труднощів. Саме філософія здатна утримувати сукупність істотних аспектів знання, його систематизації та перспектив розвитку в майбутньому.

Порівнявши наукові знання про суспільство, з одного боку, і про природу — з другого, слід визнати у такому знанні наявність моделей, створених в одній сфері наукових знань, які можуть наближатися до загальних рис побудови і динаміки пізнання в другій, і тоді методологія цілком здатна розвивати свої концепції так, як це відбувається у будь-якій іншій сфері наукового пізнання, зокрема соціогуманітарних наук. Така методологія здатна використовувати схеми, розроблені в одній сфері пізнання, корегуючи їх і адаптуючи до специфіки нового предмета в другій. Інакше кажучи, чітка демаркація між науковим знанням про природу і дух започатковувалася в науці ХІХ ст., проте втратила силу в кінці ХХ ст. Доказом цього є те, що в сучасному природознавстві дедалі більшу роль починають відігравати дослідження складних систем, які розвиваються, володіють “синергетичними характеристиками” і охоплюють як елемент людини та її діяльність. Саме методологія дослідження таких об’єктів у системі знань зближує природничо-наукове і гуманітарне пізнання як одне органічне діалектичне ціле, знищуючи жорсткі межі між ними, оскільки вони витікають одне із одного як соціодетермінуюча сила.

Ефективність використання знаннєвих ресурсів певною мірою залежить від такого важливого духовного компоненту, як історизм, де накопичується і об’єктивується суспільний досвід (людини, людей, людства) та здійснюється відповідна форматизація змісту як еталону людської діяльності.

Знання як ірраціонально та раціонально захищене уявлення про дійсність вибудовує думку людського, що задає алгоритм світогляду. Сьогодні ірраціоналізмом називають різноманітні течії у філософії, що обмежують абсолютизацію розуму, коли йдеться про знання. При цьому інтуїція визначається як здатність суб’єкта осягнути істину шляхом перманентного споглядання без доказів. Основними характерними особливостями

інтуїції є миттєвість, уявлення, інстинкт, містицизм як евристичний матеріал.

Як стверджував Сергій Булгаков, на відміну від логічного мислення, інтуїція осягає світ у його інтенційній повноті та неповторній унікальності: “Первісна безпосередність, інтуїтивність споглядання, тотожність знання та свідомості, суб’єкт-об’єктність буття в Софії з часом поступається місцем поділу на суб’єкт та об’єкт з неухильною дискурсивністю і абстрактністю (теоретичністю знання). Народжується “чистий розум” як сукупність форм, в яких суб’єкт формулює своє ставлення до об’єкта. Науковий або теоретичний розум виникає на руїнах соборності, яка віддзеркалює Логос. Відтоді Логос ховається в онтологію, є лише внутрішнім і прихованим зв’язком речей, який у нічній темряві шукає *ratio*...” [16, 123].

Уваги в цьому контексті заслуговують такі типи знання, як міфологічні, філософські, наукові, етичні, естетичні, ідеологічні тощо. Вони в тому чи іншому суспільстві мають дискутивний характер. Наприклад, домінуючим типом знання у Стародавній Греції вважається не міфологія, а філософія. “В імператорському Римі разом з міфологією істотну роль відіграла політична ідеологія та концептуалізована нею ідея держави... Зокрема, в Новий час значення таких домінант послідовно відігравали мистецтво, філософія, право, наука, політична ідеологія” [131, 75].

Щоразу, коли йдеться про знання, вони залишаються неповними, з певною кількістю вад і помилок, апріорі недостатніми і потребують перманентних узгоджень. Як стверджував Девід Юм: “Нам залишається вибір між хибним знанням та відмовою від знання взагалі” [177, 384]. На цьому тлі людський (особистісний) фактор виявляється оптимальним для пояснення суспільно-історичного становлення, оскільки подвоєння структури людського знання відбувається за рахунок визначення наявності ідей та речей. Це подвоєння має динамічний та семантичний характер, що виявляє ідеї, яким відповідають певні імена речей; ідеї, яким відповідають сукупності

речей (складній ідеї — сукупність простих); ідеї, яким відповідають сукупності речей, але за цією сукупністю є певна ідея, що підлягає обговоренню, та не підлягає визначенню. Крім того, очевидно, що “дискурсивність” знання насамперед уможливується мовою, яка виходить за межі дійсних речей і відповідних ідей. Така розбіжність між розумінням і ідеєю як об’єктом розуміння створює ситуацію непевності в отриманому знанні. Непевність, у свою чергу, означає недостатність повноти знання, оскільки зміст, отриманий розумом як ідея, не є підтвердженим, відповідно, по-перше, наявним обґрунтуванням, і, по-друге, — можливим відчуттям певності. Крім непевності можна говорити про втрату різноголосого смислу подальшого пізнавального процесу. Отже, знання потрапляє до категорії гаданого як відповідної думки, що рефлексує духовну свідомість. Саме гадане знання належить не лише до сфери буденного, загальнорозповсюдженого, а й до царини філософії і науки, оскільки обґрунтування цього пропонує філософія. Розуміння соціальної філософії — це створення інтелектуального простору в суспільній риторичі (“як шляхетна іскра у безсмертному вогні”), що дозволяє цілісно пізнати життєвий світ.

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

Серед них велике значення має традиція, що охоплює символи колективної ідентичності, посилює почуття спільного коріння, належності і гідності нації. Такі національні традиції, що значною мірою містять у собі знання у просторі духовного капіталу, з їхніми гімнами, прапорами, емблемами, міфологією, публічними ритуалами тощо, сягають глибини історії як кон-

солідуюча інтелектуальна сила у теперішньому. Саме традиція підтримує суспільство у періоди криз, оскільки жива віра у стійкі цінності є основним інтелектуальним ресурсом цивілізаційного поступу. Таким чином, традиція як складне соціальне явище регулює людську діяльність, виконуючи роль самовираження шляхетної конституції особистості, що має свою історію. Традиція ґрунтується на діалектичному взаємозв'язку суперечності як внутрішньому джерелі соціального розвитку.

Втім, у розвитку українського інтелектуального простору варто стверджувати про довгий шлях еволюційного розвитку національної держави, оскільки українська свідомість розвивалася в умовах колоніальної дійсності. Це не давало можливості вільно розвивати власну економіку й нагально ставило питання про духовні аспекти в українській культурі. У цьому контексті слід зауважити, що українські тенденції духовного життя після входження України до складу Росії були відсунуті на другий план та інтерпретувалися як привнесені ззовні. У колишньому Радянському Союзі серед правлячої більшовицької еліти особливої шани удостоювалася постать Анатолія Васильовича Луначарського (1875–1933) — видатного діяча освіти й культури, наркома освіти РРФСР, до відання якого входила наука, культура, мистецтво. Він був автором багатьох драматичних творів, написаних за зразком давньогрецьких, оскільки з усіх діячів “нової культури” його варто зазначити авангардистом.

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

Шляхетність, власне кажучи, — це розвиток духу з природи; вона є нерозвиненою, сплячою, несвідомою інтелігенцією, народженою у верховій борозді (первісної самодіяльності у творчій основі). Бо природа — це ембріональне сутнісне життя духу,

а воля — це нейрофізіологічне виконання самомети індивідуума в певному інтуїтивному вимірі, що становить подолання критичного дуалізму розсудку, волі чуттєвості.

У контексті духовного капіталу слід окреслити таку політично-ідеологічну течію, як лібералізм, що також не виник в українській духовності наприкінці існування радянської влади. Ще в ХІХ ст. можна відшукати ліберальні ідеї у творах Михайла Драгоманова та Богдана Кістяківського. Михайло Драгоманов, який називав себе “космополітом”, органічно включав досвід європейського ліберального бачення світу в оптику українського майбутнього. До включення України до європейського культурного простору Михайло Драгоманов ставився активно. “Так, на міжнародному літературному конгресі, що відбувся 1878 року в Парижі під головуванням Віктора Гюго, він підніс протест проти Емського указу й розповсюджував брошуру “La literature oukrainienne proscrite par le gouvernement russe”. Він ознайомив з українською справою Луї Леже, засновника славістичних студій у Франції, який у Колеж де Франс 1906 р. читав курс про Шевченка й українську літературу, історика й етнографа Альфреда Рамбо, географа Жана-Жака-Елізе Реклю, соціалістичного діяча Бернара Мальона, який у “Histoire du socialism” (1884) писав і про українські справи” [100, 356].

Послідовником Михайла Драгоманова став Богдан Кістяківський, людина справжньої європейської освіти й світосприйняття. Будучи конституціоналістом, Богдан Кістяківський відстоював ідею народного суверенітету й правової держави. Працям Богдана Кістяківського характерне органічне поєднання відстоювання національних інтересів з європейським підходом у визначенні соціальної й правової спрямованості держави. Навіть наблизившись до соціал-демократії в її марксистському вимірі, Богдан Кістяківський відстоював, насамперед, ідеал правової держави, наполягав на необхідності захисту в “соціалістичній” державі прав людини (серед яких, як відомо, одним з найголовніших є право на недоторканність власності). Бачення прав людини Богдана Кістяківського ви-

різнялося зосередженням на соціальних правах, а саме на тому, що теоретик називав “правами на гідне існування” [100, 357].

Сьогодні ми бачимо, швидше, протилежну тенденцію: бажання перекласти відповідальність за своє культурне буття на певну структуру (державу чи міжнародне співтовариство), що переважає у сучасному українському суспільстві. Можливо, повернення й актуалізація засад громадської етики в масштабах усєї сучасної української свідомості відіграли б успішну роль у виході України з перманентного кризового стану. Під час аналізування і дійсного пізнання сутності явищ у системі суспільного відтворення знань слід було б користуватися добротною методологією, яку надає наукова філософія, діалектичний матеріалізм. Саме типові логічні категорії конкретного і абстрактного, дійсної конкретності і редукованої конкретності, метод сходження від абстрактного до конкретного визначає діалектика. Інакше кажучи, якщо форми-змісти сфери редукованої конкретності (абстрактно-загальне) успадковують і переймають організацію внутрішніх сутнісних зв'язків суспільних взаємодій, то такі знання набувають ознак раціонального перетворення.

За цих умов розвиток сучасних електронних засобів комунікації породив нові технологічні можливості інформаційного впливу на духовні процеси у світі, вплинув на фізичні процеси у соціумі, змінив його темпосвіт, перетворив інформацію на стратегічний ресурс поступу цивілізації. Це дало можливість упорядкувати спрямованість дії цих процесів та окреслити межу об'єкту дії, в центрі якої є людина як національна інтелектуальна цінність, що постійно необхідно нарощувати. Тому знання в сучасних умовах глобалізації — це одна з форм перерозподілу інтелектуальних і професійних ресурсів, це спосіб акумуляції професійного інтелекту в тій країні, яка не лише гостро потребує їх, а й за рахунок своїх матеріальних ресурсів здатна надати їм кращі умови існування і відтворення. Концентрація “світових розумів” визначає темпи розвитку країн і центри, що формують глобальні параметри порядку. На сьогодні це

стало однією з найважливіших суспільних тенденцій. Для одних країн і народів — це найважливіша умова нових перспектив у розвитку, розширення зони своїх життєвих інтересів, для інших — реальна загроза розпаду і втрати суверенітету. Очевидно, що у XXI ст., за умов глобального перерозподілу інтелектуальних ресурсів і взаємодії за допомогою сучасних інформаційних технологій, знайдено новий спосіб поділу територій (природних багатств), підштовхування до вимушеної цивілізації “країн — об’єктів відкритості” (сировинні, переробні регіони тощо), зумовлених політикою держав.

Таким чином, в сучасних умовах глобалізації життєвоважливим підґрунтям знання як детермінуючої інтелектуальної сили є пріоритети загальнолюдських цінностей на основі комунікативної діалектичної взаємодії цивілізацій. На сучасному етапі суспільного розвитку світової цивілізації дедалі виразнішою стає тенденція переходу на нову фазу розвитку знання у проєкції духовного капіталу під впливом інноваційних технологічних процесів та інформаційної культури. За цих умов виникає проблема формування аксіосфери, розробка крос-культурних стратегій, що є змістоформуєчими у характеристиці знання сучасної реальності. Саме необхідність впровадження системи безпеки життєдіяльності в сучасному життєвому світі зумовлена моральнісними нормами полікультурної комунікації. Це, у свою чергу, зумовлює принципи інтелектуального права з огляду суспільної справедливості.

5.2. Освіта, наука та виховання в умовах розвитку суспільного прогресу

Глобалізаційні процеси, що розгортаються в сучасному інформаційному соціумі, є інтенсивними міжкультурними комунікаціями. Тому питання діалектичної взаємодії освіти, науки та виховання як провідних чинників суспільного прогресу і розвитку цивілізації постійно перебуває у центрі уваги світової спільноти. За цих умов зростає кількість розбіжностей та невідзначеності як ознак сучасності, оскільки міжкультурна сприй-

нятливість стає не абстракцією, а конкретною потребою особистості. Адже сучасна людина повинна мати всі необхідні для всебічного життя знання, що в сучасних умовах темпорально застарівають. Для цього індивід має навчитися володіти відповідними інструментами для здобуття інтелектуальних знань, навчитися творчо отримувати їх та застосовувати на належному рівні.

У цьому відношенні освіта, наука та виховання є оптимальним способом входження людини у суспільство, що значною мірою трансформує соціальний досвід й володіє цінностями світової культури. Саме життя і практика людини, культурна спадщина різних народів є актуальними артеріями змісту освіти. Своєю чергою, освіта — це процес трансляції культурно оформлених еталонів людської діяльності. У процесі виховання людина засвоює соціокультурні норми, що відтворює сталі форми культурного життя у просторі духовного капіталу.

Особлива роль освіти зумовлена духовною основою необхідного інтелектуального продукту, що передається від поколінь до поколінь. Для цього забезпечення необхідна відповідна інформаційна інфраструктура та соціальні умови, що формують освітній простір. Така проєктивна функція освітнього процесу виражається у виході його за межі сьогодення і формуванні майбутнього соціуму, де людина постає в усій повноті буття.

Передавання необхідного досвіду старшими поколіннями людей молодшим існує з давніх часів. Накопичення людством знань, розвиток знарядь і методів праці, їх ускладнення історично зумовили здатність навчатися та виховувати молодь. Кожне покоління людей опановує досвід предків, збагачує його і передає своїм нащадкам. Саме в духовній культурі опосередкована людська якість.

Функцією передавання соціального досвіду, що поєднує освіту, науку та виховання, є навчання правилам життя. Реалізація цієї функції передбачає і передавання досвіду соціальної та професійної поведінки, і формування необхідних якостей, властивостей, звичок індивіда, і розвиток його здібностей

(етичних — умінь розрізняти добро і зло; творчих — умінь проявляти свої природні завдатки і здібності. Таким чином, навчання як передавання знань, досвіду пізнання — це діалог між діяльностями навчання суб'єкта, що спрямований на формування досвіду розуміння наукових і гуманістичних цінностей. “Виховання — це навчання принципам життя... Воно додає йому характеру самодіяльності, вносячи до нього ненавчальницький елемент управління. Виховання як звернення до національних особистісних цінностей — ефективніше з гуманістичного погляду” [15, 97]. Крім того, навчання у традиційній площині, мета якого полягає у накопиченні знань, умінь і навичок для подальшого використання їх у різних видах діяльності, — це перманентне передавання знань і досвіду в готовому для запам'ятовування вигляді. Навчання в гуманістичному аспекті припускає необхідність формування та розвитку і саморозвитку особистості під час засвоєння нею знань, вироблення власних сенсів їх розуміння.

Таким чином, важлива соціальна функція освіти — це передавання соціального, накопиченого попередніми поколіннями людей. Воно є діяльністю, втіленою у знаннях, уміннях, творчості і ставленнях до світу. Ця обставина є матеріальною та духовною культурою, яку засвоює людина упродовж усього свого життя. Але індивід здатний засвоїти не весь накопичений людством досвід, а лише ту його частину, яка стане надбанням його особистості й дасть змогу розвиватися далі. Ось ця частина і є спочатку змістом освіти, відображеним у документах, нормах і навчальних програмах, а згодом — особистісно значущим і привласненим конкретним індивідом змістом його освіти [127, 78].

Говорячи про наукову парадигму, що є підставою історично визначених типів раціональності в духовному капіталі, слід зазначити пізнавальну інтенцію до “об'єктивно істинного” знання. При цьому виникнення нового типу раціональності не означає повного зникнення уявлень і методологічних установок попереднього етапу. Навпаки, між ними існує наступність.

Попередні методологічні підходи використовуються локально, у деяких пізнавальних ситуаціях, для яких вони можуть бути адекватними. Але при цьому втрачають своє домінантне значення.

Сучасна постнеокласична наука в центр своїх досліджень поставила унікальні, складні системи, що історично розвиваються, особливим компонентом яких є сама людина. Нова наукова парадигма як *семантичне (складне, всебічне, багатозначне) мислення* у процесі формування передбачає обов'язкову експлікацію цінностей. Саме складність і конструйований характер об'єкта наукового пошуку, різноманіття змісту його суб'єктивної складової формують ситуацію плюралізму й конкуренції науково-дослідних програм, що розгортаються у трансдисциплінарних сферах. Це простір мислення “за межами” дисциплінарних і колишніх загальнонаукових парадигм. Таке мислення з'явилося в історії наукового й філософського знання Заходу й Сходу. Існує низка ідей і уявлень, які стали передумовами для розвитку принципів семантичного мислення у системі знань.

Так, наприклад, мислення у Давньому Китаї ґрунтувалося на єдності додаткових й антагоністичних відносин між Інь і Янь. Основоположник даосизму Лао-Цзи характеризував реальність через об'єднання цих протилежних начал.

У Давній Греції егейський філософ Геракліт першим звернув увагу на необхідність поєднання суперечливих понять, таких, як життя й смерть, рух, спокій тощо.

У Новий час Блез Паскаль сформулював свій когнітивний імператив, що полягав у твердженні, що не можна зрозуміти частини, не знаючи цілого, а ціле — не знаючи частин, а також, що не лише частини утворюють ціле, а й ціле існує у кожній частині. Паскаль раціонально усвідомлював неможливість віри, заснованої на розумі. Він усвідомлював, що існують межі розуму і все може бути піддано сумніву. Але разом з тим мислитель розумів, що існує щось за межами впорядкованої розумової діяльності, а саме — милосердя [98, 135].

Лейбніц у своїй “Монадології” сформулював принцип складної єдності множинних одиниць буття — монад, що є цілісною одиницею. Крім того, вивчаючи характер трансцендентального досвіду, Кант розробив вчення про антиномії чистого розуму, що представляють собою протиріччя, у які неминуче впадає розум, намагаючись досягнути наддосвідне.

Важливим внеском у розробку основ семантичного мислення є вчення Гегеля про саморозгортання духу, що відпустив себе в природу для завершення циклу власного розвитку. Діалектика Гегеля, розвинена надалі Марксом, стає основою діалогіки Морена. У негативній діалектиці Лукача, у теорії комунікативної дії Габермаса, у теорії самореферентних систем Лумана, у теорії “хаосмоса” Дельоза слід віднайти досвід у системі знань, що відповідає духу сучасної теорії семантичного мислення. На метанауковому рівні, комплексно досліджуючи складні об’єкти, здійснюючи перенос когнітивних моделей з однієї дисциплінарної галузі в іншу, виробляючи загальну мову науки й конструюючи метапарадигмальні універсалії, воно стає трансдисциплінарним мисленням.

У цьому сенсі слід розглядати творчість знатної поетеси Лесі Українки з освітньо-виховних позицій. Мислителька була переконана, що вирішальною для суспільного розвитку є діяльність сильної особистості, тому близькими для неї є гуманістично-стверджувальні заклики Фрідріха Ніцше, його героїко-романтичні ідеї, спрямовані на возвеличення індивідуального самовладдя. У цьому їй слід шукати відповідь на питання про те, чому творчість Лесі Українки, спочатку сприйнята та поцінована її сучасниками так високо, згодом стає недосяжною для розуміння у силу складного мислення. Адже для розуміння і сприйняття мислення у творчості Лесі Українки необхідно чітко уявляти час і рівень розвитку українського суспільства другої половини ХІХ — початку ХХ ст. Лише в контексті епохи видається можливим осмислення ідей, які висловила Леся Українка. Соціальне середовище, родинне виховання і освіта — це ті умови, в яких формувався світогляд та характер

мислительки. Філософський дискурс Лесі Українки має яскраво виражений неоромантизм як відображення краси життя, ніж туги за нездійсненим, що є свідченням її геніальної творчості. У такому романтизмі як суб'єктивному мистецтві, дух складного мислення переходить із зовнішньої стихії у задушевне злиття з собою, ігноруючи все зовнішнє. Це піднесення до себе, відчуття і “знання себе в єднанні з собою” і основним принципом романтичного мистецтва [14, 132].

Такою є поетеса Леся Українка як взірець найвищої суті мистецтва, яка належить до феномену, що вічно живе і оновлюється, оскільки розвивається у свідомості суспільства. Творчий дух мислительки — це дух багатогранний і багатозвучний. При цьому — і найсердечніша лірика у її філософії, і гнівна сатира, мужній громадянський пафос, пекуча інвектива і гірка медитація. Потужна екзистенція (ліризм) діалектично поєднується з індивідуальним драматургічним, трагедійним обдаруванням поетеси як вияв ірраціоналізму її творчості, оскільки все особисте у творчості Лесі Українки стає загально значущим, суспільним, історично важливим.

Визначальною ознакою ліричного стилю поетеси є те, що кожна її особиста тема, досягаючи найбільших епохальних узагальнень, набуває смислу і значення лише у міру своєї громадянської значущості. Саме неподільна єдність особистого і загального, “свого” і “світового” діалектично органічно властива творчій діяльності української поетеси. Такий філософський дискурс Лесі Українки має яскраво виражену романтично-екзистенційну спрямованість. Неоромантизм — це відображення краси життя, смутку за нездійсненим, що і підтвердила поетеса своїм життям як творчістю, а творчістю — як життям.

Крім того, бельгійський фізик-хімік Ілля Пригожин, досліджуючи утворення “дисипативних структур” в умовах, далеких від термодинамічної рівноваги, трохи інакше сформулював ту саму ідею — виникнення організації з безладдя, або порядку з хаосу, що має здатність до саморозвитку й самоорганізації, як вищого вияву складності.

Ядром, що генерує міждисциплінарний і трансдисциплінарний потенціал розвитку постнеокласичної науки, переборює розрив між “науками про природу” й “науками про людину”, є синергетика. Як відзначають В. Аршинов і В. Буданов, відомі автори в галузі філософії й методології науки: “Сьогодні синергетика швидко інтегрується в галузь гуманітарних наук, виникли напрями соціосинергетики й еволюційної економіки, її застосовують психологи й педагоги, розвиваються доповнення в лінгвістиці, історії й мистецтвознавстві, реалізується проект створення синергетичної антропології” [9, 376].

У синергетичній картині світу відбувається нова зустріч фізичних, соціальних і психічних аспектів буття як індивідуума, так і соціуму, проблеми “двох культур”, освіти. Таким чином, розходження між природними, соціальними й гуманітарними науками поступово нівелюються. Фактором їхнього об’єднання виступає особистість та суспільство. Результатом такого процесу синтезу виступає нова парадигма, що переходить із трансцендентального виду діяльності. Ця динамічна голограма світу розкривається залежно від точки знаходження й траєкторії руху в ній суб’єкта пізнання. Голографічний принцип означає, що у будь-якому складному явищі не лише частина входить у ціле, а й ціле вбудоване в кожен окрему частину. Так, наприклад: клітина на рівні організму, а організм на рівні клітини; індивід та суспільство. При цьому живий організм у його гомеостазі є сукупністю процесів регуляції, заснованих на множинних біосоціальних зворотних зв’язках. Саме негативний зворотний зв’язок нейтралізує можливі випадкові відхилення й тим самим стабілізує систему, а позитивний зворотний зв’язок, навпаки, є механізмом посилення відхилень, що призводять до дестабілізації й руйнування.

Для науки ХХІ ст. парадигма семантичного мислення пропонує методологічний апарат, що поєднує як лінійне, так і нелінійне мислення, чітко відмежовуючи сферу компетенції лінійного мислення. Адже введення в методологію науки нелінійного мислення зовсім не означає, що лінійне мислення має

бути відкинута. Саме парадигма Пригожина вимагає нелінійного мислення, яке б могло охопити увесь всесвіт, від мікрокосмосу і макрокосмосу до людського суспільства. Можливість цього зумовлена тим, що наш світ — це світ складних дисипативних систем, що спонтанно виникають та еволюціонують, і кожна така система є “агентом свавільної дії”. В сучасних умовах наукове пізнання ґрунтується на схемі соціальної інтеракції: суб’єкт пізнання — світ агентів дії, де наукове пізнання — жива тканина нелінійних взаємин між суб’єктом пізнання та світом агентів дії [102, 34]. Інакше кажучи, образ науки, що являється в образах цієї мови, витіснив з методології науки історично передуючий позитивістський образ науки як грандіозної будівлі, що ґрунтується на фундаменті детерміністських принципів. Принцип визначеності поступився місцем принципу невизначеності. Наука постала як складна нелінійна динамічна відкрита система, що залежить від багатьох факторів. Зміна цих факторів вводить таку систему в стан біфуркацій, оскільки, еволюціонуючи, наука збагачується новими емерджентними характеристиками.

Іншим аспектом соціокультурної зумовленості наукового пізнання є так званий принцип “арациональності”, який сформулював Л. Лаудан: “Принцип араціональності встановлює поділ праці між істориками ідей та соціологами пізнання, оскільки мислитель стверджує, що історик ідей, використовуючи доступні йому засоби, здатний пояснювати процес мислення тією мрією, якою цей процес є раціонально обґрунтованим; соціолог пізнання може взяти участь у цьому поясненні лише в тих пунктах, в яких прийняття тієї чи іншої наукової ідеї або відмова від неї не піддаються раціональному поясненню” [190, 156]. Інакше кажучи, соціологія науки може пояснювати помилки в науці, але не її успіхи.

Цей принцип актуальний, оскільки викликає інтерес сам факт, що йдеться про соціологію науки. Адже чим більша частка зовнішньої — соціокультурної — окресленості науки визнається, тим більше філософія науки перетворюється на соціо-

логію, релігієзнавство або культурологію. Саме тому більшість західних дослідників, які залишили значний вклад у розробці проблеми соціокультурної зумовленості наукового пізнання, були філософами-соціологами (Е. Дюркгейм, Р. Мертон, К. Мангайм) або філософами-культурологами (О. Шпенглер, М. Шелер). Відтак, процес виробництва і функціонування знання певною мірою дотримується натуралістичної парадигми. Адже принцип араціональності не позбавлений внутрішньої суперечливості, оскільки раціональність чи нераціональність в науковій діяльності може бути визначена самою наукою, що вбирає, обробляє та продукує раціональність.

У контексті цього доречно буде провести паралель між філософією історії А. Тойнбі й філософією науки Т. Куна. Американський філософ розвиток науки поділяв на фази аномальної і нормальної науки. Фаза аномальної науки характеризувалась руйнуванням старих парадигм, які не знаходили пояснення так званим “аномаліям”. З часом цих “аномалій” ставало більше, виникали теорії, які пояснювали “аномалії”, тобто здійснювався процес формування нової парадигми. Фаза нормальної науки характеризується постійним розширенням і систематизацією знань, за відсутності кардинальних відкриттів [81, 23]. Інакше кажучи, фаза аномальної науки — це час пошуку, змін, динамізму, натомість фаза нормальної науки характеризується переважно систематизацією набутих за часи аномальної науки знань у структурі духовного капіталу. Необхідно зазначити, що “дифузія” (взаємний перехід) від нормальної до аномальної науки і навпаки, за Т. Куном, — це певна суспільна психологічна криза, оскільки руйнування старої і створення нової парадигми супроводжується руйнацією системи світогляду поколінь. А. Тойнбі, у свою чергу, також зазначає, проте не в такій гострій формі, що перехід від фази — період творчої діяльності до конструктивної фази може викликати деякі суспільно-психологічні кризи [153, 368]. Таким чином, можна стверджувати про відповідну спорідненість гносеологічних міркувань цих мислителів, незважаючи на дещо відмінні сфе-

ри діяльності: філософія й історія науки (Т. Кун) і філософія історії (А. Тойнбі).

Проте для англійського мислителя А. Тойнбі надзвичайно важливе значення має не лише фаза творчості у науковій діяльності — час динамізму і творіння, а й конструктивна — період систематики. “У конструктивній фазі творець випереджає своє повернення тим, що надає своїй праці форму, яку здатний передати пасивній більшості, коли він знову вступає у повне соціальне спілкування з ним” [153, 369]. Тобто під час творчої фази у науковій діяльності виникають креативні ідеї, які “пасивна більшість” не в змозі сприйняти, тому ці ідеї необхідно систематизувати й адаптувати до рівня суспільної свідомості.

У цьому смисловому пошуку стиль мислення, понятійно-категорійна побудова, картина світу, філософські ідеї, норми й ідеали наукового пізнання — це “артерії” впливу соціуму і культури на наукову діяльність, що є своєрідним аналогом “безсвідомого” чи “надсвідомого”. Інша аналогія — це кантівські апіорні (переддосвідні) структури свідомості, які виконують функції, що лише конкретизуються в “підставах наукового знання” В. Стюпіна. Очевидно, що кантівські “підстави” мають трансцендентальний характер, тоді як у Стюпіна і взагалі в пострадянській традиції ці підстави є соціально-історичними за своєю природою [148, 147]. Проте важливішим при цьому є те, що об’єднує кантівський трансценденталізм і пострадянський підхід, тобто апіорність структур свідомості (Кант) і передумовне знання, або передумови /підстави знання (пострадянська традиція). “Знанням” це може бути назване умовно. У Канта йдеться про чисті когнітивні форми і “знання” про оперування ними. Крім того, слід зважати, що у Канта апіоризм — це гарантія всезагального і необхідного знання, а відтак він повністю позбавлений історичних конотацій [14, 67].

Аналізуючи пізнавальну акцію, Кант виявляє її суперечності, розв’язання яких уможливорює припущення апіорного характеру деяких невід’ємних складових людського знання, які до того вважали характеристиками самого об’єктивного світу

і які, як виявив аналіз Канта, іманентно притаманні самій пізнавальній здатності людини. Вони уможливають будь-яке пізнання, будь-який досвід — сенситивний чи теоретичний. До таких елементів належать час і простір як апіорні форми чуттєвості й категорії як такі ж апіорні форми розсудкової діяльності. Впливи зовнішнього світу, пропущені через апіорні форми, зв'язуються, “синтезуються” і зазнають “перекодування” в людиноцентристські витвори — феномени, які й є предметами людського пізнання. За межами його можливостей лишається сфера сутностей, “поштовхи” з боку якої ініціюють пізнавальний процес. І справді, філософська думка як імператив соціокультурного впливу на науку — це суто історичний феномен, що має свою генезу, власний оригінальний зміст.

Отже, якщо принципи новітнього раціонального мислення як стратегічні покласти в основу освітнього та наукового процесу, можна створити систему превентивної освіти та науки для людини (людей, людства). Таке мислення здатне життєдіяти в епоху криз, а для суспільства створити систему гарантій як виживання, так і успішного розвитку. Тобто необхідно насамперед інтеризувати принципи пізнання семантичності, а саме: ввести її у власний (кожного, всіх) внутрішній світ й бути здатним ефективно застосовувати. Семантика такого мислення — це мистецтво єдиного цілісного “магістрального” діалектичного розвитку індивіда та суспільства. Відтак, перераховані аксіологічні алгоритми та програми пізнання в системі інтелектуальних знань і є відповідною запорукою якості освіти та науки.

5.3. Філософія шляхетної конституції особистості: виховання інтелігентності

Шляхетна конституція особистості стає досить важливою для суспільства на всіх етапах його розвитку. Зміни у суспільстві, що відбуваються досить швидко, потребують від такої особистості якостей, які б дозволили творчо і продуктивно підходити до будь-яких інновацій. Для того щоб вижити у ситуації

постійних змін, щоб адекватно на них реагувати, шляхетна особистість повинна активізувати свій творчий потенціал, стати креативною.

Сьогодні феномен шляхетності набуває надзвичайного значення для дослідників різних наукових галузей з огляду на потребу суспільства у цілісних, творчих особистостях. Такі особистості є духовною елітою, що вільно володіють новітніми методологіями й технологіями життєдіяльності, здатні до самоактуалізації, творчо благородної самореалізації. Крім того, необхідно створювати середовище серед соціальних працівників, сприятливе для інновацій та конформізму (приспосованості) до світу, що швидко змінюється. Для цього необхідне стимулювання естетичної чутливості, емоційного розвитку, творчого мислення та інтуїції у соціальних працівників; покращання поінформованості щодо важливості креативності, інновацій та підприємництва для особистого розвитку, а також для соціального зростання та зайнятості; підтримка духу підприємницького мислення; сприяння усвідомленню соціальним населенням, що креативність, знання та гнучкість є важливими в час швидких технологічних змін та глобальної інтеграції.

Ці зовнішні обставини та зміна духовних потреб, у свою чергу, впливають на людину, сприяючи формуванню її свідомості і соціальної діяльності. Підвищення складності цих процесів, зумовлених різноманітністю прямих і зворотних зв'язків, вимагає визначення цільових орієнтирів перспективного розвитку в соціальній роботі. Саме духовний розвиток особистості є найголовнішим соціальним завданням, оскільки ця функція властива сім'ї, школі, вищим навчальним закладам, громадським організаціям тощо.

У цьому сенсі слід зазначити, що *інтелігентністю* (від лат. *intelligens* — розуміючий, розумний, мислячий, обізнаний) називають те інтегральне явище, що відображає високий рівень розумового розвитку і моральної культури особистості і виявляється у ширині та глибокій ерудиції, ученості, компетентності у низці наук, галузей культури, їхнього сучасного стану

або історичного минулого. Глибина ерудиції — це також обізнаність у своїй професії, науці та споріднених з нею науках, сферах діяльності. Інтелігентність людини формується у наполегливій та копіткій праці, навчанні, наукових пошуках, роздумах над сенсом життя [103, 150].

Глибокі знання людини у багатьох науках часто є першоосною формування шляхетної конституції особистості як інтелігента. Відтак, ознаки інтелігентної людини не вичерпують поняття інтелігентності, яка значною мірою залежить від соціального, сімейного походження носія. Якщо людина є інтелігентом “у першому поколінні”, то її суто інтелігентні риси і смаки ближчі до смаків простих людей, зокрема соціальних працівників; отже, вона розвинула їх у процесі навчання і виховання вже у нових соціальних умовах.

За цих обставин вважається, що в найближчому майбутньому вирішальним фактором успішного розвитку будь-якої країни буде рівень освіченості її соціальних працівників, обсяг і ступінь використання ними знань. При цьому вибуховий, лавиноподібний характер зростання цих знань у соціальних працівників зумовив необхідність у зміні освітньої парадигми — зміні методології, технології передавання знань молодому поколінню.

Нова освітня парадигма потребує зміни корінних підходів до підготовки відповідних фахівців, спрямування навчально-виховного процесу на розвиток у суб'єкта критичного мислення та творчих здібностей, на формування особистих якостей щодо визначення належного місця в майбутньому.

Для досягнення вказаних цілей процес передавання знань має здійснюватись за активною участю суб'єкта та бути спрямованим на активізацію його *шляхетності* як особисто природжених та набутих інтелектуальних ресурсів. Крім того, елементом функціональної грамотності соціального працівника необхідно визнати і вміння адаптуватися та відчувати комфортність перебування у колективі, соціумі, що передбачає наявність умінь із достатньою мірою об'єктивності оцінювати діяльність як свою,

так і колег по роботі, відчувати відповідальність за результати своєї соціальної роботи, за її вплив на соціальне та природне середовище.

Саме така відповідальність інтелектуальної людини є новим рівнем розвитку суспільства, оскільки інтегрує у собі національну стратегію, загальнолюдські цінності та етичну поведінку бізнес-організацій, споживачів, працівників органів влади, інститутів громадського суспільства, науково-дослідницьких установ та вищих навчальних закладів. Сьогодні більшість країн світу залучається до концепції соціальної відповідальності як на місцевому, регіональному, так і на державному рівнях. На міжнародному рівні здійснюється робота Міжнародної організації зі стандартизації щодо створення міжнародного керівництва з соціальної відповідальності ISO-26000 та розширення мережі Глобального договору, до якого вже долучились не лише бізнес-організації, а й провідні вищі навчальні заклади різних країн [116, 56].

5.4. Смесложиттєві настанови мудрості феномену інтелектуалознавства

У сучасних умовах інформаційного суспільства загальна сутність людської розумності робить її мудрою духовною істотою. Тому одне з актуальних завдань філософії полягає у смисловій організації та граничних параметрах дійсності як відтворення відтінків смислу в усій повноті. Крім того, життєва мудрість — це не лише культивування природних задатків на інформаційно-генетичному рівні, а й копітка праця у соціумі над самовдосконаленням, оскільки ефективні (правильні) життєві кроки є успішними результатами в суспільному бутті.

З огляду на це, мудрість означає цілісність мовної та моральної свідомості в шляхетній конституції особистості, що цілковито формує філософську свідомість. Безперечно, кожна виразна філософська позиція має соціальні передумови у вигляді діалектичного спадкоємнісного зв'язку та взаємодії ідей (інтелектуальної традиції), що значною мірою становить духов-

не виробництво мудрості. Така мудрість досягається завдяки внутрішньому капіталу людини, а саме: її енергії самозбереження та самореалізації. Мудрість як багатоманітне соціальне явище у площині духовного капіталу виконує світоглядні настанови для селекції, накопичування онтологічного досвіду і забезпечення його спадкоємності наступним поколінням.

До атрибутивних принципів мудрості належить механізм систематизації як інтерпретація сукупних результатів людського досвіду в усіх формах суспільного буття. Метою смисложиттєвих настанов мудрості є гідне життя як основа людських суджень про розмаїття існування людини (людей, людства) та взаємоповага, глибока шана один до одного. Саме мудрість як найвища ознака розуму охоплює ті компоненти дійсності (належності), які виявляються значущими для суспільного відтворення. Людське життя осмислене, якщо воно служить розумній меті з благочестивими намірами. Саме моральнісний (шляхетний) смисл життя визначається внутрішнім структурним змістом добра, що є гідністю та честолюбством від рабства інстинктів і обмеження від оманливої самолюбіві. Чим оптимістичнішою є ідея правлячого Розуму, тим песимістичнішим є усвідомлення творця Смерті, оскільки гідно прожити — гідно вмерти. “Людина має бути творцем самого себе, перетворювати своє неповноцінне буття в повноцінне, осмислене і цілеспрямоване, що дозволяє максимально досягти цілісності у власній особистості” [176, 65]. При цьому віра як осьовий чинник сили духу в смисл життя передбачає шкалу цінностей у власній (кожного, всіх) свободі вибору.

Заперечуючи сказане, Сьорен Кьєркегор відрекомендував людину “живим абсурдом”, “абсурдом у дії” [139, 13]. Цей світоглядно-критеріальний напрям продовжив і поглибив Альбер Камю, який наполягав, що людське існування не має жодного смислу: воно абсурдне, а спроби обґрунтувати його за допомогою послань на певні смислові орієнтири та критерії виявляються “ілюзорними, сфальшованими, блюзнірськими” [183, 36]. На переконання Жан-Поля Сартра: “Єдиною бутте-

вою горизонталлю не абсурду є відвертість, ширість, самокритичність і відповідальність” [133, 254]. Отже, свобода, на яку людина буквально приречена, має актуалізувати свій потенціал у напрям сфери дії зазначених ціннісних орієнтирів.

У цій царині соціальна філософія вивчає суспільство та поведінку людини, а саме: механізм гіпнотичної дії (навіювання, сугестії), що не є конкретним об’єктом суспільного активного впливу, так як суспільство не знає, який саме здоровий образ життя слід було б навіювати. Для цього необхідно виробляти внутрішню автономію спокою та впевненості у собі, так як ви-токами мають слугувати автономія моралі, її незалежність від типу буття та способу його впорядкування. Крім того, необхідно накопичувати сукупні знання з природничих та соціогуманітарних наук. Інакше кажучи, кожна справа, яку робить людина, є похідною від смислу людської думки як точки духовного опертя, що слугує єдиною надійною основою буття.

Справжній мудрець (мислитель, філософ, дослідник) повинен бути на крок попереду інертного буденного світобачення, яке “паразитує на неприпустимих світоглядних компромісах” [131, 566]. Насамперед це ті природжені інтелектуальні зусилля, що приносять переконливі результати дійсності. У цій царині мудрість як культивування духовного життя в соціальних реаліях є неподільним опертям інтелектуального знання. Саме соціальна філософія тлумачиться дисципліною, яка складається з таких важливих блоків, як філософія суспільства, філософія історії, філософія людини, філософія культури. У свою чергу, соціальна філософія вивчає суспільство і соціальне життя з позицій історичного розвитку. Завдання такої філософії — це також структуризація ієрархії метаетичних орієнтирів, що дозволяють усвідомити межі сенсу індивідуальної та суспільної буттєвості.

Втім, Ніцше передбачав смисл мудрості життя у невинній артикуляції творчого, евристичного, креативного потенціалу, у прагненні розкриття особистісних інтенцій. “Погляньте, я передвісник блискавки і важка краплина із хмари, а ім’я тієї

блискавки – Надлюдина” [104, 15]. Адже у всіх своїх творах Ніцше незмінно апелює до певної вищої інстанції, яку називає то просто життям, то “сукупністю життя”, то “повнотою життя”. “Лише прийшовши до культуротворчого світогляду, ми виявимося здатними до ідей, переконань і справ, необхідних для розквіту культури” [168, 71]. Отже, при бажанні (здоровому глузду дії) ефективно діючий смисл можна знайти завжди по поліваріантному полі смислу, оскільки кожен суб’єкт має право обирати смисл власний – адекватний і автентичний “ансамблю” культури його емоційній та мислячій насиченості особистого світогляду. Інакше кажучи, кожен з нас має неповторне життєве завдання і специфічні можливості його виконання. Смилова мудрість – це те стержневе опертя, довкола якого обертається життя, оскільки щойно такий світоглядний орієнтир усунути – буттєва конструкція руйнується.

Така смисложиттєва мудрість, як система (сукупність, цілісність) ідей, поглядів, традицій, що є усвідомленням і критерієм оцінки істини щодо ставлення людини до відтворення дійсності, сьогодні не користується попитом духовної константи у соціальному капіталі. Крім того, з’ясування природи світоглядно-ціннісних орієнтирів відкриває певні потенційні можливості для вдосконалення практики управління суспільством, державою та особистістю.

Це, у свою чергу, відкриває горизонт на соціальне буття, соціальні процеси, соціально-риторичні аргументації, що є об’єктом смисложиттєвих настанов мудрості. Як запевняє Жан Бодрійяр: “Якщо соціальне, по-перше, руйнується – тим, що його генерує...” [131, 584]. Інакше кажучи, критично осмислити передумови світоглядних протистоянь, виявити і проаналізувати масові ілюзії, міфи, розібратись з їхнім підґрунтям та змусити інтелектуальне середовище вдатися до рефлексійних інтерпретацій – все це є прерогативою смисложиттєвої позиції мудрості. Тому ціннісним орієнтиром людства (людей, людини) є морально здорова частина жителів планети, їхні безсмертні творіння на користь краси в істині (блага, добра, гуманізму

тощо) як вищий вияв людського духу. Саме такі смисложитеві настанови поділяє німецький мислитель Фрідріх Ніцше: “О мої брати, багато мудрості в навчанні, оскільки в світі багато нечисті” [104, 15].

Сьогодні в умовах американського ринку життя мільйони людей в США і Європі живуть у метушні, намагаються збагатитися матеріально, а в підсумку — створюють собі “вакуум”, у якому виснажуються відповідні духовні якості людини: згасає почуття честі й совісті, а зростає лише мотивація до матеріального добробуту. Дійсно, в таких сучасних умовах нелегко жити “на ниві” совісті та честі, оскільки стереотипно вкарбовано у масову свідомість поняття про бідних і багатих матеріально, а не багатих і бідних за духом та інтелектом. За цих обставин вербальної та невербальної риторики духовно обдарованих інтелектуалів недостатньо в соціальних реаліях, щоб їх почули та послушали. Адже в сучасному соціумі процвітає алкоголізація та наркотизація, що має глобальний характер. Саме таким індивідам притаманна ейфорична пам’ять, що набуває високого рівня суспільної резонансності. Серед них слід виділити також спортивних уболівальників, азартних гравців тощо.

У марксистському підході до проблематики смисложитевих настанов мудрості наголошується на значенні спільної праці пралюдей у процесі антропогенезу (йдеться, зокрема, про дослідження Фрідріха Енгельса “Роль праці у процесі перетворення мавпи в людину”). Водночас слід згадати, що Карл Маркс у “Економічно-філософських рукописах” (1844) викликав концепцію відчуження, окресливши її основні типи. Сутність першого типу полягає у відчуженні продукту, створеного самою людиною; другого — у відчуженні самої діяльності, завдяки якій продукт створюється; третій має два взаємопов’язаних аспекти: з одного боку, люди відчужуються один від одного, суспільство ніби атомізується, а кожна людина замикається сама в собі; з другого — загальна, родова людська сутність (втілена, наприклад, у державі) відокремлюється від людей, виходить з-під їхнього контролю і починає протистояти їм, панувати над ними.

Інакше кажучи, загальнолюдське відчуження у сфері обміну між виробництвом і споживанням соціально-економічного буття поступово відриває сутнісні взаємозв'язки від сфери конкретно-дійсного, замінюючи їх фіктивними. Зрештою, такі форми є першопричиною деструктивного й оманливого розвитку без розвитку, а саме: прихований примус психологічного насилля над людиною з боку соціальної реклами, споживче кредитування, показний гламур, псевдокультура (шоу-бізнес) — все це та інше є підґрунтям для привласнення надлишкових вартостей. Зокрема, різноманітні “подяки”, “хабарі”, “відкати”, “плата за вирішення питань” тощо є невід’ємною складовою сучасного суспільства, що призводить до нееквівалентного обміну між суб’єктами виробничо-споживчих відносин, що негативно впливає на виховання сучасної молоді.

Тобто суспільною формою відтворення дійсності стає фактичне репродукування соціальної біомаси, відбувається розірвання реальних зв'язків та заміщення їх зв'язками фіктивними; метою (матеріальною суттю) стає тільки виживання, а суспільною формою — існування в режимі соціального сходження слов'янськості як імперативної сили уможливило подолання відчуження у людських взаєминах, оскільки відбудеться перехід до адекватних постдержавних форм регулювання суспільних стосунків. Тільки суспільна організація творчого потенціалу особистості здатна здійснювати критерій гуманізму на ідеях справедливості як істини у красі.

Мудра людина живе в часі та просторі смислів, що містить дискурсивний аналіз і респектабельну полеміку. Це означає, що саме належність смисложиттєвих настанов мудрості відтворює у системі духовного капіталу соціально-історичну практику, інтелектуальну рефлексію та безсвідому (архетипічну) пам'ять соціальності. Крім того, зокрема, розумінням історичного смислу є не аргументований перебіг історичної процесуальності, а її належний (дійсний, істинний) формат як адекватний вияв історичної події відносно інших подій. Втім, філософія історії не відтворює окремі події чи історію окремих країн і народів, а до-

сліджує внутрішню логіку історії, здійснює пошук історичних законів і закономірностей історичного процесу.

За обставин вибору смисложиттєвих орієнтацій мудрості саме інтелектуальна змістовність мрії та тривкість надії набувають виразних соціально значущих ознак. Адже мрія є дієвим стимулом пошукової активності людини, оскільки це вихід за межі наявного буття заради належного. Вона “поєднує образ бажаного і прагнення до його втілення, віддзеркалює особистісну присутність у смисловому майбутньому, стимулює і спонукає діяльність до вибору і реалізації можливостей, дозволяє людському духові “згуститися” до ступеня наочно бажаного і спонукає до втілення бажаного у дійсність” [40, 15].

Натомість, суспільні ідеали є невід’ємною складовою мотиваційної структури феномену інтелектуалознавства як ціннісно-сенсожиттєвої матриці індивіда, яка зумовлює, детермінує алгоритм сприйняття і світоперетворення. Такий взірєць досконалості слугує як для окремого індивіда зокрема, так і соціуму загалом моделлю бажаного, критерієм оцінки дійсності. Тільки тому “даний компонент дійсності в його індивідуальній своєрідності викликає пізнавальну зацікавленість” [19, 566]. Це пояснює, чому під кутом зору соціальних досліджень немає значення, чи істинні закони природи в об’єктивному смислі.

Зазначений фактор дозволяє використовувати під час соціальних досліджень інструментально-емпіричні надбання природничих наук за умови їхньої адаптації до особливостей соціально-гуманітарного середовища. Однак для вивчення суб’єктивних мотивів тих індивідів, які здійснюють соціальні дії, слід було б використовувати у смисложиттєвій настанові мудрості — *розуміння*. Це комунікативна дія (діалог, розмова, співбесіда тощо) двох суб’єктів: дослідника та автора тексту. Крім того, завдання дослідника — зрозуміти автора, оскільки необхідно проникнути у внутрішній світ об’єкта пізнання.

Для того щоб мудра людина як інтелектуальний суб’єкт пізнання не розгублювалася і не зникала в тенетах комунікації, слід розширювати філософську свідомість, коректно вико-

ристовуюючи принципи і методи соціального пізнання, а також конструктивно застосовувати норми та правила формальної логіки, методологічних вимог тощо. З цього приводу слід було б щоразу зважувати, наскільки феномен мудрості як вияв природженої індивідуальності (ідентичності, унікальності, оригінальності) співвідноситься з усезагальною нормативістикою, закладеною у понятійній конструкції відповідного предмету соціального пізнання. Такий предмет соціального пізнання набуває ознак одного з конкретних виявів об'єкта, при цьому один об'єкт може бути предметом багатьох досліджень. Поняття “соціальне пізнання” жвивається з метою його понятійно-сислового розмежування зі знаннями про природу. У найзагальнішому вигляді соціальне пізнання є пізнанням законів функціонування суспільств та індивідів, їхніх цілей, бажань, потреб.

Таким чином, весь трагізм людства — у тому, що в його безсвідомій пам'яті на архаїчному рівні існує модус “неможливо”. Адже людина як мудра істота покликана культивувати оптимізацію значущого аспекту життєдіяльності, оскільки життя є потужним складним мистецтвом у виконанні індивідом — розгортанні та здійсненні його інтелектуального потенціалу. Саме в цій царині виразним представником смисложиттєвих настанов мудрості з когорти українських філософів слід виокремити зазначити Григорія Сковороду. В його розумінні мудрість життя — це жива тканина життя, конкретно-історична життєдіяльність, яка своїми сенсожиттєвими приписами виказує поважні претензії на місце у вічності.

Стверджуючи неподільну буттєву єдність мудрості як філософії життя, Сковорода виявився своєрідним продовжувачем смисложиттєвих ідей в українському інтелектуальному середовищі. Йому належить аргументаційна ілюстрація тотожності (всезагальності, сукупності, повноцінності тощо) життєвих практик. “Сковорода заслуговує шани і як автор непересічної сенсожиттєвої концептуалістики. Чого вартий хоч би його категоричний імператив: “Обертай усе на благо” [166, 181].

Значне місце у сковородівських сенсожиттєвих настановах посідала ідея софійності, яку він інтерпретував у світоглядному стилі Платона — як міру всіх речей, універсальний інструментарій світобудови. За цих обставин Микола Кубаєвський вважає: “Дивакуватий для більшості людей спосіб життя Сковороди не був подвижництвом, чернецтвом чи втечею від життя — він чимось схожий на гімнастику тіла для возвеличення. Його мета — якомога далі відійти від буденних клопотів, аби краще побачити невидиму сутність життя. Це не втеча від життя, а оцінка його на відстані, осягнення в результаті цілковитого виключення з нього” [80, 19]. Інакше кажучи, Сковороді притаманне зосереджене ставлення до світу, яке має не лише інтелектуальні, а й емоційні, вольові ознаки. Мислитель пероосмислив потужний масив алегоричної емблематики та символіки, оскільки його порівняннями й метафорами є живі життєві інтриги як евристичні та креативні чесноти.

Таким чином, у процесі подолання певних труднощів на життєвому шляху мудра людина здатна розкривати в собі ті чи інші здібності та мотиваційні наміри, переводячи їх з площини потенційної у реальну. Звичайно, зберігати при цьому завищені вимоги до себе і до життя непросто, оскільки доводиться постійно втримувати власні цілепокладання для самореалізації. Для цього необхідно мати потужну силу духу, основу на вірі, волі та гідності та дотримуватися діалектично єдиної філософської формули мудрості: “Не пити, не палити та здоровий образ життя любити”. Суспільна значущість окресленого завдання спонукає до цілісного розв’язання такої інтелектуальної проблеми як духовного відродження. Сучасній Україні потрібен дієвий, життєстверджувальний ідеал громадянської державності, здатний всебічно забезпечити розвиток інтелектуальної, емоційної, вольової особистості як внутрішньої гомеостазійної рівноваги. Має бути інтелектуально діюче патріотичне виховання як потенційна система в суспільстві, що є основою активної життєвої позиції людини. Саме такі завдання в інтелектуалознавстві прояс-

нують життєві обрії мудрості, роблять підкорення ціннісних і сенсожиттєвих вершин вмотивованим і особистісно необхідним.

5.5. Ціннісні орієнтири формату духовного капіталу як запорука інтелектуального самозбереження

Сьогодні для розвитку України необхідно усвідомити та науково обґрунтувати всі актуальні аспекти національного капіталу, зокрема духовного джерела, рушійних сил тощо. Без цього неможлива практична діяльність системи ціннісних орієнтирів щодо забезпечення духовного капіталу, тобто розв'язання завдань, спрямованих на формування стійкого й стабільного українського суспільства.

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

Однією з функцій культури як процесу і продукту духовного капіталу є створення і впровадження у суспільство таких елементів культури, як норми, знання, значення і символи. Зокрема, українські науковці на чолі з І. Надольним визначають культуру “через систему цінностей та ідей, що слугують для регулювання поведінки членів певного соціуму” [162, 46]

Н. Смелзер трактує культуру як систему цінностей, уявлень про життя і кодів поведінки, яка є загальною для людей, які зв'язані певним способом життя [141, 57].

Російський дослідник А. Радугін вважає, що культура — це система колективних смислів, символів, цінностей, переко-

нань, взірців і норм соціально-психологічної поведінки і орієнтирів взаємодії людей із середовищем існування, які вони виробляють у спільному житті для підтримання певних структур діяльності і спілкування суспільства в цілому або притаманних конкретній групі людей [124, 78].

Особливістю цінностей культури в духовному капіталі є те, що вони виступають у суспільстві об'єднувальними, консолідуючими чинниками. Різним культурам притаманні різні цінності, бо кожний суспільний устрій встановлює, що є цінністю, а що — ні.

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

Сьогодні ми знаходимось на межі пострадянських часів і побудови громадянської державності в Україні, що цілком зумовлює необхідність пошуку якісно нових підходів до пізнання духовного капіталу, оскільки Україна будує демократичне суспільство на ринкових засадах економіки. Як вважає Т. Г. Шевченко, потрібно чужого навчатись і свого не цуратись. Слід зосереджуватися на дослідженні українськими науковцями цінностей західних суспільств: механізмів їхнього формування, сприйняття різними соціальними групами, механізмів регуляції впливу на людей тощо. Отже, є нагальна потреба у розробці нової парадигми *духовного капіталу* через структурний зміст духовної культури.

Як стверджують дослідники, зокрема С. Чукут, духовна культура виникає як результат взаємодії загальнолюдського і національного. «Духовна культура є не застиглим результатом людської діяльності, а процесом утворення і накопичення культурних надбань (не лише матеріальних, а й духовних), які

втілюють все різноманіття людської природи та виникають у процесі духовного виробництва як окремої нації (народу), так і людства загалом” [167, 123].

Заслуговують уваги класифікації цінностей російських соціологів М. Маркевича та А. Радугіна, в яких підходи до класифікації системи цінностей збігаються. Вони поділяють цінності на смисложиттєві (уявлення про добро і зло, щастя, долю і сенс життя) і універсальні (життя, здоров'я, особиста безпека, добробут, сім'я, освіта, кваліфікація, правопорядок). М. Маркевич додає до універсальних цінностей ще цінності міжособистісного спілкування (чесність, доброзичливість, порядність, взаємодопомога, толерантність, любов) і демократичні (свобода слова, совісті, партій, національний суверенітет, гарантії соціальної рівності і справедливості) як самостійні групи цінностей.

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

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

У цьому відношенні необхідно зазначити, що для аналізу життєвого циклу цінностей істотним видається діалектичний підхід до теорії культурного розвитку, який розроблявся філософами Е. Кантом та Г. Гегелем, а також їхніми численними послідовниками, серед яких найбільш відомими були К. Маркс і Г. Маркузе.

Основний теоретичний постулат діалектичного підходу полягає у тому, що всі культурні взірці, створені людьми, є кінцевими, тобто недовговічними явищами. К. Маркс у передмові до “Критики політекономії” зазначає, що культурний розвиток є

послідовністю стадій. Враховуючи, що цінності є елементами культури, ця теорія може бути застосована і до системи цінностей.

Конфлікт цінностей важко піддається вирішенню, тому що стереотипи масової свідомості досить стійкі і змінити їх складно. Неможливо переконати тих, хто відмовляється прийняти нові правила життєдіяльності. Потрібно враховувати, що суспільній свідомості притаманна консервативність щодо певних суспільних явищ, навіть якщо об'єктивні умови значно змінюються і викликають до життя нові відповідні ціннісно-нормативні уявлення. За усталеними ціннісними орієнтаціями і установками стоять принципи, позбутися яких важко або неможливо — ажде останні формувалися із традицій, системи впевнень і вірувань, культурних стереотипів сім'ї, групи, спільноти, нації, і порушення їх істотно впливає на суспільну свідомість і самосвідомість особистості. Зміна свідомості — це складний тонкий та суперечливий процес. Чим сильніше закріплені старі типи ціннісних орієнтирів у свідомості особи, тим складніше цей процес відбувається. Слід зазначити, що така ситуація призводить до того, що нові цінності не сприймаються серйозно, не засвоюються органічно.

Стан суспільства, що трансформується і в умовах якого певні цінності і норми вже не діють, може породжувати аномію (відчуження, безнормність “крайності”). Поняття “аномії” ввів у соціологію Е. Дюркгейм, розкривши механізм здійснення у суспільстві розпаду цінностей, орієнтацій і норм, якщо вони еволюційно не замінюються актуальними. Результатом цього процесу є відчуття відокремлення, неприйнятності індивіда чи певної соціальної групи до загальноприйнятих цінностей суспільства. Аномія виникає внаслідок втрати людиною ясних і переконливих стандартів поведінки і цілей життєдіяльності в умовах порушення і розладу певних соціальних, культурних, моральних цінностей і норм. Характерною ознакою аномійного стану соціальної системи слід визначити прискорений масовий процес маргіналізації індивідів, у результаті якого вони

опиняються за межами тих соціальних спільнот, в яких перебували раніше. Диференціація суспільства призводить до того, що певна його частина живе на межі бідності, ставлячи собі за мету лише фізіологічне виживання. Відповідно, ці люди перебувають у стані глибокої соціальної деградації і не бачать майбутнього.

Значна частина людей зі звичайним стилем існування опиняється в екстремальних умовах, що зумовлює виникнення психологічних стресів, моральних деформацій тощо. Це створює стан внутрішнього розладу і дезорієнтації, відчуття відчуження людини від людини як характерної особливості стану соціальної свідомості, і втрати власного “я”, а значить, і осмисленої втрати зв'язку із зовнішнім світом. Наслідком такого стану може бути порушення закономірності, а також порушення норм відносно самого себе (через п'янство, наркоманію, самогубство).

Тобто індивід чи соціальна група знають про існування загальноприйнятих норм і ціннісних орієнтацій, які зобов'язують їх, проте ставляться до них байдуже чи негативно, а тому не дотримуються їх.

Тільки за умови усвідомлення необхідності змін в інтелектуальній свідомості, викликаних введенням духовної безпеки, людина спроможна активно створювати нову структуру перерви і пріоритетів, а відповідно, і адекватної поведінки згідно з вимогами часу.

Суспільний ідеал як духовний прояв людського

У суспільному ідеалі втілюється мрія про найсправедливішу організацію суспільства. Суспільний ідеал узагальнює в ідеях уявлення людей про досконалий суспільний устрій, який перетворює життя людей у структурно-впорядковане ціле цілеспрямованого процесу соціальної дії.

На основі соціальних потреб і інтересів формуються ідеали особистості, які модифікуються у власні потреби, інтереси, цінності та мотиви поведінки станом особистого духу. Шлях до нього пролягає через рефлексію, самоаналіз, самовиховання,

самовдосконалення, забезпечення органічної єдності принципів і реальних дій, поставлених цілей і повсякденного способу життя.

Механізм формування і становлення нового суспільного ідеалу проходить стадію стану суспільства, оцінку функціонування його різних систем; виникнення у суспільстві критичного ставлення до дійсності, що дозволить сформуванню розуміння необхідності конструювання нового суспільного ідеалу.

Суспільний ідеал тільки тоді стане по-справжньому можливим для всіх членів суспільства, коли люди усвідомлять необхідність постановки і досягнення нових цілей, ідеалів.

В основі суспільного ідеалу лежить інтегрована ідея духовної потреби в суспільній свідомості. Така суспільна ідея виражається і реалізується у відповідній ідеології. Термін “ідеологія” було введено у ХІХ ст. для позначення комплексу ідей, які лежать в основі політики, соціальних відносин, економіки, етики.

На думку відомого філософа античності Платона, ідея — це реальна причина й зразок існуючих речей. Платон вважав, що ідея не залежить від часу і простору, вона існує сама по собі як певний ідеальний світ, з якого проникає в людську свідомість як віддзеркалення справжнього (істинного), бути над буттям реалій. Оскільки індивід не здатний цілком приборкати свої пристрасті, бажання та прагнення, не маючи достатньої на це сили волі, а отже, не може досягти досконалості, наблизитися до ідеалу, тому виникає необхідність у державотворенні та законодавстві.

В умовах сьогоденної суспільної кризи в Україні відсутня єдина офіційна інтерпретація системи цінностей культури і відповідних соціальних норм, що розкриває діалектичний взаємозв'язок між суспільством і приватним життям індивіда, порушує їхню взаємодію.

Таким чином, сучасні процеси демократизації нашого суспільства, формування в Україні нової системи соціальних відносин, нового суспільного ідеалу актуалізують необхідність переосмислення сутності і ролі ідеології.

Цінність як джерело протиріч та соціальної напруги

Якщо люди однієї соціальної групи вважають нові цінності непотрібними, несправедливими чи неефективними і активно намагаються змінити ціннісні позиції інших соціальних груп суспільства щодо заборони нововведення, то може виникнути конфліктна взаємодія. Крім того, для більш глибокого розуміння суперечності, прийняття нових цінностей, необхідно врахувати той факт, що нові цінності можуть не сприйматися і в межах однієї системи соціальних цінностей.

В основі цього твердження — об'єктивне існування протилежності думок, розходження у поглядах навіть близьких за духом людей, однодумців. Відповідно, введення нових взірців поведінки, зумовлених сучасними цінностями, які протиставляються існуючому звичному способу життя, супроводжуються змінами у психологічному стані суспільства, що детермінує почуття тривожності, занепокоєння. Тривога, у свою чергу, породжує стан напруженості, яка може бути як конструктивною, так і деструктивною. Конструктивна мобілізує людей до активного освоєння духовних цінностей, норм, а деструктивна спонукає до агресії, відмови від освоєння цінностей і норм, до їхньої руйнації. Психологічна основа опертя — звички й інерція, страх перед невідомим. Завдяки своїй пасивності і консервативності люди значно довше зберігають в собі залишки старих культурних форм, втрачаючи при цьому актуальність, силу свого авторитету.

Коли нова цінність починає усвідомлено сприйматися більшістю соціальних груп суспільства як важливий та корисний елемент духовної культури і витримує конкуренцію з наявними цінностями, тоді вона витісняє необхідність користування старою цінністю і стає часткою культури, і, як наслідок, у суспільній свідомості відбувається становлення, прийняття нової цінності, що глибоко входить у ментальність людей, у сформовані інститути і організаційні структури. Інакше кажучи, в суспільстві відбувається інтенсивне користування цінностями.

Таке суспільство, як динамічна система, безперервно саморозвивається, саморегулюється під впливом суспільних процесів і еволюції індивідів, постійно оновлюється змінами, які відбуваються в економічній, соціальній, політичній, інформаційній сферах як духовної потреби і поведінки людей. Саме духовний капітал надає цілісного прояву в змінах ідей, ціннісних орієнтирів, установок і норм у поведінці людей, що детермінує, зокрема, суперечності в існуючих цінностях.

В силу динаміки розвитку суспільства на зміну одним соціальним цінностям приходять інші, але є вічні цінності національної ідеї *як гуманістичні ідеали любові, добра і злагоди*. При цьому слід зазначити, що цінність повністю не зникає, а переходить у новий якісний стан, стає основою для нового духовного елемента. Не дивлячись на те, що зміст нової цінності буде істотно різнитися від змісту її попередниці і нова цінність стане грати принципово нову роль у житті суспільства, вона оновлює певні елементи старої цінності.

Перехід до нових суспільних відносин детермінує утвердження нових соціальних цінностей, адже в суспільстві поступово накопичуються якісно нові проблеми, що вимагають для свого вирішення нові еталонні зразки і духовні цінності. Тобто відбувається теоретичне осмислення сутності сучасного суспільства, закономірностей його розвитку, розробка стратегії соціального поступу.

У сучасному соціумі окрема особистість отримала значну можливість впливу на його формування. У цьому розумінні любов є закоріненою в глибині етносу індивіда, тому в проблемі пошуку гармонізації суспільних відносин, що сьогодні знаходяться у кризовому стані, дослідження механізмів людського самозбереження соціальної цінності любові як соціогносеологічних коренів духовної безпеки видається актуальним, спрямовуючи наукові пошуки у сфері інтелектуалознавства.

Дійсно, якщо Е. Фромм зауважував, що усі людські біди й чвари безпосередньо пов'язані з егоїстичною налаштованістю людини до світу, то В. С. Соловйов стверджував, що саме у лю-

бові приховано той механізм, за рахунок якого відбувається руйнація “его”. Дослідник доводив, що це відбувається внаслідок того, що, люблячи, ми ставимо в центр нашого існування іншу людину. Філософ зауважує, що не будь-яка любов однаково підриває темну основу егоїзму. Як зазначає Соловійов: “...Щоб не згаснути першому імпульсу, любов потребує рівноцінного партнера, рівноцінну особистість” [142, 250]. На думку В. С. Соловійова, лише у християнстві особистість може віднайти своє позитивне ствердження: “Позитивне ствердження свого безумовного значення особистість знаходить у християнстві, як одкровенні досконалої Особи — боголюдини Христа — та обітниці досконалого суспільства — Царства Божого. Завдання християнської історії складало і складає виховання людства для переродження його в досконале суспільство, в якому кожна особистість знаходить своє позитивне звернення або дійсне звернення свого безумовного значення...” [139, 251]. Отже, любов передбачає всебічне подолання егоїстичної відособленості та сприяє не лише духовно-душевному єднанню істот, а й доповнюється найбільш тілесним взаємопроникненням, можливим і природним лише у стосунках двох протилежних статей.

Генеративно-цілісний підхід до проблеми любові як ціннісної основи духовного капіталу здійснює П. Сорокін. У праці “Таємнича енергія любові” науковець доводить, що як соціальне явище любов бере участь у всіх взаємодіях між двома і більше суб’єктами, де ціннісні прагнення та реальні потреби одного розділяються та підтримуються іншими [143, 124]. Таким чином, якщо одна особа містить у собі високоетичну любов, побудовану на чесноті як шляхетній гідності, повазі, то постає довіра до іншої особи, що звільняє від підозр і ревнощів. Така довіра цілком свідчить про те, що любов стала моментом істини обох людей, що має велике значення в сучасному суспільстві.

Риторика культури мови в інтелектуальних комунікаціях

Ніщо так не визначає зміст інформаційного суспільства, як мовна риторика у певній ідеологічній площині. Адже про-

блема взаємовідносин мови та ідеології досить складна й має багато аспектів. З одного боку, мова певною мірою впливає на процес формування і розповсюдження ідеології, а з другого — ідеологія, політика значно впливає на мову. Крім того, кожна ідеологія певним чином відображається на мові і, насамперед, на слові, оскільки слово є найбільш показовим і ефективним знаком.

У зв'язку з цим слід зазначити нейтральність слова як ідеологічного знака, що уможливорює специфічну ідеологічну функцію. Загалом же, у більшості праць цього напрямку розглядаються в основному питання впливу ідеології на функціонування та розвиток мови. Значна увага приділяється і таким темам, як “мова як об'єкт ідеологічної боротьби” та “мова як захист ідеологічної боротьби” [50, 426]. Отже, у дослідженні взаємин конструктивізації мови й ідеології слід виділити два основні кола проблем: вивчення процесів, які відбуваються у мові під впливом певної ідеології, та визначення тих мовних засобів, за допомогою яких можна найефективніше впливати на формування ідеології носіїв мови. Передумовою перманентного впливу є чітке розуміння функції мови в суспільстві, закладених у ній потенційних можливостей цілеспрямованого формування світогляду людської свідомості. У цьому сенсі саме невербальна комунікація є культурно-історичним і психологічним феноменом внутрішньоособистісної генези, тісно пов'язаним з онтологічним розвитком і становленням особистості, її психічним станом і характерними ознаками. Така невербальна комунікація є засобом об'єктивізації, одним із шляхів пізнання людини. Отже, мовні закони риторики значно забезпечують ефективність вербального та невербального мислення, процес аргументації у прагматичному аспекті, функцією якого є переконання.

У сучасних риторичних умовах запровадження української мови у всіх сферах соціального життя є необхідною й пріоритетною цінністю духовного капіталу в інформаційному суспільстві. Таким чином, завдання органів державної вла-

ди — створити такі умови, за яких державна мова консолідуватиме громадян в єдину державу, а пересічна людина зможе усвідомити, що українська мова — це історично утворена мова нашої нації з цілісним глибоким історичним корінням, власними культурними народними традиціями, власною історією. Бо чим більше людина знає про минуле і сучасне свого народу, держави, тим ґрунтовнішими є її судження про майбутнє.

Таким чином, людству необхідна впевненість у позитивних наслідках суспільних перетворень, власна (кожного, всіх) площина духовної безпеки таких риторичних векторів, як віра, надія, волевиявлення, суспільний ідеал та любов. Оскільки є одна мова — це мова серця (ірраціонального) та розуму (раціонального). Адже сьогодні є загроза духовної деградації серед різних верств людей відповідними негативними методами впливу. Це, насамперед, транслявання по телебаченню різного роду західних “бойовиків”, “ужастиків”, “еротики”, випуск бульварної літератури, де цілком передує ідеологія бачення не людини в людському, а певного засобу. Слід пам’ятати вислів: “Людині притаманне людське, а машині — машинне”.

Відтак, духовний капітал є істотним еквівалентом категорії духу, репрезентуючи змістовну наповненість феномена інтелектуалознавства, що має певну інтерпретацію, а саме: виділяє дух як інтелектуальне самозбереження на підставі ірраціональних та раціональних чинників безпеки особистості, держави та суспільства. Розв’язання проблеми існування духовного капіталу як запоруки інтелектуального самозбереження (зокрема, її безпеки) у зв’язку з переходом до нового суспільного ладу залишається дискусійно відкритим і потребує детального дослідження. Тому слід звернути увагу на системний аналіз причин, тенденцій, явищ і процесів, які призводять до виникнення суперечностей і труднощів у духовній сфері розвитку суспільства, а також шляхів їх вирішення.

Ключові слова: аксіологія, знання, освіта, наука, виховання, шляхетна особистість, мудрість.

Контрольні питання

1. У чому полягає активна праця людського інтелекту?
2. Від чого залежить ефективність використання знанневих ресурсів?
3. Чим зумовлена особлива роль сучасної освіти в Україні?
4. Всебічно розкрийте наукову парадигму в духовному капіталі людини.
5. Дайте визначення поняття “семантичне мислення”.
6. Обґрунтуйте структурний зміст філософії шляхетної конституції особистості.
7. Розкрийте атрибутивні принципи мудрості.
8. Які основні ціннісні орієнтири в інтелектуальному самозбереженні ви знаєте?
9. У чому полягає проблема діалектики взаємовідносин риторики й ідеології?

Література до розділу

1. *Горський В. С.* Історія української філософії. — К.: Наук. думка, 1996. — С. 40.
2. *Грушевський М. С.* Історія Русі. — К.: Наука, 1993. — С. 78.
3. *Лейбниц Г. В.* О мудрости: Соч.: В 4 т. — М.: Прогресс, 1998. — Т. 3. — С. 97.
4. *Надибська О. Я.* Пріоритети як предмет соціального пізнання: Моногр. — Одеса: Друкар. дім, Друк Південь, 2010. — 456 с.
5. *Самчук З. Ф.* Світоглядні основи соціально-філософського дослідження ідеології: проблема критеріїв та пріоритетів вибору: Моногр.: У 2 т. — Д.: АРТ-ПРЕС, 2009. — Т. 1. — С. 74–75.
6. *Холл М. П.* Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. — М.: Прогресс, 1997. — С. 484.
7. *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности: Соч. — М.: Мысль, 1995. — С. 282.

8. Юм Д. Сочинения: В 2 т. — М.: Наука, 1965. — Т. 1. — С. 384.
9. Бондаревская Е. В., Кульневич С. В. Аксиологический (ценностный) план рассмотрения воспитания и обучения // Общая стратегия воспитания в образовательной системе России (к постановке проблемы): В 2 кн. — Кн. 1. — М., 2001.
10. Родненкова Т. Молодь у пошуках змісту: нові цінності старої системи? // Ї. — 2007. — № 46.
11. Морен Э. Метод. Природа Природы. — М.: Прогресс — Традиция, 2005. — 464 с.
12. Аршинов В. И., Буданов В. Г. Роль синергетики в формировании новой картины мира / Вызов познанию: Стратегии развития науки в современном мире. — М.: Наука, 2004. — 475 с.
13. Науковий світогляд на зламі століть: Моногр. / Лук'янець В. С., Кравченко О. М., Озадівська Л. В. та ін.; під ред. В. С. Лук'янца. — К.: ПАРАПАН, 2006. — 288 с.
14. Пригожин И. Конец определенности. Время, хаос и новые законы природы. — Ижевск; НИЦ РХД, 2000. — 207 с.
15. Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 4 т. — М.: Искусство, 1979. — Т. 2. — 326 с.
16. Laudon L. Progress and its Problems: towards a Theory of Scientific Growth. — 1997. — P. 202.
17. Стетин В. С. Структура теоретического знания и историко-научные реконструкции / Методологические проблемы историко-научных исследований. — 2007. — С. 147.
18. Українка Леся. Зібрання творів: У 12 т. — К.: Наук. думка, 1978. — Т. 11: Листи (1898–1902). — 478 с.
19. Бичко А. Леся Українка: Світоглядно-філософський погляд. — К.: Укр. центр духовн. культури, 2000. — 186 с.
20. Кун Томас. Структура наукових революцій / Пер. з англ. О. Васильева. — К.: Port-Royal, 2001. — 228 с.
21. Тойнби Арнольд. Постигание истории: Сб. / Пер. с англ. Е. Жаркова. — М.: Айрис-пресс, 2008. — 640 с.

22. *Кант І.* Критика чистого розуму. — К.: Юніверс, 2000. — С. 67.
23. *Калашиник Н. Г.* Густосологія: Естетичні смаки та креативність особистості: Навч. посіб. — Харків: Колегіум, 2010. — 302 с.
24. *Посібник із КСВ.* Базова інформація з корпоративної соціальної відповідальності / Лазоренко О., Колишко Р. та ін. — К.: Енергія, 2008. — 96 с.
25. *Злобіна О.* Особистість як суб'єкт соціальних змін. — К.: Логос, 2004. — 204 с.
26. *Вебер М.* “Объективность” познания в области социальных наук и социальной политики / Культурология. XX век. Антология. — М.: Мысль, 1995. — С. 566.
27. *Грбовський С.* Мрія в соціокультурному бутті людини // Генеза. Спец. випуск. — К., 1995. — С. 15.
28. *Кубаєвський М.* Філософські роздуми Г. С. Сковороди про Бога, людину і світ. — Тернопіль, 1992. — С. 19.
29. *Ніцше Ф.* Так казав Заратустра. — К.: Наук. думка, 1993. — С. 15.
30. *Самчук З. Ф.* Світоглядні основи соціально-філософського дослідження ідеології: проблема критеріїв та пріоритетів вибору: Моногр.: У 2 т. — Д.: АРТ-ПРЕС, 2009. — Т. 1. — С. 566.
31. *Сартр Ж.-П.* Очерк теории эмоций / Пер. с фр. Е. Е. Насиновской и А. А. Пузыря, в кн. “Психология эмоций”, сост. В. К. Вилюнас. — СПб.: Прогресс, 2008. — С. 254.
32. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. — М.: Республика, 1993. — С. 13–15.
33. *Франк С. Л.* Духовные основы общества. Введение в социальную философию. — М.: Мысль, 1992. — С. 173.
34. *Франк С. Л.* Смысл жизни / С. Л. Франк // С нами Бог; сост. и предисл. А.С. Филоненко. — М.: ООО “Издательство АСТ”, 2003. — 750 с.
35. *Франкл В.* Доктор и душа. — СПб.: Прогресс, 1997. — С. 263.

36. *Чижевський Д.* Українська філософія // Антонович Д. Українська культура. — Мюнхен, 1988. — С. 181.
37. *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. — М.: Мысль, 1992. — С. 71.
38. *Фромм Э.* Психоанализ и религия // Иметь или быть? — К., 1998. — С. 65.
39. *Satus A.* Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde. — Paris, 1942. — P. 36.
40. *Філософія: Навч. посіб.* / Надольний І. Ф., Андрущенко В. П., Бойченко І. В., Розумний В. П. / За ред. Надольного І. Ф. — К.: Вікар, 1997. — 584 с.
41. *Смезлер Н.* Социология // Научн. ред. В. А. Ядов. — М.: Феникс, 2004. — 687 с.
42. *Радугин К. А.* Введение в менеджмент: социология организаций и управления. — Воронеж: Высш. шк. предпринимателей, 2005. — 196 с.
43. *Чукот С. А.* Генеза духовної культури (управлінський вимір). — К.: Вид-во УАДУ, 1999. — 255 с.
44. *Децериєв Ю. Д.* Язык, идеология и проблемы современной культуры // Идеологическая борьба и современная культура. — М.: Наука, 2006. — С. 419–433.
45. *Франк С. Л.* Духовные основы общества. — М.: Республика, 1992. — 511 с.
46. *Соловьев В. С.* Любовь / Философский словарь Владимира Соловьева. — Ростов н/Д: Феникс, 2003. — С. 248 — 251 с.
47. *Сорокин П.* Таинственная энергия любви // СОЦИС, 1991. — № 8. — С. 121–137.

**СУЧАСНІ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ ПРАКТИКИ
У ГЛОБАЛЬНОМУ ІНФОРМАЦІЙНОМУ СВІТІ**

- 6.1. *Інтернет як інструмент маніпуляції свідомістю в інтелектуальному середовищі.*
- 6.2. *Інтелектуальна безпека як протидія спекулятивним технологіям маніпуляції свідомістю.*
- 6.3. *Захист інтелектуальної власності: особистості, держави та суспільства.*
- 6.4. *Захист людства від загроз у сучасному глобальному світі: прогнози на майбутнє.*
- 6.5. *Проблема боротьби з міжнародним тероризмом.*

**6.1. Інтернет як інструмент маніпуляції свідомістю
в інтелектуальному середовищі***Інтернет-технології та інші засоби маніпуляції
свідомістю*

Інтернет сьогодні є особливим місцем, в якому відбувається зустріч людини з людиною, формуються нові форми соціального спілкування. Сучасні вітчизняні і зарубіжні автори приділяють достатньо уваги аналізу різних аспектів щодо процесів комп'ютерного спілкування.

Інтернет виник в особливих умовах інтенсифікації досліджень у військовій галузі. Саме комп'ютерна мережа "ARPANET Інтернет" виконує завдання комунікації в умовах військового часу. Таким чином, створено електронну пошту, розроблено програмне забезпечення для міжмережевого зв'язку (протокол Transmissior Control Protocol / Internet Protokol або Протокол управління трансляванням / Міжмережевий прото-

кол), створено гіпертекстову систему, що має назву *World Wide Web* (“Всесвітнє павутиння”) [1, 24].

Розробку програми-браузера для здійснення подорожі по сайтах доручають будь-якому суб’єкту, який не володіє спеціальними знаннями. Першими користувачами Інтернету були американські вчені і студенти, тому не випадково світоглядний аналіз соціокультурної ролі Інтернету здійснювався на основі популярного в американському і західноєвропейському середовищі постмодернізму. Анархічні тенденції, притаманні постмодернізму, були сприйняті західною технічною елітою і використані для обґрунтування власного статусу у світі.

Значний прогрес у культурному розвитку Заходу тісно пов’язаний із звільненням слова (“свобода слова”) та виникненням технологічних можливостей для створення масової комунікації як нового різновиду спілкування (преса, радіо, телебачення). При цьому слід зауважити, що саме соціальна технологія є сукупністю методів, прийомів зміни соціуму в напрямі задоволення різнобічних, соціально значимих людських потреб.

Інтернет стрімко ввійшов у життя сучасного суспільства і так само стрімко почав змінювати реальність людини. Саме ця стрімкість та масштабність змін, що внесли у суспільство сучасні інформаційні технології, є предметом занепокоєння багатьох філософів.

Епоха високих технологій та глобальної інформації визначає особливу роль та значення процесів масової комунікації у світі, засоби якої стають більш оперативними завдяки глобальній комп’ютерній мережі Інтернет і виконують не так інформативну, як прагматичну функцію, беручи участь у формуванні суспільної думки.

Інтернет виник у зв’язку із певними особливостями європейської культури, а саме: орієнтації на розумні принципи організації життя, в основі яких — повнота та доступність інформації про світ, орієнтація на демократичні та ліберальні цінності. Але нові інформаційні технології породжують певні явища,

які часто знищують зміст цих принципів: від маніпуляції свідомістю до постмодерністської дискредитації ідеї раціональної організації життя. Розширення системи масового інформування, зростання кількості комунікативних потоків, прискорення інформативного обміну призвело до зміни уявлень суспільства про реальність. Соціальна реальність, яка недоступна більшій частині суспільства, доходить до реципієнтів винятково через дискурси засобів масової комунікації, де більшість громадян сприймає реальність поглядами засобів масової інформації. Таким чином, маніпуляція свідомістю (наразі – індивіда) полягає у тому, що Інтернет, надаючи різноманітну інформацію про світ, водночас не дає можливості людині самотійно оцінювати події.

Мас-медіа значною мірою використовують нові інформаційні технології для розповсюдження новин серед людей. Головним феноменом нашої доби стали не велетенські електронні банки даних і штучний інтелект, а Інтернет, який орієнтується на зростання можливості здійснення комунікації. Інтернет є медіумом, тобто водночас засобом і середовищем віртуалізації суспільства, перетворення системи соціальних інститутів у своєрідну віртуальну реальність.

Інтенсифікація інформаційного потоку передбачає контроль над складними високотехнологічними засобами обробки інформації, але, оскільки такі засоби доступні не всім, це виливається у неминуче створення окремих соціально-культурних груп для відбору інформації. Ця ситуація може призвести до припинення вільного обігу інформації у суспільстві. Творцям мережі Інтернет відкриваються нові можливості маніпулювання свідомістю, оскільки вони мають змогу створювати необхідні соціокультурні орієнтири. Оскільки інформаційний потік в Інтернеті підлягає контролю певної вузької групи суспільства, то інформація, що представлена у всесвітній мережі, зазвичай носить переконувальний характер, тобто є певною мірою сугестивною [1, 25]. А це означає, що переконання певної людини відбувається шляхом підбору доказів, психологічного тиску,

чергування емоційної та логічної аргументації, використання відповідних прикладів та аналогій. Помітити та проаналізувати все це під час спілкування не може жодна людина, тим більш на це не здатна людина без спеціальної кваліфікації.

Особливу роль у маніпуляції свідомістю відіграють аудіовізуальні ефекти, оскільки сукупність візуального образу з текстом та звуком значно впливає на свідомість. “Ми часто думаємо, що бачимо все своїми очима, але ми не думаємо про те, що поданий аудіовізуальний матеріал зроблений певною людиною і визначений іншою позицією. Вже відомий той факт, що людина, яка підпадає під вплив інформаційних технологій, дійсно не може диференціювати, де чутки, де версії, де точка зору, а де факт” [1, 26].

Деякі люди думають, що вони вільні від маніпуляційних технологій, оскільки не мають прямого доступу до нових технологій, але не слід забувати, що ці люди отримують ще більш опосередковану та оброблену інформацію, не маючи змоги протистояти цьому.

Сучасні інформаційні технології є саме тими технологіями, що розробляються для забезпечення імовірності у досягненні запланованого результату. Це не випадковий, а системний процес, безумовно націлений впливати на аудиторію. Вони застосовуються у соціально значущих сферах: ідеологія, іміджмейкінг, передвиборні кампанії, паблік рилейшинз, реклама, соціально-культурне проектування.

Інтернет-технології використовують різноманітні стратегії, в основі яких лежать принципи соціально-орієнтованого управління, спрямовані на встановлення партнерських стосунків з аудиторією, які спираються на технократичну модель. Така модель є зовнішнім вираженням змісту інформаційної технології, у якій визначаються її зовнішні обриси, структурні елементи. Необхідно зауважити, що стратегії, використані Інтернетом, мають одну мету — здійснення прямого чи опосередкованого впливу на маси людей. Суть “теорії інформаційного управління” полягає у процесі продукування та реалізації

управління у ситуації, коли вплив має опосередкований характер: об'єкту управління надається визначена суб'єктом управління інформація про ситуацію (певна інформаційна картина), до того ж об'єкт немовби самостійно вибирає лінію поведінки, орієнтуючись на цю інформацію [122, 427]. Очевидним є те, що теорія інформаційного управління ґрунтується на маніпуляції свідомістю, введенням у свідомість людей цілеспрямованої достовірної чи недостовірної інформації, кінцевим результатом чого є бажана поведінка об'єкта управління, яка постулюється суб'єктом.

Інтернет-комунікація є найважливішим інструментом політичного управління та забезпечення лояльності мас до чинної влади. У сучасному суспільстві одним з інструментів влади виступає інформація. Маніпуляція свідомістю за допомогою інформації поступово замінила насильство, що тривалий час вважалося єдиним знаряддям правління. Однак слід зауважити, що сам по собі Інтернет є не лише інструментом маніпулювання свідомістю, оскільки маніпуляторами виступають ті сили, що контролюють всесвітню мережу.

Маніпулятивні стратегії досягають своєї мети за умови врахування низки факторів. Вчені виділяють дві основні групи факторів, що визначають схильність людини підпадати під вплив — це внутрішні та зовнішні фактори [62, 114].

До внутрішніх належать фактори, пов'язані зі змістом повідомлення. Першим фактором є підбір повідомлення, що безпосередньо відноситься до ефективності маніпулятивних технологій, що використовує Інтернет для впливу на значну кількість людей. Принципи відбору матеріалу іноді не сумісні з глибокими аналітичними повідомленнями і можуть перешкоджати створенню інформаційної картини світу, більш-менш адекватної реальності. Виокремлюють п'ять принципів відбору матеріалу для інформаційних повідомлень: пріоритетність (дійсна чи уявна) та привабливість теми для аудиторії, неординарність та новизна фактів, успіх, високий соціальний статус джерела інформації [140, 120]. Прикладом уявної пріо-

ритетності повідомлень є існування різноманітної інформації стосовно війни в Іраку.

Іншим внутрішнім фактором відбору інформації є ціннісний акцент повідомлення, оскільки важливо не лише те, ким подається інформація, а й те, як подається. Автор статей так чи інакше оцінює інформацію, яку він подає. Контекст повідомлення, в якому подається інформація, може бути побудований таким чином, що ця інформація набуде іншого оцінного значення. Наприклад, повідомлення з негативною оцінкою, що подається у позитивному контексті, може нейтралізуватися за рахунок контексту. Наприклад, статті, присвячені війні в Іраку, містять позитивні наслідки війни, що зменшує негативний ефект.

До другої групи належать зовнішні фактори, які об'єднують соціально зумовлені характеристики сприйняття повідомлення аудиторією. До них належать процедури маніпулювання соціальними характеристиками аудиторії. Маніпуляції у рамках соціальних систем побудовані на оперуванні знаками та символами соціальної реальності, маніпуляції соціальними стереотипами (шаблонами поведінки, етнічними та соціальними тощо), системами цінностей тих чи інших аудиторій та груп.

У спеціальній літературі сучасні ідеологічні міфологеми мають назву міфів. Дослідники поділяють їх на чорні та “світлі” міфи [71, 302]. Чорні міфи підтримуються у свідомості для того, щоб у потрібний момент активізувати їх та провести термінову кампанію маніпуляції свідомістю. До “світлих” міфів належать міфи Заходу, які в сукупності складають ідеологію сучасного західного суспільства, що прийнято називати “євроцентризмом”, причому Європа як еталон маніпуляції — тут поняття не географічне, а цивілізаційне.

Також до групи зовнішніх факторів належить економічний фактор, який полягає у тому, що Інтернет залежить від конкретних суб'єктів. Економічний фактор призводить до того, що Інтернет працює на певних суб'єктів, наприклад рекламодавців. Їхня влада може бути настільки вагомою, що засоби масо-

вої інформації, а також Інтернет можуть дозволити собі ігнорування етичних принципів та цілком підпорядковують своє інформаційне виробництво особистому інтересу.

Таким чином, існує ряд факторів, які впливають на вибір маніпулятивних стратегій. Підбір повідомлень, контекст, в якому їх подають, роль коментатора, соціофактори та економічні фактори беруться до уваги для забезпечення ефективного маніпулювання впливом на аудиторію.

Однією з найважливіших маніпулятивних технологій у мультимедійному просторі є відбір подій реальності для повідомлення на Інтернет-сайтах (висвітлення чи приховування інформації) та фальсифікація фактів — перекручування реальності, тобто створення її версій, що досягається за допомогою незначних “відхилень” у різні боки, причому такі відхилення не повинні виходити за межі сприйняття “пересічної” людини, тобто вони мають бути непомітними і діяти на рівні підсвідомого. Цей прийом не використовується лише тоді, коли його можливо виявити. Якщо розголосу небажаної інформації неможливо уникнути, використовується техніка створення “шуму”, повідомлення поглиблюється у хаотичному потоці інформації за допомогою *подрібнення інформації*.

Інтернет використовує метод фабрикації фактів лише у наданні недоступної інформації. Відбір подій реальності є одним із головних прийомів програмування мислення — контролю над інформаційним раціоном людини [71, 305]. Це відмова від цілісного, різнобічного надання інформації. Характерною ознакою прийому є приховування (замовчування) інформації і створення, таким чином, віртуальної реальності. Так само використовується в інтернеті прийом напівправди, коли з метою забезпечити довіру користувачів об’єктивно та докладно висвітлюють конкретні меншовагісні деталі і водночас замовчують важливіші факти, або ж роблять загальну інтерпретацію подій. Сучасні маніпулятори вміло використовують властивості людської психіки. Так, один з поширених і зовнішньо необразливих маніпулятивних прийомів, який має назву “спіраль

замовчування”, полягає у тому, щоб за допомогою посилення на сфабриковані опитування громадської думки або інші факти переконати аудиторію у підтримці потрібної політичної позиції, в її перемозі. Це змушує людей, які мають інші погляди, через страх опинитися у соціально-психологічній ізоляції або зазнати іншого дискомфорту, замовчувати свою думку або змінити її. На тлі замовчування опонентів голос дійсної або уявної більшості стає відчутнішим. Це ще сильніше спонукає незгодних чи тих, хто вагається, до прийняття “загальноприйнятої” позиції або до приховування своїх переконань. Нарешті, “спіраль замовчування” закручується дедалі тугіше, забезпечуючи маніпуляторам перемогу [138, 121].

Використовуючи таку особливість людської психіки, як тенденцію до спрощення, Інтернет формує різноманітні стереотипи. Процес стереотипізації, а також “приклеювання ярлика” відбувається шляхом виділення однієї чи кількох ознак поняття та закріплення їх завдяки частим повторам на інформаційних сайтах. За допомогою мови створюється міфічний образ дійсності із прототипним міфом про боротьбу сил добра і зла, із відповідним чітким поділом на “своїх” та “чужих”. При створенні ідеологічних символів, наприклад “образу ворога”, “терориста”, значне застосування знаходять групові, національні та етнічні упередження. Зокрема, після подій 11 вересня 2001 р. тероризм став асоціюватися з особами арабської національності та мусульманською вірою.

При цьому в основі методу створення паніки чи масового психозу лежить вплив на емоції і почуття людини (наприклад, страх тероризму, голоду). Інтернет створює єдину мережу і повідомлення отримує можливість рухатися по замкненому колу, набуваючи нових якостей із введенням нових фрагментів реальності. Прикладом одного із всесвітньовідомих масових психозів, створених Інтернетом, була паніка, викликана хворобою “сказ корів”, яка змінилась подіями повідомлень про ящур. Аналогічний метод використали навесні 2003 р., коли для відволікання уваги від воєнних дій США в Іраку поширили по-

відомлення про “нетипову пневмонію” на Сході. Тобто метод створення паніки може використовуватись для відволікання уваги від однієї події за допомогою висвітлення іншої. Таким чином, Інтернет можна розглядати як ефективний засіб, який у завуальованій формі забезпечує контроль та управління свідомістю, у результаті чого змінюються погляди на людину (людей, людство), так як “комп’ютерні технології і неврологія об’єдналися в комп’ютерну неврологію” [28, 206].

Таким чином, слід акцентувати на містифікації самого Інтернету, що надала йому статусу самоорганізації та саморозвитку в неконтрольованому інформаційному середовищі.

У теоретичних дослідженнях Інтернету можна виокремити два підходи. Один з них умовно можна назвати “онтологізаторським”, інший — “інструменталістським”. При цьому характерною властивістю Інтернету як технічного засобу маніпуляції свідомістю є його здатність до цілісного (системного) сприйняття відповідних функцій людської діяльності.

Аналіз соціальних та культурних наслідків розвитку техніки у західній філософській традиції здійснювався у контексті центральної ідеї відчуження людини від своєї сутності як наслідку розвитку цивілізації. Процес руйнівної сили технічного прогресу для європейської культури знайшов відображення у відомій праці О. Шпенглера “Присмерк Європи”. Як писав Шпенглер: “...Світ економіки машинної індустрії змушує до підкорення і підприємця, і заводського робітника. Обидва вони раби, а не володарі машин, які тільки тепер починають повною мірою проявляти свою таємну диявольську владу” [172, 113].

У загальнофілософському плані людська діяльність — це, насамперед, культурна діяльність. У зв’язку з цим Інтернет постає “мозаїчним” культуротворчим фактором, виконуючи певне число соціокультурних функцій. Серед них загально-визнаним є факт ролі інтуїції у творчому процесі. В умовах конкуренції, що панує у сучасному світі, існує потреба в нестандартних, творчих рішеннях. Це, у свою чергу, призводить

до того, що інтуїтивні процеси постають об'єктом численних досліджень як теоретичного, так і прикладного характеру.

Слід зазначити, що інтуїтивний процес зумовлений як структурами самого безсвідомого, які сформувались у результаті пізнавальної і практичної діяльності людини, так і зовнішніми факторами (накопичений запас знань, досвід тощо). Усім відомо, що багато вчених і письменників стимулювали роботу безсвідомих механізмів за рахунок повторення таких умов, як перехід від напруги до розслаблення, в яких вони відчували активізацію творчих процесів.

Велике значення для розкодування уяви і стимуляції має гра. Ігрові моменти використовуються під час створення спеціальних методик стимуляції безсвідомого. Тут суб'єкт сприймає Інтернет як гру: відкрити нові можливості, подолати нові ступені труднощів, здобути певну інформацію тощо. Не маючи реальних живих органічних контактів, які б коректували цей ціннісний набір, не маючи достатнього життєвого досвіду, у відповідний момент такий суб'єкт реалізує свою віртуальну мораль у так званому реальному суспільстві.

Слід наголосити, що окремі "ігрові" дії в Інтернеті часто носять бездуховний характер, оскільки сьогодні комп'ютер ігнорує книгу.

Адже в мережі Інтернет виникає чимало проблем, пов'язаних з формуванням соціальної ідентичності. Тут формуються умови для виникнення множинної ідентичності, створення деяких тіл однієї особистості. Можлива дифузійна ідентичність, деструктивна ідентичність, відродження фантастичного "Я". Особистісна мережева ідентичність сприяє до "суперперсональності", де людині надається можливість репрезентувати себе мережею у вигляді певних образів, змінити стать, вік, національність, експериментувати на предмет власної ідентифікованості, конструювати будь-які гібриди.

Телепрезентація людського "Я", ефект телеприсутності надає можливість скласти цілісну уяву про іншу людину, створити відчуття реальності відносин. Г. Шіллер пояснює причину

такого стану: “Це зумовлено насамперед ідентичністю матеріальних та ідеологічних інтересів, властивих власникам (у цьому випадку тим, кому належать засоби масової інформації), а також монополістичним характером інформаційної індустрії загалом. Інформаційні монополії обмежують інформаційний вибір в усіх сферах діяльності. Вони висувають лише одну версію дійсності — свою власну” [171, 150].

Сьогодні на вітчизняному телебаченні завдяки фінансовій “руці” Заходу транслюють з Азії (Китаю, Індії, Японії) лише екзотичні повідомлення (Новий рік за місячним календарем, карате, китайська кухня тощо) або збуджуючі політичні повідомлення (тероризм, релігійне насилля), що, безумовно, негативно впливає на духовний стан суспільства. Адже під приводом свободи поширення інформації транснаціональні інформаційні корпорації формують невідповідну до реалій життя орієнтацію на розкіш, тим самим дестабілізуючи суспільно-політичну ситуацію у суспільстві.

Термін “насильство в медіа” у сучасній комунікативістиці вживається на позначення дедалі зростаючого числа насильницьких сцен (документальних чи зіграних актором), які з другої половини ХХ ст. стали об’єктом наукового зацікавлення та причиною стурбованості психологів, педагогів, медиків і батьків. “Людина інформаційного суспільства не лише використовує інформацію, як це було в усіх суспільствах, — вона залежить від неї” [110, 56].

Саме телевізор стає, зокрема, для дитини чи підлітка основним джерелом інформації. Він розповідає чи показує дитині більше “оповідок”, ніж батьки, друзі, вчителі. Ці “оповідки” зазвичай далекі від українських традицій (від поглядів батьків і вчителів). По суті, ці телеоповіді формуються відносно невеликими “конгломератами” задля відповідного продажу. Таким чином, деструктивним аспектом інформаційного впливу ЗМІ можна визнати активізацію придушених інстинктів та бажань, що знаходяться у масовій свідомості. Тому сьогодні на національному телебаченні не вистачає “бажань” казки, як народ-

ної фантазії, з метою виховання молодшого покоління, що є значними перепонами на шляху медіа-“грамотності”.

У зв'язку з цим, як стверджує Г. Шіллер: “Подібно до того, як реклама заважає сконцентруватись і лишає значущості точної інформації, нова техніка обробки інформації дає можливість заповнити ефір потоками нікчемної інформації, що ускладнює індивідові пошук суттєвого змісту” [110, 151].

Однією з істотних характеристик мас-медіа в інформаційному соціумі з переважно аграрним населенням можна вважати “пристрасть до чистих оглядів” без елементів аналітики, для якої характерним, по суті, є описовий підхід до подій і фактів. Тематика подібних матеріалів різноманітна: від посівної кампанії до соціального захисту пенсіонерів, від подій у Верховній Раді до виробництва аграрної продукції. Загалом, така інформація є маніпулятивною і “компіляційною”, тобто не містить відчутного поштовху для того, щоб суб'єкт зробив істотні висновки.

Отже, сучасні засоби маніпуляції свідомістю виступають у ролі заміника цілісного спектра потреб людини — від тактильних (нові відчуття) до соціальних. Складні процеси сприйняття, розуміння, уваги та рефлексії, що відносять до групової та колективної організації, відповідним чином взаємодіють з процесами формування суспільної свідомості.

Ілюстрацією та наслідком вищезазначеного є форма функціонування системи засобів маніпуляції свідомістю, що склалася сьогодні в Україні. За словами О. Литвиненка, “пресу” репрезентовано переважно “стінгазетами” з накладом 30–50 тис. примірників, телебачення є інструментом політичного впливу, орієнтованим на широку аудиторію, тощо.

Основним каналом просування світоглядних установок постає не просто система видовищ, а видовищ розважальних (“шоу”), відповідного сексуального змісту, звернених до емоційно-чуттєвої сфери суб'єкта, безпосередньо, до його підсвідомості як навігатора (координатора) людської поведінки у річищі “радіації” насильства.

Тому сьогодні експертна комісія, зокрема Міністерство культури України, повинна ретельно оцінювати інформаційну продукцію, що містить насильницькі дії, порнографію, сцени еротики тощо. Відповідні критерії експертної комісії відіграють радше допоміжну роль, і реально експерти оцінюють насамперед якість оцінюваної інформації та рівень морально-етичної характеристики кінострічки тощо. Для цього необхідно розробляти відповідні інноваційні моделі духовного захисту суб'єкта від сфабрикованих засобів маніпуляції свідомістю у соціально-правовому полі.

Бо сьогодні “калейдоскопічність” — визначальна ознака сучасного шоу, що робить його органічною частиною сучасної “мозаїчної” культури, визначає його відповідність характерові масової свідомості.

Тут слід зауважити, що згідно з доктриною Антоніо Грамші про гегемонію, основним елементом руйнування цього стану є засоби масової інформації, особливо Інтернет. Саме Інтернет-технології завдяки своїй масовості та загальнодоступності дозволяють здійснити “вторгнення” у царині свідомості. При цьому маніпулятор прагне здолати психологічний бар'єр як заporуку критичного сприйняття інформаційних повідомлень.

Заангажованість засобів масової інформації, яка визначається передусім політичними інтересами суб'єктів ЗМІ і використовується ними для реалізації власних рішень, істотно впливає на їхню інформаційну політику та формування духовних цінностей, а відтак — і громадянського суспільства.

З процесом становлення медіа-монополій спостерігається поступова зміна поглядів на інформаційну політику з боку суб'єктів маніпуляції. Вони починають розглядати ЗМІ насамперед як бізнес, джерело прибутку, а лише потім — як суспільний інститут, що формує певні цінності та культуру у суспільстві і за функціонування якого необхідно нести соціальну відповідальність.

Українське суспільство нині ще не готове до становлення нового типу ЗМІ, так як не має сформованого інтересу. Складна

економічна ситуація у країні, зменшення платоспроможності громадян, низький обсяг рекламного ринку (соціального спрямування, не вигідного з точки зору отримання прибутку), є двома основними чинниками, що визначають “хитке” економічне становище вітчизняних ЗМІ як друкованих, так і електронних. Успішними є лише бізнес-видання та видання розважально-компліятивного характеру, які за своїм призначенням не несуть і не можуть нести та формувати громадянські та духовні цінності в українському суспільстві.

При зазначеному дослідженні однією із провідних форм відеокommунікаційного впливу (у тому числі Інтернет-мережі) на свідомість людини у засобах масової інформації є *реклама*. Часто чуємо на національному телебаченні фрази: “Наркологічний центр “Дар”. Лікар М. Довженко лікує від алкогольної і тютюнової залежності” як “рабів таблетки”. Механізм дії такого “лікування” заснований на спекулятивній маніпуляції свідомістю, а саме — 25-м кадром.

Основним джерелом фінансування Інтернет-компаній є рекламні оголошення, які розташовуються залежно від рейтингу відвідування певного сайту. Інтернет-кампанії зазвичай беруть плату із замовників, які рекламують свої образи через їхню мережу.

Таким чином, банерна реклама, тобто реклама в Інтернеті, є найефективнішим засобом рекламування певних продуктів чи послуг. Об'єднання Інтернету з банерною рекламою надає йому іншої якості, де соціогенна потреба підприємця продати свій товар на світовому ринку співпадає із суспільною потребою правлячої верхівки у встановленні власної культурної гегемонії. Саме це поєднання потреб викликало стрімкий розвиток банерної реклами як особливої культури та індустрії. Реклама створює віртуальний світ, побудований за планом замовника як наркотичний вигаданий світ, тому мислення людини, що існує у такому світі, стає аутистичним. Такі люди утворюють так зване суспільство спектаклю, оскільки вони знають, що живуть у вигаданому світі, але водночас підкоряються його законам.

Реклама впливає на культурну політику Інтернету, оскільки суб'єкти всесвітньої мережі у прагненні отримати все більше користувачів зловживають розміщенням незвичайних сенсаційних повідомлень, тим самим перекручуючи реальність. Найпростіший спосіб привабити користувача — це звернення до прихованих нездорових інстинктів та бажань, що знаходяться у підсвідомості. З огляду на це, в Інтернеті часто можна знайти образи, заборонені для перегляду в силу певних культурних цінностей.

Інтернет є загальнодоступною мережею, де можна знайти образи, що розбещують людину. Насамперед це те, що не слід бачити через певні культурні заборони (сцени насилля над людиною, порнографічні сцени, сцени інцесту тощо).

Сьогодні “попитом” користується інформація, яка містить у собі слово “смерть”. Філософи пояснюють цей феномен, звертаючись до школи фрейдизму, оскільки видовище смерті, за “комплексом Танатоса”, приваблює основну увагу та інтерес користувачів Інтернету. Одним з пояснень використання насилля в Інтернеті є те, що воно використовується як ефективний засіб боротьби із буденними проблемами. Інтернет створює образ насильника як позитивного героя. Відображаючи певні образи через Інтернет, а згодом повертаючись у реальне життя, людина починає усвідомлювати, наскільки воно значуще віртуального (ефект катарсису) [78, 67].

Слід зауважити, що, виступаючи потужним каталізатором обмінних процесів у суспільстві як єдиному соціальному організмі, реклама, що увійшла до повсякденного життя кожної людини, як міфотворення є небезпечним явищем сучасності.

Основними характеристиками реклами є амбіційна самоманіфестація, прагнення підкорити нові сфери людської підсвідомості. Саме здатність до своєрідної мімікрії ґрунтується на первинному тяжінні людини до оволодіння відповідним предметом, що у гіпертрофованому вигляді перетворюється на псевдосутність буття. На першому етапі реклама інформує, потім переходить до “навіювання” і працює на ринках смислів

та образів життя, що знаходяться у полі мозаїчної культури як джерела виникнення ілюзії, міфу на засадах гіпертрофованої цінності як функції інформації. Рухаючись таким шляхом, реклама здійснює переверот у роботі із свідомістю: якщо ідеологія з точки зору цінностей інтерпретує буденність, то сьогодні реклама з точки зору буденності інтерпретує загальносміслові соціальні цінності людського буття. Тому зміна парадигм вплинула на засоби просування рекламної інформації за допомогою зображення. Така ідеологічна спрямованість реклами не потребує маскування, що є очевидним фактом після розпаду Радянського Союзу. Д. Тоуд з цього приводу писав: “Рекламний світ, що зливається з навколишнім ландшафтом, мало чого вартий; він повинен різко контрастувати з тим, що його оточує. Тільки діючи на нерви, він стає засобом привертання уваги” [155, 126].

Лідерами сучасної рекламної продукції на українському ринку (“обмін-обману”) упродовж останніх років залишаються пральні порошки, зубні пасти, продукти харчування тощо.

У 80-х роках минулого століття потужні бізнес-структури США розпочали світову рекламну кампанію, яка демонструвала їхню громадську відповідальність у справі ліквідації наслідків промислової діяльності та організації заходів щодо захисту екологічного середовища.

На цьому етапі розвитку реклама переплітається з іншою формою відеокommунікаційних засобів інформації у координатах маніпуляції свідомістю — паблік рилейшнз. Г. Шіллер вбачає основне розходження між паблік рилейшнз і звичайною комерційною рекламою лише у меті (намірі) діяльності: “Якщо метою реклами є продаж продукції корпорації, то метою паблік рилейшнз є продаж самої компанії як корисної, продуктивної та вигідної для суспільства одиниці [171, 152].

У сучасному українському суспільстві малоефективно діє вітчизняне “кіно”, бо телеекрани “заполонили” російські телесеріали. На жаль, в кінотеатрах України відсутнє справжнє українське кіно, яке в свій час створював геніальний вітчизняний кінорежисер Олександр Довженко. Інтернет-спілкуван-

ня часто призводить до того, що звичайне спілкування втрачає для людини свою ідентичність як приналежності “живого органічного слова”. Таким чином, під час роботи у мережі виникає відчуття включення до глобального інформаційного процесу, де залежність від Інтернету відволікає від інших справ і соціальних зобов’язань.

Інтернет як засіб маніпуляції свідомістю у віртуалі змінює характер функціонування свідомості. Адже віртуал, на відміну від інших психічних похідних, у вигляді уяви характеризується тим, що людина сприймає його не як виникнення свого власного розуму, а як об’єктивну реальність.

Якщо уява актуалізується звичним способом, то процес актуалізації не рефлексується. Ці нереклексовані відчуття називаються консуетальними (від лат. *consuetus* — нормальний, звичний). Якщо уява актуалізується незвичним способом, то характер актуалізації рефлексується: усвідомлюється як особлива подія стосовно самотності, самовідчуття. При цьому людина здатна переключатися на власні самовідчуття: перейти у віртуал, який буває у двох виглядах: гратуал (від лат. *gratus* — привабливий) при незначній актуалізації образу або інгратуал (від лат. *ingrates* — непривабливий) при складній актуалізації образу [106, 99].

Саме у віртуалі змінюється характер функціонування свідомості. У віртуалі сфера діяльності людини розширюється, і людина охоплює та обробляє необхідний об’єм інформації. В інгратуалі сфера діяльності зменшується й інформація відповідно обробляється. Слід відзначити, що надмірне використання комп’ютера під час вирішення особливо складних завдань у динамічних умовах може призводити до виникнення невротичних станів людини. Наприклад, всім відоме явище “хаккеризму”, коли надмірна робота користувача, вивчення рахункових методів і можливостей комп’ютера може призвести до одномірного індивідуального розвитку, що певною мірою не дозволяє адаптуватися людині до інших необхідних сфер життєдіяльності. У силу цього, зменшується інтелектуальна нелі-

нійна активність людини, скорочуються у її діяльності творчі компоненти і підвищується шаблонність.

За різноманітними формами можуть приховуватися значні психічні девіації (відхилення). Аддикторами постають суб'єкти як користувачі Інтернету, залучені ефектом телеприсутності (властивості абстрагуватися, ізолюватися у кіберпростір).

Така залежна від Інтернету людина певною мірою входить у трансподібні стани, коли монітор діє на неї гіпноотично. У процесі спілкування з комп'ютером у людини можуть відбуватися порушення або втрата відчуття часу, вихід за його межі.

Психологи відзначають еволюцію форм Інтернет-залежності і різноманітних девіацій у сфері інформаційних технологій, де існує відповідна клінічна практика. При цьому відзначається явище ескейнізму — прагнення до віртуального стану людей з недостатньою самооцінкою, тривогою, схильністю до депресії.

Сучасне суспільство стає свідком громадянської війни — зовнішнє насилля на всіх рівнях життя суспільства. Подолати цей процес неможливо, оскільки він не створений певною організацією та не переслідує певних цілей. Насилля та руйнування стають хворобою суспільства постмодерну. З огляду на це, можна говорити про використання Інтернету як “консцієнтальної зброї”.

Консцієнтальна зброя — це така технологія роботи зі свідомістю (від лат. *conscientia*), яка націлена на знищення певних форм та структур свідомості, а також певних режимів її функціонування. Це передбачає:

1) зниження загального рівня свідомості людей, що живуть на певній території;

2) руйнування у них усталеної системи цінностей та заміна їх різними ціннісними симулякрами, і, як наслідок, — знищення культурної пам'яті людей;

3) руйнування традиційних механізмів самоідентифікації та заміна їх механізмами ідентифікації нового типу за допомогою створення різного роду “груп участі”; упровадження в

суспільство матриці цінностей, норм поведінки, що спеціально конструюються для певного суспільства;

4) знищення здатності ставити глобальні та стратегічні цілі. Консцієнтальна зброя використовується при веденні консцієнтальних війн, націлених на підкорення свідомості людей, що проживають на певній території. У випадку використання цієї зброї йдеться про такий вид панування, який, на відміну від інших (фінансово-економічного, політичного, мілітаристського тощо), має на меті саме керування свідомістю. Управління свідомістю досягається за допомогою цілого ряду факторів та засобів, найважливішим з яких є використання мультимедійних технологій, тобто Інтернету.

Сучасна людина не в змозі диференціювати своє реальне “Я” від віртуального. Довіра до моніторингу комп’ютера призводить до власної (кожної, всіх) ідентичності. Якщо уявити свідомість людини у вигляді “табло”, яке показує необмежені “екранні” образи, то стає зрозумілим, що наша свідомість відмежовується від нас як предмет відповідної переробки за допомогою “екранів”. З огляду на це, можна стверджувати, що свідомість сучасної людини — це “екранна” свідомість як предмет тривалого втручання у її латентні структури, де акумулюється страх. Прикладом використання такої техніки руйнування свідомості є розважальні портали в Інтернеті, оскільки сучасні підлітки використовують Інтернет як засіб релаксації, втечі від буденної реальності у віртуальний світ, де сконструйована матриця надає їм змогу отримати “насолоду” від комунікації в Інтернеті чи від перегляду певних розважальних сайтів, що призводить до зниження інтелектуального рівня та аналітично-критичної здатності оброблення інформації;

5) руйнування механізмів традиційної самоідентифікації (етнонаціональної, культурно-історичної, державної, конфесійної тощо) за допомогою створення у мультимедійному просторі “екранів” різного типу суспільств, якими є штучні, спеціально проєктовані варіанти ідентифікації. Така технологія часто використовується під час проведення виборчих кам-

паній. При цьому Інтернет-сайти використовують поняття “свобода слова” при наданні певної інформації. З огляду на те, що людина вважає Інтернет неконтрольованим керуючою меншістю та вільним від політичних маніпуляцій засобом масової інформації, то інформація, подана на таких сайтах, є досить ефективною у контексті маніпуляції свідомістю, де людина отримує ідентифікаційну матрицю нібито із незалежного джерела. Інтернет-технології у цьому є досить ефективними, оскільки людина використовує Інтернет для релаксації і підпадає під політичний вплив, так чи інакше сприймаючи штучно сконструйовану реальність. Таким чином, не лише інформаційні сайти, які є найефективнішими, використовуються маніпуляторами у період політичної кампанії, а й розважальні, де користувач може знайти відеоряд з певної політичної тематики, що певною мірою впливає на його вибір;

б) викреслення із мультимедійного простору питань, що потребують відповідного режиму роботи теоретичного мислення та вироблення особистих знань. Завдяки використанню мультимедійних технологій, які мають слугувати на благо людині, руйнується цілий комплекс здатностей, які забезпечують роботу теоретичного мислення (наприклад, здатність рефлексії, проблематизації та самовизначення тощо). Формування звички до швидкого отримання інформації з приводу заданих та ще навіть не заданих питань, а також звикання до того, що інформацію можна поновлювати та впорядковувати, обмежуючись поверхневими “версіями” про події; відмова від глибокого аналізу проблем та звикання до того, що їх можна закрити, склавши загальне уявлення про них — все це гостро знижує інтелектуальний потенціал суспільства. Характерною рисою Інтернету є цілісно поданий інформаційний матеріал, тобто користувач має змогу отримувати різнобічні погляди на існування певної проблеми. Це, з одного боку, є позитивною рисою мультимедійного простору, а з другого — це знижує здатність людини до аналізу поданого інформаційного матеріалу, оскільки людина може “загубитися” в інформаційному потоці.

Сьогодні відбувається побудова глобального світопорядку, але далеко не всім етносам знайдеться місце в ньому. Як видно з сучасних подій навколо колишньої Югославії, Афганістану та Іраку, головною умовою збереження етносу є зміна його самоідентичності: чим швидше нація відречеться від себе, своїх культурних, релігійних, етнопонаціональних основ, цілей та цінностей, тим швидше ця нація виживе у глобалізованому світі. Деякі етноси намагаються чинити опір процесу глобалізації, але завдяки діяльності Інтернету, що є основним інструментом глобалізації, оскільки зближується географічна відстань від націй; об'єктом переробки та вербування у "громадян світу" стає сьогодні кожний громадянин земної кулі, хоча значна частина населення може цього не помітити [1, 26].

У зв'язку з цим, необхідно зазначити основні вектори маніпуляції свідомістю у глобалізованому середовищі, ґрунтуючись на класичних філософських поглядах про особистість як конкретну людину-суб'єкт та об'єкт суспільних відносин, що по-слуговується у своїй відчужувальній діяльності суспільно-значимими інтересами. Закономірним є те, що роль особистості як активного суб'єкта соціального впливу пригнічується внаслідок панування потужних надособистісних (наднаціональних, наддержавних, надконтинентальних) суб'єктів. Це призводить до порушення балансу суб'єкт-об'єктної субстанціональності людини, де питома вага об'єктної, пасивної ролі зростає. На практиці це зумовлює поширення технократичного мислення, фетишизації речей, зменшення авторитету загальнолюдських цінностей — інтелектуальних, естетичних, моральних, а також сформованих багатовіковою історією соціальних регуляторів — релігії, моралі, права. Людська індивідуальність за таких умов, можливо, буде все більше нівелюватися, а статус особистості як найвищої цінності, її прав, свобод істотно зменшиться.

З другого боку, високі технічні можливості цивілізації (як специфічні, високоіндустріальні — ядерна, хімічна, бактеріологічна та інша зброя, так і широкодоступні — скажімо,

комп'ютерні технології) призводять до розширення можливостей відчужувальної діяльності людини, за допомогою якої вона здатна істотно впливати на глобальні виклики. Тобто за певних умов окрема людина зможе виступати як масштабний суб'єкт впливу на економічні, соціальні, культурні процеси.

При цьому елітизація і маргіналізація охоплюватиме різні сфери діяльності — інтелектуальну, матеріальну, політичну тощо. Тому однією з найпотужніших антиманіпулятивних сил в умовах глобальних мереж інтернету є громадянське суспільство як носій і механізм виявлення свободи та індивідуальності людини.

Тут слід наголосити, що для зміни ситуації на краще необхідно вчити індивіда технікам та засобам протидії концієнтальній зброї. Необхідно створювати спеціальний освітній простір, за допомогою якого можна аналізувати схеми та засоби діяльності Інтернету, а також виробляти превентивні засоби роботи в Інтернеті.

Деякі вчені пропонують вжити певних заходів для виправлення ситуації з маніпуляцією суспільства. Необхідно, насамперед, використовувати нові мультимедійні технології для раціональних цілей: заповнювати новий інформаційний простір морально-етичними засадами, систематизувати існуючий зміст, використовувати їх як бібліотеку, в якій необхідно чітко орієнтуватись для того, щоб досягти своїх цілей [1, 27].

Таким чином, Інтернет можна розглядати як особливе явище соціальної реальності й індивідуального життя людини, і в цьому ракурсі він виступає як явище суперечливе, здатне, з одного боку, сприяти розвитку особистості, а з другого — призводить до певного відчуження особистості від дійсності.

Підбиваючи підсумки, можна виокремити такі риси Інтернету і його соціокультурні функції:

- розвиток інформаційних технологій призведе до розвитку горизонтальних комунікацій, до розвитку “мережевого суспільства”, і, відповідно, до збільшення кількості

альтернативних джерел інформації, які зменшать можливість від маніпулятивного впливу;

- велика кількість обсягу та джерел інформації може призвести до перенасичення індивіда інформацією, і, відповідно, до прагнення сприймати найбільш спрощені, вже “готові” образи, оцінки та стереотипи, що пропонуються;
- дослідження соціокультурних передумов виникнення Інтернету й закономірностей його трансформацій дає можливість зробити висновки про те, що відбувається містифікація можливостей нових інформаційних технологій (Інтернет), онтологізація віртуальної реальності, нав'язування визначення сутнісних особливостей Інтернету з точки зору постмодерністської парадигми. Це переплітається з домінуванням на цей момент американської моделі глобалізації, яка не є єдиноможливою. В цілому, нові інформаційні технології і Інтернет як засіб маніпуляції свідомістю є інструментами, що використовуються згідно з поставленими цілями; при визначеності сутності Інтернет є найбільш адекватним як засіб маніпуляції свідомістю, транслуючий інформаційні потоки, але не здатний цілісно змінити суть суспільних відносин.

Наслідком вищевикладеного є несформованість засобів масової інформації щодо розгортання повноцінної діяльності із забезпечення формування в українському соціумі духовності та культури. Існування більшості видань та ТРК має переважно політичне обґрунтування, вони цілком залежать від “дотацій” суб'єктів маніпуляції свідомістю, що здійснюють інформаційно-пропагандистське забезпечення.

Таким чином, трактування суспільних процесів та формування духовних цінностей у суспільстві, що поширюється ЗМІ, часто не сприяє об'єктивному уявленню серед громадської думки. Це, відповідно, не впливає позитивно на ухвалення різнобічних рішень та об'єктивне сприйняття об'єктами маніпуляції політики органів державної влади.

6.2. Інтелектуальна безпека як протидія спекулятивним технологіям маніпуляції свідомістю

Початок ХХІ ст., не дивлячись на розвиток нових технічно-інформаційних технологій, не став початком мирного періоду в історії людської цивілізації. Сьогодні у всьому світі гинуть тисячі людей, не лише внаслідок епідемій, нещасних випадків або природних катаклізмів, а й у результаті численних регіональних сутичок, локальних конфліктів, які досить часто переростають у довготривалі війни. Тому духовна безпека як превентивний імператив є застерігаючим мирним конструктивним діалогом (партнерство, співробітництво, переговори) на основі компромісу та взаєморозуміння.

Основні конфліктогенні чинники

Сучасні конфлікти існують в усіх сферах суспільного життя і часто перетворюються на етнічні конфлікти, а суто етнічні конфлікти в силу відповідної ідеологічної аргументації неодмінно переростають у соціально-політичні конфлікти. Тому сучасне дослідження і вивчення таких конфліктів має відбуватись з урахуванням цієї закономірності, тобто проводиться одночасно з дослідженням і вивченням етнічних конфліктів. Лише такий комплексний підхід дає можливість зрозуміти сутність, детермінований характер, шляхи та методи запобігання виникненню поліетнічних конфліктів в усіх сферах людського буття.

Етнічний конфлікт (зокрема політичний) характеризується неспівпаданням, несумісністю цінностей, зіткненням інтересів і цілей різних етнонаціональних спільнот (етносів, націй, корінних народів та етнонаціональних меншин) між собою та з цінностями, інтересами і цілями держави, а також між усіма їх носіями. Крім того, глобальними причинами таких етнополітичних конфліктів можна вважати їхній глобальний характер, що постійно зумовлює етнополітичні конфлікти на всій земній кулі, а їхні прояви становлять певну тенденцію чи закономірність.

Серед конфліктогенних чинників етнічних конфліктів слід виокремити поліетнічний характер людської спільноти. За соціальними підрахунками у світі існує від 4 до 8 тис. етносів. У свою чергу етноси існують у формі націй, народів, племен, етнічних та національних груп. Така чисельність і різноманітність етнонаціональних спільнот може за певних умов породжувати безліч конфліктних ситуацій [126, 108].

Надзвичайно важливим конфліктогенним чинником є процес глобалізації, що поширює на всій планеті спільні для всього людства технології, культури, ідеї, цінності, способи життя тощо. Це, у свою чергу, призводить до досить суперечливих наслідків. З одного боку, вона зміцнює взаємозв'язки і взаємозалежність країн і народів та сприяє їхній інтеграції, а з другого — притаманні їй уніфікація і стандартизація призводять до посилення етнічної та національної самосвідомості та зростання етнічної диференціації і фрагментації, що збільшує потенційні можливості виникнення етнічних конфліктів [124, 108].

Слід наголосити, що модернізація, як і глобалізація, теж призводить до “етнічної диференціації” і фрагментації людства та поліетнічних суспільств. До того ж модернізація, що особливо має місце в посттоталітарних країнах, нерівномірно впливає на різні етнонаціональні спільноти [173, 147].

Особливої уваги заслуговує такий конфліктогенний чинник, як етнічний ренесанс, який, з одного боку, сприяє відродженню і розвитку етнічних цінностей (культури, мови, способу життя та ін.), що збагачує саму етнічність і все людство, перешкоджає його уніфікації. Але, з другого боку, етнічний ренесанс призводить до подальшої фрагментації (маргінальності) людства, створює сприятливе підґрунтя для зародження етнічних конфліктів.

Серед інших важливих конфліктогенних чинників слід назвати світові процеси демократизації суспільного життя, децентралізації суб'єкта влади, зростання міграції, розвитку засобів маніпуляції свідомістю, зокрема континентальних та глобальних телекомунікаційних систем тощо.

Мотивація соціального консенсусу в світовому суспільстві

Будь-який соціальний конфлікт, набуваючи значних масштабів, об'єктивно стає соціально-філософським, тобто цілком зачіпає діяльність управлінських інститутів.

Проблема такого конфлікту має давні традиції в історії філософської думки. Найбільший внесок у розробку теорії зробили Арістотель, Т. Гоббс, А. Токвіль, К. Маркс, М. Вебер та ін. Тут слід нагадати, що шляхом застосування історико-соціологічного методу наукового пізнання було встановлено, що на межі переходу від аграрної стадії життєдіяльності соціуму до індустріальної поступово виходять соціально-класові зміни. Таким чином, загострюється класова боротьба за опанування відповідними владними ресурсами.

На початку ХХ ст. прискореними темпами відбувається ескалація політичного протистояння між представниками різних класових угруповань. У зв'язку з цим з політичної сфери виокремлюються своєрідні моделі соціальної злагоди, які, в цілому, можуть зумовлюватися як дипломатичними методами управління (демократичними), так і тоталітарним стилем керівництва (силовим). При такому керівництві процес формування **соціального консенсусу** набуває відповідної мотивації на нижніх щаблях соціальної піраміди в ієрархічному суспільстві. При цьому соціокультурне ядро суспільства приймає правила “гри” відповідно до приватних інтересів, переконань, потреб.

У свою чергу обґрунтовується той факт, що зазначені тоталітарні режими характеризуються досить міцною суспільною спаяністю та високим рівнем соціального консенсусу, побудованими на соціальних стереотипах (в їхній архетипно-ментальній змістовності як прояву традиції, культури). Тому сьогодні постає неодмінне завдання перед людською спільнотою як “розм'якшити” такі стереотипи.

Цей консенсус заснований на нівелюванні антропологічної сутності людини (проблематично стати особистістю як про-

дукт соціального), формально закріплює за кожним ілюзорну видимість основних прав та свобод, але на практиці всіляко перешкоджає плюралізму думок, свободі слова як волевиявлення соціальної злагоди. Така соціальна злагода насаджується соціуму згори, з боку державних структур, за допомогою гіперідеологізованого втручання у соціальний простір та легалізованого, але не завжди легітимного примусу.

Незмінно гострим залишається питання про модель демократії як здатність ефективно реагувати на суспільні настрої, що змінюються у результаті соціального консенсусу. При цьому дуже важливим елементом, що формує основи демократичного ладу, є визнання акту громадянської непокори. Власне кажучи, для того щоб демократія запрацювала й давала певні наслідки, людська спільнота повинна стати тим механізмом, який перетворить свідомість, волю й сумління кожного громадського діяча на його думку (голос) як розвиток людського. А для цього слід забезпечити аксіологічну (ціннісну) модель у контексті духовної безпеки як ідеальне функціонування усіх сфер суспільного життя, таких як правова, економічна, політична, соціальна, а також відповідні права громадян. Бо права і свободи людини є тією цінністю демократії, яка репрезентована в усіх її формах і процедурах. Саме для захисту й реалізації цієї цінності існують демократичні принципи, що цілком характеризують традиційність життєдіяльності суспільства; еволюційний розвиток соціокультурних особливостей національного менталітету; діалог-партнерство на етичних засадах волевиявлення (чесності як істотного кроку самобутності, справедливості, відповідальності); переосмислення загальнолюдських цінностей як вияву духовної свідомості.

Адже держава не може існувати поза суспільством, вона — похідна від нього, і призначення її полягає у тому, щоб слугувати йому. Тому відокремленість громадянського суспільства від держави не означає, що воно перебуває поза сферою державного впливу. Так чи інакше, держава регулює у результаті соціального консенсусу відповідні суспільні відносини [10, 47].

Саме управлінська діяльність в адміністративно-територіальних одиницях держави виконується відповідними органами державного управління та місцевого самоврядування. Таке державне управління здійснюється центральною владою або адміністрацією вищого територіального рівня управління зазвичай через призначувані цією владою адміністративні органи. При цьому місцеве самоврядування є не управлінською діяльністю держави, а лише діяльністю самих громадян з управління власними справами. І лише у соціальному консенсусі місцеве самоврядування є інститутом громадянського суспільства як невід'ємна діалектична складова органу державного управління [10, 47].

Перспективні концепції мирного врегулювання і запобігання війн та збройних конфліктів

Різке зростання руйнівних можливостей зброї ХХ ст. супроводжується посиленням вразливості, особливо розвинених індустріальних суспільств, від будь-якого збройного конфлікту.

Сьогодні виникнення зброї масового знищення, можливість її використання у відповідних технологічних формах, першочергово висуває проблему знищення всіх здобутків прогресу людства, а також саме життя на Землі. Але загибель багатьох держав і суспільства може статися і у випадку великомасштабних збройних конфліктів, породжених нинішнім глобалізаційним процесом, що охопив весь світ [126, 108]. Насамперед це стосується європейських держав, які можуть функціонувати лише в умовах миру і не виживуть у таких збройних конфліктах. Це пояснюється складністю, взаємозалежністю різних елементів, розгалуженість і централізованість основних систем життєзабезпечення людей (електроенергією, теплом, водопостачанням, продуктами харчування, медичними послугами тощо), що робить можливим їх руйнування за лічені години у випадку виникнення внутрішніх чи зовнішніх загроз. Руйнування атомних електростанцій, підприємств, пов'язаних з ядерною енергетикою, виробництвом та використанням радіоактивних, хімічних

та інших небезпечних матеріалів, здатне викликати багаторазове посилення могутніх сил сучасних загрозливих дій (збройних конфліктів у вигляді терористичних актів), знівечити та зробити непридатним для повноцінного життя навколишнє середовище на великих територіях. Це може викликати масові неврози, психози, соціофобії тощо [10, 47].

Розуміючи цю небезпеку, людство усвідомлено та неусвідомлено висуває на першій план нові види війн. Так, викликом глобальної та національної безпеки ХХІ ст. є асиметричні збройні конфлікти, коли державний та недержавний супротивники, використовуючи технології та нестандартні тактичні прийоми, уникають прямих військових сутичок, діють в умовах відсутності визначених кордонів між ворогуючими сторонами, здійснюють психологічний, латентно виражений вплив не стільки на збройні сили супротивника, скільки на мирних громадян, зловмисно маніпулюючи свідомістю. Асиметричні загрози можуть виникати як у окремих державах, які прагнуть під час можливих збройних сутичок протиставити військовій перевазі супротивника уміння використовувати нові технології (насамперед, *інформаційні*), так і наднаціональних структурах: міжнародного тероризму, організованої міжнародної злочинності, торговців зброєю, наркомафії [10, 47].

Саме проблема інформаційної війни як крайньої форми протиборства держав та уповноважених на те органів на інформаційному рівні ініціюється використанням спеціальних способів і засобів маніпуляції на інформаційне середовище протилежної сторони та захисту власного інформаційного середовища в силу ідеологічної аргументації.

При цьому слід визначити, що термін **“інформаційна війна”** вживається на предмет: 1) явищ, що не підпадають під поняття війни (наприклад, боротьба за володіння засобами масової інформації, комп’ютерне злочинство); 2) органів, не уповноважених державою вести війну (наприклад, політичних, етнічних, релігійних груп, організованої злочинності, окремих індивідів, озброєних інформаційними технологіями); 3) усіх рівнів

боротьби (індивідуальна, корпоративна, глобальна інформаційна війна); відповідних традиційних способів боротьби на інформаційному рівні та нетрадиційних, що виникли завдяки технологічним досягненням ХХ ст., зокрема радіоелектронна боротьба (*electronic warfare*) та хакерська (цифрова, кібернетична, комп'ютерна) війна.

Теоретичною засадою інформаційного протистояння в глобалізованому світі є національна безпека, зокрема духовна. Тому з діалектичного аспекту існує обов'язкова умова розвитку українського суспільства — інтенсивне розгортання процесів інформатизації. Потрібно чіткіше враховувати світовий досвід і цілісно розвивати всебічне співробітництво у цій сфері з державами, які першими досягли певної фази інформаційного суспільства. Бо відставання в інформатизації загрожує небезпекою залишитись осторонь від світового розвитку й перетворитися з суб'єкта міжнародних стосунків у їхній об'єкт. Тому, у сфері національної безпеки та оборони “розгортання процесу використання новітніх інформаційних технологій має забезпечити кількісну та якісну перевагу над відповідним евентуальним противником стосовно збирання й оброблення інформації, її передавання та прийняття рішень”, доведення певних завдань до маніпульованих (керованих, підлеглих) сил та засобів у гарантованій нейтралізації джерел загрози з мінімізуючими витратами [2, 78].

Сутність роззброєння

Роззброєння — це широкий комплекс узгоджених заходів держав, покликаних зменшити, а в кінцевому підсумку і повністю ліквідувати матеріальні заходи ведення війни. Роззброєння, будучи серед інших заходів як ненапад, мирне вирішення спорів, операції сил ООН у районі екстремальних ситуацій конкретним втіленням принципу підтримки міжнародного миру, повинне служити засобом превентування (відвернення, запобігання, застерігання, відволікання) війни. Саме в цьому і полягає мета роззброєння як принцип міжнародного права.

Принцип роззброєння визначається сукупністю першочергових положень Уставу ООН, і насамперед головною метою ООН, закріпленою у ст. I, підтримувати міжнародний мир і безпеку [79, 180]. Конкретно про роззброєння йдеться у ст. 11, 26 і 47 Уставу ООН, який не визначає ні конкретних форм, ні обсягу роззброєння, а лише формулює у загальній формі обов'язок держав і головних органів ООН розробити заходи щодо практичного здійснення роззброєння. У цьому й полягає юридичний зміст принципу роззброєння.

Предметом врегулювання збройних конфліктів є відповідний порядок розгляду планів роззброєння. Перший етап — це розробка планів (проектів договорів); другий — розгляд цих планів безпосередньо зацікавленими державами і укладання між ними договору про роззброєння.

Подальшим розвитком і конкретизацією принципу роззброєння є Декларація про міжнародне співробітництво, яка цілком закликає до консенсусу, вироблення компромісних рішень, скріплених відповідних Угод з метою проведення мирних переговорів дипломатичним утвердженням [2, 78].

Підбиваючи підсумки, слід зазначити, що сучасне становлення демократії в Україні, пошук нових форм взаємодії держави і громадянського суспільства передбачає появу і функціонування нових суспільних інститутів у всіх сферах життєдіяльності. Це повинні бути такі інститути, які мають забезпечити трансформаційному суспільству насамперед повноту громадської думки як акту громадської непокори, включення саме народних інтересів українського суспільства й істотних (зокрема, мистецьких) позицій у політичну систему та контроль за владою.

Для України на сучасному етапі демократичної трансформації, що супроводжується кризовими явищами в усіх сферах суспільних відносин та високою мірою конфліктності інтересів, актуальним є пошук демократичних способів регулювання відповідних конфліктів з метою їх переведення у інституціоналізовані межі та забезпечення стабільного і прогресивного

розвитку. Саме демократичний режим, що ґрунтується на діалогічній концепції влади, спроможний забезпечити несилові способи завершення конфліктів, ефективно використати механізми, які мінімізують негативні наслідки конфліктів та переводять їх у річище конструктивного діалогу.

Таким чином, лише в демократичній правовій державі створюються необхідні передумови для мирного регулювання непримиренних інтересів. Вирішальною у духовній безпеці, де наука розглядається як вища форма знання, є правомірна взаємодія самоорганізованих соціальних інститутів громадянського суспільства із державою, у результаті чого можна досягти мирних форм врегулювання будь-яких конфліктів.

Це свідомо показують історичні події “помаранчевої хвилі” у листопаді-грудні 2004 р., коли український парламент ухвалив зміни до Конституції України як моменту істини основи компромісу. Бо, дійсно, саме майбутнє України — це превентивне утвердження дипломатії, в її єдиній легітимній конституційній силі. Така форма діалогу знаходить своє чільне місце у розумних серцях нашого мудрого українського народу як консолідуючого носія демократичного прогресу.

6.3. Захист інтелектуальної власності: особистості, держави та суспільства

Сьогодні реклама міцно увійшла у життя кожного члена нашого суспільства. Незважаючи на патетичність цієї фрази, вона відповідає дійсності — різноманітність форм реклами та засобів, які використовуються, не залишає без уваги будь-яке джерело інформації. Тільки абсолютна ізоляція від суспільства може уберегти від рекламних атак.

Ставлення до реклами у кожного індивідуума особисте. Дехто називає рекламу двигуном прогресу, хтось говорить, що “всі строки виконання зобов’язання потрібно помножити на два, всі пропозиції про допомогу ділити на два, всяку рекламу необхідно ділити на чотири” (Г. Хернес). Отже, ставлення до реклами, безумовно, різне, від цілком негативного (зазвичай

для фізичних осіб, які змушені бути споживачами реклами, позбавленими можливості вибору) до цілком позитивного (власне, особи, які намагаються будь-що запропонувати).

Однак незалежно від того, як і хто ставиться до цього суспільного явища, неможливо не сказати про те, що воно є складовою суспільного життя будь-якої держави світу, тому просто не може не регулюватися правом, покликаним або регулювати відносини, які вже існують у суспільстві (постфактум), або створювати необхідні умови для розвитку цього напрямку шляхом визначення на законодавчому рівні певних рамок, в яких це явище існуватиме (право у цьому випадку виступатиме каталізатором суспільних відносин).

Реклама як об'єкт авторського права

Загальновідомо, що реклама є однією з рушійних сил ринкової економіки, і якщо остання — це корабель, то реклама — вітер, який повинен постійно віяти, щоб корабель плыв у відповідному напрямку. Суть реклами полягає у пропонуванні широкому колу потенційних споживачів певного товару (послуги), який або тільки з'являється на ринку і намагається “заявити про себе”, або ж намагається розширити коло своїх споживачів шляхом, як сьогодні модно говорити, “просування бренду”. Проте це абсолютно неможливо без використання об'єктів авторського права, адже разом з торговельною маркою, фірмовим найменуванням чи географічним позначенням вони своєю оригінальністю, неповторністю та творчим характером опосередковано формують обличчя товару (послуги), компанії, підвищують лояльність споживача тощо.

Відповідно до Закону України “Про рекламу” реклама — це інформація про особу чи товар, розповсюджена у будь-якій формі та в будь-який спосіб і призначена сформулювати або підтримати обізнаність споживачів реклами та їхній інтерес щодо таких особи чи товару.

Отже, реклама — це інформація. Для того щоб створити якісну рекламу, необхідно докласти певних творчих зусиль. Ці

зусилля приводять до того, що реклама стає творчим добутком, вираженим у якій-небудь об'єктивній формі, а значить — об'єктом авторського права. Часто при створенні реклами використовують твори, створені ким-небудь раніше.

Відносини, що виникають у зв'язку зі створенням і використанням творів, регулюються Законом України “Про авторське право і суміжні права” (далі — ЗУ “Про авторське право”). У цьому випадку можна виділити два основних питання: питання захисту авторських прав на рекламу і питання використання у рекламі творів третіх осіб.

У ЗУ “Про рекламу” також відзначається, що реклама може цілком або частково бути об'єктом авторського права і суміжних прав. У цьому випадку авторські і суміжні права підлягають захисту відповідно до ЗУ “Про авторське право”.

У яких же випадках реклама є об'єктом авторського права?

Відповідно до зазначеного Закону авторське право поширюється на твори науки, літератури і мистецтва, що є результатом творчої діяльності, незалежно від призначення і достоїнства твору, а також від способу його вираження. Про творчу діяльність при створенні твору говорить аналогічна ознака результату, що виражається в оригінальності (неповторності) твору. Саме тому в рекламі, як і в будь-якому творі, авторським правом не охороняються ідеї, методи, способи, концепції, факти, а також інші неоригінальні елементи, що можуть з'явитися при рівнобіжній творчості.

Слід зазначити, що не є об'єктом авторського права повідомлення, що мають інформаційний характер. Тому, якщо рекламне повідомлення не виражене в оригінальній формі, а лише повідомляє про достоїнства товару, то воно не охороняється авторським правом.

Проте згідно зі ст. 13 ЗУ “Про авторське право” не вважаються рекламою:

- оприлюднення, виголошення у програмі, передачі імені, найменування спонсора, об'єктів права інтелектуальної власності, що йому належать;

- трансляція соціальної реклами, якщо вона розповсюджується телерадіоорганізацією безкоштовно;
- анонси власних програм, передач телерадіоорганізації.

Реклама як самостійний об'єкт авторського права не визнається. Проте це не означає, що реклама не може стати такою. Для того щоб реклама набула статусу твору і їй було надано правову охорону, від неї вимагаються дві речі: а) творчий характер; б) вираження у будь-якій об'єктивній формі.

Лише творчий підхід надає рекламі оригінальності та неповторності, а отже, виділяє її з-поміж безлічі інших рекламних роликів, бігбордів тощо. Для прикладу, можна виокремити рекламу кави “Nescafe”, яка створює цілу культуру свого продукту: з кожною появою нового ролика споживач реклами підсвідомо очікує іншого, стаючи таким чином учасником (частиною) створеної субкультури. У таких випадках пишеться оригінальний сценарій, підбирається оригінальна музика, знімається оригінальний відеоролик, запрошуються відомі люди, метою чого є створення реклами, як кінцевого продукту.

Тобто появі реклами передують цілий комплекс дій, результатом кожної з яких може бути самостійний об'єкт авторського права. Так, правова охорона може надаватись:

- літературним творам (сценарії роликів, оригінальні рекламні повідомлення);
- музичним творам (створення оригінальної музики). У більшості випадків саме за рекламним супроводом упізнається реклама того чи іншого продукту;
- аудіовізуальним творам (рекламні відеоролики);
- творам живопису, архітектури, скульптури та графіки (зовнішня реклама). Хоча щодо форми, слід зазначити, що більш доцільним є захист її як промислового зразка;
- фотографічним творам.

Враховуючи те, що реклама може містити два і більше об'єктів авторського права (наприклад, в аудіовізуальному творі використовується оригінальна музика та твори архітектури, скульптури чи графіки), кожна окрема частина твору (ре-

кламного ролика), якщо вона може використовуватися самостійно, розглядається як твір і охороняється відповідно до ЗУ “Про авторське право”.

Автор як власник реклами

У ст. 4 ЗУ “Про рекламу” йдеться про те, що використання у рекламі об’єктів авторського права і (або) суміжних прав здійснюється відповідно до вимог законодавства України про авторське право і суміжні права. При цьому, власне, реклама у будь-якій формі є об’єктом авторського права особи, яка її створила.

Цей висновок з’являється у результаті аналізу ст. 8 ЗУ “Про авторське право і суміжні права”, згідно з якою охороні за цим Законом підлягають усі твори, зазначені у ч. 1 цієї статті, як оприлюднені, так і не оприлюднені, як завершені, так і не завершені, незалежно від їхнього призначення, жанру, обсягу, мети (освіта, інформація, реклама, пропаганда, розваги тощо).

Винесення реклами до ч. 2 цієї статті пов’язано з тим, що існує безліч форм реклами. З погляду доцільності для потреб цієї статті, можна підрозділити рекламу не за формами, передбаченими ЗУ “Про рекламу”, а за формами, в яких може існувати твір згідно з ЗУ “Про авторське право”, а саме:

- реклама у формі літературного, фотографічного або графічного твору (реклама у друкованих органах масової інформації, реклама на транспорті, зовнішня реклама);
- реклама у формі аудіовізуального або музичного, з текстом або без твору (реклама на радіо або телебаченні).

Власне, закріплення законодавцем того, що твір підлягатиме правовій охороні, якщо він відповідає ознакам твору та створений з метою реклами, фактично не потребує доведення того, що реклама може бути твором у розумінні ЗУ “Про авторське право”. Як відомо, об’єктом авторського права є створене у результаті творчої діяльності (праці) автора у галузі літератури, науки або мистецтва щось якісно нове, неповторне, оригінальне, унікальне, що виражено в об’єктивній формі, з

можливістю сприйняття людськими почуттями та подальшого відтворення.

Таким чином, можна зробити висновок, що реклама після отримання об'єктивної форми (рекламного ролика, слогана, музичної фрази тощо), стає об'єктом авторського права, за умови, що вона є результатом творчої праці фізичної особи (згідно із ст. 1 ЗУ “Про авторське право” автор — фізична особа, яка своєю творчою працею створила твір) та є чимось новим та оригінальним. Позаяк наявність інших ознак твору, як-то: об'єктивна форма та можливість відтворення, сприйняття органами людських почуттів — не викликає труднощів.

Це дає підстави вважати, що реклама, за умови наявності у відповідного об'єкта реклами таких ознак, підпадає під дію ЗУ “Про авторське право”. Тобто в автора існує єдиний обов'язок — довести, що його реклама — це оригінальний результат творчої праці порівняно з уже відомими.

Слід наголосити, що виникнення авторського права і виникнення реклами у цьому випадку не є тотожними. Як відомо, авторське право виникає з моменту створення твору. У визначенні поняття реклами нової редакції Закону використовується дієслово завершеного виду “розповсюджена” замість “яка розповсюджується”, а отже інформація про особу чи товар лише тоді вважатиметься рекламою, коли буде донесена до споживача реклами у необхідній формі для певного виду реклами.

До цього моменту відповідальність за порушення законодавства про рекламу, передбачена ст. 27 ЗУ “Про авторське право”, не наступає, адже до розповсюдження такого поняття, як реклама, фактично не існує. Навіть якщо, наприклад, певний відеоролик підпадає під поняття недобросовісної реклами, потрібно передусім довести факт розповсюдження (його показ на телебаченні), без якого вирішити справу на свою користь буде практично неможливо.

Але якщо такий ролик є об'єктом авторського права? У такому випадку твір залишається твором, і його автор не може відмовитись від свого авторства. Навпаки, у такому разі пре-

зумпція авторства перетворюється на презумпцію винності, де має місце недобросовісна конкуренція, а визнання рекламного ролика як аудіовізуального твору лише дає можливість точно визначити відповідачів за позовом відповідно до ст. 17 ЗУ “Про авторське право”, або ж згідно з укладеним договором.

У більшості випадків для створення нового рекламного продукту рекламодавці укладають відповідні угоди з фірмами, що спеціалізуються на цьому виді послуг — рекламними агенціями (виробник реклами). У класичному випадку усі майнові права автора переходять до рекламодавця. Особисті немайнові права автора, згідно з законодавством, є невідчужуваними, за винятками, встановленими законом (наприклад, у випадку смерті автора вони переходять до спадкоємців або правонаступників).

Авторське право складається з сукупності виключних прав особистого немайнового характеру і майнових прав. Воно поширюється як на твір у цілому, так і на його частину, що відповідає всім пропонованим ЗУ “Про авторське право” вимогам і може використовуватися самостійно.

Особисті немайнові права належать авторові (фізичній особі, творчістю якого створений твір). Вони невідчужувані й укладаються в праві вважатися автором, праві на ім'я, праві на обнародування, праві на захист твору від зазіхання, здатного завдати шкоди честі і достоїнству автора.

Майнові права укладаються у виключному праві на використання твору в будь-якій формі і будь-яким способом. Таким чином, ніхто не може використовувати рекламний твір або його частину чи рекламний ролик, фотографію, малюнок, образ або який-небудь інший об'єкт без дозволу правовласника.

Правовласником може бути автор, його роботодавець, інший правонаступник на підставі Закону (наприклад, спадкоємці) або договору. Зазвичай правовласником у відношенні рекламного твору є рекламодавець. Однак для того, щоб він мав майнові права і був правовласником, необхідно, щоб автор був

його працівником з відповідними службовими обов'язками або з автором (рекламовиробником) було укладено авторський договір. Слід зазначити, що авторами аудіовізуального твору (наприклад, відеоролика) є режисер-постановник, автор сценарію, автор музичного твору, спеціально створеного для цього твору. Існують випадки, коли рекламодавець не може захистити свої права через те, що не врегулював свої відносини з автором(ами) або рекламовиробниками при створенні реклами.

Зазвичай рекламодавець не зацікавлений у тім, щоб у рекламі вказувалося ім'я автора. Тому рекомендується в авторському договорі передбачити, що твір може використовуватися анонімно (без вказівки імені автора). В іншому випадку, буде порушено одне з особистих немайнових прав.

У випадку порушення своїх авторських прав на рекламу рекламодавець має право вимагати від порушника визнання прав, відновлення стану, що існував до порушення права і припинення правопорушення, відшкодування збитків, зокрема втраченої вигоди, виплати компенсації у сумі від 10 до 50000 МЗП замість відшкодування збитків, а також прийняття інших заходів, передбачених Цивільним кодексом України.

Також порушення авторських прав на рекламу шляхом використання рекламного твору в рекламі третіх осіб звичайно породжує порушення відповідно до ЗУ "Про рекламу" (несумлінна реклама).

Другим важливим питанням, з яким зіштовхуються рекламодавці і рекламовиробники, є питання використання у рекламі творів, створених третіми особами раніше. Часто в рекламі для посилення її впливу на споживачів використовуються відомі твори науки, літератури і мистецтва.

Для того щоб використовувати чужі твори в рекламі, необхідно укласти авторський договір із власником виняткових майнових прав на них. Тому, якщо під час створення реклами використовуються фотографії, музика, малюнки або інші твори, створені не самим рекламовиробником, слід враховувати, що їхнє бездоговірне використання швидше за все

буде правопорушенням. При цьому закон вимагає чіткої і прямої вказівки в авторському договорі усіх прав, що передаються.

Перед укладанням авторського договору слід упевнитися, чи не минув термін дії авторських прав на твір, який збираються використовувати. Термін дії майнових авторських прав за загальним правилом дорівнює періодові життя автора і 70 років після його смерті.

Оскільки рекламодавець використовує у своїй рекламі твір, то він буде нести відповідальність у випадку порушення авторських прав більше, ніж рекламовиробник, що одержав винагороду за створену рекламу. Тому при замовленні на виробництво рекламного твору рекламодавцеві рекомендується перекласти свою частку відповідальності на рекламовиробника, що у такому випадку навряд чи стане запозичати чужі твори при виконанні замовлення.

Авторові, як уже зазначалося, належить особисте право на недоторканість свого твору. Після смерті автора захист цього права безстроково можуть здійснювати його спадкоємці. Тому слід утримуватися від серйозного перекручування у рекламі твору, особливо такого, яке може завдати шкоди честі і достоїнству автора. Цю вимогу прямо зазначено в Законі України “Про рекламу”, відповідно до якого не допускається неетична реклама, що ганьбить об’єкти мистецтва, що складають національне або світове культурне надбання.

Згідно зі ст. 438 ЦКУ автору належить право вимагати зазначення свого імені/імені автора у зв’язку з використанням його твору. Проте це є вкрай не вигідним для рекламодавця, адже він хоче, щоб реклама повністю ідентифікувалась лише з його продукцією та іменем/найменуванням, покращувала лише його ділову репутацію тощо. Для кращого захисту прав та інтересів рекламодавця, а також для уникнення можливих спорів, доцільним буде внести у договір пункт про те, що твір автора використовуватиметься анонімом (п. 2 ст. 14 ЗУ “Про авторське право”).

Використання об'єктів інтелектуальної власності в рекламі

Будь-який виробник бажає, щоб його товари і послуги мали успіх, щоб його реклама впливала на споживача. Для виробництва такої реклами необхідно докласти певних творчих зусиль. Проте часто трапляються випадки, коли в рекламі використовуються об'єкти авторського права, що не створюються спеціально для використання їх при рекламуванні певної особи чи товару, а були створені автором без будь-якого наміру використання їх в рекламі з метою самовираження останнього (його почуттів, переживань тощо).

Зазвичай використовуються твори, які вже добре відомі широкому загалу споживачів реклами. Це, по-перше, зменшує витрати рекламодавця на створення чогось нового та оригінального, а по-друге, популярність останнього підвищує лояльність споживача через вже створений позитивний імідж твору. І хоча рекламодавці намагаються все-таки створювати/замовляти щось зовсім оригінальне і неповторне, використання вже створених об'єктів авторського права та суміжних прав також не втрачає своєї актуальності та привабливості.

Наприклад, при рекламуванні пива використовується музичний твір групи “Queen” “We are the champions”, яку, по суті, можна віднести до українського фольклору через її постійне використання під час спортивних змагань і зокрема національної гри — футболу. Фактично назва музичного твору стає слоганом торгової марки, яка покликана створювати позитивні відчуття у споживача реклами (перемога улюбленої команди, дружна компанія за переглядом фінального матчу “Ліги чемпіонів” тощо). Інакше кажучи, соціальна реклама є прихованим примусом психологічного насилля над суб'єктом інтелектуальної власності у системі маніпуляції свідомістю.

Відповідно до ст. 440 ЦКУ майновим правом інтелектуальної власності на твір є виключне право дозволяти використання твору. Використання твору здійснюється лише за згодою автора, крім випадків правомірного використання твору без

такої згоди (наприклад, цитування, відтворення в судовому та адміністративному провадженні в обсязі, виправданому цією метою тощо).

Зазначені відносини щодо використання об'єктів авторського права в рекламі є насамперед договірними відносинами.

Відповідно до положень ЗУ “Про авторське право” використання в такому разі оформлюється авторським договором. Договір про передачу на використання творів вважається укладеним, якщо між сторонами досягнуто згоди щодо усіх істотних умов (строку дії договору, способу використання твору, території, на яку поширюється право, що передається, розмір і порядок оплати авторської винагороди, а також інших умов, щодо яких за вимогою однієї зі сторін має бути досягнуто згоди). Договір вважається укладеним, якщо сторони у належній формі досягли згоди з усіх істотних умов договору (ст. 638 ЦК).

При виготовленні та розповсюдженні реклами важливо також враховувати права третіх осіб. Передусім це стосується творів, що складають національне або світове культурне надбання. Відповідно до ст. 30 ЗУ “Про авторське право” твори, які стали суспільним надбанням, можуть бути вільно, без виплати, використовуватися будь-якою особою за умовою дотримання особистих немайнових прав автора, передбачених ст. 14 цього Закону.

Проте, наприклад, ст. 8 Закону Російської Федерації “Про рекламу” містить положення про те, що не допускається неетична реклама, що ганьбить об'єкти мистецтва, які є національною чи світовою культурою, що, у свою чергу, більш повно сприяє захисту прав автора, його спадкоємців, правонаступників та дисциплінує гравців рекламного бізнесу.

Якщо планується вихід на ринок нового продукту (послуги), то, враховуючи весь комплекс необхідних робіт між ним та виробником реклами, зазвичай укладається договір підряду на виконання робіт, який передбачає роботи з розробки нової торговельної марки, маркетингової концепції, концепції позиціонування, назви, слогану, дизайну, упаковки, її просування та

ідеї телевізійного ролика. У такому разі усі майнові права на новостворені об'єкти інтелектуальної власності належать замовникові.

З появою в Україні приватних телевізійних каналів, прибутковість яких більш ніж на половину залежала саме від реклами, постала проблема переривання рекламою трансляції програм та кінофільмів. Блок реклами зазвичай з'являвся у найгостріші моменти фільму, і глядач фактично був змушений дивитись *n*-кількість хвилин реклами, щоб дізнатись продовження чи розв'язку кінофільму.

Зазначимо, що це суперечить п. 4 ст. 14 ЗУ “Про авторське право”, де вказується, що автору належить особисте немайнове право вимагати збереження цілісності твору і протидіяти будь-якому перекрученню, спотворенню чи іншій зміні твору або будь-якому іншому посяганню на твір, що може зашкодити честі та репутації автора.

Проте досить сумнівною виглядає можливість визнання такої поведінки каналу як перекручення чи спотворення твору. Більш реальною виглядає ситуація з вимогою автора щодо збереження цілісності твору, проте навіть у такому разі творцю кінофільму потрібно було вибирати між майновими інтересами (отримання винагороди) та немайновим правом зберегти цілісність твору.

Суть вибору полягає у тому, що перед трансляцією кінофільму автора попередньо запитували дозволу на використання у визначеному порядку реклами, і якщо він не погоджувався, його фільм (аудіовізуальний твір) просто не транслювався. Проте, наприклад, в Європі ставлення до цього більш демократичне. Так, відомий італійський кінорежисер Фелліні зумів відстояти свої особисті немайнові права на цілісність його творів.

Як вирішення проблеми пропонувалося визнання переривання рекламою кінофільмів похідним твором, адже у такому разі на базі одного твору створюється зовсім інший — новий твір, що суперечить законодавству.

Враховуючи наведене, 1 жовтня 2003 р. Комітетом Верховної Ради України з питань свободи слова та інформації було видано Лист “Про застосування окремих положень Закону України “Про рекламу”, де роз’яснюється, що Закон легалізує переривання рекламою кіно- і телефільмів, а також концертно-видовищних і спортивних програм, яке до цього Законом було заборонено. Шкала переривання встановлюється ст. 13 цього Закону.

Комітет звертає увагу на те, що рекламою не перериваються фільми тривалістю до 42 хв. Реклама під час трансляції спортивних програм, передач розміщується у період повноцінних, органічних, визначених спортивними регламентами перерв. Трансляція концертно-видовищних заходів може перериватися рекламою кожні 30 хв. Крім того, Законом заборонено переривати рекламою випуски новин, а також програми для дітей.

Порядок використання об’єктів інтелектуальної власності, що найчастіше використовуються в рекламі

Використання об’єктів інтелектуальної власності, створених третіми особами, повинне підкорятися визначеним законодавчо встановленим правилам. Відповідно до ЗУ “Про рекламу” використання у рекламі об’єктів виключних прав (інтелектуальної власності) допускається у порядку, передбаченому законодавством України.

Який цей порядок і якими законами він регламентований?

Серед усіх об’єктів інтелектуальної власності можна виділити об’єкти, що частіше ніж інші або представляються у рекламі (товарні знаки, фірмові найменування, об’єкти патентних прав), або використовуються під час її виготовлення (твори науки, літератури і мистецтва).

Порядок використання товарних знаків регламентується Законом України “Про охорону прав на знаки для товарів і послуг”. Товарний знак — позначення, здатне відрізнити однорідні товари різних виробників. Фактично, саме товарний

знак є основним об'єктом реклами й у результаті залишається в пам'яті споживачів. Власник товарного знаку має виключне право користуватися і розпоряджатися ним, а також забороняти його використання третім особам. Ніхто не може використовувати охоронюваний товарний знак без дозволу його власника.

Зазвичай саме рекламодавець є правовласником щодо товарного знаку, зареєстрованого у встановленому порядку. Однак іноді в рекламі незаконно використовується товарний знак, що належить іншій особі. Найчастіше це відбувається тоді, коли рекламодавець не знає про наявність у третьої особи прав на представлене в рекламі позначення, або він свідомо прагне скористатися популярністю чужого товарного знаку, рекламуючи товар з подібним позначенням.

Порушенням прав власника товарного знаку визнається будь-яке несанкціоноване ним введення у господарський оборот товару, позначеного таким самим або подібним до нього за ступенем змішання позначенням, або самого позначення відносно однорідних із зазначеними у свідоцтві товарами. Наприклад, до таких дій може відноситися пропозиція до продажу товару, незаконно позначеного чужим товарним знаком.

Таким чином, якщо товарний знак або подібне до нього позначення використовується ким-небудь у рекламі без дозволу правовласника, то сама реклама буде самостійним порушенням виключних прав. За такі дії може наступити цивільно-правова, а в деяких випадках адміністративна і кримінальна відповідальність. При цьому порушником буде рекламодавець (навіть якщо він сам не виготовляє товари), оскільки саме він вводить товарний знак і товар у господарський оборот і відповідає за зміст інформації, наданої для створення реклами. Але якщо яке-небудь позначення було незаконно введене і з'явилося вже у процесі підготовки й оформлення реклами, то слід враховувати можливість залучення до відповідальності рекламовиробника.

У випадку порушення власник товарного знаку має право вимагати від порушника припинення порушення, відшкоду-

вання збитків, публікації судового рішення з метою відновлення ділової репутації і здійснення деяких інших дій.

Отже, порядок використання у рекламі товарних знаків полягає у тому, що їх може використовувати лише правовласник (власник, ліцензіат на підставі ліцензійного договору) або будь-яка особа, але тільки якщо цей товарний знак ще не одержав охорону (не зареєстрований у Патентному відомстві України).

Однак ЗУ “Про рекламу” не допускає і несумлінну рекламу, що вводить споживачів в оману щодо рекламованого товару за допомогою імітації (копіювання або наслідування) загального проекту, тексту, рекламних формул, зображень, музичних або звукових ефектів, використовуваних у рекламі інших товарів. Тому в деяких випадках використання позначень (звукових, образотворчих й ін.), що уже використовувалися в рекламі іншими, не допускається, навіть якщо вони не зареєстровані як товарні знаки.

ЗУ “Про рекламу” забороняється також свідомо помилкова реклама, тобто реклама, що навмисне вводить споживачів в оману. Оскільки не вказується, щодо чого споживач не повинний вводитись в оману, то потрібно визнати, що використання в рекламі чужого товарного знаку або подібного з ним до ступеня змішання позначення відповідає ознакам свідомо помилкової реклами.

Порушенням ЗУ “Про рекламу” є також недостовірна реклама, тобто реклама, у якій присутні відомості, що не відповідають дійсності, зокрема відносно товарного знаку. Виробник, наприклад, не вправі вказувати в рекламі за допомогою попереджувального маркірування (букви “R” у кружку) або іншим способом на те, що знак зареєстрований, якщо в дійсності він не внесений до Державного реєстру товарних знаків.

Слід також зазначити, що всі зазначені дії, крім того, що вони порушують ЗУ “Про рекламу” і ЗУ “Про товарні знаки”, можуть бути визнані несумлінною конкуренцією на підставі ЗУ “Про захист від недобросовісної конкуренції”.

У зв'язку з вищесказаним можна порадити виробникам використовувати тільки свої позначення і піклуватися про їхню охорону. ЗУ “Про товарні знаки” надає досить великі можливості для захисту законних інтересів у сфері реклами, оскільки як товарні знаки можуть виступати і реєструватися не лише логотипи, назви, етикетки, а й рекламні слогани, звукові позначення. Це дозволяє виробникам найефективніше просувати свій товар на ринок, використовуючи в рекламі товару оригінальні позначення, що є об'єктами виключних прав. Наприклад, як товарний знак для кави зареєстровано фрагмент твору Чайковського.

Багато в чому усе вищесказане може відноситися і до фірмового найменування, оскільки воно також є засобом індивідуалізації й об'єктом виключних прав.

Сьогодні багато суб'єктів підприємницьких відносин, зокрема іноземні юридичні особи, указують свої фірмові найменування і товарні знаки на іноземних мовах. Відповідно до ЗУ “Про рекламу” на території України реклама поширюється українською мовою, за винятком визначених випадків. Це положення є причиною багатьох конфліктів, пов'язаних з використанням фірмових найменувань і товарних знаків іноземною мовою.

Одним з передбачених законом винятків є використання зареєстрованого товарного знаку. Якщо товарний знак зареєстрований іноземною мовою, то ніхто не може перешкодити його використанню, у тому числі в рекламі.

У рекламованих товарах часто втілюються *об'єкти патентних прав: винаходи, корисні моделі* (поліпшення засобів виробництва, предметів споживання, а також їхніх складових), *промислові зразки* (рішення зовнішнього вигляду). У телевізійній і іншій рекламі часто бачимо лікарські препарати, пристрої й інші об'єкти, що запатентовані як винаходи, а також різні вироби, зовнішній вигляд яких запатентований як промисловий зразок.

Відповідно до патентних законів патентовласникові належить виключне право на використання охоронюваних патентом винаходів, промислових зразків, корисних моделей. При

цьому під використанням розуміється введення в господарський оборот створеного з застосуванням винаходу, корисної моделі, промислового зразка продукту або застосування охоронюваного патентом способу.

Сама реклама продукту, що містить захищений патентним законодавством об'єкт, представлення його на виставці, можуть бути порушенням виключних прав патентовласника, якщо здійснюється без його дозволу. Дозвіл оформлюється укладанням ліцензійного договору. Дії одержувача прав (ліцензіата) прямо не передбачені договором, не дозволені законом або існуючою практикою, є порушенням патентних прав. Тому дозвіл на рекламу слід включати у ліцензійний договір, якщо сторони вважають цю умову істотною.

У патентному праві найважливішим поняттям, що визначає патентоспроможність, є новизна, тобто невідомість зі світового рівня техніки, у який включаються всі відомості, що стали загальнодоступними у світі до дати подачі заявки.

Реклама може бути засобом розкриття тих відомостей, з обліком яких визначається новизна, а відносно винаходу — і винахідницький рівень. У силу цього, іноді (особливо закордоном) рекламу використовують для того, щоб виключити можливість патентування конкурентами тих або інших рішень, розкриваючи важливу інформацію.

На жаль, в Україні найчастіше підприємці власною рекламою несвідомо позбавляють себе можливості одержати необхідний їм патент на те або інше рішення, розкриваючи інформацію про пристрій, промисловий зразок. Потім вони звертаються до фахівця, який констатує, що якщо і можливо одержати охоронний документ, то він буде уразливий з юридичної точки зору. Слід нагадати: не визнається обставиною, що перешкоджає визнанню патентоспроможності розкриття інформації автором, заявником або будь-якою особою, що одержала від них цю інформацію, але тільки якщо заявка на відповідний об'єкт подана не пізніше 12 місяців з дати розкриття інформації.

Вказувати в рекламі на те, що продукт захищений патентом, можна тільки у тому випадку, якщо це відповідає дійсності. В іншому випадку, така реклама буде недостовірною і вважатиметься актом несумлінної конкуренції. Іноді патентом захищаються самі рекламні носії (стенди і т. д.).

Практичне застосування норм законодавства з питань захисту авторського права в галузі реклами

На що ж потрібно звертати увагу виробникам реклами та її замовникам?

Більшість реклами створюється спеціалізованими юридичними особами, що мають у штаті фахівців, які спроможні творчо працювати та мають необхідні знання для створення реклами певного виду. Отже, з погляду авторського права суб'єктами цих відносин будуть: замовник, виробник реклами та автор.

Аби не ускладнювати розуміння цих понять, під терміном “автор” матимемо на увазі саме фізичну особу, творчою працею якої створено рекламу. Залишимо поза увагою похідних від автора суб'єктів, як-от: спадкоємців, організації з управління правами автора тощо.

Отже, як правило, замовник звертається до виробника реклами та між ними укладається цивільно-правовий договір (зазвичай це договір підряду), предметом якого є створення певної рекламної продукції. Виробник реклами для виконання своїх обов'язків за договором із замовником може звернутися до власного спеціаліста або, як найчастіше буває, до групи спеціалістів, кожний з яких виконує певні функції, спрямовані на загальний результат, який (які) знаходи(я)ться з ним у трудових відносинах, або долучає до цього стороннього фахівця на підставі субпідрядних договорів або строкових трудових договорів.

Відповідно до ст. 14 ЗУ “Про авторське право” автору належать такі особисті немайнові права:

1) вимагати визнання свого авторства шляхом зазначення належним чином імені автора на творі і його примірниках і за

будь-якого публічного використання твору, якщо це практично можливо;

2) забороняти під час публічного використання твору згадування свого імені, якщо він як автор твору бажає залишитись анонімом;

3) вибрати псевдонім, зазначати і вимагати зазначення псевдоніма замість справжнього імені автора на творі і його примірниках і під час будь-якого його публічного використання;

4) вимагати збереження цілісності твору і протидіяти будь-якому перекручуванню, спотворенню чи іншій зміні твору або будь-якому іншому посяганню на твір, що може зашкодити честі і репутації автора. Особисті немайнові права автора не можуть бути передані (відчужені) іншим особам”.

Практично кожний погодиться з тим, що дуже рідко (майже ніколи) у тексті реклами є інформація про автора реклами. Водночас згадана норма права дозволяє дійти висновку, що автор має право вимагати зазначення його імені.

Таким чином, замовник у будь-якому випадку не застрахований від того, що автор реклами не звернеться до нього з пропозицією внести до тексту реклами інформацію про себе. Можливо, у більшості випадків це буде не вигідним для замовника, позаяк спричинить додаткові витрати, пов'язані зі збільшенням обсягу реклами та розсіюванням уваги споживача реклами. До того ж відмова у задоволенні цієї вимоги може призвести до подання автором позову та стягнення відповідних коштів із замовника. Щоправда, замовнику, зважаючи на викладене, буде дешевше виконати рішення суду, аніж вносити зміни до популярної реклами.

Способу для вирішення цієї колізії чинне законодавство не пропонує, тому замовнику просто треба бути обачливим під час пошуку виробника реклами.

Крім того, замовнику реклами слід завжди звертати увагу на те, яким чином врегульовані взаємини між автором та виробником реклами. Так, ЗУ “Про авторське право” передбачає таке:

- ст. 16 — “виключне майнове право на службовий твір належить роботодавцю, якщо інше не передбачено трудовим договором (контрактом) та (або) цивільно-правовим договором між автором і роботодавцем”;
- ст. 31 — “майнові права, що передаються за авторським договором, мають бути у ньому визначені. *Майнові права, не зазначені в авторському договорі як відчужувані, вважаються такими, що не передані*”.

У цьому сенсі аби уникнути настання негативних наслідків слід урахувувати вимоги ЗУ “Про авторське право” під час укладання відповідних договорів та оформлення відносин з виробником реклами, або долучати до цього процесу фахівців у галузі авторського права.

Таким чином, аналіз чинного законодавства дозволяє дійти висновку, що реклама як соціальне явище є достатньо врегульованим інститутом права. Про це свідчить цілий комплекс нормативно-правових актів, які існують у правовому полі України. Але цьому інституту властиві й недоліки, що притаманні всій правовій системі України (розмиті формулювання, певні суперечності тощо).

На практиці, крім зазначених проблем, почасти виявляються приховані питання, які виходять за межі спеціального законодавства про рекламу, оскільки належать до законодавства, що регулює відносини суб’єктів у сфері реклами та недотримання норм яких може порушити цілком законні (у межах спеціального законодавства про рекламу) відносини між автором реклами та її власником.

Крім того, у сфері реклами державою також захищені права відносно об’єктів інтелектуальної власності. Залишається сподіватися, що порушень виключних прав у цій сфері буде з кожним роком усе менше і менше, що зробить відносини, що виникають у процесі виробництва, розміщення і поширення реклами, ще більш цивілізованими.

Отже, підбиваючи підсумки, потрібно зазначити, що питання використання в рекламі об’єктів авторського права не позбав-

лено актуальності. Як бачимо, держава всебічно намагається захистити права осіб, що володіють особистими немайновими і (або) майновими правами автора, проте на сьогодні існує ще ряд проблемних питань, які слід вирішити найближчим часом.

6.4. Захист людства від загроз у сучасному глобальному світі: прогнози на майбутнє

У сучасних умовах глобалізації ХХІ ст. позначене світоглядними й ідеологічно-політичними зрушеннями в інтелектуальному осмисленні світових процесів. Стало зрозумілим, що сучасна цивілізація сповнена жаги до панування. Людина в ній стверджувалась, оскільки підкорювала й володарювала. Внаслідок цього вона значною мірою втрачала здатність бачити себе очима інших. Це згубно позначалось на можливостях комунікації як між окремими людьми, так і між цілими народами. Адже не рослинний та тваринний світ загубив першозванність природного світу, а загубила сама людина. Звідси численні природні, техногенні катастрофи та соціальні катаклізми.

За цих обставин смисловим стрижнем в інтелектуалознавстві постає нелінійне мислення. Таке мислення означає відмову зрозуміти усе існуюче “за логікою прямої, непорушуваної причинно-наслідкової послідовності, коли випадковість розглядається як щось побічне й неістотне, нестійкість системи і будь-яке відхилення від головної лінії розвитку — як небажане, а одиничне зусилля — як неістотне для мікросоціальних процесів” [134, 238].

Набута інтелектуальна могутність людини, яка зруйнувала існуючу тисячоліттями квазірівновагу біосфери, повинна привести її до переходу в новий стан — стан ноосфери. Людство вже “відчуває” цю необхідність змін, а цивілізаційна перебування вже розпочалась: розвиток альтернативних енергозберігаючих технологій, створення нових синтетичних матеріалів, розвиток такого інтелектуального продукту, як програмного забезпечення, побудованого на сучасних технологіях обробки інформації тощо.

Проте наглядною картиною цих змін є зміна місця інтелектуально освіченої людини в суспільстві. Сьогодні лідерами світового інтелектуального розвитку стають країни, здатні забезпечити якісний рівень освіченості свого населення. Прикладом можуть бути деякі країни Тихоокеанського регіону, цивілізації яких ми звикли відносити до числа традиційних. Адже перебудова *цивілізації* у системі інтелектуалознавства лежить не в технологічній площині, а у площині людської моралі, що є духовним фундаментом цієї цивілізації. Серед них — самореалізація, демократія, толерантність, свобода, самостійність, гідність тощо. Це ефективний спосіб зміни суспільного буття. При цьому йдеться про “позбавлення не від нашого безсилля, а від нашого всесилля, не про визволення від нашого поневолення, а про визволення від нашого панування, не від наших страждань, а від нашої апатії, не від нашої провини, а від нашої невинності” [134, 240].

Ця нова моральна система, в основі якої має панувати *шляхетна конституція особистості*, повинна стати “загальнопланетарною”, що істотно вплине на характер нинішньої цивілізації. Оскільки сьогодні є реальні інтелектуальні можливості реалізувати більш оптимістичний сценарій на підставі швидкого розвитку колективного інтелекту і становлення на планеті інформаційного суспільства. Швидкість цього процесу різко зростає з появою, зокрема, риторичного мовлення Інтернету як соціальної комунікативної мережі у поступі віртуальної реальності. Справа в тому, що маніпулятивні практики в сучасному інформаційному світі зростають, а сам мозок (як анатомічна конструкція людини) припинив свій розвиток ще в період верхнього палеоліту. Потенційні його можливості тоді й сьогодні практично однакові. Крім того, як свідчить сучасна наука, нейрони мозку людини і вищих савців (і не лише їхні) — ідентичні, хоча мислення властиве лише людині. Мозок людини відрізняється від мозку вищих савців не якістю нейронів, а їх кількістю і складністю зв’язків між ними. Це означає, що на певному етапі ускладнення мозку кількість нейронів і система

їх зв'язків фактично досягли межі, за якою розпочалися істотні зміни функціональних можливостей інтелекту. Інакше кажучи, відбулась біфуркація: мозок набув нових властивостей, якісно змінились аналітичні можливості превентивності (передбачуваності, прогнозування, програмування тощо). Щось подібне має відбутись і з суспільним інтелектом, оскільки роль “нейронів” у цьому гратимуть інтелекти окремих людей, озброєних інформаційною технікою.

Отже, в недалекому *майбутньому* будуть інтенсивно розвиватися технологічні процеси перетворення людства в єдиний біосоціальний організм і формування суспільного інтелекту.

Питання про етичність клонування людини

Так, наприклад, питання про етичність клонування людини обговорюється вченими, лікарями і фахівцями з біоетики вже кілька років. З одного боку, застосування біотехнологій з клонування дасть можливість розв'язати багато медичних проблем. Так, за допомогою стовбурових клітин можна вилікувати хворобу Альцгеймера або травму спинного мозку, які не піддаються лікуванню іншим шляхом. З другого боку, клонування людини вважається не прийнятним з етичного погляду. За кілька останніх років деякі країни (Великобританія, Австралія, Італія, Бельгія тощо) офіційно дозволили здійснити експерименти з ембріонами з науковою метою. Попри те, що в багатьох країнах клонування заборонене, експерименти у цьому напрямі продовжуються. Виконується чимало інтелектуальних програм з генетики, терапевтичного клонування та відтворення. Деякі з них мають позитивні результати. Зокрема, нещодавно інтернаціональним колективом вчених із США, Німеччини, Великобританії було розшифровано генетичний код X-хромосоми людини. Ця хромосома відповідає за розходження між статями: жінки мають дві X-хромосоми, а чоловіки — одну X та одну Y-хромосоми. Функції “дефектного” гена в одній жіночій X-хромосомі бере на себе “нормальний” ген в іншій хромосомі. У чоловічому ж організмі ген-мутант нічим не ком-

пенсується. Мутація генів X-хромосоми спричиняє приблизно 300 спадкових захворювань, від яких найчастіше страждають саме чоловіки. Крім того, деякі з хвороб передаються хлопчикам по материнській лінії. Більшість цих хвороб важко лікуються або невиліковні зовсім. Серед таких хвороб гемофілія, олігофренія, аутизм тощо. Отримані дані мають допомогти у розробці нових медикаментозних засобів для боротьби з важкими недугами.

Вченим із Бристольського університету вдалося виростити хрящ, використовуючи стовбурові клітини хворих, здатні за певних умов перетворюватися на різні органи і тканини. Для дослідження їх вилучили з кісткового мозку стегна у хворих, яким робили реконструктивні операції. Стовбурові клітини вирощували у спеціальному розчині, застосовуючи каркас із полігліколевої кислоти, який має здатність розсмоктуватися. Цей полімер нині застосовують переважно у виробництві шовного матеріалу для оперативних втручань. Нова технологія у майбутньому дасть можливість виконувати операції з трансплантації нового хряща на місце старого, деформованого внаслідок захворювання на остеоартрит. Це одне з найпоширеніших захворювань суглобів, що спричиняє інвалідність. Так, за даними медичної статистики, тільки у Великобританії від остеоартриту страждає понад 2 млн осіб [156, 168].

За допомогою цієї технології можна буде одночасно розв'язати кілька проблем, які можуть виникнути під час проведення трансплантації. По-перше, вдасться уникнути небезпеки відторгнення хряща, оскільки пацієнтові пересаджуватимуть власні стовбурові клітини. По-друге, буде дотримано біоетичних норм, оскільки відпаде потреба у використанні клітин людських ембріонів. Такий вид клонування вбачається найбільш прийнятним і дійсно дозволяє вирішити біоетичну проблему.

Українському законодавцеві необхідно прийняти закон, який би заборонив маніпуляції з ембріонами та використання їх для отримання стовбурових клітин. Водночас на законодав-

чому рівні треба вирішити питання про здійснення клонування клітин хворого для вирощування для нього ж необхідних біологічних матеріалів, а саме: органів для трансплантації.

Крім того, потрібно звернути увагу на генетичні експерименти з вірусами, що також дали цікаві результати. Нове дослідження присвячено вивченню бактеріофагів — вірусів, що уражають бактерії. Воно дозволяє виявити в бактеріофагах ген, який сприяє швидкій перебудові білків і прикріпленню їх до різних клітинних рецепторів.

За словами директора інституту *NIAID* (США) Ентоні Фауці, завдяки розумінню функціонування бактеріофагів можна буде виготовити потрібний різновид вірусу, спеціально призначений для знищення бактерій-мутантів, які стають стійкими до звичайних ліків [156, 169].

На думку вчених, дослідження відкриває інтелектуальні можливості для створення вакцин і ліків проти стійких бактерій, які дедалі більше непокоять громадськість. До несподіваних висновків стосовно розвитку ракових пухлин дійшли британські вчені. Так, вчені з лабораторії генетичних досліджень “Макмаліан” виявили, що ген, який бере участь у розвитку деяких видів раку, необхідний для нормального росту нервових клітин. Як показали результати проведених ними досліджень, ген *c-Jun*, що контролює процеси розподілу клітин і вважається одним із найбільш “канцерогенних” у всьому геномі, відіграє важливу роль у відтворенні нервових клітин після їх ушкодження.

Крім того, американські вчені віднайшли *геном*, який запобігає розвитку метастазів *нейробластоми* — злоякісної пухлини, що розвивається з клітин симпатичної нервової системи. Очевидним є те, що цей геном є вирішальним фактором ймовірності розвитку метастазів. Однак не доведено те, що він не бере жодної участі в розвитку початкової стадії пухлини. На думку автора (який має життєвий досвід хіміка-розвідника на дійсній військовій службі у “гарячих точках” 80-х років ХХ ст.), ось чому за умов ефективно діючої власної методики оздоровлення, а саме: не зловживання алкогольними напоями, не паління

цигарок, регулярні фізичні вправи, “моржування” та обливання холодною водою — це дозволяє стимулюванню необхідних функцій такого *геному* як захисника імунної системи. При цьому механізм дії такий: коли частина клітин нейробластоми відділяється від первинної пухлини і потрапляє у кровотік, вони стикаються зі спеціальними сигнальними молекулами, які активують “каспазу-8”. Цей генوم надає команду раковим клітинам самознищитися, після чого відбувається руйнування пухлинних клітин. Однак іноді ракові клітини ігнорують сигнал від генома або навіть знищують його, що призводить до генералізації пухлини з розвитком віддалених метастазів.

Сьогодні світовим науковцям вдається віднайти “слабке місце” метастатичних пухлинних клітин. Саме створення препаратів, здатних відновити “каспазу-8”, зможе зупинити метастазування злоякісних пухлин.

Таким чином, у біотичному кодексі й окремій новій редакції закону про клонування має бути визначено, який саме його вид можна здійснювати в Україні. Доцільніше передбачити клонування органів із клітини самого реципієнта, здійснення клонування для терапевтичних цілей тощо.

Біобезпека в інтелектуалознавстві

Разом з такими основними видами зброї масового ураження, як психотропна, ядерна, радіоактивна, хімічна, інформаційна тощо, важливе місце посідає біологічна (бактеріологічна) зброя. Тому в умовах глобалізму підставою для зловмисного нерозповсюдження біологічної зброї (зокрема заходів біобезпеки) стало швидке поширення сучасних біотехнологій. Але за цих обставин виникає стурбованість світової громадськості щодо потенційної шкідливої дії біотехнологій на біологічне різноманіття. Це певним чином викликає ризики для здоров'я і життя людини.

Неналежна поінформованість населення, а також продаж на території країни значної кількості продукції, отриманої саме внаслідок застосування методів генної інженерії, зокрема про-

дукції з ГМО, негайно потребує запровадження відповідних заходів. Необхідно прийняти новий закон про біобезпеку, який не просто легалізує обіг нової продукції з ГМО, що надходить до України, а й тимчасово припинить продаж такої продукції. Це стосується особливо сільськогосподарської галузі (сорти рослин, породи тварин), яка заборонена у країнах ЄС або має маркування, однак вже введена в обіг у нашій країні до остаточної її перевірки на безпечність для людини та навколишнього середовища усіх тих видів продукції, що у країнах ЄС заборонена, або має маркування.

Відповідно до нового законопроекту про біобезпеку торговельні та природоохоронні угоди, які укладає Україна за міжнародними стандартами біобезпеки, мають доповнювати одна одну з метою досягнення сталого розвитку. Для належного практичного застосування такого проекту, спрямованого на виконання усіх міжнародних зобов'язань України у сфері біобезпеки, в ньому слід прогнозувати відповідні правові, адміністративні та інші заходи. Одержання будь-яких живих, змінених організмів, їх обробка, транспортування, використання, передача і вивільнення мають здійснюватися із мінімальним ризиком для усього біологічного різноманіття, а також здоров'я та життя людини.

У проекті слід використовувати термінологію, уніфіковану для європейських країн у сфері біобезпеки. Так, наприклад, біотехнологія у міжнародних актах з питань біобезпеки визначається як застосування методів з використанням нуклеїнової кислоти, у тому числі рекомбінантної дезоксирибонуклеїнової кислоти (ДНК) і прямої ін'єкції нуклеїнових кислот у клітини або "органели, або методи, які ґрунтуються на злитті клітин із різним таксономічним статусом, що дозволяє подолати природні фізіологічні репродуктивні або рекомбінаційні бар'єри, та не використовуються при традиційному виведенні та селекції". Різничитання у термінології з посиланням на національну нормотворчу традицію, що є проблемою перекладу з огляду ментальності, іноді ускладнює не лише спілкування

з іноземними експертами з певних питань, а й навіть застосування самого міжнародного стандарту щодо відповідного міжнародного акту.

У законі про біобезпеку має бути розроблено і підтримано відповідні механізми, заходи та стратегію регулювання, контролю і оцінки ризиків, у зв'язку з використанням, обробкою і транскордонним переміщенням живих змінених організмів.

Потрібно передбачати створення комплексу заходів, процедуру та порядок їх проведення, що ґрунтуються на результатах оцінки ризиків і вживаються тією мірою, якою це необхідно для попередження несприятливого впливу живих змінених організмів на збереження і стале використання біологічного різноманіття, з урахуванням також ризиків для життя і здоров'я людини.

Таким чином, у межах міжнародного співробітництва з питань біобезпеки у проекті слід передбачати вимоги до супровідної документації:

- щодо живих змінених організмів, призначених для безпосереднього використання як продуктів харчування, корму або продуктів для обробки. Чітке визначення, що вони “можливо містять” живі змінені організми і не призначені для умисної інтродукції у навколишнє середовище, із зазначенням контактного пункту для одержання додаткової інформації; детальне зазначення вимог щодо ідентифікаційних даних та будь-яких виняткових ознак, про які Україна, як й інші країни, має ставити до відома міжнародну компетентну інституцію;

- щодо живих змінених організмів, призначених для безпосереднього використання у замкнених системах — чітке визначення “живі змінені організми” із зазначенням будь-яких вимог, що стосуються безпечної обробки, зберігання, транспортування і використання, контактного пункту для одержання додаткової інформації (в тому числі ім'я та адреса особи і назва установи, якій направляються живі змінені організми);

- щодо живих і змінених організмів, призначених для умисної інтродукції у навколишнє середовище Сторони імпорту, і

будь-яких інших живих змінених організмів, на які поширюється дія Протоколу — чітке визначення “живі змінені організми” із зазначенням ідентифікаційних даних і відповідних ознак або характеристик, будь-яких вимог, що стосуються безпечної обробки, зберігання, транспортування та використання, контактного пункту для одержання додаткової інформації, а у відповідних випадках — імені / назви та адреси імпортера та експортера. При цьому обов’язково має бути зазначено, що переміщення здійснюється відповідно до вимог Картахенського протоколу, які застосовуються до експортера. Саме ці положення мають враховувати вимоги, встановлені відповідними міжнародними органами з питань біобезпеки.

Механізми відродження нової людської цивілізації

Сьогодні є всі підстави вважати, що дії світової еліти в боротьбі із будь-якими загрозами для людства будуть своєчасними, системними й ефективними. На їхній основі буде зреалізовано перехід людства до екологічнобезпечного збалансованого сталого розвитку, який виведе його на магістраль універсальної інтелектуальної еволюції. Саме зусиллями науки на основі новітніх технологій будуть зупинені небезпечні тенденції глобального потепління, віднайдені додаткові джерела енергії та інших життєво необхідних ресурсів, освоєні позаземні території, сформована мегаспільнота на базі єдиних світоглядних імперативів та екоетичних принципів.

Для того щоб сталося саме так, потрібно усвідомити:

1. Земна цивілізація у рамках сучасної динаміки взаємодії між людством і біосферою та взаємодії всередині самого світового співтовариства стала некерованою і приреченою. Тому людство має у найстисліші історичні терміни скерувати інтелектуальну енергію руйнації, зосередженої на боротьбі за світове панування і накопичення матеріальних благ на добромисні процеси *творення*.

2. Людство мусить демонтувати стратегію неухильного економічного росту багатих країн, необмеженої поляризації людей

на багатих і бідних. Це економічне зростання має відбутись через механізм *трансформованості (модифікації, зміни, перевтілення) у гармонійний розвиток людства*, тобто в інтелектуальний процес накопичення знань та удосконалення технологій і самої людини, її духовно-творчих начал. При цьому “капіталістичний механізм накопичення прибутку, капіталів і матеріального багатства, який працює за рахунок руйнування землі, стає небезпечним для людства” [134, 255].

3. Людство має запровадити інтелектуально розумне управління землею цивілізацією — для її виходу із приреченого в якісно новий стан за рахунок відповідного механізму *біфуркації*. Для цього необхідно стабілізувати чисельність населення Землі, повністю зберегти етнічне багатоманіття, впровадити ефективні механізми *рентної плати* країн за користування біосферою під егідою інституцій нової та впливової міжнародної організації ООН. Алгоритм створення керованої життєздатної світобудови можливий за рахунок механізму *морального імперативу ноосфери* в інтелектуалознавстві. Для цього людство, що уможлиблює в собі **шляхетну конституцію особистості**, має привести усе до **всесвітньої гармонії на гуманних принципах: свободи, волі, толерантності, ненасилля, демократії, самостійності, справедливості тощо.**

6.5. Проблема боротьби з міжнародним тероризмом

Осмилюючи світ, ми висловлюємо певні інтелектуальні прогнози щодо майбутнього. Для обґрунтованості та достовірності важливо враховувати детерміновану властивість характеру соціальних тенденцій розвитку суспільства.

Проте ці вагомі тенденції є взаємосуперечливими на початку екстраполяції сучасного стану на майбутнє, ґрунтуючись на діалектичному розумінні відповідної тенденції з минулого як вияву прогнозування.

Значення “найдискредитованішої сентенції” філософського минулого — фрази Протагора “людина є міра всіх речей — існування існуючих і неіснування неіснуючих” — є найпліднішим

підходом у розумінні суті Кантового вчення. Бо практичний розум полягає у тому, що суб'єкт (мораль) абсолютно сам себе визначає як життя “беззастережне й безумовне”, де під назвою “чистий розум” Кант відкриває життєвий розум [69, 67].

Адже буття об'єктивне тільки тоді має сенс, коли є хтось, хто його шукає й рухається до нього. Цим суб'єктом є людське життя або інтелект людини як життєвий розум, оскільки реалії життя людини — це, по суті, заняття речами світу, а не самим собою. Доречно сказати, що людина із вродженою схильністю до інтелектуальних знань перебуває у постійному прагненні до “зерна істини”. Така людина ніколи не затримується на певних розрізнених речах, які видаються існуючими, а постійно рухається вперед як генератив думки (ідеї), з чим “...наблизиться до справжнього буття й поєднається з ним, у неї зродиться ясний розум, і вона пізнаватиме правду й житиме з правдою” [49, 94].

Цікавий збіг: два найоригінальніші і водночас найавторитетніші філософи людства — Платон і Кант — не спромоглися на власну філософію у силу неквапливості і цілковитої реалізації себе до кінця життя. Але це анітрохи не завадило обом мислителям стати невичерпною темою сьогоденних дискусій.

Кант не запитує, що таке реальність чи яка вона, що таке речі, що таке світ. Він, навпаки, запитує, чи можливе інтелектуальне пізнання реальності, речей, світу. Цей розум, який повертається спиною до реального і заопіковується самим собою. Така тенденція сили духу в інтелектуалознавстві характеризує загальний стиль філософії, започаткованої у часи духовного відродження. Своєрідність Канта полягає у тому, що він довів до крайньої форми таке “нехтування всесвіту” [69, 67].

Численні настанови людської реальності, які містять у собі розуміння “ніщо”: ненависть як тероризм, захист як антитероризм, є перманентною можливістю знаходження себе “перед обличчям” ніщо і відкриття його як феномена тероризму (“страху”). Ситуація, що викликає страх, включає ризик змі-

нити ззовні своє (кожного, всіх) життя тривогою як власною реакцією на цю ситуацію.

У більшості випадків ризиковані або загрозливі ситуації є суміжними: вони сприймаються через почуття страху чи тривоги відповідно до того, як їх розглядати: чи ситуацію як таку, що діє на людину, або людину як таку, що впливає на ситуацію. Страх і тривога виключають одне одного, тому що страх є не-свідомим осягненням трансцендентного, а тривога — свідомим осягненням себе, одне народжується від руйнування другого, від діалектичного взаємопереходу. Страх як об'єкт не має детермінованості у своєму майбутньому зникненні, оскільки реакція його суто рефлексивна.

Феномен тероризму в інтелектуалознавстві полягає у тому, що він виступає реалізацією певних ідейно-політичних настанов, які не мають під собою соціальної підтримки. Сучасний тероризм має глибоке соціальне коріння, формуючись в атмосфері напруження й нестабільності.

Сучасний стан розвитку суспільства показав, що сама по собі інтелектуалізація (зокрема техноцивілізація), високий рівень добробуту життя не гарантують позбавлення суспільства від появи тероризму. Навпаки, відкрите насилля у багатьох випадках залишається нормою суспільного життя у високорозвинених регіонах світу. Саме в період росту інформативної техніки (комп'ютеризації, інтересу тощо) виникає процес своєрідного прагнення до звільнення природних схильностей індивіда до самостійної думки як розвитку людського, яке, безперечно, може приймати форму політизації почуттів та переживань, перетворюватися в акції соціального протесту екстремістського характеру. У цьому розумінні тероризм — це своєрідний наслідок кризи різноманітних взаємозв'язків різних соціальних систем, де виникають симптоми зростаючого незадоволення суспільством.

Проблема негативних трансформацій моралі і парадигмної діяльності — це один з найістотніших чинників виникнення такого різновиду насильства, як тероризм. Проявом такої транс-

формації виступає і необґрунтовано розширене уявлення щодо застосування насильства з боку влади, і перетворення світогляду окремих індивідів, пов'язане з розподілом людей на своїх та чужих та обґрунтування у цьому зв'язку фізичного знищення своїх супротивників [143, 126].

Тероризм — це історичний рух специфічного застосування насильства пригноєною, слабшою стороною щодо сторони сильної, насамперед — представників владних структур. Тероризм у своїй “родовій формі” як домінантний передбачає конфлікт інтересів та цінностей (конфлікт “внутрішнього плану”), який виникає всередині певної спільноти (суспільства, громади, об'єднання). Такий конфлікт може носити соціальне, культурологічне, конфесійне (релігійне) забарвлення. Історично терор здійснювався суспільно-легітимними особами, які очолювали або брали участь у діяльності військових підрозділів, або ж спеціальних організацій. Тероризм, натомість, історично був започаткований легітимно невизначеними у функціонуючій системі державної (суспільної) організації та суспільної ієрархії індивідами як протестна, нелегітимна форма насильницьких дій. Військовий конфлікт, внаслідок якого виникають терористичні угруповання, зазвичай носить специфічний характер як непрямий конфлікт. Безпосереднім (прямим) конфліктом можна назвати конфлікт між державами, що вдаються для його вирішення до військових акцій, відкритого протиборства і терору.

За часів Другої світової війни всі національні збройні формування, які ставали союзниками гітлерівської Німеччини, автоматично опинялися в оперативному підпорядкуванні СС. У цьому сенсі українці нічим не гірші ніж литовці, латвійці, естонці, татари, чеченці, росіяни тощо. Досі не встановлено кількість французів, які носили форму частин СС. Орієнтиром може слугувати той факт, що лише на радянському фронті було захоплено в полон 25 тис. есесівців легіону “Валлонія”. Герой Першої світової війни, маршал Франції Анрі Філіп Петен був визнаний винним у тому, що намагався зберегти французь-

ку державність, підписавши перемир'я з Німеччиною у той час, коли французька армія була розбита, а держава на дві третини окупована німцями. Під час фашистської окупації французи говорили: “Петен рятує наші гаманці, де Голль рятує нашу честь”.

Норвежців у частинах СС воювало аж кілька повноцінних дивізій. Саме вони із самовідданим фанатизмом захищали рейхканцелярію і бункер Гітлера до останніх хвилин боїв у Берліні. Крім того, Словаччина та Хорватія отримали державну незалежність саме з рук Гітлера. Розпочате у квітні 1941 р. німецьке вторгнення до Югославії надало хорватським націоналістам (ушашам) шанс звільнитися від сербської гегемонії. 10 квітня передові частини вермахту ввійшли до Загреба, і одразу було проголошено створення незалежної держави Хорватія, керівником якої став лідер руху ушашів Анте Павеліч. У своїх працях “Принципи хорватського ушашського руху” (1933) та “Хорватське національне питання” (1936) Анте Павеліч стверджував, що хорвати є нащадками не слов'ян, а готів. У такий спосіб обґрунтовувалась спорідненість хорватів із західною, а не слов'янською, візантійською та турецькою культурно-цивілізаційною гілкою, що важливо для інтелектуалознавства.

Отже, тероризм, всупереч загальнолюдським критеріям гуманізму, — це застосування насильства в ситуації розпаду загальносуспільної ціннісної парадигми та норм моралі. Тому практика тероризму містить, крім відповідної політичної та ідеологічної мотивації (зі сторони Заходу чи Сходу як семантичної методичності парадигмного коду мови), морально-психологічний компонент.

З метою запобігання проблемі сучасного тероризму необхідно створювати інтегративну самореалізацію інтелектуального суб'єкта, при цьому надавати суб'єкту можливість відстояти свої внутрішні цінності, своє право, яке гіпотетично можливе у структурі наявних групових або суспільних відносин. Мотиви ж самоствердження, самоідентифікації, подолання відчуження, конформізму, знеособлювання, стандартизації,

маргінальності, перенасичення у діях суб'єктів терористичної діяльності набувають характеру утвердження або захисту знеособлених соціальною реальністю цінностей.

Сучасна ситуація, з огляду на можливі наслідки терористичних акцій, потребує в інтелектуалознавстві змінити парадигму мислення; виробити інноваційні підходи до розуміння можливостей взаємодії у об'єднання різних соціальних, суспільних і громадських структур; значно поліпшити узгодження спільних дій у випадку можливого зіткнення інтересів і ціннісних орієнтацій.

Тривога як маніфестація свободи

Тривога як маніфестація свободи перед собою означає, що людина через “ніщо” відділена від своєї сутності. Звернемося до вислову Гегеля: “Сутність — це те, що було” [31, 97]. Сутність — це те, на що людське буття може вказати зі словами: “Це є”. І ось чому сукупність характерних рис пояснює вчинок.

Людина повсякчас носить у собі дорозсудливе розуміння своєї сутності, але тим самим вона через “ніщо” відділена від неї. І саме тут з'являється тривога осягнення себе як існуючого в “модусі постійного розриву” з тим, що є, або як такого, що примушує існувати. Тому потік нашої свідомості поступово формує цю природу як об'єкт “ретроспективного розуміння”. Саме тому ця природа є певною вимогою для захисту як тривожна.

Тривога є рефлексивним осягненням свободи самою нею. У цьому розумінні вона феноменально виступає інтелектуальним опосередкуванням, оскільки, хоча це безпосередня свідомість самої себе; вона (тривога) виникає від заперечення закликів світу. У кожному випадку рефлексії тривога народжується як структура рефлексивної свідомості, де містяться “антагоністичні сили”.

Однак детермінізм, рефлексивний захист від тривоги подає себе не як рефлексивна інтуїція, а як захисна віра, як ідеальна мета, спрямовуючись до якої, людина може позбутися тривоги.

Новочасна філософія завдячує Кантові перетворенням у науку чистого пізнання, оскільки, аби щось пізнати, необхідно спершу мати певність у можливості пізнання як позитивного відгуку у новочасному світосприйманні.

Слід зазначити, що в інтелектуалознавстві живий матеріальний світ єдиний, і загалом його рухи підпорядковуються єдиним діалектичним законам, інтеграційним елементом яких є закон дивергенції як нескінченно скінченного зростання розмаїтості в організаційних формах життєвого устрою.

У хаосі сьогоденних людських випробувань істотно простежується загальна тенденція ускладнення організації суспільства, оскільки небезпечними для людства є “паталогічні” дії, які залежать від однієї людини. “Палець на кнопці” — це не лише модний вислів. Даючи владу певній людині, суспільство має бути впевненим у тому, що вона не застосує її зі злими намірами. Тому вірогідною є поява нових загальних обмежень як зростаючого обміну ідеями, концепціями, критики й апологетики різних явищ.

Трагічні події 11 вересня 2001 р. в США є ураженням людини (людей) та об’єктів без застосування традиційної зброї (викрадений літак, комп’ютерні мережі, банківська або поштова система, засоби масової інформації тощо не підпадають під визначення “зброя” у всезагальному визначенні). Терористи створюють (використовують відомі в інформаційному просторі) відповідні сценарії як вияв цивільних технологічних розробок, руйнівна мета яких є детермінантом війни як спекулятивні технології маніпуляції свідомістю (“перепрограмування” нації на неадекватну соціально-психологічну поведінку).

За оперативною інформацією Служби Безпеки України, у нашій державі постійно або тимчасово проживають члени близько 10 закордонних терористичних організацій та груп з країн Близького і Середнього Сходу, Південно-Східної Азії, Латинської Америки, а також вихідці з Кавказу та Закавказзя, які брали участь у бойових діях у Чечні, Дагестані, Грузії,

Азербайджані, Вірменії. Деякі з радикальних політичних угруповань, всупереч чинному законодавству, створюють формування та групи з воєнізованими ознаками і не заперечують методів терору як у боротьбі з опонентами, так і з метою тиску на органи державної влади [85, 172].

*Релігійний фанатизм, неврози, психози й істерії людини
як соціогенна зброя у суспільстві*

У деяких випадках хворобливі ознаки реактивних неврозів, психозів (психогеній) та істерій проявляються у результаті поступових, але постійних вживань пива, вина та іншого алкоголю і наркотиків (певних психотропних речовин). Саме така *соціогенна зброя* значною мірою змінює інтелектуальну свідомість, робить її неадекватною у поведінці та стосунках, що є соціальною небезпекою для суспільства. Легкі наркотики — це певною мірою кава, що подається з ранку і до пізнього вечора в сучасних офісах; це вживання пива (за спостереженням автора, на території студентського містечка НТУУ “КПІ” розміщено палатку з написом “Оболонь”).

Хворі починають висловлювати безглузді думки про навколишні події, невірно оцінюють слова та дії оточення, іноді вважають їх ворожими для себе як “маячні ідеї”. Розвиток стійкого, систематизованого марення називається “параноєю”. Суб’єктом вияву “маячних дій” можуть бути ревності, сутяжництво, безглузде “кохання”.

Параноя є детермінантом індукованих психозів у суб’єктів, які піддаються навіюванню. У жінок — “маскуналізація” (захворювання — фемінізм).

Аналізуючи шкідливий вплив релігійно-фанатичних, зокрема сектантських, обрядів на нервово-психічний стан суб’єкта, слід згадати скопечтво (кастрування як оперативне знищення статевих залоз). Відрив від життя суспільства, виховане почуття своєї гріховності і нікчемності призводять до розвитку емоційних психозів як депресивного стану, поєднаного з фізичним виснаженням аскетизму.

Наведемо приклад. Це сталося з 38-річною громадянкою К., жителькою м. Малина, що на Житомирщині. Завжди весела і працьовита, вона любила свою сім'ю: чоловіка і маленьку дочечку. Та ось зустрівся їй родич-сектант, посиділи, погомоніли і розійшлися. Але з того часу К. почала систематично відвідувати свого родича. І ці відвідини не лишилися не поміченими. Різко змінилася поведінка жінки. Вона почала запевняти, що її можуть убити, і, лягаючи спати, поряд клала сокиру — на випадок якогось нападу. Їй стало байдуже і на чоловіка, і на дочку, і на роботу. Весь час проводила у родича, де збиралися сектанти. В сім'ї спалахували гострі конфлікти. А це ще більше погіршило стан хворої. К. відмовлялася від їжі, не відповідала на запитання. Згодом жінка потрапила до психіатричної лікарні у стані тяжкої реактивної депресії. Тільки після довгого, наполегливого лікування вона знову стала здоровою, життєрадісною, працьовитою, уважною і турботливою матір'ю. К. на завжди порвала з сектою.

Звідси виникає філософське питання: а чи справді після такого захворювання людина зможе бути цілком здоровою людиною і на який час?! Бо лікування необхідно здійснювати комплексно як на фізичному, морфологічному рівнях (на рівні клітини), так і на психічному й духовному. Саме лікування душі — це актуальна проблема в суспільстві, яка ніякими фармацевтичними засобами в медицині не вирішується. Для цього вкрай необхідно відроджувати високу духовну культуру.

Отже, людська психіка як рефлексивна функція мозку формується у соціальному середовищі як відбиття релігії та суб'єктивного переживання.

Важливий елемент маніпуляції свідомістю в інтелектуалознавстві — молитва як самонавіювання — один з основних атрибутів релігії. Багаторазове повторення невизначених слів, цілеспрямованість на певній думці призводить до обмеженого збудження і гальмування ділянок кори головного мозку. Помірна свідомість пересічної людини синергетично діє в зоні негативної індукції (гальмування). Природно, у таких випадках

людина нібито відчуває “полегшення”, абсурдно вірить, що, можливо, “дійшла до Бога”. Такі молитовні почуття та певні “релігійні переживання” є істотними актами маніпуляції свідомістю в інтелектуалознавстві.

Велике значення в інтелектуалознавстві мають і психози. Вони виникають внаслідок травм черепа, інфекційних хвороб, отруєння організму алкоголем та іншими наркотиками, розвиваються у зв'язку із захворюваннями серця, нирок, печінки, ендокринних залоз, гіпертонією, атеросклерозом. Особливе значення у розвитку психозів мають такі фактори, як надмірне фізичне перевантаження організму, недоїдання, втрата крові, що виснажує нервову систему (послаблює імунітет).

Одним із принципів нервової діяльності в інтелектуалознавстві є відкрита російським фізіологом Ухтоминським домінанта, яка полягає у тому, що за наявності осередку підвищеної збудливості будь-яка інша діяльність пригнічується (гальмується), а також кожне інше подразнення підсилює збудження у домінантному осередку. Наприклад, сильне почуття голоду (фізіологічна харчова домінанта) заважає мисленню, тій або іншій діяльності. Сторонні подразники підсилюють це неприємне почуття. Домінанта пояснює принцип дії “сторожових пунктів” у матері під час сну на плач немовляти. Слід дитині лише поворухнутися, як мати вже прокидається, але продовжує спати, незважаючи на інший шум. Домінанта може бути тривалою внаслідок захоплення будь-якою справою протягом усього життя, приміром творча праця вченого, поета, прозаїка.

Надмірна сила і стійкість домінанти є основою фанатизму. Саме фанатизм церкви призвів до інквізиції середньовіччя, особливо в Іспанії. Жертвою інквізиції став тоді анатом Джордано Бруно, вчення якого не відповідало “біблійним” маніпулятивним писанням.

В основі такого захворювання, як істерія, є незбалансованість між корою та підкоркою головного мозку, яка є підвищеною функцією, що призводить до неадекватних емоційних реакцій (фобій, гніву, судорожних випадків) або до певної

загальмованості у вигляді паралічу та летаргічного сну, який може тривати упродовж тривалого часу. У зв'язку з підвищеною емоційністю (збудливістю) поведінка істеричних осіб більше визначається почуттями та інстинктами, ніж розумом. Слабкість же коркової діяльності зумовлює в істериків підвищену навіюваність, самонавіюваність, схильність до фантазування як автоматичного (“механізованого”) стану збудження, за І. П. Павловим. Таким чином, психози у релігійних обрядах чи проповідях є виявом істеричних реакцій, індукованих психозів, параної як депресивних станів.

Боротьба з організованою злочинністю

Організована злочинність в Україні — не наслідок розпаду Радянського Союзу чи переходу на нові шляхи соціально-економічного розвитку, не надбання України за 20 років її незалежності, як це тлумачиться деякими антиукраїнськими політичними силами, а об'єктивний наслідок усього попереднього процесу розвитку країни як невід'ємної частини колишнього СРСР.

Організована злочинність — це породження командно-адміністративної системи суспільства, це квітучий чортополох на всеосяжній безгосподарності і безмежному дефіциті товарів і послуг, що спотворює не лише економіку, а й суспільне єство загалом: предметом товарно-грошових відносин стають посади, звання, нагороди, правосуддя зазвичай демагогічних гасел.

Організована злочинність — це віддзеркалювання стану суспільного організму, а тому її визначення як “параметра”, що засвідчує рівень розбалансування соціального механізму у своїй основі, має реальний ґрунт, хоч і не розкриває абсолютно всіх факторів існування цього негативного явища.

Досконала правова база та її ефективне застосування на практиці — важливі чинники результативності протидії корупції і організованої злочинності. Та успіх на цій ниві забезпечуватиметься не лише структурно-функціональними змінами

у сфері державної влади, а й якісними змінами основних виконавців цих функцій — людей, ступенем їхніх професійних здібностей, морально-духовних основ, відданістю інтересам держави і народу.

Аналізуючи вищесказане, можна зробити висновки, що основну небезпеку для України становлять не прямі загрози, а їхні наслідки, що мають тенденцію поширюватись за межі національних кордонів. Разом з “традиційними” загрозами на першому плані домінує тероризм як джерело всередині держав у вигляді збройних конфліктів на етнічному, релігійному або політичному підґрунті, загроза нелегального поширення наркотиків (як психотропної зброї), неконтрольована міграція, “інформаційні війни” тощо як спекулятивна маніпуляція свідомістю. Україна безпосередньо фізично не зазнала терористичних нападів, проте в останні роки трагічні події у світі змусили її поновому підійти до питань забезпечення національної безпеки.

*Духовні основи інтелектуальної безпеки
як невід’ємний атрибут національної безпеки*

Особливе значення для інтелектуального аналізу проблеми тероризму має забезпечення національної безпеки, розробленої соціологом М. Вебером як теорії соціальної дії. Ці положення пояснюють реальний соціальний порядок, де конфлікт є необхідним і універсальним атрибутом соціального життя; оскільки людина є культурною істотою як носій специфічних цінностей.

Наукові результати, отримані П. Сорокіним у процесі вивчення властивостей різних соціально-культурних систем, істотно розширили зміст традиційної безпеки, зорієнтованої на зміцнення влади і примноження економічних ресурсів як культурним конструюванням соціальної ідентичності. “Суспільства, із яких складаються системи, спроможні бути організованими, неорганізованими, дезорганізованими. Кожне організоване суспільство несе певний “центральный” смисл або цінність, що зводиться до ідеї” [143, 189].

Процеси формування системи національної безпеки розглядаються як сукупність норм, стандартів виживання і сталого розвитку соціальної системи, вибору пріоритетних національних інтересів, ефективних видів діяльності з нейтралізації загрозливих факторів, взаємовідносин з фундаментальними соціальними інститутами.

У вітчизняних виданнях поняття “безпека”, “національна безпека”, “політична безпека”, “соціальна безпека”, “міжнародна безпека” розкриваються як діяльність людей, суспільства, держави щодо вивчення і нейтралізації (ліквідації) загроз життєво важливим інтересам, що блокують шляхи для прогресивного розвитку. Сам зміст безпеки розуміється як підтримання широкого комплексу соціальних, культурних, інших цінностей цього суспільства, забезпечення можливостей їхнього розвитку. Види безпеки, дослідження яких до сьогодні тривають, відрізняються тим, що вони диференціюються на основі забезпечення і регулювання відповідних сфер суспільних відносин. Крім економічної, соціальної, політичної, духовної, використовуються інші методики, в результаті чого потрібно використовувати військову, інформаційну й екологічну безпеку.

Система національної безпеки — це складне організоване ціле, що включає окремі індивіди і соціальні спільноти, об’єднані специфічними соціальними зв’язками і відносинами.

Завдяки активному використанню радіо, телебачення, преси, відеосистем наше суспільство, хай поступово і не завжди критично, але ж певною мірою починає засвоювати західні ринкові цінності й норми. Щоправда, як свідчить практика сьогоденішнього українського суспільного буття, негативний “Дух капіталізму” (М. Вебер) не можна здолати однією лише пропагандою.

Хоча, слід зазначити, у нас більше затверджується не дух капіталізму — дух аскетичного раціоналізму з його вимогою високого професіоналізму, а здебільшого псевдокапіталістичний дух, що лише створює сприятливу атмосферу для злочинності, зокрема й організованої.

Сьогодні все очевидніше у тих структурах, які за своїм формальним статусом є новими, зберігаються старі порядки і норми взаємин, колишній дух (бюрократизація, зрівнялівка, грубість), ціняться не стільки ділові якості, скільки особиста відданість і все інше, що далеке від “духу аскетичного раціоналізму”. Ми свідки активного культивування, навіть законодавчо, коли створені нові прикордонні зони з митницями між трьома історично складеними народами: Україною, Росією і Білорусією. Та нема і ніколи не буде, власне кажучи, арифметичних кордонів для єдиного субстанційного Духу як спільного “Дому” цих славетних народів — Духу Добра, Злагоди і Братерства.

Не треба спеціально доводити чи аргументувати, що хаотичний перерозподіл нічим не кращий за колишній плановий, а в економічному, соціальному, політичному, правовому аспектах значно небезпечніший. Практика сучасного (яке тільки-но у нас зароджується) засвідчує, що йому властиве прагнення зберегти максимум зручностей і мінімум напруження, риси звичного способу життя, допускаючи зміни останнього тільки в мінімальних дозах.

Сучасні так звані “нові українці” прагнуть отримати більше грошей, щоб вкласти їх у подальше розширення своєї “кримінальної справи” з цілком притаманним відчуженим духом — духом “сатани” як трансцендентально-релігійної змістовності. Такий злий дух побудований за рахунок експлуатації тяжкої фізичної праці наших батьків, дідів, у результаті чого сьогодні в Україні відкрито низку приватно-комерційних банків з “прислужницькою охороною безпеки”. Їхні зусилля зовсім не спрямовані на різку інтенсифікацію праці (особливо законним шляхом) заради різкого збільшення своїх доходів.

Дух раціонального ринку вимагає відданості справі, високого професіоналізму, сутність якого полягає у добуванні грошей через досягнення максимуму із своєї професії. Раціональному підприємству не притаманна показна розкіш і марнотратство, що ми споглядаємо серед сучасних вітчизняних так званих біз-

несменів і що є сприятливою атмосферою для розвитку злочинності.

Ми ж тільки на початковій стадії, і впровадження духу аскетичного раціоналізму вимагає особливо напруженої праці усіх громадян суспільства, сім'ї; і, передусім, чітко визначеної системи дій відповідних державних інституцій, що передбачали б пропаганду цінностей, пов'язаних з новими суспільними умовами буття, повагу до закону, професіоналізм, матеріальний добробут тощо, що звужувало б атмосферу правового нігілізму (що лише змінює соціальну основу злочинності).

У цьому змісті поетапно соціалізацію особи можна зобразити так: сім'я, функціональні заклади — школи, вуз — трудовий (армійський) колектив. Саме закладені в сім'ї моральні норми і принципи, якщо вони на міцній основі, залишаються з людиною на все життя.

Мораль разом із законністю супроводжує людину все життя. Однак найбільшими обмежувачами від негативних вчинків моральні норми виступають у дитячому віці. Бо людська природа влаштована так, що людина прагне пізнати з перших років усе, у тому числі й саму себе. Процес самопізнання починається з перших кроків і триває усе життя (*Автор зробив запис із власного щоденника на початку 90-х років*).

Якщо мати за основу вірне (істинне) сімейне виховання, то саме воно — єдиний шлях до того, щоб людина стала справжнім патріотом, колективістом, поважала інших людей, була стійкою у своїх діях і поглядах.

Зовнішні джерела інтелектуальної енергії в суспільстві

Існує думка, згідно з якою простір життєдіяльності людини пронизується енергетичними й інформаційними полями та потоками, які впливають відповідно до своєї специфіки на людське тіло, психіку, свідомість. При цьому тіло поглинає, трансформує і продукує фізичну енергію, забезпечує життєдіяльність не лише тіла, а й психіки і свідомості. Останні складові людської індивідуальності, у свою чергу, не лише використовув-

ють фізичну енергію тіла, а й мають свої енергетичні джерела. Психіка накопичує, трансформує, продукує і використовує психічну енергію для переробки та запам'ятовування життєво важливої інформації. Вона займає проміжне положення між енергією тіла і свідомістю, так як забезпечує інтенсивність протікання процесів переробки фізичної енергії тілом, інформації — свідомістю. Оскільки психіка — це певне паливо для діяльності людського інтелекту.

Свідомість з енергетичної точки зору в інтелектуалознавстві означає здібність суб'єкта мислення до відбору, концентрації, резонансного збільшення обсягу інформації і енергії у потрібному напрямі діяльності як через певний “антенно-фідерний пристрій”. Таким чином, свідомість трансформує фізичну і психічну енергію в *інтелектуальну* інформацію.

Через почуття, що переживає людина відносно самої себе й інших людей, через культивування емоцій людина проходить своєрідний тренінг, без якого не може відбутися повноцінного діалогу з духовним навколишнім світом, що містить у собі цілісна природа.

Звертання до етичних цінностей притаманне класичній російській і українській художній літературі, більше того, це той оголений нерв суспільного буття, торкання якого забезпечувало високий рівень і авторитет у світі вітчизняним прозаїкам і поетам, а їхнім творам — справжню духовність. Саме етична духовність в інтелектуалознавстві як заклик до високої моральності спроможна розбудити совість, яка дримає (“депресивний стан сну”).

*Інтелектуальний аналіз світових історичних процесів
у контексті тероризму*

Сьогодні для традиційних суспільств неімперського типу актуальний певний тип сприйняття (*етноцентричний*). У пост-соціалістичних, передусім пострадянських, суспільствах процес міжкультурної комунікації відбувається в умовах зруйнованої старої соціокультурної захисної системи цих суспільств. Нова

ідеологічна система перебуває ще на стадії становлення, соціальні процеси ще не набули необхідної інерції, і незначні впливи можуть підштовхнути їх до інших атракторів (“точок тяжіння”), за термінологією І. Пригожина, як істотної зміни динаміки руху. Суспільство переходить у стан “впорядкованого хаосу”, де відповідні впливи цілком компенсуються хаотичністю, проте ступінь внутрішньої впорядкованості спроможний виділити певні траєкторії змін, де основні атрактори накреслені.

Аналіз світового досвіду свідчить, що у країнах, які здобули незалежність, існує два основних способи формування “істеблiшменту”, зокрема інформаційного: революційний та еволюційний [149, 51].

Революційний — передбачає радикальну зміну колишньої панівної еліти на революційну контреліту як примірне споглядання у Східноєвропейських країнах. Еволюційний — характеризується певною “кадровою стабільністю” як забезпечення доктрини “постімперської легітимності” [149, 52].

Як вважає італійський філософ А. Грамші: “Роль міської інтелігенції можна порівняти з роллю молодших офіцерів в армії: в неї нема жодної самостійної ініціативи..., вона є ланкою, що пов’язує виконавчу масу та підприємця... Середні ланки міської інтелігенції дуже стандартизовані, у той час як найвищі страти дедалі більше перемішуються з головним штабом промисловості” [39, 50]. Історичний період організації життя держави як єдиної фабрики призвів до фактичного поширення справедливості тези А. Грамші на всі страти інтелектуалів: науково-технічну й гуманітарну, творчу, управлінську. З розпадом СРСР, втратою головного штабу — мозку — до влади в нових незалежних державах прийшли саме середні страти. Останнім властива гіпертрофована стандартизованість. Як стверджує А. Грамші: “Прийнято говорити про генералів без армії, але дійсно значно легше створити армію, аніж виростити генералів. Також, безперечно, вже створена армія руйнується, якщо вона залишається без генералів. Проте якщо існує група воєначальників, які вмiють співпрацювати, добре розуміють один

одного, прагнуть спільних цілей, то не забариться й створення армії навіть там, де її зовсім не існує” [39, 51].

У зв'язку з цим Україна не може стояти осторонь від магістральних шляхів розвитку світових процесів. Наша держава підтримала дії антитерористичної коаліції, але не брала участі у військових операціях в Афганістані.

Воїнів-самогубців зі Сходу називають “камікадзе”, що у перекладі з японської означає “божественний вітер”. Так називали пілотів, які під час Другої світової війни таранили своїми літаками кораблі та інші важливі стратегічні військові об'єкти ціною власного життя. Саме така ідея самогубних “повітряних атак” належить адміралу Такаіро Оніши, а першим його виконавцем став капітан Йукио Секи, який 25 жовтня 1944 р. направив свій літак на американський авіаносець “Saint Lo” [49, 93].

Загалом, воїни-самогубці з'явилися на історичній арені ще до подій Другої світової війни. Так, приміром, презирливістю до смерті відрізнялись зелоти — члени фанатичної іудейської секти, існуючої в I ст. нашої ери. “Захищаючи під час бунту проти римських наместників гірську фортецю Массаду (Північна Палестина), зелоти здійснювали масове грабування у самогубних схватках, а ті, хто виживав у бою, самі себе вбивали, щоб не здатися живим у полон” [49, 91].

На Сході традиція “самогубних атак” є джерелом глибинного середньовіччя, коли на арабських територіях діяли асасини (в перекладі з арабської — “курці гашину”) — таємна організація мусульманської секти ісламітів. Звичай жертвувати собою дотепер є пріоритетною силою в культах, де інтегративним елементом релігії є віра в “життя після смерті”, а також “покаяння Творцю” як відповідному лідеру.

З точки зору американського “граничного прагматизму” зрозумілою стає проблема постійного підживлення “національного інтересу” за рахунок певної негативної “антиідеї”. Такими антиідеями у ХХ ст. для США були фашизм та комунізм, а сьогодні на їхнє місце, схоже, прийшов тероризм.

З історії недавнього ХХ ст., на думку Уолтера Міда, “джек-соніанські” США й Європа винесли різні уроки. Якщо Європа визнала націоналізм деструктивним і прагне інтеграції й уніфікації, то США вбачають у захисті національних інтересів джерело розквіту й безпеки. Якщо для Європи найкращий захист від громадянських війн на класовому ґрунті — розбудова бюрократичних держав всезагального розквіту й урахування думки профспілок, то ліберальна Америка вважає державу, профспілки, інші бюрократичні структури необхідним злом, вартим мінімізації [49, 82].

Якщо реалії національної безпеки впливають на стан безпеки інших країн та міжнародної спільноти в цілому, якщо захист демократії, прав і свободи людини перетворюється на міжнародну проблему, а боротьба з міжнародним тероризмом, організованою злочинністю, нелегальною торгівлею зброєю та наркотиками потребує верховенства міжнародних норм права над національними, то задля запобігання мініпуляції суспільною свідомістю необхідно напрацьовувати відповідну законодавчу базу, створювати такі “правила гри”, які, загалом, значимі для міжнародних “гравців” як “єдиний простір міжнародної безпеки” [101, 25].

Наше інтелектуальне мислення претендує на істинність, тобто на адекватне віддзеркалювання реальності, що слугує осторогою перед похибками минулого і надає світовій філософії поступальної послідовності як найактивнішого нагромаджувача сьогодення, що трактує час волемищення істини.

Істотні зміни життєвого світовідчуття постають у певній “формі генерацій” як цілісного соціального організму відповідного вектору магістрального напрямку. Для кожної генерації життя є процесом у двох вимірах. В одному з них життя одержує пережите попередньою генерацією — ідеї, поцінування тощо; у другому — самовплив (самопідлеглисть).

Саме ця стадія європейської еволюції випала на долю нашої генерації. Бо сама епоха часу не є випадковістю, вона в інтелектуалознавстві має сталу внутрішню структуру з певним при-

значенням кожної людини. Адже ніхто не знає, що з ним буде завтра, але “розумною волею” (мислячим серцем) знає свої уподобання, свій внутрішній творчий потенціал як магічний кристал відблиску майбутнього, що істотно визнає притаманну орбіту у життєвому світі. Життя — це вміння, прагнення вчитися боротись мислячою волею (еволюційно), а не бути переможеним, окреслюючи аспект феномена перемоги. Оскільки філософія з огляду інтелектуалознавства — це мудрий розум як всезагальний простір, що шукає істину заради самої істини. Доречно про це висловлювався Фіхте: “Філософувати — це, властиво, не жити, а жити — це, властиво, не філософувати” [161, 125]. Саме ці речі спонукають нас до самовдосконалення, становлять сенс вартості життя як цілісної перспективи життєвого розуму. Гете був одним із перших, хто усвідомив це, коли, оглядаючи прожитте, сказав: “Що більше я думаю про це, то очевидніше бачу, що життя існує просто для того, щоб його прожити”.

У період модернізації суспільства, зокрема в Україні, потрібні, як ніколи, інтелектуали зі світоглядною логікою, активною роботою думки, без чого неможливе творчо-цілісне формування інтегративної ідеї. “Коли ж до влади дориваються люди убогі й спрагли особистого благополуччя, одержують доступ до загального добра, метикуючи, як би його звідти урвати для себе ласий шматок, тоді немає і мови про добрий державний устрій” [101, 27].

Для того щоб в інтелектуалознавстві зростала увага до соціальних аспектів глобалізації, у змісті феномену тероризму необхідне актуальне створення “мереж соціального захисту”. Під цим терміном слід розуміти низку адресних “превентивних” заходів щодо соціального захисту (зайнятості, освіти, охорони здоров’я) соціальної спільноти.

В силу вищесказаного необхідно шукати шляхи керування складним соціальним процесом, зміцнювати відповідні національні та міжнародні інститути, розширювати співробітництво щодо вирішення проблем міжнародної координації соціальної політики.

Сьогодні кожній людині для порятунку від катастрофічних обставин необхідно цілеспрямовувати духовні основи інтелектуального потенціалу власної (кожної, всіх) культури життя. Адже культура живе доти, доки одержує рушійний (добро-тний) потік життя від суб'єктів як вічного надбання.

Ключові слова: *глобалізм, Інтернет, маніпуляція свідомістю, інтелектуальна власність, реклама, тероризм.*

Контрольні питання

1. Які спекулятивні технології маніпуляції свідомістю в сучасних мережах Інтернету Ви знаєте? Назвіть можливі шляхи протидії таким спекулятивним маніпуляціям.
2. Обґрунтуйте актуальну проблему захисту інтелектуальної власності в сучасній Україні.
3. Назвіть основні механізми запобігання внутрішнім та зовнішнім загрозам у сучасному глобалізованому світі.
4. У чому полягає основна причина морального тероризму в інформаційному світі?

Література до розділу

1. *Горський В. С.* Історія української філософії. — К.: Наук. думка, 1996. — С. 40.
2. *Грушевський М. С.* Історія Русі. — К.: Наука, 1993. — С. 78.
3. *Лейбниц Г. В.* О мудрости: Соч.: В 4 т. — М.: Прогресс, 1998. — Т. 3. — С. 97.
4. *Надибська О. Я.* Пріоритети як предмет соціального пізнання: Моногр. — О.: Друк. дім, Друк Південь, 2010. — 456 с.
5. *Самчук З. Ф.* Світоглядні основи соціально-філософського дослідження ідеології: проблема критеріїв та пріоритетів вибору: Моногр.: У 2 т. — Д.: АРТ-ПРЕС, 2009. — Т. 1. — С. 74–75.
6. *Холл М. П.* Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. — М.: Прогресс, 1997. — С. 484.

7. *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности: Соч. — М.: Мысль, 1995. — С. 282.
8. *Юм Д.* Сочинения: В 2 т. — М.: Наука, 1965. — Т. 1. — С. 384.
9. *Бондаревская Е. В., Кульневич С. В.* Аксиологический (ценностный) план рассмотрения воспитания и обучения // Общая стратегия воспитания в образовательной системе России (к постановке проблемы): В 2 кн. — М., 2001. — Кн. 1.
10. *Роднєнкова Т.* Молодь у пошуках змісту: нові цінності старої системи? // *Ї.* — 2007. — № 46.
11. *Морен Э.* Метод. Природа Природы. — М.: Прогресс-Традиция, 2005. — 464 с.
12. *Аршинов В. И., Буданов В. Г.* Роль синергетики в формировании новой картины мира / Вызов познанию: Стратегии развития науки в современном мире. — М.: Наука, 2004. — 475 с.
13. *Науковий світогляд на зламі століть: Моногр. / Лук'янець В. С., Кравченко О. М., Озадовська Л. В. та ін.; під ред. В. С. Лук'янца.* — К.: ПАРАПАН, 2006. — 288 с.
14. *Пригожин И.* Конец определенности. Время, хаос и новые законы природы. — Ижевск: НИЦ РХД, 2000. — 207 с.
15. *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика: В 4 т. — М.: Искусство, 1979. — Т. 2. — 326 с.
16. *Laudon L.* Progress and its Problems: towards a Theory of Scientific Growth. — 1997. — P. 202.
17. *Степин В. С.* Структура теоретического знания и историко-научные реконструкции / Методологические проблемы историко-научных исследований. — 2007. — С. 147.
18. *Українка Леся.* Зібрання творів: У 12 т. — К.: Наук. думка, 1978. — Т. 11: Листи (1898–1902). — 478 с.
19. *Бичко А.* Леся Українка: Світоглядно-філософський погляд. — К.: Укр. центр духовн. культури, 2000. — 186 с.
20. *Кун Т.* Структура наукових революцій / Пер. з англ. О. Васильева. — К.: Port-Royal, 2001. — 228 с.

21. *Тойнби А.* Постижение истории / Пер. с англ. Е. Жаркова. — М.: Айрис-пресс, 2008. — 640 с.
22. *Кант І.* Критика чистого розуму. — К.: Юніверс, 2000. — С. 67.
23. *Калашиник Н. Г.* Густосологія: Естетичні смаки та креативність особистості: Навч. посіб. — Харків: Колегіум, 2010. — 302 с.
24. *Посібник із КСВ.* Базова інформація з корпоративної соціальної відповідальності / Лазоренко О., Колишко Р. та ін. — К.: Енергія, 2008. — 96 с.
25. *Злобіна О.* Особистість як суб'єкт соціальних змін. — К.: Логос, 2004. — 204 с.
26. *Вебер М.* “Объективность” познания в области социальных наук и социальной политики / Культурология. XX век. Антология. — М.: Мысль, 1995. — С. 566.
27. *Грабовський С.* Мрія в соціокультурному бутті людини // Генеза. Спец. випуск. — К., 1995. — С. 15.
28. *Кубаєвський М.* Філософські роздуми Г. С. Сковороди про Бога, людину і світ. — Тернопіль, 1992. — С. 19.
29. *Ницше Ф.* Так казав Заратустра. — К.: Наук. думка, 1993. — С. 15.
30. *Самчук З. Ф.* Світоглядні основи соціально-філософського дослідження ідеології: проблема критеріїв та пріоритетів вибору: Моногр.: У 2 т. — Д.: АРТ-ПРЕС, 2009. — Т. 1. — С. 566.
31. *Сартр Ж.-П.* Очерк теории эмоций / Пер. с фр. Е. Е. Насиновской и А. А. Пузыряя, в книге “Психология эмоций” / сост. В. К. Вилюнас. — СПб.: Прогресс, 2008. — С. 254.
32. *Кьєркегор С.* Страх и трепет. — М.: Республика, 1993. — С. 13–15.
33. *Франк С. Л.* Духовные основы общества. Введение в социальную философию. — М.: Мысль, 1992. — С. 173.
34. *Франк С. Л.* Смысл жизни / С. Л. Франк // С нами Бог; сост. и предисл. А. С. Филоненко. — М.: ООО “Издательство АСТ”, 2003. — 750 с.

35. Франкл В. Доктор и душа. — СПб.: Прогресс, 1997. — С. 263.
36. Чижевський Д. Українська філософія // Д. Антонович. Українська культура. — Мюнхен, 1988. — С. 181.
37. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. — М.: Мысль, 1992. — С. 71.
38. Фромм Э. Психоанализ и религия // Иметь или быть? — К., 1998. — С. 65.
39. Camus A. Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde. — Paris, 1942. — P. 36.
40. Філософія: Навч. посіб. / І. Ф. Надольний, В. П. Андрущенко, І. В. Бойченко, В. П. Розумний / За ред. І. Ф. Надольного. — К.: Вікар, 1997. — 584 с.
41. Слезлер Н. Социология / Научн. ред. В. А. Ядов. — М.: Феникс, 2004. — 687 с.
42. Радугин К. А. Введение в менеджмент: социология организаций и управления. — Воронеж: Высш. шк. предпринимателей, 2005. — 196 с.
43. Чукут С. А. Генеза духовної культури (управлінський вимір). — К.: Вид-во УАДУ, 1999. — 255 с.
44. Децериев Ю. Д. Язык, идеология и проблемы современной культуры // Идеологическая борьба и современная культура. — М.: Наука, 2006. — С. 419–433.
45. Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. — 511 с.
46. Соловьев В. С. Любовь / Философский словарь Владимира Соловьева. — Ростов-н/Д.: Феникс, 2003. — С. 248–251.
47. Сорокин П. Таинственная энергия любви // СОЦИС, 1991. — № 8. — С. 121–137.
48. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии культуры. — М.: Мысль, 1993. — С. 107–115.
49. Шиллер Г. Манипуляторы сознанием / Пер. с англ. — М.: Наука, 2006. — С. 145–154.
50. Чайка В. Засоби масової інформації: соціально-філософські аспекти // Філософ. думка, 2001. — № 2. — С. 124–131.

51. *Труд Д.* Большой обман. — М.: Прогресс, 1997. — 238 с.
52. *Скородумова О. Б.* Интернет и его основные социокультурные функции / О. Б. Скородумова // *Философия и общество.* — 2004. — № 1. — С. 119–137.
53. *Славин Б. Ф.* Какая идеология нужна России? / Б. Ф. Славин // *Социально-гуманитарные знания.* — 2004. — № 4. — С. 3–21.
54. *Пузырей А. А.* Манипулирование и маевтика: две парадигмы психотехники // *Методология: вчера, сегодня, завтра.* — М.: Шк. культ. полит., 2006. — Т. 3. — С. 425–432.
55. *Павлова Е. Д.* Скрытое воздействие средств массовой информации на массовое сознание как социально-философская проблема. — М.: Наука, 2004. — 154 с.
56. *Носов Н. А.* Виртуальная реальность: философские и психологические аспекты. — М., 1997. — 187 с.
57. *Моль А.* Социодинамика культуры. — М.: Прогресс, 1989. — 406 с.
58. *Костенко Н.* Парадигми та фактичності нових мас-медіа / Н. Костенко // *Соціологія: теорія, методи, маркетинг.* — 1998. — № 1–2. — С. 138–150.
59. *Литвиненко О. В.* Інформаційний істеблїшмент України у контексті національної безпеки. Стратегічна панорама. Науково-практичний журнал. — К.: РНБОУ, 2002. — С. 172–177.
60. *Кара-Мурза С. Г.* Манипуляция сознанием. — К.: Оріяни, 2000. — 442 с.
61. *Зернецька О. В.* Нові засоби масової інформації: Моногр. — К.: Генеза, 1991. — 207 с.
62. *Гарднер Г.* Искусство и наука влияния на взгляды людей / Пер. с англ. — М.: ООО “И.Д. Вильямс”, 2008. — 296 с.
63. *Автомонова Н. С.* Новые информационные технологии и судьбы рациональности в современной культуре (материалы “круглого стола”) / Н. С. Автомонова // *Вопросы философии / Науч.-теоретич. журн.,* 2003. — № 12. — С. 24–28.
64. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. — М., 1995. — С. 108.

65. *Шпет Г. Г.* Введение в этническую психологию. — М., 1978. — С. 147.
66. *Кревелд М.* Демони миру та боги війни. Соціальні конфлікти посткомуністичної доби. — К.: Альфа, 1997. — С. 179–181.
67. *Глобалізація і безпека розвитку: Моногр. / О. Г. Білоус, Д. Г. Лук'яненко та ін.; Кер. авт. кол. і наук. ред. О. Г. Білоус.* — К.: КНЕУ, 2001.
68. *Арцибасов К. Н., Егоров С. А.* Вооруженный конфликт: право, политика, дипломатия. — М.: Междунар. отношения, 1989. — С. 47.
69. *Полторац А. И., Савинский Л. И.* Вооруженные конфликты и международное право. — М.: Наука, 1976. — С. 76–80.
70. *Руденко Г. М.* Україна дипломатична. — К., 1999. — С. 115.
71. *Матювка М. П.* Військові конфлікти між країнами-членами руху неприєднання: загальне і особливе. — Ужгород, 1999. — С. 10–12.
72. *Мокляк Н. Н., Перепелица Г. Н., Фареник С. А.* Феномен военно-политического конфликта в современной этнополитической ситуации. — К.: Ин-т нац. отношений и политологии НАН Украины, 1995. — 160 с.
73. *Закон України “Про рекламу” від 03.07.1996 № 270/96-ВР.*
74. *Закон України “Про авторське право і суміжні права” від 23.12.1993 № 3792-XII.*
75. *Закон України “Про товарні знаки”.*
76. *Закон України “Про охорону прав на знаки для товарів і послуг” від 15.12.1993 № 3689-XII.*
77. *Закон України “Про охорону прав на промислові зразки” від 15.12.1993 № 3688-XII.*
78. *Закон України “Про охорону прав на винаходи і корисні моделі” від 15.12.1993 № 3687-XII.*
79. *Ананьева Е. В.* Интернет и вопросы авторского права // Современное право. — 2000. — № 5. — С. 10–17.
80. *Андрощук Г. О.* Законодавство України у сфері інтелектуальної власності: проблеми вступу до СОТ. Матеріали слухань у Комітеті з питань науки і освіти Верховної Ради

України / Г. О. Андрощук. — К.: Парламентське вид-во, 2002. — 359 с.

81. *Ващук Я.* Використання об'єктів інтелектуальної власності в рекламі. [Електронний ресурс]. — Режим доступу: patent/km/ua/articles/1487
82. *Гура М.* Реклама як об'єкт авторського права.
83. *Гордієнко С. Г.* Забезпечення інтересів України у сфері захисту інтелектуальної власності: нормативно-правове регулювання: Моногр. / С. Г. Гордієнко. — К.: Вид. дім “Скіф”, КНТ, 2008. — 248 с.
84. *Довгий С. О.* Охорона інтелектуальної власності в Україні / Довгий С. О., Жаров В. О., Зайчук В. О. — К.: Форум, 2002. — 319 с.
85. <http://www.yur-gazeta.com/oarticle/1019/>
86. *Климчук О.* Авторська реклама або особливості використання об'єктів авторського права в рекламі.
87. *Мельник О. М.* Проблеми охорони прав суб'єктів інтелектуальної власності в Україні: Моногр. / О. М. Мельник. — Х.: Вид-во ун-ту внутр. справ, 2002. — 362 с.
88. *Мікульонок І. О.* Основи інтелектуальної власності: Навч. посіб. / Мікульонок І. О. — К.: ІВЦ Вид-во “Політехніка”, 2005. — 232 с.
89. *Підопригора О. А.* Право інтелектуальної власності: Академічний курс: Підручник / О. А. Підопригора, О. Д. Святоцький. — К.: Ін Юре, 2004. — 672 с.
90. *Підопригора О. А.* Право інтелектуальної власності: Підруч. для студ. вищих навч. закл. — К.: Ін Юре, 2002. — 624 с.
91. *Право інтелектуальної власності: схеми та роз'яснення:* Навч. посіб. / Ієвіня О. В., Мироненко В. П., Павловська Н. В., Пилипенко С. А. — К.: КНТ, 2007. — 264 с.
92. *Самусева Л. О.* Право інтелектуальної власності в системі права України: Конспект лекцій / Л. О. Самусева. — К.: ПВП, 2003. — 44 с.
93. *Серго А. Г.* Основы права интеллектуальной собственности: Курс лекций: Учеб. пособие / А. С. Серго, В. С. Пу-

- щин. — М.: Интернет-ун-т информ. технологій, 2005. — 342 с.
94. *Стрижак О. О.* Інтелектуальна власність: Навч. посіб. / О. О. Стрижак. — Х.: Вид-во ХНЕУ, 2007. — 216 с.
 95. *Шишка Р. Б.* Охорона права інтелектуальної власності: авторсько-правовий аспект: Моногр. / Р. Б. Шишка. — Х.: Вид-во Нац. ун-ту внутр. справ, 2002. — 368 с.
 96. *Силенок М. А.* Авторское право: Учебно-практ. пособие для вузов / М. А. Силенок. — М.: ЮСТИЦИНФОРМ, 2006. — 152 с.
 97. *Пастухов О. М.* Авторське право в Інтернеті / О. М. Пастухов. — К.: Школа, 2004. — 144 с.
 98. *Луцкер А. П.* Авторское право в цифровых технологиях и СМИ / А. П. Луцкер. — М.: Кудиц-Образ, 2005. — 416 с.
 99. *Лукницкий С. П.* Средства массовой информации как субъект авторского права / С. П. Лукницкий. — М.: ИНИЦ Роспатента, 2004. — 180 с.
 100. *Саух П. Ю.* XX століття. Підсумки. — 2-ге вид., доповн. і переробл. — К.: ТОВ “МП Леся”, 2009. — 284 с.
 101. *Третьякова В. Г.* Правове регулювання біотичних проблем у контексті застосування міжнародних та європейських стандартів. — К.: Парлам. вид-во, 2007. — 304 с.
 102. *Стратегічна панорама // Щоквартальний науково-практичний журнал Ради Національної Безпеки і Оборони України.* — К., 2002.
 103. *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. — М., 1968. — С. 204–209.
 104. *Грамиш А.* Тюремные тетради: В 3 ч. — М.: Политиздат, 1991. — Ч. 1. — С. 314.
 105. *Грамиш А.* Тюремные тетради // Избранные произведения: В 3 т. — Т. 3. — С. 154.
 106. *Наукова та інноваційна діяльність в Україні: Стат. зб.* — К.: Держкомстат України, 2001. — С. 25, 27.
 107. *Коен Р.* Кооперативна безпека. Структурна схема задля кращого майбутнього? Тероризм та антитерористична діяль-

- ність. — Ч. 1: Коледж по вивченню питань безпеки і міжнародних відносин. — Гарміш- Пантеркірхен, 1999. — С. 1, 2.
108. *Хосе Ортега-і-Гассет*. Вибрані твори. — К.: Основи, 1994. — С. 114, 236.
109. *Жан-Поль Сартр*. Буття і ніщо. — К.: Основи, 2001. — С. 80–95.
110. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменологія духа. — СПб., М., 1988. — С. 102–109.
111. *Деш Майкл*. Столкновения вокруг культуры: к оценке роли идей в исследованиях проблем безопасности // Проблемы безопасности. — 1998. — Осень. — Т. 3.
112. *Суд* истории. — М., 1999. — С. 215.
113. *Платон*. держава. — К.: Основи, 2000. — С. 184–185.
114. *Городкова Т. М., Булахова Л. О.* — К.: Тов-во “Знання” УРСР, 1966. — С. 15–17.
115. *Сорокин П.* Социальная стратификация и мобильность // Человек. Цивилизация. Общество. — М., 1992. — С. 124–126.
116. *Франк С.* Духовные основы общества. Введение в социальную философию. — Париж, 1930. — С. 100.
117. *Антоян Ю. М.* Терроризм. Криминалистическое и уголовно-правовое исследование. — М.: Щит-М, 1998. — С. 72–73.
118. *Лисовський П. М.* Маніпуляція свідомістю: сутність, структура, механізм у сучасному трансформаційному суспільстві (соціально-філософський аналіз): Моногр. — К.: НПУ ім. М. Драгоманова, 2006. — 203 с.
119. *Лисовський П. М.* Питання методології національної безпеки України: Наук.-метод. вид. — К.: НПУ ім. М. Драгоманова, 2005. — 187 с.
120. *Лисовський П. М.* Сила духу: Моногр. — К.: Держ. транспортно-економіч. ун-т, 2010. — 136 с.
121. *Лисовський П. Н.* Проблема духовної безпеки: Науч.-публицист. изд. — К.: НАУ, 2005 — 246 с.
122. <http://patent.km.ua/ukr/articles/i487>
123. <http://www.justinian.com.ua/article.php?id=2246>

1. *Автономова Н. С.* Новые информационные технологии и судьбы рациональности в современной культуре (материалы “круглого стола”) / Н. С. Автономова // Вопросы философии. Науч.-теоретич. журн., 2003. — № 12. — С. 24–28.
2. *Полторац А. И., Савинский Л. И.* Вооруженные конфликты и международное право. — М.: Наука, 1976. — С. 76–80.
3. *Андрущенко В. П.* Організоване суспільство. — К.: ТОВ “Атлант ЮЕмСі”, 2005. — С. 397–398.
4. *Андрущенко В., Губерський Л., Зуєв Л.* Проблема гуманізму в сучасній філософії. — К., 1995. — С. 7.
5. *Андрущенко В. П.* Гуманітарна інфраструктура вузу: проблема формування // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності. — К.: Наука, 2000. — С. 11.
6. *Антоян Ю. М.* Терроризм. Криміналістическое и уголовно-правовое исследование. — М.: Щит-М, 1998. — С. 72–73.
7. *Аристотель.* О душе: Соч. в 4 т. — М., 1984. — Т. 3. — С. 214–217.
8. *Арон Р.* Введение в философию истории / Р. Арон. Избранное: Введение в философию истории. — М.; СПб., 2000. — С. 460.
9. *Аршинов В. И., Буданов В. Г.* Роль синергетики в формировании новой картины мира / Вызов познанию: Стратегии развития науки в современном мире. — М.: Наука, 2004. — 475 с.
10. *Арбес Ф.* Человек перед лицом смерти. — М., 1992.
11. *Баранівський В. Ф.* Болонський процес у контексті реалій духовного життя українців / В. Ф. Баранівський // Українознавство. Науковий, громадсько-політичний, культурно-мистецький, релігійно-філософський, педагогічний журнал. — № 1. — К.: Наук.-дослід. ін-т українознавства, 2008. — С. 154–157.
12. *Баранівський В. Ф.* Проблеми духовної безпеки українського суспільства. — К.: Вид-во ПП Улянич В. І., 2009. — 160 с.
13. *Бердяев И.* Истоки и смысл русского коммунизма // Юность. — 1989. — № 11. — С. 80–95.

14. *Бичко А.* Леся Українка: Світоглядно-філософський погляд. — К.: Укр. центр духовн. культури, 2000. — 186 с.
15. *Бондаревская Е. В., Кульневич С. В.* Аксиологический (ценностный) план рассмотрения воспитания и обучения // Общая стратегия воспитания в образовательной системе России (к постановке проблемы): В 2 кн. — Кн. 1. — М., 2001.
16. *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. — М.: Мысль, 1990. — С. 123–124.
17. *Вайнцивайг П.* Десять заповедей творческой личности. — М.: Прогресс. — 1990. — С. 35.
18. *Ващук Я.* Використання об'єктів інтелектуальної власності в рекламі. [Електронний ресурс]. — Режим доступу: patent/km/ua/articles/1487
19. *Вебер М.* “Объективность” познания в области социальных наук и социальной политики / Культурология. XX век. Антология. — М.: Мысль, 1995. — С. 566.
20. *Вебер М.* Основные социологические понятия // Избранные произведения. — М., 1994. — С. 87.
21. *Велика історія України: У 2 т.* — К.: Глобус, 1993. — Т. 2. — 400 с.
22. *Вища освіта України.* Теоретичний та науково-методичний часопис. — К., 2001. — С. 40–41.
23. *Андрущенко В. П.* Модернізація вищої освіти: проблеми теорії, методології, практики. Міжнародна науково-практична конференція 15–16 грудня 2000 року “Університетська освіта України ХХІ століття: проблеми, перспективи, тенденції розвитку”. Тези доповідей. — Х., 2000. — С. 8–13.
24. *Лутай В. С.* Філософія сучасної освіти. — К., 1996. — С. 126.
25. *Вунд В.* Проблемы психологии народов // Западно-европейская социология XIX – начала XX веков. — М.: Наука, 1996. — С. 25.
26. *Вчитель історії Малинської школи-ліцею № 1 ім. Н. Сосніної, Житомирської обл. Павицька С. Т.* Сторінка історії // Газета “Малинські новини”. — 5.05.2001.
27. *Гайденко П. П., Давыдов Ю. Н.* Проблема бюрократии у Макса Вебера // Вопросы философии. — 1991. — № 3. — С. 174–182.

28. *Гарднер Г.* Искусство и наука влияния на взгляды людей / Пер. с англ. — М.: ООО “И.Д. Вильямс”, 2008. — 296 с.
29. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по эстетике: Соч. — М., 1998. — Т. 12. — 257 с.
30. *Гегель Г. В. Ф.* Философия истории: Соч.: В 3 т. — С. 61.
31. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. — СПб., 1992. — С. 157–159.
32. *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика: В 4 т. — М.: Искусство, 1979. — Т. 2. — 326 с.
33. *Герберт Спенсер.* Синтетическая философия. — К.: Ника-Центр, 1997. — С. 159–162.
34. *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. — М.: Наука, 2007. — 578 с.
35. *Гете.* Фауст. — М.: Худож. лит., 1960. — С. 214–218.
36. *Маркузе Г.* Одномерный человек. — М., 1994. — С. 178.
37. *Глобалізація і безпека розвитку: Моногр. / О. Г. Білоус, Д. Г. Лук'яненко та ін.; Кер. авт. кол. і наук. ред. О. Г. Білоус.* — К.: КНЕУ, 2001.
38. *Городкова Т. М., Булахова Л. О.* — К.: Тов-во “Знання” УРСР, 1966. — С. 15–17.
39. *Грамиш А.* Тюремные тетради: Избранные произведения: В 3 т. — М.: Мысль, 2004. — Т. 3. — С. 154.
40. *Грбовський С.* Мрія в соціокультурному бутті людини // Генеза. Спец. випуск. — К., 1995. — С. 15.
41. *Грамиш А.* Формирование человека. — М., 1983. — С. 68–72.
42. *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли. — М.: Тов-во “Кльшников, Комаров и Ко”, 1993.
43. *Гумбольдт фон В.* Избранные труды по языкознанию. — М., 1984. — С. 301–302.
44. *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. — М.: Искусство, 1972. — С. 318–325.
45. *Декарт.* Избранные произведения. — М., 1990. — 356 с.
46. *Довженко О.* Щоденник. — К.: Веселка, 1995. — С. 165–170.
47. *Донцов Д.* Национализм. — 2-ге вид. — Лондон, 1966. — 363 с.
48. *Дробноход М.* Стійкий екологічно безпечний розвиток: український контекст // Дзеркало тижня. — 2 червня 2001 р. — С. 36.

49. *Деш Майкл*. Столкновения вокруг культуры: к оценке роли идей в исследованиях проблем безопасности // Проблемы безопасности. — 1998. — Осень. — Т. 3.
50. *Дещериев Ю. Д.* Язык, идеология и проблемы современной культуры // Идеологическая борьба и современная культура. — М.: Наука, 2006. — С. 419–433.
51. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. — М., 1991. — С. 147–153.
52. *Вятр Е.* Социология политических отношений / Пер. с польск. — М.: Прогресс, 1979. — С. 144.
53. *Сартр Жан-Поль*. Буття і ніщо. — К.: Основи, 2001. — С. 80–95.
54. *Забужко О.* Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період. — К.: Факт, 2006. — С. 68.
55. Закон України “Про авторське право і суміжні права” від 23.12.1993 № 3792-XII.
56. Закон України “Про охорону прав на винаходи і корисні моделі” від 15.12.1993 № 3687-XII.
57. Закон України “Про охорону прав на знаки для товарів і послуг” від 15.12.1993 № 3689-XII.
58. Закон України “Про охорону прав на промисловізразки” від 15.12.1993 № 3688-XII.
59. Закон України “Про рекламу” від 03.07.1996 № 270/96-ВР.
60. Закон України “Про товарні знаки”.
61. *Зарубіжна філософія ХХ століття*. — К.: Наук. думка, 2008. — С. 180.
62. *Зернецька О. В.* Нові засоби масової інформації: Моногр. — К.: Генеза, 1991. — 207 с.
63. *Зиновьев А. А.* Кризис коммунизма / А. А. Зиновьев. Коммунизм как реальность. Кризис коммунизма. — М.: Мысль, 1994. — С. 248–356.
64. *Злобіна О.* Особистість як суб’єкт соціальних змін. — К.: Логос, 2004. — 204 с.
65. *История философии (Россия — Запад — Восток)*. — М., 1995, 1996. — Кн. 1, 3.
66. *Ицхоткин А. А.* Анатомия социальной системы. Строение и динамика социальной организации: релятивистский

- взгляд // Вестник Московского ун-та. — Сер. 18. — 1996. — № 1. — С. 25–33.
67. *Льїн В.* Влада, інтелект, мораль // Народний депутат. — Січень 2008. — С. 91.
68. *Кант І.* Критика практического разума // Соч.: В 6 т. — СПб., 1995. — Т. 1. — С. 306.
69. *Кант І.* Критика чистого розуму. — К.: Юніверс, 2000. — С. 67.
70. *Кант І.* Сочинения: В 6 т. — М., 2004. — Т. 5. — 345 с.
71. *Кара-Мурза С. Г.* Манипуляция сознанием. — К.: Оріяни, 2000. — 442 с.
72. *Кассирер Э.* Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век. Антология. — М.: Мысль, 1995. — С. 121.
73. *Кессиди Ф. Х.* От мифа к Логосу. — М., 1972.
Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1991.
74. *Климчук В.* Споконвіку було Слово... // Сучасність. — К.: Знання, 1999. — № 12. — С. 47.
75. *Климчук О.* Авторська реклама або особливості використання об'єктів авторського права в рекламі.
76. *Коен Р.* Кооперативна безпека. Структурна схема задля кращого майбутнього? Тероризм та антитерористична діяльність. — Ч. 1. — Коледж по вивченню питань безпеки і міжнародних відносин. — Гарміш-Пантеркірхен, 1999. — С. 1, 2.
77. *Кон І.С.* Национальный характер — миф или реальность // Ин-т лит. — 1968. — № 9. — С. 215–229.
78. *Костенко Н.* Парадигми та фактичності нових мас-медіа / Н. Костенко // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. — 1998. — № 1–2. — С. 138–150.
79. *Кревельд М.* Демони миру та боги війни. Соціальні конфлікти посткомуністичної доби. — К.: Альфа, 1997. — С. 179–181.
80. *Кубаєвський М.* Філософські роздуми Г. С.Сковороди про Бога, людину і світ. — Тернопіль, 1992. — С. 19.
81. *Кун Т.* Структура наукових революцій / Пер. з англ. О. Васильєва. — К.: Port-Royal, 2001. — 228 с.

82. *Лебон Г.* Психология народов и масс // Западно-европейская социология XIX – начала XX веков. – М.: Мысль, 1996. – С. 98–99.
83. *Лейбниц Г. В.* Монадология // Соч. в 4 т. – М., 1998. – Т. 1. – 343 с.
84. *Лейбниц Г. В.* О мудрости: Соч. в 4 т. – М.: Прогресс, 1998. – Т. 3. – С. 97.
85. *Липинський В.* Листи до братів – хліборобів / В. Липинський. – Відень, 1926. – 462 с.
86. *Литвиненко О. В.* Інформаційний істеблїшмент України у контексті національної безпеки. Стратегічна панорама // Наук.-практич. журн. – К.: РНБОУ, 2002. – С. 172–177.
87. *Литвиненко О.* Соціальна пам'ять та інтелігенція // Люди на і політика. – К.: Веселка, 2000. – № 3. – С. 10.
88. *Лой А. Н.* Феномен понимания и культурно-историческая онтология сознания // Понимание как логико-гносеологическая проблема. – К.: Наука, 1982. – 145 с.
89. *Лосев А. Ф.* Дух. Философская энциклопедия: В 6 т. – М.: Сов. энциклопедия. – Т. 2. – 515 с.
90. *Лотман Ю. М.* Культура и взрыв. – М., 2008. – 264 с.
91. *Макс Вебер.* Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К.: Основи, 1998.
92. *Мамчур Е. А.* Остается ли автономия идеалом научного знания? // Проблема ценностного статуса науки на рубеже XXI века. – СПб., 1999. – С. 43.
93. *Маркс К., Энгельс Ф.* Твори. – Т. 20. – К., 1965. – С. 96–98.
94. *Микола Матшовка.* Військові конфлікти між країнами-членами руху неприєднання: загальне і особливе. – Ужгород, 1999. – С. 10–12.
95. *Михайльченко М. І.* Освіта України XXI століття: проблеми, перспективи, тенденції розвитку: Міжнар. наук.-практ. конф. 15–16 грудня 2000 року. Тези доповідей. – Х., 2000.
96. *Монтеск'є Ш. Л.* О духе законов. – М.: Мысль, 1999. – С. 78.

97. *Моріс Мерло-Понті*. Феноменологія сприйняття. — К.: Укр. центр духов. культури, 2001.
98. *Морен Э.* Метод. Природа Природы. — М.: Прогресс–Традиция, 2005. — 464 с.
99. *Нагорна Л.* Регіональна ідентичність: Український контекст. — К: ІПЕНД, 2008. — 405 с.
100. *Надибська О. Я.* Пріоритети як предмет соціального пізнання: Моногр. — О.: Друк. дім, Друк Південь, 2010. — 456 с.
101. *Наукова* та інноваційна діяльність в Україні: Стат. зб. — К.: Держкомстат України, 2001. — С. 25, 27.
102. *Науковий* світогляд на зламі століть: Моногр. / В. С. Лук'янець, О. М. Кравченко, Л. В. Озадовська та ін.; під ред. В. С. Лук'янця. — К.: ПАРАПАН, 2006. — 288 с.
103. *Калашиник Н. Г.* Густосологія: Естетичні смаки та креативність особистості: Навч. посіб. — Х.: Колегіум, 2010. — 302 с.
104. *Ніцше Ф.* Так казав Заратустра. — К.: Наук. думка, 1993. — С. 15.
105. *Новіков Б. В.* Творчість як спосіб здійснення гуманізму. — К., 1998. — С. 98–101.
106. *Носов Н. А.* Виртуальная реальность: философские и психологические аспекты. — М.: Мысль, 1997. — 187 с.
107. *Ожегов С. И.* Словарь русского языка. — М.: Наука, 1953. — С. 442.
108. *Конт О.* Курс позитивной философии. Антология мировой философии. — М.: Мысль, 1971. — Т. 3. — С. 584–586.
109. *Онтологічні* проблеми культури. — К.: Наук. думка, 1994.
110. *Павлова Е. Д.* Скрытое воздействие средств массовой информации на массовое сознание как социально-философская проблема. — М.: Наука, 2004. — 154 с.
111. *Пашкова О.* Національна ідея: теоретичний аналіз змісту поняття // Нова політика. — К., 2000. — № 5. — С. 39.
112. *Платон.* Государство: соч. в 4 т. — М., 1994. — Т. 3. — С. 208.
113. *Платон.* Держава. — К.: Основи, 2000. — С. 184–185.

114. *Пригожин И.* Природа, наука и новая рациональность // *Философия и жизнь*. — М., 1991. — № 7.
115. *Полюга Л.* Натхненний ідеєю та рідним словом // П. М. Деркач. *Короткий словник синонімів української мови*. — Л.; Краків; Париж, 2003. — 431 с.
116. *Попович М.* Національна ідея і соціальні трансформації в Україні. — К.: Наук. думка, 2005. — С. 6.
117. *Посібник із КСВ.* Базова інформація з корпоративної соціальної відповідальності / О. Лазоренко, Р. Колишко та ін. — К.: Енергія, 2008. — 96 с.
118. *Почепцов Г. Г.* *Имиджелогия*. — М.: Рефл-бук, 2004. — 576 с.
119. *Пригожин И.* Конец определенности. Время, хаос и новые законы природы. — Ижевск: НИЦ РХД, 2000. — 207 с.
120. *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. — М., 1968. — С. 204–209.
121. *Протт В. Я.* Фольклор и действительность. Избранные статьи // АН СССР. Институт востоковедения. — М.: Наука, 1976. — С. 214.
122. *Пуанкаре А.* О науке. — М.: Мысль, 1983. — С. 506.
123. *Пузырей А. А.* Манипулирование и маевтика: две парадигмы психотехники // *Методология: вчера, сегодня, завтра*. — М.: Шк. культ. полит., 2006. — Т. 3. — С. 425–432.
124. *Радугин К. А.* Введение в менеджмент: социология организаций и управления. — Воронеж: Высш. шк. предпринимателей, 2005. — 196 с.
125. *Рассел Б.* Словарь разума, материи и морали. — К.: Наук. думка, 1996. — С. 70.
126. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. — М.: Прогресс, 1995. — С. 108.
127. *Родненкова Т.* Молодь у пошуках змісту: нові цінності старої системи? // *І*. — 2007. — № 46.
128. *Роменец В. А.* Жизнь и смерть в религиозном и научном истолковании. — К., 1989.
129. *Розумний М.* Микола Хвильовий та українська ідея. — К.: Генеза, 1994. — № 2. — С. 101.

130. *Руденко Г. М.* Україна дипломатична. — К., 1999. — С. 115.
131. *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. — М.: Мысль, 1969. — 234 с.
132. *Самчук З. Ф.* Світоглядні основи соціально-філософського дослідження ідеології: проблема критеріїв та пріоритетів вибору: Моногр.: У 2 т. — Д.: АРТ-ПРЕС, 2009. — Т. 1. — С. 74–75.
133. *Сартр Ж.-П.* Очерк теории эмоций / Пер. с фр. Е. Е. Насиновской и А. А. Пузыря, в книге “Психология эмоций”, сост. В. К. Вилюнас. — СПб.: Прогресс, 2008. — С. 254.
134. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. — М., 1989.
135. *Саух П. Ю.* XX століття. Підсумки. — 2-ге вид., доповн. і переробл. — К.: ТОВ “МП Леся”, 2009. — 284 с.
136. *Святе Письмо*, II Корінтян 8, 20–22.
137. *Ситниченко Л. А.* Человеческое общение в интерпретациях современной западной философии (критический анализ). — К.: Наук. думка. — 231 с.
138. *Сковорода Г.* Повне зібрання творів: У 2 т. — К.: Наук. думка, 1993. — Т. 1. — 531 с.; Т. 2. — 574 с.
139. *Скородумова О. Б.* Интернет и его основные социокультурные функции / О. Б. Скородумова // Философия и общество. — 2004. — № 1. — С. 119–137.
140. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. — М.: Республика, 1993. — С. 13–15.
141. *Славин Б. Ф.* Какая идеология нужна России? / Б. Ф. Славин // Соц.-гуманитарные знания. — 2004. — № 4. — С. 3–21.
142. *Смезлер Н.* Социология / Научн. ред. В. А. Ядов. — М.: Феникс, 2004. — 687 с.
143. *Соловьев В. С.* Любовь / Философский словарь Владимира Соловьева. — Ростов-н/Д.: Феникс, 2003. — С. 248–251.
144. *Сорокин П.* Социальная стратификация и мобильность // Человек. Цивилизация. Общество. — М., 1992. — С. 124–126.
145. *Сорокин П.* Таинственная энергия любви // СОЦИС, 1991, — № 8. — С. 121–137.

146. *Спиноза Б.* Избранные произведения. — М., 1957. — Т. 1. — С. 358.
147. *Спиноза Б.* Этика // Избр. произв. в 2 т. — М., 1984. — Т. 2. — С. 45.
148. *Степико М. Т.* Буття етносу: витоки, сучасність, перспективи (філософсько-методологічний аналіз). — К.: Знання, 1998. — С. 126.
149. *Степин В. С.* Структура теоретического знания и историко-научные реконструкции / Методологические проблемы историко-научных исследований. — 2007. — С. 147.
150. *Стратегічна панорама.* Щоквартальний наук.-практ. журн, Ради Національної Безпеки і Оборони України. — К., 2002.
151. *Суд истории.* — М., 1999. — С. 215.
152. *Табачковський В. Г.* У пошуках невтраченого часу: нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників. — К.: Наука, 2002. — С. 189.
153. *Тард Г.* Психология толп. — М.: Ин-т психологии РАН, КСП, 1999. — 416 с.
154. *Тард Г.* Социальная логика. — СПб, 1996. — С. 13.
155. *Тойнби Арнольд.* Постигание истории / Пер. с англ. Е. Жаркова. — М.: Айрис-пресс, 2008. — 640 с.
156. *Толстоухов А.* Україна і виклики постіндустріальної доби / А. Толстоухов // Політ. менеджмент. — 2003. — № 3. — С. 3–13.
157. *Труд Д.* Большой обман. — М.: Прогресс, 1997. — 238 с.
158. *Третьякова В.Г.* Правове регулювання біотичних проблем у контексті застосування міжнародних та європейських стандартів. — К.: Парлам. вид-во, 2007. — 304 с.
159. *Українка Леся.* Зібрання творів: У 12 т. — Т. 11. — Листи (1898–1902). — К.: Наук. думка, 1978. — 478 с.
160. *Українська мова у ХХ сторіччі: історія лінгвоциту.* — К.: Каравела, 2005. — С. 35.
161. *Українські проблеми* // Людина і політика. — К.: Знання, 1995. — № 1. — С. 46.
162. *Фейербах Л.* Основные положения философии будущего: Соч.: В 2 т. — М., 1965. — Т. 1. — С. 330–332.

163. *Фихте И. Г.* Факты сознания. — СПб., 1914. — С.125.
164. *Філософія*: Навч. посіб. / І. Ф. Надольний, В. П. Андрущенко, І. В. Бойченко, В. П. Розумний / За ред. І. Ф. Надольного. — К.: Вікар, 1997. — 584 с.
165. *Фромм Е.* Втеча від свободи // Читанка з історії філософії. У 6 кн. — Кн. 6.
166. *Хайдеггер М.* Время и бытие / “Вещь”, “Письмо о гуманизме”. — М., 1993. — С. 148.
167. *Хосе Ортега-і-Гассет.* Вибрані твори. — К.: Основи, 1994.
168. *Чукот С. А.* Генеза духовної культури (управлінський вимір). — К.: Вид-во УАДУ, 1999. — 255 с.
169. *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. — М.: Мысль, 1992. — С. 71.
170. *Шеллинг Ф.* Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1989. — Т. 1. — 597 с.
171. *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности: Соч. — М.: Мысль, 1995. — С. 310.
172. *Шиллер Г.* Манипуляторы сознанием / Пер. с англ. — М.: Наука, 2006. — С. 145.
173. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии культуры. — М.: Мысль, 1993. — С. 107–115.
174. *Шпет Г. Г.* Введение в этническую психологию. — М.: Аграф, 1978. — С. 147.
175. *Фромм Э.* Бегство от свободы. — М., 1990. — С. 189.
176. *Фромм Э.* Душа человека / Пер. с англ. — М.: Республика, 1992. — С. 364.
177. *Фромм Э.* Психоанализ и религия // Иметь или быть? — К., 1998. — С. 65.
178. *Юм. Д.* Сочинения. — В 2 т. — М.: Наука, 1965. — Т. 1. — С. 384.
179. *Юркевич Г.* Идея. Серце та його значення у духовному житті людини, згідно ученням слова Божого. З науки про людський дух // Памфіл Юркевич. Вибране. — К., 1993.
180. *Яннарс Х.* Варіації на тему Пісні Пісень. — К., 2003. — 213 с.

181. *Jaspers K.* Духовная ситуация времени. Философская вера. Истоки и смысл истории // К. Ясперс. Смысл и назначение истории. — М., 1991.
182. *Abgrall J.* — М. La Manipulation Metale Mythe Mediatique Ou Realite Psychiatrique.
183. *Austin J. L.* Philosophical Papers. — Oxford, 1991. — P. 142–145.
184. *Camus A.* Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde. — Paris, 1942. — P. 36.
185. *Crossen C.* Tainted Truth: The Manipulation of Fact in America. — Columbia: Touchstone Books, 2006. — 276 p.
186. *Ellul J.* The New Demons. — New York. Seabury Press, 2007. — 285 p.
187. *Garey J. W.* Communication As Culture: Essays on Media and Society (Media and Popular Culture). — N.Y. — Unwin Hyman, 1998. — 241 p.
188. *Goethe J. W.* Poetische Werke. — Berlin, 2005. — Bd. 2. — P. 121–179.
189. *Greuzer F.* Symbolik und mythologie der alten volker. — Leipzig, 2006. — Bd 4. — 2006. — 242 p.
190. *Grice H. P.* Meaning // Philos. Review, 1992. — P. 112–114.
191. *Laudon L.* Progress and its Problems: towards a Theory of Scientific Growth. — 1997. — P. 202.
192. *Miller G.* Lanquage and Communication. — N.Y., 2007. — P. 154–157.
193. *Mullner A.* Die Schuld. — Leipzig, 1998. — 194 p.
194. *Parsons T.* The Structure of Social Action. — Chicago, 1949. — 341 p.
195. <http://patent.km.ua/ukr/articles/i487>
196. <http://www.justinian.com.ua/article.php?id=2246>
197. <http://membres.lycos.fr/tussier/manip11.htm>

Розглянуто актуальні питання інтелектуалознавства в сучасному інформаційному світі, на міждисциплінарному рівні теоретико-методологічні та практичні засади формування інтелектуалознавства, зокрема з питань мовної свідомості та захисту інтелектуальної власності від будь-яких загроз. Велику увагу приділено соціальній філософії та філософії історії (онтології, гносеології, аксіології тощо).

Для студентів, слухачів і викладачів гуманітарних спеціальностей та всіх, хто цікавиться актуальними проблемами інтелектуалознавства.

Навчальне видання

Лісовський Петро Миколайович
Лісовська Юлія Петрівна

ІНТЕЛЕКТУАЛОЗНАВСТВО

Навчальний посібник

Редактор *М. М. Гізієва*
Коректор *Н. К. Чумаченко*
Комп'ютерне верстання *О. Л. Тищенко*
Художнє оформлення *О. О. Стеценко*

Підп. до друку 24.07.2014. Формат 60×84/₁₆. Папір офсетний.
Друк офсетний. Ум. друк. арк. 18,60. Обл.-вид. арк. 14,80. Наклад 1000 пр.

Міжрегіональна Академія управління персоналом (МАУП)
03039 Київ-39, вул. Фрометівська, 2, МАУП

ДП «Видавничий дім «Персонал»
03039 Київ-39, просп. Червонозоряний, 119, літ. ХХ

*Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
суб'єктів видавничої справи ДК № 3262 від 26.08.2008 р.*

Надруковано в друкарні ДП «Видавничий дім «Персонал»